

Obsah

štúdie

BULGARIAN MANUSCRIPTS IN THE COLLECTIONS OF THE SUPRAŠL MONASTERY IN THE MID-16TH CENTURY	143
---	-----

Антоний МИРОНОВИЧ

PRAVOSLÁVNI UŽSKEJ STOLICE VO SVETLE LATINSKÝCH PRAMEŇOV (1717 – 1726)	164
--	-----

Vavrinec ŽEŇUCH

A NA TÉ SKÁLE ZBUDUJI CÍRKEV SVOU...PRAVOSLAVNÁ NÁBOŽENSKÁ TERMINOLOGIE V ČEŠTINĚ – PŘÍTOMNOST, MINULOST A BUDOUCNOST	178
---	-----

Eva Maria HRDINOVÁ

KREŠŤANSKÉ HODNOTY V SOCIÁLNYCH UTÓPIÁCH	194
--	-----

Lukáš PERNÝ

ОБНОВЛЕНЬЕ ПЕЧКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ – СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (1920). АНАЛИЗА ПРОГЛАСА УСПОСТАВЉАЊА СРПСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ КАО ИСТОРИЈСКОГ ИЗВОРА О САМОМ ДОГАЂАЈУ	211
--	-----

Ивица ЧАИРОВИЋ

REFLEXIA NÁBOŽENSKÝCH TÉM V MODERNOM VÝTVARNOM UMENÍ NA VYBRANÝCH PRÍKLADOCH	224
--	-----

Andrej BOTEK

VÝZNAM SPOVEDNEJ PRAXE NA FORMOVANIE DUCHOVNEJ KULTÚRY NÁRODA	244
---	-----

Štefan PRUŽINSKÝ

IKONOGRAFIA AKO SÚČASŤ PRAKTICKÝCH HODÍN V HUMANITNÝCH VEDÁCH	252
---	-----

Štefan ŠAK

KRÁTKY VSTUP DO CHÁPANIA PODSTATY A HYPOSTÁZY V TRIADOLÓGII SVÄTÉHO VASILA VEĽKÉHO	259
--	-----

Pavol KOCHAN

reviews

CESTA PRAVOSLÁVNEHO EGYPTA (OD STAROVEKU PO SÚČASNOSŤ)	267
--	-----

Milan PETRISKO

STURE SPACE – DESIGNING IN PRACTICE	269
---	-----

Ján HUSÁR

Editorial

Dear colleagues.

In the latest issue, we present a series of diverse scientific studies from several areas of the humanities. The first study describes the history of Bulgarian manuscripts, which are the historical heritage of the Suprasl Monastery. The text is an excellent example of a topic that the author has been dealing with for a long time in his professional life. The second study remains on the topic of history, but moves to another environment and discusses the political-social and religious-cultural topics of the history of Central Europe, specifically the relationship between Orthodoxy and Catholicism from the perspective of Latin sources. The third article falls into the field of linguistics and the author gives a definition of the incorporation of words, usually used in Orthodoxy, and their historical translation into the Czech language. The following study opens a philosophical-religious discussion of the ideals of perfect life and society in the works of selected authors and their confrontation with the biblical message. The fifth article describes the history of the establishment of the Patriarchate in Pec, which is experiencing the 100th anniversary of its existence this year. The following study is an insight into the capture of religious themes and scenes in art painting and sculpture. The author touches on mutual influence in the thinking of selected artists and their works and confrontation with the ideas of church teaching. The sixth topic remains more or less close to the topic of culture, because it deals with the practice of confession and its potential impact on the cultural development and thinking of the nation. The author of the next article deals with the issue of incorporating iconography into the system of practical teaching in the study of theology, but with the possibility of using its content in other humanities-oriented scientific disciplines. The last study is focused exclusively on theology and in it, the author follows the challenging topic of the development of triadology through the ideas of St. Basil the Great.

Finally, we bring two reviews of new publications. One deals with the published proceedings of a conference on the history of Christianity in Egypt and the other review describes a monograph in which the authors deal with project management in the academic environment.

We believe that individual studies will enrich your knowledge in the areas of scientific research involved.

Pavol Kochan (editor)

BULGARIAN MANUSCRIPTS IN THE COLLECTIONS OF THE SUPRAŚL MONASTERY IN THE MID-16TH CENTURY

АНТОНИЙ МИРОНОВИЧ

Университет в Белостоке, Белосток, Польша

A 1557 inventory shows that 129 books, including 5 prints³⁷, were collected during the first three to four decades of the Supraśl Monastery. According to Flavian N. Dobrjansky, the monastery library then had 131 manuscripts and printed books in its possession. [5]³⁸ This number is confirmed by Michał Bobrowski in his description of a Supraśl library catalogue from the 1820s. He took note of a sixth Gospel – gilded, with fittings – from the Orthodox Church of the Resurrection, which was not included in the 1532 inventory,³⁹ as well as the omission in the original text and later inclusion of “Книги Десятого” created in Supraśl in 1507.⁴⁰ This manuscript was added to the inventory in 1557 as “Книга Матвея Десятого”. [4] Larisa Shchavinskaya believes that this manuscript was kept in the abbot’s or another monk’s cell and was therefore not listed in the earliest description of the library. Both manuscripts were added after the catalogue was created in 1557. Nineteenth-century publishers of the Supraśl library catalogue did not analyze when the two manuscripts were added to the list and published the inventory together with the addition of the 1532

³⁷ “А всихъ книгъ старыхъ 129”. [4], [31]

³⁸ On the same subject cf.: [21], [38], [32], [31]

³⁹ The same view was expressed by Michał Bobrowski. His description indicates that two manuscripts were added to the 129 books, including “Шестое Евангеліе у церкви Воскресенія Христова, окованое, позлоченое”. [4] In the original registry, after the fifth Gospel is mentioned, there is a note: “у святыхмученикахБориса и Глеба” along with the monastery’s seal, which may be covering information about the last richly decorated Gospel. [11, № 24.4.28]; [32]

⁴⁰ Michał Bobrowski had in his private collection a detailed description of the Supraśl books, based on the original catalogue. Based on two copies of this description – “red” and “white” - L. L. Shchavinskaja and J. A. Łabyncew determined that M. Bobrowski did indeed find 129 “old books”. It was only later that two more books were added to the original registry: “Шестое Евангеліе у церкви Воскресенія Христова, окованое, позлоченое” and “Десятоглав” by Mateusz Dziesiąty.

manuscripts. This is indirectly confirmed by the note made on the 1631 Supraśl parchment book *Субботника или Поминника* about the family of “Матвея Иоанновича, написавшего и надавшего в монастырь Супрасльский книгу великую рекомую *Десятоглав*”. This information does not appear in the first, oldest version of *Субботника или Поминника*. [32] The view Larisa Shchavinskaya is strongly opposed by Sergey Temchin, who believes that the Gospel missing from the inventory was in the possession of another church. [18]

Sergey Temchin believes that the gilded Gospel was given “от Кмиты по души Коробки, архимандрита Троецкого, ись Слуцка”. [4] It appears on the collection list only before 1532. It seems to have been given to the library in the times of the archimandrite Kimbar, because the archimandrite of the Holy Trinity monastery in Slutsk was buried in Supraśl in 1569. [4]⁴¹ Archimandrite Kmita, mentioned in the registry, was the head of the Slutsk monastery before Nicander. Was the gilded gospel given over before 1532? It is hard to say. Both hypotheses – L. Shchavinskaya’s concerning the gilded Gospel added to the list later, which refers to a book from the Church of the Resurrection – and S. Temchin’s concerning a Gospel with silver fittings and gold decorations, which could be found on the altar of the great church – require further study.

S. Temczin, L. Shchavinskaya and J. Labintsev take up one more problem – the “славное памяти Евангелие”, which the monks “упросили” from Aleksander Chodkiewicz. [4], [32] He received it from the king’s treasurer and steward Stefan Andrzejewicz Bielkiewicz. Stefan Bielkiewicz was the archimandrite of the Holy Trinity monastery in Vilnius and in 1556 became the metropolitan of Kiev, assuming the monastic name of Macarius. “Да упросили есми у господара пана его милости славное памяти Евангелие, коим его милость даровалъ нынешній митрополит и оправив сребром с позолотою, положил есми оное Евангелие на престоле великое церкви у место Жабинских двух, што митрополит невинне отнял”. [4] The metropolitan of Kiev Macarius II took away two “Żaba gospels”, because the archimandrite of the Supraśl monastery Sergius Kimbar was accused of introducing changes into liturgical texts. In the early 1530s a copyist monk Arsenius informed the metropolitan of Kiev Macarius II that the Supraśl archimandrite Sergius Kimbar was changing the order of liturgy and adding corrections to Slavic manuscripts, including Gospels. In his letters Arsenius accused Sergius Kimbar of creating non-canonical translations from Greek and Hebrew into Slavic languages. Both laymen and clergy would participate in these translations. [48], [49], [50], [31] It

⁴¹ Nicander became archimandrite of the monastery in Slutsk before 1558. [35]

is also mentioned that “благочестивый христолюбец Григорий Жаба” participated in translation.⁴² It can be presumed that it is because of these accusations that metropolitan Macarius II asked for these “corrected gospels” to be sent to Kiev and, having read them, returned them to the monastery.

This mention of the two “Żaba gospels” means that they came to the monastery before 1532 along with the other manuscripts, which the monks received from Grzegorz Żaba. [40], [38]⁴³ Grzegorz Zofoniewicz Denisowicz was, since 1513, the owner of Klewinów, which he sold in 1528 to Aleksander Chodkiewicz. He was also the owner of Markowszczyzna (Mielkowszczyzna), Korejwoszczyzna, and Bielewszczyzna, which he received from Sigismund I in 1518. [42, f. 16, nr 134, k. 12-13], [1] The Smolensk boyar appears in the documents for the last time in 1529. [1] The two “Żaba gospels” received from Grzegorz Żaba were in the monastery before 1532 and, after a brief stay with the metropolitan of Kiev Macarius II, returned to Supraśl before 1549. On the altar of the cathedral church they were replaced by a book obtained from Aleksander Chodkiewicz after 1536 but before the death of the ktitor in 1549. Taking all this into consideration, as well as the constant replenishing and depletion of the collection, one has to agree with S. Temchin’s conclusion that the Supraśl monastery was in possession of not exactly, but at least 129 books. [38] F. I. Dobrijansky placed the number of manuscripts at 131, because he included two manuscripts which left the monastery and were later returned to it.

During the period when Sergius Kimbar was the archimandrite (1532-1565), up until 1557, the monastery obtained a further 74 manuscripts. According to Ł. Shchavinskaya and J. Labyntsev over the span of 25 years Sergius Kimbar obtained 80 new books (“книги новыя”). They further add that after the inventory listing 74 volumes was created, six new books were added, as is indicated by the following notes: “А потом прибавлено книг новописаных” and “а то Яцка, подскарбьего бывшего, книги, которыя ся по смерти его остави”⁴⁴. Overall, the catalogue of the monastery library in 1557 [42, F58-7, B

⁴² “Жабинское Евангеліѣце и з Апостолом и Апокалисією” appear in descriptions of the monastic library from 1532. Cf. [42, F58-7, B 1993, k. 4v], [4], [31]. The Żabiński family is mentioned as distinguished in the Supraśl *Субботнике или Поминнике*.

⁴³ J. Labyntsev states that the “Żaba gospels” could have been a gift from Wasyl Konstantynowicz Żaba, the vice-steward of Troki (1516-1547), but provides no evidence to support this hypothesis. [10] There is also no other evidence for the vice-steward’s connection to the Supraśl monastery.

⁴⁴ *Требникъ в дестъ, Книга Лествица в полдестъ, Панахиднікъ у полдестъ новыи, Христианская топография Козмы Индикоплова с дополнениями, Житие Андрея*

1993, k. 1-4v], [4]⁴⁵ lists 204 manuscripts (including five in Greek and one in Latin) and five printed books. In the times of archimandrite Kimbar the number of books in the monastery library almost doubled. This increase was not only due to acquisitions and gifts. The number of copyists in the monastery also increased. In 1645 the monastery library had 587 manuscripts and printed books.

According to S. Temchin, 11 manuscripts were obtained by Sergius Kimbar from other libraries. Some of the manuscripts were created at the end of the 15th or in the early 16th century in other places and brought to the Supraśl library not until after 1532. Among the manuscripts obtained by archimandrite Kimbar there are books belonging to the metropolitan Józef Sołtan and Iwan Semenowicz Sapieha (1450-1517)⁴⁶. These were: *Книга Феодора Студита* (late 15th c.). [42, f. 21, nr 798] *Книга Бытия, Книга Иисус Навин и Царства в ней написаны, в десть*. [42,

Юродивого, cf.: “Wypis z Regestra czyli Inwentarza, który po ruski spisał Sergi, archimandryta supraski, w chorobie przed śmiercią r. 1557 pod pieczęcią cerkiewną Zwiastowania Najświętszej Marii – na pergaminie tureckim, skoropis półustawny” based on the original catalogue by Michał Bobrowski, cf.: [42, F58-7, B 1993, k. 4-4v], [4], cf. [31], [32] According to the note, three books were given by the ex-treasurer Jacek. It is unlikely that this refers to the crown treasurer Jacek Młodziejowski, who held the office in 1580-1604 and was the owner of the paper mill using the *Ślepowron* watermark at the Młodziejowice manor. “Polski Słownik Biograficzny”, t. XXI, Wrocław 1976, p. 432-435. The offering of these books would have had to take place in 1565. Therefore, this note must apply to another unknown person, unless one assumes that the notes concerning “the treasurer Jacek” were added to the original catalogue later. Concerning the manuscript itself and its dating cf.: [1], [39]

⁴⁵ For comparison see “Опись Супрасльскаго монастыря составленны 1829 года за настоятеля преосвященнаго Льва Яворовскаго”, Roman Catholic Diocese Archive in Białystok, nr 245, k. 23v-24v, 26-60v; “Wiadomość o stanie Klasztoru Opatskiego Supraskiego w Obwodzie Białostockim i tymże powiecie diecezji litewskiej położonego. Roku 1830 miesiąca stycznia 25 dnia sporządzona”, Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas, f. 634, op. 1, nr 3, k. 14v-41v; Description of the Supraśl monastery as of 1836 Российский Государственный Исторический Архив в Санкт-Петербурге, ф. 823, оп. 3, № 3317.

⁴⁶ Iwan Semenowicz Sapieha, scribe to the grand duke of Lithuania Alexander, the voivode of Vitebsk (1511-1517) and Podlasie (1513-1517). From 1501 Sapieha had been the chancellor to queen Helen. In 1507-1508 he stayed with duchess Helen in Bielsk in Podlasie. “Polski Słownik Biograficzny”, t. XXXIV, Wrocław-Warszawa 1993, p. 613-618. It was probably Iwan Sapieha who presented the monastery with a precious liturgical dish emblazoned with his coat of arms – Lis. The colophon of the manuscripts informs that it had been copied by a servant named Iwańczyk at the request of Iwan Semenowicz Sapieha. [52], [53]

f. 19, nr 52] Nothing is known of the circumstances under which these books found their way to Supraśl in 1532-1557. It is only known that they were not donated by their former owners, because both had passed away by 1532. Perhaps the books belonging to Iwan Sapieha were donated by his son Paweł Iwanowicz Sapieha (1490-1579)⁴⁷, but this is mere speculation with no confirmation in the sources. [39] Three manuscripts: *Книга Лествица в полдесть*, [4] *Христианская топография Козмы Индикоплова с дополнениями* (early 16th century) [42, f. 19, nr 77] and *итие Андрея Юродивого* (early 15th c.) [11, ф. 98, №39] were given to the monastery before the death of archimandrite Sergius Kimbar and were therefore added to the 1557 registry.

It is interesting to make a comparison of the kinds of books stored in the library. Up to 1532 the monastery library contained 56 (43.4%) liturgical books, 67 (51.9%) works of literature, and 6 (4.7%) texts on Orthodox church law or statutes, acts, or canons. [32] Among the liturgical books there were 13 (23%) psalters and 12 (21%) menaia. This proportion is similar to other monasteries at the time⁴⁸. The 67 literary manuscripts included: *Книга пророчеств*, *Книга Иов*, commentaries to the Holy Bible, *Книга Патерик Печерский*, *Поучения Кирилла Иерусалимского*, *Царственик с летописцем*. This shows that these were religious, polemical, and historical works. This group of manuscripts includes 34 codices, which until 1532 formed over a quarter of the collection.

As was established by J. Labyntsev, 42 of the 80 books collected in the times of Sergius Kimbar were liturgical books (books of the apostles, agendas, gospels, horologions, menaia, psalters), 34 religious literary works (the Works of the Church Fathers: *Книга Василия Великого о постничестве с дополнениями*, [42, f. 19, nr 53] of John Chrysostom and John of Damascus, etc.), as well as 4 other books (acts, canons, regulations). Five of the newly obtained books were in Greek. [4], [31]

OLD BULGARIAN MANUSCRIPTS IN THE SUPRAŚL COLLECTION

In the 16th century the Supraśl monastery maintained close contacts with leading Orthodox centers in the Polish-Lithuanian Commonwealth and abroad. Close contacts with monasteries in Kiev, Slutsk, Moscow, Bulgaria, and Serbia

⁴⁷ Paweł Sapieha, court martial of Lithuania (1519-1557), voivode of Podlasie (1555-1558), voivode of Nowogród (1558-1579), benefactor of the Orthodox church in Kodeń, as well as other churches and monasteries. "Polski Słownik Biograficzny", t. XXXV, Warszawa-Kraków 1994, p. 128-131.

⁴⁸ A 1514 description of the Solovetsky monastery indicates that among 73 liturgical books there were 19 psalters and 17 menaia. Cf.: [51]

allowed for the heritage of many nations to be concentrated in the monastery. The Supraśl Lavra became a center of theological thought. The monks, while defending the Orthodox canon, remained open to new philosophical and religious ideas. The open character of this center was undoubtedly influenced by its position on the border of the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania – at the meeting point of various religious and philosophical currents in eastern and western Christianity. The influence of Eastern-Slavonic and Balkan cultures evinced itself in the monastery's library collection, its architecture, and icons.

In the early 16th century the collection of the monastery library included the following liturgical books: mid-16th century *Евангелие толковое*, late 15th century *Апостол толковый*, [42, f. 19, nr 21], [21] three *Сборника*, [42, f. 19, nr: 257, 258, 262] two copies of early 16th century *Маргарит*, [20, f. 19, nr: 250, 251]⁴⁹ *Книга Григория Богослова* [42, f. 19, nr 56], [21] from the same period, *Псалтырь великая келейная*, [4, № F.I.738], [24], [47], [2] *Книга пророчеств*⁵⁰, and two books of *Златоустпостный* including 16 homilies and used from the third Sunday of Lent through St. Thomas' Sunday. [21] *Златоустпостный* included fragments copied from the 11th century Old Bulgarian *Минеи четъи*. It has so far not been established where the second volume of *Златоуст постный* was kept.

Among the manuscripts kept in the monastery library in the early 16th century there was the early 11th-century *Минея четъя*⁵¹. This oldest example of Old Bulgarian writings had been brought to the Grand Duchy of Lithuania in the 13th century and finally reached Supraśl from Kiev in the early 14th century. [37], [41] The view of some scholars, who claim that *Минея четъя* came to the monastery library in 1582 with the metropolitan of Serbia and Bulgaria Gabriel, has to be discarded, because it can be found in the oldest library catalogue from 1532. The manuscript on parchment contained 24 hagiographies and sermons for the month of March (John Chrysostom, Basil the Great, patriarch Photios, and Epiphanius of Cyprus). *Минея четъя* from the Supraśl collection was the

⁴⁹ The book was copied again when Sergius Kimbar was the archimandrite. [21]

⁵⁰ Library of the Lithuanian Academy of Sciences, Manuscript Collection, f. 19, nr 48.

⁵¹ "Книг великих в дестъ соборников 4, а пятый на паркгамене". [32] "Kodeks supraski" – the oldest example of Cyrillic writings – was reprinted in Bulgaria. *Супрасълски или Ретков сборник*. ЗАИМОВ, Й. 1982. *Увод и коментар на старобългарски текст*, М. Капалдо, *подбор и коментар на гръцкия текст*. Т. I. София, 1982 and Т. II. София, 1983. [34] According to latest research the manuscript was created in mid-10th century (941) in Bulgaria. [9] This view however is still only a research hypothesis and is not final.

prototype for three more, ones which were found in the libraries of Petersburg, Vilnius, and Kiev. [33], [21], [31], [3] The Old Bulgarian codex was given to the monastery on the occasion of a ceremony of the Annunciation (to which the cathedral church was dedicated) on 25 March. It is possible that *Минеи четъи* was given to the monastery by the metropolitan of Kiev Joseph during the consecration of the temple when construction began in 1511.⁵² There were four other *Минеи четъи* in Supraśl, including some created after 1530: for the months of December-February from 1518, for the months of March-August, November-June, and September-November from the early 16th century.⁵³

The Supraśl monastery also had in its possession *Патерик Римский, или Беседы Григория, папы Римского с архидьяконом Петром о жизни италийских отцов*. This medieval manuscript on parchment, from the 14th century, was written in Old Bulgarian in one of the monasteries on Mount Athos, as is suggested by its binding and language. The spelling of the manuscript includes the Athos-Tirnovο spelling reforms from the second half of the 14th century.⁵⁴ Roman Patericon (lives of Holy Fathers, monks) – four books of *Dialogues* of Roman Pope Gregory with archdeacon Peter on the lives of Italian Fathers in Middle Bulgarian translation from the 14th century. The text of the fourth book ends on p. 57. The Patericon was written in the late 14th century in Old Bulgarian in one of the monasteries on Mount Athos. The spelling of the manuscript follows the Athos-Tirnovο spelling reforms from the second half of the 14th century. The manuscript was brought to the Supraśl monastery before 1532, probably by one of the monks from Mount Athos. It remained in the collection there until 1877, when it was brought to the Vilnius Public Library. In 1915 it was taken to Moscow. It returned to Vilnius in 1945-46 and is now in the Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences. [20] There was another 16th-century copy of this manuscript in the Supraśl monastery library. [42, f. 19, nr 58]⁵⁵

In the early 16th century the Supraśl monastery received *Поучения Кирила Ерусалимскаго*. In the first catalogue this manuscript is listed under the title

⁵² Currently the Supraśl *Минея* (Menaion) can be found in three parts in the following libraries: Ljubljana University Library (Cod. Kop. 2. k. 118), the National Library of Russia in St. Petersburg (Q.п.І.72, k. 16) and in the National Library in Warsaw (BOZ 201, k. 151). Cf.: [7], [14], [8]

⁵³ [42, f. 19, nr-y: 80, 105, 258, 79], [21], [46]

⁵⁴ [42, f. 19, nr 3], [44], [21], [32]

⁵⁵ In the first description this book is listed under the title “Книга Григория Двоеслова”. [21]

Книга Кирила Ерусалимскаго. [42, f. 19, nr 71], [21] At the same time, the monastery came into possession of *Книга Ефрема Сирина*, which is composed of two books of St. Ephrem. [42, f. 19, nr-y: 62, 85], [21] The Parenesis of Ephrem the Syrian (chapter 1–101); p. 221v– 294: *Книга Ефрема Сирина* contains the teachings of Ephrem the Syrian (which are not part of the Parenesis), Athanasius of Alexandria, Basil of Caesarea, Dorotheus and others. The text of the Parenesis includes eight unfinished chapters, the ninth chapter is missing, as is the beginning of the tenth. The manuscript was written in the early 16th century in one of the Bulgarian monasteries and it came to the Supraśl monastery along with other Bulgarian and Serbian manuscripts before 1532. It remained in the monastery library until 1877 when it was brought to the Vilnius Public Library. In 1915 it was taken to Moscow or to Yaroslavl. It returned to Vilnius in 1945–46 and is now in the Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences. [20] As for other liturgical books, two editions of *Патерик скитский* were brought to Supraśl, probably from Volhynia, after 1532 and *Псалтирь* before that year. [42, f. 19, nr-y: 87, 88, 49], [21]

Another 16th-century manuscript from Bulgaria was *Pisma Ojców Cerkwi: św. Jana Chryzostoma (Złotoustego)*. Златострый contained the teachings of St. John Chrysostom composed by the tsar of Bulgaria Simeon and the words of Macarius of Alexandria on the death of the soul. [20] Also from Bulgaria came the original of *Пролог тишиной, на сентябрь–февраль*. The prologue in verse of the Bulgarian edition for September-February ends with hagiography of Proterius the martyr (28 February). On the added (after 1541) p. 478–479 there is a hagiography of the martyr Antoni of Supraśl. The manuscript is the first part of the 1496 *Prologue* for the whole year. The prologue contains short hagiographies for each day of the liturgical year with troparions in verse and some instruction. The Supraśl edition of the *Prologue* is a compilation of the Bulgarian and Nowogród prologues in verse and some other editions of prose prologues (without the troparions in verse). The better-known hagiographies were supplemented with the lives of holy Moscow metropolitans Peter and Alexius, ten ascetics (“podwiźnik”) from the Kiev Pechersk Lavra, three new instructions, and two miracle descriptions. [20] In the early 1540s the hagiography of Antoni of Supraśl was added. [45], [40], [36], [12]

The manuscript was written in Bielsk on a Bulgarian original at the request in 1496 of the son of Sołtan Aleksandrowicz, the starosta of Bielsk– Sołtan Sołtanowicz. It was given to the Supraśl monastery in the early 16th century. It became the basis for the creation of a prologue for the whole year, along with a part for the months March–August. It remained in the monastery until 1877, when it was brought to the Vilnius Public Library. In 1915 it was taken to

Moscow where it remains to this day in the collection of the State Historical Museum.

The monastery library collection included works of medieval Bulgarian literature pertaining to the work of the students of St. Cyril and Methodius. The Supraśl monastery retained close contacts with monastic centers in Serbia and Bulgaria. The tradition of maintaining contacts between Orthodox centers in the Grand Duchy of Lithuania and those in Serbia and Bulgaria go all the way back to 1415, when Gregory Tsamblak became the metropolitan of Kiev. [43] Particularly popular among the Supraśl manuscripts were Kliment Ochridski's words of praise, *Поучение Дорофея и з житием Саввы Освещенного и Иоана Златоустого*⁵⁶ and the writings of metropolitan Gregory Tsamblak (*Похвала трем отрокам, Толкование о кубке Соломона і Житие славянского святого*), especially his holiday sermons: *На рождество Иоанна Предтечи, На Успение І Похвальное слово Евфимию Тырновскому*. [5] These books were already in the monastery library in the first half of the 16th century. [42, f. 19, nr: 61, 62], [21] The works of Gregory Tsamblak *Похвальное слово митрополиту Киприану* and *Похвальное слово Евфимию Тырновскому* contain Orthodox religious terms, as well as Serbian and Bulgarian words.

The connection to Bulgarian and Serbian centers was confirmed by the inclusion in a 16th century *Codex* of the hagiography of St. Sava the Illuminator, and in a menaion for the month of February (mid-16th c.) of an office of Saint Symeon the Myrrh-streaming. [5] Next to the office one of the readers from the Supraśl monastery wrote: "По рассуждении иску с нинейших не празнуется сей Симеон число 13 дня" and further, in another place: "св. Симеона Сербского не празнуется". These notes suggest that not everyone in the monastery accepted the cult of the Serbian saint. The cult of St. Simeon was very popular in the Grand Duchy of Moscow, but not in the Grand Duchy of Lithuania. This was caused by the attitude of the saint himself, who was known for his anti-Arian activity. [5] In the 16th century Arianism was common in the Grand Duchy of Lithuania and therefore it would make sense that a Serbian saint who was known for opposing it would not be promoted. A Menaion for October (mid-16th c.) contains an office of St. Arsenius of Serbia with a characteristic note: "в сей же день святого Уроша караля ктитора места сего, паче же новые сей церкви". This note was copied from a Serbian manuscript which probably originated in the Church of the Dormition in Nerodimla in Kosovo Polje or the monastery of the Nativity of the Theotokos in Skopje. [30], [25] Both Orthodox

⁵⁶ Księga *Дорофей и з житием Иоана Златоустого* była już w monasterze przed 1532 r. [4, т. IX, р. 54], [42, f. 19, nr 61], [21]

centers were founded by the canonized king Stefan Uroš IV. The manuscripts which found their way to the Supraśl monastery lost their South-Slavonic origin and assumed an Old-Russian form. In this version – rewritten and often re-edited – they were disseminated in the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland. Polemic works created in the Supraśl monastery are an example of this. [6], [15]

A codex from the library of the Kiev monastery of St. Michael contained eight texts originating in Supraśl in the 16th century, [28], [18] most of which confirmed close relations between the Supraśl monastery and Mount Athos:

1) *A letter to an unnamed Latin archbishop from 1511*⁵⁷

2) *A message from the Hungarian king John Zápolya to the monks of Mount Athos from 1534*⁵⁸

⁵⁷ In the register this book is listed as “Книжка на латину”. [4, т. IX, p. 54] The *Letter* consists of two parts: 1) the first presents sermons by the Church Fathers, excerpts from the Gospels, apostolic commissions and teachings about the Holy Spirit and God the Father; 2) the second is a polemic with the teachings of the Catholic church on papal primacy and shows the Roman church as departing from the decisions of the seven ecumenical councils. It is put in the form of an answer to a letter from a Catholic archbishop. According to N. Petrov the polemic was written by a monk from Supraśl as a response to a letter from an archbishop who wanted to encourage Aleksander Chodkiewicz to support the union. [28] The ktetor of the monastery had hegumen Kalist review the letter and write an answer. The archbishop in question was the archbishop of Gniezno Jan Łaski (1510-1531), who presented the *Posłanie o błędzeniu narodu ruskiego* at the Lateran council. Cf.: Central Scientific Library of the Academy of Sciences of Ukraine in Kiev (further: CSLASU), 475п/1656, л. 1-21. [6] The author of the Supraśl polemic masterfully described the Orthodox understanding of the origin of the Holy Spirit and God the Father and pointed out the errors in the teachings of the Latin church about Apostle Peter as Christ’s Vicar and about papal authority. А. Белецкий. *Митрополитъ Иосифъ II Солтанъ иотношение его къ Супрасльскому монастырю*, p. 34; [15], [16], [19]

⁵⁸ It describes events which took place in the Kseropotamou monastery on Mount Athos. During the reign of byzantine emperor Romanos (1028-1034) a mushroom with forty tips would grow every year on the day of the Forty Martyrs (9 March). It was in this church, during the reign of emperor Michael VIII Paleologos (1258-1282), that the church union established at the council of Lyon was announced in 1276. Following this announcement, the mushroom stopped growing and the church was destroyed by an earthquake. It was rebuilt during the reign of emperor Andronicus II (1282-1328). CSLASU, 475 п/1656, л. 21v-26; [28], [15], [16], [17]

3) *The monks' answer to the message from king John Zápolya of Hungary from 1534*⁵⁹

4) *Повесть о разорении Афона латиномудрствующими в 1276 году, copied in the Supraśl monastery in 1546*⁶⁰

5) *Adiscussion between a Christian and a Jew concerning faith and icons*⁶¹

6) *A message to the Roman Catholics from 1581*⁶²

7) *Сказание на богомерзскую, на поганую латину, которую папежи, хто в нихвымыслили в их поганой вере*⁶³.

8) *Новоизложенное поучение во Литваниии нарицаемым Логофетом. [28]*

Some of the fragments of the first five texts are repeated in the second edition added to the monastery collection in 1578 and copied in 1580. They are a sharp polemic with Protestantism, Judaism, Catholicism, and Islam. *Списание против*

⁵⁹ It is a polemic with reformatory slogans. The *Answer* was a reaction to the development of Lutheranism in Hungary (1534). John Zápolya (to whom the *Answer* was directed) became king of Hungary (1526-1540) elected by some of the magnates after the death of Louis II (1526). The other candidate was Ferdinand I Habsburg. Both pretenders reached an agreement in 1538. John Zápolya received Transylvania and a part of Hungary, as well as the title of king for life. As the king of Hungary, he wanted to use some of the organizational and ceremonial elements of the Orthodox and Lutheran Churches to reform the Catholic church. For that purpose, he established contacts with the monks of Mount Athos, asking them to indicate the differences between the three churches, as well as opinion on the project of calling a council of the leaders of Eastern and Western Churches in Hungary. The Greek monks listed the departures of the Catholic Church from the decisions of the seven Ecumenical Councils and the dogmatic differences between Christian denominations. This part of their message was frequently used by monks in Supraśl in polemic writings. CSLASU, 475 п/1656, л. 26v-96; [15], [16], [17]

⁶⁰ *Повесть о разорении Афона латиномудрствующими в 1276 году и о восстановлении Ксиропотамской обители императором Андроником* made its way to Supraśl from Mount Athos. Cf.: [26]

⁶¹ CSLASU, 475 п/1656, л. 198-201; [15], [16], [17]

⁶² *Message to the Roman Catholics...* from 1581 was a polemic with the writings of the Jesuit Piotr Skarga, who was preparing the groundwork for church union. It was an answer to Skarga's "O jedności Cerkwi Bożej..." published in 1577. The Supraśl *Message* contains a sharp polemic with the dogmas of the Catholic Church. CSLASU, 475 п/1656, л. 157-169; [28], [27], [15], [16], [17]

⁶³ *Сказание на богомерзскую, на поганую латину...* written after 1586 was an answer of the Supraśl monks to Piotr Skarga's book. Both texts (*Сказание* and *Послание*) were written in the times of archimandrite Tymoteusz Złoba (1575-1589), a keen defender of the Orthodox Church. CSLASU, 475п/1656, л. 205-208; [28], [15], [16], [17]

лютров, written in Supraśl in 1570, which opposed reformation, was popular in the Grand Duchy of Lithuania. Its author was a “священноинок” (a monk ordained as a priest) Eustace⁶⁴. He brought a 13th century *Gospel* written on parchment and kept it in his cell when he was the archdeacon. [15], [16], [17], [31]

Close contacts between the monks from Supraśl and Mount Athos can also be seen in the afore mentioned *Повесть о разорении Афона*. “Сия повесть принесена бе из Святое горы Калугери у монастырь Супрясльский в лето от создания миру 7054-е [1546] и в то же лето в сию книгу вписана, а когда она содеашеся перед концем выобразена суть, еже о обители Ксиропотамстеи, иже в святой горе сбысться от латиномудрствующих (...)”. [11, № 31, л. 41] *Повесть* relates the disastrous (for the Orthodox Church) results of the Roman Catholic take control of Mount Athos and the creation of the Latin Empire (1204-1261). The tale was to be a warning to everyone who would want to abandon the Orthodox Church. The text was copied numerous times in the Supraśl monastery and disseminated in other monastic centers. [15], [16], [17] Other polemic texts were also written based on originals brought from Mount Athos.⁶⁵

There were also examples of lay Old Bulgarian literature in the Supraśl library. *The Life of Alexander the Great*, published in Cracow in 1500, in Belarusian lands was appended with Bulgarian notes. A Serbian original of the tale Tristan and Iseult was known in Supraśl. The title of the manuscript provides hints as to its origins: *Починается с повести о витезях с книг сербских*. [30] In the early 16th century the monastery library obtained *Тайная тайных или Аристотелевы врата*. This manuscript was written in Old Belarusian and contained astrological texts, which were original interpretations of Greek, Jewish and Arabic astrological treatises. [22, № 094/276K], [31] These examples testify not only to the unusual character of the Supraśl library, but also to the significant influence of Bulgarian religious and lay literature in Belarus. Serbian and Bulgarian influences can be found in the subject matter, form, and vocabulary of the literary texts.

SUMMARY

It is probable that some of the Bulgarian and South Slavonic manuscripts were brought to Supraśl by church officials who visited the monastery. No

⁶⁴ The text including fragments of the messages of father Artem was re-edited in the early 17th century. Cf.: [29], [15], [23]

⁶⁵ The *16 слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского* and the *Сборник* written in Supraśl were probably based on Greek originals. The latter of them consisted of religious texts copied by many authors. [42, f. 19, nr: 57, 103]

wonder therefore, that the rich library collection included numerous books of Bulgarian, Greek, Moldavian, Ruthenian, and Serbian origins. Thanks to its contacts with other Orthodox centers, the monastery became a significant theological center, with a rich library of historical, hagiographic, literary, philosophical, and liturgical manuscripts.

REFERENCES

1. ANISIMOVA, TV 2009. On some manuscripts of the Suprasl Annunciation Monastery in the book collections of Moscow, Novgorod and St. Petersburg, In TEMČINAS, S. (ed.). 2009. *Bibliotheca Archivi Lithuanici. Vol 7 : The Language, Culture and Writing Traditions of the Grand Duchy of Lithuania*. Vilnius, 2009, p. 285-289. /АНИСИМОВА, Т. В. 2009. О некоторых рукописях Супрасльского Благовещенского монастыря в книжных собраниях Москвы, Новгорода и Санкт-Петербурга, In TEMČINAS, S. (ed.). 2009. *Bibliotheca Archivi Lithuanici. Vol 7 : Lietuvos Didžiosias Kunigaikštystės Kalbos, Kultūros ir raštijos tradicijos*. Vilnius, 2009, p. 285-289/.
2. BYCHKOV, I. A. 1897. *Catalog of the collection of F. I. Buslaev's manuscripts now belonging to the Imperial Public Library*. St. Petersburg, 1897, p. 105-122. /БЫЧКОВ, И. А. 1897. Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева ныне принадлежащих Императорской Публичной библиотеке. Санкт-Петербург, 1897, p. 105-122./
3. CHROŚCICKA, A. 2005. Klasztor supraski i jego Retkov Sbornik. In GEORGIEWA-OKOŃ, J. - STRADOMSKI, J. (eds.). 2005. *Klasztorne ośrodki piśmiennictwa i kultury w krajach słowiańskich. Biblioteka Ekumenii i Dialogu*. T. XXVI. Kraków, 2005, p. 155-159.
4. DEMJANOVICH, A. et al. (ed. and trans.). 1870. *Archaeographic collection of documents relating to the history of North-Western Russia : published at the Office of the Vilnius educational district*. Vilnius: Print. gover. reign, 1870. 486 p. /ДЕМЬЯНОВИЧ, А. et al. (изд. и пер.). 1870. *Археографический сборник документов, относящийся к истории Северо-Западной Руси : издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*. Вильна : Печ. Губ. правления, 1870. 486 с./
5. DOBRYANSKY, F. N. 1882. *Description of the manuscripts of the Vilna public library, Church Slavonic and Russian*. Vilnius, 1882, p. XXX. /ДОБРЯНСКИЙ, Ф. Н. 1882. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских*. Вильна, 1882, p. XXX./
6. *Historica Russiae Monumenta ex antiquis exterarum gentium arcivis et bibliothecis deprompta ab A. I. Turgenevio*. Petropoli, 1841, vol. 1, p. 123-127.

7. KASZLEJ, A. 1997. *Dzieje kodeksu supraskiego*, Supraśl : Współczesna Oficyna Supraska, 1997, 64 p. ISBN 83-85745-06-8.
8. KIEREJCZUK, E. 2011. Kodeks supraski wśród zbiorów biblioteki monasteru supraskiego : Kilka hipotez w sprawie czasu przybycia Mineji Czetnej z XI wieku do Supraśla. In PAWLUCZUK, U. (ed.). 2011. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok : Oikonomos, 2011, vol. II, p. 141-152. ISSN 2082-9299.
9. KRUSTEV, G. - BOYADJIEV, A. 2012. On the Dating of Codex Suprasliensis. In MILTENOVA, A. (ed.). 2012. *Rediscovery. Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th century*. Sofia, 2012. p. 17-23.
10. LABYNTSEV, Yu. A. About one important moment in demand in the fate of the Belarusian Orthodox culture of the 16th century in connection with the history of the Supraśl Annunciation Monastery. In *ELPIS. Journal of the Department of Orthodox Theology of the University of Białystok*. Białystok, 2000, R. II (XIII), z. 2 (15), p. 161-168. / ЛАБЫНЦЕВ, Ю. А. Об одном важном спросном моменте в судьбах белорусской православной культуры XVI столетия в связи с историей Супрасльського Благовещенського монастиря. In *ЕЛПИС. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*. Białystok, 2000, R. II (XIII), issue 2 (15), p. 161-168./
11. *Library of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg* : f. P. Dobrokhotova. /Библиотека Российской академии наук в Санкт-Петербурге : ф. П. Доброхотова./
12. MIRONOWICZ, A. - MIRONOWICZ, M. 2014. *Św. Antoni Supraski*. Białystok, 2014.
13. MIRONOWICZ, A. (ed.). 2011. *Summariusz dokumentów do dóbr supraskich. Vol. II*. Białystok : Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 2011. 238 p. ISBN 978-83-925705-6-1.
14. MIRONOWICZ, A. 1988. Kodeks supraski. In *Białostoczczyzna*. Białystok : Białostockie Towarzystwo Naukowe, 1988, nr 1(9), p. 1-3. ISSN 0860-4096.
15. MIRONOWICZ, A. 1989. Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku. In *Slavia Orientalis*. T. XXXVIII. Warszawa : Państwowe Wydawn. Naukowe, 1989, nr. 3-4, p. 541-542.
16. MIRONOWICZ, A. 1998. *Życie monastyczne na Podlasiu*. Białystok : Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1998. 120 p. ISBN 83-909009-4-7.
17. MIRONOWICZ, A. 2009. Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku. In *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. Białystok : Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2009, nr 31, p. 142-155. ISSN 1232-7468.

18. MIRONOWICZ, A. 2009. Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku. In KUCZYŃSKA, M. (ed.). 2009. *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*. Gniezno-Poznań : Collegium Europaeum Gnesnense, 2009. p. 122-134. ISBN 978-83-923994-9-0.
19. MIRONOWICZ, A. 2011. Byzantine literature in the Orthodox Church in the Grand Duchy of Lithuania in the 16th century. In KHARALAMPIEV, I. et al. (eds.) 2011. *Tarnovska Knizhovna School : Tarnovo and Idea for Christian Universalism XII-XV century. T. IX : 9th International Symposium, Veliko Tarnovo, October 15-17, 2009*. Veliko Tarnovo : University Publishing House "St. St. Cyril and Methodius", 2011, p. 692-704. ISBN 954-524-339-2.
/MIRONOWICZ, A. 2011. Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku. In ХАРАЛАМПИЕВ, И. et al. (eds.) 2011. *Търновска Книжовна Школа : Търново и идеята за Християнския Универсализъм XII-XV век. Т. IX : девети международен симпозиум, Велико Търново, 15-17 октомври 2009 г. Велико Търново : Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий", 2011, p. 692-704. ISBN 954-524-339-2./*
20. MIRONOWICZ, A. 2014. Katalog rękopisów supraskich w zbiorach krajowych i obcych. In MIRONOWICZ, A. et al. (ed.). *Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych*. Białystok : LIBRA s.c., 2014. p. 85-373. ISBN 978-83-88463-98-3.
21. MOROZOVA, N. A. - TEMCHIN, S. Yu. 2005. The oldest manuscripts of the Suprasl Annunciation Monastery (1500–1532). In CHARKIEWICZ, J. (ed.). 2005. *From the history of the Supraśl monastery : materials of the International Scientific Conference "Supraśl Monastery of the Annunciation of the Most Holy Mother of God and its Historical Role in the Development of the Local Community and the History of the State", Supraśl-Białystok, June 10-11, 2005*. "Supraśl - Białystok: Oikonomos Foundation, 2005. p. 117-140. ISBN 9788392290704.
/МОРОЗОВА, Н. А. - ТЕМЧИН, С. Ю. 2005. Древнейшие рукописи Супрасльського Благовещенського монастиря (1500–1532 гг.). In CHARKIEWICZ, J. (ed.). 2005. *Z dziejów monasteru supraskiego : materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej "Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego Historyczna Rola w Rozwoju Społeczności Lokalnej i Dziejach Państwa", Supraśl-Białystok, 10-11 czerwca 2005 r.*". Supraśl – Białystok : Fundacja Oikonomos, 2005. p. 117-140. ISBN 9788392290704./
22. *National Library of Belarus in Minsk. Department of Manuscripts, Rare Books and Old Prints. № 094 / 276K /Нацыянальная бібліятэка Беларусі ў Мінску. Ададзел рукапісаў, рэдкай кнігі і старадрукаў, № 094/276K/*

23. NAUMOW, A. 2005. Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych w Rzeczypospolitej. In CHARKIEWICZ, J. (ed.). 2005. *Z dziejów monasteru supraskiego : materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej "Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego Historyczna Rola w Rozwoju Społeczności Lokalnej i Dziejach Państwa"*, Supraśl-Białystok, 10-11 czerwca 2005 r.". Supraśl – Białystok : Fundacja Oikonomos, 2005. p. 105-116. ISBN 9788392290704./
24. NIKOLAEV, M. 1993. *Book Chamber : Manuscript book in Belarus in the X-XVIII centuries*. Minsk, 1993. /НИКАЛАЕЎ, М. 1993. Палата кнігапісная : Рукапісная кніга на Беларусі ў X-XVIII ст. Мінск, 1993./
25. OBNORSKY, SP 1914. To the literary history of "Walking" by Arsenios of Thessaloniki. In *News of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences*. T. XIX, Book 3. Petrograd, 1914, p. 192-205. /ОБНОРСКИЙ, С. П. 1914. К литературной истории "Хождения" Арсения Солунского. Ин *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. XIX, Кн. 3. St. Petersburg, 1914, с. 192-205.
26. PETROV N. I. 1894. Western Russian polemical works of the 16th century. In *Proceedings of the Kiev Theological Academy*. No. 2. Kiev : Kiev Theological Academy, 1894. p. 154-186. /ПЕТРОВ Н. И. 1894. Западнорусские полемические сочинения XVI века. Ин *Труды Киевской духовной академии*. № 2. Киев : Киевская духовная академия, 1894. с. 154-186./
27. PETROV N. I. 1894. Western Russian polemical works of the 16th century. In *Proceedings of the Kiev Theological Academy*. No. 3. Kiev : Kiev Theological Academy, 1894. p. 349-380. /ПЕТРОВ Н. И. 1894. Западнорусские полемические сочинения XVI века. Ин *Труды Киевской духовной академии*. № 3. Киев : Киевская духовная академия, 1894. с. 349-380./
28. PETROV, N. I. 1896. Suprasl Monastery as a Defender of Orthodoxy in the 16th and in the Beginning. XVII century. In *Vilnius Calendar for 1896*. Vilna, 1896. p. 164-179. /ПЕТРОВ Н. И. 1896. Супрасльский монастырь как защитник православия в XVI и в начале. XVII века. Ин *Виленский календарь на 1896 год*. Вильно, 1896. p. 164-179./
29. POPOV, A. 1879. Accusatory write-offs against Jews and Latins. (Based on the manuscript of the Emperor of the Public Library in 1580). In *Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities*. Moscow, 1879. Book 1. p. 1-41. /ПОПОВ, А. 1879. Обличительные списания против жидов и латинян. (По рукописи имп. Публичной библиотеки 1580 г.). Ин *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских*. Москва, 1879. Кн. 1. с. 1-41./

30. ROGOV, A. I. 1978. Suprasl as one of the centers of cultural ties between Belarus and other Slavic countries. In CHEREPNIN, L. V. et al. (eds.). *Slavs in the era of feudalism : On the centenary of Academician V. I. Picheta*. Moscow : Nauka, 1978. p. 321-334. /РОГОВ, А. И. 1978. Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами. Ин ЧЕРЕПНИН, Л. В. et al. (eds.). *Славяне в эпоху феодализма : К столетию академика В. И. Пичеты*. Москва : Наука, 1978. с. 321–334./
31. SCHAVINSKAYA, L. L. - LABYNTSEV, Yu. A. 2003. *Literature of Belarusians of Poland XV -XIX centuries*. Minsk : National Library of Belarus, 2003. 228 p. /ЩАВИНСКАЯ, Л. Л. - ЛАБЫНЦЕВ, Ю. А. *Литература белорусов Польши (XV -XIX вв.)*. Минск : Национальная библиотека Беларуси, 2003. 228 с./
32. SCHAVINSKAYA, L. L. 1998. *Literary culture of the Belarusians of Podlasie XV-XIX centuries : Book collections of the Suprasl Annunciation Monastery*. Minsk : National Library of Belarus, 1998. 175 p. ISBN 5-7815-1075-3. /ЩАВИНСКАЯ, Л. Л. 1998. *Литературная культура белорусов Подляшья XV-XIX вв. : Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря*. Минск : Национальная библиотека Беларуси, 1998. 175 с. ISBN 5-7815-1075-3./
33. SEVERYANOV, S. 1904. *Suprasl manuscript. T. I*. St. Petersburg, 1904. p. I-IV. /СЕВЕРЬЯНОВ, С. 1904. *Супрасльская рукопись. Т. I*. Санкт-Петербург, 1904. p. I-IV./
34. STEFOVA, L. 2003. Supraslski collection. In GRASHEV, L. (ed.). 2003. *Kirilo-Metodievskaya encyclopedia. T. III*. Sofia, 2003. p. 776-784. /СТЕФОВА, Л. 2003. Супрасльски сборник. In ГРАШЕВ, Л. (ред.). 2003. *Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. III*. София, 2003. p. 776-784./
35. STROEV, PM 2002. *Lists of hierarchs and abbots of the monasteries of the Russian Church*. Moscow, 2002. 581 p. /СТРОЕВ, П. М. 2002. *Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви*. Москва, 2002. 581 с./
36. TACHIAOS, Antonios-Emilios. 2006. The new martyr Antonios o Kareotis. In TACHIAOS, Antonios-Emilios. 2006. *Unknown Athonitis Neomartyrs. [Athos Library]*. Mount Athos, 2006. p. 11-49. /ΤΑΧΙΑΟΣ, Αντώνιος-Αιμίλιος. 2006. Ὁ νεομάρτυς Ἀντώνιος ὁ Καρεώτης. In ΤΑΧΙΑΟΣ Αντώνιος-Αιμίλιος. 2006. *Άγνωστοι Αθωνίτες Νεομάρτυρες. [Αγιορειτική βιβλιοθήκη]*. Άγιον Όρος, 2006. σ. 11-49./
37. TEMCHIN, S. Yu. 2006. On the Existence of the Old Bulgarian Suprasl Collection in the Grand Duchy of Lithuania in the XV-XVI centuries. In *Ethno-cultural and ethno-linguistic contacts on the territory of the Grand Duchy of Lithuania : Materials of the international scientific conference*. Moscow, 2006, p. 174-189. /ТЕМЧИН, С. Ю. 2006. О бытовании древнеболгарского

- Супрасльского сборника в Великом княжестве Литовском в XV-XVI вв. In *Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского : Материалы международной научной конференции*. Москва, 2006, p. 174-189./
38. TEMCHIN, S. Yu. 2010. How many books were there in the Suprasl Annunciation Monastery in 1532. In *Achievements : documentary monuments in Belarus*. Minsk : National Library of Belarus, 2010, vol. 12, p. 68-75. /ТЕМЧИН, С. Ю. 2010. Сколько книг было в Супрасльском Благовещенском монастыре в 1532 году. In *Здабыткі : дакументальныя помнікі на Беларусі*. Мінск : Нацыянальная бібліятэка Беларусі, 2010, вып. 12, с. 68-75./
 39. TEMCHIN, S. Yu. 2010. Manuscripts of the Kimbarov collection of the Suprasl Annunciation Monastery (1532-1557). In *Knygotyra. T. LIV*. Vilnius, 2010. p. 177-178. /ТЕМЧИН, С. Ю. 2010. Рукописи Кимбаровского собрания Супрасльского Благовещенского монастыря (1532-1557 гг.). In *Knygotyra. T. LIV*. Vilnius, 2010. p. 177-178.
 40. TEMCHIN, S. Yu. 2011. The most ancient manuscripts of the Suprasl Annunciation Monastery (1500-1532): new data. In BELYAEV, I. M. (ed.). 2011. *Contemporary problems of archeography : Collection of articles based on the materials of the conference held in the Library of the Russian Academy of Sciences, May 25-27, 2010*. St. Petersburg : Russian Academy of Sciences Library, 2011, p. 131-138. ISBN 978-5-336-00131-0. /ТЕМЧИН, С. Ю. 2011. Древнейшие рукописи Супрасльского Благовещенского монастыря (1500-1532 гг.) : новые данные. In БЕЛЯЕВ, И. М. (ред.). 2011. *Современные проблемы археологии : Сборник статей по материалам конференции, проходившей в Библиотеке РАН, 25-27 мая 2010 г.* Санкт-Петербург : Библиотека Российской академии наук, 2011, с. 131-138, 2006. ISBN 978-5-336-00131-0./
 41. TEMCHIN, S. Yu. 2012. Existence of the Old Bulgarian Suprasl collection in the Grand Duchy of Lithuania in the 16th-17th centuries : new data. In MILTENOVA, A. (ed.). 2012. *Rediscovery : Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th century*. Sofia, 2012. p. 195-215. /ТЕМЧИН, С. Ю. 2012. Бытование древнеболгарского Супрасльского сборника в Великом княжестве Литовском в XVI-XVII веках : новые данные. In MILTENOVA, A. (ed.). 2012. *Rediscovery : Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th century*. Sofia, 2012. p. 195-215./
 42. The Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences in Vilnius. *Manuscript Collection*.

43. TRAJDOS, T. M. 1985. Metropolici Kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w. In *Balcanica Posnaniensia : acta et studia*. T. II. Poznań : Uniwersytet im Adama Mickiewicza, 1985, p. 211-234. ISSN 0239-4278.
44. TURILOV, A. A. 1997. Notes on Cyrillic parchment manuscripts from the collection of the former Vilna Public Library (F. 19 BAN Lithuania). In TEMČIN, S. (ed.). 1997. *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*. T. II. Kraków-Vilnius : Uniwersytet Jagielloński, 1997. p. 113-142. /ТУРИЛОВ, А. А. 1997. Заметки о кириллических пергаменных рукописях собрания бывшей Виленской публичной библиотеки (Ф. 19 БАН Литвы). In TEMČIN, S. (ed.). 1997. *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*. T. II. Kraków-Vilnius : Uniwersytet Jagielloński, 1997. p. 113-142./
45. TURILOV, A. A. 2000. Anthony Supraslski. In *Orthodox encyclopedia*. T. 2. Moscow, 2000. p. 680. /ТУРИЛОВ, А. А. 2000. Антоний Супрасльски. Ин *Православная энциклопедия*. Т. 2. Москва, 2000. с. 680/
46. TURILOV, A. A. 2001. South Slavic Monuments in Literature and Literature of Lithuanian and Muscovite Rus of the 15th - first half of the 16th century : paradoxes of history and geography of cultural ties. In VENDINA, T.I. et al. 2001. *Slavic Almanac : 2000*. Moscow : Indrik, 2001, p. 247-285. ISBN 5-85759-157-6. /ТУРИЛОВ, А. А. 2001. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV - первой половины XVI в. : парадоксы истории и географии культурных связей. In ВЕНДИНА, Т. И. et al. 2001. *Славянский альманах : 2000*. Москва : Изд. Индрик, 2001, p. 247-285. ISBN 5-85759-157-6./
47. VIKTOROV, A. E. 1890. Descriptions of manuscript collections in the book depositories of Northern Russia. St. Petersburg, 1890. /ВИКТОРОВ, А. Е. 1890. *Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России*. Санкт-Петербург, 1890./
48. GĘBAROWICZ, M. 1969. *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*. In *Roczniki Biblioteczne*. R. XIII, 1969, z. 3-4, (cz. II), p. 404.
49. MIRONOWICZ, A. Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku. In PAWLUCZUK, U. (ed.). 2012. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok : Oikonomos, 2012, vol. III, p. 9-18. ISSN 2082-9299.
50. TAKALA-ROSZCZENKO, M. 2013. *The 'Latin' within the 'Greek' : The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th-18th Centuries*. Joensuu : University of Eastern Finland, 2013. 290 p. ISBN 978-952-61-1300-5.

51. KUKUSHKINA, M. V. 1977. *Monastic libraries of the Russian North: Essays on the history of book culture of the XVI-XVII centuries*. Leningrad : Nauka, Leningrad. department, 1977. 223 p. /КУКУШКИНА, М. В. 1977. *Монастырские библиотеки Русского Севера : Очерки по истории книжной культуры XVI-XVII веков*. Ленинград : Наука, Ленингр. отделение, 1977. 223 с./
52. MOROZOVA, NA 1997. On the question of dating the "Teachings of the Catechumens" by Theodore Studit. In *Kalbotyra*. T. XLV. Vilnius, 1997, Nr. 2, p. 46-52. /МОРОЗОВА, Н. А. 1997. К вопросу о датировке "Поучений огласительных" Феодора Студита, In *Kalbotyra*. T. XLV. Vilnius, 1997, Nr. 2, p. 46-52./
53. MARKIEWICZ, H. (ed.). 1992-1993. *Polski Słownik Biograficzny : Rząśnicki Adolf - Sapieha Jan*. T. XXXIV. Wrocław : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1992-1993. p. 613-618.

BULGARIAN MANUSCRIPTS IN THE COLLECTIONS OF THE SUPRAŚL MONASTERY IN THE MID-16TH CENTURY

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

Abstract

Supraśl monastery was in the 16th century an important center of religious and cultural life of the surrounding region. A 1557 inventory shows that 129 books, including 5 prints, were collected during the first three to four decades of the Supraśl Monastery. The monastery library then had 131 manuscripts and printed books in its possession. Manuscripts was kept in the abbot's or another monk's cell and was therefore not listed in the earliest description of the library. Up to 1532 the monastery library contained liturgical books, works of literature and texts on Orthodox church law or statutes, acts, or canons. The Supraśl monastery maintained close contacts with leading Orthodox centers in the Polish-Lithuanian Commonwealth and abroad. Close contacts with monasteries in Kiev, Slutsk, Moscow, Bulgaria, and Serbia allowed for the heritage of many nations to be concentrated in the monastery. The Supraśl Lavra became a center of theological thought. The monastery library collection included works of medieval Bulgarian literature pertaining to the work of the students of St. Cyril and Methodius. The Supraśl monastery retained close contacts with monastic centers in Serbia and Bulgaria. Close contacts between the monks from Supraśl and Mount Athos can also be seen in the afore mentioned *The story of the devastation of Athos* (*Повесть о разорении Афона*).

Keywords

Supraśl monastery, manuscript, Orthodox church, Bulgaria, library

PRAVOSLÁVNI UŽSKEJ STOLICE VO SVETLE LATINSKÝCH PRAMEŇOV (1717 – 1726)⁶⁶

Vavrinec ŽEŇUCH

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovenská
republika

Problematika cirkevnej únie v 17. storočí má svoje dôvody a odráža v sebe obetu pravoslávnych presbyterov. Od roku 1608 sa upriamuje pozornosť protestantských, ako aj katolíckych štruktúr na pravoslávnych veriacich v Uhorsku. Táto pozornosť sa upriamuje na pravoslávnych veriacich na základe zásady "čie panstvo, toho náboženstvo." Práve od tohto času je možné postrehnúť začínajúci boj o pravoslávnych veriacich. V tomto prípade je potrebné jasné určiť, že v ortodoxnom konfesionálnom prostredí nešlo o reformáciu, nakoľko pravoslávni veriaci, ako aj celá samospráva fungovala v inom režime ako katolícka cirkev či protestanti. Na území severovýchodného Uhorska nemala pravoslávna cirkev utvorené jasné štruktúry. Vodcovskú pozíciu mal eparcha, ktorý sídlil v kláštore pri Mukačeve. Nešlo však o preláta, ktorý by bol porovnateľný s katolíckymi biskupmi alebo aspoň s opátmi, či prepoštami. V tomto prípade aj fundácia, ktorú mal biskup, nebola adekvátne jeho postaveniu, ale skôr bola vhodná pre správcu farnosti. [30], [26]⁶⁷ V tomto kontexte by sa dalo uvažovať o monastierskej správe, známej z územia Sedmohradska. [34]

Prvý zemepán, ktorý prejavil záujem o pravoslávnych veriacich, bol majiteľ Užhorodu Juraj III. Druget, ktorý zorganizoval prvé dialógy medzi pravoslávnyimi a poľskými uniarmi. Dialógy mali vyvrcholiť v roku 1612 v Krásnom Brode úniou zloženou do rúk poľského uniatského biskupa.[35] V Krásnom Brode sa neuskutočnila cirkevná únia, ale presbyteri uznali poľského biskupa za svojho správcu (prísaha vernosti). Poukazuje to na vnútorné rozštiepenie pravoslávnych štruktúr na území severovýchodného Uhorska.

⁶⁶ Štúdia je súčasťou riešenia projektu VEGA 1/0736/18 Premeny hospodárskeho, spoločenského, konfesionálneho a kultúrneho vývinu zemepanských miest a mestečiek na území východného Slovenska v 17.-19. storočí.

⁶⁷ Nakoľko nešlo o riadne zriadené biskupstvo, ktoré by Uhorskí králi obdarovali početnými majetkami, disponoval biskup len majetkom vo veľkosti výnosov dvoch dedín, kde sa o majetky delil aj s inými šľachticmi.

Pravoslávna cirkev dokázala reagovať na všetky tieto udalosti. V roku 1627 biskup Petrónius spravuje Mukačevskú eparchiu vymedzenú ako katolíckeho biskupstva. Táto skutočnosť vyplýva z listín Gabriela Betlena, kde sa uvádza „*Tibi Reverendo Petronis Ecclesiarum Unionis Grecum de Beregh, Ungh, Zabolch nec non Zempliniensis, Maramorusiensis, & Sarosiensis sic nominatis comitatibus habitatorum Episcopo...*“, čo poukazuje na postupné utváranie pravoslávnej cirkevnej správy a isté opustenie monastierskeho systému. [3] Ide o verné kopírovanie katolíckej štruktúry, ktorá územie členila podľa stolíc. Tento princíp nebol dodržiavaný protestantmi, resp. reformovanými cirkevnými štruktúrami, nakoľko ich členenie nerešpektovalo stoličné hranice. [31] V dobovom kontexte sa ukazuje, že tento spôsob správy reagoval na hlbšie kontakty s katolíckou cirkvou prostredníctvom zemepánov z Užhorodu.

Situácia Petróniových nástupcov sa zhoršila v 40. rokoch 17. storočia. Eparcha Bazil Tarasovič bol zatknutý a následne vyhostený. Z tohto dôvodu hľadá pomoc u jágerského biskupa Juraja Lippaja. Pod jeho vedením zároveň vyznal *ad personam* cirkevnú úniu. [30] Mukačevským biskupom sa v roku 1642 stáva Ján Jusko, ktorý smeroval eparchiu k hlbšiemu spojeniu s reformovanou cirkvou. Reformovaní seniori a pastori mali vplyv na voľbu eparchu v Mukačeve od roku 1627. [5] Nejde o ojedinelý mukačevský prípad. Pravoslávna cirkev, keďže nemala v strednej a južnej Európe priamu podporu vládnych štruktúr, bola počas 17. storočia väčšmi vystavená tlakom ostatných konfesíí a mocenských skupín. [24]

V období častých politických zmien a vojenských ťažení sa rozhodli 82 pravoslávni presbyteri vyznať prísahu vernosti latinskému biskupovi. Udialo sa tak 24. apríla 1646 v Užhorode. [2], [27], [28], [29] Spísaný dokument nie je cirkevnou úniou ako Brestská únia s presne vymedzenými aj vieroučnými podmienkami. Dokonca, nie je to ani únia *ad personam*, akú vyznal Bazil Tarasovič podľa formuly pápeža Urbana. [37] Prísaha vernosti bola adekvátne k uznaniu eparchu jeho presbytermi. Podľa obsahu listiny je jasné, že jágerský biskup uznal pravoslávnych presbyterov vieroučne, ako aj svätením za rovnocenných katolíckemu kléru. Preto aj postupoval na základe deviatej konštitúcie Štvrtého lateránskeho koncilu. V tomto kontexte je jasné, že pravoslávni presbyteri si zachovali svoju obradovú, ako aj náboženskú identitu, ale aj to, že prísaha bola ich jednostranným aktom voči katolíckej cirkvi. Pokiaľ by sa diskutovali vieroučné otázky či otázky fungovania, musel by dokument signovať aj katolícky prelát.

Autonómnosť presbyterov súvisela aj s voľbou a chirotoniou nových biskupov. Po smrti Bazila Tarasoviča prijal chirotoniu aj Peter Parthénios, ktorému udelil biskupské svätenie pravoslávny biskup Štefan Šimončič spolu so

Sávom Bistrickým a Gregorom z Moldavska. [30] Pravdepodobne sa istá časť duchovenstva chcela vrátiť k monastierskému systému správy. Rovnako sa Peter Parténus ako chránenec Drugetovcov nemohol presunúť do Mukačeva, ktorý patrila Rákócziom. Je možné, že z čisto funkčných dôvodov bol v Mukačeve zvolený nový eparcha. Dostupné pramene nehovoria o jeho chirotonii, len o neskoršom stiahnutí sa do kláštora v Mstičeve. Niektoré pramene napovedajú o pokračujúcom fungovaní týchto biskupov a reformovaných štruktúr. Miera kooperácie je skôr otázna, nakoľko nemusela byť dobrovoľná. [26]

Pravoslávni presbyteri boli v druhej polovici 17. storočia stále poznačení viacerými reliktnými spôsobenými so spolunažívania s reformovanou cirkvou. Asi takým najmarkantnejším problémom boli rozvody a následná bigamia. Pravoslávna cirkev mala striktný pohľad na manželstvo veriacich, ako aj presbyterov. Manželstvo nikdy nesmelo byť nanútené a manželstvu malo predchádzať zisťovanie pokrvnosti. [36] Muž spôsobilý k ženbe musel mať minimálne 15 rokov, dievča 12 rokov. [36] Manželstvo sa vnímalo ako nerozlučiteľné, resp. bolo možné získať len status vdovca či vdovy. [36] Pravoslávne právne zvyky pripúšťali celkovo existenciu až štyroch manželstiev, avšak len prvé pre oboch sa pokladalo za sviatosť a mohli byť pri ňom použité venčeky. Sviatosť prvého manželstva mal jasne oddeliť aj presbyter, ktorý sa mal zúčastniť na svadobnej hostine sviatosťného manželstva. Ak išlo o svadobnú hostinu ďalších manželstiev, tak sa vyžadovalo, aby sa hostiny nezúčastnil. Určité opovrhnutie plynulo už z tretieho manželstva. Štvrté manželstvo sa vnímalo ako nechutnosť, ktorá sa nemá v normálnej spoločnosti vyskytovať. Spoločenské následky, ktoré plynuli pre presbytera malo dokonca aj tretie manželstvo. Presbyter po zosobášení takého manželstva mal byť odstavený od služby. [36] Mnoho osobitných pravidiel malo manželstvo presbytera. Vyžadovalo sa, aby muž, ktorý chce pôsobiť ako presbyter, bol ženatý len raz a v mnohom sa dbalo na jeho čistotu, charakter a bezúhonnosť. Spolužitie presbytera s nemorálnou ženou mu mohlo priniesť i odstavenie od služby. V niektorých osobitných prípadoch bolo pri presbyteroch tolerované aj druhé manželstvo, avšak nikdy tretie. [36]

V žiadnom prípade nebolo v pravoslávnej komunite prípustné, aby sa niekto rozviedol. Takýto stav bol vnímaný ako bigamia. Povoľovanie rozvodov bolo aj jedným z bodov, ktorých dodržiavanie od gréckeho rítu vyžadoval Juraj I. Rákoci. V 17. storočí sa vyskytujú prípady bigamií a rozvodov, na ktoré dokonca reagovala stolica. V Užskej stolici boli v roku 1656 prijaté nariadenia, ktoré tieto praktiky trestajú. Uvádza sa v nich, že ak presbyter rozviedol pár a následne jednu z osôb zosobášil s niekým iným, hrozil mu trest, ktorý bol odstupňovaný. Pri prvom prichytení bol presbyter potrestaný stratou brady, pri druhom

prichytení bol sankcionovaný pokutou 12 florénov a pri treťom pristihnutí bol presbyter popravený. [30], [23]

Duchovenstvo, ale aj veriaci gréckeho rítu boli nútení akceptovať činnosť reformovaných zemepánov. Príkladom je aj farnosť v Choňkovciach, ktorá vznikla v roku 1666. Nová farnosť vzniká pre pravoslávnych, ako aj reformovaných spoločne (*parocho tam Rutheni, quam Calvinista*). [21] Jej prvým duchovným správcom sa stal presbyter z Podhorode – Michal Blažovský. Spoločné užívanie sakrálnych priestorov pominulo v 18. storočí.

Na prelome storočia spravovali miestnu cirkev uniatskí biskupi, ktorí sa snažili aktívne riešiť vzniknuté problémy s rozvodmi. Túto situáciu konštatuje už biskup Juraj Lipaj, ktorý v roku 1650 opisoval bigamiu kléru Posvätej kongregácie pre veci koncilu. Lipaj konštatoval, že vyvinul mnoho, „*aby sa presbyteri zriekli svojich [bigamiách] manželiek, aby nepovoľovali rozvody či anuláciu zákonných manželstiev...*“. [32] Eparcha Mavrogordatos z rovnakého dôvodu vydal v roku 1677 pastiersky list, ktorý adresoval nie len územiu bývalej gréckej únie, ale aj Srbom v Komárne či farnostiam na Spiši, respektíve celému Uhorsku. [25] Praktiky boli v prostredí gréckeho rítu tak zaužívané a často prehliadané, že sa spomínajú ešte aj v roku 1690, kedy mukačevský vikariát spravuje biskup Ján Jozef De Camellis. Vikár si vo svojom denníku bežne značí údaje, kedy a kde dišpenzoval presbytera pre jeho bigamiu. [6], [4] ⁶⁸

V tomto kontexte je zaujímavé, že sa nedochovali žiadne nariadenia, ktoré by priamo obmedzovali či ovplyvňovali činnosť pravoslávneho duchovenstva. Prípady sú skôr riešene ad hoc, než snahou katolíckej cirkvi o priame zásahy do fungovania pravoslávnych presbyterov. [22] Práve kvôli prisaha vernosti z roku 1646 nemohli katolícke štruktúry žiadať akékoľvek zmeny, nakoľko konštitúcia nehovorí o pretvorení tejto obradovej menšiny na latinský rítus ani o vyžadovaní akceptovania cirkevnej náuky. Ďalšie dôvody boli rovnako závažné, nakoľko v Uhorsku stále prebiehali stavovské povstania a náboženská otázka bola nosnou témou skoro všetkých z nich. Dokonca aj počas posledného povstania bola aktívne riešená reštitúcia majetku, na ktorý si nárokovali jednotlivé denominácie. Okrem toho, po čase už nebol presne známy vzťah jágerských biskupov k eparchom v Mukačeve.

Hádky a nezhody medzi mukačevským eparchom, ktorý bol jágerským vikárom a samotným jágerským biskupom na jednej strane a nezhody medzi mukačevským eparchom a mukačevským archimandritom na druhej strane, utvorili po roku 1711 rámec na bližší pohľad katolíckej cirkvi na pravoslávnych,

⁶⁸ Napríklad: „*Die 16 8br. 1690:dispensavi cui Jacobo Szirakomszrly bigamo post ordinem...*“

resp. uniatov v správe mukačevských eparchov. Súviselo to so správou územia, nakoľko už vyššie spomínaná deviata konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu, nepripúšťala existenciu dvoch diecéz/eparchií na jednom území, ktoré by tým pádom spravovali dvaja biskupi. Preto jágerskí biskupi striktne nastolili svoju dominanciu nad uniatmi, ktorá im plynula z prísahy vernosti. V tomto období sa začína objavovať list pápežovi Inocentovi X., ktorý je plný nepresností a podľa nášho názoru je falzom.⁶⁹ Na základe všetkých možných nepresností, ako aj toho, že monastierský systém nevyžadoval erigovanie eparchie, bol 20. apríla 1715 potvrdený mukačevský vikariát spadajúci pod Jágerskú (latinskú) diecézu. [8]

Jágerský biskup Gabriel Anton Erdődy dal v roku 1717 vypracovať súpis presbyterov nachádzajúcich sa na území jeho diecézy. Okrem existencie farnosti gréckeho rítu sledoval aj to, či je presbyter bigamista, a rovnako, či je verný únii alebo sa vrátil k pravoslávniu. Na základe obsahu dokumentov je jasné, že od presbyterov nevyžadoval nič iné len pravdivú odpoveď. Dokument neobsahuje žiadne vieroučné tvrdenia katolíckej cirkvi ani zmeny požadujúce od presbyterov. Súpis rozdeľoval územie vikariátu⁷⁰ na dekanáty. Menovite spomína Makovický, Lomnecký, Stropkovský, Novomestský, Užhorodský, Mukačevský, Bilkovský, Veľkobanský (Baia Marský), Humenský, Krajňanský, Tuský, Sabolčský, Satmársky, Silaďský a Kovársky dekanát. Informácie o Kovárskom dekanáte sa nezachovali. Zachovalo sa len konštatovanie o pretrvávajúcom napojení Kovárskeho obvodu na kalvínske štruktúry. Rovnako absentujú informácie o území Maramaroše, ktorá sa do správy vikárov dostala postupne v 18. storočí. Celkovo biskup narátal 140 bigamných a 371 pravoslávnych presbyterov, ktorí neuznávali katolícku autoritu. Ako vyplýva zo súpisu, presbyter mohol byť bigamista, pravoslávny alebo oboje. [24]

V roku 1717 sa v Užskej stolici vrátili k pravoslávniu presbyteri z dedín Hažín, Klokočov, Jovsa⁷¹, Poruba pod Vihorlatom, Baškovce, Koromľa, Nižná Rybnica, Vyšná Rybnica, Radvánka (Ужгород – Радванка, UA)⁷², Galoč (Галоч, UA), Jarok (Ярок, UA), Orichovica (Оріховиця, UA), Chudľovo (Худльово, UA), Čertež (Чертеж, UA) a Lachovce (Ляхівці, UA). Okrem uvedených dedín bolo súhrne uvedené, že na panstve Užhorod a v jeho okolí odstúpilo od únie ešte ďalších 25 presbyterov. Pravoslávnych farností bolo

⁶⁹ Prísahu datuje do roku 1649, spomína len 63 presbyterov a aj 3 podmienky, ktoré boli kľúčové pre uniatských biskupov v súboji s jágerskými biskupmi.

⁷⁰ Do roku 1646 používame označenie Mukačevská eparchia, v období od 1646 do 1771 označenie ako Mukačevský vikariát a po roku 1771 ako Mukačevská diecéza.

⁷¹ Bol aj bigamistom.

⁷² Dnes časť Užhorodu.

celkovo 41. Ako bigamisti boli označení 18 presbyteri (Jór (dnes Сторожниця, UA), Porostov). [24]

Z dochovaných správ vyplývajú praktiky bežného dišpenzovania, ktorú vykonávali vikári už v minulosti. Jágerský biskup Gabriel Anton Erdődy si 11. januára vyžiadal od biskupa Juraja Bizanczyho katolícke vyznanie viery, ktorým sa z neho stal vikár pre græci ritus uniti. Viacnásobným zvolaním *fiat* zároveň vyjadril súhlas s podmienkami jágerského biskupa. Rovnako aj Ján Jozef Hodermarský, ktorý bol archimandritom kláštora v Mukačeve a rovnako prijal chirotoniu, ale pápež nesúhlasil s jeho pôsobením biskupa, sa stal vikárom biskupa Bizanczyho, o čom vypovedá celý dokument. [10], [11] Z doložených dokumentov vyplýva, že biskup Bizanczy bol vysvätený Leonom Kiškom, ktorý bol arcibiskupom a metropolitom Kyjevským. [9] Mukačevský vikár, hoci bol biskupom, nebol sídelným biskupom, preto napríklad nemal právo utvárať nové farnosti, vizitovať ich či vysvätiť kňazov. V oblasti vysviacania kňazov vydal biskup Erdődy usmernenie, ktorým delegoval právomoc vysviacky duchovných na svojho obradového vikára. [12]

Bizanczy ako obradový vikár nemal právo utvárať farnosti. Túto činnosť stále preberajú zemepáni, ktorí činnosť oznamovali biskupovi do Mukačeva. Konali tak na základe patronátu nad farnosťou. Takýto prípad sa zachoval z dediny Úbrež, keď 4. mája 1722 oznámila Katarína Pongrác Nagymihályiová, že založila farnosť (Czerkóhaz Parochiális). Oznámenie o vzniku farnosti bolo spísané pred Žigmundom Muslayom a ako členovia miestnej obce ho podpísali Ján Piroha, Michal Hruszták, Juraj Kota a Michal Heroska. [14] Farnosť nijako nespomína uniatov ani konkrétny obradový rítus, či meno prvého presbytera. Je vidieť, že ani zemepáni nerozlišovali medzi uniatmi či pravoslávny, ale ako autoritu v tejto záležitosti vnímali biskupa v Mukačeve. Miestny drevený chrám požehnal biskup Bizanczy, nakoľko sa na prestole v chráme ešte v roku 1752 nachádzal ním požehnaný antimensia. Fara bola postavená zemepánom Feketem. Udialo sa tak však v období po roku 1722 do roku 1752. [7], [33] Nová farnosť vznikla v blízkosti farností Poruba pod Vihorlatom, Nižná Rybnica a Vyšná Rybnica, ktorých správcovia boli v roku 1717 pravoslávni. Teda obrat ku unionizmu musel nastať v 20. rokoch 18. storočia.

O zlome v 20. rokoch napovedá aj žiadosť veriacich z dediny Korytnáň (azbuka, UA), ktorí 5. októbra 1723 žiadali župana o finančnú pomoc pri stavbe nového chrámu (uj cerkov). [15] V tom čase sa riešila otázka správy bývalých druzetovských majetkov, ktoré mali vďaka provizórnej správe problémy s financovaním opravy a stavby nových sakrálnych stavieb. List podpísal Juraj Szluha, pravdepodobne to bol miestny presbyter alebo richtár.

Najväčší zlom nastal v roku 1720. Keďže prisaha vernosti nestanovala žiaden vieroučný rámec, zlom nastal až 11. marca 1720, kedy boli v bodoch vypracované vieroučné články (pozície viery), ktorými sa „pokatolíčili“ pravoslávni presbyteri. [18] Okrem otázok pravdy viery text obsahoval presné znenie niektorých úkonov. Prvotná verzia bola spísaná v latinčine. Keďže jágerskému biskupovi nešlo len o formálne vyznanie akéhosi postoja, nechal vypracovať preklad daného textu do cirkevnej slovančiny. Výsledný text, ktorý bol predložený pred presbyterov, bol teda bilingválny, teda zapísaný paralelne latinkou a cyrilikou. V Užskej stolici prebehlo takéto vieroučné príľnutie medzi presbytermi a katolíckou cirkvou 3. a 28. decembra 1726. Stretnutia viedol Ján Jozef Horedermarský, ktorý bol vikárom mukačevského vikára a zároveň archimandritom baziliánskeho kláštora v Mukačeve. Na prvom stretnutí (v Užhorode) sa zúčastnili presbyteri z územia Užského dekanátu, ktorých bolo z územia stolice 21. Meno presbyterov bolo uvedené latinkou pisára a cyrilikou presbytera, nakoľko sa rukopisy líšia. Pri Bazilovi Dripakovičovi (pri cyrilskom podpise), ktorý bol vicearchidiakonom a achripresbyterom bola umiestnená aj jeho pečať. [17]

Druhé stretnutie sa uskutočnilo v obci Malé Berezné, kde sa nachádzal aj kláštor baziliánov, ktorý bol na uskutočnenie stretnutia kapacitne vhodný. Na schôdzi sa zúčastnilo 28 presbyterov. Stretnutia sa zúčastnili aj presbyteri zo Zemplínskej stolice, ktorí boli prístupnejší v severných častiach. [17] Na dokumente z druhého stretnutia v Užskej stolici (28. 12.1726) niet pečatí, ale ani stôp po následných úpravách. O „pokatolíčení“ presbyterov z územia Turice (Тур'ї Ремети, Туриця, Тур'я-Бистра atď.) nie sú žiadne správy, avšak z neskoršieho vývoja vyplýva, že boli v správe vikariátu. Originálne dokumenty viažuce sa k iným oblastiam, napríklad k Zemplínskej stolici, majú oblasti na dokumente, kde bol podpis a meno vyrezané. [19] Mohlo to byť spôsobené odstúpením presbytera od únie. V archíve sa nachádzajú aj nepodpísané formuláre s vieroučnými článkami, ktoré mali slúžiť ako predloha pre jednotlivé oblasti. [20]

Na základe snahy katolíckej cirkvi o vieroučné poučenie presbyterov je jasné, že každému z podpísaných patrí označenie uniat. Poučenie prijali presbyteri, ktorí mali so závermi oboznámiť aj veriacich. Do akej miery boli poučení veriaci sa povedať nedá. V roku 1717 bolo na území Užskej stolice vyčíslených 41 presbyterov, ktorých latinský biskup označil ako schizmatikov, teda ako pravoslávnych. V každej farnosti sa nachádzal len jeden presbyter. V roku 1726 potvrdilo až 49 presbyterov prijatie náuky katolíckej cirkvi. Farnosť Užhorod sa v 17. storočí nespomína. Prvé zmienky o nej pochádzajú z roku 1726, dokonca aj latinská kanonická vizitácia Užhorodu z roku 1746 udáva vek

chrámu približne 10 rokov.[1] Antimension bol vydaný biskupom Bizancym, čo ohraničuje vznik chrámu od roku 1716-1733. [7], [33] Preto z tohto dôvodu by sme farnosti Úbrež a Užhorod pri porovnávaní nezarátavali. Preto ostáva len šesť lokalít, ktoré mohli ostať v únii aj pred rokom 1717. Medzi tieto lokality patria Jór (dnes Сторожниця, UA), Porostov, Hlivišťa (v zozname uvedené ako Baškovce), kde podľa zoznamu z roku 1717 pôsobia uniati. V tomto období existovali farnosti v Beňatine, Choňkovciach a Podhorodi. Tieto farnosti mohli tvoriť šesticu uniatských farností v Užskej stolici. Zostávajúce lokality boli na základe latinských prameňov v roku 1717 pravoslávne.

Dejiny pravoslávnej cirkvi na Slovensku resp. v Uhorsku sú dejinami viery východného rítu. Východný rítus, hoci v spojení s katolíckou cirkvou, nebol do roku 1726 katolíckou cirkvou vieroučne ovplyvňovaný. Predsa v archíve mukačevského gréckokatolíckeho biskupa nachádzame aj vieroučné články Petra Mohyly, ktoré sú datované do obdobia po prisáhe vernosti z roku 1646. [16] Práve skončenie všetkých povstaní a fungovanie po roku 1715 ukazuje, že biskupi, ako aj presbyteri vnímali úniu ako čosi dočasné, čo už v roku 1717 nevyznávali. Pravdou je, že mali tiež mnoho vlastných problémov, ktoré vikári aktívne riešili (bigamia, financovanie, slobody).

Súpis farností Užskej stolice v rokoch 1717-1726 [24], [17]			
Farnosť	1717		1726
	Odstúpenie od únie	Bigamista	Meno presbytera
Baškovce	Nie	Nie	?
Beňatina	?	?	Teodor Bačinsky
Bežovce	?	?	Damián
Hažín	Áno	Nie	Teodor Šťavnický
Choňkovce	?	?	Ján
Jovsa	Áno	Áno	Alexej Barvirovič
Klokočov	Áno	Nie	Peter Krasinský
Koromľa	Áno	Nie	Juraj Ivanovič
Maťovce (dnes Maťovskej Vojkovce)	?	?	Juraj Ternavský
Nižná Rybnica	Áno	Nie	Jakub
Podhorod'	?	?	Juraj Brelinsky
Porostov	Nie	Áno	Alex Kalinovský

Poruba pod Vihorlatom	Áno	Nie	Ivan Fankovič
Trnava nad Laborcom	?	?	Bazil
Úbrež	?	?	Ivan Suhovsky
Vyšná Rybnica	Áno	Nie	Ivan Remeninský
Vyšné Nemecké	?	?	Teodor Kaportecky
Vyšné Remety	?	?	Ivan Birovič
Великий Березний	?	?	Eustach Ihnatovič
Великі Лази	?	?	Bazil Tisovsky
Верховина-Бистра	?	?	Ján Ivaškovič
Вишка	?	?	Alexej Ďakovič
Волосянка	?	?	Bazil Drahovič
Галоч	Nie	Áno	Eliáš Bričanič
Гусний	?	?	Michal Kozopasovi
Доманинці (dnes Ужгород)	?	?	Ján Hrebenec
Дубриничі	?	?	Bazil
Їр (dnes Сторожниця)	Áno	Nie	?
Забрідь	?	?	Jakub Roháč
Завосина	?	?	Teodor
Загорб	?	?	Bazil Žikotanský
Зарічово	?	?	Ján Novosilsky
Княгиня	?	?	Juraj Ivančík
Коритняни	?	?	Lukáš Molozovsky
Кострина	?	?	Bazil Hsrinec (diakon)
Костринська Розтока	?	?	Teodor Ščerbák
Луг	?	?	Štefan
Люта	?	?	Simeon Volčanský

Ляхівці	Áno	Nie	Lukáš Prezvatič [13]
Малий Березний	?	?	Andrej Zeleňák
Малий Березний (Kláštor)	?	?	Peter Bereznai
Невицьке	?	?	Lukáš Čiprič
Оріховиця	Áno	Nie	?
Пастілки	?	?	Juraj Fedčov
Перечин	?	?	Bazil Szchazy
Радванка (dnes Ужгород - Радванка)	Áno	Nie	Bazil Ščebniščiš
Ставне	?	?	Ján Pap
Стричава	?	?	Damián Roško
Стричава	?	?	Lukáš Krivekčak
Стужиця ⁷³	?	?	Štefan Kalinič
Стужиця ⁷⁴	?	?	Juraj Stužočanský
Сухий	?	?	Štefan Filak
Тихий	?	?	Peter Ternovský Ján Dakovič
Ужгород	?	?	Bazil Dripakovič
Ужок	?	?	Lukáš Pirkovjad
Худльово	Áno	Nie	?
Чертеж	Áno	Nie	?
Чорноголова	?	?	Matúš Čurilovič
Ярок	Áno	Nie	?
Neznáme (uviedol len stolicu)	?	?	Juraj Skučka

SUMMARY

The Orthodox Church faced a reformed and a re-Catholic pressure in the 17th century. The re - Catholicization aimed to a unionism with the Catholic Church. The reformed way meant a merger with the Reformed Church. A fidelity oath from the 24th of April in 1646 admitted the Orthodox clergy the same doctrinal status as to the Catholic priests. Presbyters who signed the fidelity oath were

⁷³ Nová Stuzica

⁷⁴ Stará Stuzica

not influenced by the Catholic doctrine. Moreover, the Mukachevo vicars were actively solving problems (bigamy, divorces), which resulted from a partial merger with the Reformed Church. A non-interference of the Catholic Church into the doctrine of Uniats ended after the year 1711. The bishops of Eger started to actively focus on the presbyters *græci ritus* and their doctrinal and marriage status. In Ung county in the year 1717 the presbyters from villages Hažín, Klokočov, Jovsa, Poruba pod Vihoratom, Baškovce, Koromľa, Nižná Rybnica, Vyšná Rybnica, Radvánka (Радванка today Ужгород - Радванка), Galoč (Галоч, UA), Jarok (Ярок, UA), Orichovica (Оріховиця, UA), Chudľovo (Худльово, UA), Čertež (Чертеж, UA) a Lachovce (Ляхівці, UA) returned to the Orthodoxy. Apart from the mentioned villages there were mentions about the county in Uzhgorod and in the near space other 25 presbyters withdrew from the Union. There were 41 parishes of the Orthodox Church in total. 18 presbyters were claimed to be bigamists (Jór (now Сторожниця, UA), Porostov). The bishop of Eger Gabriel Anton Erdődy was looking for a way how to solve the doctrinal differences between the Orthodox and the Catholics. Since the fidelity oath did not mention any doctrinal framework, the turning point came on the 11th of March in 1720 when the doctrinal articles (positions of faith) in points were established and through which the Orthodox presbyters were “catholicized”. Apart from the questions of the faith the text mentioned the exact wording of some acts. The final text which was presented to the presbyters was bilingual, thus written parallel in Latin and in Cyrillic. In the Ung county this kind of doctrinal merger between the presbyters and the Catholic Church was held on the 3th and 28th of December in 1726. The meetings were held by Ján Jozef Horedermarský who was a vicar and also the Archimandrite of the Basilian Monastery in Mukachevo. On the first meeting (in Uzhgorod) 21 presbyters from Ung deanship, that were from the county’s territory, were present. The second meeting was held in a village Malé Berezné (Малий Березний, UA), where the Basilian Monastery was established, which was suitable for the establishment from the capacity reasons. In the session there were 28 presbyters. The presbyters from Zemplín county were also present at the meeting since they were more accessible in northern parts. About the meeting with presbyters from the territory Turica (Тур’ї Ремети, Туриця, Тур’я-Бистра etc.) there are no records; however, from the later development it can be assumed that they were included in the administration of a vicariate. Based on an effort of the Catholic Church to gain a doctrinal instruction of presbyters it is clear that a name “uniat” belongs to all that signed the paper. The instructions were accepted by the presbyters, who should have informed the believers with the conclusions. It cannot be said to what extent the believers were informed. In the year 1717 there were 41

presbyters at the Ung county, who were claimed to be Orthodox by the Latin bishop. In the year 1726 there were 49 presbyters who accepted the doctrine of the Catholic Church. The end of all uprisings and the operation after the year 1715 shows that the bishops as well as the presbyters viewed the Union as something temporary, which they did not profess in the year 1717 and that was depicted by the bishop of Eger.

REFERENCES

1. Szarmári Püspöki és Káptalani Levéltár, fond Visitatio Canonica, Ungvar 1746.
2. Štátny archív Prešov, fond Druget Humenné, inv. č. 652/8.
3. State Archives of the Transcarpathian Region (next DAZO), fond 64 Mukachevo Monastery of the Basilian Fathers, Mukachevo/1 inventory number (inv. no.) 4. /Державний архів Закарпатської області (ďalej DAZO), fond 64 Мукачівський чернечий монастир отців Василіан, м. Мукачеве/1 inventárne číslo (ďalej inv. č.) 4.
4. DAZO, 64/5 inv. 41.
5. DAZO, fond 151 Правління Мукачівської греко-католицької єпархії, м. Ужгород (ďalej 151)/25 inv. č. 52.
6. DAZO, 151/1 inv. č. 101.
7. DAZO, 151/1 inv. č. 1328.
8. DAZO, 151/1 inv. č. 250.
9. DAZO, 151/1 inv. č. 272.
10. DAZO, 151/1 inv. č. 273.
11. DAZO, 151/1 inv. č. 280.
12. DAZO, 151/1 inv. č. 281.
13. DAZO, 151/1 inv. č. 342.
14. DAZO, 151/1 inv. č. 350.
15. DAZO, 151/1 inv. č. 364.
16. DAZO, 151/1 inv. č. 4.
17. DAZO, 151/1 inv. č. 402.
18. DAZO, 151/1 inv. č. 403.
19. DAZO, 151/1 inv. č. 406.
20. DAZO, 151/1 inv. č. 416.
21. DAZO, 151/1 inv. č. 45.
22. DAZO, 151/1 inv. č. 67.
23. DAZO, fond 4 Наджупан Ужанської жупи, м. Ужгород/2 inv. č. 688.
24. BAÁN, I. 2009. Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti „bigami“. In: VÉGHSEŐ, T. (ed.). *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis*,

- vescovo di Munkács / Mukačevo (1689–1706). Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2009. s.187-237.*
25. BAÁN, I. *Theofánisz Mavrogordatosz (1626–1688), paronaxiai metropolita, munkácsi adminisztrátor = Theophanes Mavrogordatos (1626–1688), Metropolitan of Paronaxia and Administrator of Munkács. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2012. 320 s.*
 26. BAZILOVIČ, J. *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku* (BIZONOVA, M. – CORANIČ, J. eds.). Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012. 478 s.
 27. GRADOŠ, J. 2016. Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Historický časopis*. Bratislava : SAP, 2016, roč. 64, č. 3, s. 511-520. ISSN 0018-2575.
 28. GRADOŠ, J. 2016. The Union of Uzhorod and the Document from April 24, 1646. In *Eastern Theological Journal*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2016, roč. 2, č. 2, s. 303-314. ISSN 2416-2213.
 29. GRADOŠ, J. 2016. Užhorodská únia z 24. apríla 1646 vo svetle jej dokumentu. In *Theologos teologická revue*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, roč. 18, č. 2, s. 229-241. ISSN 1335-5570.
 30. HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára I. 1458 – 1715*. Ungvár : b. v., 1911. 668 s.
 31. KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P. *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16.-18. storočí*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. 224 s.
 32. LACKO, M. *Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou Cirkvou*. Trnava : Dobrá kniha, 2012. 262 s.
 33. VÉGHSEŐ, Tamás – TERDIK, Szilveszter. *Forrásoka magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015. 799 s.
 34. POP, I. – BOLOVAN, I. *Dejiny Sedmohradska*. Bratislava : Anapress, 2018. 374 s.
 35. ZUBKO, P. – ŽEŇUCH, V. 2017. O dokumentoch užhorodskej únie. In *Košické historické zošity 27/2017*. Košice : Dejepisný spolok v Košiciach, 2017. s. 9-20.
 36. ŽEŇUCH, P. et al. *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníškeho a svetského života z prelomu 16.-17. storočia*. Bratislava : VEDA, 2018. 448 s.
 37. ŽEŇUCH, V. 2019. List pápežovi Inocentovi X. z roku 1652 vo svetle faktov. In *Konštantínove listy = Constantine's Letters*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre - Filozofická fakulta : Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, 2019, roč. 12, č. 1, s. 50-58.

THE ORTHODOX OF UNG COUNTY IN THE LIGHT OF LATIN SOURCES (1717-1726)

Vavrinec ZENUCH, doctorand, Faculty of Arts, University of Presov, 17. novembra 080 01 Presov, Slovakia, vavrinec.zenuch@gmail.com, 00421918187095

Abstract

In the year 1646 eighty-two presbyters of the Orthodox church made an oath of fidelity at the castle Uzhgorod. The spreading of the union had a huge impact on the whole Orthodox church in the Ung county. The change began during the uprising of Francis II. Rákóczi when a lot of presbyters withdrew from the oath of fidelity and they came back to the Orthodox church. In the post we focus on a number of these Orthodox returnees and on their repeated re-inclination to the union in the year 1726. We will focus our research on a region of Ung county. Concerning the paper, we will primarily benefit from administrative documents of Latin bishops.

Keywords

Ung county, the Orthodox, Believers of Greek ceremony, the Church, Re-Catholization

A NA TÉ SKÁLE ZBUDUJI CÍRKEV SVOU...PRAVOSLAVNÁ NÁBOŽENSKÁ TERMINOLOGIE V ČEŠTINĚ – PŘÍTOMNOST, MINULOST A BUDOUCNOST

Eva Maria HRDINOVÁ

Ústav cizích jazyků, Pedagogická fakulta, Univerzita Palackého, Olomouc,
Česká republika

Věnuji o. prof. prot. Pavlu Alešovi

Motto:

*„A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na té skále
zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou“
(Mt 16,18; ČEP).*

ÚVODEM

Mottem odkazujícím na etablování Církve Kristovy uvádíme náš příspěvek⁷⁵ na téma pravoslavné české náboženské terminologie. Činíme tak vědomě, protože právě etablování se českého pravoslaví probíhalo od doby své geneze⁷⁶ nelehce a metaforicky řečeno hrozilo až přechoť právě ono „přemožení pekelnými branami“, ať již šlo o společensko-politické, ba válečné okolnosti, popřípadě vnitřní spory a šarvátky. Jedním z identifikačních příznaků této postupně se prosazující konfese se stal také specifický jazyk vyznačující se terminologií, jež je dodnes některými interprety přijímána jako nutný a svébytný příznak českého pravoslaví, jinými však jako cizorodá nomenklatura a dokonce komunikační bariéra. [11]

⁷⁵ Příspěvek vychází z habilitační práce Evy Marie Hrdinové *Překlad termínu v mezikulturních relacích*, obhájené na filozofické fakultě PU Prešov [17] a představuje zde její kvintesenci. Z tohoto důvodu neoznačujeme tento zdroj přímou citací, nýbrž odkazujeme na kapitoly, z nichž bylo čerpáno a kde daný problém analyzujeme hlouběji. Výzkum české pravoslavné terminologie je také našim letitým výzkumným tématem, konkrétně od roku 1998. Obsáhlejší publikační činnost se datuje od roku 2002, výběr z naší publikační činnosti srov. např. [17]

⁷⁶ Ať již jako takovou chápeme devatenácté století doby prvních pravoslavných českojazyčných národovců, nebo až gorazdovskou etapu po roce 1918. [1]

Zaměřujeme se především na způsob jejího překladu v tzv. liturgickém formuláři Liturgie sv. Jana Zlatoústého (dále i jako Chrysostomovy liturgie), a to jak v textech současných, tak v textech minulého a předminulého století. Cílem příspěvku je tak představit propracovanost převodu této terminologie a zároveň i ukázat leckdy opomíjené, ba dokonce popírané bohatství pravoslavné bibliografie (nejen) před rokem 1945.⁷⁷ Tolik k přítomnosti a minulosti, avizované názvem příspěvku. Budoucnost lze odhadnout spíše *in implicite*, ale vyplývá i z případného (ne)udržení například starší terminologie. Metodika zpracování spočívá v analýze termínů, kde vycházíme z pojetí terminologického charakteru, a dále v analýze způsobu jejich převodu, kde vycházíme z teorie ekvivalence. [18]

Termín se vyznačuje určitými vlastnostmi, které nazýváme také „terminologický charakter“. Terminologický charakter slova se v odborné literatuře mnohdy zmiňuje, nicméně nikde není exaktně definován. Přesto či právě proto je nutné ho zachovat zejména při překladu termínů. K terminologickému charakteru patří: „relevance pro obor, abstrakce, exaktnost, jednoznačnost, autosémantičnost,⁷⁸ stručnost, estetická, výrazová a modální neutralita, systémovost, nezávislost na kontextu, definovanost“⁷⁹ (HOFFMANN [16], 103). Lothar Hoffmann v této souvislosti člení slovní zásobu na obecnou,⁸⁰ obecně vědeckou a speciální slovní zásobu (HOFFMANN [16], 126n).⁸¹ Podle ROELCKEHO [28] je třeba v této souvislosti rozlišovat čtyři skupiny⁸² (viz následující tabulku č. 1).

⁷⁷ Příspěvek je zároveň reakcí na [22] ohledně představení vybrané a dle našeho názoru zdařilé pravoslavné produkce na českém (československém) území.

⁷⁸ Viz k tomu také [28]

⁷⁹ Hoffmann pojímá požadavek definovanosti vlastně nikoli ve vztahu „k termínu samotnému, nýbrž teprve k pojmu, který označuje“. [16], [5]

⁸⁰ „Všeobecně vědecké lexémy a lexémy z obecného jazyka, které se užívají v odborných textech, pod odbornou slovní zásobu nezařazujeme.“ [12]

⁸¹ V širším smyslu se jedná o všechna slova v odborných textech, jimiž se komunikuje v rámci daného oboru. V užším smyslu tvoří odborná slovní zásoba specifickou podskupinu jazyka. Podle některých názorů existuje na jedné straně odborná terminologie a na straně druhé nedefinovaná slovní zásoba odborných výrazů; nebo se udává trojčlenný systém, v němž jsou termíny charakterizovány definicemi, poloterminy definovány nejsou, jsou však ve vztahu k objektům podobně přesné jako termíny, a výrazy z odborného žargonu, které nejsou exaktní.

⁸² Srv. [5], a dále také dělení slovní zásoby podle Hoffmanna: a) jazykové prostředky patřící do všech subjazyků (např. slovní zásoba obecného jazyka), b) jazykové prostředky patřící do všech odborných jazyků (např. slovní zásoba všeobecně vědeckého jazyka), c)

Tabulka 1 Slovní zásoba odborného jazyka a odborného textu

slovní zásoba odborného jazyka	obor č. 1	další obory	obecná slovní zásoba	popis výrazů
používaná uvnitř oboru				jsou typické výlučně pro tento obor
mezi obory	■	■		jsou typické pro vícero oborů
mimo obor	□	■	■	jsou typické pro jiné obory, ale objevují se také v diskutovaném oboru č. 1
netýká se žádného oboru				obecná slovní zásoba

(Zdroj: vlastní zpracování podle [28])

Pro adekvátní převod a následné dobré fungování terminologie v jazykovém systému je proto stěžejní právě udržení si terminologického charakteru a způsob překladu. V našem výzkumu bylo šest českých, pravoslavných a řeckokatolických paralelních překladů ze stejného období jako německé překlady. Konkrétně se jedná o nejstarší český pravoslavný překlad (tzv. Rankův překlad z roku 1885), mladší kanonizovaný pravoslavný Gorazdův překlad z roku 1934, pravoslavný překlad Marka Krupici a Jiřího Stránského z roku 2008 a pravoslavný překlad Jana Baudiše z roku 2013.⁸³

VÝCHODNÍ TERMÍN V ČEŠTINĚ.⁸⁴ FORMÁLNÍ A SÉMANTICKÁ SPECIFIKA LITURGICKÉ TERMINOLOGIE VÝCHODNÍCH CÍRKVÍ

Formální specifika

K důležitým formálním znakům české liturgické východní (v našem případě pravoslavné) terminologie patří přítomnost lexikálních výpůjček (*diákon,*

jazykové prostředky patřící do jednoho odborného jazyka (např. slovní zásoba specifická pro daný obor). Do této kategorie lze zařadit také terminologii. [16] Ze strukturálního hlediska je v terminologiích třeba rozlišovat vícero „strukturních typů“. [16]

⁸³ Dlouhá pauza mezi staršími českými překlady (30. léta 20. století) a těmi kolem roků 2007/2008 byla zapříčiněna politickými událostmi po roce 1948 v tehdejším Československu, mimo jiné kvůli zákazu církevních překladatelských aktivit ze strany komunistické moci.

⁸⁴ K pravoslavné liturgické terminologii na Slovensku srov. např. [29]

felonion, troparion),⁸⁵ které byly do češtiny, resp. němčiny přeneseny v různém rozsahu. Z latiny se de facto nepřejímalo, přejímalo se z řečtiny a církevní slovanštiny, a podíl kompozit je výrazně vyšší než např. v liturgickém odborném jazyku českého, ale i německého protestantismu nebo katolicismu.

V případě těchto výpůjček lze konstatovat přítomnost určitých slovo-tvorných modelů, například kompozit (*Bohorodice/Gottesgebärerin, Vždypanna*),⁸⁶ jimž předchází často kompozita nejen v církevní slovanštině a řečtině (*theotokos, aei parthenos*⁸⁷). Stejně velkou pozornost si zaslouží odlišná míra přejímání řeckých termínů jako *felonion* a *troparion* na české *felon, tropar*.⁸⁸ Další formální vlastností odborných termínů jsou typické kolokace, které lze v celku najít i u liturgických termínů; lexémy jsou při tom zabudovány do fixovaných vět/syntagmat spojení (viz např. *lidumilný Bůh*).⁸⁹ Dále je pro ně typická mezioborová homonymie, [12] hyponymie nebo hyperonymie, polysémie aj. I tyto struktury, ostatně výrazně hierarchicky strukturované, lze najít v liturgické terminologii. Jako příklad zmíněné mezioborové homonymie můžeme uvést české slovo *episkop*,⁹⁰ které v rámci pravoslavného úzu znamená *biskup*, zatímco v přírodních vědách *projektor* a v obecném úzu *dohližitel*.

Sémantická specifika

V této souvislosti [17] bychom měli zmínit rozdíly v dogmatickém významu a konfesní rozdíly v chápání téhož nebo podobného výrazu i jistou bezekvivalentnost často se objevující u pojmenování některých předmětů nebo skutečností. Jako příklad zde uveďme výraz *blahodať*. Zmíněný nedostatek exaktnosti odborného termínu podle [16] vykazuje zmíněné slovo *blahodať*, výpůjčka z církevní slovanštiny, která nahrazuje původně řecký pojem *charis*, označující „nestvořenou Boží milost“, a stojí zde namísto domnělého synonyma *milost* (ve smyslu právního omilostnění, analogického k latinskému pojmu *gratia*). Církevně slovanskému lexému *milostb* v němčině odpovídá pojem *Barmherzigkeit*.

Problém bezekvivalentnosti pojmenování některých skutečností nebo předmětů se často řešila přejímáním výpůjček (např. *ikonostas*), ale také různými

⁸⁵ K tomu viz české varianty *diákon, felon, tropar*.

⁸⁶ K tomu viz české varianty *Bohorodice/Bohorodička, vždypanna*.

⁸⁷ V řečtině *aei parthenos* také není kompozitem, ale církevněslovanské *prisnoděva* kompozitem je.

⁸⁸ Řec. φαίλόνιον, τροπάριον.

⁸⁹ Řec. φιλάνθρωπος θεός, srv. cs. чловеколюбъць.

⁹⁰ Řec. ἐπίσκοπος, cs. епископъ.

translačními postupy (počínaje překladem, např. *beránek* aj.). K nalezení srozumitelného funkčního ekvivalentu překladatelům posloužila i odborná lexika jiných konfesí. Samostatným problémem je tvorba nových termínů za účelem konfrontace s katolickou terminologií. Náboženská slovní zásoba východních církví se v němčině postupně utvářela teprve od konce 19. století; vedle výrazů vzniklých kalkováním, terminologizací a tvorbou novotvarů se používaly lexémy, společné jak východním církvím a např. církvi katolické, tak jiným konfesím (např. *der Mönch* = katolický, pravoslavný i buddhistický mnich, *die Kirche* = katolický, protestantský i pravoslavný kostel). V češtině však byla situace problematictější, neboť teologická (i liturgická) terminologie pravoslavné církve se navíc tvořila v konfrontaci s katolickou terminologií. Tato skutečnost neplatí pro terminologii církve řeckokatolické, vytvářenou vlivem politických a společenských okolností spíše nesystematicky.

I dnes tak běžný česky mluvící recipient vnímá české výpůjčky z řečtiny a církevní slovanštiny – např. *tropar* (*troparion*), *prokimen* (*prokeimenon*), *ektenie* (*ekteneia*, *ektenia*), *proskomidie* (*proskomidia*), *aer/vozduch* (*aer*) – jako specifické, ne-li dokonce zcela nesrozumitelné. Pramení to z nedostatečné informovanosti dotyčného o dané náboženské skutečnosti a z malého ukotvení slovní zásoby dané konfese v kodifikačních příručkách, ale také z užití metody překladu, která se z různých důvodů opírá o církevně slovanské lexikální výpůjčky, jež se v češtině stávají terminologickými ekvivalenty, ať již pouze v transkribované, nebo téměř nezměněné formě.

Vzhledem ke stále přibývajícím globalizačním tendencím na politické a společenské úrovni a s ní spojené migraci obyvatelstva většinou za prací, jako i v důsledku různých druhů misijní činnosti v diaspoře dochází na jedné straně také ke změně vnímání doposud kanonizovaného a obecně užívaného církevně slovanského textu a jeho možných překladů; na straně druhé pak ke změně recepce užívané a mnohdy petrifikované terminologie, která se rovněž v českém prostoru neustále zjednodušuje a nahrazuje srozumitelnějšími synonymy, takže totéž lze očekávat i v němčině, kde se to již občas – byť ve větším rozsahu – také děje.

Ani samotný překlad však nedokáže vždy a úplně odstranit komunikační bariéry. Položme si otázku, nakolik tato komunikační bariéra ve smyslu používání specifické a obecné terminologie v historických náboženských textech nemá paralelu, která by se vyznačovala neporozuměním rituálu a tajemností přispívající k povýšení rituálního textu nad obecný světský jazyk, [4] a mohla mít za následek spíše ztrátu zájmu nebo odklon recipientů od liturgického jazyka.

ANALÝZA PŘEKLADŮ

Jak uvedeno, zkoumány byly tyto překlady: nejstarší český pravoslavný překlad (tzv. Rankův překlad z roku 1885, mladší kanonizovaný Gorazdův překlad z roku 1934, překlad Marka Krupici a Jiřího Stránského z roku 2008 a ý překlad Jana Baudiše z roku 2013. Vybrána byla různorodá skupina termínů, od čistě teologických po ty, jež primárně náleží k jiným oblastem, a to konkrétně k medicíně a právu. Jedná se o tyto termíny: *advokát*, *vladyka*, *nemoc*, *zhojit*, *sjednocení*, *velemoudrost*, *milost a strašné Tajiny*. [17] Opakující se lexémy, jež jsou v překladech přeloženy stejně, pojednáváme pouze na prvním místě výskytu.

Rankův překlad

Rankův překlad je patrně nejstarším veřejně užívaným překladem Chrysostomovy liturgie do češtiny. Vyznačuje se četnými přejímkami, a to zejména z církevní slovanštiny, jež jsou často vysvětleny v závorce římskokatolickým termínem.

Právní a správní termíny

Advokát

Prvním termínem této skupiny je ekvivalent za řecké *παράκλητος* (*paraklétos*), doslova *advokát*, *obhájce* v právnickém významu, a to české, dnes již archaické, *utišitel*. Toto slovo není na první pohled rozpoznatelné jako termín, nýbrž vyjadřuje jednu z kvalit přisuzovanou svatému Duchu, k němuž se modlitba obrací. Řecké *paraklétos* znamenalo právníka, obhájce vystupujícího před soudem. České *utišitel* tyto konotace již nenese a znamená jednoduše „někdo, kdo těší jinou osobu“. Již na úrovni církevní slovanštiny se tak ztrácí (metaforizací) terminologický charakter někdejšího právníckého termínu a ten není nijak (viz kritéria v kapitole 3) rozpoznatelný jako termín. Při překladech z církevní slovanštiny se tak již slovo dále překládá jako neterminologický lexém. S ohledem na metodu užitou při překladu se české *utišitel/utěšitel* za de facto stejný církevněslovanský lexém jeví opět jako překlad 1 : 1, navíc lexému, který se nejeví dnešnímu recipientovi jako terminologický. Vzhledem k řeckému terminologickému priu však chápeme české *utišitel* jako neterminologický ekvivalent k původního výrazu, kde motivací pro translaci byla předloha církevněslovanská. Vzhledem k tomu, že se translátor Rankova překladu opíral výhradně o církevní slovanštinu, neměl řeckou předlohu na zřeteli. Ani jeho teologický konzultant nepovažoval za vhodné, aby byla v českém překladu podána vysvětlivka k původnímu řeckému priu. Předpokládejme dále, že přinejmenším Josef Rank coby člověk socializovaný v římském katolicismu mohl

znát lexém *paraklétos* v přejaté formě do latiny. Každopádně však respektoval církevněslovanskou předlohu natolik, že nehodlal jít proti jejímu duchu, případně zde mohly hrát roli i jiné faktory (rytmus, poetický charakter textu, ačkoli primárně neurčeného k veřejnému hlasitému přednesu). Domníváme se, že nicméně došlo ke ztrátě terminologického charakteru ve smyslu ekvivalence 1 : část a že translátor měl přinejmenším uvést v poznámce pod čarou význam původního řeckého priu.

Vládce/vladyka

Dalším termínem je *vladyka* za řecké δεσπότης (*despotés*) a církevněslovanské ВЛАДЫКА. Termín *vladyka* se v češtině užívá v historicko-správním smyslu pro vladaře, šlechtice atd. Nabízí se otázka, proč překladatel nezvolil obecnější termín *vládce*, když navíc za církevněslovanské ВЛАДЫЧИЦА, česky *vládkyně*. Jde o ekvivalence 1 : 1, nicméně cílový ekvivalent je navíc historismem.

Medicínské termíny

Zhojit, nemoci

V řecké předloze se v modlitbě za české *zhojit* a *nemoci* objevují dvě slovesné formy ve 2. osobě sg.: ἐπίσκεψαι, *episkepsai* (= shlédni, navštiv) a ἰασαι, *iasai* (= vyléč, zhoj, substantivum *iathos* pak znamená lékař). Příslušné církevněslovanské paralely jsou посѣти и исцѣли (*posjeti i iscěli* = navštiv a zhoj ve vší „celosti/úplnosti“). Dalším medicínským termínem je slovo *nemoc*, zde v plurálu, *nemoci* za нѣмоѣи. Řecké slovo *astheneia* je pak lexémem vícevýznamovým a znamená jak „nemoc“ v medicínském smyslu, tak i (lidskou) slabost. Je více než samozřejmé, že *nemocemi* se v textu modlitby míní lidské slabosti a *nemoci* jsou tak kontextuálním synonymem k *hříchům* a *přestoupením*. Překladatel v tomto případě přistupoval k církevněslovanské předloze tak, že buď chápal text modlitby jako silně poetický (srov. kapitola první) a medicínské termíny jako metaforické, nebo mu náboženská úcta zabránila v jakémukoli tvůrčímu přístupu k textu, např. nahrazení lexému *nemoci* jiným, možná lexikálně náležitějším synonymem slov *hřích* nebo *těžkost*. Samotné medicínské termíny jsou již ve výchozím textu (zde vlastně v obou originálech chápány jako metaforické, a tedy vícevýznamové. Translátor se rozhodl pro co nejobecnější, opět vícevýznamové ekvivalenty ve shodě 1 : 1.

Filosofické/teologické termíny

Sjednoci

Původně řeckým filosofickým termínem bylo *henósis*, jež neznamenovalo pouze spojení/sjednoci v obyčejném smyslu slova („spojení rozmanitého v Jedno“), nýbrž také spojení s božstvem a v novoplatónském smyslu pak mystické

spojení s „Jedním“ (*Hen*). V církevní slovanštině se užívá termínu *соединение*. Překlad do češtiny je pak adekvátní ve vztahu k církevněslovanskému *priu* a významově mu odpovídá ve smyslu ekvivalence 1 : 1. Pokud jde o někdejší konotace už řeckého termínu ve filosofickém kontextu, tyto se již v církevní slovanštině ztrácejí a lexém není rozpoznán jako termín filosofický, nýbrž plní nadále svou funkci jako termín liturgický. V češtině pak zcela jasně dochází k absenci terminologického charakteru. Ve vztahu českého ekvivalentu již k řeckému *priu* by pak šlo mluvit o ekvivalenci 1 : část. Zatímco u lexému *utišitel* jsme považovali za vhodné doplnit informaci o významu řeckého *priu*, již proto, že se tak dále zdůrazní jistá kvalita apostrofovaného sv. Ducha, zde si myslíme, že informace o někdejší minulosti termínu v řeckých filosofických textech by byla vhodná spíše v kritickém či odborném vydání liturgikou, nikoli ve verzi pro věřící. Nakolik bylo neuvedení informací o řeckém *priu* pro překladatele nepodstatné, či nakolik vyplývá z jeho neznalosti, se dnes již nedá zjistit.

Velemoudrost

Dalším termínem je české *velemoudrost* za církevněslovanské *премудрость*, *σοφία*. Překladatel se přikláněl k těm, kteří považovali české *moudrost* za nedostačující a snaží se kalkovat do češtiny i slovotvorně církevněslovanské *премудрость*, *přemoudrá/přemoudrý* se patrně translátorovi jevila jako nelibozvučná. Docházíme tedy k ekvivalenci 1 : 0.

Milost

Termín *milost* se objevuje v Chrysostomově liturgii několikrát, a v Rankově překladu jako ekvivalent jednak řeckého *charis*, jednak církevněslovanského *blagodatъ* (*БЛОГОДАТЬ, БЛАГОДѢТЬ*). V této souvislosti si je třeba uvědomit, že v církevní slovanštině existoval významový rozdíl, kde *charis* byla „nestvořená milost Boží“, zatímco *milostъ* znamenala, podobně jako latinské *gratia*, milost ve smyslu právním, případně milosrdenství či soucit. Jakkoli na jiných místech překladatel zavádí výpůjčky u bezekvivalentní terminologie, nepovažuje zde teologický rozdíl (ač velmi důležitý) za natolik podstatný, takže uvádí ve smyslu ekvivalence více : 1 v češtině v obecně křesťanském významu zaužívané slovo *milost* (ostatně ekvivalent latinského *gratia*, pokud jde o význam tohoto termínu v západním katolickém úzu).

Strašné Tajiny

Syntagma *strašné Tajiny* se na první pohled nejeví jako terminologické syntagma. Jedná se nicméně o počestěnou přejímku církevněslovanského *сѣшныѣ таинъ*, *frikta mystéria* v řečtině. Toto syntagma považujeme za teologické abstraktum s terminologickým významem pro proměněné sv. Dary chleba a vína, v pojmosloví západní církve tedy „svátosti“. Ekvivalent *svatá tajemství*, tedy kalk, se překladateli jevil asi příliš obecný, a proto se rozhodl pro

přejímku bezekvivalentního termínu ve smyslu ekvivalence 1 : 0. Pokud jde o epiteton *strašný*, i ten se váže na někdejší řecký termín *friké* ve významu „bázeň Boží“, „bázeň před Bohem“; srov. k témuž další řecké synonymní pojmy jako *friketos*, „strach budící, hrůzostrašný“, *fobos* „strach“. Ve stejném kontextu by bylo lze zmínit i latinské syntagma *timor Dei/timor servilis*, jež bylo tematizováno ve filosofickém diskurzu. Termínem *strachul/bázně před Bohem* se zabýval především svatý Augustin. V 19. století se pak tomuto tématu věnoval Sören Kierkegaard, a to ve své práci z roku 1844 *Begriff der Angst*. Církevní slovanština znala lexém *страхъ*, *strach*, *bázeň*. Překladatel však, ačkoli jinak v textu mezi oběma těmito synonymy rozlišuje, zřejmě kvůli vytvoření adjektiva, jež od slova *bázeň* nelze, přejal výpůjčku, která přinejmenším pro dnešního recipienta neobeznámeného s teologickou realitou může působit víceznačně. Můžeme tak hovořit o ekvivalenci 1 : část.

Gorazdův překlad

Jedná se o *de facto* kanonizovaný překlad českého pravoslaví vycházející z Rankova překladu, ale již s počestnější terminologií.

Právní a správní termíny

Vládce/vladyka

Termín se objevuje v modlitbě k Přesvaté Trojici: „Přesvatá Trojice, smiluj se nad námi. Pane, očisť hříchy naše; Vládce, odpusť přestoupení naše; Svatý, navštiv a zhoj nemoci naše pro jméno své.“

Překlad se shoduje s překladem u Josefa Ranka, proto odkazujeme na tamní výklad. Jediným rozdílem nahrazení českého *vladyka* obecnějším termínem *vládce*. Důvodem byla skutečnost, že lexém *vladyka* získal jiné sémantické obsazení, začal být v době biskupa Gorazda užíván jako titul pravoslavných biskupů. [17]

Filosofické a teologické termíny

Sjednocení

Překlad objevujících se termínů *obětovat* a *sjednocení*, jež byly popsány u Rankova překladu, se nijak neliší od strategie užití u Josefa Ranka. U Gorazda se navíc doplňuje *sjednocení svatých (darů) tvých* a explicitně se již tak poukazuje na sv. Tajiny. S ohledem na biblickou intertextualitu platí tvrzení o překladu Rankově.

Velemoudrost

I zde se překladatelská strategie plně shoduje se starším překladem Josefa Ranka. Rozdílem však je, že při převodu termínů typu *velemoudrost* atd. již nelze

počítat s ekvivalencí 1 : 0, ale 1 : 1, protože se staly časem zaužívanými a translátor již substituoval z jedné terminologické soustavy do druhé.

Krupicův/Stránského překlad

Jde o novátorský překlad, usilující chtěně se vymanit z gorazdovské tradice a přiblížit se dle intence translátorů modernímu věřícímu, či zájemci o pravoslaví a přiblížit se i současné češtině. [17]

Právní a správní termíny

Vládce/vladyka

Za řecké *despotés* se dále objevuje v češtině *vladyka*, a to v souladu se zaužívaným územ v pravoslavné církvi. V překladu Marka Krupici a Jiřího Stránského se ostatně rozlišuje v ekvivalentech za církevněslovanské *vladyka* a řecké *despotés*, a to volbou mezi českým *vládce* (a *vládkyně*, pokud je vzpomínána Matka Boží Maria) pro Boha, a *vladyka* za *vladyka* pro biskupa a kněze. Tím se překladatelé vyvarovali terminologické vágnosti a zachovali jednoznačnost termínu i v případě polysémních ekvivalentů.

Filosofické/teologické termíny

Sjednocení

S ohledem na ekvivalent za řecké *henosis* se objevuje termín *sjednocení* (*svaté sjednocení tvých svatých darů*), které nacházíme už v Rankově překladu a které považujeme za zdařilý a adekvátní překlad.

Moudrost

Marek Krupica a Jiří Stránský uvádějí jako ekvivalent za *sofia* české *moudrost*, a to proto, že nevnímají v kontextu řecký *prius* jako ekvivalent pro *Moudrost Boží*, nýbrž jako vlastnost, ve smyslu výzvy k věřícím typu „dávejte pozor“. Tím se v celém souboru pravoslavných textů vědomě objevuje jiná interpretace řeckého a církevněslovanského *priu*, jež jsou předpokládány jako neterminologické označení vlastnosti a nikoli jako theologický termín.⁹¹

Tajiny

Strašné Tajiny

Pozornost si zaslouží rovněž užití lexému *svátost*. Strategie překladatelů se tak přiblížila strategii řeckokatolického Nekulova překladu, [17] kde se překladatel snažil ve shodě s postupy německé teorie skoposu, zaměřené na účel textu a populární v 80. letech, nadřadit účel jazykové podobě textu. Další

⁹¹ Ke strategii Marka Krupici a Jiřího Stránského pře překlad řeckého *sofia* viz korespondence s o. Markem Krupicou z ledna 2017. [30]

řeckokatolický překlad, Hučkův již v souladu s respektováním textu volil neutrální český lexém a doslovný překlad: *tajemství*. Postup překladatelů Krupici a Stránského byl podmíněn, rovněž účelem, jako tomu bylo u Stanislava Nekuly, nicméně účelem chápaným ve smyslu srozumitelnosti pro českého recipienta. Marek Krupica a Jiří Stránský chápou české *svátost* nikoli ve smyslu termínu příslušejícího určité konfesi, nýbrž jako termín obecně křesťanský či přinejmenším sdílený všemi konfesemi, kde se svátosti objevují. Osobně si nejsme jisti, zda postup překladatelů byl zde neadekvátnější, a upřednostnili bychom (v případě nespokojenosti s výpůjčkou *Tajiny*, zaužívanou jak ve starších pravoslavných překladech, tak v českém pravoslavném prostředí) ekvivalent *Tajemství* užívaný např. řeckokatolickým překladem Ladislava Hučka z roku 2007. [17] Volba ekvivalentu *svátosti* v pravoslavném překladu vzbudila dále nevoli v prostředí věřících, kde byla hodnocena jako neopodstatněné přiklání se k jinokonfesnímu úzu, ale také ze strany řeckokatolických badatelů, kteří vyčítali Krupicovu překladu „ztrátu východního ducha“. [9], [21]

Baudišův překlad

Tento překlad se deklaruje jako doplnění chybějících částí Gorazdova sborníku a představuje bilingvní vydání. [17] Styl překladu je ve vlastním textu i rubrikách jednotný, velmi archaický a obsahující značné množství transgresivů, participií atd., čímž se blíží překladu Josefa Ranka.

Filosofické a teologické termíny

Milost/blahodat'

Jedinou obměnou vůči Gorazdovu a Rankovu překladu je zavedení výpůjčky *blahodat'*. Tento postup považujeme za adekvátní ve smyslu ekvivalence 1 : více, protože termín je v pravoslavném prostředí zaužívaný. Překladatel tak naplnil hermeneutickou maximu respektu k originálu.

FACIT⁹²

Naše analýza posloužila k zjištění zachování terminologického charakteru u zkoumaných liturgických termínů a sekundárně k zodpovězení otázky, do jaké míry čeština a němčina plní funkci jazyků liturgie a teologie východních církví. Objevují se jak termíny (v souladu s tabulkou č. 1 v této studii) jak výlučné pro obor teologie, tak i pro obory jiné (primárně právo či správa, nebo medicína). Terminologie z těchto oborů se však dle kontextu přizpůsobuje teologickému

⁹² Vycházíme z [17]

úzu. Vzpomínané lékařské termíny jako např. *zhojit* a *nemoci* se objevují v modlitební invokaci a nejde o oborově lékařský text. Tyto termíny získávají metaforickou funkci.

U všech námi analyzovaných termínů je terminologický charakter zachován a plní funkci, kterou má mít termín v odborném textu. Problematičtější je situace v případě vzpomenutých originálních řeckých termínů, které se v modlitebních textech objevují v podobě metafor a v translaci ztrácí svůj terminologický charakter ve smyslu ekvivalence 1 : části (ekvivalenty za řecké *paraklétos*), jiné jsou ještě rozpoznatelné. Některé z nich lze sice ještě považovat za termíny, ale jejich funkce odpovídá funkci termínů vyskytujících se v beletristickém textu (*nemoci, léčit*). Některé ztrácí translaci a v translaci svůj původní význam, jako např. lexém *Utěšitel/der Tröster* (za *paraklétos*) nebo také syntagma *dorinosima činmi*, jehož původní význam zůstává skryt, pokud recipient vnímá text pouze v češtině. Překladem tak dochází částečně k ochuzení, jež lze hodnotit i jako negativní posun ve smyslu Popovičově. [26] Překladatel liturgických textů by si měl být alespoň vědom originálního terminologického významu slova. Často bývá i tradicí donucen vybrat či převzít určité ekvivalenty, např. v případě slova *Utěšitel* jako pojmenování pro Ducha svatého, aniž by byl zohledněn původní význam právního termínu.

Pozornost si zaslouží také reinterpretace starých priů versus setrvání v duchu tradice u některých termínů (srov. ekvivalenty *velemoudrost, Nejvyšší moudrost a moudrost* za řecké *sofia*). Pouze čas ukáže, nakolik se česká teologická a liturgická pravoslavná terminologie dále bude etablovat a jaké vlivy na ni budou působit. Vzhledem k ustálenému a v současné době již jednotnému charakteru české náboženské terminologie pravoslaví (kanonizovaný charakter Gorazdova sborníku a dále až příliš tradicionalistický postup Jana Baudiše) lze očekávat do budoucna spíše setrvání této terminologie a její užívání v relativně ustáleném textovém okruhu. Nakolik vznikne poptávka po komplexněji užívaném novém překladu, např. na celém území státu a nikoli jen lokálním úzu konkrétních duchovních, nabízí se pak zajímavá až napínavá otázka po dalším setrvání některých lexémů, jež se objevují v Rankově překladu a petrifikovaly se do dnešní doby. V intenci motto našeho příspěvku však lze přinejmenším pro osud české náboženské terminologie pravoslaví konstatovat, že existuje, je aktivně užívána a nikdo ji nepřemohl...

SUMMARY

The study covered several Czech translations of the Orthodox St. John Chrysostomos Liturgy, from the 19th to the 21st centuries. It turned out that over time a certain Czech orthodox liturgical (religious) terminology became

established (mainly based on lexical borrowings from Greek and Church-Slavonic), that has survived to these days. Specific choosen terms were also analyzed.

REFERENCES

1. ALEŠ, P. 1996. *Pravoslavná církev u nás : Přehled dějinné cesty*. Olomouc : Světlo světa, 1996. 56 s.
2. ARNTZ, R. - PICHT, H. - SCHMITZ, K.-D. 2014. *Einführung in die Terminologearbeit*. Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms Verlag, 2014. 335 s. ISBN 978-3487150567.
3. ASSMANN, A. 1997. Translation as Transformation. In HILFRICH-KUNJAPPU, C. - MOSÈS, S. (eds.). 1997. *Zwischen den Kulturen : Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs*. Tübingen : Niemeyer. 1997. s. 21-33. ISBN 348-4651202.
4. ASSMANN, J. 2000. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München : C. H. Beck, 2000. 256 s. ISBN 978-3-476-02237-0.
5. BAJEROVÁ, E. 2015. *Textverständlichkeit und Textstruktur in der Wissensvermittlung : Analyse von Fachtexten mit biologischer Thematik*. Ostrava : Ostravská univerzita v Ostravě, 2000. 333 s. ISBN 978-80-7464-743-7.
6. BAUDIŠ, J. 2013. Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého, Jihlava. In *Pravoslavi*. [online]. [2014-03-10]. Dostupné z: <http://pravoslavi.cz/liturgie/>
7. BEYER, K. 2004. *Religiöse Sprache : Thesen zur Einführung*. Münster : LIT Verlag, 2004. 121 s. ISBN 978-3-8258-8061-3.
8. BUGEL, W. 2007. Kritériá určovania obradovej príslušnosti cyrilometoděskej misie. In MICHALOV, J. - IVANIČ, P. - HETÉNYI, M. ET AL. 2007. *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej mise před jej príchodom na Velkú Moravu*. Monografie príspevkov z medzinárodného vedeckého sympózia Nitra, 2. júl 2007. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2007. s. 90-103. ISBN 978-80-8094-240-3.
9. BUGEL, W. 2010a. Pracovní verze českého pravoslavného překladu CHR z r. 2008. Pokus o charakteristiku. In MARINČÁK, Š. (ed.). 2010a. *Problematika prekladov do živého jazyka. Súbor štúdií*, Košice: Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2010. s. 195-212. ISBN 978-80-7141-704-0.
10. BUGEL, W. 2001. *Současné slovenské verze byzantské liturgie sv. Jana Zlatoústého*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2001. ISBN 80-244-0369-2.
11. BUGEL, W. 2010b. Spôsob prekladu kľúčových termínov pre byzantskú teológiu a duchovnosť v poľských pravoslávnych verziách CHR a BAS v porovnaní s ich českými a slovenskými verziami. In MARINČÁK, Š. (ed.).

- 2010b. *Problematika prekladov do živého jazyka : Súbor štúdií*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2010, s. 27-52. ISBN 978-80-7141-704-0.
12. FRAAS, C. 1998. Lexikalisch-semantische Eigenschaften von Fachsprachen. In HOFFMANN, L. - KALVERKÄMPER, H. - WIEGAND, H. E. et al. (eds.). 1998. *Fachsprachen/Languages for Special Purposes*. Halbband 1. Berlin-New York : De Gruyter, 1998. s. 428-435. ISBN 978-3110111019.
 13. GORAZD, biskup. (ed.). 1933. *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve*. Praha : Eparchiální rada pravoslavné církve, 1933. 752 s.
 14. HAHN, W. von. 1998. Das Postulat der Explizitheit für den Fachsprachegebrauch. In HOFFMANN, L. - KALVERKÄMPER, H. - WIEGAND, H. E. et al. (eds.). 1998. *Fachsprachen/Languages for Special Purposes*. Halbband 1. Berlin- New York : De Gruyter, 1998. s. 383-389. ISBN 978-3110111019.
 15. HAHN, W. von. 1998. Vagheit bei der Verwendung von Fachsprachen. In HOFFMANN, L. - KALVERKÄMPER, H. - WIEGAND, H. E. et al. (eds.). 1998. *Fachsprachen/Languages for Special Purposes*. Halbband 1. Berlin-New York : De Gruyter, 1998. s. 378–382. ISBN 978-3110111019.
 16. HOFFMANN, L. 1988. *Vom Fachwort zum Fachtext*. Tübingen : Narr, 1988. 265 s. ISBN 387-8086997.
 17. HRDINOVÁ, E. M. 2018. *Překlad termínu v mezikulturních relacích (Na příkladu překladu Chrysostomovy liturgie)*. Olomouc : Vydavatelství UP. 212 s. ISBN 978-80-244-5396-5.
 18. KOLLER, W. 1997. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. 5. akt. vyd. Wiesbaden : Quelle & Meyer, 1997. ISBN 978-38-252-0819-6.
 19. KRUPICA, M. - STRÁNSKÝ, J. 2008. *Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústého. Pracovní verze nového českého překladu. Na základě textů v řečtině, církevní slovanštině, angličtině, ruštině a češtině přeložili a připravili Marek Krupica a Jiří Stránský*. Příbram : Vodnář, 2008. 89 s. ISBN 978-80-86226-83-5.
 20. LAMPE, G. W. H. – LIDDELL, H. G. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford : Clarendon Press, 1961. 1568 p.
 21. MRŇÁVEK, T. 2010. Oficiální verze českého řeckokatolického překladu: Svatá božská liturgie našeho otce svatého Jana Zlatoústého. In MARINČÁK, Š. (ed.). 2010. *Problematika prekladov do živého jazyka. Súbor štúdií*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2010. s. 111-134. ISBN 978-80-7141-704-0.
 22. NIEDERHAUSER, J. 1999. *Wissenschaftssprache und populärwissenschaftliche Vermittlung*. Tübingen : Narr. ISBN 978-3-8233-5358-4.
 23. NOVÁKOVÁ J. 2010. Oficiálně vydané publikace Pravoslavné církve v Československu v letech 1945–1992 : Prezentace. In *Parrésia. Revue pro*

- východní křesťanství*. Praha : Pavel Mervart, 2010, č. 4, s. 33-66. ISSN 1802-8209.
24. NOVÁKOVÁ, J. A. 2010. Služebník z r. 1979 – ojedinělý pokus o překlad v českém pravoslavném prostředí. In MARINČÁK, Š. (ed.). 2010. *Problematika prekladov do živého jazyka : Súbor štúdií*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka. s. 185-194. ISBN 978-80-7141-704-0.
 25. NOVÁKOVÁ, J. 2012. *Viditeľná jednota cirkve se zaměřením na interkonfesní vztahy v publikacích pravoslavné cirkve na území České republiky a Slovenska ve druhé polovině 20. století*. [disertace]. Bratislava, 2012.
 26. POPOVIČ, A. et al. 1983. *Originál. Preklad : Interpretačná terminológia*. Bratislava : Tatran, 1983. 362 s.
 27. RANK, J. 1885. *Mše pravoslavná svatého Jana Zlatoústého*. Praha : J. Rank, 1885.
 28. ROELCKE, Th. 2010. *Fachsprachen*. Berlin : Erich Schmidt, 210. ISBN 978-80-2232-595-0.
 29. SAVČÁK, P. 2018. Cyrilometodějské dědictví a bohoslovecká terminologie. In JEŽEK, V. - HUSÁR, J. 2018. *Teologie, jazyk a duch doby*. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích. s. 124-132. ISBN 978-80-88034-03-2.
 30. KRUPICA, M. 2017. *K problematice překladu termínů* [elektronická pošta]. Zpráva pro : Eva Maria HRDINOVÁ. 2017-01-15 [cit. 2020-03-19]. Osobní komunikace.

AND UPON THIS ROCK I WILL BUILD MY CHURCH... ORTHODOX RELIGIOUS TERMINOLOGY IN CZECH – PRESENT, PAST AND FUTURE

Eva Maria HRDINOVA, director, Faculty of Education, Palacky University,
Žižkovo nám. 5, 771 40 Olomouc, Czech Republic, eva.hrdinova@upol.cz,
0042723142207

Abstrakt

In this study, we focus mainly on the method of its translation in the so-called liturgical form of the Liturgy of St. John Chrysostom (hereinafter also as Chrysostom's liturgy), both in contemporary texts and in texts of the last and pre-last century. The aim of the paper is to present the sophistication of the translation of this terminology and at the same time to show the often neglected, even denied richness of the Orthodox bibliography (not only) before 1945. So much for the present and the past, announced by the title of the paper. The future can be estimated rather in implicit, but it also results from the possible (non) maintenance of, for example, older terminology. The methodology of processing consists in the analysis of terms, where we are based on the concept of terminological character, and in the analysis of the method of their translation, where we are based on the theory of equivalence. Therefore, maintaining the terminological character and method of translation is crucial for the adequate translation and subsequent good functioning of terminology in the language system. Our research included six Czech, Orthodox and Greek Catholic parallel translations from the same period as the German translations. Specifically, these are the oldest Czech Orthodox translation (the so-called Rank's translation from 1885), the younger canonized Orthodox Gorazd translation from 1934, the Orthodox translation by Marek Krupica and Jiří Stránský from 2008 and the Orthodox translation by Jan Baudiš from 2013.

Keywords

Translation, Liturgy, professional language, terms, Orthodox Church, Czechoslovakia, Czech Republic

KREŠŤANSKÉ HODNOTY V SOCIÁLNYCH UTÓPIÁCH

Lukáš PERNÝ

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovenská
republika

**„Kristus schvaľoval spolužitie jeho nasledovníkov v
komunitách, a zistili, že niektorí kresťania tak doteraz žijú.
Nech už ich k tomu viedlo čokoľvek, pravda je taká, že
mnoho z nich prešlo na našu vieru a dalo sa pokrstiť.“**

– Thomas More

ÚVOD

Úlohou predloženého príspevku viazaného na medzinárodnú konferenciu *Vplyv kresťanstva na svetové kultúry v kontexte dejín*, bude poukázanie na kresťanské hodnoty v sociálnych utópiách v priereze dejín. Predložený príspevok bude priamo nadväzovať na už podobnú publikovanú štúdiu, *Sociálny odkaz Kristovho učenia a biblické citáty vo vybraných sociálnych utópiách*, ktorá vznikla v rámci medzinárodnej konferencie *BIBLIA A SÚČASNOSŤ III.* [19] Podnet na napísanie tohto textu vznikol pri vypracovávaní edičných poznámok a doslovov k slovenským vydaniam utopických textov ([5], [8]), v ktorých som zdôraznil práve motív častých odvolaní na Biblické citáty a kresťanské motívy. Pre výskum boli primárne preklady primárnej literatúry ([17], [5], [7], [8], [3]), sekundárne literatúra zameraná na reflexiu problému utopizmu ([23], [2], [14], [22]). V práci bola použitá metóda analýzy primárnej literatúry a následnej komparácie utopických textov s citátmi z Biblie (Starý aj Nový zákon). Hneď v úvode je dôležité rozlíšiť sociálne utópie ako literárne diela projektujúce určité ideálne modely spoločností a utopizmus ako širšie pomenovanie pre reflexiu myslenia o ideálnom stave bytia či spoločnosti (do ktorého patria ako literárne utópie ako súčasť prejavov utopizmu). Kým utopizmus je starý ako ľudstvo samé, utópie ako konkrétny literárny žáner vznikajú až v 16. storočí, pod vplyvom rovnomenného diel *Utópia*,⁹³ [17] ktoré napísal anglický filozof, právnik, politik (Lord kancelár) a svätec Tomáš More (okrem iného aj patrón právnikov, politikov a štátnikov).

⁹³ Dielo vyšlo prvý krát v slovenčine vo Vydavateľstve Spolku slovenských spisovateľov v roku 2017.

Slovo utópia z etymologického hľadiska znamená buď miesto neexistujúce (outopos) alebo miesto ideálne, dokonalé (eutopos). [11], [18] Vo všeobecnosti sa však spája s predstavou o ideálnom mieste, ktoré nemožno dosiahnuť, je kdesi za horizontom nášho poznania alebo sa používa v hovorovej reči ako synonymum pre naivitu. Utopizmus nachádzame v rôznych historických obdobiach ako projektovanie, anticipáciu, snívanie o ideálnom stave spoločnosti. Pre širšie zadefinovanie ide o slovo, ktoré sa spája (ako ho indexuje najväčší vyhľadávač Google) s uvažovaním o stave vecí, v ktorých je všetko ideálne, dokonalé a perfektné (normatívny ideál/regulatívna idea dokonalej spoločnosti alebo stavu bytia). Taktiež je slovo spájané s vizionárstvom, anticipáciou, predvídaním budúcnosti. Utopizmus možno nájsť v antickej filozofii a mytológiách (v Platónovom dialógu *Ústava* či v mýte o zlatom veku v podobe Arkádie, Atlantídy, Elýzia alebo bukolických textov), ale aj u sv. Augustína v diele *De civitate Dei*, [4] ktoré pojednáva predovšetkým o dosiahnutí utopického stavu (Boží štát), ktoré je v protipóle so stavom svetským. V súvislosti s kresťanskou projekciou strateného raja, Edenu [Gn 2, 8] a taktiež v projekcii Nového Neba a Novej Zeme [Zjv 21, 1] je možné hovoriť o tzv. kresťanskom utopizme, ako ho opisuje napríklad filozof Milan Šimečka v knihe *Sociálne utópie a utopisti*. [24] Šimečka pripomína, že predstava o zlatom veku je v kresťanstve stotožnená s Edenom; [Gn 1] protipólom je vek železný, stotožnený so životom človeka na Zemi ako božieho trestu (dedičný hriech). [Gn 3] [24] Ide teda v podstate o pesimistickú filozofiu dejín, ktorá sa mení v optimistickú až po príchode Božieho syna, Ježiša Krista, [Mt 1, 19 – 21] čím ľudstvo dostáva „druhú šancu“. Kristus sa obetuje za chyby ľudského pokolenia a vstáva z mŕtvych. V *Zjavení Jána* prichádza na konci dejín; trestá a odmeňuje a nastoľuje Druhé kráľovstvo nebeské. [Zjv 21, 1] Kresťanský utopizmus bol pevnou súčasťou života človeka žijúceho v stredovekom feudalizme, ale aj rannom kapitalizme. Rozširuje sa v období zániku Rímskej ríše, je prítomný v stredovekej filozofii a teológii, pokračuje v období reformácie a renesancie až do obdobia utopických socialistov (18. a 19. storočie). Šimečka zdôrazňuje že sociálno-utopický charakter predstáv o tisícročnej ríši, chiliazmus, sa stal súčasťou kresťanstva, sociálneho odkazu kresťanského utopizmu, v rôznych odtieňoch od stredovekých siekt, husitov až po anabaptistov. (Pozri bližšie aj [24], [19]) Kresťanský utopizmus pokračuje na prelome 18. a 19. storočia v dielach Saint-Simona, Weitlinga a Cabeta, ktorí priamo vyzývali k nastoleniu všeobecného bratstva a budovaniu Kráľovstva nebeského na Zemi, o čo sa napríklad v praxi pokúsili ich nasledovníci v USA. Taktiež treba uviesť, nakoľko vychádza príspevok v pravoslávnom časopise, ideu mesianizmu, ktorá sa stala súčasťou *utópie času a utópie vlasti* (Szackeho delenie utópií, pozri [23])

u Slovanov predovšetkým v 19. storočí. Tejto téme sa venuje podrobne Rudolf Dupkala, ktorý poukazuje na eschatologický rozmer mesianizmu v odkaze Kollára, Štúra, Hodžu, Hroboňa, Mickiewicza, Wronského, Berďajeva v humanizačno-dejinnom poslaní k univerzálnej ľudskosti. [9], [10] Tak široký je rozmer kresťanského utopizmu. Vráťme sa ale k rano-novovekým literárnym utópiám, predovšetkým k prvému dielu, ktoré bolo takto pomenované: Tomáš More alebo Thomas Morus, napísal dielo, [17] ktoré v dialogickej forme opisuje sebestačný a izolovaný ostrov šťastia a spolupráce, kde kooperujúce mestské štáty zabezpečujú každému človeku všetko podľa jeho potrieb a schopností, v duchu kolektivistického života raných kresťanov [Sk 4, 32] ako je opísaný v Skutkoch apoštolov. Obyvatelia odmietajú súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov a opovrhujú majetkom až natoľko, že zo zlata vyrábajú nočníky a reťaze pre väzňov. [17] Ich hlavnou hodnotovou prioritou je šťastie človeka podmienené šťastím celej komunity. Dielo je napísané vo forme rozhovoru medzi Thomasom Morom, Petrom Gilesom a postavou cestovateľa Rafaela Hythlodaya, ktorý žil v *Utópii* 5 rokov a odišiel z nej iba preto, aby šíril jej posolstvo do sveta. Kniha sa skladá z dvoch častí: prvá časť je dokumentom a kritikou doby (predovšetkým politiky ohradzovania pozemkov, prvej akumulácie kapitálu a s ním spojenej biedy roľníkov v Tudorovskom Anglicku⁹⁴) a druhá časť, ktorá opisuje život v ideálnej komunite. Biedu a vykorisťovanie vo vtedajšej spoločnosti More dáva do rozporu s Kristovým učením o pokore, skromnosti a spolupatričnosti. More sa nestotožňuje so vznikajúcim kapitalizmom a idealizuje si návrat k stredovekému rurálnemu spôsobu života. Druhá významná utópia, *Slnečný štát*, [8]⁹⁵ ktorej autorom je taliansky dominikánsky mních, filozof, teológ a astrológ Tommaso Campanella opisuje podobne uzavretú, sebestačnú a kolektivisticky založenú komunitu, tento krát mestský štát. Kým Morova *Utópia* je zameraná na šťastie (vplyv antického epikureizmu), *Slnečný štát* zakladá na tvrdom asketizme a disciplíne (vplyv stoicizmu a kresťanského asketizmu). *Slnečný štát* pripomína skôr monastériu riadenú osvietenými kňazmi a filozofmi s prísnou reglementáciou života, dôrazom na všeobecnú vzdelanosť a spoločenskú organizáciu práce. Aj Campanella podobne ako More venuje veľkú časť kritike súdobej spoločnosti. Ďalšou významnou utópiou, ktorá je uvádzaná spolu s Morom a Campanellom,

⁹⁴ „Cena vlny takisto stúpa, takže chudobní ľudia, ktorí by z nej chceli robiť oblečenie, si ju nemôžu dovoliť kúpiť ... Luxus sa rozmáha zároveň s chudobou a utrpením...” [17]

⁹⁵ Prvé vydanie *Slnečného štátu* Tommaso Campanella v slovenčine vychádza v roku 2020. Autor tejto štúdie sa podieľal na doslove a poznámkach.

je *Nová Atlantída* Francisa Bacona. [5]⁹⁶ Opäť ide o spoločnosť, ktorá je umiestnená na ostrove, je sebestačná, avšak nie je tu prítomné kolektívne vlastníctvo. Baconova utópia sa zameriava predovšetkým na vedecko-technický rozvoj. Na rozdiel od *Utópie* a *Slniečného štátu*, spoločnosť ostrova Bensalem (*Nová Atlantída*) je priamo založená na kresťanských princípoch a podobne ako u Campanellu, aj v tomto spoločenstve dominuje asketizmus a pohrdanie materiálnym bohatstvom. Štvrtou relevantnou literárnou utópiou je *Christianopolis*, ktorého autorom je nemecký teológ, filozof, básnik Johannes Valentinus Andreae. *Christianopolis* [3] nadväzuje na Campanellov *Slniečny štát*, avšak je tu už jasný vplyv Martina Luthera a Jána Kalvína. Andreaeho utópia je podobne ako utópie Mora a Campanellu silne rovnostárska, a v nadväznosti na Campanellu silne asketická. Andreae okrem projekcie ideálnej spoločnosti sa tiež zaoberá detailne životným štýlom a spôsobom prežívania obyvateľov tohto ostrova. Tak ako Thomas More v *Utópii*, tak aj autor ďalšej utópie *Slniečny štát*, Tommaso Campanella, boli kresťanskí autori. Svoje utópie projektovali ako spoločnosti, ktoré síce kresťanstvo nepoznali, no je im hodnotovo veľmi blízke a postupne si ho osvojujú. Priamo kresťanské hodnoty aplikuje Francis Bacon v *Novej Atlantíde*, ktorej vznik je sprevádzaný so zjavením Biblie a Andreae svoju utópiu priamo pomenováva *Christianopolis*, teda polis (mesto) kresťanov alebo Kristovo mesto. V nasledujúcej časti budú rozobrané konkrétne hodnoty kompatibilné s kresťanským postojom v štyroch vybraných sociálnych utópiách.

KREŠŤANSKÉ HODNOTY V UTÓPIÁCH RANÉHO NOVOVEKU

„Hospodin predvídal mnohé, keď ustanovil, aby všetko bolo spoločné, a mnohé predvídal Kristus, keď sa znovu pokúšal odvrátiť smrteľníkov od súkromného záujmu k spoločnému.“ (Thomas More in [13])

Úvodný citát definuje to, v čom nachádzame podstatu celej predloženej štúdie, a to je zdôrazňovanie Kristovho komunitárneho a rovnostárskeho posolstva, ktoré sa prejavilo naplno v *Utópii* Thomasa Mora. Napriek tomu, že More neopisuje komunitu kresťanov (ide o spoločnosť, kde je náboženská pluralita, uvádza tiež Boha Mithra, čo evokuje staroveké náboženstvo mitrianizmu), no napriek tomu je im kresťanstvo blízke a ich hodnotové preferencie sú s kresťanstvom kompatibilné. Veria v nesmrteľnosť duše, posmrtné odmeny a tresty za činy vykonané za života. Podľa Mora, kto neverí v život po smrti, „nebude sa báť porušiť všetky zákony svojej krajiny ani podvodom, ani

⁹⁶ Vydanie *Novej Atlantídy* Francisa Bacona vyšlo taktiež v edícii Vydavateľstva Spolku slovenských spisovateľov v roku 2018. Autor predloženej štúdie sa podieľal na doslove a poznámkach.

násilím". [17] More vychádza primárne z troch ideových zdrojov: antickej filozofie (epikureizmus a stoicizmus), kresťanstva (pospolitý život raných kresťanov) a renesančného humanizmu (sociálny kriticizmus, možnosť človeka zmeniť stav spoločnosti k ideálu všeobecného dobra; prvky renesančnej prírodnej filozofie – Boží plán stotožnený s prírodou a rozumom). V predloženej štúdii sa zameriame konkrétne na kresťanské východiská medzi ktoré patrí v prvom rade učenie Písma, ale aj dielo sv. Augustína, taktiež bol inšpirovaný sv. Benediktom,⁹⁷ Johnom Coletom a Gratianom (rovnostársky rozmer kresťanstva zdôrazňovali aj sv. Ambróz či sv. Klement, ktorých ako obhajcov rovnosti uvádza Morom inšpirovaný Campanella). More odkazuje na Bibliu vo viacerých častiach. [Lk 21, 19; Efez 4, 26; 1Kr, 2Kr; Prísľ 26, 5] Bibliou si pomáhal aj pri sociálnej kritike dobových pomerov. Morálna filozofia občanov *Utópie* zakladá na cnosti a šťastnom živote. Život podľa prírody, chápu ako život v súlade s Bohom. Úlohou rozumu je ctiť Božskú Výsosť, ktorej musíme vďačiť za všetko, čo máme. [17] More taktiež zdôrazňuje poznateľnosť prírody. Animizmus, nesmrteľnosť duše motivujú obyvateľov ku konaniu dobra a správaniu sa čestne. [17] More z pozície kresťanskej odmieta trest smrti „*Boh nám prikázal „Nezabiješ!, a my môžeme tak jednoducho zabíjať pre trochu peňazí? Ale ak sa niekto ohradí, že podľa tohto prikázania je zakázané zabíjať len vtedy, ak to dovoľuje zákon danej krajiny potom môže rovnako vzniknúť zákon, ktorý by toleroval cudzoložstvo či krivé svedectvo. Boh nám zakázal siahnuť na svoj život či na život iného človeka. ... Aj podľa Mojžišovho zákona, hoci bol tvrdý a krutý, veď bol namierený na otrokov, ľudia boli za krádež len pokutovaní, nie zabíjaní. Nemyslíme si, že Nový Zákon plný láskavosti, nám dáva väčšiu možnosť krutosti, než akú dal Židom. Z týchto dôvodov si myslím, že trestanie zlodejov smrťou nie je zákonné*". [17] Treba si však uvedomiť historický kontext, teda dobu, kedy bol trest smrti denno-dennou súčasťou života. Sám Thomas More bol nakoniec na tento krutý trest odsúdený. More ospravedlňuje krádež pre hlad a biedu. V *Utópii* hodnotovo projektuje tzv. racionálny hedonizmus, teda život, ktorého zmyslom je napĺňanie šťastia. Tvrdý asketizmus aplikujú iba tzv. brúteskovia, ktorí sú na ostrove preto považovaní za svätcov. More vo svojom diele zvyrazňuje anti-majetnícky (anti-mamonársky) rozmer, kritizuje úžeru a chamtivosť. Protipólom týchto necností sú solidarita, spolupráca, usilovanie o všeobecné blaho, spolupatričnosť, bratstvo a sociálna rovnosť. Zlato a peniaze sú v *Utópii* symbolom potupy a hanby: „...*vo veľkej hanbe, ozdobujú zlatými náušnicami a reťazami a korunami. Takto sa snažia aby u nich bolo zlato a striebro v nemilosti. ... Utópijčania sa čudovali, ako môžu byť ľudia takí*

⁹⁷ „...ale navrhol by som zákon, ktorý by všetkých týchto bedárov posielal do kláštorov, mužov k benediktínom, aby sa z nich stali bratia – laici, a zo žien, aby sa stali sestry..." [17]

uchvátení pochybným ligotom kameňov a šperkov, keď sa môžu pozerat' na hviezdy alebo Slnko samotné..." [17] Anti-majetnícke motívy sú v Biblii prítomné v mnohých častiach. [Ex, 16, 1-21; Iz 5, 8; Mt 19, 1-30; Lk 16, 14-15; Jn 2, 15; Zjv 18, 1-3; Zjv 3, 17; Jak 1, 9-11] Morov anti-mamonársky odkaz je hlavným posolstvom utópie. Nasledujúca časť Utópie je mimoriadne silná: „*Najväčšia časť Jeho (Kristovho pozn. aut) učenia je odlišná od života dnešných ľudí než hociktorá časť z mojich prehovorov, ale kňazi sa asi učili podľa tvojej rady: keď zistili, že svet sa nechce dobrovoľne prispôbiť zákonom, ktoré nám dal Kristus, upravili si jeho učenie – akoby vychýlili olovnicu – k svojim mravom, aby sa k nemu napokon priblížili. Jediný následok, ktorý však toto priblíženie má, je však to, že ľudia bezpečnejšie konajú zlo.*" [17] Podľa Mora je teda status quo v rozpore s Kristovým učením a našou úlohou je vzdorovať proti tomuto stavu spoločnosti. Zároveň tým vlastne hovorí, že život obyvateľov Utópie, hoc nie sú kresťanmi, je bližší Kristovmu učeniu, než život tých, ktorí sa za kresťanov pokladajú, no podľa ideálov kresťanstva nežijú. Podľa Mora, a to je najtvrdší odkaz jeho knihy, sú všetky štáty sveta len „*komplot bohatých, ktorí v predstieraní záujmu o verejnosť sledujú svoje ciele a zneužívajú na to všetky spôsoby, ktoré objavia*", [17] aby si zabezpečili a ochránili všetko, čo nečestne nahrabali a aby zamestnali chudobných drinou za nízky plat a aby ich utláčali. More dodáva, že si títo nenásytní a skazení muži rozdelia majetok, ktorý by vystačil pre všetkých. More zároveň zapochybuje, a v tom spočíva jeho realizmus, že by súdobí pozemšťania, mimo mikro-kozmu Utópie, boli schopní prijať zásady tejto komunity.

U Tommasa Campanellu boli východiská pre dielo *Slnečný štát* pomerne pestré, až protichodné (kresťanská kabala, telesiovský metafyzická naturalizmus, chiliazmus). Zdôrazňuje predovšetkým sociálny, rovnostársky, anti-majetnícky rozmer kresťanstva v prospech obhajoby života založeného na komunitárnych hodnotách a spoločnom vlastníctve. Zásadný rozdiel však spočíva v tom, že kým Morova *Utópia* považuje za prioritu šťastie, Campanellov *Slnečný štát* je teokraticko-sofokratickou spoločnosťou asketizmu. Campanella sa pri teoretickej obhajobe rovnosti odvoláva na Tertuliana (*všetko okrem žien spoločné*), sv. Klimenta Rímskeho (*užívanie všetkého na svete by malo byť spoločné*), sv. Augustína (*vzdanie sa majetku je posilnením lásky*), učenie apoštolov (*kresťanský Boh nič nerozdelil, preto by malo byť všetko spoločné*) a pomáha si tiež antickou filozofiou (Platónom). Campanella opisuje spoločnosť, ktorá nie je kresťanská, ale ich učenie je „*blízke kresťanstvu*", a taktiež uvádza, že obyvatelia „*veria pevne v pravdivosť proroctva Ježiša Krista o konci sveta*". [7] Tým, že poznajú zákony prírody sú blízki kresťanstvu, ktoré podľa Campanellu učí okrem prírodných zákonov aj k sviatostiam. [7] V *Slnečnom štáte* napomáhajú k ich napĺňaniu, čo Campanella považuje za najväčší dôkaz v prospech kresťanstva, teda

kresťanstvo verifikuje na obyvateľoch, ktorí ho predtým nepoznali, no napriek tomu sa podľa jeho zásad správajú. Považuje to za veľký dôkaz v prospech kresťanstva ako „*najpravdiviejšieho zo všetkých náboženstiev, ktoré po odstránení zlého poriadku bude panovať po celom svete...*“. [7] Campanella verí vo víťazstvo globálnej monarchie, ktorá však nastane až po potom, čo bude treba starý poriadok „*vyrvať a vyhladiť*“. „*A potom sa až bude budovať a sadiť,*“ [7] končí svoju teozoficko-dejinnú úvahu Campanella. Campanella je teda presvedčený, že globálne naplnenie kresťanskej utópie je historická nutnosť z hľadiska filozofie dejín. *Slnečný štát* bude čeliť prevratom, ktorých dôsledkom bude nastúpenie nového veku. Zabráni moru, vojne a hladu. Tieto neduhy budú sprevádzať všetky okolité štáty. Iba v *Slnečnom štáte*, bude ako v Noemovej arche zachovaný stav, ktorý sa globálne zrealizuje až nastolením Nového Božieho kráľovstva.

V Campanellovej filozofii je silný ontologický vplyv Augustína, čo dokazuje jeho téza podľa ktorej absolútne bytie je najvyšší Boh, a nebytie považuje za príčinu vzniku zla a hriechu. Nedostatok bytia spôsobuje zlo. Obyvatelia Campanellovej utópie taktiež vzývajú Boha v trojici, ako moc, múdrosť a lásku. Jednotlivé osoby trojice ale nerozlišujú, lebo nepoznajú zjavenie. [7] Podobne ako More, aj Campanella rovnako ako kresťanstvu, dáva priestor aj antickej filozofii. A tak medzi hrdinami a vzormi obyvateľov sú antickí a renesanční filozofi, rovnako ako Mojžiš a Abrahám. Azda najviac problematická časť, ktorú sám Campanella neskôr (dodatok k dielu, ktorý vydal neskôr) relativizuje a vyvracia, a to je kolektivismus žien. Na jednej strane ho do svojej utópie zavádza, na strane druhej píše o blude Nikolaitov,⁹⁸ ktorý sa uvádza aj v Zjavení Jána. [Zjv 2,6; 2,15] Campanella sa pri projekcii riadeného plodenia detí odvoláva na sv. Tomáša Akvinského (plodenie detí slúži k uchovaniu ľudského rodu, nie uchovaniu jednotlivca). Zároveň tento moment relativizuje: „*Ja sa v tom príliš nevyznám. Ale pozoroval som, že obyvatelia Slnečného štátu majú ženy spoločné pre obsluhovanie i pre lôže, nie však vždy; nechovajú sa ako zvieratá, ktoré sa zmocňujú prvej dosiahnuteľnej samičky, ale riadia sa určitým poriadkom, ako som o tom už hovoril, ktorý je podriadený záujmu o rozmnožovanie potomstva. Je však možné, že to aj tak nie je správne. Oni sami cítujú ako dôkaz názor Sokrata, Catona, Platóna a sv. Klementa, i keď ako ty hovoríš, zle pochopený. Hovorí, že sv. Augustín úplne súhlasil so spoločenstvom, nie však so spoločnými manželskými lôžami, pretože je to blud Mikulašencov. Naša cirkev potom pripustila súkromné vlastníctvo nie preto, aby dosiahla väčšieho dobra, ale aby sa vyhlala väčšiemu zlu. Je však možné, že tento zvyk obyvateľov Slnečného štátu niekedy zmizne, lebo v mestách im podrobených je spoločný len majetok, nie ženy, ktoré poskytujú*

⁹⁸ Blud nikolaitov – diakon Mikuláš vraj vyhlásil, že je ochotný prenechať svoju milenkú tomu, kto by si ju prial.

*všetkým obsluhu a remeselné práce...” [7] Campanellov moreplavec teda priznáva, že v spoločnom vlastníctve žien sa obyvatelia môžu mylíť, napriek tomu je práve táto pasáž s Campanellom azda najviac spájaná a je pre to aj najviac odsudzovaný. Campanella v druhej časti, diskusie k *Slnečnému štátu* (*O najlepšom štáte alebo (bolo by správne a užitočné doplniť a dovrieť učenie o politike úvahou o Slnečnom štáte*, vydané v roku 1637), otvára teologickú obhajobu kolektívneho vlastníctva práve prostredníctvom výkladu Kristovho učenia a učenia apoštolov. Diskusia je vedená vo forme námietok voči komunite *Slnečného štátu*, a zdôvodneniu, že aj samotní apoštoli nedokázali žiť presne podľa Kristovho učenia,⁹⁹ čím oponent zdôvodňuje nemožnosť kolektívneho vlastníctva. Campanella odpovedá: „...žiť cnostne je najvyšším šťastím – ako učil Ján Zlatouсты – a ďalej: vždy, keď zabľúdiš je lepšie sa čo najskôr napraviť, než zahynúť pre svoj blud. Svojvôľa je príčinou zla – a šťastím je to, čo nás núti k dobru. Nám, ktorí sme si málo navykli na podobný spôsob života, pripadá ťaživý, podobne ako hráčom v kockách a pijanom život sporiadaných občanov, a týmto zase – život mníchov. Skúmajte a uvidíte! (Campanella 1979, s. 64). Námietka hovorí, že ideálny stav by bol možný iba v stave Edenu, o ktorý ľudstvo vlastnou vinou, zhrešením prišlo. Campanella ale odpovedá: „Adamov hriech totiž, ako hovorí sv. Tomáš, zničil statky, ktoré človek dostal z milosti Božej, nie však statky prírodné. Zaznamenal teda porušenie prirodzeného práva a násilia na rozumu, nie však vytvorenie nového práva; ak teda spoločenstvo statkov odpovedalo právu, rozdelenie majetku by bolo jeho porušením... Môže byť teda, hovorí sv. Tomáš, byť rozdelenie statkov správne, ak odporuje prírode, ktorá je výtvorom Božím? ...Lupič je vlastníkom na základe činu; avšak v prípade núdze potom i on je užívateľom podľa prirodzeného práva. ...Pozvaní konzumuje na základe práva, ktorému hovoríme darovanie a ktoré nie je zanedbateľnejšie než predaj. Namietne sa však: bohatí teda musia vrátiť všetko nadbytočné. Ale komu? Chudobe alebo štátu? Povedal by som: Štátu a chudobe. Ale pretože tu nie je namieste to posudzovať, lebo chudobný nenadobudli práva, hovorím: Bohu, ktorému budú skladať účty v deň posledného súdu, ako to napísali Basil, Ambróz a Lev. V našom štáte je teda svedomie uspokojené a je odstránená chtivosť, koreň všetkého zla, a podvádzania...” [7] Ďalšia námietka voči Campanellovi je odstránenie štedrosti, [7] ako dôsledok kolektívneho vlastníctva. Campanella sebe odpovedá: „Aristoteles a tiež Sotus hovoria nepremyslene, ak nie priamo bezbožne. ... Štedrosť nezáleží na tom, že daruješ, čo si si prisvojil, ale – ako potvrdzuje sv. Tomáš – v tom, že všetko činiš spoločným. V knihe sa objasňuje, ako úplne prirodzené, že zo svojej vlastnej povahy Štát pomáha cudzincom a ľuďom neduživým, lebo kým ide o vlastníctvo, nie je chudákov tam, kde ako u nás je všetko spoločné, všetci sú si bratmi a*

⁹⁹ „Kristus učil tomu najdokonalejšiemu a najčistejšiemu spôsobu života, ktorý s ťažkosťami viedli aj samotní apoštoli...” [7]

vzájomne si štedro slúžia...“ [7] Campanella sa tiež odvoláva na Gratiana, ktorý zaradil do kanónu tézu, podľa ktorej užívanie všetkého, čo je na tomto svete by malo byť spoločné. Taktiež sa (pri označení kolektívneho vlastníctva ako kacírsta) odvoláva na knihu Genezis a kolektívny život apoštolov sv. Lukáša, Klementa, Teruliána, Ambróza, Ján Zlatoústeho, Augustína, Ambróza, Filóna a Origéna. [7] Spomína tiež Augstína, ktorý odmietal vysvätiť kňazov, ktorí neodovzdali všetko do spoločného užívania a taktiež sv. Tomáša Akvinského podľa ktorého nie sme vlastníckmi, ale iba užívateľmi statkov. *Slnečný štát* zodpovedá stavu v Edene, čo považuje Campanella za prirodzený stav. Chtivosť považuje za koreň zla. Plodí podvádzanie, krádež, lúpež nadbytok, chudobu, prepych, sebeckto, nepriateľstvo, závisť. [7] Zo všetkého uvedeného vyplýva, že Campanella zdôrazňoval z kresťanských hodnôt predovšetkým kolektivismus, bratstvo a solidaritu. Podobne ako More, odsudzoval mamonárstvo a chamtivosť. Napriek tomu treba kriticky dodať, že samotné Campanellovo dielo je v mnoho protirečiace, eklektické a miestami (v prísnej reglementácii) až nepochopiteľné.

Tretím významným utopistom je zakladateľ vedecko-technickej utópie Francis Bacon. Nedokončené dielo *Nová Atlantída* má religiózno-mystický charakter. Bacon ale neprojektuje model rovnostárskej spoločnosti tak ako More a Campanella. Zameriava sa skôr na poznateľnosť sveta a možnosť skúmať výtvary a tvory božie, a príčiny a skryté pohyby vecí. Hneď v úvode diela však zdôrazňuje skromný hodnotový postoj k životu (odvolanie na „dvojitý plat“ pri pokuse návštevníkov obdarovať hostiteľov; odmietnutie úplatku). Názov ostrova Bensalem pochádza z hebrejského syn celistvosti alebo syn pokoja a odkazuje na sv. Bartolomeja. Svätý Bartolomej bol jedným z dvanástich apoštolov Ježiša Krista. Je patrónom garbiarov, krajčírov, mäsiarov a pekárov. Cestovatelia zisťujú, že kresťanstvo je na ostrove prítomné skôr než na európskom kontinente (20 rokov po nanebovstúpení Krista). Obyvatelia ostrova spomínajú na legendu o zjavení Biblie: „... počas noci (zamračenej a chladnej) zbadali na mori vo vzdialenosti niekoľko míľ veľký pilier svetla. ... a našiel v nej Knihu a List. ... Kniha obsahovala všetky kanonické knihy Starého i Nového zákona, ktoré používate aj vy (pretože veľmi dobre vieme, aké knihy používajú vaše cirkvi), aj Apokalypsu a niektoré iné knihy Nového zákona, ktoré vtedy ešte neboli ani napísané a napriek tomu v tej Knihe boli.“ [5] Kresťanstvo sa tak stalo súčasťou morálnej filozofie obyvateľov. Bacon v diele uvádza rôzne odvolania na Bibliu. [Jon 2,1; Mt 12, 40; 1Kr, 21] Život obyvateľov je založený na silnom komunitarizme a rituáloch. Veda a technika, ktorá je na ostrove dominanciou sa s vierou nevyklúčujú, podľa Bacona ide o usilovanie o poznateľnosť Božieho diela. V krátkom, nedokončenom diele Francisa

Bacona teda nachádzame napriek tomu, že sa tejto téme viac nevenoval, taktiež anti-mamonársky motív, avšak primárne sa Bacon sociálnej téme nevenoval.

Štvrtým uvedeným utopistom bude Johann Valentín Andreae so svojim dielom *Christianopolis (Reipublicae Cristianolianaе descriptio)*, [3]¹⁰⁰ – je to utópia reformácie podobne ako *Wolfária* (1521) Johana Eberlina z Günzburgu. Andreae bol obdivovateľom Mora a Campanellu, teológ a mystik a jeho utopické dielo, podobne ako u predchodcov opisuje stroskotanie cestovateľa, ktorý narazí na úrodný ostrov Capharsalama, na ktorom sa nachádza obec skutočných kresťanov založená na princípoch pravdy a dobra. [3] Rozdiel medzi poslednými tromi utópiami a Andreaem spočíva predovšetkým v tom, že okrem opisu spoločenského zriadenia sa Andreae podrobnejšie venuje aj filozofickým a teologickým otázkam zmyslu kresťanského života a askézy. Celý dejiny ľudstva a ľudský život sú pre autora iba predohrou k večnosti. [3] Andreae neprojektuje ostrov šťastia tak ako Thomas More, ale skôr napomáha zmierniť strasti údely človeka, a to prostredníctvom monastérskeho ideálu múdrosti, svornosti a skromnosti. Do kresťanského mesta unikajú tí, pre ktorých bol svet krutý. Obyvatelia sú podobne ako v predchádzajúcich utópiách skromní (skromné oblečenie, jedlo v stanovenom množstve) a sebestační, [3] odmietajú dedičné hodnosti a mestu vládne triumvirát aristokratov a ôsmich otcov sídliaich v menších vežiach. Podobne ako u Mora a Campanellu, aj tu sú peniaze iba symbolom hriechu a nemajú žiadnu hodnotu: [3] „*Bohatí sú tí, ktorí majú všetko, čo skutočne potrebujú a ktorí nenazývajú svojim nič, čo im chýba.*“ [3] Podobne je to aj s obchodom, ktorý funguje iba vo vzťahu k svetu. Práca je cnosťou a je povinná, taktiež tu panuje rovnosť prístupu k výsledkom práce, ale aj k vzdelaniu a bývaniu. Andreae sa snažil ideály svojej utópie pretaviť do praxe založením spoločností Civitas Solis a Farberstift. Andreaeho spoločnosť pravých kresťanov je založená na rodine ako základnej bunke spoločnosti. Vo všeobecnosti sa dá záverom konštatovať, že Andreae naprojektoval podobne ako jeho predchodcovia spoločnosť, v ktorej dominuje kolektivismus, avšak zásadný rozdiel medzi autormi spočíva v Andreaeho chápaní ľudského údely. Kým More a Campanella optimisticky opisujú svoje spoločenstvá ako ideál, Andreaeho ostrov je skôr miesto na meditácie a čakanie na večnosť.

KREŠŤANSTVO V ĎALŠOM VÝVOJI UTOPIZMU

V období osvietenstva je kresťanský motív utopizmu v úzadí. Do popredia sa dostávajú skôr svetské koncepcie. Výnimkou sú niektoré pasáže z Morellyho

¹⁰⁰ Dielo vyšlo prvý krát v českom preklade až v roku 2017.

Zákonníka prírody, kde sa autor odvoláva na raných kresťanov ako nositeľov kolektivismu a spolupatričnosti: „Kresťanstvo teda, ak na neho pozeráme ako na ľudskú inštitúciu, bolo najdokonalejším zriadením.“ [27] Taktiež abbé Gabriel Boonot de Mably uvádza pozitívny príklad raného kresťanstva a život kresťanských spoločenstiev tzv. jezuitských redukcií.¹⁰¹ [28] Autorom, ktorý sa snažil spojiť osvietenský racionalizmus a kresťanstvo bol utopický socialista Henri de Saint-Simon, ktorý projektoval tzv. nové kresťanstvo. Saint-Simonove nové kresťanstvo je založené na novom poslaní kresťanstva pre nové storočie. Zdôrazňuje predovšetkým sociálny motív Kristovho učenia v nastolení spoločnosti, kde nikto nebude hladovať a každý bude mať dôstojný život. [20] Saint-Simon verí, že európske štáty sa zjednotia pod kresťanskou vlajkou vo zväze európskych národov. [20] Podľa Saint-Simona je hlavným odkazom Krista aby sa ľudia k sebe správali ako bratia, čo je pre neho prejavom božskej morálky a podľa toho treba aj organizovať spoločnosť. Nové kresťanstvo má vymaniť ľudí z krízy podobne ako vymanilo rímske impérium z rozkladu. Prostredníctvom Kristovho učenia obhajuje utopický socialista Charles Fourier právo na obživu a právo na prácu a taktiež Bibliou podkladá svoju tvrdú kritiku obchodu. [12] Podobne ako Saint-Simon, veľkolepý návrat kresťanstva v spojení so sociálne spravodlivou spoločnosťou projektujú francúzsky utopista Étienne Cabet a nemecký utopista Wilhelm Weitling. [26] Étienne Cabet, preslávený predovšetkým utopickým dielom *Cesta do Ikárie*, [6] kde interpretoval aj Kristove učenie predovšetkým prostredníctvom kritiky majetku a zdôrazňovaním rovnostárstva a spoločenstva, napísal tiež knihu *Pravé kresťanstvo* alebo *Skutočné kresťanstvo Ježiša Krista*, kde zdôrazňuje ideu nastolenia sociálnej rovnosti na Zemi. Wilhelm Weitling očakával druhý príchod mesiáša, ktorý bude opovrhovať kúzlom mamonu a svoje srdce otvorí ľudskému utrpeniu. [26] Chudobný tovariš Weitling zdôrazňoval sociálny rozmer Kristovho učenia, a potrebu reformovania spoločnosti v Kristovom anti-majetníckom duchu, v prospech spoločného vlastníctva. Weitling napísal dielo *Evanjelium chudobného hriešnika*, kde dokazuje, že kresťanstvo je v súlade s nastolením spoločnej práce, slobody, rovnosti, odstránenia vlastníctva, dedičstva a peňazí. [26] Na biblických citátoch dokazuje, že Kristove učenie je rovnostárske [Mt 6, 20; Lk 18, 25] a v rozpore s kapitalizmom, i monarchiou. Kresťanské hodnoty vo svojom diele projektuje aj ďalší autor, ktorý je zaraďovaný k utopistom, kňaz Hughes Felicité Robert de Lamennais. Je autorom *Knihy ľudu*, ktorá v podobenstvách (napr. podobenstvo o strome a sile ľudu [16]), podobne ako

¹⁰¹ Kresťansko-komunitárny experiment nastolenia spoločenského vlastníctva a kresťanstva medzi Indiánmi Južnej Ameriky.

Campanella obhajuje kolektivismus, rovnostárstvo¹⁰² a anti-mamonárstvo. Lamennais píše: „A človek zlý, ktorý oklamal svojich bratov nahromadil bohatstvo... meno toho je Tyran a druhé má meno len v pekle...“ [15] Saint-Simon, Cabet, Weitling a Lamennais dokazujú kontinuitu myslenia, ktoré započali rano-novovekí utopisti More, Campanella a Andreae. Ich spoločnými vlastnosťami sú odpor voči vlastníctvu a majetku a zdôrazňovanie kolektivismu, solidarity a spolupatričnosti.

KREŠŤANSKÉ HODNOTY A UTÓPIE

Kresťanské hodnoty môžeme nájsť v uvedených utópiách vo viacerých rovinách. Predovšetkým sú to komunitárne hodnoty kresťanstva a idea rovnosti a bratstva, [Mt 23; Ž 133] ktoré sú prítomné vo všetkých uvedených utópiách. Idea bratstva, spolupatričnosti a solidarity sú hlavným znakom týchto spoločenstiev od Mora až po Weitlinga. Ďalším kresťanským motívom je motív práce ako cnosti a taktiež chudoby ako cnosti (tu sa líšia tzv. vedecko-technické, pokrokové utópie s utópiami rurálnymi a asketickými). Materiálne bohatstvo je v sociálnych utópiách opovrhovania hodné (už Thomas More odkazuje nepriamo na motív zlatého teľaťa, [Ex 32, 4] keď zlatu dáva najpodradnejšiu funkciu a reťaze pre väzňov). [17] Asketický život je v niektorých utópiách symbolom cnosti (za svätcov sú považovaní Brúteskovia v *Utópii*, a skromnosť je ideálom aj pre obyvateľov *Slnecného štátu*, *Bensalemu* a *Christianopolis*). Šťastie je vylúčené na úkor druhých, najšťastnejší sú tí, ktorí slúžia bližným. Služba bližnému je považovaná za najvyššiu cnosť.

V ponímaní sociálnej spravodlivosti v uvedených rano-novovekých utópiách možno v súlade so súčasným filozofom komunitarizmu Michaelom Sandelom primárne zaradiť do kategórie starovekého poňatia spravodlivosti ako cnosti, [21] ktoré sa napríklad od sociálne-liberálneho poňatia spravodlivosti (Rawls) líši predovšetkým v odmietnutí radikálnej plurality.¹⁰³ Kresťanské

¹⁰² „Všetci sa rodia rovní, prichádzajú na svet, nikto neprináša so sebou právo panovať. ... Hriech učinil vladára, lebo miesto aby sa milovali a pomáhali si ako bratia, začali si vzájomne škodiť.“ [15]

¹⁰³ Aj sociálny liberalizmus akceptuje určitú formu solidarity, ale zakladá predovšetkým na princípe kategorických práv, ktoré sú morálne neutrálne. Sandel zdôrazňuje, že iba komunitárne projekty dokážu prijať alternatívu morálne neľahostajnej politiky, zdôrazňujú identitu morálnych bytostí viazaných na určité hodnoty, občiansky život, zdieľané občianstvo, verejnú debatu o morálnych medziach trhu, spravodlivé rozdelenie príjmov a bohatstvo a predovšetkým primárne zameranie na všeobecné dobro. [21] Kým

poňatie spravodlivosti, ale aj kresťanské hodnoty vo všeobecnosti vylučujú radikálnu pluralitu. Sekundárne možno tiež hovoriť o koncepte distributívnej spravodlivosti, predovšetkým v ohľade na ekonomický model, ktorý preferuje spoločenské vlastníctvo a spravodlivé rozdelenie výsledkov práce (nikto netrpí hladom, nikto nemá nadbytok). V prípade Campanelli môžeme tiež nájsť model starozákonnej re-tributívnej spravodlivosti (*oko za oko, zub za zub* [Ex 21, 24]), obzvlášť pri fenoméne zrady vo vojne.

Analógie historických pokusov o naplnenie utópií možno nájsť celý rad. Teológ Ján Komorovský venoval tejto téme celú knihu *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*, [14] kde podrobne analyzuje podobnosti života v jezuitských redukciách (kresťanské kolónie, ktorých úlohou bolo pokresťančovanie indiánov v Južnej Amerike) s utopickými textami. Analógiu medzi sociálnymi utópiami 16. storočia a jezuitskými redukciami nachádza aj spisovateľ Fernando Aínsa v knihe *Vzkriesenie utópie*. [2] Utopický socialista Étienne Cabet vo svojej *Ceste do Ikárie* priamo prehlasuje: „Pozrite na jezuitov, ktorí zakladajú spoločenstvá majetku a práce v Paraguaji a uvádzajú ich do praxe.“ [6] Oceňoval ich Gabriel Bonnot de Mably. Teológ Bohumil Svoboda, ktorý sa vo svojej knihe *Thomas More: Svätec utopista*, podrobne venoval Thomasovi Morovi nachádza zase analógie utopických spoločností v rovnostárskych spoločenstvách Aztékov, Peru a Inkov. [22] Poľský teoretik utópií zaraďuje tieto projekcie [23] z hľadiska priestoru ako utópie rehole. Kresťanské mikro-komunity ako malé utópie sú realizované aj vo forme monastér, malých kresťanských komunít, obcí či mníšskych štátov (príkladom je pravoslávny Athos). Avšak základným atribútom je fokusovanie na otázku spoločenské vlastníctva, spoločnej výroby a spoločného života, teda predovšetkým zdôrazňovanie komunitárnych hodnotových postojov v kresťanstve, ktoré sa projektujú do spoločenskej reality. Tak sa ideály utopistov čiastočne realizujú v praxe života kresťanov po celom svete. Príkladom takéhoto života bol známy husitský tábor, ktorý fungoval na princípe kolektívneho zdieľania majetku, ale aj spoločenstvo anabaptistov, ktoré viedol Thomas Müntzer, komunity kvakerov, mormonov, amišov, habánov, a napokon dodnes existuje v Nemecku komunita hutteritov, ktorá žije podobne ako o tom písal Thomas More. Morov model komunitarizmu môžeme nájsť aj v prostredí východných Slovanov na príklade obcí, ktoré tak adoroval Ľudovít Štúr v diele *Slovanstvo a svet budúcnosti*. [25] Idea spoločného života kresťanov teda nezostala iba v literárnych utópiách, ale dodnes je aplikovaná v praxi, v živote mnohých kresťanov po celom svete. Okrem toho môžu utópie slúžiť aj ako inšpirácia pri

liberálne teórie spravodlivosti začínajú slobodou, komunitárne začínajú cnosťou, zodpovednosťou a dôrazom na všeobecné dobro komunity.

upevňovaní bratskej vzájomnosti, svornosti a životného štýlu, ktorý je v protipóle s individualizmom a sebestvom súčasnej hypermodernej doby.

SUMMARY

Christian values can be found in utopias on several levels. Above all, it is the community values of Christianity and the idea of equality and brotherhood that are present in all the utopias mentioned. In the understanding of social justice in these early modern utopias, in accordance with the current philosopher of communitarianism Michael Sandel, it can be primarily placed in the category of the ancient notion of justice as a virtue, which differs from the social-liberal notion of justice mainly in rejecting radical plurality. The Christian notion of justice, but also Christian values in general, preclude radical plurality. Christian micro-communities as small utopias are also realized in the form of monasteries, small Christian communities, municipalities or monastic states (an example is the Orthodox Athos). However, the basic attribute is the focus on the issue of social property, common production and common life, ie above all the emphasis on community values in Christianity, which are projected into social reality. Thus, the ideals of utopians are partially realized in the practice of the lives of Christians around the world. An example of such a life was the famous Hussite camp, which operated on the principle of collective sharing of property, but also a community of Anabaptists led by Thomas Müntzer, communities of Quakers, Mormons, Amish, Habans. After all, there is still a hutterite community in Germany that lives like Thomas More wrote. Thus, the idea of a common life of Christians did not remain only in literary utopias, but is still applied in practice, in the lives of many Christians around the world. In addition, utopias can also serve as inspiration in consolidating fraternal reciprocity, unity, and a lifestyle that is at odds with the individualism and selfishness of the contemporary hypermodern age.

REFERENCES

1. BIBLIA. [online]. [2020-02-11]. Dostupné z: <https://www.mojabiblia.sk/>.
2. AÍNSA, F. 2007. *Vzkříšení utopie*. Praha : Host, 2007. 232 s. ISBN 978-80-7294-214-5.
3. ANDREAE, J. V. - WEINGIER, R. 2017. *Christianopolis*. Praha : Trigon, 2017. 221 s. ISBN 978-80-8790-825-9.
4. AUGUSTÍN, sv. 2019. *Boží štát*. 3. vyd. Bratislava : Lúč, 2019. 896 s. ISBN 978-80-8179-142-0.
5. BACON, F. 2018. *Nová Atlantída*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2018. 70 s. ISBN 978-80-8202-043-7.

6. CABET, E. 1950. *Cesta do Ikárie*. Praha : Orbis, 1950. 284 s.
7. CAMPANELLA, T. 1979. *Slunečný štát*. 2. vyd. Praha : Mladá Fronta, 1979. 111 s.
8. CAMPANELLA, T. 2020. *Slnečný štát*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2020. 110 s. ISBN 978-80-8202-124-3.
9. DUPKALA, R. 2001. Exemplifikácia idey mesianizmu v dejinách filozofického myslenia na Slovensku I. In DUPKALA, R. (ed.). *Fenoméni mesianizmu I : filozofické, teologické a literárnohistorické reflexie*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. s. 53- 80. ISBN 80-85668-99-8.
10. DUPKALA, R. 2005. *Úvod do filozofie dejín*. 2. vyd. Bardejov : FOTOPRESS, 2005. 164 s. ISBN 80-968972-8-4.
11. FISCHEROVÁ, S. 2008. Utopia and Topos, or Topics of Utopia : an Analysis of a Concept. In STARÝ, J. – FISCHEROVÁ, S. 2008. *Mýtus a geografie*. Praha : Hermann a synové, 2008. s. 321-364. ISBN 978-80-87054-13-0.
12. FOURIER, Ch. 1983. *Veľká metamorfóza : Výbor z diela*. Praha : Mladá Fronta. 1983. 178 s.
13. GORFUNKEL, A. CH. 1987. *Renesanční filosofie*. Praha : Svoboda, 1987. 376 s.
14. KOMOROVSKÝ, J. 2007. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007. 146 s. ISBN 978-80-85223-80-4.
15. LAMENNAIS, F. R. de. 1912. *Slova veriaciho (Paroles d'un croyant)*. Praha : J. Otto, 1912. 113 s.
16. LAMENNAIS, F. R. de. 1930. *Kniha lidu*. Praha : Knihotiskárny národního sociálního dělnictva, 1930. 79 s.
17. MORE, T. 2017. *Utópia*. (predslov BOHUNICKÁ, L. - preklad STANKOVÁ, M.). 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2017. 119 s. ISBN 978-80-8061-966-4.
18. OUŘEDNÍK, P. 2010. *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*. Praha : Torst, 2010. 244 s. ISBN 978-80-7215-395-4.
19. PERNÝ, L. 2018. [online]. Sociálny odkaz Kristovho učenia a biblické citáty vo vybraných sociálnych utópiách. In HUSÁR, J. (ed.). 2018. *BIBLIA A WSPÓŁCZESNOŚĆ : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności : III. rocznik, KRYNICA, 27. 11. 2018*. Gorlice : Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej „ELPIS“, 2018. s. 214 – 235. ISBN 978-83-63055-78-3. [2020-02-10]. Dostupné z: <http://www.okp-elpis.pl/download,attachment,2680,5292,book.html>.
20. SAINT-SIMON. 1949. *Výbor z diela*. Praha : Orbis, 1949. 158 s.
21. SANDEL, M. 2015. *Spravedlnost : Co je správné dělat?* (prekl. CHUDÝ, T.). Praha : Karolinum, 2015. 306 s. ISBN 978-80-246-3065-6.
22. SVOBODA, B. 2014. *Thomas More : Světec a utopista*. Praha : Triton, 2014. 292 s. ISBN 978-80-7387-726-2.
23. SZACKI, J. 1971. *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1971. 111 s.
24. ŠIMEČKA, M. 1963. *Sociálne utópie a utopisti*. Bratislava : Vydavateľstvo Osveta n.p., 1963. 196 s.

25. ŠTÚR, L. 2015. *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Nitra : Vydavateľstvo Nitrava s. r. o., 2015. 210 s. ISBN 978-80-971290-5-7.
26. WEITLING, W. Ch. 1987. *Lidstvo jaké by mělo být*. Praha : Mladá fronta, 1987. 227 s.
27. MORELLY, E. G. 1958. *Zákoník přírody*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 137 s.
28. Mably G. B. 1958. *Výbor z díla*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 168 s.

CHRISTIAN VALUES IN SOCIAL UTOPIAS

Lukas PERNY, doctorand, Faculty of Arts, University of Presov, Ul. 17 novembra 1, 081 16 Presov, Slovakia, lukas.perny@smail.unipo.sk

Abstract

The social legacy of Christ's teachings has significantly influenced authors, who are best known as utopians. Utopians designed an ideal worlds, but the founder of the utopian genre of literature, Thomas More, was directly influenced by Christian communitarianism. The book *Civitas Solis* by the monk Tommaso Campanella, which was followed by J. V. Andreae in *Christianopolis*, has a similarly strong Christian influence. The presented study will analyze the influence of Christianity on utopian works, focusing primarily on Thomas More and Tommaso Campanella, but with a broader scope of their influence until the further development of utopian thinking.

Keywords

Christianity, utopia, utopianism, Christian utopianism, Thomas More, Tommaso Campanella, Francis Bacon, J. V. Andreae

ОБНОВЉЕЊЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ – СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (1920). АНАЛИЗА ПРОГЛАСА УСПОСТАВЉАЊА СРПСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ КАО ИСТОРИЈСКОГ ИЗВОРА О САМОМ ДОГАЂАЈУ

(Поводом јубилеја – век обнављања Пећке Патријаршије (1920-2020))

Ивица ЧАИРОВИЋ

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

УВОД

Двадесети век Христове ере донео је велике промене у друштвено-политичком животу Европљана које су условиле велике геополитичке, али и црквено-јерархијске промене на свим европским просторима. После Првог светског рата, који је однео на милионе живота, нестале су велике монархије, а – до тада – моћни султанат сужен је на мали простор, тако да је у тим новим околностима, после рата и мировних конференција, настало неколико држава које су до тада биле у границама поменутих монархија или су одвојене од султаната. Нове политичке околности захтевале нужно и друштвене промене.

Ово истраживање бавиће се променама које су се десиле после Првог светског рата на просторима Балканског полуострва. Када је основана Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, касније Југославија, стекли су се услови за обнову Пећке Патријаршије, која је укинута у доба турократије, и стварање јединствене Српске Православне Цркве (1920). После уводних напомена о црквено-јерархијским и историјским приликама крајем 19. и почетком 20. века овај прегледни рад биће приказ самог догађаја обнављања Пећке Патријаршије на основу *Прогласа...* који је сачињен тим поводом и који се данас чува у Архиву Југославије, те ће сам текст *Прогласа...* послужити као историјски извор који ће поновљеним читањем разјаснити околности свечаног чина обнове Пећке Патријаршије (1920).

СТАЊЕ У СРПСКИМ ПРАВОСЛАВНИМ ЕПАРХИЈАМА И МИТРОПОЛИЈАМА У УЈЕДИЊЕНОЈ КРАЉЕВИНИ СРБА, ХРВАТА И СЛОВЕНАЦА

Лице Европе од 1914. до 1918. трајно је промењено: побеђена је Хабсбуршка монархија, Отомански султанат, а Руска царевина династије Романових је нестала после насилног државног удара. Три велике и моћне

државе сада су биле са смањеним утицајем на свим нивоима, тако да је српски род који је живео и у Хабзбуршкој монархији и у Отоманском султанату добио могућност да се уједини и у државном, и у црквеном смислу.

После проглашења Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1. децембра 1918. године, у новој држави нашли су се готово сви православни Срби. Тако су се у новој држави нашли готово сви делови некадашње Пећке Патријаршије тј. помесне Српске православне Цркве – епархије: Београдска, Шабачка, Жичка, Нишка и Тимочка, затим Карловачка Митрополија (коју су чиниле епархије Вршачка, Будимска, Бачка, Сремско-карловачка, Пакрачка, Темишварска и Плашчанска) и Црногорско-приморска (коју су чиниле митрополије Црногорска и Пећска и епархија Никшићска), а затим и митрополије у Босни и Херцеговини (Бањалучко-бихаћка, Дабробосанска, Захумско-херцеговачка и Зворничко-тузланска), и епархије Далматинско-истријска и Бококоторско-дубровачка; уз епархије у Старој Србији тј. Косову и Метохији и Јужној Србији тј. Македонији (митрополија Скопска и епархије Рашко-призренска, Велешко-дебарска, Пелагонијска, Битољска, Струмичка и Преспанско-охридска) и део митрополије Воденске, које су до Првог светског рата биле под управом Патријаршије константинопољске. [9]

У Краљевини Србији почетком 20. века, Црква, односно Београдска митрополија са неколико епархија, доживела је духовни полет у сваком погледу. У време балканских ратова (1912-1913) и Првог светског рата (1914-1918) Србија је преживела тешке губитке и невоље заједно са својим напаћеним народом, велики број свештеника је пострадао, многи храмови и манастири су девастирани, али су и због избеглиштва народа многе српске области опустеле. Са оптимизмом је дочекано ослобођење 1918. године.

Са друге стране, током два века аутономног постојања, Карловачка митрополија била је организована на основу привилегија добијених од аустријске државне власти. У време цара Јосифа II, а пре тога царице Марије Терезије и реформи које су они спроводили у држави, положај Срба и Цркве регулисан је посебним актима. Црквено-народни сабор из 1769. год. донео је одлуке о свом положају које су ушле у такозвани *Регуламент*, а затим у *Деклараторију* (1779), којом је живот Карловачке митрополије уређен, а такво стање је трајало све до 1868. године, када је цар Фрања Јосиф I издао *Краљевски Рескрипт*, који је био на снази све до уједињења свих области у једну Српску православну Цркву. [10]

Уз наведено, треба додати да је област источне Србије (Ниш, Пирот и Врање) ушла у састав Србије 1878. године. Самим тим су и црквене јединице

у том крају дошле под јурисдикцију Српске митрополије. Међутим, Јужна Србија и Повардарје су још увек чекали националну, српску јерархију. У тим областима је кроз целу другу половину 19. века била развијена српска просветна и црквена мисија, као и пропаганда. Ту су деловали многи српски учитељи и свештеници. У Призрену је основана богословија, 1871. године, а затим и многе друге српске школе, штампарије, просветно-културна друштва и установе. [10] У тим новим околностима, на катедре тих епархија долазе српски епископи: у Призрен 1896. године, у Скопље следеће године, а у Велес 1910. године. И ове епархије су 1920. године ушле у састав Српске православне Цркве, а такође је и Црна Гора, односно Црногорска митрополија, ушла у састав обновљене Српске Патријаршије. Године 1867. дошло је до нове поделе између Аустрије и Угарске (Мађарске), када је Далмација са својим епархијама Далматинско-истријском и Бококоторском потпала под јурисдикцију румунско-русинске Буковине, назване Буковинско-далматинска митрополија. [12] Такво стање је остало све до уједињења Српске православне Цркве. У Босни и Херцеговини су, после укидања Пећке патријаршије у доба турократије, црквене јединице потпале под јурисдикцију Цариградске Патријаршије. Положај православних у Босни и Херцеговини био је изузетно тежак. Дешавали су се многи – по православне – немили догађаји: букнуо је устанак (1875), затим је на Берлинском конгресу (1878) одлучено да Аустроугарска може да окупира просторе Босне и Херцеговине. У новонасталим околностима, Црква је у тим крајевима после конвенције Аустроугарске државе и Васељенске патријаршије (1880) добила извесну аутономију и право на сопствену црквену јерархију. Описане православне области у којима је живео српски народ уједињене су у Српску православну Цркву на дан када се молитвено прослављају сви српски светитељи, 12. септембра 1920. године. [11]

ПРИПРЕМЕ ЗА ОБНАВЉАЊЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАШИЈЕ (1920)

Припреме за обнову Пећке Патријаршије ишле су синхронизовано са стварањем услова за проглашење Краљевине СХС. На почетак припрема за важан догађај обнављања Пећке Патријаршије, из Београда је делегација кренула 31. децембра 1918. године,¹⁰⁴ до Карловаца, где је још исте вечери на седници са архијерејима Карловачке Митрополије донета одлука о

¹⁰⁴ Припреме за проглашење свих српских црквених области у заједничку Патријаршију почеле су 31. децембра 1918. године, када је у Сремским Карловцима одржана заједничка конференција представника свих делова Српске православне Цркве. [11]

уједињењу свих црквених православних јединица у једну Српску православну Цркву. Њој ће у блиској будућности приступити и епархије и митрополије из Црне Горе, Босне и Херцеговине, Далмације и Хрватске. Ове одлуке су усвојене на седницама Светог Архијерејског Сабора, те је тако могло да се приступи и званичном догађају уједињења црквених облати у једну Српску Православну Цркву.

Затим су се, у Београду, 26. маја 1919. године, састали епископи свих делова некадашње Пећке патријаршије и прогласили, сада у новој држави, духовно и административно јединство, односно црквено уједињење. [11] Тада су се стекли сви услови да некадашња Пећка патријаршија, укинута далеке 1766. године, буде обновљена. Нова државна власт на челу са краљем Петром I дала је сагласност, а одлуку православних епископа озваничио је регент Александар указом од 17. јуна 1920. године. [11]

Пре свега, Српска православна Црква се обратила Цариградској патријаршији као Мајци Цркви и упознала ја са новим околностима у којима се нашао српски православни народ, који је желео да се обнови Српска Патријаршија.

Према сачуваним архивским документима Министарства вера Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца било је и другачијих предлога за избор места у коме ће бити одржана седница. Наиме, начелник Министарства вера је, због боље координације и организовања ове историјске свечаности, саставио у августу 1920. године начелни елаборат који је поднео надређеном министру и у њему навео Београд – као место свечаног уједињења, затим је – у елаборату – предложено да је потребно образовати један одбор: по једног архијереја, вишег чиновника Министарства вера и професора Богословије Светог Саве и члана Епархијског црквеног суда из Београда; са сарадницима. [6]

ДАН ОБНОВЉЕЊА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ И УЈЕДИЊЕЊЕ СВИХ СРПСКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ЕПАРХИЈА И МИТРОПОЛИЈА У КРАЉЕВИНИ СХС

На дан Сабора српских светитеља, 12. септембра 1920. године, одржана је свечана седница Светог архијерејског Сабора у Сремским Карловцима, на којој је донета одлука да се Српска православна Црква уздигне на степен Патријаршије. Уз то је начелник изразио мишљење да је оправдано да се, пре проглашења, а после одлуке Средишњег сабора већ наведене епископије присаједине Митрополији у Србији, Конференција уједињених епископа претвори у Свети архијерејски Сабор Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца. После овог предлога, министар вера је писао Епископу жичком

Николају (Велимировићу) и митрополиту пећком Гаврилу (Дожићу). [5], [7] Епископ Николај одговорио је 26. августа 1920. министру вера Тутомиру Алауповићу и том приликом га обавестио да је наредио архимандриту манастира Жиче да носи предложене ствари у Београд, на Изборни Сабор за новог патријарха, али му је игуман Жиче рекао да ти предмети нису у овом манастиру. Митрополит Гаврило 27. августа 1920. обавестио је Министарство вера да је одредио игумана манастира Високи Дечани, Леонтија, да носи „крст цара Душана, најстарије евангелије дечанске Лавре и епитрахил, орар и кадионицу из доба Црнојевића". У међувремену је, из за сада непознатих разлога, ипак одлучено да свечаност буде у Сремским Карловцима, пошто се Министарство вера припремало као да ће свечаност бити у Београду.

3. 1. *Проглас успостављања Српске Патријаршије на дан Сабора српских просветитеља 12. IX 1920. - 20. VIII 1920. у Сремским Карловцима* као историјски извор – Сам догађај је био добро организован са два аспекта: државног и црквеног, а све је децидно прецизирано у једном крајњем и кончаном документу, који је објављен поводом самог дана обнове Пећке, односно Српске, Патријаршије: *Проглас успостављања Српске Патријаршије на дан Сабора српских просветитеља 12. IX 1920/20. VIII 1920. у Сремским Карловцима*, где је јасно описан протокол на сам дан обнове, односно уједињења.

Из *Прогласа* се сазнаје да је свечана Света архијерејска Литургија у Саборној цркви у Сремским Карловцима почела у 8 часова; док су у литији архијереји дошли до сале за седницу после Литургије, у 10 часова. Архијереје су, у сали за седнице, дочекали руски архијереји,¹⁰⁵

¹⁰⁵ После октобарске револуције (1917) више милиона Руса напустило је отаџбину и кренуло у миграције према Западној Европи и Сједињеним Америчким Државама. Године 1921, у српским Сремским Карловцима одржан је први велики сабор Руске Православне Заграничне Цркве. На челу ове црквено-јерархијске организације која се непланирано нашла у Сремским Карловцима био је Митрополит Антоније (1863-1936) као један од најистакнутијих руских богослова са краја 19. и из прве половине 20. века, некадашњи ректор Треће руске Духовне академије, учитељ многих генерација теолога, међу којима и истакнутих личности (Патријараха руских Тихона, Сергија, Патријарха српског Варнаве), који је био и кандидат за Сверуског Патријарха (1917), у Карловцима – првојерарх Руске Заграничне Цркве. Са њим је из Русије у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца дошао велики број свештеника, монаха и монахиња. Тако је према једном извештају 1929. године од 2924 српских свештеника било 214 Руса, а монахиње су значајно утицале на обнављање женског монаштва у српским манастирима.

администратори епархија, ректори богословија, изасланици царских лаври манастира Студенице, Жиче, Пећи и Дечана, чланови Главног одбора свештеничких и монашких удружења; док је у сали хор појао *Царју небесни*; по шест свештеника из литије распоређена су лево и десно од камина, по тројица ђаконa распоређена су испод слике *Крунисање Цара Душана*, а седми са кадионицом Светога Саве пред иконом Светога Саве.

Свечано проглашење обновљене Пећке патријаршије (1920) одржано је у саборној дворани Патријаршијског двора у Сремским Карловцима, која је за ту прилику била посебно украшена сликама из новозаветне, али и српске историје. Од српских реликвија у сали је било Мирослављево јеванђеље, као и сребрни пехар кнеза Лазара и кнегиње Милице. На столу, за којим је седело петнаест архијереја, налазио се крст цара Душана из манастира Дечана.

Престолонаследник Александар I Карађорђевић¹⁰⁶ је дошао у пратњи председника Министарског савета и својом свитом у 10 часова на железничку станицу где су делегацију дочекали министар вера, Одбор за прославу, војвода Петар Бојовић командант Прве армије, велики жупани сремски и новосадски и градоначелник Сремских Карловаца. Поворка је кренула са станице у 10,05 часова и то овим редом: кола маршала Двора са

¹⁰⁶ Александар I Карађорђевић (1888-1934) у време Првог светског рата био је регент престолонаследник Краљевине Србије (1914-1918), затим регент престолонаследник Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (1918-1921), па краљ Срба, Хрвата и Словенаца (1921-1929) и на крају краљ Југославије (1929-1934). Био је млађи син Петра I Карађорђевића и кнегиње Зорке и брат Ђорђа П. Карађорђевића. Александар је своју младост провео ван Србије, којом је тада владала ривалска владарска династија Обреновић. Школовао се у Женеви и Санкт Петербургу, а у Србију је дошао када је његов отац изабран за краља Србије после Мајског преврата 1903. године, и одласка династије Обреновић са владарске сцене у Србији. После се његов старији брат Ђорђе Карађорђевић одрекао престола 1909, Александар је постао престолонаследник. Постао је регент свом оцу 24. јуна 1914. године и као такав био је врховни заповедник српске војске у Првом светском рату. После победе у Првом рату, Александар је постао регент основане Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, а и краљ 1921. године, после очеве смрти. Владао је аутократски земљом у којој су били изражени социјални и национални контрасти. После убиства у Народној скупштини, завео је Шестојануарску диктатуру 1929, а после две године је донео Октоисани устав. Група завереника из редова усташа и бугарског ВМРО-а га је убила у Марсељу, 1934. године. Наследио га је најстарији син Петар, али је због његових година, земљом до 1941. године владало намесништво на чијем је челу био Александров рођак, кнез Павле.

члановима Одбора за прославу, гардисти на коњима, ескадрон Гарде с фанфарама на челу; свечана кола од четири белца које воде гардисти а у којима се налазе престолонаследник и председник Министарског савета; полуескадрон Гарде; кола у којима су министар вера и командант Прве армије; кола у којима је министар двора са члановима Одбора за припрему; кола дежурног ађутанта и ордонанса; кола ађутанта са чланом Одбора за припрему; кола команданта гарде са управником двора и кола двојице ордонанса официра. Свечана колона која је том приликом лагано пролазила карловачким улицама стигла је пред Патријаршијски двор у Сремским Карловцима у 10 часова и 15 минута. На путу од железничке станице до трга све време су пролазили поред постројених војника, који су свечано поздрављали поворку; а музика је одавала почаст у овом великом догађају. Престолонаследника испред Двора дочекује 16 монаха и двојица архимандрита из фрушкогорских манастира.

Престолонаследник Александар I заузима своје место у 10,20 часова и тек тада Митрополит београдски и целе Србије Димитрије отвара седницу и чита одлуку о проглашењу Успостављања Српске Патријаршије. Хор с десне побочне стране пева државну химну. Митрополит Димитрије је на крају закључио седницу, а архијереји су, приликом изласка из сале, поздрављали престолонаследника. Саборску одлуку о васпостављању Српске патријаршије саопштио је Митрополит Димитрије, а прочитао је Митрополит тузлански Иларион. Свечаност је завршена благодарењем у патријаршијској цркви, Саборном Храму Светог Николаја у Сремским Карловцима.

На благодарењу, са амвона, Митрополит зворничко-тузлански Иларион је прочитао Прокламацију престолонаследника Александра и Указ о проглашењу Српске Патријаршије. Благодарeње се завршило у 11,45 часова. [1]

Сам протокол указује на битност догађаја уједињења свих српских православних епархија у једну признату на нивоу свих помесних православних Цркава у свету, Српску православну Цркву. След догађаја говори да је све започело литургијски, а да се уз највеће државне почести, догађај претворио у државно-национално-црквено дело које је ујединило све православне Србе у једној држави, сада и у једној Цркви. Свим Србима је од тада била жеља да имају једног верског поглавара – Патријарха српског. Музика и појање хора додатно су узвеличали свечану атмосферу. Реликвије и слике из националне историје будиле су српску националну свест, сада уобличену у једну Цркву под једним Патријархом, који није морао да тражи ни од султана, ни од хабзбуршког цара дозволу за своју службу, већ је био фактор уједињења свих православних Срба на Балканском полуострву, а

после великих миграција које су започете пре Првог светског рата, а настављене све до данас, и на свим светским меридијанима.

ИЗБОР МИТРОПОЛИТА ДИМИТРИЈА ЗА ПРВОГ ПАТРИЈАРХА УЈЕДИЊЕНЕ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (1920)

Сенку на сјај овог историјског догађаја, међутим, бацила је Влада Краљевине СХС, која је очекивала да учествује у начину избора црквеног поглавара. После уједињења донета је *Уредба о избору првог српског патријарха*, која је октроисала услове избора. Уредбом је одређен Изборни сабор, који је сазивао краљ и коме су осим архијереја додата и световна лица, односно највиши државни функционери и то без обзира на њихову конфесионалну припадност, што је могло да омаловажи сам предањски избор првојерарха једна православне Цркве.

Законодавни одбор Светог архијерејског Сабора се састао пре било каквих потеза Владе, 16. септембра 1920. године. Том састанку су, како Предање налаже, присуствовали архијереји који су могли да чине и архијерејски сабор који би требало да утаничи избор за првојерарха обновљене Патријаршије: Митрополит београдски Димитрије, Епископи Георгије темишварски, Кирил захумско-рашки, Николај жички и викарни епископ Иларион. Под тачком 3. расправљало се о томе да ли је потребан избор патријарха. [4]

Неколико дана после тога, Свети архијерејски Сабор је 28. септембра 1920. изабрао митрополита Димитрија за првог патријарха обновљене Српске Патријаршије. [3] Сабором је председавао Митрополит Димитрије, уз присутне: Епископа темишварског и администратора Митрополије карловачке Георгија, Митрополита: бањалучко-бихаћког Василија и зворничко-тузланског Илариона, Епископа пакрачког Мирона, рашко-захумског Кирила, велешко-дебарског Варнаву, будимског Георгија, нишког Доситеја, жичког Николаја, тимочког Иринеја, шабачког Јефрема и викарног Илариона; а секретар на седници Сабора био је Димитрије Рошу. Епископ Иларион је реферисао о раду законодавне-правне секције и закључио да се не приступа избору Патријарха, него да се декларативно на патријаршијски престо узведе Митрополит Србије Димитрије. У разговору који је уследио против ове одлуке говорили су највише Епископи велешко-дебарски Варнава и нишки Доситеј, док су исту бранили Епископи темишварски Георгије, Јефрем шабачки и викарни Иларион. На завршетку расправе говорио је и секретар Сабора Димитрије Рошу, упозоривши Архијерејски Сабор, да по овако важном питању не би било прилично доносити никакве одлуке, док се не поприча са Министром вера.

Међутим, Министарство вера Краљевине СХС је, 25. октобра 1920. године, објавило службено саопштење у вези са овим догађањима, а на почетку је изражено жаљење што је Министарство стављено у полемички контекст, те су осуђени сви одговорни за тај чин, без именовања било кога, док је о избору првог Патријарха, речено да је закључак архијереја од 26. маја 1919. о успостављању Средишњег архијерејског сабора о припреми избора првог патријарха, у вези са Министарством вера, те да је потврђена и Уредба о Средишњем архијерејском сабору од 28. августа 1919. којом се ставља у дужност да припреми све за коначни избор патријарха. После тога је истакнуто да је 12. септембра 1920. године Сабор, на седници у присуству престолонаследника и Владе, проглашујући обнову Српске Патријаршије, успостављен јерархијски ниво Патријаршије, те је одлучено да се пропише *Уредбу о избору првог српског патријарха*, коју је усвојила Влада, што је указом и потврђено 23. септембра и стављено министру вера у дужност да је и изврши. На крају је наглашено да је избор првог српског патријарха одређен у свему по иницијативи и у споразуму са свим епископима сабраним у Светом архијерејском Сабору. [8]

Изборни сабор Владе, као тело, први пут се састао 12. новембра 1920. са задатком да изабере – већ – изабраног патријарха. Према новој процедури, краљ је актом од 13. новембра прихватио овај начин избора.

Три дана пре Изборног сабора, архијереји су предложили листу кандидата за патријарха, коју су чинили: Архиепископ београдски и митрополит Србије Димитрије (Павловић), Митрополит захумско-херцеговачки Петар (Зимоњић) и Епископ пакрачки Мирон (Николић). На дан када Српска Црква прославља Светог краља Милутина, 12. новембра, одржано је гласање у Сабору, на коме је било присутно 94 лица: 83 гласа за Митрополита Димитрија, два за Митрополита Петра, док је девет било уздржано. Истога дана престолонаследник је потписао указ о именовању митрополита Димитрија за српског патријарха Православне Цркве Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца са седиштем у Београду, а привременим седиштем у Сремским Карловцима. [2]

Тако је потврђено да је први српски патријарх обновљене Патријаршије постао Митрополит Србије Димитрије (Павловић) (1920-1930). Његова титула је гласила Архиепископ пећки, митрополит београдско-карловачки и патријарх српски Димитрије. Устоличен је у Београду исте године, а у манастиру Пећка патријаршија 1924. године.

ЗАКЉУЧАК

Синод Константинопољске Патријаршије 19. марта 1920. године признао је ваљаност уједињења свих српских црквених заједница у једну, самосталну помесну православну Цркву. Три месеца после признања из Константинопоља, државна власт Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца признала је тај чин кроз указ који је 17. јуна 1920. године потписао, у име краља Петра I, престолонаследник Александар Карађорђевић. Патријарх константинопољски Мелентије IV ступио је на патријарашку катедру, у новембра 1921. године, а већ је, заједно са својим Синодом, 19. фебруара 1922. Томосом благословио и саборски – са више епископа – потврдио изузимање некадашњих епархија из јурисдикције Патријаршије константинопољске и припајање Српској православној Цркви. Пет дана касније објављено је писмо Патријарха константинопољског Мелентија у коме је био одговор на писмо Патријарха српског Димитрија. Томос и писмо прочитани су 20. марта 1922. године после Свете Литургије у београдској Саборној цркви.

Дакле, сви политички и црквени послови око обнављања Пећке Патријаршије, односно уједињења свих српских православних области у једну Српску православну Цркву урађени су према канонском реду и Предању православне Цркве. После објективизације дешавања на терену, приступило се званичним припремама, а први корак је тражење благослова од Мајке Цркве, а затим и саборно долажење до уједињења црквене јерархије под омофором Патријарха српског. У историјском документу – *Проглас успостављања Српске Патријаршије на дан Сабора српских просветитеља 12. IX 1920. - 20. VIII 1920. у Сремским Карловцима* – уочава се озбиљност и важност догађаја и потврђује се уобличавање српске историје, културе и вере у једном дану у коме је обновљена српска Патријаршија и створени су услови за избор Патријарха српског, те функционисање српске православне јерархије на мисионарском и пастирско-литургијском пољу међу Србима који су од почетка 20. века почели да живе на свим светским меридијанима. Овај *Проглас*... био је званичан протокол и показатељ добре организације, али и озбиљности српског народа оличене у Влади, краљу и Цркви, у свечаном чину обнављања Пећке Патријаршије 1920. године.

SUMMARY

All political and ecclesiastical issues connected with the restoration of the patriarchate of Pecha, ie the unification of all Serbian Orthodox regions into one Serbian Orthodox Church, were governed by the canonical order and the tradition of the Orthodox Church. After objectifying the events in the field, official preparations began, and the first step was to seek the blessing of the Mother Church and then to unite the church hierarchy under the omophor of the Serbian patriarch. Historical document - *Declaration on the Establishment of the*

Serbian Patriarchate on the Day of the Assembly of Serbian Enlighteners on September 12, 1920 - August 20, 1920 in Sremski Karlovac - notes the seriousness and significance of events and confirms the formation of Serbian history, culture and religion in one day when the Serbian Patriarchate was restored and the conditions were created for the election of the Serbian patriarch and for the functioning of the Serbian Orthodox hierarchy in the missionary and pastoral-liturgical area among the Serbs, who began to live on all the world's meridians from early 20th century. This *Declaration* was an official protocol and an indicator of the good organization, but also of the seriousness of the Serbian people, which the government, the king and the church embodied in the solemn act of restoration of the Patriarchate in Pec in 1920.

REFERENCES

1. Declaration on the Establishment of the Serbian Patriarchate on the Day of the Assembly of Serbian Enlighteners on September 12, 1920 - August 20, 1920 in Sremski Karlovac. In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Проглас успостављања Српске Патријаршије на дан Сабора српских просветитеља 12. IX 1920. - 20. VIII 1920. у Сремским Карловцима. Ин Архив Југославије. 69, 1-1./
2. Decree of Crown Prince Alexander on the election of Metropolitan Demetrius as the first patriarch (November 12, 1920). In *Archives of Yugoslavia*. 69, 232-358. /Указ престолонаследника Александра о избору митрополита Димитрија за првог патријарха (12. новембра 1920). Ин Архив Југославије. 69, 232-358./
3. Excerpt from the Minutes of the session of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Patriarchate held on 15/28. September 1920 in Belgrade, signed by the Secretary of the Parliament Metropolitan Hilarion of Zvornik and Tuzla and certified by Metropolitan Dimitrije. In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Извод из Записника седнице Светог архијерејског сабора Српске Патријаршије држане 15/28. септембра 1920. у Београду, потписали секретар Сабора Митрополит зворничко-тузлански Иларион и оверио Митрополит Димитрије. Ин Архив Југославије. 69, 1-1./
4. Excerpt from the Minutes of the session of the Legislative Committee of the Holy Synod of the Serbian Patriarchate held on 3/16. September 1920 in Belgrade, signed by Metropolitan Dimitrije. In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Извод из Записника седнице Законодавног одбора Светог архијерејског сабора Српске Патријаршије држане 3/16. септембра 1920. у Београду, потписао Митрополит Димитрије. Ин Архив Југославије. 69, 1-1./
5. Letter from the Bishop of Zica Nicholas (Velimirovic), (13 / August 26, 1920) to the Minister of Religion. In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Писмо

- Епископа жичког Николаја (Велимировића), (13/ 26. август 1920) Министру вера. Ин *Архив Југославије*. 69, 1-1./
6. Letter from the Head of the General Department of the Ministry of Religion (August 28, 1920) to the Minister of Religion - Archives of Yugoslavia, Fund "Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia". In *AJ*. 69, 1-1. /Писмо Начелника Општег одељења Министарства вера (28. августа 1920) Министру вера : Архив Југославије, фонд „Министарство вера Краљевине Југославије“. Ин *Архив Југославије*. 69, 1-1./
 7. Letter of the Archbishop and Metropolitan of Peć Gavril (Dožić), (No. 1261, August 27/14, 1920) to the Ministry of Religion. In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Писмо Архиепископа и Митрополита пећског Гаврила (Дожића), (бр. 1261, 27/14. август 1920) Министарству вера. Ин *Архив Југославије*. 69, 1-1./
 8. Official statement of the Ministry of Religion (VNo. 11094 October 25, 1920). In *Archives of Yugoslavia*. 69, 1-1. /Службено саопштење Министарства вера (ВБр. 11094 25. октобар 1920). Ин *Архив Југославије*. 69, 1-1./
 9. ПОРОВИЋ, Р. 2000. *A brief overview of the Serbian Church through history*. Belgrade : Lirika, 2000. 127 p. /ПОПОВИЋ, Р. 2000. *Кратак преглед Српске Цркве кроз историју*. Београд : Лирика, 2000. 127 с./
 10. PUZOVIĆ, Р. 1997. Metropolitanate of Karlovaci. In *Theological Views*. Beograd : ORTHODOXY - newspaper publishing institution of the Serbian Patriarchate, 1997, vol. XXIX, no. 1-4, p. 185-201. ISSN 0497-2597. /ПУЗОВИЋ, П. 1997. Карловачка Митрополија. Ин *Теолошки погледи*. Београд : ПРАВОСЛАВЉЕ - новинско-издавачка установа Српске патријаршије, 1997, год. XXIX, бр. 1-4, с. 185-201. ISSN 0497-2597./
 11. SLIJEČEVIĆ, Ђ. 1991. *History of the Serbian Orthodox Church : Book. 2. From the beginning of the XIX. century until the end of World War II*. Belgrade : Belgrade Publishing and Graphic Institute, 1991. 672 p. /СЛИЈЕПЧЕВИЋ, Ђ. 1991. *Историја Српске православне Цркве : Књ. 2. Од почетка XIX. века до краја другог светског рата*. Београд : БИГЗ, 1991. 672 с./
 12. VESELINOVIĆ, R. 1986. Serbs in Dalmatia. In VESELINOVIĆ, R. - IVIĆ, P. et al. 1986. *History of the Serbian people. Book 4. Tom 2*. Belgrade : Serbian Literary Association, 1986. p. 7-66. /ВЕСЕЛИНОВИЋ, Р. 1986. Срби у Далмацији. Ин ВЕСЕЛИНОВИЋ, Р. - ИВИЋ, П. et al. 1986. *Историја српског народа*. Књ. 4. св. 2, Београд : Српска књижевна задруга, 1986. с. 7-66.

RENEWAL OF THE PATRIARCHATE OF PEC - SERBIAN ORTHODOX CHURCH (1920). ANALYSIS OF THE PROCLAMATION OF THE ESTABLISHMENT OF THE SERBIAN PATRIARCHATE AS A HISTORICAL SOURCE ABOUT THE EVENT

Ivica CAIROVIC, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 116, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, icairovic@bfspc.bg.ac.rs, 00381112762732

Abstract

Changes in the socio-political life of Europeans in the 20th century caused great geopolitical as well as church-hierarchical changes. After the First World War, large monarchies disappeared, resulting in several states that were until then within the borders of these monarchies, and new circumstances required social change. This was also the case with the founding of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, and later Yugoslavia, which conditioned the restoration of the Patriarchate of Pechnya and the unification of the Serbian Orthodox Church (1920). This evaluation document is a review of the restoration event itself based on the Declaration made on this occasion, and the text of the Declaration itself will serve as a historical source to clarify the circumstances during the ceremonial act of restoring the Pec Patriarchate.

Keywords

Serbian Orthodox Church, Kingdom of Yugoslavia, Patriarchate of Pec, history, unity

REFLEXIA NÁBOŽENSKÝCH TÉM V MODERNOM VÝTVARNOM UMENÍ NA VYBRANÝCH PRÍKLADOCH

Andrej BOTEK

Fakulta architektúry a dizajnu, Slovenská technická univerzita v
Bratislave, Bratislava, Slovenská republika

ÚVOD

Kresťanstvo (v každej svojej vieroučnej podobe) celé stáročia formovalo kultúrny a umelecký vývoj Európy (a neskôr i Ameriky), prinášalo tematické okruhy a vo svojej inštitucionálnej podobe štruktúrovaných cirkví bolo i najväčším objednávatelom, realizátorom a podnecovateľom umeleckých diel a umeleckého a kultúrneho vývoja. Samozrejme, odrazila sa tu i konkrétna prevládajúca konfesia (katolícka, pravoslávna, protestantská), ktorá síce vplývala na preferenciu motívov a našla svoj odraz aj v tvarových a kompozičných charakteristikách, ale to nič nemení na skutočnosti dominujúceho postavenia kresťanstva ako takého vo sfére umenia a kultúry. Ba viac, jedinečnosť európskej kultúry pramení práve v jej spojení s kresťanstvom. [5] Uvedené skutočnosti sú dostatočne dokumentované a známe a netreba ich bližšie vysvetľovať ani ilustrovať.

V nasledovnom príspevku bude mojou snahou obmedziť zorný uhol záujmu na oblasť výtvarného umenia – hlavne na obdobie od konca 19. stor., kedy môžeme pozorovať výrazný odklon umelcov od nábožensky podmieneného prejavu [2] – a to nielen tematicky, námetovo a obsahovo. Umelecká tvorba sa začala sekularizovať a autonomizovať sa nielen od cirkevných štruktúr, liturgického priestoru, ale aj od kresťanských a bibilckých tém. Biblická tematika prestáva byť nosná pre umenie na prahu modernej doby – prvé izmy 19. storočia ju už nepotrebujú, siahajú po profánnych motívoch. Umenie sa začína profilovať ako samostatná skutočnosť, ktorá si sama vytvára svoje zákony. [17] Na druhej strane ale úsilie avantgárd o postupné rozbitie tvaru, zbavenie umenia od názornej predmetovosti, ktoré vyústilo do umeleckých prúdov začiatku 20. stor. s ich stratou konkrétnosti, uvoľnením individuálnosti prejavu, abstrakciou atď., vzdialilo umenie od bezprostredného diváckeho konzumenta, ktorý prestal dielam rozumieť a nevedel ich akceptovať. Resp. prestal ich chápať. Z pohľadu náboženského diváka neboli takéto prejavy „adorovaniashopné“, veriaci sa nevedel stotožniť s moderným zobrazením do takej miery, aby vedel pomocou

obrazu podnecovať svoje vnútro k modlitbe, či meditácii. Náboženstvo a umenie sa postupne navzájom odcudzili.¹⁰⁷

Náboženská jednota sveta sa rozbila a kresťanstvo sa ocitlo v paradoxnej pozícii proroka vo vlastnej otčine. [7] Bolo by však chybou predpokladať, že kresťanstvo sa z umenia úplne vytratilo. Chrámy sa naďalej zdobili umeleckými dielami, veriaci umelci siahali po biblických motívoch. Avšak nábožensky podmienené diela ostali na okraji záujmu kritikov, zväčša práve preto, že nemohli jednoducho pre potreby svojho vyjadrenia prebrať výrazový aparát niektorého moderného prúdu. A ani pokusy etablovať moderné výrazové prostriedky do sakrálneho prostredia, množiace sa hlavne od 50ych rokov, nepriniesli predpokladaný výsledok. Tejto zložitej téme sa v predkladanom príspevku nemienime venovať. Zameriame sa na biblické, či inak nábožensky inšpirované prejavy hlavného prúdu umeleckých smerov, ktoré vznikali akoby z vnútorných reakcií tvorcu bez zámerného tlmočenia náboženského posolstva. Svedčia, podľa nás, o skutočnosti, že kresťanské náboženské posolstvo svojou univerzalitou zasahuje najhlbšie vnútro človeka a základné kresťanské témy sa stali prejavom existenciálnych otázok zmyslu života, utrpenia, zlomových situácií a osobných dram. [1] V tomto zmysle aj neveriaci umelci, alebo umelci, pre ktorých viera nebola podstatnou zložkou, v istých vyhranených situáciách prejavujú svoje vnútorné postoje práve cez základné témy kresťanskej viery. Nemôžeme ich chápať ako stotožnenie sa s inštitucionálnym náboženstvom, ale ukazujú nám hlbokú zakorenenosť kresťanského posolstva v kolektívnom vedomí.

Cieľom príspevku nie je „sagrálne“ umenie – teda tvorba veriacich tvorcov zväčša pre sakrálne interiéry, ani podrobné mapovanie všetkých prejavov náboženských tém v modernom umení. Autor sa rovnako nebude venovať tým dielam, ktoré kresťanské motívy zosmiešňujú, používajú na politickú propagáciu, sú vedome negatívne, alebo vyjadrujú primárnu protireligióznu ofenzívu a pre veriaceho často pôsobia ako neprípustné urážky. Umelecké dielo existuje samé, žije svojím životom, prináša vlastné posolstvá a má autonómiu, ktorú mu nik nemôže uprieť. V slobode tvorby a prejavu môže byť jeho posolstvo aj falošné a negatívne. Príspevok sa chce zamerať na niektoré príklady moderných diel, kde umelec, chcúc vyjadriť istú existenciálnu skúsenosť,

¹⁰⁷ L. Hanus dokonca píše o „podozrievaní“ umenia zo strany náboženstva, čo chápe ako zjednodušenú reakciu na isté „výstrelky“. [4]

použil náboženský motív, ako zástupný symbol konkrétnej situácie, pričom formálne zachoval tvarové zákonitosti svojej tvorby.¹⁰⁸

Treba tiež spomenúť, že v ostatnom čase sa rôzne kryštalizuje ponímanie umeleckých prúdov od konca 19. stor. do súčasnosti. Najmä vo vzťahu moderný – postmoderný – súčasný. Francúzska kritička Nathalie Heinich rozlišuje v dnešných prejavoch napr. umenie klasické, moderné a súčasné. [6] Pod klasickým rozumie umenie obrátené hlavne k vonkajšej realite, dodržiujúce isté kánony a v podstate rozvíjajúce realistickú, alebo na realizme založenú tvorbu. Moderné je zamerané na osobný a subjektívny charakter videnia tvorcu, ktoré zobrazovanú realitu pretvára podľa vlastných zákonitostí. Za hlavnú črtu „súčasného“ umenia považuje „neautenticitu“ a „transgresiu“, prekračovanie hraníc a oblastí, prekonávanie zažitých (aj moderných) schém a pod. [6]¹⁰⁹ Ak takúto schému akceptujeme, môžeme dnešné prejavy neorealizmu, či hyperrealizmu pokladať za umenie klasické a o moderne hovoriť už od posledných dekád 19. stor.¹¹⁰

V zmysle takto chápaného začiatku moderny môžeme ako príklady menovať už umelcov druhej polovice 19. stor. Vincent van Gogh (1853-1890), jedinečná, ale tragická postava dejín výtvarného umenia, namaľoval v júni roku 1890 – teda menej ako mesiac pred svojou tragickou smrťou – obraz „Pieta“. [9] Dielo je maľované jeho intenzívnym rukopisom zviňajúcich sa línií posledných rokov. Van Gogh mal už za sebou pobyt v liečebni a jeho psychický stav bol narušený [12]. Kompozícia je postavená na špirálovo – diagonálnej schéme. Panna Mária i Kristus sú



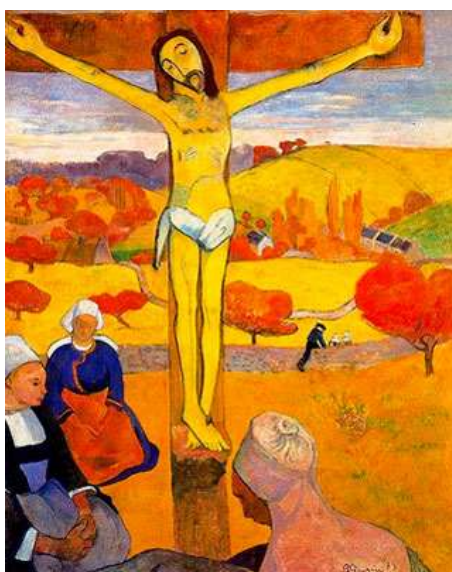
¹⁰⁸ Autor rozlišuje medzi umením inšpirujúcim sa náboženskými skutočnosťami (a to môže byť obsahovo i spracovaním nepriateľské a kontravýznamové), medzi náboženským umením (vedome sa snažiacim o odraz náboženskej tematiky, skúsenosti, tradície a vierouky a sakrálnym umením (určeným pre sakrálny priestor). [1]

¹⁰⁹ Samozrejme, ide o veľmi zjednodušené zovšeobecnenie, Heinich sa venuje analýze umeleckých prejavov až na fenomenálnej báze so širokým rozvrstvením.

¹¹⁰ Dá sa dokonca tvrdiť, že v prvých dvoch dekádach 20. stor. sa etablovali (aspon v náznaku) všetky charakteristické rysy rôznych umeleckých prúdov celého storočia, vrátane najnovších. [18]

zobrazení ako polpostavy, silné gestá znázorňujú k divákovi vystretú ruku Mária a ochabnutú ruku Krista. Máriina ruka smeruje šikmo dopredu k divákovi – efekt, ktorý je podobný Rafeolovmu gestu na obraze Sixtínskej madony. Podľa môjho názoru tento námet nebude náhodný. Van Gogh vo svojej tvorivej perióde sa sakrálnym témam vyhýbal, ojedinele sa vyskytujú práce podľa Delacroixa, či Rembrandta, ale absentujú vlastné kresťanské kompozície. Možno to spôsobilo jeho zlyhanie ako pastora v baníckej osade Borinage, kde jeho nárok na totálne aplikovanie až ranokresťanského prežívania aplikovanej viery narazil na tvrdosť reality. Možno práve touto maľbou volalo jeho vnútro po znovuuchopení posolstva, od ktorého (aspon sa tak zdá), sa odvtedy odvracal. Každopádne som toho názoru, že v kontexte Goghovho života a tvorby by táto skutočnosť mohla byť kľúčom jeho vnútornej analýzy.

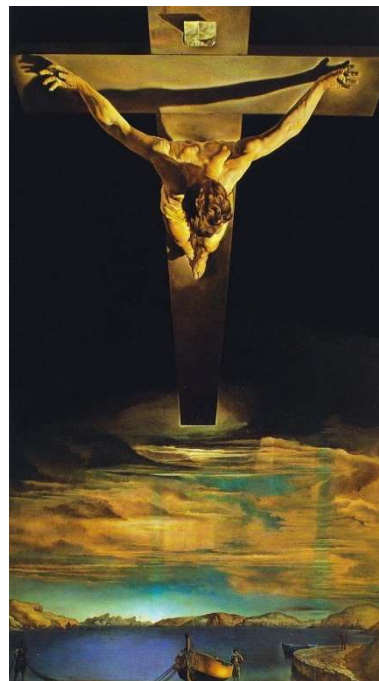
Paul Gauguin (1848-1903) je príkladom ďalšieho individualistu, ktorého osobná morálka a presvedčenie neboli podmienené žitým kresťanstvom. Gauguin zanechal niekoľko „náboženských“ námetov, ktoré mu slúžili na svojskú osobnú a výtvarnú výpoveď. Najznámejší je jeho „Žltý Kristus“, ktorý vznikol ešte počas jeho bretonského pobytu roku 1889 a považuje sa za charakteristické dielo tohto obdobia, ktorým naplnil svoje vtedajšie teoretické názory na maliarsku tvorbu. Kompozíciu dominuje vertikálny korpus Ukrižovaného, osovo mierne posunutý doľava. Pod krížom kľacia tri bretónske sedliačky v typických



čepcoch. V Kristových črtách vidia niektorí podobnosť s umelcom, čo nemusí byť náhoda, keďže Gauguin aj neskôr štylizoval seba do nemnohých obrazov Krista [13]. Scéna nie je ani tak sprítomnením udalosti ukrižovania, ako skôr modlitby žien pri prícestnom kríži. Kristus však nepôsobí ako plastika, ale ako skutočný človek. Koloritu obrazu je vystavaný na výrazných červených a oranžových odtieňoch. Pozadie delia jednotlivé plány do pásových celkov. Zaujímavý je oblovinutý pás predstavujúci poľný múrik. Prelieza ho vzdialená mužská postava v čiernom odevu s čiapkou. Že by tu Gauguin projektoval podvedome seba samého, ako osobu, na jednej strane priťahovanú Kristom, na druhej strane mu unikajúcu? Gauguinovi iste nešlo o výjav, ktorým by demonštroval svoje vnútorné presvedčenie. Motív ukrižovania využil ako zástupný model istej životnej a psychickej situácie a aplikoval na ňom svoje výtvarné názory.

Motivická i rekvizitná výstavba diela nám však môže odhaliť istú autorovi fascináciu Kristovou osobou – a cez ňu s náboženstvom - pri súčasnom odmietaní jeho formálnych prejavov. Ani pre Gauguina, ani pre van Gogha neboli kresťanské témy podstatné a nemožno ich chápať ako prejav ich vedomého stotožnenia sa s kresťanským presvedčením. Sú však dôkazom exponovania kresťanských tém ako spôsobu prejavovania dôležitých existenciálnych otázok, ako to uvidíme i v ďalších príkladoch.

Hoci sa všeobecne prijíma bezpredmetovosť a afigurativnosť moderného umenia, neplatí to úplne ani v dobe raných avantgárd. Nakoniec, ani kubizmus sa figúry nezriekol, i keď rozložil jej zažité formy. Figuratívne charakterizované avantgardné smery, ako surrealizmus, magický realizmus, expresionizmus, výraznejšie prejavujú ojedinelé inšpiračné zdroje náboženskými skutočnosťami. Spomeňme predovšetkým Salvatora Dalího (1904-1989), ktorý bol svojou výchovou formovaný tradičným katolíckym prostredím. Tento výstredný umelec, ktorý svoje myšlienky nielen zvečňoval na plátnach, ale ich aj žil, prejavuje vo svojich dielach často kresťansky motivované námety. Rozhodne však nejde o osobné svedectvo viery, Dalímu slúžia ako archetypálne situácie vlastnej „mystiky“, pričom s vierou narába raz ako s vnútorným obsahom, inokedy ironizuje a štylizuje vlastné prežívanie do kresťanských odkazov. Kritici dokonca píšú o cynickom využívaní sentimentálnej religiosity. [15] Pre svoje prvoplánové poslanstvo boli a sú v širokých kresťanských kruhoch obľúbené najmä jeho zobrazenia Ukrižovania a Poslednej večere. V tomto zmysle je najzobrazovanejším jeho dielo „Kristus sv. Jána z Kríža“ z roku 1951. Dalí využil svoju maliarsku virtuozitu a znázornil kompozíciu Ukrižovaného na kríži, ktorý sa voľne vznáša v priestore nad pobrežím (jazera? mora?), kde dvojica mužov v barokových odevoch pristála s člnom. Ukrižovaný je znázornený v neobvyklom pohľade zhora, akoby ho sledovalo starostlivé oko „Otca“. Nie je tu žiadne utrpenie, Kristus je skôr majestátny vládca, ktorý sa vznáša nad svojou krajinou. Realistické zobrazenie – najmä, tieňovanie a prírodné reálie, ako i zvláštna mystická atmosféra, sa postarali o zvýšenú popularitu v kruhoch veriacich. Treba poznamenať, že dielo nie je až také originálne. Podobný náčrt kompozície sa udáva pre



karmelitánskeho svätca 16. stor. Jána z Kríža.¹¹¹ Dalí ho však spopularizoval. Pri analýze uvedeného diela musíme konštatovať, že realistický perfekcionalizmus má svoje slabiny – ak nie sú autorovým zámerom. Celok nie je jednotný, ale je budovaný na princípe dvoch perspektív –zobrazenie vznášajúceho sa kríža z „vtáčej perspektívy“ sa tu spája s bežnou perspektívou uplatnenou v krajinnej scenérii. Akoby chcel Dalí poukázať na rozdiel pozemského a nebeského pohľadu. V tomto zmysle je jeho dielo naozaj náboženské.

Uvedený motív Dalí použil i v prípade iného slávneho diela - „Ukrižovanie alebo hyperkubický Kristus“, z roku 1954. Kristus sa tu vznáša síce v ukrižovanej podobe, ale pred krížom, ktorý je navyše tvorený sústavou rozposúvaných kubických útvarov. Kristus má hlavu odvrátenú od divákov, ruky a nohy sú bez klincov: Nie je to zmučený trpiteľ, ale majestátny vládca, je akoby esenciálnym zhmotnením ukrižovania, ktoré sa stáva z potupnej smrti stáva atribútom vznešenosti. Je to Kristus, ktorý prezentuje svoju totálnu moc nad univerzom. Výjav je zasadený do prázdnej pustatiny – bez svedkov, len pod krížom stojí osamotená postava. Nie je jasné, či má predstavovať Pannu Máriu, alebo sv. Jána. Črty sú ženské, avšak istý obojpohlavný rys postavu znejednoznačňuje. Každopádne sa fyziognómia ženy podobá na Dalího družku Gallu – vyvstáva otázka, či tu jednoducho transponoval blízku osobu do zobrazeného deja (čo je v dejinách umenia pomerne časté), alebo odrážal inú - osobnú zvnútornenú skutočnosť, prípadne osobný uctievací vzťah k danému jedincovi. Podobne pôsobí pri bližšej analýze aj jeho „Posledná večera“ z roku 1955. Dalí ju založil na kompozícii viacerých päťuholníkov, symbolike čísla 12 a proporcii zlatého rezu. Zobrazuje výnimočnú chvíľu v rámci poslednej večere – na (v podstate) prázdnom stole je len pohár vína a dva bochníky chleba. Apoštoli, starostlivo symetricky rozmiestnení, oblečení v rovnakých bielych rúchach, majú hlavy hlboko sklonené k adorácii. Jedine Kristus sedí vzpriamene v živej gestikulácii. Obraz, ktorí mnohých veriacich fascinoval – má však opäť istý sporný bod. V Kristových črtách spoznáваме podobu Gally. Je to snáď zobrazenie Krista akoby Gallinho syna¹¹², alebo je to priamy zámer postaviť svoju družku do stredobodu pozornosti? Pri autorovej kontroverznej povesti sa nič nezdá nemožným. Alebo ide o vnútorný výkrik hľadajúcej duše, ktorá sa snaží cez ľudský údel prepracovať k Bohu?

Z Dalího diel spomeňme ešte jeho „Madonu z Port Lligat“. Je to symbolicky komplikované a mnohoznačné dielo, prevrstvené množstvom náboženských,

¹¹¹ Drobná kresba sa uchováva v múzeu v Ávile. Kristus je tu nakreslený viac zo šikmého horného pohľadu.

¹¹² Dalí nemal s Gallou potomka.

pseudonáboženských i subjektívnych významov¹¹³. Kompozične je založené na pytagorejskom päťuholníku a využíva zložitú škálu geometrických vzťahov. [11] Podobne, ako i iné Dalího práce, môže byť aj predmetom psychoanalýzy. Odhliadnuc od všetkých ďalších interpretácií – v podobe Madony je opäť zobrazená Galla – vznáša sa nad trojdielnym oltárnym stipesom, lemovaná mobiliárovými i architektonickými tvarmi. Cez výrez v Ježiškovej hrudi vidno srdce – v skutočnosti je však súčasne niekde v diaľke – na obzore mora – a tak prispieva k celkovému mnohoznačnému chápaniu celého výjavu.¹¹⁴ To, čo sledujeme, je nielen prienik realít, ale významov a symbolík so svojším individuálnym vysvetlením.

Inú polohu reflexie kresťanských tém môžeme sledovať u svojrázneho umelca Marca Chagalla. Hoci si osvojil kubistickú metódu, šiel cestou vlastného autorského štýlu, v ktorom pracuje s nežnou poetikou detských spomienok a rozprávkovou invenciou. Chagall, ktorý sa angažoval aj v prvých rokoch boľševickej revolúcie v Rusku, bol silne spätý so židovskou ľudovou tradíciou bieloruskej dediny. [19] Využíval niektoré kresťanské motívy na vyjadrenie vlastných bytostných odkazov. Snáď najznámejším a prvým z radu jeho Ukrižovaní je „Biele ukrižovanie“ z roku 1938. Viacerí autori poukazujú na dobovú spojitosť s nástupom nacistického teroru – ako bola krištáľová noc. [17] Na diele, kde podstatnú plochu zaberá postava Krista, je podľa stredovekého kompozičného spôsobu spodobených viacero sprievodných výjavov: divoká soldateska, utekajúci dedinčania, horiaca synagóga i nariekajúci predkovia, vznášajúci sa v povetrí. Je jasné, že v motíve ukrižovania Chagall vedome nadviazal na existenciálny rozmer utrpenia, ktorý sprostredkuje kresťanstvo. Chagall však nie je konvertita – jeho Kristus je Žid, miesto bedrovej rúšky má židovskú modlitebnú prikrývku – je symbolom utrpenia vyvoleného národa v dejinnom kontexte. Tento spôsob zobrazovania Chagall uplatnil na viacerých obrazoch. Motív Ukrižovania preňho dostal špecifický význam aj v osobnej reflexii – na jednom plátne spodobil pri kríži seba samého s maliarskou paletou. Spomeňme ešte jedno z jeho diel, kde využíva motív Ukrižovania – dielo „Exodus“, na ktorom pracoval v rokoch 1952 -1966. ide o starozákonný motív východu Božieho ľudu z egyptského otroctva. Aj na obraze k nám prúdi neprehľadný zástup ľudu, vpredu stojí Mojžiš s tabuľami Desatora. Súčasne je to

¹¹³ Dalí namaľoval niekoľko variant tohto motívu.

¹¹⁴ Uvedený optický klam nijako neprekvapuje. Dalí bol veľkým obdivovateľom techniky starých flámskych a holandských majstrov. Práve v ich prostredí sa v 16. a 17. stor. obľubovala tzv. anaformóza – zobrazovanie založené na rôznych optických klamoch, prípadne zašifrované do priemetov na zakrivených plochách a pod.

zrejme aj spomienka na hrôzy holocaustu a pogrom – v popredí je horiaca dedina, v povetrí dopĺňajú scénu obľúbené Chagallove zvieratá – krava, kohút. Východ z Egypta je symbolicky pretavený do odchodu z rodných dedín. Ľud Izraela, putujúci do zasľúbenej zeme sa spája aj s putovaním do nového štátu Izrael. [19] Do tohto kontextu Chagall zapojil mohutnú polopostavu ukrižovaného Krista. Ožiarенý vyčnieva za zástupom akoby jeho ochranca – jeho žiariace telo a biela svätožiara sa vynímajú v celkovo pochmúrnych hnedo – sivých tónoch obrazu. Rozpäté ruky akoby chránili zástup. Chagall tu opäť – v rozpore s ortodoxnou tradíciou – poníma Krista ako zástupcu Izraela, ako predobraz i nádej. V tejto súvislosti je zaujímavá biela ženská postava v pravej časti obrazu, ktorej identita ostáva nejasná. Je to projekcia Chagallovej ženy? Personifikácia umenia? Alebo snáď Panna Mária? Každopádne spojenie židovských a kresťanských motívov svedčí o autorovom širšom chápaní náboženstva a tradície.¹¹⁵

Výpožičky náboženských motívov pozorujeme často i u expresionistických umelcov. Nemeckí expresionisti kládli dôraz na emocionalitu, filozofické otázky a ich diela sú charakteristické istou tendenciou k mysticismu. [3] Často parafrázovali niektoré náboženské motívy a používali ich aj na umocnenie dramatických či vojnových tém. Stretávame sa s motívmi krížovej cesty, ukrižovania, trpiaceho Krista – v podobe zástupných artefaktov ľudskej drámy. Z mnohých diel vyberáme „Ukrižovanie“ Maxa Ernsta z roku 1913. Na obraze sa v istom zmysle expresionistický charakter dopĺňa istými kubisticky ponímanými štruktúrami. Kristova postava prevyšuje dve ženské figúry, z ktorých jedna stojí sklonená k druhej, ktorá pri nej v kľačí v dramatickom rozpoložení. Pravdepodobne ide o Panu Máriu a Magdalénu – obe však majú dobový meštiansky odev, čím autor aktualizuje celú situáciu. Malé postavy dvoch lotrov temer zanikajú, pričom „dobrý lotor“ sa viac stráca v pozadí, ako „zlý“. Scénu dopĺňa dômyselne odstupňovaná mestská štruktúra s ruinou katedrály. Ernst posúva tému Ukrižovania do situácie súčasnej napätej doby tesne pred vypuknutím 1. svetovej vojny. Akoby nadviazaním na tradície stredovekého maliarstva bolo využívanie formy triptychu, pravda, s civilným, zväčša protivojnovým obsahom (Max Beckmann, Otto Dix, ...).

Neskorší predstaviteľ anglického abstraktného expresionizmu, Graham Sutherland (1903-1980) [15], vytvoril na tému ukrižovania viacero kompozícií. Na jednom z prvých zobrazení z roku 1944 Kristova expresívne – štylizovaná vychudnutá postava bezvládne visí z kríža s ovisnutou hlavou. Aj keď podrobnosti postavy sú značne redukované, možno konštatovať, že ide o mŕtveho

¹¹⁵ Zrejme nie je náhodou, že prijal objednávky na vitráže do viacerých katedrál (Remeš, Méty, Mohuč, Tudeley, a iné).

Krista. Ťarchu tragédie zväčšuje priečne brvno, ktoré – zdá sa – je ohnuté váhou tela do oblúka. Na autora zapôsobili vtedy publikované zábery koncentračných táborov. Viaceré „Ukrižovania“ sú variáciami na jednu kompozično – výrazovú schému, kde autor zobrazuje Krista v tvarovej deformácii, blízkej kubizmu i expresionizmu. Jeho „Ukrižovanie“ z roku 1946 zobrazuje dynamicky skrúteného Krista na sivomodrom pozadí, členenom náznakom geometrickej štruktúry. Kristus ešte žije, ale je v poslednej agónii. Telo Ukrižovaného v smrteľnom kŕči pripomína až naturalisticky zobrazené Ukrižovanie Mathiasa Grünewalda na Issemheimskom oltári zo 16. stor. Grünewaldova neskorostredoveká expresívna forma ovplyvnila viacerých moderných autorov, použil ju ako vzor aj symbolistický maliar Odilon Redon (1840-1916) v roku 1904. Téma „Ukrižovaného“ oslovila aj Pabla Picassa (Pablo Ruiz, 1881-1973), ktorý sa inak počas svojej dlhoročnej tvorby náboženským motívom nevenoval. Jeho „Ukrižovanie“ z roku 1930 výrazovo korešponduje s jeho dobovou tvorbou 30ých rokov, stojacej na kubistom základe, prevrstvenom ďalšími štylizovanými deformáciami [20]. Postavu Krista na kríži môžeme len tušiť v bielych tvaroch centrálne umiestnenej figurálnej skladbe. Ďalšie postavy temer splývajú s delenými plochami pozadia obrazu. Naproti tomu vyniká malá silueta žltého jazdca s kopijou, predstavujúca stotníka Longina. Samotný autor sa pritom vyhlasoval za ateistu a bol aj členom komunistickej strany. Samozrejme, uvedené dielo nemôžeme brať ako dôkaz jeho skrytej viery, ale dobre demonštruje jednak nadčasové posolstvo kresťanstva i jeho existenciálny rozmer, oslovujúci človeka všeobecne.

Moderným maliarom, ktorý sa súčasne snažil dostať náboženské motívy do korelácie s dobovým umeleckým smerovaním, bol Georges Rouault (1871-1958). Rouault bol osobne veriacim umelcom, biblické motívy (predovšetkým pašie) tvorili podstatnú časť jeho tvorby a je v tomto smere medzi ostatnými modernými maliarmi výnimkou. Snažil sa o prijateľnú štylizáciu – nie deformáciu postáv a tvarov, pričom mu šlo o dôraz na vnútorný účinok. Vo svojich kompozíciách Rouault narába s figúrou, štylizovanou do expresívnych abstrahovaných tvarov.¹¹⁶ Výrazná farebnosť (aj keď tlmená lomenými tónmi) spolu s hrubou obrysovou linkou prezrádza jeho skúsenosť ako vitrážistu. Na jednom z mnohých „Ukrižovaní“ (okolo 1920) znázornil klasickú kompozície – v strede ukrižovaný Spasiteľ, po ľavici Panna Mária, sv. Ján a po pravici Mária Magdaléna. Kristova postava je mohutná, všetkých prevyšuje, vlastne nevisí, ale stojí na zemi. Druhou v poradí výšky je postava sv. Jána, potom Panna Mária, pričom Mária Magdaléna pri kríži kľáči. Zaujímavá je orientácia pozornosti figúr

¹¹⁶ Z francúzskych umelcov bol najvýraznejším expresionistom. [15]

– i keď tým, že autor nezobrazuje oči, ale len ich plochy – nie je jasné, kedy sa dívajú a kedy je pohľad sklopený. Kristus hľadá dopredu, zrejme má zrak mierne sklopený. Ján - podľa zdvihnutej hlavy – hľadá nahor, obe ženy majú hlavy sklonené, pohľady smerujú nadol, každá diagonálne do spoločného bodu v päte kríža. Na obraze „Posmievanie Kristovi“ (1932) celú plochu vyplňa kompozícia troch postáv: sediaci Kristus v purpurovom plášti a bielom rúšku a po stranách neohrabaní, hrubí žoldnieri. Kristov pokoj a miernosť kontrastujú so surovým výzorom vojakov. Rouault nezobrazuje žiadnu činnosť, nie sú tu dramatické gestá ani údery. Postavy sú statické. Napriek tomu ich kontrastné stvárnenie vnáša do obrazu napätie a drámu.

Nábožensky motivované výjavy sú predsa len častejšie vo figuratívnych smeroch moderného umenia, než v abstraktných. Spomeňme ešte amerického umelca rusínsko – slovenského pôvodu – Andy Warhola (1928 – 1987), jedného z najvýraznejších predstaviteľov Pop – artu. Warhol bol síce človek, ktorý nedával najavo svoje vnútro a snažil sa byť čo najrezervovanejší (často hovoril, že pod povrchom nič nie je [10]), dá sa však predpokladať, že dlhý spoločný život s nábožnou matkou aj u neho zanechal podvedomé, alebo naschvál utlmované, religiózne dotyky. Warhol pracoval s motívom „Poslednej večere“ od Leonarda, pričom ju spracoval v celých sériách, kde kombinoval serigrafické a sieťotlačové techniky s akrylom. Podnetom bola objednávka riešenia priestorov milánskej banky. Vytvoril veľkorozmerné cykly reprintových skladobných diel - reprodukcie reprodukcí [8]), ako aj množstvo citácií, prevažne Kristovej a Petrovej postavy. Warhol použil svoje známe techniky redukcií a posunov, pričom často motív nechal vyznieť na prvý pohľad vo všednej banalite, ktorá pôsobí až konzumne konformne. Čím ho ale na druhej strane sprítomnil do reálnej prítomnosti. Warholove diela by nemohli vzniknúť a nájsť uplatnenie inde, len v americkej spoločnosti. Tu však presne mapovali cítenie a vnímanie percepcie nás, ktoré potrebovali skratku na rýchlu orientáciu v rýchлом rytme života a nemali chuť a čas na pomalé vníkanie do problematiky, či sa už týkala umenia, kultúry, filozofie, alebo hociakej inej oblasti. Na vybratom príklade je síce presne zopakovaná postava Krista i najbližších apoštolov, avšak diametralne rozdielnym kontrastom voči Leonardovi. Jeho starostlivo budované jemné prechody tónov sú redukované do plôch základnej farebnosti a čiernych kontúr. Vidíme tak síce rovnakú kompozíciu, ale stáva sa akoby všednou, „populárnou“, až reklamnou. Treba však hneď poznamenať, že Warhol poukazuje hlbšie: napríklad postava Krista vo farebnosti – žltá tvár, červené rúcho a modrý plášť,

korešponduje so základnými farbami, ktoré tvoria bázu všetkých ostatných odtieňov.¹¹⁷

Moderna sa vo svojich prejavoch nevyčerpala a aj dnes sa prejavuje vo forme neomoderny. Rovnako sa nevyčerpala ani figurálna maľba, dokonca sa od prelomu tisícročí výraznejšie uplatňuje. Hoci sme sa chceli venovať umelcom z obdobia 20. stor., urobíme na záver časový skok. Spomeňme súčasného nemeckého maliara Michaela Triegela (1968). Triegel študoval a formoval sa v bývalej NDR, kde figurálne maliarstvo malo významných predstaviteľov v osobách W. Tübkeho, či W. Sitteho. Zaoberá sa výsostne figuratívnou maľbou s mnohými odkazmi na starých majstrov, dokonca používa i ich techniku. V dospelom veku konvertoval a náboženské motívy sú podstatnou časťou jeho tvorby, aj keď ich posúva do svojskej mystiky a vlastných symbolov. [14] Býva opisovaný ako postmoderný umelec, pričom podľa už vyššie spomenutého klasifikovania N. Heinich predstavuje „klasický“ prúd. Jeho triptych „Božie Slovo“ z roku 2010 zobrazuje v strednom pláne carravaggiovsky spracované „Obrátenie sv. Pavla“. Nielen Pavol, ale aj jeho kôň padá na zem, pričom postavy i predmety sa podriaďujú zložitej kompozičnej špirále. Bočné tabule zobrazujú „Kameňovanie sv. Štefana“ a „Sv. Petra kriesiaceho Tabeu“. Okrem jasných citácií je veľký dôraz položený na gestikuláciu – na každom výjave končí horný plán kompozície zdvihnutou rukou – akoby autor chcel zdôrazniť dôležitosť transcendentného posolstva formou mentorského gesta.

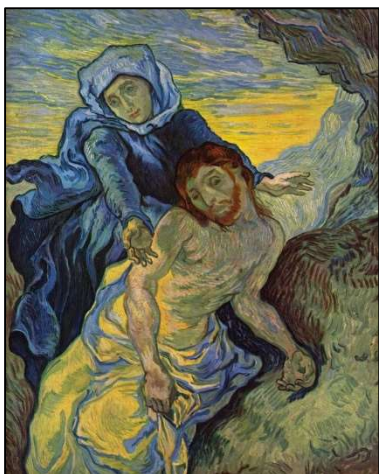
Kresťanské náboženské posolstvo, ktoré stáročia formovalo Európu, jej kultúru, spoločenské systémy, ako i prežívanie a vnímanie života, jeho zmyslu a cieľa, je hlboko zakorenené v kolektívnom podvedomí. Napriek skutočnosti, že výtvarné umenie sa už skoro 200 rokov odpútava od kresťanstva ako inšpiračného zdroja a spôsobu pohľadu na svet a človeka, ostáva esenciálnym zdrojom tlmočenia ľudskej drámy a existenciálnych situácií. Umelci, aj keď nie sú osobne veriaci, siahajú po jeho témach a formách. Väčšinou tu nejde o bezprostrednú reakciu na kresťanskú tému, či snahu o transcendentálne posolstvo. Autori pomocou týchto tém a symbolov chceli postihnúť závažnosť svojej výpovede, alebo využiť archetypálnosť kresťanských motívov.

SUMMARY

Christianity has during centuries influenced and inspired the cultural and artistical development, has brought up themes and its institutions were the biggest customer and instigator in the field of art. Since the second half of the

¹¹⁷ Čierne vlasy v tomto prípade nie sú podstatné, lebo čierna a biela sú vo farebnej teórii vnímané ako „nefarby“, teda mimo ostatného systému tónov a odtieňov.

19th century began the process of secularisation and we can observe a significant departure of artists from religion and its motifs. Art began to be profiled as a separate reality, which creates its own laws. The enormous change was achieved not only in the displaying means (deformation, releasing of form, structure, and realistic manner), but also in the field of themes. A large number of artistic streams were created, which transformed the principles valid until that time. The depicted reality is changed and released, importance is seen in the individual manner. The Christian religious message, with its universality, reaches the deepest inside of people and the basic Christian themes (as Crucifixion, Last Supper, Pieta, etc) have become a manifestation of existential questions of the meaning of life, suffering, breakthrough situations and personal dramas. The modern artists, for whom the religious faith was not an essential component, in certain specific situations express their inner attitudes by using basic Christian themes. We cannot understand them as identification with institutional religion, but they show us the deep roots of the Christian message in the collective consciousness. The article shows examples of modern artists, where the authors used religious motive and preserved the patterns of form of his work: Van Gogh, Gauguin, Dalí, Chagall, Ernst, Sutherland, Redon, Picasso, Rouault, Warhol, Triegel.



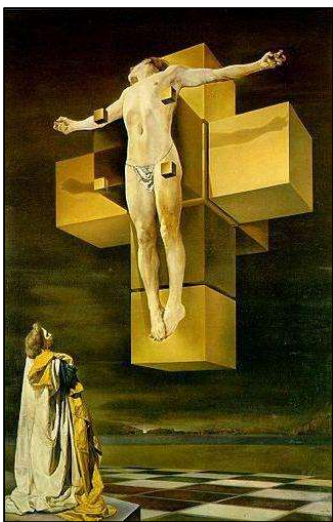
1. Vincent van Gogh:
Pieta, 1890.



2. Paul Gauguin: Žltý
Kristus, 1889.



3. Salvator Dalí:
Kristus sv. Jána



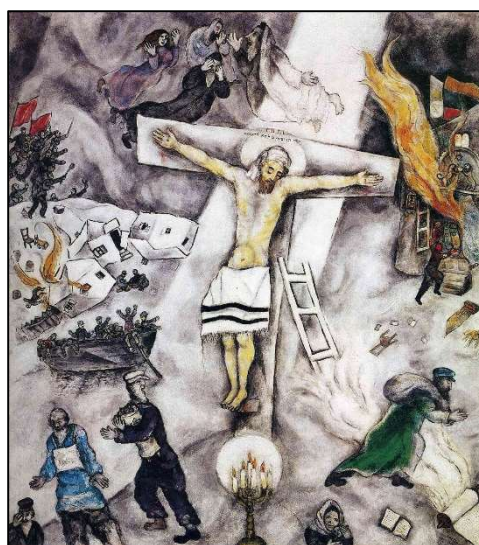
4. Salvator Dalí:
Ukrižovanie alebo
hyperkubický
Kristus, 1954



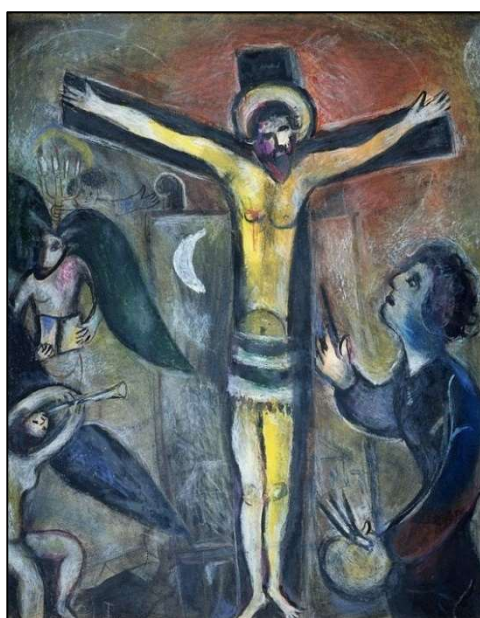
5. Salvator Dalí: Posledná večera, 1955



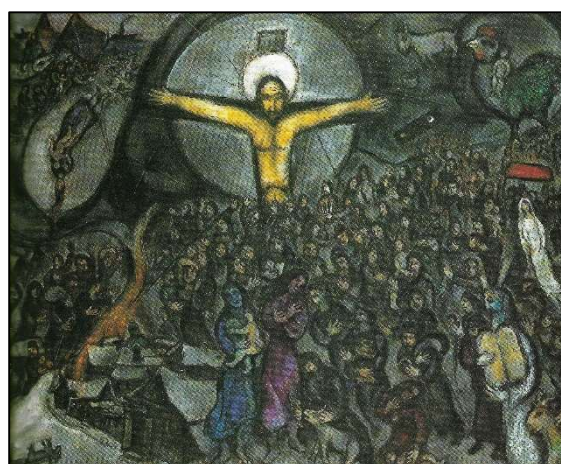
6. Salvador Dalí: Madona z Port Lligat, 1950



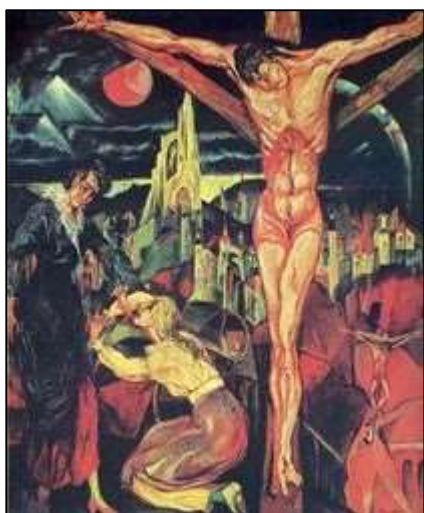
7. Marc Chagall: Biele ukrižovanie, 1938



8. Marc Chagall: Kristus a maliar, 1951



9. Marc Chagall: Exodus, 1952-66



10. Max Ernst: Ukrižovanie,
1913



11. Graham
Sutherland:
Ukrižovanie, 1944



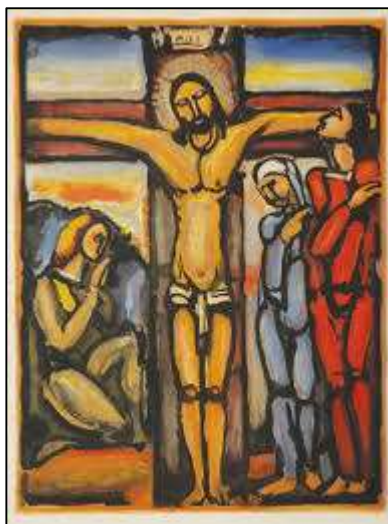
12. Graham Sutherland: Ukrižovanie, 1946



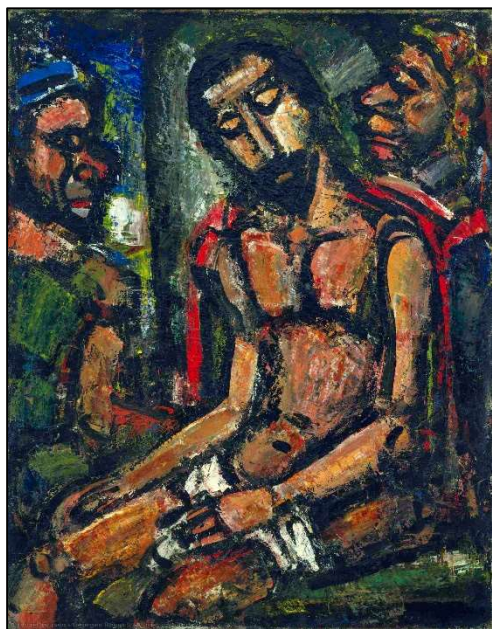
13. Odilon Redon:
Ukrižovanie, 1904



14. Pablo Picasso: Ukrižovanie, 1930



15. Georges Rouault: Ukrižovanie, okolo 1920



16. Georges Rouault: Posmievanie Kristovi, 1932



17. Andy Warhol: Detail plátna „Posledná večera“ v autorovom ateliéri, 1987



18. Michael Triegel: Božie Slovo, 2010

Zoznam obrazových príloh

1. Vincent van Gogh: Pieta, 1890.
2. Paul Gauguin: Žltý Kristus, 1889.
3. Salvador Dalí: Kristus sv. Jána z kríža, 1951.
4. Salvador Dalí: Ukrižovanie alebo hyperkubický Kristus, 1954
5. Salvador Dalí: Posledná večera, 1955
6. Salvador Dalí: Madona z Port Lligat, 1950
7. Marc Chagall: Biele ukrižovanie, 1938
8. Marc Chagall: Kristus a maliar, 1951
9. Marc Chagall: Exodus, 1952-66
10. Max Ernst: Ukrižovanie, 1913
11. Graham Sutherland: Ukrižovanie, 1944
12. Graham Sutherland: Ukrižovanie, 1946
13. Odilon Redon: Ukrižovanie, 1904
14. Pablo Picasso: Ukrižovanie, 1930
15. Georges Rouault: Ukrižovanie, okolo 1920
16. Georges Rouault: Posmievanie Kristovi, 1932
17. Andy Warhol: Detail plátna „Posledná večera“ v autorovom ateliéri, 1987
18. Michael Triegel: Božie Slovo, 2010

REFERENCES

1. BOTEK, A. 2004. Výtvarné umenie a sakrálny priestor v súčasnom stretnutí. In VAVERKA, J. (ed.). 2004. *Moderní sakrální stavby : Mezinárodní konference*. Brno : Vysoké učení technické, Fakulta architektury, 2004. s. 41-46. ISBN 80-214-2791-4.
2. BOTEK, A. 2007. Súčasnέ umenie v kontakte so sakrálnom. Výzvy a neporozumenia. In PIATROVÁ, A. (ed.). 2007. *Kríza kresťanskej kultúry? Znepokojenie – nádej – perspektívy*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Inštitút kresťanskej kultúry, 2007. s. 44-59. ISBN 978-80-8082-166-1.
3. COPPLESTONE, T. 1965. *Moderní umění*. 1. české vyd. Praha : SNKLAU, 1965. 49 s. 54 obr. Příloh. [Bez ISBN], 01-265-65-09-3.
4. HANUS, L. 2001. *Umenie a náboženstvo*. 1. vyd. Bratislava : Lúč, 2001. 380 s. ISBN 80-7114-355-3.
5. HEJDÁNEK, L. 1999. Spjatost evropské myšlenkové kultury s křesťanstvím (a její rozpory). In RUSIINA, I – PIATROVÁ, A. (eds.). 1999. *Kresťanstvo a kultúra II : Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie*. Bratislava : Slovenská národná galéria, 1999. s. 17-25. ISBN 80-8059-030-3.
6. KARUL, R. 2017. Paradigmou súčasného umenia je neautenticita. In *PROFIL súčasného výtvarného umenia*. Bratislava : Kruh súčasného umenia Profil, 2017, roč. XXIV, č. 4, s. 148-160. ISSN 1335-9770.
7. KVASNICOVÁ, M. 2007. Kríza kresťanskej kultúry? Znepokojenie – nádej – perspektívy? In PIATROVÁ, A. (ed.). 2007. *Kríza kresťanskej kultúry? Znepokojenie – nádej – perspektívy*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Inštitút kresťanskej kultúry, 2007. s. 112-115. ISBN 978-80-8082-166-1.
8. LANGBEIN, H. 2011. In weiter Ferne so nah. Oder : Die Religion im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. In *Kunst und Kirche*. Linz : Präsidium des Ev. Kirchenbautes, Institut für Kirchenbau und christliche Kunst, Diözesan Kunstverein, 2011, roč. 74, č. 2, s. 20-25. ISSN 0029-5431.
9. LECALDANO, P. 1986. *Vincent van Gogh II. 1888-1890*. 1. české vyd. Praha : Odeon, 1986. 121 s. [Bez ISBN], 01-507-86.
10. LUCIE-SMITH, E. 1996. *ARTODAY. Současné světové umění*. 1. české vyd. Praha : Slovart, 1996. 511 s. ISBN 80-85871-97-1.
11. MADDOX, C. 1992. *Salvator Dalí 1904 -1989. Excentrik a génius*. 1. slovenské vydanie. Bratislava : Slovart – Köln : Benedikt/Taschen, 1992. 96 s. ISBN 3-82528-97241-3.
12. MITTELSTÄDT, K. 1977. *Vincent van Gogh*. 3. vyd. Berlin : Henschelverlag, 1977. 16 s. 54 obr. príloh. [Bez ISBN], Lizenz-Nr. 414.235/69/77.
13. MITTELSTÄDT, K. 1978. *Paul Gauguin*. 2. vyd. Berlin : Henschelverlag, 1978. 16 s. 54 obr. príloh. [Bez ISBN], Lizenz-Nr. 414.235/68/78.

14. RAUCHENBERGER, J. 2015. Bekehrung aus der Form : Ein Arbeitsbesuch bei Michael Triegel. In *Kunst und Kirche*. Linz : Arbeitsausschuss des Ev. Kirchbautes, Diözesan Kunstverein, 2015, roč., č. 2, s. 40-45. ISSN 0023-5431.
15. READ, H. 1969. *A consiles history of modern painting*. 3. vyd. London : Thames and Hudson, 1969. 380 s. [Bez ISBN], Clothbound 500 18081 4.
16. ROMBOLD, G. 1980. Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. In *Kunst und Kirche*. Linz : Arbeitsausschuss des Ev. Kirchbautes, Diözesan Kunstverein, 1980, roč. 43, č. 2, s. 102-104. ISSN 0023-5431.
17. ROMBOLD, G. 1999. Spirituálne aspekty v umení 20. storočia. In RUSIINA, I – PIATROVÁ, A. (eds.). 1999. *Kresťanstvo a kultúra II : Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie*. Bratislava : Slovenská národná galéria, 1999. s. 7-16. ISBN 80-8059-030-3.
18. ROOKMAAKER, H. R. 1996. *Moderní umění a smrt kultury*. 1. české vydanie. Praha : Návrat domů, 1996. 231 s. ISBN 80-85495-49-x.
19. WALTHER, I. F. – METZGER, R. 1994. *Marc Chagall 1887-1985 : Malířství jako poezie*. 1. české vyd. Bratislava : Slovart – Köln : Benedikt/Taschen, 1994. 95 s. ISBN 80-8228-97030-5.
20. WALTHER, I. F. *Pablo Picasso 1881-1973. Génius storočia*. 1992. Bratislava : Slovart – Köln : Benedikt/Taschen, 1992. 95 s. ISBN 3-8228-9722-1.

REFLECTION OF RELIGIOUS THEMES IN MODERN ART ON SELECTED EXAMPLES

Andrej BOTEK, docent, Faculty of architecture and design, Slovak university of technology in Bratislava, Nám. Slobody 19, 812 45 Bratislava, Slovakia, and.botek@gmail.com, andrej.botek@stuba.sk, 00421904250579

Abstract

The modern art in its development is a result of a secularisation that began its way at about 200 years ago. The enormous change was achieved not only in the displaying means (deformation, releasing of form, structure, and realistic manner), but also in the field of themes. Christian religion (till that time the main actor in the art development) with its volume of themes and stories, ceased to be a topic for the painters and sculptors. But christianity is deep connect with the main existential questions of the human life and its sense. The article deals with using of religious themes in the modern art as a manner to interpretate basic situations by giving examples from the work of selected painters.

Key words

Modern art, Christianity, painting, religious themes, symbolism

VÝZNAM SPOVEDNEJ PRAXE NA FORMOVANIE DUCHOVNEJ KULTÚRY NÁRODA¹¹⁸

Štefan PRUŽINSKÝ

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ÚVOD

Veľmi dôležitou súčasťou života Cirkvi ako celku, ale aj každého jednotlivého člena Cirkvi je svätá Tajina spovede. Jej vykonávanie má rôzne formy závislé na mnohých faktoroch – na mieste, na dobe, na vonkajších podmienkach, v ktorých Cirkev žije, aj na konkrétnych okolnostiach vzhľadom na osobu spovedajúceho sa človeka. Z histórie Cirkvi poznáme spoveď verejnú aj tajnú, spoločnú aj osobnú, spoveď ako súčasť poriadku slúženia Tajiny pokánia podľa Trebníka [8] aj spoveď skrátenú, čiže obmedzenú len na modlitbu pred spoveďou, vyznanie hriechov a takzvanú rozhrešujúcu modlitbu. Aj rozhrešujúcich modlitieb existuje niekoľko typov. Okrem toho v tradíciách jednotlivých miestnych Cirkví existujú rozdiely aj v tom, ako často sa spoveď vykonáva. V niektorých miestnych Cirkvách sa spoveď vykonáva pred každým prijatím Eucharistie, v niektorých jej uskutočňovanie nie je vždy spojené s prijímaním Eucharistie, v dôsledku čoho je zriedkavejším alebo až značne zriedkavým javom. V tomto príspevku sa pokúsime analyzovať niektoré biblické a patristické svedectvá o svätej Tajine pokánia, aby sme prispeli k objasneniu optimálnej formy uskutočňovania spovede a jej vplyvu na formovanie duchovného života a duchovnej kultúry kresťanov.

SPOLOČENSKÝ CHARAKTER SPOVEDE

Prvý aspekt, na ktorý sústredíme svoju pozornosť, je spoločenský charakter svätej Tajiny pokánia. Podobne ako svätá Tajina Eucharistie bola ustanovená v spoločenstve apoštolov na Tajomnej večery, aj ostatné Tajiny majú spoločenský charakter. Svätá Tajina pomazania chorých sa podľa svätého apoštola Jakuba má diať v spoločenstve “starších Cirkvi”, čiže presbyterov: “Je niekto medzi vami

¹¹⁸ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu „Exegéza 4. kapitoly všeobecného listu apoštola Jakuba“ Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry MŠVVaŠ SR (KEGA) (Projekt č. 014PU-4/2020).

chorý? Nech si zavolá starších Cirkvi a nech sa nad ním modlia, keď ho v Hospodinovom mene pomazú olejom.” [Jk 5, 14] Svätá Tajina kňazstva sa má udeľovať skladaním rúk biskupa alebo biskupov: “Postavili ich pred apoštolov, modlili sa a kládli na nich ruky.” [Sk 6, 6] Svätá Tajina krstu a myropomazania sa tiež udeľuje prostredníctvom biskupov alebo kňazov, [Sk 19, 6] pričom v prvotnej Cirkvi bola podobne ako všetky ostatné Tajiny, neoddeliteľná od liturgického zhromaždenia. V súvislosti so svätou Tajinou manželstva Evanjelium niekoľkokrát spomína svadobnú hostinu, na ktorej sa zúčastňujú svadobní hostia, ktorí sa spoločne radujú, na svadbu majú hostia prichádzať pripravení a manželov si majú uctiť okrem iného aj dôstojným odevom: “Či môžu svadobní hostia smútiť, kým je ženích s nimi?” [Mt 9, 15; Mt 22, 2-12; Mt 25, 1-10; Lk 14, 8; Zj 19, 7-9] A nakoniec aj svätá Tajina pokánia je neoddeliteľná od služobníkov Cirkvi (apoštolov, biskupov, kňazov) a dokonca aj od bratov a sestier v Christu. Isus Christos povedal svojim učeníkom: “Tým, ktorým odpustíte hriechy, budú im odpustené, tým, ktorým zadržíte, budú zadržané.” [Jn 20, 23] A apoštol Pavol napísal veriacim v Korinte: “Komu vy niečo odpustíte, tomu odpustím aj ja.” [2Kor 2, 10] Čo sa týka veriach, tým Isus Christos adresoval ešte tieto slová: “Keby si teda prinášal dar na oltár a tam by si sa rozpomätal, že tvoj brat má niečo proti tebe, nechaj svoj dar tam pred oltárom a odíď; najprv sa zmier so svojim bratom a až potom príď a obetuj svoj dar.” [Mt 5, 23-24]

Z vyššie uvedených biblických svedectiev je vidno, že podobne ako všetky ostatné Tajiny aj Tajina pokánia a s ňou spojená svedčenie nie je iba súkromným aktom jednotlivca, ale týka sa celej Cirkvi a dokonca aj ľudí mimo Cirkvi. Ten, kto chce prijať svätú Tajinu pokánia, alebo ináč povedané zmierenia, potrebuje dostať odpustenie nielen priamo od Boha, ale aj od služobníkov Cirkvi a tiež aj od ostatných veriach, pričom sám má ísť za bratmi alebo sestrami, voči ktorým zhrešil a zmieriť sa s nimi. Príčinou takéhoto princípu je skutočnosť, že človek, ktorý hreší, nikdy nehreší iba voči sebe, ale aj voči Bohu a tiež aj voči svojim bratom a sestrám v Christu. Aj keby človek nevykonával žiadne priamo zlo (čo nie je možné), ale iba nevykonával dobro, ešte aj vtedy zhrešil voči svojim bratom a sestrám, pretože má voči nim dlh lásky: “Kto vie dobre robiť a nerobí, má hriech.” [Jk 4, 17] Z uvedeného dôvodu je potrebné prosiť odpustenie od Boha v súkromnej modlitbe, od služobníkov Cirkvi vo svätej Tajine svedčenia a od bratov a sestier v osobnom kontakte s nimi. Všetky tieto akty sú dôležité, ak odpustenie a zmierenie má byť úplné, ak sa majú odstrániť všetky príčiny a dôsledky hriechov. A to znamená, že nestačí iba to, aby sa človek sám pomodlil k Bohu za odpustenie hriechov a myslel si, že už je všetko v poriadku. Takéto konanie je v rozpore s tým, čo nás učí Christos v Evanjeliu. Božia vôľa je, aby už

nikto nič nerobil iba sám, ale aj v spoločenstve Cirkvi. Nič sa netýka iba nás. Christos nás prostredníctvom Evanjelia chce naučiť, aby sme sa o seba navzájom starali, aby sme si vo všetkom pomáhali, aj v dosahovaní odpustenia hriechov. Netreba všetko nechávať iba na Boha. Aj kajúcnik, aj jeho bratia a sestry majú priložiť ruku k dielu a aktívne sa podieľať na duchovnom uzdravení svojho brata v Christu. Najdokonalejšie to vyjadrujú slová apoštola Jakuba: "Vyznávajte si teda navzájom hriechy a modlite sa jeden za druhého, aby ste boli uzdravení. Veľa zmôže účinná modlitba spravodlivého." [Jk 5, 16]

Na dokreslenie vyššie uvedených biblických slov si uvedieme svedectvá z cirkevnej Tradície a patristickej literatúry. V knihe ЦБЕТОСЛОВ СОВЕТОВ, ktorá obsahuje opis rôznych udalostí zo života svätého Porfyrija Kavsokalivitu, sa nachádza nasledujúce svedectvo: "Starec Porfyrij povedal jednému človeku, ktorý k nemu prišiel, že vidí zlo, ktoré ten človek vykonal vo svojom živote. Návštevník mu na to odpovedal, že nikdy necítil, žeby ho kvôli niečomu trápilo svedomie, a že počas tridsiatich rokov, kedy bol majiteľom jedného obchodu v Aténach, bol obchodníkom, ktorého si všetci vážili. Tento človek si nepamätal, žeby vykonal nejaký nedobrá skutok. Starec sa ho opýtal, či vo svojej dedine nevykonal niečo zlé. Obchodník odpovedal: "Nie. Naša rodina žila v dostatku. Po otcovej smrti som všetko zdedil. Aby ste pochopili, že nie som zlý človek, uvediem vám jeden príklad. Raz sa stalo, že vedúci obchodu ukradol na tú dobu značnú sumu peňazí. Ja som ho nenahlásil polícii. Samozrejme, prepustil som ho, pretože nebolo možné nechať zlodeja dohliadať na majetok." Vtedy sa ho otec Porfyrij opýtal: "Ty sám si videl, ako on ukradol tie peniaze?" "Nie, odpovedal, ale bol som presvedčený, že ich ukradol práve tento človek. Iba on vedel, kde máme peniaze." Vtedy mu starec povedal: "Nie, on tie peniaze neukradol. A ty, keď si ho prepustil, uvalil si hanbu nielen na jeho meno, ale aj na celú jeho rodinu. Preto teraz nebudeš môcť prijímať Christove Telo a Krv." Skutočným vinníkom krádeže bol iný človek. Preto ten obchodník ihneď odišiel do svojej dediny a tam pred všetkými dedinčanmi sa ospravedlnil bývalému vedúcemu jeho obchodu, voči ktorému sa z nevedomosti zachoval tak nespravodlivo. Potom prišiel do chrámu a prijal Svätú Tajinu Eucharistie." [6] V uvedenom rozprávaní môžeme názorne vidieť svätotočcovský pohľad na priebeh odpustenia hriechov človeku. K odpusteniu človeku pomohol Boh, spoveď, otcovská rada, starostlivosť a modlitba duchovníka a nakoniec aj ospravedlnenie a náprava chyby pred bratmi a sestrami v Christu. Toto je príklad úplného a komplexného prístupu k riešeniu problému hriechu a odpustenia. Pretože verejná spoveď pred všetkými členmi cirkevného zhromaždenia sa v histórii Cirkvi ukázala ako nevhodná vzhľadom na mládež a malé deti, ktoré by pri nej mohli počuť nevhodné veci, je veľmi dobré, ak sa človek v diele pokánia obráti na Cirkev aspoň v osobe kňaza,

ktorého úlohou nie je súdiť, ale v skrytosti človeku pomôcť oslobodiť sa z otroctva hriechu.

ROZPOZNANIE ZÁVAŽNOSTI HRIEŠNEHO STAVU ČLOVEKA PRI SPOVEDI

Druhým dôležitým aspektom spovede, na ktorý sa zameriame, je rozlíšenie závažnosti hriechu a stavu, v ktorom sa človek nachádza. Závažnosť by v duchu cirkevných pravidiel nemal posudzovať veriaci človek sám, ale s pomocou kňaza. Ten by mal človeku pomôcť rozlíšiť, či v takomto stave bude vhodné zúčastniť sa na Eucharistii, alebo túto účasť bude lepšie odložiť až po absolvovaní skutkov pokánia, aby účasť na Tajine nebola človeku na odsúdenie, ale uzdravenie. Otázkou závažnosti hriechov sa podrobne zaoberá sv. Nikodým Agiorita, ktorý hriechy rozdeľuje podľa závažnosti na smrteľné, odpustiteľné a hriechy z nečinnosti. Medzi smrteľné hriechy radí úmyselné hriechy, ktoré úplne ničia lásku k Bohu a ľuďom, robia z človeka Božieho nepriateľa a v prípade, že z nich človek neučiní pokánie, vedú definitívne k večnej smrti a peklu. Najčastejšie sa prejavujú ako pýcha, láska k majetku, smilstvo a cudzoložstvo, závisť, pôžičkárstvo v jedle, hnev a nedbalosť čiže ľahostajnosť. Medzi hriechy odpustiteľné, čiže ináč povedané ľahšie liečiteľné, sv. Nikodým radí hriechy vykonané za takých okolností, že neničia úplne lásku k Bohu a ľuďom, nerobia z človeka Božieho nepriateľa a v prípade úprimného pokánia nevedú nevyhnutne k večnej smrti a peklu. Prejavujú sa najčastejšie ako: prázdne hovorenie, prvý poryv hnevu, prvý poryv hriechnej túžby, prvý poryv nenávisti, lož zo žartu, prvý poryv závisti, čiže drobný smútok kvôli šťastiu blížneho a podobne. Odpustiteľné hriechy môžu mať rôzne stupne a môžu prerásť do smrteľných. Hriechy, ktoré sú bližšie k odpustiteľným, sú kánonmi posudzované ako ľahšie, tie, ktoré sú bližšie k smrteľným, kánony posudzujú prísnejšie. A nakoniec medzi hriechy z nečinnosti radí sv. Nikodým nevykonanie dobrých skutkov, slov alebo myšlienok, ktoré človek mohol vykonať, povedať alebo myslieť, no z nedbalosti ich nevykonal, nevyslovil alebo nepomyslel. Ide napríklad o nevykonanú dobrú radu, almužnu, milosrdenstvo alebo modlitbu. [5] Posledné menované hriechy často nie sú považované za hriechy, čo nie je správne, pretože aj tieto hriechy sa môžu stať postupne až smrteľnými. Ak z nich človek nečiní pokánie, ak sú konané vedome, dlhodobo a často, aj oni môžu prerásť do vášní, ktoré úplne zničia duchovný stav človeka a privedú ho k duchovnej smrti. Závažnosť hriechu totiž v prvom rade nezávisí od typu hriechu, ale od okolností, za ktorých je vykonávaný a hlavne od toho, či sa po jeho vykonaní človek usiluje o pokánie a nápravu.

ČASTOSŤ A PRAVIDELNOSŤ SPOVEDE

Tretím aspektom spovede, na ktorý sústredíme svoju pozornosť v tomto príspevku, je jej častosť a pravidelnosť. V tomto smere existujú tiež rôzne tradície a praxe. Existuje prax pristupovať k spovedi pred každým prijímaním Eucharistie. Výhodou tejto praxe je skutočnosť, že spoveď sa stáva pravidelnou. Toto samozrejme platí len v prípade, že aj pristupovanie k Eucharistii je pravidelné a predchádza mu zodpovedajúci život a dostatočná príprava. Pravidelné pristupovanie k Tajine pokánia má za následok, že človek pravidelne skúma svoje vnútro za pomoci spovedníka, ktorý v tomto procese pomáha človeku radou, poučením, vedením a modlitbou. Pravidelnosť spovede ako prípravy na Eucharistiu je založená na slovách apoštola Pavla: "Nech teda skúma človek sám seba, a tak nech je z chleba a pije z kalicha." [1Kor 11, 28] Alebo na inom mieste: "Samých seba podrobte skúške, či naozaj žijete vo viere; sami sa skúmajte! Vari nespoznávate, že Isus Christos je medzi vami?" [2Kor 13, 5] Pravidelnosť pristupovania k spovedi, ak je vykonávaná úprimne, svedomito, s vierou a pokáním vedie k tomu, že človek sa postupne zdokonaľuje v sebapoznávaní a túto činnosť čoraz viac a pravidelne rozvíja. V poznávaní srdca niet obmedzení ani hraníc, pretože ľudské srdce je nevyčerpatelným zdrojom poznania dobra aj zla. Jeho poznávanie sa nikdy nekončí, pretože ako hovorí žalm, hriešnici "snujú podlosti, zatajujú zosnovaný úmysel, veď vnútro a srdce človeka je hlboké", [Ž 63(64), 7] inými slovami je to ťažko dostupná priepasť, ktorá podľa svätých otcov nemá dno. [7] Aj podľa proroka Jeremiáša "nadovšetko klamlivé je srdce, je nenapraviteľné, kto sa v ňom vyzná?" [Jer 17, 9; Ž 18(19), 13] Nepravidelná a zriedkavá spoveď po veľmi dlhej dobe spravidla vedie k tomu, že spovedajúci sa nevie, čo by povedal, nevidí svoje hriechy, nepamätá si ich a nevie objektívne posúdiť svoje vnútro. Takáto spoveď často začína aj končí známymi slovami "nikoho som nezabil a nič som neukradol". Takáto býva trpká skutočnosť.

SUMMARY

Based on the analysis of the researched aspects of confessional practice, we conclude that progress in spiritual life and spiritual healing is optimal if confession is carried out in the presence of a priest and after a person has tried to be at peace with all others. The seriousness of sins and the spiritual state should also be judged with the help of the priest. Finally, it is very useful if the confession is regular and well prepared by prayer, fasting, inquiry of one's inner self, acts of repentance, and the pursuit of life according to the Gospel. All these findings lead us to the conclusion that, like everything else in the Church, confession should have a common character. It is not only to be an individual act

of individual piety, but to be done with the help and cooperation of the Church, especially in the person of the priest and the spiritual father. We are convinced that if the mentioned practice were limited to an act of individual piety, it would result in a further loss of common consciousness of Christians. All these findings lead us to the conclusion that, like everything else in the Church, confession should have a common character. It is not to be an individual act of individual piety, but it is to be done with the help and cooperation of the Church, especially in the person of the priest and the spiritual father. We are convinced that if the mentioned practice were limited to an act of individual piety, it would result in a further loss of common consciousness of Christians. This would happen, for example, what happened to the depiction of Christ and the Virgin on the iconostasis. According to the testimony of some historians of ecclesiastical art, in the past, only His great face was depicted on the icons of Jesus Christ on the iconostasis. This testifies to the common thinking of the iconographers of the time, whose main goal was to make these icons clearly visible to all present in the temple and to remind them of the presence of God and the saints at the service. When Christ and the Mother of God later began to appear on the belt iconostasis or even entire figures with small faces and large figures dressed in beautiful robes with many details, it testifies to the loss of common consciousness of iconographers, whose main goal ceased to be visible to all, but also the presentation of the artistic beauty of the depiction and skills of the iconographer. It is therefore very important that the Church does not individualize only in ecclesiastical art, but also in the field of spiritual life, prayer and participation in the Holy Mysteries. All this should be a common work in which, in a spirit of love and mutual help, the whole body of the Church of Christ cooperates, that is, all its limbs together with God. We are convinced that the common perception of the Holy Mysteries and everything in the Church has a great influence on the spiritual culture of the whole nation, on the way of its thinking, perception and experience of spiritual life.

REFERENCES

1. ALAND, B. et al. (eds.). 2013. *NOVUM TESTAMENTUM GRAECUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part 1. Text. Installment 1. James*. 2. rev. Wydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. ISBN 978-3-438-05606-1.
2. ALAND, B. et al. (eds.). 2018. *Novum Testamentum Graece with dictionary*. 28. rev. wydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2018. 1728 s. ISBN 978-3-438-05160-8.

3. BÁNDY, J. (ed.). 2015. *BIBLIA : Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015. ISBN 978-80-85486-98-8.
4. *BIBLE : Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Church Slavonic*. Moscow : Russian Bible Society, 1993. ISBN 5-85524-009-6.
/БИБЛИЯ : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. Москва : Российское библейское общество, 1993. ISBN 5-85524-009-6./
5. NIKODIMOU AGIOREITOU, st. 2013. *Exomologitarion (Confessional) : Performance in Modern Greek by Benedict Hieromonk of Mount Athos*. Nea Skiti of Holy Mount : Synodia Spyridon Ieromonachou Publications, 2013. 400 p.
/ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ. 2013. Έξομολογητάριον : Απόδοσις στην Νεοελληνική υπό Βενεδίκτου Ιερομονάχου Αγιορείτου. Ηέα Σκήτη Ἁγ. Ὁρους : Έκδόσεις Συνοδία Σπυρίδωνος Έρομονάχου, 2013. 400 σ./
6. PORPHYRIOS of Kavsokalyvia, elder. 2008. *Tsvetoslov (Colorbook) of advice*. Holy Mount Athos, 2008. 528 p. ISBN 978-5-903931-08-8. /ПОРФИРИЙ Кавсокаливит, старец, 2008. Цветослов советов. Святая Гора Афон, 2008. 528 с. ISBN 978-5-903931-08-8./
7. THEOPHAN, archimandrite, 1849. *Collection of instructive words for Sundays*. Moscow : Print. of Alexander Semyon, 1849. 476 p. /ФЕОФАН, архимандрит, 1849. Собрание поучительныхъ словъ на воскресные дни. Москва : Тип. Александра Семена, 1849. 476 с./
8. *Trebnik in Church Slavonic (in 2 volumes) : Part one*. 2014. Moscow : Publishing house of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2014. 416 p. ISBN 978-5-88017-408-9. /Требник на церковно-славянском языке (в 2 томах) : Часть первая. 2014. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. 416 с. ISBN 978-5-88017-408-9./

THE IMPORTANCE OF CONFESSIONAL PRACTICE FOR THE FORMATION OF SPIRITUAL CULTURE OF THE NATION

Stefan PRUZINSKY, dean/docent, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, stefan.pruzinsky@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

This scientific and exegetical study provides an analysis of the biblical and patristic views on very important aspects of confessional practice. It is mainly about its social character, about recognition of the seriousness of the sinful state of man in confession and finally about the frequency and regularity of confession. The most important conclusions are as follows. For advancement in spiritual life and spiritual healing, it is optimal if the confession is carried out in the presence of a priest and after one has tried to be at peace with all others. The seriousness of sins and spiritual condition should also be judged with the help of the priest. Finally, it is very useful if the confession is regular and well prepared by prayer, fasting, exploring one's inner self, acts of repentance, and striving for life according to the Gospel. All the above findings lead us to the conclusion that, like everything else in the Church, confession should have a social character. Communal perception of the Holy Mysteries and everything in the Church has a great influence on the spiritual culture of the whole nation, on the way of thinking, perceiving and experiencing of spiritual life.

Keywords

Confession, repentance, reconciliation, justification, the Holy Mystery

IKONOGRAFIA AKO SÚČASŤ PRAKTICKÝCH HODÍN V HUMANITNÝCH VEDÁCH¹¹⁹

Štefan ŠAK

Pravoslávna bohoslovecké fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ÚVOD

Z pohľadu vedecko-umeleckej charakteristiky ikonografia je spravidla chápaná ako súčasť cirkevného umenia. Je považovaná za viac-menej vnútornú záležitosť Cirkvi a zvonku sa na ňu nazerá maximálne ako umenie v historickom kontexte. Pre teológiu predstavuje neoddeliteľnú súčasť vyjadrenia učenia Cirkvi v jej najhlbších myšlienkách. Častokrát slúži ako spôsob vyjadrenia ťažko pochopiteľných a slovami vyjadriteľných právd o trojjednom Bohu. V posledných rokoch, možno desaťročiach, však ikona nadobúda širší pojem a presadzuje sa aj v iných oblastiach hlavne humanitne orientovaných disciplínach. Jednou zo zaujímavých a vo svete sociálno-psychologickej pomoci zameraných oblastí je prienik ikony do arteterapie, zriedkavo pomenovanej aj ako ikonoterapie. Obsah ikony však môže byť použitý aj v iných oblastiach, v ktorých zatiaľ nenašiel hlbšie využitie.

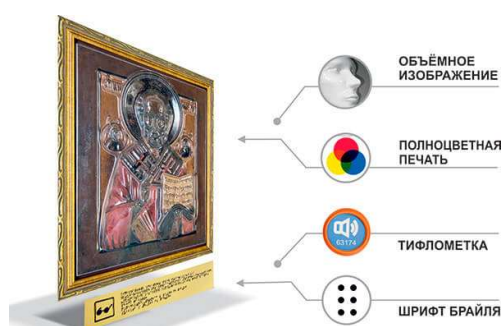
KRÁTKO Z HISTÓRIE IKONY

Slovo ikonografia pochádza z gréckeho slova εικονογραφία; ide o zloženie z dvoch slov – εἰκών (= obraz) a γράφειν (= písať). Technicky vzaté, spojenie týchto dvoch slov predstavuje spôsob vyjadrenia zjavených Božích právd prostredníctvom farieb, kedy ikonograf nanáša štetcom jednotlivé farby ako spisovateľ perom zapisuje jednotlivé slová. Z teologického pohľadu ikona predstavuje zachytenie zjavených právd nielen farbou, technikou, ale nesmierne dôležitý význam zohráva osobná vnútorná askéza (modlitba, pôst..), ktorá je nevyhnutná pre dokonanie celého obrazu pôsobením Svätého Ducha.

Prvé ikony boli podľa kresťanskej tradície zhotovené svätým apoštolom a evanjelistom Lukášom (boli to ikony predovšetkým Božej Matky, z ktorých sa

¹¹⁹ 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.

niekoľko zachovalo – Kikkotissa, Čajničská a ďalšie). Z histórie sa dozvedáme, že ikona prešla svojím “zlatým vekom” aj svojím “martýriom” v období Byzantskej ríše. Práve tu, v Byzantskej ríši nadobudol problém cirkevných obrazov mimoriadny význam ako predmet teologických aj politických diskusií a rozhodnutí cirkevných snemov. Na snemoch v rokoch 730, 754 a 815 boli ikony zakázané, snemy v rokoch 787 (Nicaea) a 843 však prijali teologické uznesenia, ktoré vysvetlili správne chápanie ikon. K tomuto definovaniu ikon výraznou mierou prispel svätý Ján Damaský. [5] Práve kvôli ochrane pred sklzom do nepochopenia obsahu a zmyslu ikony bola ustanovená veľmi prísna ikonografická doktrína, ktorá obsahovala mimoriadne presné nariadenia týkajúce sa ikon pri výzdobe kresťanských chrámov. Tieto usmernenia sa odvtedy v pravoslávnej cirkvi dodržiavajú prakticky dodnes. Tradičný charakter byzantskej ikonografie dokazuje skutočnosť, že pri porovnaní ikon z



Obr. 1: Taktilná ikona pre nevidiacich vo verzii 3D. (Zdroj: <https://tiflocentre.ru/images/content/taktilnye-3d-ikony.jpg>)

jednotlivých období je zachovávaný veľmi blízky štýl. V tomto statickom svete ikonografického myslenia je badateľná iba malá zmena, hoci východné kresťanské umenie malo svoj dôležitý umelecký vývoj a často absorbovalo západné vplyvy, niekedy dokonca aj v ikonografických ohľadoch. [1] Pochopiteľne jednotlivé školy boli ovplyvnené rôznymi geograficko-kultúrnymi a spoločenskými situáciami. Iný štýl vidíme vo vývoji v oblasti Grécka, iný Rusku a pod. V súčasnosti

môžeme postrehnúť aj jednotlivé špecifické osobitosti ikonografie menšieho, regionálneho rozsahu. Príkladom môže byť tzv. šarišská ikona z oblasti regiónu východného Slovenska. Napriek týmto rozdielom pravoslávna ikona vďaka svojmu teologickému obsahu a zmyslu ostáva pomerne málo zmenená a jednotlivé školy v súčasnosti sú si blízke.

SÚČASNÝ PRIENIK IKONOGRAFIE DO NOVÝCH OBLASTÍ

Súčasný rozmach v ikonografii po celom svete poukazuje na skutočnosť, že záujem o ňu nielen ako historický artefakt alebo cenné umenie (ak hovoríme o zachovaní pôvodného postupu zhotovenia) narastá a začína prenikať do oblastí, ktoré sa nepovažovali za prioritné, prípadne očakávané, v ktorých by mohlo dôjsť k vzájomnému prieniku.

Jednou z novinek v oblasti vývoja pravoslávnej ikony je jej sprístupnenie pre nevidiacich. Tomuto typu ikony sa venujú predovšetkým v Ruskej



Obr. 2: Materiály na výrobu prírodných pigmentov.

(Zdroj: https://www.pravmir.ru/wp-content/uploads/2011/09/IMG_9091_s2.jpg)

reprodukuje pomocou nástroja Tiflomarker, ktorý je dodávan spolu s hmatovou ikonou. Pre ľudí, ktorí vedia čítať Braillovo písmo, je meno a autor ikony napísaný v dolnej časti každej ikony bodkovaným písmom. [6] Tento typ ikony je vyrábaný vo verziách 2D a 3D.

Ďalším typom ikony je dotyková ikona. Ikona ako forma umenia je spojená s konceptom videnia. Je to sprostredkujúci obraz, ktorý spája svety. A v skúsenosti so skutočnou ikonou hrá obrovskú úlohu nielen zrak, rozjímanie nad plochým obrazom, ale aj akási komunikácia s obrazom, ktorá prenáša pozorovateľa do sveta iných skutočností. Moment videnia, ktorý je prístupný nevidiacim, je v umení ikon veľmi silný. Tejto forme ikony sa venujú v Moskve, kde sa uskutočnila aj výstava ikon pre nevidiacich. Výstava zahŕňa ikony z rôznych materiálov, ako je drevo, kameň (hlavne mramor), korálky, rôzne látky a pod. Expozícia je obohatená aj o jednotlivé materiály, z ktorých sa vyrábajú pigmenty používané pri výrobe ikon. [2]

Dotykové alebo hmatové ikony sú v Rusku vyrábané približne od roku 2000. Spravidla ide o cenovo nákladné práce, ktoré sa dodávajú do chrámov a ktoré si nevidiaci z ekonomických dôvodov nemôže zabezpečiť. Ikony typu mramorových, drevených a sadrových dotykových ikon – poloplastík boli doteraz dodané len do približne dvoch desiatok chrámov v celom Rusku, preto v roku 2012 bol zahájený projekt Ruskej pravoslávnej cirkvi s cieľom vytvoriť knihy a ikony pre zrakovo postihnutých. Obtiažnosť

pravoslávnej cirkvi. V priebehu niekoľkých rokov došlo k pomerne rýchlemu progresu od poloplastických cez plastové po dotykové, ktoré sú vyrobené z jednotlivých materiálov zastupujúcich jednotlivé časti ikony (rúcho, tvár, evanjelium..). Plastové hmatové ikony sú vyrobené z hypoalergénneho plastu. Na povrchu každej z nich sú tzv. tifloznaky, pomocou ktorých je možné vypočítať si stručné informácie o ikone. Zvukové informácie sa



Obr. 3: Dotyková ikona.

(Zdroj: https://www.pravmir.ru/wp-content/uploads/2011/09/IMG_9089_s2.jpg)

implementácie spočívala v tom, že tieto ikony a knihy vyrábali vidiaci ľudia a nevidiaci museli interagovať s plodmi ich tvorivosti. Projektanti preto začali s



Obr. 4: Dotyková ikona z rôznych materiálov.
(Zdroj: <http://www.eparhia-saratov.ru/-Content/Photos/20122016-001.jpg>)

pomerne jednoduchými hmatateľnými detskými knihami a po vytvorení techniky, kedy autori už mali reálnu predstavu o tom, ako ich prácu vnímajú nevidiace deti, bolo rozhodnuté začať s vytváraním ikon. Ako sme už vyššie uviedli, ikony zachytávajú dogmy a historické udalosti neverbálnym spôsobom cez farby. Preto tieto prvky museli byť implementované a transformované cez dostupné materiály, ako je tkanina, umelá koža, či polymérová hmota. Vďaka takýmto materiálom sa klasická ikona dostala do 3D roviny. [4]

IKONOGRAFIA AKO SÚČASŤ PRAKTICKEJ VÝUČBY

Pravoslávna bohoslovecká fakulta mala vždy záujem preniesť ikonu aj do vyučovacieho procesu v podobe praktických hodín. Vplyvom rôznych okolností k oficiálnej výučbe doteraz nedošlo. Po niekoľkoročnej príprave v podobe analýzy možností, priestorového a ekonomicko-personálneho zabezpečenia bol zrealizovaný prvý oficiálny kurz ikonografie v akademickom roku 2019/2020. Samotnému kurzu predchádzali niekoľkoročné prípravy v podobe voľnočasového krúžku, v rámci ktorého študenti, ktorí prejavili záujem postupne sa prakticky aj teoreticky pripravovali na výrobu vlastnej ikony. Tieto skúsenosti boli analyzované vo svojich pozitívach aj nedostatkoch a napomohli k uskutočneniu samotného kurzu. Z vyšších príčin bol úspešný štart v roku 2020 poznačený obmedzeniami, ktoré však boli prekonané a študenti a ďalší záujemcovia si po obnovení kurzu mohli svoje ikony dokončiť. Výsledkom prvotného kurzu sú ikony ako práce študentov a verejnosti, ktoré sa stanú súčasťou prvej zo série výstav prác z jednotlivých prebiehajúcich kurzov. V akademickom roku 2020/2021 bol vytvorený samostatný výberový predmet pod názvom Praktická ikonografia, ktorý sa včlenil do praktickej výučby v rámci študijného programu pravoslávna teológia. Tento predmet bude od nasledujúceho akademického roka ponúkaný a prístupný aj pre študentov sociálnej práce a ďalších humanitných odborov s využitím nadobudnutých vedomostí a zručností pre arteterapiu, psychológiu, kultúru, či dejiny. Predmet aj kurz sa stali súčasťou vzdelávania, ktoré je ponúkané fakultou. Plánované sú však aj ďalšie rozšírenia, konkrétne

v rámci vytvorenia samostatného ikonografického ateliéru, ktorý by sa mal podieľať na vytváraní pracovných príležitostí a rovnako by mal nadviazať spoluprácu v oblasti arteterapie [3] a ergoterapie.

SUMMARY

The icon has its important meaning not only in theology, but also as an important telling value of human history. Despite the first impression of its strict rules, the icon offers a wide range of uses of its potential in individual areas of the humanities. It is noticeable especially in the present, when it occupies a place in art, history, social work, psychology, or art therapy. In the region of Central Europe, iconography was not represented in practical teaching in the academic environment. Based on the project, which was implemented in 2018-2020, there was an important improvement, as iconography became part of the study as a practical subject that can be used by students of various humanities, but also the general public in the form of open courses. This integration is the beginning of further planned extensions in the form of an iconographic studio, which will be covered by the academic environment. For a better accessibility of the understanding of the content of the icon, an important shift can also be seen today towards a better approach in the form of so-called touch icons, which have been developed in the Russian Orthodox Church for two decades. In the Western world, the icon is part of art therapy, which accompanies psychological disciplines.

REFERENCES

1. BIAŁOSTOCKI, J. 1974. Iconography. In WIENER, Ph. P. (ed.). 1974. *The Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. II. New York : Charles Scribner's Sons, 1974. p. 525-541.
2. GOLOVKO, O. - MAKOVEYCHUK, Y. 2011. *How are icons made for the blind? (PHOTO + interview)*. [online]. [2020-08-23]. Available from: <https://www.pravmir.ru/kak-delayut-ikony-dlya-slepyx-foto>. /ГОЛОВКО, О. – МАКОВЕЙЧУК, Ю. 2011. *Как делают иконы для слепых? (ФОТО + интервью)*. [онлайн]. [2020-08-23]. Доступно из: <https://www.pravmir.ru/kak-delayut-ikony-dlya-slepyx-foto/>
3. KOCHAN, P. 2015. Ikonografia v službách arteterapie : Krátky vstup do problematiky. [online]. In *Acta Patristica*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2015, roč. 6, č. 12, s. 74-82. ISSN 2644-5026. [2020-09-02]. Dostupné z: https://www.unipo.sk/public/files/PBF/ENGmutacia/ScienceAndResearch/JournalActaPatristica/archive/12-2015/APA_12_2015_KOCHAN_Pavol.pdf.

4. KONCHENKO, J. Learn to read an icon. [online]. In *Orthodox Faith*. No. 23 (571). [2020-08-25]. Available from: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/nauchitsya-chitat-ikonu.> /КОНЧЕНКО, Я. Научиться читать икону. [онлайн]. В *Православная вера*. № 23 (571). [2020-08-25]. Доступно из: [http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/nauchitsya-chitat-ikonu./](http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/nauchitsya-chitat-ikonu.)
5. PILKO, J. 2014. Svätý Ján Damaský a jeho učenie o uctievaní svätých ikon. In *Acta Patristica*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2014, roč. 5, č. 11, s. 111-119. ISSN 2644-5026. [2020-09-02]. Dostupné z: https://www.unipo.sk/public/files/-PBF/ENGmutacia/ScienceAndResearch/JournalActaPatristica/archive/11-2014/APA_11_2014_PILKO_Jan.pdf
6. *Tactile 3D icons with tiflo comments*. [online]. [2020-08-27]. Available from: <https://tiflocentre.ru/taktilnye-izobrazheniia-obemnye-ikony.php>. /Тактильные 3D-иконы с тифлокомментариями. [онлайн]. [2020-08-27]. Доступно из: [https://tiflocentre.ru/taktilnye-izobrazheniia-obemnye-ikony.php/](https://tiflocentre.ru/taktilnye-izobrazheniia-obemnye-ikony.php)

ICONOGRAPHY AS A PART OF PRACTICAL CLASSES IN THE HUMANITIES

Stefan SAK, docent, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov,
Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, stefan.sak@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

As a rule, iconography is understood from the point of view of scientific and artistic characteristics as a part of ecclesiastical art. It is considered to be a more or less internal matter of the Church, and from the outside it is viewed as much as art in a historical context. For theology, it is an integral part of expressing the teachings of the Church in her deepest thoughts. In recent years, perhaps decades, however, the icon has taken on a broader concept and is also being promoted in other areas, especially humanities-oriented disciplines. The integration of the icon into teaching in the academic environment is required to understand its history and content. Only knowledge of the meaning of the icon can correctly interpret it and apply it in new areas of not only scientific research. This article provides a brief overview of the implementation of iconography in higher education in the Central European region and its expected development.

Keywords

Iconography, science, humanities, practice, theology, iconotherapy

KRÁTKY VSTUP DO CHÁPANIA PODSTATY A HYPOSTÁZY V TRIADOLÓGII SVÄTÉHO VASIĽA VEĽKÉHO

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecké fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ÚVOD

Problematika chápania rozdielu a vzťahu teologických výrazov podstata a hypostáza, ktoré prijali a definovali svätí otcovia I. všeobecného snemu, je základnou témou, ktorá otvára vstup do teologického úsilia všetkých všeobecných snemov v prvom tisícročí kresťanstva. Zároveň ide o základnú otázku pre vyjadrenie celého učenia Cirkvi, na ktorom stojí a padá soteriologický význam Božieho zjavenia pre človeka. Jedným z dôležitých cirkevných spisovateľov, ktorí sa venovali triadologickej téme a ktorí rozvinuli túto tému v postsniecejskom období v štvrtom storočí, bol svätý Vasiľ Veľký. Okrem takých významných diel, ako sú *O Svätom Duchu* a *Proti Eunomiovi*, dôležitú časť teologických myšlienok nachádzame aj v jeho listoch. Pre nami sledovanú tému považujeme za podstatný text Listu 38, v ktorom približuje svojmu bratovi Gregorovi rozdiel chápania výrazov *podstata* a *hypostáza*, ako aj ich obsah a vzájomný vzťah.

PRVÉ TRI STOROČIA KREŠŤANSTVA

Učenie o Svätej Trojici sa začalo v cirkevnom prostredí formovať približne od 3. storočia. Bolo to viac-menej z dôvodu nabúrania cirkevného učenia predávaného ústnou aj písomnou tradíciou o trojičnosti jedného Boha, t. j. keď sa začali objavovať jednotlivé tvrdenia a popierania rovnosti Božstva u Isusa Christa ako Božieho Syna a Svätého Ducha. Viera v Božstvo Christa a Svätého Ducha je potvrdené na mnohých miestach Svätého Písma. Prví kresťania nemali dôvody pochybovania o pravosti týchto myšlienok. Kresťanská vierouka sa v čase apoštolských otcov niesla v duchu soteriológie (učenie o spase). Nevideli zmysel chápania viery cez racio alebo rozum, ale cez prežívanie ponúkanej spásy. Táto premena stvoreného, skúsenosť s Božím, prežívanie zbožšťujúcej sily Ducha, znamenali "dotýkanie sa" Christa podľa príkladu apoštola Tomáša. Christos, ktorý vstal z mŕtvych, bol reálne prítomný v Cirkvi a každý kresťan, ktorý prežíval realitu svojho premenenia, mohol povedať: "Pán môj a Boh môj." [4]

Prvé pokušenia poznania sa objavili pomerne skoro na rovnaký spôsob, ako to vidíme v biblickom pokušení Adama a Evy. Prví ľudia v raji žili v Božej blízkosti a ich poznanie Boha bolo na základe skúsenosti, preto nebolo potrebné, aby Boha zmenili na predmet poznania cestou rozumu, pretože poznanie predpokladá oddelenie a posudzovanie medzi tým, ktorý poznáva a tým, čo je predmetom poznávania. Pokušenie poznania vstúpilo cez diabla: "V ten deň, keď okúsate z plodu, otvoria sa vám oči, stanete sa bohmi a poznáte, čo je dobré a čo zlé." Kresťanstvo sa vo vtedajšom svete rozšírilo v duchu helenizmu, ktorý všetko podroboval posudzovaniu a skúmaniu. Svetoví mudrci sa rúhali voči kresťanstvu, o ktorom tvrdili, že je to viera nevzdelaných a prostých. Kresťanská kázeň však pritiahla aj vzdelaných ľudí a tí začali obhajovať vieru pred svetom spôsobom dialógu s týmito mudrcami. Prví z nich boli apologéti ako predchodcovia katechetických škôl. Po nich nastúpili predstavitelia škôl, z ktorých v popredí stáli Kliment Alexandrijský a Origenes. Títo spisovatelia sa snažili premosť vieru a poznanie, čo dalo základ skutočnosti, že duchovná skúsenosť bola podrobená súdu rozumu a pravda viery sa stala predmetom skúmania. Tu vstupuje opäť pokušiteľ a viera, ktorá bola u prvých apologétov predmetom potvrdenia v textoch Svätého Písma cez apoštolskú tradíciu, bola podrobená vyrovnaní sa svetskej múdrosti, ktorá vylúčila čistotu a nemeniteľnosť učenia Ducha. [5]

Prvá skutočná pravda, ktorá bola podrobená skúmaniu a pochybnostiam, bola pravda o Božstve Lóga. Heléni, pre ktorých Boh je nadpozemský a nemá nijaký vzťah so svetom, nepripúšťali myšlienku vteleného Boha a jeho pôsobenie vo svete bolo nemysliteľné. Platón sa pokúsil premosť tento vzťah Boha a sveta vytvorením druhého boha, ktorý je stvorený zo strany prvého a pripísal mu vlastnosti stvoriteľa (demiurgu). Nadpozemský Boh zostal nedostupný vo svete ideí. Filón sa pokúsil vtisnúť ideu nadpozemského Boha do súladu s biblickým chápaním Boha. Vytvoril však myšlienku neosobného vzťahu Boha a sveta tvrdiac, že Boh pôsobí cez prostredníkov, z ktorých najvyšší je Logos. Rovnaké názory vidíme aj v neoplatonizme a v gnostických smeroch. Pre Plutarcha bol Boh nadpozemské bytie a do vzťahu so svetom vstupuje cez bytosti, ktoré sú medzi nimi: Logos, iní bohovia a démoni. Gnostici tieto bytosti nazývali eónmi. [5]

Tieto myšlienky ďalších bytostí medzi Bohom a svetom sa stali nosnými pre vznik učení, ktoré znižovali úctu Loga. Vznikla myšlienka podriadenia Syna Otcovi (subordinatio), kam spadajú myšlienky niektorých apologétov a Origena. Avšak nedošlo k odsúdeniu niektorých z nich vzhľadom k faktu, že v tom čase ešte neexistovala ucelená teologická terminológia, ktorá by jasne vyjadrovala vzťah Syna k Otcovi, preto ich myšlienky väčšinou boli vnímané z pohľadu kozmológie, kde Syn vystupuje v úlohe nástroja stvorenia. Odklon v rovnosti

Syna a Otca vo vyššie načrtnutom pohľade cez helenizmus rozvil Ários a jeho nasledovníci Aetios a Evnomios. Títo heretici popierali večné bytie Loga z Otca a vnímali ho ako rodeného v čase pre potrebu stvorenia ostatného. [4.]

Ani judaizmus nebol naklonený trojičnosti Boha, pretože Boha vnímal ako jednobozstvo a trojičnosť znamenala upieranie prvopočiatčnosti Otcovi. (To vidíme v Jn 5,18, kde sa zákonníci a farizeji rozhodli zabiť Christa, pretože Boha nazval svojím Otcom, teda staval seba rovnému Otcovi.). Pod vplyvom judaizmu a helenizmu tak došlo k podceneniu Syna. Už pred Áriom sa objavujú dva smery pod spoločným pomenovaním ako monarchizmus: modalizmus, ktorý vnímal pomenovania Otec, Syna a Svätý Duch ako spôsob prejavu jedného Boha vo svete podľa potreby, a adopcionizmus, ktorý vnímal Syna ako Božiu silu, ktorá sa objavila v osobe Christa v zmysle etickej a morálnej dokonalosti, preto bol adoptovaný za Božieho Syna. [5] Judaizmus a helenizmus, ktoré vniesli svojím uvažovaním nové vznikajúce herézy sa stali z tohto pohľadu pre Cirkev danajským darom. Bol to dôvod, prečo svätý Atanáz Alexandrijský (Veľký) a po ňom kappadockí otcovia odkryli skutočné heretické učenie ariánstva a rozvinuli teologickú terminológiu obsiahnutú v triadologickom učení Cirkvi prvého a druhého všeobecného snemu. Pochopiteľne otázka Božstva Svätého Ducha sa objavila ako dôsledok ariánskeho učenia o jedinom nestvorenom Otcovi a ostatných stvorených Osobách. [4]

Vyjadrená snemová svätootcovská triadológia je obsiahnutá v texte niceo-carhradskom symbolu viery, ktorý je v neporušenosti dodnes zachovaný iba v pravoslávnej Cirkvi.

OUSIA A YPOSTASIS U SVÄTÉHO VASIĽA VEĽKÉHO

Ako sme už uviedli, veľká časť myšlienok sväté Vasiľ Veľkého je obsiahnutá v jeho listoch. V otázke vzťahu, či rozdielu podstaty (alebo prirodzenosti) a osoby uvádza príklad na človeku, čo vysvetľuje v spomínanom liste adresovanom jeho bratovi Gregorovi (Nysskému) z obavy, aby Gregor, ako mnohí iní v tom čase, nezamenil si význam a rozdiel slov *podstata* a *hypostáza*. Tému začína diskusiou o tom, čo je možné nazvať neurčitými a určitými podstatnými menami. Pri pripísaní k množstvu predmetov má neurčité podstatné meno všeobecný význam a označuje niečo neurčité a neohraničené: *„Niektoré pomenovania používané pre väčší počet vecí, ktorých počet môže byť rôzny a odlišný, majú určitý všeobecný význam. Takým je napríklad pomenovanie „človek“. Pretože ten, kto toto slovo vyslovil a označil týmto pomenovaním všeobecnú podstatu, nedefinoval týmto výrokom jednu osobu označenú týmto pomenovaním, pretože Peter už nie je človekom, ako je Andrej, Ján alebo Jakub. Preto zhodnosť označených, ktorá sa rovnako rozširuje na všetky osoby pod rovnakým pomenovaním, potrebuje rozlíšenie,*

prostredníctvom ktorého nepoznávame človeka všeobecne, ale konkrétneho Petra alebo Jána." [2] Túto „všeobecnú vec“ chápe Vasiľ ako podstatu. Slovo človek je napríklad nejednoznačné a neurčité. Neznamená to konkrétneho človeka alebo jednotlivca, ale ľudskú podstatu (prirodzenosť), ktorú majú všetci ľudia spoločnú. Jednoznačné podstatné meno stojí v opaku - nenaznačuje niečo všeobecné, ale niečo obmedzené, konkrétne a ohraničené. Túto „konkrétne vec“ chápe svätý Vasiľ ako hypostázu alebo osobu. Napríklad meno „Peter“ sa nevzťahuje na spoločnú podstatu, ktorú má s Pavlom (alebo iným človekom), ale na konkrétneho jednotlivca, ktorého je možné od iných odlišovať určitými vlastnosťami. Podstata v skutočnosti odkazuje na to, o čom sa uvažuje, a človek na koho. Oba dva sú odlišné pojmy. Napriek takému ostrému rozlišovaniu sú však osoba a podstata úzko prepojené. [3]

Svätý Vasiľ rozvádza príklad ešte hlbšie a jasnejšie, keď poukazuje na jedinečné v osobe a spoločné pre všetkých. Vysvetľuje, že ak vezmeme do úvahy viacerých (konkrétne uvádza Pavla, Siluána a Timoteja), je nevyhnutné definovať chápanie podstaty, t. j. spoločné, pretože nikto nepodá iný popis podstaty u Pavla, iný u Siluána a ďalší u Timoteja. S tými istými pomenovaniami podstaty (človečenstva) Pavla popisujeme aj ostatných, resp. opísaná podstata Pavla je totožná s opísaním podstaty u Siluána aj u Timoteja, pretože tieto opísané podstaty sú navzájom konzistentné. Ak by sme uvažovali o rozdielnom jedného od druhého, potom popis, ktorý vedie k poznaniu jedného nebude vo všetkom pripomínať popis u druhého, aj keď existuje spoločné medzi nimi v niektorých znakoch. Z tohto sv. Vasiľ usudzuje, že to, čo je správne (konkrétne) pomenované, označuje sa pomenovaním hypostáza. Pri vyslovení výrazu „človek“, rečník vniesol do ucha poslucháčovi širšiu myšlienku, v ktorej označil niečo všeobecné, ale nepopísal tomu priliehajúci konkrétny a správne (presne) definovaný objekt. Avšak rečník, ktorý vyslovil meno „Pavol“, neopísal len konkrétnu osobu, ale v jej presnom pomenovaní vyjadril aj jej priliehajúcu podstatu (prirodzenosť). [2]

S takýmto príkladom chápania rozdielu medzi pomenovaním človek a osoba pokračuje, resp. prenáša sv. Vasiľ aj na chápanie rozdielu podstaty a osoby v trinitárnej rovine: „*Preto, ako chápanie si získal o rozdiel medzi podstatou a hypostázou, prenes ho do Božích dogiem, aby si nezhrešil. Akú predstavu máš o Otcovho bytí (lebo duša sa nemôže utvrdzovať jedinou myšlienkou, súc presvedčená, že táto podstata je vyššia každého myslenia), to isté si predstavuj o Synovi, aj o Duchu Svätom. Pojem nestvorený a nepochopiteľný je rovnaký pri uvažovaní o Otcovi, Synovi aj Svätom Duchu. Jeden nie je nepochopiteľný a nestvorený viac a ani druhý menej. Ale keď je v Trojici potrebné vytvoriť nezliatne rozlíšenie podľa charakteristických znakov, potom k definovaniu odlišiteľného nepoužijeme všeobecne predstavené, ako je napríklad*

nestvorenosť a akýmkoľvek spôsobom nepochopiteľnosť alebo niečo tomu podobné, ale budeme hľadať jediné, čím sa chápanie o Každom jasne a neomylné odlišuje od spoločného.“ [2]

Sv. Vasiľ ďalej rozvádza výklad svojich myšlienok na príklade pôsobenia Svätého Ducha. Každé blaho k nám prichádza a vylieva sa od toho istého Ducha, ako to popisuje svätý apoštol Pavol: *„Ale toto všetko pôsobí jeden a ten istý Duch, ktorý rozdeľuje každému, ako chce.“* [1 Kor 12, 11] Hneď však dodáva, že vylievajúc blahá Svätého Ducha na tých, ktorí sú toho hodní, veríme, že jednorodený Boh je Vládcom a Príčinou darovaných bláh odkrývaných v nás pôsobením Svätého Ducha: *„Všetko povstalo skrze neho... [Jn 1, 3] je pred všetkým a všetko v ňom spočíva.“* [Kol 1, 17] Ak uvažujeme teda, že jednou Mocou všetko povstalo z nebytia v bytie, ale sama nie je počiatkom, je nejaká nezrozená a bezpočiatočná existujúca Sila, ktorá je Príčinou príčin každého bytia. Od Otca je Syn, ktorým všetko získalo bytie a s ktorým neodlučiteľne je predstavený aj Svätý Duch. Nie je možné myslieť na Syna, ktorý nie je ožiarený Duchom. Ak Svätý Duch, od ktorého je vylievané každé blaho na stvorenie, zjednotený so Synom, s ktorým neoddeliteľne je predkladaný poznaniu, má bytie závislé na Príčine – Otcovi, od ktorého aj vychádza, potom jeho charakteristickým znakom vyjadrujúcim Jeho hypostázu vlastnosť je *Ten, ktorý je po Synovi, so Synom je poznávaný a od Otca má bytie*. Syn ako *Ten, ktorý Sám a spolu so Sebou dáva poznávať Ducha*, ktorý vychádza od Otca, je *jediný, ktorý ako jednorodený zažiaril od nezrozeného Svetla* (rozumej zrodenie Svetla od Svetla), podľa osobitných svojich vlastností nemá nič spoločného s Otcom a Svätým Duchom, ale sám jediný je poznávaný podľa vyjadrených znakov. A *Ten Boh, ktorý je nad všetkým* ako jediný má jedinečný znak svojej Hypostázy, že je *Otcom, ktorého bytie nie je od žiadnej príčiny* a podľa tento osobitej vlastnosti je poznávaný. [2] Svätý Vasiľ tak spomedzi všetkých jedinečných vlastností vyvodzuje tri základné hypostatické vlastnosti Osôb Svätej Trojice: Otec nemá inú príčinu (počiatok) mimo Seba, Syn je (vo večnosti) zrodený Otcom a Svätý Duch vychádza od Otca. Čo sa týka pomenovania vlastností, ako sú nekonečnosť, nepoznatelnosť, nestvorenosť, nepojateľnosť, potom nie je žiadny rozdiel v životodarnej podstate, myslíme teda Otca, Syna a Svätého Ducha, ale vidíme v nich nepretržité a nerozdeliteľné spolužitie (spoločenstvo).

K tejto problematike sa vracia aj v Liste 214, v ktorom triadológia síce nie je pre sv. Vasiľa najdôležitejšou témou, no vysvetľuje, ako sú tri Hypostázy jedným Bohom, čím podáva doplnenie k svojim skorším myšlienkam. Ak Otec, Syn a Svätý Duch sú rozdielne a jedinečné hypostázy, jednota Božstva nie je jednotou Osoby, ale podstaty. Vo svojom bytí sú natoľko zjednotení, že medzi nimi neexistuje akýkoľvek priestor alebo čas, ktorý by ich od seba navzájom oddelil.

Ak niekto spomenie Svätého Ducha, dotýka sa zároveň aj Otca a Syna, pretože Otcov je Duch a patrí Synovi. Alebo kto prijal Otca a Ducha, prijal aj Syna, pretože Syn nemôže byť oddelený od Toho, ktorý je jeho príčinou a od vlastného Ducha. Jednota medzi hypostázami je teda taká, že ak vnímame, spoznávame alebo prijímame ktorúkoľvek osobu, zároveň sú vnímané, spoznávané alebo prijímané aj ďalšie dve osoby. [3], [1] Podstata teda nemôže existovať bez hypostázy. Potrebuje niečo, čo bude "stáť pod" ním. To však neznamená, že hypostáza je podstata, ale skôr je to jedinečná a konkrétna existencia podstaty, ktorá je „ohraničiteľná“ a bližšie poznateľná podľa určitých vlastností. [3], [1]

SUMMARY

Saint Basil the Great sheds an important light on the trinitarian issue of distinguishing between hypostasis and ousia, based on the definition of what it means to be common and what it means to be unique. By way of example, the difference between the words "man" and a particular name (Paul, Peter..) presents a characteristic of the nature that is common and relates to a common Deity, and a characteristic of a person that is defined by unique qualities different from others. The Father, the Son and the Holy Spirit are different and unique hypostases, and the unity of the Deity is not the unity of the Hypostasy, but of the nature (ousia). However, they are so united in their being that there is no space or time between them that would separate them from each other. Thus St. Basil defines the content of two new theological expressions that refuted deviations from the pure teaching of the Church about the Holy Trinity.

REFERENCES

1. BASIL OF CAESAREA, THE GREAT, saint. Letter CCXIV. Towards Terention Comet. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologiae Graeca. T. XXXII : Letters*. Paris, 1857. p. 785-790. /ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, Ο ΜΕΓΑΣ, άγιος. Επιστολι CCXIV. Προς Τερεντιον κομητα. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologiae Graeca. T. XXXII. Επιστολαί*. Paris, 1857. s. 325-340./
2. BASIL OF CAESAREA, THE GREAT, saint. Letter XXXVIII. To the Gregory, brother, about the difference between nature (substance) and person. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologiae Graeca. T. XXXII : Letters*. Paris, 1857. p. 785-790. /ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, Ο ΜΕΓΑΣ, άγιος. Επιστολι XXXVIII. Γρηγοριω αδελφω περι διαφορας ουσιας και υποστασεως. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologiae Graeca. T. XXXII. Επιστολαί*. Paris, 1857. s. 325-340./
3. FROST, W. S. 2018. *The Cappadocian Distinction Between Person and Nature and Its Importance for Trinitarian Theology*. [online]. Marquette university, 2018. 11

p. [2020-09-17]. Dostupné z: <https://dc.uwm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1060&context=rssso>

4. ZISIS, T. 2016. Introduction. In BASIL THE GREAT, saint. 2016. *Dogmatic writings*. (JAKSIC, S.,trans.). Novi Sad : Beseda, 2016. pp. 7-26. ISBN 978-86-86117-87-8. /ЗИСИС, Т. 2016. Увод. ИѠ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, свети. 2016. *Догматски списи*. (ЈАКШИЋ, С., прев.). Нови Сад : Беседа, 2016. с 7-26. ISBN 978-86-86117-87-8./
5. ZISIS, Th. 1974. Introduction. In BASIL OF CAESAREA THE GREAT. 1974. *Answers the works : Dogmatic*. Thessaloniki : Gregory Palamas (Patristic Editions), 1974, pp. 9-26. /ΖΗΣΗΣ, Θ. 1974. Εισαγωγή. In ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ. *Απαντά τα έργα : Δογματικά*. Θεσσαλονίκη : Πατερικά εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1974, σ. 9-26./

BRIEF INTRODUCTION INTO THE UNDERSTANDING OF THE NATURE AND HYPOSTASIS IN THE TRIADOLOGY OF THE SAINT BASIL THE GREAT

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

Abstract

The issue of understanding of difference and relationship between the theological expressions of nature/ousia and hypostasis, which were adopted and defined by the Holy Fathers of the First ecumenical council, is a fundamental theme that opens the door to the theological efforts of all ecumenical councils in the first millennium of Christianity. At the same time, it is a fundamental question for expressing the whole teaching of the Church, on which it stands and falls the soteriological significance of God's revelation for man. The doctrine of the Holy Trinity began to take shape in the ecclesiastical environment from about the 3rd century. The Christian faith was in the spirit of soteriology at the time of the apostolic fathers. The first real truth to be examined and doubted was the truth about the Deity of Log. The expressed conciliar triadology is contained in the text of the Nice-Constantinople symbol of faith, which is preserved intact to this day only in the Orthodox Church. St. Basil the Great on the question of the relationship or difference between nature and person gives an example of man, which he explains in Letter 38 addressed to his brother Gregory (of Nyssa) for fear that Gregory, like many others at the time, should not confuse meaning and the difference between the words nature and hypostasis.

Keywords

Basil the Great, nature (substance), hypostasis, Holy Trinity, salvation

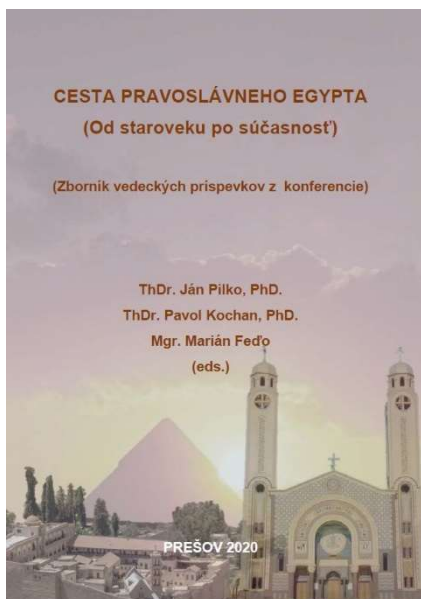
CESTA PRAVOSLÁVNEHO EGYPTA (OD STAROVEKU PO SÚČASNOSŤ)

(Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie)

/ Jan Pilko – Pavol Kochan – Marián Fedo (eds.), Presov : Faculty of Orthodox Theology, 2020, 91 p., ISBN 978-80-555-2634-8. – Ján Pilko - Pavol Kochan - Marián Fedo (eds.), Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2020, 91 s., ISBN 978-80-555-2634-8. /

(review)

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



Dňa 19. februára 2019 katedra praktickej a systematickej teológie Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove organizovala medzinárodnú vedeckú konferenciu pod názvom „Cesta pravoslávneho Egypta (od staroveku po súčasnosť)“. Výstupom tohto vedeckého podujatia medzinárodného charakteru je zborník príspevkov, ktorého editormi sú ThDr. Ján Pilko, PhD., ThDr. Pavol Kochan, PhD., z katedry praktickej a systematickej teológie a Mgr. Marián Fedo, interný doktorand katedry cirkevných dejín a byzantológie, ktorý bol zároveň organizátorom tejto konferencie.

V zborníku sa na 92 stranách nachádza 8 príspevkov tematicky zameraných najmä na históriu kresťanstva v oblasti Egypta, rovnako s ňou spätú genézu Koptov, biblickú archeológiu, či hagiografiu z tohto prostredia, z ktorých sedem je v slovenskom jazyku a jeden príspevok v anglickom jazyku.

Hneď prvé strany konferenčného zborníka sú venované veľmi zaujímavému príspevku profesora Jána Šafina, ktorý je zameraný najmä na vierouku Koptov. Na základe práce episkopa Profyrija Uspenského porovnáva vieroučné doktríny Koptov s Pravoslávnou vieroukou. V závere článku sa na základe viacerých koptských dogmatických spisov konkrétne venuje problematickému chápaniu

spojenia dvoch prirodzeností v Osobe Isusa Christa. Článok pôsobí veľmi prehľadne, no žiaľ, celú jeho fundovanosť a odbornosť zahmlieva využitie jediného zdroja, no napriek tomu renomovanosť autora celému tomuto príspevku dodáva značnú hodnovernosť.

ThDr. Pavol Kochan, PhD., vo svojom príspevku predkladá stručnú, no prehľadnú históriu monastiera svätej Kataríny na Sinaji. Článok sa okrem histórie monastiera zaoberá aj mníšskou tradíciou práve na tejto hore. Zvlášť oceňujeme v závere premostenie predkladanej práce na súčasnosť, čo celý príspevok aktualizuje a poukazuje tak na efektívny vklad mníšstva nielen v duchovnej, no aj sociálnej sfére.

Príspevok inžiniera Štefana Šrobára nás najprv v prehľadnej podobe uvádza do celej skúmanej problematiky vymedzením celkového prostredia, či zhrnutím náboženského života starovekých Egypťanov. V jadre plynulo prechádza k náčrtu formovania kresťanstva, či vzniku prvých mníšskych monastierov. V závere nosnej časti príspevku sa autor logicky dostáva k skúmanej problematike, ktorú na základe kritickej analýzy hodnoverne predostiera.

Nie menej cennou je zdanlivo druhá časť predkladaného zborníka, v ktorej sa nachádzajú veľmi dobré a odborné práce študentov, zahŕňajúce širokú škálu bádateľského okruhu.

Na záver môžeme konštatovať, že predkladaný vedecký zborník príspevkov z Medzinárodnej vedeckej konferencie „Cesta pravoslávneho Egypta (od staroveku po súčasnosť)“ svojou bohatou obsahovou náplňou prispieva k prehĺbeniu poznatkov v oblasti kresťanského Egypta a naplňa tak stanovený cieľ konferencie. Oceňujeme najmä rôznorodosť skladby autorských príspevkov, ktorá je tvorená nielen akademickými pracovníkmi, či historikmi, ale aj študentmi Pravoslávnej bohosloveckej fakulty.

STURE SPACE – DESIGNING IN PRACTICE

/ Stefan Sak - Pavol Kochan - Jan Pilko, Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2020, 80 p. ISBN 978-80-555-2577-8. – Štefan Šak – Pavol Kochan – Ján Pilko, Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2020, 80 s. ISBN 978-80-555-2577-8. /

(review)

Jan Husar, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, jan.husar@unipo.sk, 00421517724729

A monograph called *STURE SPACE - designing in practice* (*STURE SPACE – projektovanie v praxi*) and with a range of 80 p. we can consider it as current and beneficial for the field of designing not only in the academic environment of the Orthodox Theological Faculty, but it is also well usable in other social sciences. The monograph is divided into the three chapters with several sub-chapters, which are preceded by an introduction and followed by a conclusion. The work is enriched with photographic material from the implementation of the project and a register of names. An adequate amount of scientific and professional literature, both domestic and foreign, was used in the creation of the scientific monograph.

The formal side of the monograph is at an appropriate level. On the technical and linguistic side, we state that the work is written grammatically and stylistically well, the text is clear and understandable. The readability of the text is supported by the larger font size used. Although the monograph has not been officially proofread, we do not notice any significant language shortcomings. We comment on the technical processing only so much that in future editions we would suggest making some changes in the formatting of the text itself.

The content of the thesis points to the excellent knowledge of the authors of the researched issues. The work is methodologically mastered. In terms of content, we would divide the monograph into two basic parts. The first part of the monograph describes theoretical knowledge in the field of design. Individual



chapters contain a description of basic concepts in the field of project design and management. In the work, the authors relied on the latest knowledge in the field of design and its management, which were suitably supplemented by illustrated graphs. They came to the conclusion that there are not enough sources available in our environment about projects in academic research, which, despite a similar structure, are different from other types of projects. An analysis of the project in the academic environment also became a part of their implemented project. The second part of the monograph contains the authors' own empirical experience of design, which was confronted with theoretical knowledge. The uniqueness of the monograph is the concurrence of the writing of both parts, when the acquired knowledge was put by the authors into the process of verification in practice. Another important feature of the work is the implementation of the project in the academic research environment. Since the project itself falls into several categories within the experience, the work represents an attempt at a comprehensive penetration of individual types of projects.

Project management is also an integral part of project management, which deals with the basics of project management, i. j. project life cycle. The authors include the process of initiation, planning, execution, control and closing. As the authors of the monograph note, they verified the theoretical knowledge of the project management with their own project, which pointed out the abilities of the project management as well as possible shortcomings and problems encountered by the management. The publication offers a summary of new knowledge, which represents a significant help in finding design options in the academic environment for students and researchers and teachers. Of all the benefits, the most important authors consider the fact that a project in academic research, unlike other types of projects, is always successful, regardless of whether or not it has met the set goals. Its main goal is to gain knowledge from experience, which becomes a currency for future projects, not just the project implementers themselves. Each success or failure of fulfilling the set goals of the project shifts the possibilities and capabilities for a better prepared and implemented project in the future. The authors of the monograph consider motivation to be a key in the implementation of the project (at all stages). Finally, the success of the project stands on it.

The submitted monographic work meets all the requirements to be a benefit in the field of design and management.

References:

References: