

Vydavateľstvo Chronos  
Centrum pre štúdium kresťanstva

# **Svätec**

## **a jeho funkcie v spoločnosti**

### **II.**

Bratislava 2006

Chronos Publishing  
Centre for Study of Christianity

*Studia Christiana*, vol. 2

Vydavateľstvo Chronos  
Centrum pre štúdium kresťanstva

# **Svätec**

## **a jeho funkcie v spoločnosti**

### **II.**



Bratislava : Chronos  
2006

**Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II.**  
Saint and his Function in Society II.  
Heilige und seine Funktion in der Gesellschaft II.

**Vydalo:** Printed by:

© Vydavateľstvo Chronos  
a Centrum pre štúdium kresťanstva  
v edícii Studia Christiana, zv. 2

v spolupráci  
s Fakultou humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici,  
Filozofickou fakultou Katolíckej univerzity v Ružomberku  
a Slovenskou historickou spoločnosťou pri Slovenskej akadémii vied

**Recenzenti:** Reviewers:

doc. PhDr. Dušan Škvarna, PhD.  
doc. Mgr. Jaromír Krško, PhD.  
PhDr. Dušan Buran, PhD.  
PhDr. Tatiana Podolinská, PhD.  
Mgr. Vincent Múcska, PhD.  
HEDr. Peter Olexák, PhD.

**Editori:** Editors:

© Rastislav Kožiak - Jaroslav Nemeš

Za jazykovú úpravu príspevkov zodpovedajú autori  
The Authors are responsible for their contributions

**Kontaktná adresa:** Contact Address:

Rastislav Kožiak  
Katedra histórie  
Fakulta humanitných vied  
Univerzita Mateja Bela  
ul. Tajovského 40  
974 01 Banská Bystrica  
koziak@fhv.umb.sk

Jaroslav Nemeš  
Katedra histórie  
Filozofická fakulta  
Katolícka univerzita  
Hrabovská cesta 1/1652  
034 01 Ružomberok  
nemes@fphil.ku.sk

**Jazyková spolupráca:** Language cooperation:

Alexandra Bagiová

**Technická spolupráca:** Technical support:

Miroslav Huťka

**Návrh obálky:** Cover design:

Róbert Malček

**ISBN 80-89027-20-2**

**EAN 9788089027200**



Balde, Jacob SJ: *Urania Victrix*.

München: Wagner, 1663

Za finančnú podporu na vydanie zborníka  
**ďakujeme**

Ing. Mikulášovi Dzurindovi, CSc.  
predsedovi vlády SR

Slovenskej pošte, a. s.



Vďaku vyjadrujeme  
i Spišskému dejepisnému spolku  
a jeho predsedovi  
doc. PhDr. Ivanovi Chalupeckému

## OBSAH:

## Contents: Inhalt:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Barbora MATÁKOVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 11  |
| <i>Ikonografia vybraných výtvarných motívov – ikonografia ryby</i> ★ Iconography of Selected Art Motives – Fish Iconography ★ Ikonographie auserwählter Motive der Bildenden Kunst. Ikonographie des Fisches                                                                                                                                                                                    |     |
| Igor GRAUS                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 39  |
| <i>K úlohám a postaveniu svätcov v laických rytierskych rádoch a záslužných vyznamenaniach</i> ★ About the Functions and Places of the Saints in the Lay Orders of the Knighthood and Orders of Merit ★ Zu den Aufgaben und der Stellung der Heiligen in weltlichen Ritterorden und in den Auszeichnungen                                                                                       |     |
| Martina OROSOVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 53  |
| <i>Módne premeny Svätej Barbory. Výtvarné dielo ako prameň pre dejiny odievania</i> ★ Fashion Variability of Saint Barbara. Works of Art as a Source for the History of Clothing ★ Modische Veränderungen der hl. Barbara. Kunstwerk als Quelle zur Geschichte der Kleidung                                                                                                                     |     |
| Katarína ŽEŇUCHOVÁ, Peter ŽEŇUCH                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 67  |
| <i>Putovanie na sväté miesta a ľudová zbožnosť</i> ★ Pilgrimage to Holy Places and Popular Religiosity ★ Das Pilgern zu heilige Pilgerorte und Volksfrömmigkeit                                                                                                                                                                                                                                 |     |
| Jakub PÁTEK                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 81  |
| <i>Několik poznámek ke kultu sv. Norberta v severozápadních Čechách v době barokní</i> ★ Few Notations to the Cult of St. Norbert in Northwestern Bohemia in the Baroque ★ Einige Bemerkungen zum Kult des Hl. Norbert in Nordböhmen in der Barockzeit                                                                                                                                          |     |
| Ivana RONAIOVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 91  |
| <i>Kult sv. Jána Nepomuckého na našom území</i> ★ Cult of St. John of Nepomuk in our Territory ★ Kult des Johannes von Nepomuk in der Slovakei                                                                                                                                                                                                                                                  |     |
| Ingrid KUŠNIRÁKOVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 97  |
| <i>Kult sv. Jána Almužníka v Bratislave v 18. storočí</i> ★ Cult of St. John Elemosynarius in Bratislava in 18 <sup>th</sup> Century ★ Kult des Hl. Johannes Elemosynarius in Bratislava im 18. Jahrhundert                                                                                                                                                                                     |     |
| Markéta HOLUBOVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 105 |
| <i>Panna Marie ve světle barokních knih zázraků</i> ★ The Virgin Mary in the Light of Baroque Books of Miracles ★ Die Jungfrau Maria im Lichte der Barockwunderbücher                                                                                                                                                                                                                           |     |
| Angela ŠKOVIEROVÁ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 115 |
| <i>Životopisy svätých ako inšpiračný zdroj v kázňach 18. storočia. Na príklade kázňovej tvorby Dominika Mokoša</i> ★ The Biographies of Saints as Fount of Inspiration in the Sermons of 18 <sup>th</sup> Century. An Example from the Sermons of D. Mokoš ★ Biographien der Heiligen als Inspirationsquelle in den Predigten des 18. Jahrhunderts. Am Beispiel der Predigten von Dominik Mokoš |     |

***Architektúra Pašií. Gnozeológia barokového zdaní: Guariniho theosofická a stavebná interpretácia významov sv. Rúcha*** ★ Architecture of Passion (Gnozeology of Baroque Semblance: Guarini's Theosophical and Architectural Interpretation of Meanings of Holy Garment) ★ Passionenarchitektur. Gnozeologie des Barockscheins Guarinis theosophische und bauliche Bedeutunginterpretation des heiligen Schweistuches

Michaela KRÁLÍKOVÁ

155

***Světci na barokních medailonech z jižní Moravy*** ★ The Saint on the Baroque Medals from South Moravia ★ Die Heiligen auf den Barocken Medaillons aus dem Südmähren

Jaroslav NEMEŠ

167

***Kuriózný objav barokovej plastiky sv. Bernarda v Palárikove (a otázka autorstva Giovanni Giulianiho)*** ★ Quaint Discovery of Baroque Sculpture of St. Bernard (and Question of Authorship of Giovanni Giuliani) ★ Eine kuriöse Entdeckung der Barockplastik des Hl. Bernhard in Palárikovo (und die Frage der Autorschaft von Giovanni Giuliani)

Jan RANDÁK

179

***Robert Blum: oběť, mučedník a mýtický hrdina*** ★ Robert Blum: Sacrifice, Martyr and Mythic Hero ★ Robert Blum: Opfer, Märtyrer und mythisch Held

Peter MACHO

193

***Martýrium ako heroizačný inštrument v slovenskom nacionalistickom diskurze?*** ★ Martyrium as the Instrument for Heroization in the Slovak Nationalistic Discourse? ★ Martyrium als heroisierendes Instrument im slowakischen nationalistischen Diskurs?

Viera PAWLIKOVÁ – VILHANOVÁ

199

***Svätci v dejinách kresťanstva na africkom kontinente. Príbeh ugandských mučeníkov, 1885-1887*** ★ Saints in the History of Christianity on the African Continent. The Story of Uganda Martyrs, 1885-1887 ★ Heilige in der Geschichte des Christentums auf dem Afrikanischen Kontinent. Die Geschichte der Märtyrer aus Uganda 1885 - 1887

Štefan KURUC

223

***Mikuláš II. a jeho kanonizácia v kontexte vzťahov ruského pravoslavia a štátu*** ★ Nicholas II. and his Canonisation in the Context of Relations between Russian Orthodoxy and the State ★ Nikolaus II. und seine Kanonisierung im Kontext der russischen Orthodoxie und des Staates

Jaroslav CORANIČ

247

***Cesta k svätosti. Osudy gréckokatolíckych biskupov P. P. Gojdiča a V. Hopka po roku 1948*** ★ The Way Work the Sanctification. The Fate of the Greek-Catholic Bishops P. P. Gojdič, OSBM and ThDr. V. Hopko after 1948 ★ Der Weg zur Heiligkeit. Schicksale der griechisch-katholischen Bischöfe P. P. Gojdič und V. Hopko nach dem Jahr 1948



---

***Život, smrť a nesmrteľnosť Ahmada Jásína: mučeník, svätec, mystik, terorista?*** ★ Life, Dead, and Immortality of Ahmad Yasin: Martyr, Saint, Mystic, or Terrorist? ★ Leben, Tod und Ahmad Yasins Unsterblichkeit: Märtyrer, Heilige, Mystiker oder Terrorist?

---

***Mexické Jezuliatka ako svätci*** ★ The Mexican Infant Christs as Saints ★ Mexikanische Jesuleine als Heilige

---

***Svätci a nová ideológia*** ★ Saints and New Ideology ★ Heilige und neue Ideologie

---

***Viera v „spoločenstvo svätých“ – zdroj spoločenskej solidarity*** ★ Belief in the Communion of Saints – Source of Social Solidarity ★ Glaube an „Gemeinschaft der Heiligen“ – Quelle der gesellschaftlichen Solidarität

---

***Fenomén svätca v dejepisnom vyučovaní*** ★ The Phenomenon of Saints in Teaching History ★ Phänomen des Heiligen im Geschichtsunterricht

### **Pro memoria**

---

***Dejiny kultu sv. Stanislava na Slovensku*** ★ History of St. Stanislaus Cult in Slovakia ★ Geschichte der Verehrung von Hl. Stanislaus in der Slowakei



## *Ikonografia vybraných výtvarných motívov – ikonografia ryby*

Barbora Matáková

MATÁKOVÁ, Barbora: *Iconography of Selected Art Motives – Fish Iconography*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 11-38.

*One of the oldest motives of symbolic depiction in different cultures and religions is the fish, the oldest symbol of happiness, life and fertility. It was the Christianity which formed the background for civilization and culture, assimilating stories, symbols and elements of pre-Christian cultures – to develop them into wide scale of contexts and relations. They have existed in variety of forms and variety of historical terms. In Christ's iconography, in Marian iconography or in legends of saints, we are able to distinguish elements of pre-historical ancient cultures, ancient mythology and even Jewish religion.*

KEYWORDS: Slovakia, Iconography, Fish

Jedným z najstarších motívov symbolického zobrazovania v rôznych kultúrach a náboženstvách je ryba, prastarý symbol šťastia, života a plodnosti, pôsobiaci vo svojej ambivalentnosti od nepamäti. V európskom prostredí zázemie civilizácie a kultúry vytváralo kresťanstvo, ktoré asimilovalo príbehy, symboly a znaky predkresťanských kultúr, aby ich rozvinulo do širokej škály vzťahov a súvislostí. V rôznych obmenách a aktualizovaných posunoch existovali a pôsobili vo svojom historickom priestore. V ikonografii Krista, v mariánskej ikonografii či v legendách svätcov možno rozpoznať prvky prehistorických a starovekých kultúr, antickej mytológie i židovského náboženstva.

Ryba má svoj vzťah k človeku i z hľadiska antropológie a hĺbkovej psychológie. „Naša psyché má svoju históriu rovnako ako naše telo... v určitých častiach svojej anatómie patrí človek k druhu rýb... Naše nevedomie – rovnako ako naše telo – je skladištom reliktov a spomienok z minulosti.“<sup>1</sup> V najhlbšej vrstve ľudskej psychiky, ktorú Carl Gustav Jung označuje vrstvou kolektívneho nevedomia, existuje motív ryby ako archetyp.<sup>2</sup> Je to jedna z ciest, ktorou si možno vysvetliť, prečo sa ryba objavuje v prímorských krajinách, ale i vo vnútrozemí. Ak hovoríme o rybe, máme na mysli nielen biologicky špecifikovaný druh živočícha,

<sup>1</sup> JUNG, C. G.: Analytická psychologie. Academia Praha 1993, s. 52.

<sup>2</sup> „Archetyp znamená typus, určité zoskupenie archaického charakteru, ktoré obsahuje tak vo forme, ako i v význame, mytologické motívy... Vyjadruje psychologický mechanizmus introverzie vedomej psyché do hlbších vrstiev nevedomej psyché. Z týchto vrstiev sa odvodzujú obsahy neosobného, mytologického charakteru, inými slovami archetypy, a preto je nazývaný neosobným alebo kolektívnym nevedomím.“ JUNG, C. G.: c.d. v pozn. 1, s. 49.

ale nevyhnutne sa dotýkame príbuzných druhov a mytologických bytostí, ktorým boli pripisované rovnaké, podobné či odvodené významy.<sup>3</sup>

V kresťanskom umení sa symbol ryby uplatnil v niekoľkých zásadných pozíciách vychádzajúcich zo stotožnenia Krista s Rybou a povoláním Rybára. Ako sviatostný pokrm v Eucharistii, vo sviatosti krstu, v eschatologickej téme Posledného súdu, Ukladania do hrobu, Zmŕtvychvstania a apoštolskej evanjelizácii. V súvislosti s významným postavením ryby v kresťanskej ikonografii možno uvažovať o viacerých prameňoch, z ktorých sa tento symbol vyvíjal. Nezanedbateľný význam možno predpokladať i v astrologických okolnostiach znamenia Rýb. „Konjunkcia najväčších planét Jupitera a Saturna, tzv. conjunctio aurea, bola v roku 7 pred Kristom (čo je pravdepodobne najsprávnejší dátum narodenia Ježiša Krista) trikrát v znamení Rýb a v tomto znamení sa takisto nachádzal jarný bod. Ježiš by teda mal byť prvým stelesnením obdobia Rýb.“<sup>4</sup> Mnohoraké súvislosti s predkresťanskými náboženstvami a schopnosť ich pretrvania do súčasnosti zakotvujú symboliku ryby hlboko do duchovného sveta západnej kultúry.<sup>5</sup>

Primárny význam sa spája s rybou ako pokrmom, a tým zachovaním a pretrvávaním života. V prehistorických prímorských oblastiach boli ryby v prvom rade zdrojom obživy. Praveké zobrazenia sú abstrahované z reality predmetu a konkrétneho zámeru, ktorého cieľom bol bezpečný lov a úspešný úlovok. Ryba býva zobrazená v obyse s výrazným vyznačením životne dôležitých orgánov. Hovoríme o tzv. *röntgenovom štýle* <sup>6</sup> charakteristickom transparentným zobrazením.

Dôležitú úlohu mala ryba v starovekých kultúrach. V asýrskom písme znak ryby zastupoval pojmy množiť sa, rozmnožovať sa, resp. obohacovať sa duchovne. Ryba bola obetným zvieraťom bohom podsvetia a lunárnym bohyniam vôd s prosbou o zdravie, uchovanie života a plodnosť.<sup>7</sup> Vybraným dňom pre posvätnú hostinu na počesť bohov, na ktorej sa ryby jedli s dôverou v získanie rybej plodnosti, bol piatok. Parafrázou hostiny v duchovnej rovine je kresťanský piatok, deň ukrižovania Ježiša Krista, ktorý sa svojou vykupiteľskou obetou stal posvätným pokrmom podobne ako bol posvätnou rybou Ichthys, syn bohyne Atargatis.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Ide najmä o delfína a veľrybu, ktoré sú v obraznej reči stotožňované s pojmom ryba, a tiež bájne bytosti Meluzínu, Sirény, Leviatana, Tritóna, morského kozorožca a podobne.

<sup>4</sup> BIEDERMANN, H.: Lexikón symbolov. Vydavateľstvo Obzor Bratislava 1992, s. 260. Astrologický aspekt znamenia rýb sa vyskytuje aj v dejinách novoveku, a to v súvislosti s reformáciou a sedliackymi povstaniami. „V roku 1524 sa všetky planéty nachádzali v súhvezdí Rýb. ... Viaceré dobové ilustrácie zobrazovali rybu na nebesiach a povstanie na zemi. Sedliaci so svojimi zástavami a cepmi číhajú na jednej strane, cisár, pápež a duchovní na druhej. BAINTON, R.H.: Martin Luther. Vydavateľstvo Návrat domov, Bratislava 1999, s. 278.

<sup>5</sup> Význam kresťanského symbolu ryby v stotožnení s Kristom sa ujal a rozvinul v latinskej cirkvi, na rozdiel od ortodoxnej východnej cirkvi. V ikonopisnej maľbe sa však v eschatologických témach objavuje motív Leviatana a veľryby s Jonášom.

<sup>6</sup> „S röntgenovým štýlom sa nestretávame len na prehistorických skalných obrazoch vytvorených pravekými poľovníkmi v Škandinávii a na Sibíri... skalné obrazy v röntgenovom štýle sa našli všade od Nórska cez severnú Áziu po Južnú Ameriku... vyskytujú sa v oblasti rozprestierajúcej sa od Indie cez Malajský polostrov cez Západnú Novú Guineu a severnú Austráliu.“ LOMMEL, A.: Prehistorické a primitívne umenie. Pallas, Bratislava 1972, s. 72.

<sup>7</sup> COOPEROVÁ, J. C.: Ilustrovaná encyklopédia tradičných symbolů. Mladá Fronta Praha 1999, s. 161.

<sup>8</sup> Atargatis bola uctievaná ako lunárna bohyňa vôd, lásky a plodnosti. COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 161.

Vo viacerých archeologických nálezoch hrobov sa zachovali pozostatky ryby, čo má svoj pôvod jednak v obetovaní bohom podsvetia, ale boli tiež darom pre zomrelých, ktorým sa tým preukazovala rovnaká úcta ako božstvu.<sup>9</sup>

Starobabylonský príbeh hovorí o bohovi múdrosti Oannesovi, ktorý v prvom roku po stvorení sveta prišiel na zem v podobe ryby, aby ľudí naučil obrábať polia a rozvíjať poznanie.<sup>10</sup>

V staroindickej legende o potope sveta vzal na seba podobu veľryby boh Višna, aby zachránil praotca ľudstva Manua. Podoba ryby, Matsja, je prvou z desiatich avatár<sup>11</sup> boha Višnu akiste preto, že voda ako prazáklad všetkého živého bola miestom jeho zrodu.<sup>12</sup>

V rituáloch sumersko-semitského náboženstva sa do rybej kože odievali kňazi boha Enkiho, pána hlbín, ktorého atribútom je ryba predovšetkým ako falický symbol predstavujúci mužnosť a plodnosť. Z tvaru rybej hlavy, ozdoby Enkiho kňazov, je odvodený tvar dodnes používanej mitry kresťanských biskupov.<sup>13</sup>

Pri iniciačných obradoch rôznych kultúr sa používal jeden z najstarších hudobných nástrojov tzv. húkadlo.<sup>14</sup> Ide o plochý hudobný nástroj v tvare ryby s otvormi po obvodu a *okom* na uchytenie povrazu, ktorým sa otáčalo. Od prehistorických čias symbolizoval hlas predkov, plodnosť a po ťažkých skúškach zasvätenia i právo na život. Na zaujímavé súvislosti upozorňuje etnomuzikológ dr. Ivan Mačák: „Archaické typy hudobných nástrojov svojou štruktúrou podávajú nielen hudobné, ale aj iné závažné informácie o myslení, symbolike a pod. Je možné, že detské zvukové zábavky sú jedinou skupinou fungujúcich archetypov, ktoré prenášajú do súčasnosti odkaz myslenia starších vrstiev kultúry. ... Stratili síce svoj pôvodný magický význam, ale napríklad húkadlá si zachovali pôvodné znaky ryby (symbol plodnosti a prosperity), ktoré pripomínajú ich niekdajšie duchovné kontexty.“<sup>15</sup>

S ambivalentným významom symboliky ryby sa stretávame aj v starovekom Egypte, z ktorého kultúry kresťanstvo čerpalo zásadným spôsobom. Na jednej strane rybu považovali za jedlo chudobných, a preto bola zakázaná kráľom a kňazom, na strane druhej boli vybrané druhy rýb posvätné. Ryba je atribútom Esety i Hathory. Dve ryby predstavujú tvorivý princíp, a tiež blahobyť, ktorý poskytuje Níl.<sup>16</sup> Zaujímavý je výklad maľby z Menenovho hrobu, kde sú zobrazené dve ryby predstavujúce duše zosnulých. Jedna z nich, veľká ryba Lates, pláva v rieke mŕtvych

<sup>9</sup> FORSTNER, D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 298.

<sup>10</sup> LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Vyšehrad 1999, s. 223.

<sup>11</sup> „Poslal Manuovi veľkú loď a prikázal mu naložiť dvoch tvorov každého druhu a semená všetkých rastlín. Manu stačil dokončiť svoju úlohu vo chvíli, keď oceán zaplavil všetku pevninu.“ FONTANA, D.: *Tajemný jazyk symbolů*. Paseka, v Prahe a Litomyšli 1994, s. 27. Príbeh je porovnateľný so starozákonným príbehom o Potope sveta. Genезis, 6,3-22, Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím 1995, s. 53.

<sup>12</sup> BIEDERMANN, H.: c.d. v pozn. 4, s. 260.

<sup>13</sup> COOPEROVÁ, J. C.: c.d. v pozn. 7, s.162.

<sup>14</sup> S vďakou uvádzam, že na tvarovú podobnosť húkadla a ryby, a z tejto podobnosti vychádzajúce súvislosti, ma upozornil etnomuzikológ dr. Ivan Mačák.

<sup>15</sup> MAČÁK, I.: *Dedičstvo hudobných nástrojov*. Katalóg výstavy. SNM Hudobné múzeum Bratislava 1995, s. 42, 43.

<sup>16</sup> COOPEROVÁ, J. C.: c.d. v pozn. 7, s. 162.

podobne ako telo Osirida a je viazaná k telesnej schránke človeka. Druhá ryba, Tilapia, symbolizuje prebudenie do nového života.<sup>17</sup> Osiris, ktorý sa po svojej smrti stal vládcom záhrobia, predstavoval spolu so svojimi štyridsiatimi dvoma sudcami Spravodlivosť. Pred Osiridom sa mŕtvy zodpovedal za svoje pozemské skutky podľa formúl Knihy mŕtvych. Obraznosť a symbolika ryby pôsobila v duchu viery v posmrtný život. Akt prerodu v duchovnú substanciu, ktorú predstavuje druhá ryba Tilapia, možno pripodobniť ku kresťanskému Zmŕtvychvstaniu.<sup>18</sup>

Bohovia viacerých náboženstiev vystupovali v úlohe rybárov ľudí. Rybárom bol keltský Nodons, východný Buddha i grécky Orfeus,<sup>19</sup> božský rybár sa často objavuje v najstarších literárnych pamiatkach Orientu, v sumerských i chetitských textoch.<sup>20</sup> V kresťanstve je Ježiš považovaný za rybára ľudí a touto úlohou poveruje i svojich učeníkov (Mk 1, 16-20).

Aristotelove záznamy svedčia o tom, že v antike boli ryby považované za jednopohlavné bytosti.<sup>21</sup> Ryba bola vnímaná ako živočích bez vášni a hriechu, preto bolo dovolené požívať jej mäso ako sakrálny pokrm, čo je jedným z dôležitých prameňov kresťanského vnímania Eucharistie. Význam čistoty a nevinnosti ryby zohral dôležitú úlohu i v symbolike panenského počatia Bohorodičky.

V antickom umení má osobitné postavenie delfín, kráľ rýb, najpopulárnejší z morských živočíchov. Bol atribútom boha vína Dionýza, ktorý symbolizoval ľudskú vášeň<sup>22</sup> a podľa legendy premenil morských pirátov na delfíny.<sup>23</sup> Delfíny obklopovali na obrazoch bohyňu krásy zrodenú z morskej peny Afroditu<sup>24</sup> a zriedkavosťou neboli ani vyobrazenia delfínov na minciach. Ako prievozník duší na ostrovy Blaženosti sa delfín objavuje v sepulkrálnom umení. Na etruskej maľbe v hrobke Levíc v Tarquinii<sup>25</sup> z obdobia prelomu 6. a 5. storočia pred Kristom je zobrazená pohrebná hostina so zosnulým, ktorý v ruke drží peniaz pre prievozníka duší Chárona.<sup>26</sup> Spodnú časť výjavu tvorí dekoratívny pás pravidelne sa striedajúcich delfínov a divých kačíc.<sup>27</sup> Predpokladáme, že spojenie týchto dvoch motívov nie je náhodné a možno vysloviť domnienku, že odlietajúce kačice sym-

<sup>17</sup> PIJOAN, J.: Dějiny umění 1. Odeon Praha 1977, s. 121,123; obr. 145 na s. 128.

<sup>18</sup> Na formovanie eschatologickej témy v kresťanstve pod vplyvom egyptského kultu mŕtvych upozorňuje M. Waculiková: „V 1. storočí n. l. sa rozšíril kult egyptských bohov Izis - Oziris - Serapis... Tajomné obrady a prisľub posmrtného života však nielen v Ríme, ale i v provinciách priťahovali široké masy.“ WACULIKOVÁ, M.: Mytológia Grékov, Etruskov a Rimanov. In: Mytológie sveta, Obzor Bratislava 1973, s. 161.

<sup>19</sup> COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 162.

<sup>20</sup> LURKER, M.: c.d. v pozn. 10, s. 225.

<sup>21</sup> BIEDERMANN, H.: c.d. v pozn. 4, s. 260.

<sup>22</sup> HALL, J.: Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění. Mladá Fronta Praha 1991, s. 57.

<sup>23</sup> Vyobrazenie boha vína Dionýza na pirátskej lodi, maľba od Exekia, okolo roku 540 pred Kristom. V: WALAPFEL, I.T.: Mytológia. Obzor Bratislava 1976, s. 439.

<sup>24</sup> BIEDERMANN, H.: c.d. v pozn. 4, s. 56.

<sup>25</sup> PIJOAN, J.: Dějiny umění 2. Odeon Praha 1977, s. 216, obr. 258.

<sup>26</sup> Voľnú parafrázu peniazu pre prievozníka duší možno neskôr nájsť v motíve peniaz dane, ktorý Ježišovi pri návšteve v Kafarnaume prináša ryba. Mt 17, 24.....Motív daňového peniazu má tiež blízko k rybe symbolizujúcej šťastie a prinášajúcej stratené prstene (Sakuntála u Indov, grécky Polykratés, židovský Šalamún) HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 33, s. 227.

<sup>27</sup> Spojenie rýb a kačíc sme zaznamenali aj na egyptskej maľbe z Menenovho hrobu, kde mŕtve kačice v rukách lovcov predstavovali víťazstvo nad démonickými silami. PIJOAN, J.: c.d. v pozn. 17, s. 129.

bolizujú pominuteľnosť tela a delfíny vrhajúce sa do morských vĺn „zastupujú“ egyptskú veľkú rybu Lates, v ktorej sa zrodí duša pre večný život. Delfín prevezme úlohu sprievodcu, resp. prevozníka duší na ostrovy Blaženosti. Známe sú púnske náhrobné stély detí obetovaných bohu Baal Hammonovi a jeho manželke Tanit z 2. storočia pred Kristom.<sup>28</sup> V dolnej časti náhrobku pod schematicky vytesaným obrysom detskej postavy je ryba, resp. delfín, ktorý na svojom chrbte nesie dušu dieťaťa do záhrobia.

Z hľadiska prelínania pohanského a kresťanského je pozoruhodná atribúcia delfína v súvislosti s Apolónom. Mnohostranný boh Apolón (neskôr ako slnečný boh Hélios),<sup>29</sup> známy tiež s prímiením Delphinios, je stotožňovaný so slnkom a svetlom rovnako ako Ježiš – Ryba, zobrazovaný v časoch cisára Konštantína v podobe, aká prináležala slnečnému bohu Apolónovi vezúceho sa na voze ťahanom po oblohe záprahom koní (Vatikánske grotty, katakomby S. Pietro e Marcellino).<sup>30</sup> Delfín, či už ako záchranca stroskotancov v mori alebo duší v záhrobí, dostal prívlastok SALVATOR – Vykupiteľ. Delfín zachraňuje človeka, Kristus je Spasiteľom ľudstva. Delfín sprevádza a chráni lode, kým bezpečne nezakotvia v prístave, podobne Kristus vedie do večnosti cirkev, stotožňovaný s loďou.<sup>31</sup> Delfín s trojzubcom alebo kotvou, ktoré symbolizujú kríž, predstavuje Ukrižovaného Krista.<sup>32</sup>

Zaujímavé je porovnanie gréckeho slova ichthys - ryba s akrostichom ΙΧΘΥΣ, ktoré sa stalo predmetom záujmu bádateľov v 17. storočí.<sup>33</sup> Slovo Ichthys možno interpretovať ako začiatkové písmená vety Iesous Christos Theou Hyios Soter – Ježiš Kristus Syn Boží Spasiteľ. Prvá literárna zmienka o znaku Ichthys pochádza od Klementa Alexandrijského z 2. storočia, pričom čerpá z egyptských a gréckych prameňov. Negatívny význam tajomného tvora obohacuje obrazom záchrancu z hlbín, vynorenia sa, v prenesenom význame Zmŕtvychvstania. Ježiša Krista nazýva Rybárom ľudí. Výklad Tertuliánov je odlišný v tom, že Rybu priamo identifikuje s Kristom.<sup>34</sup>

Vznik samotného znaku ryby v písanej alebo obrazovej podobe nemožno datovať presne. Predpokladá sa, že bol vytvorený ako kryptogram prenasledovaných kresťanov inšpirovaný tvorbou akrostich v židovskom náboženstve.<sup>35</sup> V tejto súvislosti sa spomína báseň, ktorej verše začínajú gréckymi znakmi slova ΙΧΘΥΣ pripisovanej Sibyle Eritrejskej.<sup>36</sup> Jednou z prvých známych pamiatok s nápisom ichthys je rímska pohrebná stéla Licínie z 3. storočia. Zobrazuje dvojicu rýb po stra-

<sup>28</sup> GARBINI, G.: Staroveké kultúry Blízkeho východu. Pallas Bratislava 1971, s. 179, obr. 124.

<sup>29</sup> HALL, J.: c.d. v pozn. 22, s. 57.

<sup>30</sup> Pôvod stotožnenia Krista so Slnkom možno vidieť okrem iného v tom, „že v dobe, kedy sa Kristus narodil v Betleheme, oslavoval sa v Ríme sviatok nepremožiteľného slnka.“ ROYT, J.-ŠEDINOVÁ, H.: Slovník symbolů Kosmos příroda a člověk v křesťanské ikonografii. Mladá fronta Praha 1998, s. 10. Vyobrazenie v: COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 171, tiež: LASSUS, J.: Ranokresťanské a byzantské umenie. Pallas Bratislava 1971, s. 23, obr. 26.

<sup>31</sup> FORSTNER, D.: c.d. v pozn. 9, s. 256-257.

<sup>32</sup> RULÍŠEK, Hynek: Slovník křesťanské ikonografie. Postavy, atributy, symboly. Vydala Alšova jihočeská galerie v Hluboké nad Vltavou v roku 2005, s. nečísł.

<sup>33</sup> HEINZ-MOHR, G.: Lexikon symbolů. Obrazy a znaky křesťanského umění. Volvox Globator Praha 1999, s. 226.

<sup>34</sup> FORSTNER, D.: c.d. v pozn. 9, s. 256-257.

<sup>35</sup> STUDENÝ, F.: Křesťanské symboly. Olomouc 1992, s. 260.

<sup>36</sup> HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 33, s. 227.

nách kotvy a nápisu *Ichthys zóntón*, čo znamená Spasiteľ živých.<sup>37</sup> Uplatnenie znakovosti podporuje i skutočnosť, že v počiatkoch kresťanstva bola osobnosť Ježiša Krista mystériom, ktoré sa nesmeli narušať vyslovením svätého mena. V jednom z najstarších kresťanských spisov z roku 140, ktorý je známy pod názvom Pastier Hermasov, je duchovný učiteľ identický s Kristom nazývaný všeobecne Pastier.<sup>38</sup> Zachované nástenné maľby v Ríme a sarkofágy v Ravene z ranokresťanského obdobia svedčia o tom, že prekryvanie významu Pastiera a Rybára, a tiež Baránka a Ryby,<sup>39</sup> v Kristovej ikonografii nie je výnimočné.<sup>40</sup>

Nielen osobnosť Krista, ale i sviatosti boli neporušiteľnými tajomstvami. V tomto zmysle možno pochopiť obraz svadby na antickej váze, na ktorom sa muž a žena držia za ruky v rybe. „Kristus je medzi nimi, je predstaviteľom sily, ktorá má oddeľovať človeka od púhych prírodných síl.“<sup>41</sup> Proces „oddeľovania“ prírodného a božského, dočasného a večného, telesného a duchovného, je procesom, v ktorom symbolika ryby hrala významnú úlohu. Osobitnú a výraznú podobu má práve v kresťanskom krste. „Sme ako rybičky, podľa našej Ryby Ježiša Krista. Vo vode sa rodíme, len keď zostaneme vo vode, budeme spasení,“ píše Tertulián.<sup>42</sup> Miestom nášho duchovného zrodenia je krstiteľnica, nazývaná piscina, čo znamená rybníček a pokrsteným sa hovorilo pisciculi – rybičky. Voda má v krste dominantnú očistnú funkciu. Do vody vchádzame poškvrnení telesnosťou, náš hriech umiera s naším symbolickým utopením, čiže ponorením a z vody vystupujeme premenení, obnovení ako duchovná bytosť. Človek je rybičkou spojenou s veľkou Rybou Ježišom Kristom. Tu je zjavný rozdiel v symbolike ryby obetovanej v pohanskom rituáli – napríklad obety rýb bohyni Atargatis, kde išlo o obetovanie pokrmu v jeho primárnom význame. Kresťanská obeta mení reálnu rybu na rybu mystickú, Kristovo skutočné telo na telo duchovné a v tomto zmysle je živou obetou živého tela. „Viera mi bola všade sprievodkyňou a nútila ma prijímať pokrm ryby zo žriedla,“ píše sa v náhrobnom nápise biskupa Albercia z Geropolis.<sup>43</sup> Znova sme sa dotkli ryby ako posvätného jedla, ako archetypálneho záznamu, ryby ako pokrmu, ktorého prvotný význam sme zaznamenali už v rituálnom zobrazovaní na pravekých skalách či v starom Egypte. V kresťanskej ikonografii túto posvätnosť pripomínajú evanjeliá O zázračnom rozmnožení chleba a rýb.<sup>44</sup> Najstaršie známe zobrazovanie rýb vo význame eucharistického pokrmu sú na nástennej maľbe v Kalixtových katakombách v Ríme, známa freska v Domitilliných katakombách okolo roku 200 dokladá eucharistický obsah symbolu ryby v spojení s chlebom, zobrazeným vo vysokom koši na chrbte ryby. Motív dvoch rýb vertikálne umiestnených po stranách koša s bočníkmi chleba nachádzame na mieste, kde sa zázrak rozmnoženia odohral, na mozaikovej podlahe chrámu Rozmnoženia chleba a rýb

<sup>37</sup> STUDENÝ, F.: c.d. v pozn. 35, s. 260.

<sup>38</sup> JUNG, C. G.: c.d. v pozn. 1, s. 125, 126.

<sup>39</sup> Baránok ako symbol Vykupiteľa sa objavuje už v starozákonných textoch. Krv čistého a nevinného Baránka zachránila Židov v egyptskom otroctve v deň, ktorý bol ustanovený ako sviatok Pánovho prechodu (Pesach).

<sup>40</sup> HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 33, s. 228.

<sup>41</sup> JUNG, C. G.: c.d. v pozn. 1, s. 166.

<sup>42</sup> STUDENÝ, F.: c.d. v pozn. 35, s. 259.

<sup>43</sup> FORSTNER, D.: c.d. v pozn. 9, s. 297-300.

<sup>44</sup> Mk 6,30-32, Mk 8,1-9, Mt 14,13, Mt 15,32, Lk 9,13, Jn 6,1-15.



v Izraeli.<sup>45</sup> Jedným z mnohých obrazov evanjeliových podobenstiev je i figurálna kompozícia Rozmnoženia chleba na ravenskej mozaike v bazilike S. Apollinare Nuovo z polovice 6. storočia. Mozaikový obraz Poslednej večere v tom istom kostole je osobitý centrálnou kompozíciou, uprostred ktorej je na podnose dvojica rýb a okolo nich do tvaru polkruhu rozmiestnených sedem bochníkov chleba odkazujúcich na evanjeliá o Druhom zázračnom rozmnožení chlebov (Mk 8, 5-7, Mt 15, 34-36), pričom pozícia rýb v strede obrazu dominuje nad figurálnym zobrazaním Krista na ľavom okraji.<sup>46</sup> Stredovek, v ktorom sa ustálil obraz Poslednej večere, situoval postavu žehnajúceho Krista do stredu apoštolov podobne ako v námete rozmnoženia chleba a na podnos umiestnil ryby ako posvätné jedlo. Zaužívanej konvencii zobrazenia Poslednej večere sa vymyká obraz na verdunskom oltári z roku 1181 v Klosterneuburgu. Rybu ukrýva za chrbtom Judáš, a tým predznamenáva zradu Krista.<sup>47</sup>

Inšpirujúca symbolika ryby je i v evanjeliách o druhom zjavení sa Ježiša, keď s apoštolmi večeral pečenú rybu (Lk 24,42, Jn 21, 3-13.). Autorka poľskej knihy *Swiat symboliki chrześcijańskiej* Dorothea Forstner pripomína pojednanie sv. Augustína o Jánovom evanjeliu, kde v súvislosti s večerou v Emauzách prirovnáva Krista k pečenej rybe: „Piscis assus – Christus passus“, Ryba pečená – Kristus trpiaci. Symbolika ryby ako pokrmu sa objavuje i v Augustínových Vyznaniach, kde v zmysle Žalmu XXIII. uvažuje o rybe vytiahnutej z hĺbky, ktorú požíva ľudstvo na Bohom pripravenej hostine.<sup>48</sup> Môžeme povedať, že v kresťanskej ikonografii ryby je eucharistický význam syntézou predchádzajúcich podnetov, ktorých esenciálny obsah bolo schopné kresťanstvo transformovať.

So symbolikou ryby úzko súvisí symbolika rybolovu. Rybárom je sám Kristus, ktorý zobrazený v podobe mladíka loví na udicu ryby a odkladá ich do pripravenej nádoby, pričom ulovené ryby predstavujú pokrstených veriacich.<sup>49</sup> Lukášovo evanjelium zaznamenáva podobenstvo O povolani rybárov, ktoré sa rôznym spôsobom premietlo do výtvarných zobrazení. Opisuje jeden zo zázrakov, zázračný rybolov. Rybárom a Šimonovi-Petrovi, užasnutým nad nečakaným úlovkom, povedal: „Neboj sa, odtieraz budeš loviť ľudí.“<sup>50</sup> Symbolický obraz tu nadobúda na celistvosti: Kristus-Ryba, aspoštolí-rybári, duše veriacich-rybičky. Mystický pokrm sprostredkovaný Kristovými nasledovníkmi.<sup>51</sup> Pretrvávajúce rybárske symboliky i v súčasnej cirkvi dokladá pápežský prsteň, tzv. *annulus piscatoris*, na ktorom je zobrazený reliéf Petrovho zázračného rybolovu.<sup>52</sup>

Prelínanie tradície antickej kultúry s kresťanstvom prvých storočí je zreteľné na ravenskej mozaike Povolanie sv. Andreja a sv. Petra v Kostole S. Apollinare

<sup>45</sup> Vyobrazenie v: LASSUS, J.: c.d. v pozn.30, s.13, obr.10b .

<sup>46</sup> Vyobrazenie v: PAOLUCCI, A.: Ravenna. Edizioni Salera/Ravenna 1978, s. 64, obr. 1.

<sup>47</sup> FORSTNER, D.: c.d. v pozn. 9, s. 297-300.

<sup>48</sup> FORSTNER, D.: c.d. v pozn. 9, s. 297-300.

<sup>49</sup> STUDENÝ, J.: c.d. v pozn. 35, s. 261 .

<sup>50</sup> Lk 5, 10; Mk 1,17; Mt 4,19.

<sup>51</sup> V eschatológii má však Rybár-Kristus iný význam, keď na udicu, ktorá je z Kristových križov, uloví morskú obludu leviatana, obraz diabla. HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 33, s. 228. Gregor Veľký premeditoval úvahu z Jába (Jb 40,25n) o márnej snahe človeka zničiť zlo, „práve tak, ako nemôže vytiahnuť udicou krokodíla (leviatana)“... LURKER, M.: c.d. v pozn. 10, s. 225 .

<sup>52</sup> LURKER, M.: c.d. v pozn. 10, s. 226.

Nuovo.<sup>53</sup> Rímsku odozvu výtvarného podania identifikujeme okrem iného vo figúre delfína zobrazeného mimo siete plnej rýb. Je pravdepodobné, že ide o podčiarknutie vzťahu „Veľkej Ryby“ Ježiša Krista a malých rýb – ľudí ulovených v sieti, v zmysle Tertuliánovho prirovnania pokrstených k malým rybičkám. Na symboliku malých rybičiek - novokrstencov v súvislosti s ustanovením sv. Petra a apoštolov za rybárov ľudí, upozorňuje i teológ Jaroslav Studený.<sup>54</sup> Vzťah k rozvinutej christologickej symbolike ryby má i zázračne ozdravujúci rybník v podobenstvách sv. Jána Evanjelistu.<sup>55</sup>

Novozákonné biblické príbehy v evanjeliách majú svoju predobraz v podobenstvách a prirovnaniach Starého zákona. O rybách hovorí prorok Habakuk: „Ľudí robí podobnými rybám v mori, plazom, ktorí nemajú vládcu“ (Hab 1,14). Kazateľ prirovnáva nepohodu zaskočeného človeka k rybám uviaznutým v sieti (Kaz 9, 12). Prorok Ezechiel (Ez 47, 1-12) vo svojom videní opisuje rieku plnú rýb prameniacu z chrámu ako eschatologický výraz spásy. Eschatologickú predzvesť nachádzame u evanjelistu Matúša: „A zasa nebeské kráľovstvo sa podobá sieti, ktorú spustia do mora a ona zachytáva všetky druhy. Keď je plná, vytiahnu ju na breh, posadajú si, dobré vyberú do nádob a zlé vyhodia von. Tak bude aj na konci sveta: vyjdú anjeli, oddelia zlých od spravodlivých a hodia ich do ohnivej pece. Tam bude plač a škripanie zubami“ (Mt 13,47-50).<sup>56</sup> Ryba v knihe Tobiašovej má zázračnú moc liečiť telo i ducha (Tob 6,1-9) a stala sa atribútom archanjela Rafaela, ktorý v podobe mladíka sprevádzal Tobiaša na jeho ceste. Rybármi je ilustrované rozprávanie o Premenení nílскеj vody na krv prvej z rán egyptských v Žaltári Ľudovíta Svätého (Ex 7,18).<sup>57</sup>

Najznámejším starozákonným príbehom je podobenstvo o Jonášovi. „Pán priviedol veľkú rybu, aby pohltila Jonáša, a Jonáš bol vo vnútri ryby tri dni a tri noci. Jonáš sa modlil z vnútra ryby k Pánovi, svojmu Bohu... I prikázal Pán rybe, aby vydala Jonáša na suchú zem“ (Jon 2,1-11). Jonáš a veľryba zo 4. storočia na mozaikovej podlahe v Aquilei je neklamným dôkazom pohanského stvárnenia kresťanského motívu, na ktorom sú dominantné realistické prvky. V ľavej časti obrazu je moment vyvrhnutia Jonáša obludou v podobe morského hada, pravá časť obrazovej plochy zobrazuje odpočívajúceho Jonáša. Spôsob podania Jonáša odpočívajúceho pod tekvicovými úponkami nabáda vo vnímaní viac k rímskej zmyselnosti než ku kresťanskej askéze.<sup>58</sup> Rovnako mozaika s námetom rybolovu vyjadrujúcim sviatosť krstu a apoštolátu, ktorý patrí k najstarším témam pred uzákonením kresťanstva,<sup>59</sup> je charakteristická antikizujúcim spôsobom zobrazenia.<sup>60</sup> V detailnom pohľade na výjav rybolovu nachádzame v postavičkách apoštolov pohanských okridlených kupidov. Ide o vyjadrovanie nových tém zaužívanými

<sup>53</sup> Vyobrazenie v: PAOLUCCI, A.: c.d. v pozn. 46, s. 60, obr. 3.

<sup>54</sup> STUDENÝ, F.: c.d. v pozn. 35, s. 259.

<sup>55</sup> Jn 5,2 - Uzdravenie chorého pri betsaskom rybníku, Jn 9,7- Uzdravenie slepého od narodenia.

<sup>56</sup> Sväté pismo Starého i Nového zákona. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda Rím 1995. V uvedenom preklade sú vynechané slová „rybárskej“ siete a druhy „rýb“, oproti starším prekladom, napr. Pismo sväté Nového zákona, Trnava 1952.

<sup>57</sup> Vyobrazenie v: Encyklopedie Bible. Gemini Bratislava 1992, s. 153.

<sup>58</sup> Vyobrazenie v: LASSUS, J.: c.d. v pozn. 30, s. nečisl. obr. 31.

<sup>59</sup> LURKER, M.: c.d. v pozn. 10, s. 225.

<sup>60</sup> Vyobrazenie v: LASSUS, J.: c.d. v pozn. 30, s. nečisl. obr. 32.

prostriedkami, čo sa napokon v dejinách umenia odohráva ako reflektovanie silných myšlienkových prúdov.

V Jonášovom príbehu je predznamenané novozákonné Ukrižovanie a Zmŕtvychvstanie Krista, zaznamenávajú ho evanjelisti Matúš i Lukáš v podobenstve o Znamení Jonášovom (Mt, 12,40; Lk 11,29-30). Zároveň je predobrazom neskorších, v stredoveku bohato rozvíjaných predstáv o útrobach ryby, z ktorých je možné vykúpenie modlitbou. Najstaršie zobrazenia motívu Jonáša s veľrybou sú známe z ranokresťanských nástenných malieb z 2.- 4. storočia, na sarkofágov, zachované sú na lampách a miniatúrach, stredovekých oltároch, vitrážach a drevozrezoch, k osobitým zobrazeniam patria výjavy na stredovekých kachliciach. Vzácnymi a jedinečnými sú barokové kazateľnice v Bošilci na Třeboňsku a Kratonohách v severozápadných Čechách, s rečniskom v podobe otvorenej veľrybej papule, kde kňaz čítajúci evanjelium vystupuje ako Jonáš.<sup>61</sup> Ojedinelým, a preto do určitej miery atraktívnym, je archeologický nález z obdobia rokov 650-600 pred Kristom s obrazom ryby požierajúcej loď s ľudmi, ktorý bol objavený v mohylovom nálezisku lokality Kleinklein v rakúskom Štajersku. Námet, ktorý možno považovať za analógiu príbehu o Jonášovi, predpokladá hypotézu o ceste tohto námetu do Európy prostredníctvom gréckej kolonizácie.<sup>62</sup>

Vzájomný vzťah antickej a kresťanskej tradície sa odzrkadľuje i na najstarších zachovaných pamiatkach s motívom ryby na Slovensku. Rímske olejové lampy z prvej polovice 2. storočia pochádzajú z hrobového náleziska v antickej Gerulate – Rusovciach.<sup>63</sup> Kahanec je na hornom disku zdobený rybou a dokladá kresťanstvo v dobe pred jeho uzákonením, kedy ryba bola poznávacím znamením prenasledovaných kresťanov. Znak ryby na lampe predpokladá i ďalšiu významovú súvislosť, a to stotožnenie Krista so svetlom, tak ako bol Kristus zobrazovaný v počiatkoch kresťanstva a v duchu slov: „Ja som svetlo sveta“ (Jn-8, 12). V podobnom význame ako ryba sa používala i kotva, objavujúca sa na kahanci z toho istého náleziska. Kahance z neskororímskeho obdobia z prelomu 4. a 5. storočia sú zdobené inými starokresťanskými symbolmi, napríklad symbolikou dvanástich apoštolov,<sup>64</sup> alebo monogramom XP,<sup>65</sup> ktorý sa často uplatňoval nielen na lampách, ale i starokresťanských náhrobkoch. Ako uvádza v knihe Rímske a germánske

<sup>61</sup> Spojenie obrazu Jonáša s miestom čítania evanjelia je známe zo stredovekých juhotalianskych miest (Ravello, Gaëta, S.Pietro v Minturne – 12. st., Sessa Aurunca – 13. st.), kde bol tento motív umiestňovaný na ambóny. HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 10, s. 227. Jedinečným spôsobom sa premietla v barokovom mobiliári kostolov sv. Martina v Bošilci a sv. Jakuba Staršieho v Kratonohách, kde je rečnisko modelované v tvare špirálovito stočeného rybieho tela s otvorenou papulou. Za sprístupnenie fotografií na študijné účely ďakujem dr. Máji Havlovej z Územného odborného pracoviska Národného pamiatkového ústavu v Českých Budejoviciach a Karlovi Provazníkovi z Územného odborného pracoviska v Pardubicích.

<sup>62</sup> S vďakou uvádzam, že na túto skutočnosť ma upozornili pracovníci Archeologického múzea v Bratislave v roku 1994.

<sup>63</sup> KOLNÍK, T.: Rímske a germánske umenie na Slovensku. Tatran Bratislava 1984, s. 36.

<sup>64</sup> PICHLEROVÁ, M.: Rímske kahance z Bratislavy a okolia Komárna. Pamiatky a múzeá 2/1992, s. 5.

<sup>65</sup> Grécke slovo *chrēstos* má pozitívny význam, znamená niečo ako priaznivý, dobrý a vertikálna línia grafickej podoby znaku prvých dvoch písmen *chí* a *rhó* bola interpretovaná ako kozmický strom. Znak bol tiež symbolom chaldejského boha oblohy a do kresťanskej ikonografie ho uviedol cisár Konštantín. COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 97.

umenie na Slovensku Titus Kolník „...antická Gerulata ležala neďaleko frekventovanej Jantárovej cesty. Po tejto významnej starovekej komunikácii prúdil z Aquilei na sever nielen rozličný tovar, ale aj ľudia a nové myšlienky. Tak je celkom ľahko možné, že po nej preniklo veľmi zavčasu do Panónie aj kresťanské náboženstvo. Nie je asi náhoda, že kahance so zobrazením ryby sa v Panónii našli v Savarii-Szombathely, Scarabantii-Šoprone, Arrabone-Györi, teda všetko neďaleko Jantárovej cesty.“<sup>66</sup>

Z kamenných pamiatok rímskeho obdobia je v Podunajskom múzeu v Komárne zachované torzo náhrobnej stély s vyobrazením morského kozorožca.<sup>67</sup> Kozorožec mal svoje významné postavenie v symbolike staroveku, kedy sa mu pripisovala múdrosť zeme i mora. Pôvodne bol zobrazovaný ako cap s rybím chvostom – kozoryba. Predpokladáme, že zobrazenie na stéle datovanej do začiatku 2. storočia doplnené nápisom, ktorý hovorí o Víťaznej XIV légii, má pôvod v mimonáboženskej oblasti. V astrologickom zmysle je znamenie kozorožca obdobím zimného slnovratu nazývané „bránou bohov“, kedy sa znovu vracia slnko.<sup>68</sup>

V duchu ranokresťanskej ikonografie pretrváva zobrazenie ryby približne do 9. storočia, pričom od uzákonenia kresťanstva v 4. storočí sa oslabuje pôvodný mysteriózny účinok a ryba sa uplatňuje aj ako atributívny a dekoratívny prvok prevažne v sakrálnom umení, umeleckom remesle a architektúre, stále tesne viazaná k odkazu tradičnej symboliky.<sup>69</sup>

Do 3. storočia je datovaná miniatúrna nádobka na voňavku v tvare delfína z náleziska Brigetio neďaleko Komárna. Dokumentuje nielen technické znalosti výroby skla a význam orientálneho voňavkárstva pre svetské a religiózne účely, ale z nášho pohľadu i obľúbenosť motívu delfína prežívajúcu po mnohé stáročia tak na území krajín s vyspelou antickou kultúrou, ako aj v lokalitách sporadicky zasahujúcich vplyvov.<sup>70</sup> Atraktivnosť motívu delfína je zreteľná i zo zachovanej bronzovej spony delfína zdobenej emailom z náleziska v Rusovciach<sup>71</sup> z doby rímskej Gerulaty v 2.-3. storočí, a tiež z toho istého obdobia zachované vzácne jazdecké kovanie s delfínmi v protistojnej pozícii z náleziska v Cíferi-Páci, ktoré má veľkú výpovednú hodnotu v kontexte výsledkov celého archeologického výskumu.<sup>72</sup>

V stredoveku má zobrazenie ryby svoje špecifiká, ktoré vyplývajú predovšetkým z chápania všeobecného pojmu symbol. „Symbol je znamením dohovoru, je to odvolanie sa na stratenú jednotu, pripomína a pomenováva skrytú vyššiu skutočnosť. V stredovekom myslení, teda každý hmotný predmet bol považovaný za zobrazenie niečoho, čo mu zodpovedalo vo vyššej rovine, a stával sa tak toho symbolom.“<sup>73</sup> Časté boli symboly odvodzované z prírody, k zaužívaným významom

<sup>66</sup> KOLNÍK, T.: c.d. v pozn. 63, s. 37.

<sup>67</sup> KOLNÍK, T.: c.d. v pozn. 63, obr. 80, katalóg č. 80, s. 230. Za upozornenie na motív morského kozorožca ďakujem PhDr. Ingrid Gajdošovej.

<sup>68</sup> FONTANA, D.: c.d. v pozn. 11, s. 166.

<sup>69</sup> V hrobe č. 508 v Mikulčiciach boli nájdené kovové šperky so štylizovanými rybami, v hrobe č. 400 zase kríž s postavou Krista, pri nohách ktorého sú zobrazené štyri ryby - symboly evanjelistov? POULÍK, J.: Mikulčice. Praha 1975, s. 125.

<sup>70</sup> KOLNÍK, T.: c.d. v pozn. 63, vyobrazenie s. nečísl, obr. 135, katalóg s. 233, č. 135.

<sup>71</sup> SCHMIDTOVÁ, J.- JEZNÁ, J.: Villa rustica v Bratislave-Čunove. Pamiatky a múzeá 3/2000, s. 19.

<sup>72</sup> KOLNÍK, T.: Cífer-Pác – záhada na pokračovanie. Pamiatky a múzeá 3/2000, s. 44.

<sup>73</sup> LE GOFF, J.: Kultura stredoveké Evropy. Odeon Praha 1991, s. 312.

sa pridávali nové, a tak si neraz vzájomne odporovali. K ambivalencii významov však dochádzalo i vzájomným prestupovaním motívov, ktoré boli importované do domáceho prostredia. Na Slovensku sa najvýraznejšie dá pozorovať tento proces na nástennej maľbe. Za východiskový materiál som si zvolila rozsiahlu štúdiu Karla Stejskala *K obsahovej a formovej interpretácii stredovekých nástenných malieb na Slovensku*.<sup>74</sup> Autor štúdie vychádza z predpokladu, že „kresťanský mýtus sa vyvinul ako plynulé pokračovanie svetovej *pohanskej* mytológie... Svoj obsah čerpalo umenie stredoveku najviac z vtedajších mytologicko-kozmozologických predstáv...“<sup>75</sup> Interpretácia celého výjavu je možná len na základe poznania širokej škály jednotlivých symbolov, ktoré sa vzájomne podmieňujú, sú vytvárané a pôsobia nielen na základe znakových konštánt, ale reflektujú do jednotného celku prvky domácej tradície a importovaných prúdov.

Výskyt nástennej maľby na Slovensku predpokladajú niektorí bádatelia už od 9. storočia, a to v súvislosti s dôležitou úlohou christianizácie.<sup>76</sup> Motív ryby, ktorý má v ikonografickom programe nástennej maľby dôležité postavenie, sa nachádza v rôznych polohách.

Za najstaršie známe zobrazenie ryby v nástennej maľbe, resp. jedno z najstarších, je považované zobrazenie ryby v christologickom cykle s výjavmi Narodenia a Krstu Krista v Dechticiach z prvej polovice 13. storočia. Kristus, ktorého krstí sv. Ján Krstiteľ je ponorený do polovice tela v kalichovitej krstiteľnici, pod ktorou je zachovaný fragment rybacej hlavy. V tomto zobrazení možno predpokladať viacvrstvovú symboliku. Ryba pripomína Krista ako novokrstenca, ktorého krst je obrazom vykúpenia ľudstva z dedičného hriechu, Krista ako mystickú obeť, eucharistický pokrm nesmrteľnej duše,<sup>77</sup> a napokon Krista ako plodivú a obrodzujúcu duchovnú silu. Fragmentárny stav maľby nedovoľuje komplexnú interpretáciu celého výjavu, ktorý pokračuje pašiovými obrazmi. V nich Karel Stejskal predpokladá možné zobrazenie ryby analogické s výjavom Posledného súdu v Dravciach, kde ide o prehltnutie človeka rybou.<sup>78</sup> Zaujímavou ikonografickou témou je spojenie symboliky ryby so Stromom života. „Vodu symbolizuje ryba, namaľovaná v dolnej časti nášho obrazu, ktorý sa tak rozdelil na tri časti: dolu voda, na nej zem, hore nebo. Náprotivňajšok ryby je holubica, ktorá symbolizuje oheň. Ich spojenie je kryptogramom krstu už za starokresťanských dôb, a to v zmysle Matúšovho evanjelia: „Ja krstím vás vodou v pokání, ale ten, ktorý po mne prichádza, bude vás krstiť Duchom svätým a ohňom“ (Mt 3,11).<sup>79</sup> Súčasne sa však spojením oboch protikladných živlov vody a ohňa (tieto sa pod tlakom ľudového

<sup>74</sup> STEJSKAL, K.: K obsahovej a formovej interpretácii stredovekých nástenných malieb na Slovensku. V: Zo starších výtvarných dejín Slovenska. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied Bratislava 1965, s. 175-223.

<sup>75</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 176.

<sup>76</sup> BAKOŠ, J.: Dejiny a koncepcie stredovekého umenia na Slovensku. Tatran Bratislava 1984, s. 237, kde sa v poznámkach 412 a 413 odvoláva na dielo: DVOŘÁKOVÁ, KRÁSA, STEJSKAL: Stredoveká nástenná maľba na Slovensku. Odeon - Tatran, Praha - Bratislava 1978, s. 39.

<sup>77</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 176.

<sup>78</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 186.

<sup>79</sup> Doslovný citát z Pisma znie: „Ja vás krstím vodou na pokánie, ale ten, čo príde po mne je mocnejší, ako som ja. Ja nie som hoden nosiť mu obuv. On vás bude krstiť Duchom Svätým a ohňom.“

zvyku svätili na Veľkú noc), od nepamäti vysvetľoval vznik nového života.<sup>80</sup>

Ak sme v úvode hovorili o rybe ako symbole plodnosti, je na mieste pripomenúť Slovanov, ktorí verili, „...že človek, keď zjedol rybu, je plodný.“<sup>81</sup> Dôkazom toho sú mnohé prirovnania v ľudových piesňach alebo rozprávkach.<sup>82</sup> Zaujímavé je spojenie symboliky plodnosti so sviatkom Zvestovania Panny Márie, ktoré bolo ustanovené vo Východnej cirkvi v 5.-6. storočí (v Ríme je dokázateľné jeho ustanovenie v 7. storočí).<sup>83</sup> Text na tumbe biskupa Avericia v Hieropolise hovorí: „Čistá Panna chytila jarnú rybu.“<sup>84</sup> Na jednej strane možno prijať hypotézu, že ide „o predstavu astrologického rázu, lebo vo sviatok Zvestovania stojí Slnko v súhvezdí Rýb a je teda v opozícii súhvezdiu Panny“,“<sup>85</sup> na strane druhej je zaujímavou informácia podľa ktorej „v staroveku a ešte za Aristotela, nachádzame presvedčenie, že u rýb nie dvoch rozdielnych pohlaví, čo viedlo k symbolike panenského materstva.“<sup>86</sup> Ide teda o prelínanie zakorenených mytologických predstáv a nových myšlienok kresťanstva.

Eschatologický význam zobrazení, v ktorých symbolika ryby hrá často nezastupiteľnú úlohu, uvádza dostupná literatúra v niekoľkých maľbách na Slovensku z prvej polovice 14. storočia. Posledný súd v rím. kat. Kostole sv. Alžbety v lokalite Dravce na východnom Slovensku, kde ide o obraz prehltnutia (či vyvrhnutia) človeka rybou,<sup>87</sup> a tiež Posledný súd v rím. kat. Kostole sv. Michala v Gánovciach, v ktorom veľryba s ľudskou hlavou v papuli evokuje starozákonný príbeh Jonáša aktualizovaný významom novozákonného Zmŕtvychvstania.

Rybu v dvoch podobách významoch nachádzame i v dolnej časti obrazu identifikovaného ako Peklo<sup>88</sup> na juhovýchodnej stene Víťazného oblúka Kostola sv. Margity v Turčianskom Jasene<sup>89</sup> (**Obr. 1**) Pod postavou sv. Krištofa je obraz ženy s korunkou na hlave a telom ukončeným rozdvojeným rybím chvostom, ktorého konce drží v zdvihnutých rukách. Ako uvádzajú autori v knihe Stredoveká nástenná maľba na Slovensku, F. Stele ju na základe analógií v slovinskej maľbe identifikoval ako „Rybu Faroniku“,“<sup>90</sup> rozprávkovú bytosť, o ktorej sa verilo, že keď

<sup>80</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 187.

<sup>81</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 188.

<sup>82</sup> Karel Stejskal uvádza v citovanej štúdii príklady, ktoré potvrdzujú vyslovený názor. Napr. „Zjedla som rybičku, narostla mi v brušku...“, alebo: „Oj, zjedla som rybičku z moře, milý bože, umořit ma može...“ Tiež: „Nebyla to z moře ryba, byla to příčina jiná...“ a podobne.

<sup>83</sup> ŠPIRKO, J.: Cirkevné dejiny I. Neografia v Turč. Sv. Martine 1943, s. 186.

<sup>84</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 188.

<sup>85</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 188.

<sup>86</sup> STUDENÝ, J.: c.d. v pozn. 35, s. 259.

<sup>87</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 186.

<sup>88</sup> Identifikáciu obrazu ako Peklo v rámci celkového obrazu Posledného súdu uvádzajú DVOŘÁKOVÁ, KRÁSA, STEJSKAL: c.d. v pozn. 76, s. 95. a iní. I. Gerát považuje identifikáciu obrazu pekla na maľbe v Turčianskom Jasene za prekvapivú a upozorňuje na prítomnosť rýb. GERÁT, I.: Stredoveké obrazové témy na Slovensku. Veda Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied Bratislava 2001.

<sup>89</sup> Po výtvarnej stránke je ryba v dolnej časti maľby v Turčianskom Jasene porovnateľná s fragmentom ryby pod krstiteľnicou v dechtickej maľbe Krstu Krista, a svojim zjednodušeným grafickým podaním tiež s veľrybou požírajúcou Jonáša na Víťaznom oblúku v Evanjelickom kostole v Štítniku, obe maľby sú datované do konca 14. storočia. Za upozornenie na obraz Jonáša s veľrybou a poskytnutie fotografie ďakujem Mgr. Edite Kušnierovej.

<sup>90</sup> DVOŘÁKOVÁ, KRÁSA, STEJSKAL: c.d. v pozn. 76, s. 95.

pustí svoje dva chvosty, nastane koniec sveta.<sup>91</sup> V staršej štúdii uvažuje Karel Stejskal o možnosti interpretácie tejto figúry ako plodivej sily a pripomína obraz ryby v Dechťiciach. Pripúšťa tiež možnosť analógie s rohom hojnosti, ktorý sa objavuje ako idol u Západných Slovanov.<sup>92</sup> Za jednu z možností interpretácie ženy - ryby možno považovať Meluzínu, resp. Sirénu, ktorá má v symbolike ryby dominantný sexuálny význam.<sup>93</sup> Zobrazenie Sirény<sup>94</sup> sa hojne vyskytovalo v beštiároch ako symbol smilstva a pokušenia. Formálnymi znakmi sa podobá Meluzíne, zdá sa však, že významovo sa predsa len odlišuje. Na rozdiel od jednoznačne negatívnej Sirény môže mať Meluzína ambivalentný význam ako boj dobra a zla, viny a trestu, zatratenia a vykúpenia, predstavujúce protichodné tendencie kresťanstva. „P.J. Michna ....ukázal, prečo korunovaná morská panna sa stala jedným z motívov mariánske symboliky.“<sup>95</sup> Zaujímavé je spojenie sv. Krištofa s obrazom morskej panny, ktoré bolo identifikované aj na dnes prekrytej, resp. zaniknutej maľbe južnej fasády Kostola sv. Bartolomeja v Prievidzi.<sup>96</sup> V spojení sv. Krištofa s vodnými bytosťami môžeme predpokladať pripomenutie úlohy prievozníka cez rieku a narážku na hrozbu hriechnosti v Siréne, ktorá podľa legiend lákala námorníkov do záhuby. Rybu v dolnej časti obrazovej plochy však možno interpretovať ako symbol krstu (podobne, ako v dechťickom obraze ryby pod krstiteľnicou), ktorý sv. Krištof prijal v rieke od Krista, keď ho v podobe Dieťaťa prenášal cez vodu,<sup>97</sup> prípadne ako prítomnosť Krista vo vodách, resp. v rieke života.

Pozoruhodný pohľad nachádzame vo Fulcanelliho knihe *Tajemství katedrál*: „Je to Dieťa Ježiš, nesené Orfeom, služobníkom alebo cestovateľom, zlato vo svojom kúpeli, plaváčík...kolíska alebo čestný kríž – a tiež ryba, ktorá, povedané s Cosmopolitom, pláva v našom filozofickom mori. V byzantských bazilikách bol Kristus niekedy zobrazovaný tak ako Sirény – s rybím chvostom. Takto ho vidíme v kupole chrámu Saint-Brice v Saint-Brisson-sur-Loire.“<sup>98</sup>

Dnes už nezachovaný nález na fasáde rím.kat. Kostola Najsvätejšej Trojice vo Veľčiciach v šesťdesiatych rokoch 20. storočia priniesol ojedinelý obraz sv. Kriš-

<sup>91</sup> Interpretáciu ryby Faroniky prevzala i Zuzana Gécsová v článku: GÉCZOVÁ, Z.- PLEKANEC, V.: Stredoveké nástenné maľby v Kostole sv. Margity v Turčianskom Jasene, *Pamiatky a múzeá* 1/1998, s.26.

<sup>92</sup> STEJSKAL, K.: c.d. v pozn. 74, s. 194.

<sup>93</sup> Motívom Meluzíny na českých stredovekých kachliciach sa podrobne zaoberal HALZBAUER, Z.: Motiv mořské vily Meluziny v ikonografii českých gotických reliéfních kachlí. *Archaeologia historica* 14, s. 409-436. Za upozornenie na tento literárny prameň ďakujem Mgr. Petrovi Kajbovi a PhDr. Marte Mácelovej.

<sup>94</sup> Hlavica stĺpu v kláštore sv. Petra v Galliganz z polovice 12. storočia je zdobená reliéfom ženskej polpostavy, ktorej sa od podbrušia oddeľujú dva rybíe chvosty. Oboma rukami ich figúra dvíha až ku hlave a pridíža v strnulom geste. Ide o rovnaké zobrazenie, aké nachádzame v Turčianskom Jasene, Jacques Le Goff ju identifikuje ako Sirénu. LE GOFF, J.: c.d. v pozn. 73, s. 639, obr. 134.

<sup>95</sup> HALZBAUER, Z.: c.d. v pozn. 93.

<sup>96</sup> DVOŘÁKOVÁ, KRÁSA, STEJSKAL: c.d. v pozn. 76, s. 134. Maľba bola objavená v roku 1956, v nasledujúcom roku ju reštauroval O. Kuc. Reštaurátorská dokumentácia KPÚ Trenčín pracovisko Prievidza, R č. 24.

<sup>97</sup> SCHAUER, V.- SCHINDLER, H. M.: Rok se svatými. Karmelitánske nakladatelství Kostelní Vydří 1994, s. 378.

<sup>98</sup> FULCANELLI : *Tajemství katedrál a esoterický výklad hermetických symbolů Velkého Díla. Trigon Naše vojsko Praha* 1992, s. 174-175.

tofa s kráľom Dagom a rybami.<sup>99</sup> Katarína Biathová dotovala maľbu do polovice 15. storočia, kedy na Slovensku zdomácnel kult svätca a jeho postavu zobrazovali na mnohých fasádach stredovekých kostolov. „Zo zorného poľa okoloidúcich sa dostáva tak, aby hneď zrána mohol svätca uvidieť každý starý i chorý, a potom celý deň veriť, že vďaka tomu ešte neumrie. Keďže smrť sa považovala za ťažký prechod z tohto sveta na tamten, a keďže jeho sprievodné znaky – bolesti a pokúšenia – pripomínali rozvodnenú rieku, cez ktorú sa treba prebrodiť, ľahko sa dajú pochopiť prosby ku Christophorovi – nosičovi Jezuliatka, o ľahkú hodinu smrti.“<sup>100</sup> Znova je to rieka, ktorá evokuje obraz večného života daného krstom. V tomto zmysle možno pochopiť i postavu kráľa Daga s rybami v rukách. „Situovanie výjavu medzi obrove nohy nie je iba záležitosťou obrazovej kompozície... vyjadruje porážku zla personifikovaného Dagom a súčasne víťazstvo Krištofa nad netvorom Reprobom (Offerom), ktorý podrobením sa božskému dieťaťu vlastne prekročil sám seba.“<sup>101</sup> Ryby v rukách kráľa Daga, u ktorých autorka uvedenej štúdie predpokladá eucharistickú náplň, zaznamenávajú moment prijatia kresťanstva. V takomto zobrazení spočíva i unikátnosť a ojedinelosť ikonografie celého námetu, ktorého výnimočnosť vzhľadom na stredoeurópsku schému zobrazenia je v rozpore s priemernou úrovňou maliarskeho podania. Táto skutočnosť viedla Katarínu Biathovú k názoru, že „... kompozícia musela teda vzniknúť podľa predlohy zrejme staršej, majúcej korene v období pred vykryštalizovaním nám známeho typu, t.j. v dobe pred 12. storočím.“<sup>102</sup>

Ryby, tvoriace takmer uzavretý kruh nad zobrazovanou postavou, sú súčasťou epitafu Juraja Bebeka z roku 1371. **(Obr. 2.)** Pozíciu rýb možno interpretovať ako zvierací symbol uroboros, znázorňujúci večný kolobeh, zánik a nový vznik,<sup>103</sup> v kontexte náhrobnej dosky ako smrť a znovuzrodenie v novej dimenzii. Edita Kušnierová predpokladá na epitafe zobrazenie rýb – úhorov, ktoré spája s mariánskou tematikou.<sup>104</sup>

Jednoznačný eucharistický význam kresťanského symbolu ryby čítame v nástenných maľbách Poslednej večere na severnej stene svätyne v Žehre<sup>105</sup> a Koceľovciach,<sup>106</sup> ktoré sú datované do tretej štvrtiny 14. storočia. Ryby uložené

<sup>99</sup> BIATHOVÁ, K.: Nástenné maľby vo Veľčiciach. V: *Ars* 1970/1-2, s. 245-246. Nález identifikovala Katarína Biathová pri výskume fasády rím. kat. Kostola Najsv. Trojice v spolupráci s Karolom Kahounom a Vladimírom Úradníčkom v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. V súčasnom stave úpravy fasády je maľba neidentifikovateľná.

<sup>100</sup> DVOŘÁKOVÁ, KRÁSA, STEJSKAL: c.d. v pozn. 76, s. 19.

<sup>101</sup> BIATHOVÁ, K.: c.d. v pozn. 99, s. 246.

<sup>102</sup> BIATHOVÁ, K.: c.d. v pozn. 99, s. 246.

<sup>103</sup> BIEDERMANN, H.: c.d. v pozn. 4, s. 319-320.

<sup>104</sup> Indície k výkladu mariánskeho obsahu v zobrazení postavy s dvoma rybami chvostami možno odvodzovať i z nápisu na náhrobku: „HIC IACET GEORGIUS BUBECK MAG(N)I TAVERN(ICORUM) REG(N)AL(IS) QUI FECIT EXTRUERCIS (E)CLESIAM B(EA)T(A)E VIRGIN(AE) FRATRIBUS HEREMITIS ORD.ST.P(A)U(L)I. HUIC HEREMIT(A)E AN(NO) DOM(INI) (M)CCCLXXI“ (Tu leží Juraj Bebek vyšší kráľovský pohárnik, ktorý dal postaviť Kostol Blahoslavennej Panny Márie bratom pustovníkom pustovníckeho rádu sv. Pavla roku Pána 1371). Za poskytnutie informácií a fotografie originálu náhrobnej dosky ďakujem Mgr. Edite Kušnierovej.

<sup>105</sup> Vyobrazenie v: BAKOŠ, J.: c.d. v pozn. 76, s. 15.

<sup>106</sup> Vyobrazenie v: TOGNER, M.: *Stredoveká nástenná maľba v Gemeri*. Tatran Bratislava 1989, s. 105.



na podnosoch a chlieb v rukách Krista (Kocel'ovce) alebo apoštolov (Žehra) sú mystickým pokrmom, ktorých zmysel je zakomponovaný do celkovej významovej skladby figurálneho výjavu. Ryba vo význame tajomného pokrmu, prijatia Krista a stotožnenia s Kristom, sa objavuje i v obraze Hostiny v dome farizeja Šimona (**Obr. 3**) datovanom do druhého desaťročia 16. storočia na tabuľovej maľbe oltára sv. Márie Magdalény<sup>107</sup> zo Spišského múzea v Levoči.<sup>108</sup> Anton C. Glatz pripisuje autorstvo tabuľových obrazov Majstrovi tabuľ oltára Kľaňania troch kráľov z Palúdzky a upozorňuje na „aktuálne norimberské grafické vzory.“<sup>109</sup> Tabuľová maľba, na ktorej kľačiaca žena potiera voňavým olejom Kristovi nohy zobrazuje dej, na pozadí ktorého je prestretý stôl s rybou. V kontexte biblického príbehu o kajúcej a milujúcej žene z evanjelia sv. Lukáša (Lk 7, 36-50) ryba na stole nezastupuje Baránka, ako tomu býva na obrazoch Poslednej večere, ale jej význam spočíva v jednoznačnom stotožnení s Kristom.

Vo východnej cirkvi sa symbolika ryby nerozvinula takým tvorivým a všestranným spôsobom ako v západnom kresťanstve. V duchu dobovej eschatológie sa vyskytuje v negatívnom význame Leviatana pri obrazoch Posledného súdu, niekedy spolu s motívom Jonáša upozorňujúc na nádej Zmŕtvychvstania. „Cirkevnou dogmatikou bol daný najmä kozmogonický a eschatologický systém, do ktorého sa musela umelcova fantázia vtesnať tak, aby výtvarnými prostriedkami, znakmi-symbolmi, sprístupnila ťažko vysvetliteľné pojmy. Týmto vyjadrovacím systémom bol maliar ikon pevne pripútaný k stredovekému svetu predstav...“<sup>110</sup>

V duchu tejto charakteristiky možno nazerať na vyobrazenie rýb požierajúcich ľudí v ikone Zvolávanie k Poslednému súdu z Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku.<sup>111</sup> Zaujímavé zobrazenie ryby je na ikone Posledného súdu v Kostole sv. Lukáša v Tročanoch.<sup>112</sup> V ľavej dolnej časti obrazu, na strane spasených duší, je kruh s trúbiacimi anjelmi na vrchole horizontálnej i vertikálnej osi, uprostred na celú šírku kruhu je horizontálne umiestnená ryba a nad ňou na pozadí mesto(?), o ktorom predpokladáme, že predstavuje Ninive a je odkazom na príbeh o Jonášovi.

Zaujímavým spôsobom reflektuje symboliku ryby architektúra. V stredovekej architektúre sa motív ryby stal elementárnym prvkom v konštrukcii gotického kríženia.<sup>113</sup> Pre pomenovanie rotujúcich plamienkov, ktorých tvar pripomína telo ryby, sa v nemeckej literatúre používa pojem „Fischblase“, čo znamená rybí mechúrik.<sup>114</sup> Trojica rýb predstavuje Najsvätejšiu Trojicu,<sup>115</sup> táto obraznosť sa premietla do ne-

<sup>107</sup> Oltár sv. Márie Magdalény bol hlavným oltárom v rím.kat. kostole v Danišovciach, pôvodne zasvätenom sv. Dionýzovi, od roku 1946 je majetkom Spišského múzea v Levoči. GLATZ, A. C.: Oltár Premenenia Pána zo Šindliaru (okr. Prešov) 1620-1630. V.: Oltáre v zbierkach múzeí a galérií na Slovensku a v Čechách. SNG 1992. Katalóg výstavy, s. 27.

<sup>108</sup> Riaditeľke Spišského múzea v Levoči PhDr. Márii Novotnej ďakujem za poskytnutie fotografií na študijné a publikačné účely.

<sup>109</sup> GLATZ, A.C, 1992, c.d. v pozn. 107, s. 27.

<sup>110</sup> TKÁČ, Š.: Ikony 16. - 19. storočia na severovýchodnom Slovensku. Tatran Bratislava 1980, s. 25

<sup>111</sup> TKÁČ, Š.: c.d. v pozn. 110, s.153, obr. 73.

<sup>112</sup> Kostol sv. Lukáša z roku 1739 bol postavený na mieste staršieho objektu.

<sup>113</sup> MALOVECKÁ, M. – PAULUSOVÁ, S.: Kaštieľ v Strážkach – II. etapa výskumu a obnova. Pamiatky – príroda 1987/3, s. 91.

<sup>114</sup> Lexikon der Kunst. VEB E.A. Seemann Verlag Leipzig 1968, s. 715.

<sup>115</sup> „Rovnako, ako sa ryba pohybuje vo vode, viditeľná len tým, ktorý majú dychtivý zrak, božské sily sa zjavujú len tým, ktorí vládnu duchovným videním.“ FONTANA, J.: c.d., s. 88.

skorogotickej architektúry v podobe dekoratívnej kružby obohatenej o symbolický význam.

S architektúrou je spojený i sochársky obraz ryby. V reliéfnom sochárstve sa uplatňuje podobne ako v maliarstve najmä vo význame eucharistického pokrmu, zároveň sa naďalej kryštalizuje úloha atribúcie svätcov, ako sme to naznačili v obrazoch Poslednej večere na nástenných maľbách v Žehre a Kocel'ovciach.

Ako sviatostný, mystický pokrm nachádzame rybu v kamennom reliéfe severného portálu Košického Dómu v obrazoch zo života sv. Alžbety z prvej štvrtiny 15. storočia.<sup>116</sup> V tomto na Slovensku ojedinelom diele monumentálneho sochárstva možno zobrazenie ryby a chleba, ktoré svätica podáva hladujúcim, pripodobniť k biblickému príbehu o zázračnom Kristovom nasýtení päťtisícov. Spojenie symbolickej ryby a chleba prekračuje primárny materiálny význam, stáva sa duchovným pokrmom strádaúcim, pripomína oddanosť sv. Alžbety Kristovi a charizmu obetovania sa chudobným a trpiacim. Ryba sa tiež stala jedným z individuálnych atribútov sv. Alžbety.

Nasledujúci vývoj posúva zobrazenie ryby k významom, ktoré sú do určitej miery pripútané k stredovekej ikonografickej tradícii, na druhej strane prinášajú do výtvarného diania nové ambície renesančného umenia. Excelentným príkladom je rezbárske dielo Majstra Pavla z Levoče. Hlavný oltár sv. Jakuba Staršieho Apoštola z rokov 1508 - 1510 v rovnomennom rímskokatolíckom kostole v Levoči syntetizuje zložky gotické, neskorogotické i renesančné.<sup>117</sup> Na jednom zo štyroch reliéfov zachytávajúcich scény zo života apoštolov sú ryby súčasťou prírodného prostredia, do ktorého je osadená postava sv. Jána Evanjelistu v stave apokalyptickej vízie na ostrove Patmos.<sup>118</sup> Sv. Ján na ostrove Patmos je nielen novou témou inšpirovanou Dürerovou Apokalypsou, ale predznamenáva i nové prvky výtvarným podania. Symboly sú zakomponované do realistickej krajiny, osobný atribút orol identifikuje svätca a pripomína nedozerne výšky Jánovho ducha. Ryby, čeriace hladinu vody, sú odkazom na Jánovo pôvodné povolanie rybára a jeho apoštolské poslanie hlásať učenie Ježiša Krista.

Oltár Majstra Pavla v rím.kat. Kostole sv. Juraja v Spišskej Sobote zasvätený patrónovi kostola a je datovaný rokom 1516.<sup>119</sup> **(Obr. 4)** Ornamentálnou súčasťou architektúry oltára je delfín, umiestnený v predele oltára s námetom Poslednej večere. Spodnú časť archy nad predelou tvoria dve v protipozícii zobrazené dvojice rýb ústiace ku kalichom. Spojenie ryby a kalicha potvrdzuje význam Krista ako mystického pokrmu podobne ako spojenie ryby a chleba, symbolické číslo počtu štyroch rýb možno spojiť s osobnosťami štyroch evanjelistov. Delfín, tvoriaci súčasť renesančnej ornamentiky prameniacej z dávnej antickej tradície, nie je zatiaľ izolovaným dekoratívnym prvkom, naďalej nesie zaužívaný eucharistický obsah prvotného kresťanstva.

Na neskoršom Oltári sv. Jánov vo farskom Kostole sv. Jakuba v Levoči z roku 1520 a na Oltári sv. Anny je výraznejšie artikulované tvaroslovie renesančnej

<sup>116</sup> Vyobrazenie v: Kol. autorov: Košický Dóm, národná kultúrna pamiatka. Východoslovenské vydavateľstvo Košice 1975, obr. 25.

<sup>117</sup> HOMOLKA, J. a kol.: Majster Pavol z Levoče. SVKL, Bratislava 1961, s. 114.

<sup>118</sup> CHALUPECKÝ, I.: Chrám sv. Jakuba v Levoči. Vydavateľstvo Osveta, 1991, s. 33.

<sup>119</sup> Súpis pamiatok na Slovensku II. Obzor Bratislava 1968, s. 518.

ornamentiky naznačené vo výzdobe oltára sv. Juraja v Spišskej Sobote.<sup>120</sup> Objednávateľ, levočský farár Ján Henckel, významný vzdelanec a humanista, dal nezvyčajne veľkorysý priestor tvorivosti Majstra očareného duchom talianskej renesancie. Nie je jasné, či objednávku s konkrétnymi požiadavkami na charakter výzdoby formuloval objednávateľ Ján Henckel, ktorý poznal umenie Padovy, Benátok či Bologne, kde strávil roky štúdií, alebo „tieto motívy priniesol do Pavlovej dielne mladý tovariš.... ovplyvnený norimberskou tvorbou Albrechta Dürera a jeho okruhu.“ Tento pôvod renesančných dekoratívnych prvkov na obidvoch oltároch možno predpokladať i vzhľadom na vtedajšiu produkciu predovšetkým v zlatníctve a iných odvetviach umeleckého remesla.<sup>121</sup>

Libuša Cidlinská vidí prameň dekoratívnych prvkov výzdoby oboch Pavlových oltárov v kamenosochárskych dielach architektúry: „Levočským delfinom je veľmi podobný delfin z fragmentu vlysu budínskeho paláca...“ a predpokladá súvislosť so stavebnou aktivitou Mateja Korvína v poslednej tretine 15. storočia.<sup>122</sup> Vzájomné prestupovanie neskorogotických a renesančných prvkov v architektúre má z hľadiska našej témy zaujímavé atribúcie. Bardejovská radnica z rokov 1505 až 1509 je v poňatí celkovej hmoty neskorogotickou stavbou, ktorej sa podriaďuje „renesančné tvaroslovie transponované z budínskeho umeleckého centra.“<sup>123</sup> Na severnom priečelí hornej rímsy sa stretávame s tematikou rýb, ktorá nadväzuje na znamenia zvieratníka južnej fasády. Autorom reliéfnej výzdoby je kamenár Majster Ján z Prešova, ktorý bol už počas svojej pôsobnosti v Bardejove vyspelým staviteľom, oboznámeným s ideovým zrením v Budíne a Poľsku.<sup>124</sup>

Autorka štúdie o výtvarnej výzdobe hornej rímsy bardejovskej radnice Ingrid Ciulisová pripomína súvislosti, ktoré predurčili voľbu spomínanej symboliky zverokruhu a upozorňuje na osobnosť Mateja Korvína ako podporovateľa exaktných vied, okrem iných i astronómie, a tiež popularitu horoskopov, astrálnej a zodiakálnej symboliky. Na výzdobe rímsy identifikuje dva podstatné pramene stredoeurópskeho sochárstva – parlérovský sochársky okruh a gerhaertovské vplyvy sprostredkované podunajskou cestou s Poľskom.<sup>125</sup> „Parlérovská tradícia obohatená o formálne realistický a obsahovo miestami až groteskný gerhaertovský prvok nadobúda tak na začiatku 16. storočia po dobu dialógu rodiacej sa renesančnej ideovej zložky a neskorogotickkej sochárskej formy. Jeho tlmočníkom bola v bardejovskom prostredí osobnosť staviteľa Majstra Jána z Prešova.“<sup>126</sup>

S dielňou Majstra Jána súvisí i kamenárska práca Vincenta z Raguzy (Dubrovníka), ktorému je pripisované autorstvo juhozápadného portálu farského kostola v Sabinove, datovaného rokom 1523.<sup>127</sup> Polkruhová archivoltu zdobenú perlovcom

<sup>120</sup> Oltár sv. Anny bol postavený pred rokom 1516 (CHALUPECKÝ, I., c.d. v pozn. 118, s. 45), ornamentálna výzdoba však podľa Libuše Cidlinskej, vznikla súčasne s Oltárom sv. Jánov v roku 1520. CIDLINSKÁ, L.: Gotické krídlové oltáre na Slovensku. Tatran Bratislava 1981, s. 145.

<sup>121</sup> CIDLINSKÁ, L.: c.d. v pozn. 120, s. 147.

<sup>122</sup> CIDLINSKÁ, L.: c.d. v pozn. 120, s. 147.

<sup>123</sup> CIULISOVÁ, I.: Výtvarná výzdoba hornej rímsy bardejovskej radnice. Ars 2/1988, s. 27.

<sup>124</sup> CIULISOVÁ, I.: c.d. v pozn. 123, s. 28.

<sup>125</sup> CIULISOVÁ, I.: c.d. v pozn. 123, s. 32.

<sup>126</sup> CIULISOVÁ, I.: c.d. v pozn. 123, s. 34.

<sup>127</sup> Fedor Kresák datuje portál podľa letopočtu na empore kostola. KRESÁK, F.: O počiatkoch renesancie na Slovensku. Ars 1/1995, s. 3.

a balustrami lemujú štylizované figúry delfínov. Portál je považovaný za vrcholné Vincentovo dielo, ktoré ovplyvnilo i prácu domácich kamenárov. Jedným z nich je majster I.L., ktorý je pravdepodobne autorom vnútorného portálu z roku 1530 v meštianskom dome č. 40 na Námestí Majstra Pavla v Levoči.<sup>128</sup> **(Obr. 5)** „Nadväzuje na najlepšie spišské portály, najmä na južný portál kostola v Sabinove, s ktorým ho spája aj motív dvojice navzájom obrátených delfínov.“<sup>129</sup> Autorstvo domácej proveniencie možno predpokladať i v portály južnej predsiene Dómu sv. Martina v Bratislave. **(Obr. 6)**<sup>130</sup> Figúry delfínov v architektúre portálu sa motivicky hlásia k arzenálu renesančnej výzdoby, sú však zobrazené v duchu neskorogoticko- renesančnej tradície. Spolu s ostatnými prvkami výzdoby dokumentujú prenikanie renesancie na Slovensko cez stavebnú aktivitu svätoštefánskej huty vo Viedni.<sup>131</sup>

Do prvej polovice 16. storočia je predbežne datované i kamenné sanktuárium v stredovekej časti rímskokatolíckeho Kostola Navštívenia Panny Márie v Považskej Bystrici.<sup>132</sup> **(Obr. 7)** Vlys nad rímsou architektonického svätostánku zdobia preliačené telá delfínov usporiadané do dvojíc, spojené hlavami a chvostami dotýkajúc sa v kontaktných miestach štylizovaného trojzubca (?). Umiestnenie výjavu na mieste uchovávaní Eucharistie nabáda k interpretácii v duchu ranokresťanskej symboliky, v ktorej delfín s trojzubcom predstavoval ukrižovaného Krista. V takomto chápaní je vlys excelentnou ukážkou prelínania sakrálneho obsahu a antikizujúcej dekoratívnosti.

Kým v prvej polovici 16. storočia sa vyskytuje delfín ako súčasť renesančnej výzdoby talianskej proveniencie sprostredkovanej Budínom, neskôr, po polovici 16. storočia sa uplatňuje prevažne v kontexte severského manierizmu, čo je zreteľné najmä v jednotlivých stavebných detailoch a prvkoch dekoratívnej výzdoby.<sup>133</sup> Činnosť kamenárskej dielne ovplyvnenej severským manierizmom, ktorý sa prejavoval preexponovanou zdobnosťou a ťažkopádny architektonickými formami, predpokladá v Banskej Štiavnici Fedor Kresák. Z jej vplyvu sa čiastočne vymyká portál Paumgartnerovského domu na Trojičnom námestí, ktorý je datovaný rokom 1556 a rokom 1579, kedy boli pravdepodobne do supraporty zakomponované delfíny, práca majstra vnútorného portálu tzv. Schönefelderovho domu.<sup>134</sup> Výtvarná výzdoba portálu je sústredená do nadstavca, konzoly podopierajú rímsu s nápisom, na ktorej spočíva základňa rovnoramenného trojuholníka tympanonu. Figúry delfínov s mohutnou dekoratívne štylizovanou hlavou sú symetricky umiestnené po stranách a siluetou uzatvárajú trojuholníkovú kompozíciu.

Objavným sa javí názor Zdeňka Váchu, ktorý upozorňuje na podobnosť tvaru esovnice v renesančnej atike a siluety delfína.<sup>135</sup> **(Obr. 8)** S týmto názorom sa sto-

<sup>128</sup> Za poskytnutie fotografií na študijné a publikačné účely ďakujem riaditeľke Spišského múzea v Levoči PhDr. Márii Novotnej.

<sup>129</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 127, s. 4.

<sup>130</sup> Juraj Žáry datuje portál podľa peňažného odkazu v správe z roku 1510. ŽÁRY, J. a kol.: Dóm sv. Martina v Bratislave. Tatran Bratislava 1990, s. 69.

<sup>131</sup> KRESÁK, F.: Úvahy o renesancii na Slovensku. Ars 1/1988, s. 25.

<sup>132</sup> Datovanie v rámci prebiehajúceho výskumu kostola predpokladá Silvia Paulusová, ktorej zároveň ďakujem za upozornenie na motív delfínov a poskytnutie fotografií na študijné a publikačné účely.

<sup>133</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 131, s. 35, 36.

<sup>134</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 131, s. 48, pozn. č. 139.

<sup>135</sup> MALOVECKÁ, M. – PAULUSOVÁ, S.: c.d. v pozn. 113, s. 93. Mgr. Silvii Paulusovej ďakujem za láskavý súhlas k publikovaniu kresby siluety delfína.

tožňujú i autorky výskumu kaštieľa v Strážkach Margita Malovecká a Silvia Paulusová: „Výtvarnú výzdobu atiky sa nepodarilo ani sondážnym výskumom dostatočne doplniť. Jej zbytky v podobe štylizovaných rastlinných rozvilín sa zachovali iba v ojedinelých fragmentoch v štyroch poliach atikového hrebeňa SZ a vo dvoch na JZ. Jedno esovité pole JZ zdobil motív delfína, ba priamo akoby tvar esovnice vychádzal z podoby tohto v renesancii obľúbeného zvieraťa, ako ho môžeme vidieť napríklad na blízkej kežmarskej zvonici.“<sup>136</sup> Silueta esovnice na atike strážskeho kaštieľa i spomínanej zvonice v Kežmarku<sup>137</sup> sa najviac približuje siluete delfínov na portály Paumgartnerovského domu v Banskej Štiavnici z roku 1579 z dielne majstra ovplyvneného severským manierizmom.<sup>138</sup>

Severský manierizmus v slovenskom prostredí vyvrcholil vo výzdobe portálu Ebnerovho domu na Námestí SNP č. 22 v Banskej Bystrici.<sup>139</sup> Kamenársky majster Ján Weinhardt zo Spišských Vlachov vytvoril symetriou horizontálnych a vertikálnych prvkov plochy, v ktorých nechal naplno vyznieť plastickú výzdobu s antickou a biblickou tematikou. Motív Sirény s dvoma prepletenými chvostami, použil na strednom deliacom pilastri v úlohe hermy vyvinutej do vysokého reliéfu, na rozdiel od sprievodných postranných polfigúr, ktorých „rybia“ časť tela je riešená náznakovo v geometrizujúcom tvare rovnoramenného trojuholníka s vrcholom ústiacim do sokla.

„Kľúčom k poznaniu severského manierizmu sú najmä epitafy, z ktorých neraz čerpá inšpiráciu aj architektúra.“<sup>140</sup> K najstarším na Slovensku možno zaradiť levočský epitaf Alexeja II. Thurzu z roku 1594<sup>141</sup> v štíte s delfínmi, ktorých prehnuté telá a volútovo zatočené chvosty ukončujú architektúru epitafu.<sup>142</sup> **(Obr. 9)** Epitaf rodiny kamenára Martina Urbanovitzu z roku 1621 na vonkajšej stene južnej predsiene chrámu sv. Jakuba je zaujímavý nielen tým, že sa v jeho textovej časti spomína Majster Pavol z Levoče, ale najmä rozsiahlou bohato členenou architektúrou vybudovanou na princípoch neskorogotického oltára.<sup>143</sup> Rýdzo renesančné, vertikálne vzopnuté delfíny, sú umiestnené v nadstavci po stranách stĺpovej edikuly. Motív delfínov sa počas 16. storočia stáva príznačným pre levočské sochárstvo a pretrváva i v nasledujúcom 17. storočí. Z roku ukončenia obnovy pôvodnej levočskej radnice je nad arkádami južnej fasády erb s nápisom a datovaním 1615. **(Obr. 10)**

Horizontálne komponované delfíny patria k najmladším renesančným levočským delfínom ktorých „slávnú“ éru započal v oltárnej tvorbe Majster Pavol. Popularitu levočských renesančných delfínov oživil Štefan Groh, pod vedením ktorého v rokoch 1903 – 1904 poslucháči Umelecko-priemyselnej školy z Budapešti

<sup>136</sup> MALOVECKÁ, M. – PAULUSOVÁ, S.: c.d. v pozn. 113, s. 91.

<sup>137</sup> Vyobrazenie v: KRIŽANOVÁ, E.: Datovanie zvoníc na Spiši. Pamiatky a múzeá 4/95, s. 47.

<sup>138</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 131, s. 48, pozn. č. 139.

<sup>139</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 131, s. 136, vyobrazenie: tamže.

<sup>140</sup> KRESÁK, F.: c.d. v pozn. 131, s. 36.

<sup>141</sup> CHALUPECKÝ, I.: c.d. v pozn. 118, s. 93.

<sup>142</sup> V podobnej pozícii sú zobrazené reliéfné sochy delfínov na tumbe Zuzany Dóczyovej okolo roku 1600 vo farskom Kostole sv. Kríža v Kežmarku. Vyobrazenie v: PUŠKÁROVÁ, B. – PUŠKÁR, I.: Kežmarok. Tatran Bratislava 1979, obr. 57.

<sup>143</sup> GÜNTHEROVÁ-MAYEROVÁ, A.: Evanjelické oltáre na Slovensku. V: Po stopách výtvarnej minulosti Slovenska. Pallas Bratislava 1975, s.117.

realizovali neorenesančnú sgrafitovú výzdobu fasády Thurzovho domu.<sup>144</sup> **(Obr. 11)**

Rovnaké východiská a takmer identické prvky výzdoby i proporcií epitafov možno rozpoznať na niektorých oltároch 17. storočia. Zreteľné súvislosti uvádza v štúdií Evanjelické oltáre na Slovensku Alžbeta Güntherová-Mayerová: „...architektonizácii foriem sa malo prispôbiť aj rezbárske umenie, ktorého produkcia v priebehu druhej polovice 16. storočia sa veľmi rozrástla všeobecným rozvojom protestantských meštianskych epitafov. V poslednej tretine 16. storočia prispôbujú tejto všeobecnej obľube aj oltár, pričom dávajú prednosť saským epitafom s donátorskou rodinou a nápismi.“<sup>145</sup> Oltár Premenenia Pána zo Šindliaru datovaný rokom 1627<sup>146</sup> lokalizuje Jozef Lenhart do okruhu levočských rezbárskych dielní a v ornamentike upozorňuje na tendencie nizozemského manierizmu. „Vo výpravnej a tvarovo bohatej ornamentike eklekticky budovanej zo vzorníkov a tradície, sa súčasne s aktuálnym saským „rolwerkom“ a „beschlägwerkom“... uplatňuje aj retardujúci pletenec a predovšetkým anachronický motív delfína (už na oltári sv. Anny a Štyroch Jánov v Kostole sv. Jakuba v Levoči, 1520).“<sup>147</sup>

S ojedinelou expresívnou štylizáciou špirálovite stočených delfínov poprepletaných úponkami viniča so strapcami hrozna sa stretávame na oltári z roku 1636 v Evanjelickom kostole v Štítniku.<sup>148</sup> Kombinácia delfína s viničom evokuje prvotnú kresťanskú symboliku ryby a vína podobne ako tomu bolo na predele hlavného oltára sv. Jakuba v Levoči. Tento zámer možno akceptovať ako vedomé pripomenutie Eucharistie, najmä ak figúry delfínov lemujú obraz s ústrednou postavou Vzkrieseného Krista.

V renesančnom umení na Slovensku mala významné postavenie tvorba medailérov z Kremnickej mincovne, ktorá ako jedna z prvých v Európe razila nielen portrétné medaily, ale i náboženské.<sup>149</sup> Autorom striebornej medaily s námetom Zmŕtvychvstania je Lukáš Richter, ktorý pôsobil v mincovni v rokoch 1557 až 1579.<sup>150</sup> Na reverze medaily je zobrazený starozákonný príbeh o Jonášovi. Scéna vyvrhnutia Jonáša veľrybou v dolnej časti medaily je situovaná do krajiny, ktorej rámec tvorí prírodná scenéria hôr s architektúrou mesta v duchu renesančnej krajinomalby. Dejovosť je naznačená v nadväzujúcom zobrazení veľryby pohlcujúcej loď s Jonášom, pričom veľrybia hlava je ohniskom kruhovej kompozície s obsahovým dôrazom na symboliku Krista. Medailér s nesmiernym citom pre ikonografiu spája starozákonný a novozákonný biblický príbeh, ktorý rieši aktuálnymi výtvarnými prostriedkami. „Maliarske“ podanie reliéfu možno i v tomto prípade odôvodniť do určitej miery vplyvom grafickej či maliarskej predlohy, čo bol bežne zaužívaný spôsob výtvarnej práce.

<sup>144</sup> Súpis pamiatok na Slovensku II. Obzor Bratislava 1968, s. 194.

<sup>145</sup> GÜNTHEROVÁ-MAYEROVÁ, A.: c.d. v pozn. 143, s. 117.

<sup>146</sup> Oltár z rím.kat. Kostola sv. Michala zo Šindliara bol od roku 1965 vo Východoslovenskom múzeu v Košiciach. Podľa informácie Mgr. Edity Kušnierovej je oltár po zreštaurovaní opäť na pôvodnom mieste v kostole.

<sup>147</sup> LENHART, J.: Oltár premenenia Pána zo Šindliaru (okr. Prešov) 1620-1630. V: Oltáre v zbierkach múzei a galérií na Slovensku a v Čechách. SNG Bratislava 1992, s. 47.

<sup>148</sup> Za poskytnutie informácií a fotografie na študijné účely ďakujem Mgr. Edite Kušnierovej z Krajského pamiatkového úradu v Rožňave.

<sup>149</sup> SCHILLEROVÁ, J.: Renesančný portrét v tvorbe kremnických medailérov. Ars 1/1985, s. 55.

<sup>150</sup> SCHILLEROVÁ, J.: c.d. v pozn. 149, s. 58.

V aktívnom kulte svätcov v stredoveku a opäťovne v období baroka sa zdôrazňuje aj atributívna úloha symbolov. Ryba je osobným atribútom mnohých svätcov, k najznámejším patria prorok Jonáš, archanjel Rafael a Tobiaš, apoštol Peter, sv. Alžbeta Durínska, sv. Antona Paduánsky, iní.<sup>151</sup> Maliarske a rezbárske zobrazenia svätcov v interiéroch kostolov a ikonografických programoch exteriérových kamenných súsoší morových stĺpov 18. storočia prísne vymedzujú atributívnu úlohu ryby ako identifikačného znaku súvisiaceho s legendou svätca, v ktorej má pôvodný význam ryby totožnej s Kristom sekundárny význam. Symbolika Krista stotožneného s delfínom však nezaniká. Naplno vyznieva napr. v kazateľnici z poslednej štvrtiny 18. storočia v rím. kat. Kostole sv. Petra a Pavla v Pruskom,<sup>152</sup> delfín nesie na svojom chrbte rečnisko v tvare lode vo význame Cirkvi plávajúcej večnosťou, s veslujúcimi anjelmi a starodávnym symbolom kotvy symbolizujúcej nádej a bezpečie, v kontexte ikonografického programu kazateľnice zdôrazňuje úlohu Krista, ktorý vedie cirkev. **(Obr. 12)** Sťažňom takto vnímanej lode je kríž stotožnený s významom stromu života.<sup>153</sup> Námet kazateľnice – lode priamo odkazuje na súvislosť s jedným z patrónov kostola sv. Petrom.<sup>154</sup>

Ryba v úlohe atribútu svätca, delfín ako dekoratívna súčasť výzdoby a rôzne tvarové i obsahové variácie motívu, pretrvávajú vo výtvarnom umení a umeleckom remesle aj v nasledujúcich obdobiach. Motív delfína sa stáva obľúbeným v úžitkovom umení, kde neraz pripomína symboliku kresťanstva i antickej mytológie súčasne. V tomto zmysle možno chápať nádržku na vodu liturgického umývadla lavaba v tvare delfína z Mestského múzea v Bratislave, **(Obr. 13)** ktorého tvar má charakteristické znaky dobového sochárstva.<sup>155</sup> Jeho funkcia i tvaroslovie je porovnateľné s fontánkou v tvare vertikálne vzopretých delfínov v *salle terrene* na hrade Červený Kameň z druhej polovice 17. storočia, a tiež s figurálnymi bratislavskými prístennými fontánkami z osemdesiatych rokov 18. storočia pripisovanými Karlovi Georgovi Mervillovi.<sup>156</sup> **(Obr. 14)** „Ozdobnosť a umelecké stvárnenie fontán súviseli skôr s kultom vody, ktorá znamenala pre renesančného človeka viac ako pre človeka stredoveku. Nebola to už len očistná svätená voda cirkevného

<sup>151</sup> Rôzne ikonografické slovníky uvádzajú: biskup Zeno, sv. Neot, sv. Eanswida, sv. Peter apoštol, sv. Ondrej apoštol, sv. Bertold z Gartstenu, sv. Maklovius, sv. Benno z Meissenu, sv. Brendan z Írska, sv. Gregor z Tours, sv. Honorius, Oldrich Augsburgský, sv. Amalberga z Gentu, sv. Amália, Ír sv. Comgallus, sv. Peter Gonzáles v Španielsku, sv. Arnulf, sv. Ján Nepomucký, sv. Maurilius z Angers, prípadne iní. Pozri: FARMER, H. D.: Oxfordský lexikón svätcov. Kalligram Bratislava 1996; HEINZ-MOHR, G.: c.d. v pozn. 33, s. 228; HALLAMOVÁ, E.: Svätci Kde jsou a jak Vám pomáhají. Volvox Globator Praha 1996, s. 150; SCHAUBER, V. – SCHINDLER, M.H.: c.d. v pozn. 97; PFLEIDERER, R.: Atributy světců. Unicornis Praha 1998, s. 84; RULÍŠEK, H.: Slovník křesťanské ikonografie. Postavy, atributy, symboly. Vydala Alšova jihočeská galerie v Hluboké nad Vltavou v roku 2005 a iné.

<sup>152</sup> Za láskavý súhlas k publikovaniu fotografií ďakujem správcovi farnosti Pruské Mgr. Jozefovi Pavláskovi.

<sup>153</sup> COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 104-105.

<sup>154</sup> Tematicky porovnateľná kazateľnica od Johanna Paula Hagera z roku 1758 sa zachovala v rím.kat. Kostole Nanebovzatia Panny Márie bavorskom mestečku Weissenregen zobrazujúca Zázračný rybolov. Bayerewald – das online magazin, [http:// 195.30.9.165/Sehenswert/Oberpfalz/Cham/\\_karte3/objekte/1c115.stm](http://195.30.9.165/Sehenswert/Oberpfalz/Cham/_karte3/objekte/1c115.stm).

<sup>155</sup> Za láskavý súhlas k publikovaniu fotografie lavaba ďakujem vedeniu Mestského múzea v Bratislave.

<sup>156</sup> BUBLINCOVÁ, B.- HOLČÍK, Š.: Bratislavské fontány. Tatran Bratislava 1990, s. 24-25.

obradu, ale najmä zdroj života, jeden zo štyroch základných elementov sveta (zem, voda, vzduch, oheň). Aj keď sa táto charakteristika vzťahuje na fontány staršieho dáta, môžeme ju prijať ako východiskovú myšlienku rastúceho „kultu fontán“ počas 17. a 18. storočia.<sup>157</sup> Najčastejšie sa ryba vyskytuje v podobe chrliča a táto pozícia pretrváva i na fontánach 19. storočia v rôznych obmenách.<sup>158</sup> Viktor Tilgner je autorom súsošia Tritón a Nymfa, ku ktorému bol inšpirovaný talianskymi fontánami a model súsošia daroval Bratislave po svojej výstave v roku 1883.<sup>159</sup> Štyri druhy dunajských rýb dal Tilgner do rúk deťom na Ganymedovej fontáne pred budovu Slovenského národného divadla.<sup>160</sup>

Intimita a hravosť charakterizujú zdobeninu fontány v Historickom múzeu SNM. Fajansová stolová fontánka s ústredným motívom delfína pochádza z produkcie manufaktúry v Holiči. „Je jedinečná nielen preto, že nepoznáme inú zbierku, ktorá by rovnaký predmet vlastnila, ale i svojím výtvarným chápaním, v ktorom sú harmonicky pospájané barokové a klasicistické princípy.“<sup>161</sup> Jedinečnosť zbierkového predmetu má nepochybne i judaikum z Mestského múzea v Bratislave. **(Obr. 15)** Strieborná ryba má flexibilné telo s otvárateľnou hlavou i ústami. Účel tohto predmetu nie je jednoznačný. Kým Eva Toranová<sup>162</sup> predpokladá, že ryba sa používala ako zvolávací tabuľka bratislavských rybárov, Zuzana Francová na základe komparatívneho materiálu a analógií usudzuje, že ide o koreničku.<sup>163</sup> Je predpoklad, že takéto skvostné zlatnícke dielo<sup>164</sup> bolo vytvorené v duchu židovskej symboliky ryby, ktorá znamenala prísľub nebeskej hostiny v raji<sup>165</sup> a používala sa pri slávnostnom stolovaní.

V predchádzajúcom texte som v základných črtách naznačila širokú škálu významov zobrazenia ryby, ktoré snáď môžu byť užitočné pri interpretácii výtvarných pamiatok na dnešnom území Slovenska. Prostredníctvom tohto motívu je možné zachytiť aspoň čiastočný obraz pôsobenia rôznych vplyvov a ich účasť na vytváraní domácej kultúry.

Barbora Matáková; Krajský pamiatkový úrad Trenčín, pracovisko Prievidza,  
Červeňa 34, Prievidza 971 06 (barboram@bb.telecom.sk)

<sup>157</sup> BUBLINCOVÁ, B.- HOLČÍK, Š.: c.d. v pozn. 156, s. 7.

<sup>158</sup> Oblúbenosť motívu ryby potvrdzuje i spôsob úpravy Maximiliánovej fontány z roku 1572 v historickom centre Bratislavy na Hlavnom námestí od Ondreja Luttringera. V 18. storočí pri radikálnej prestavbe fontány nahradili štvoricu cikajúcich chlapcov puttami nesúcimi ryby. BUBLINCOVÁ, B.- HOLČÍK, Š.: c.d. v pozn. 167, s. 12.

<sup>159</sup> BUBLINCOVÁ, B.- HOLČÍK, Š.: c.d. v pozn. 156, s. 38.

<sup>160</sup> BUBLINCOVÁ, B.- HOLČÍK, Š.: c.d. v pozn. 156, s. 40.

<sup>161</sup> BAKOŠOVÁ, J.: Kolekcia holičskej keramiky v zbierkach Historického múzea SNM. Pamiatky a múzeá 4/1992, s. 25.

<sup>162</sup> TORANOVÁ, E.: Zlatníctvo na Slovensku. Tatran Bratislava 1975, obr. III, č. kat. 147.

<sup>163</sup> FRANCOVÁ, Z.: Striebro bratislavskej proveniencie v zbierkach Mestského múzea v Bratislave. Zborník SNM História 38, ročník XCII – 1998, s. 57.

<sup>164</sup> Bratislavská proveniencia koreničky v tvare ryby nie je jednoznačná ani podľa puncovej značky s trojvežím, ktorú okrem Bratislavy používali aj v iných lokalitách. FRANCOVÁ, Z.: c.d. v pozn. 163, s. 57.

<sup>165</sup> V židovskom náboženstve boli ryby považované za potravu blažených v raji. Ryby sú tiež „veriaci Izraela vo svojom pravom živle, vodách Tóry.“ COOPEROVÁ, J.C.: c.d. v pozn. 7, s. 162.



**Obrazová príloha**



Obr. 1.



Obr. 2.



Obr. 3.



Obr. 4.



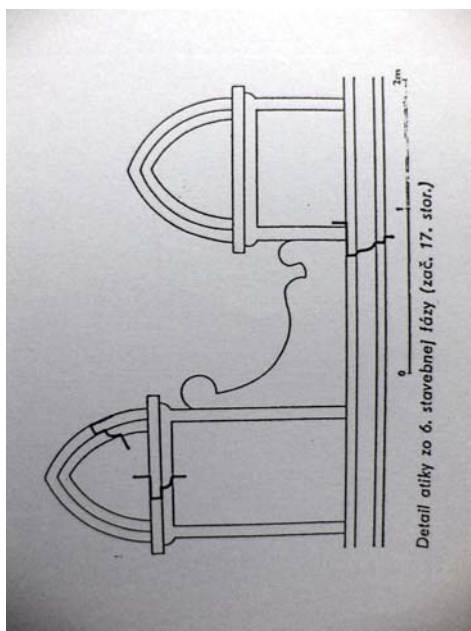
Obr. 5.



Obr. 6.



Obr. 7.



Obr. 8.

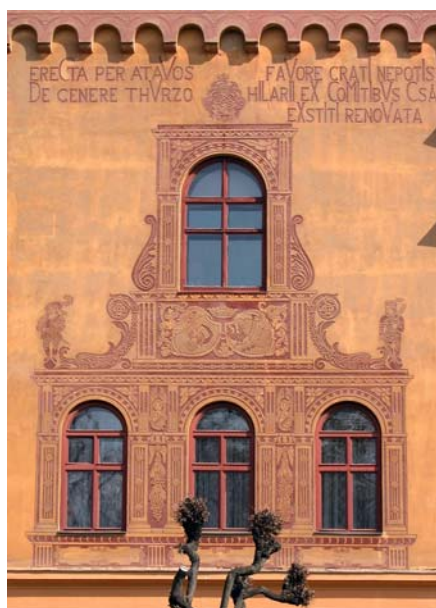




Obr. 9.



Obr. 10.



Obr. 11.



Obr. 12.



Obr. 13.



Obr. 14.



Obr. 15.

### Komentár k obrazovej prílohe

Obr. 1. Detail Meluzíny, 14. storočie. Kostol sv. Margity v Turčianskom Jasene.

Foto: V. Plekanec

Obr. 2. Epitaf Juraja Bebeke, 1371, (kópia).

Foto: B. Matáková

Obr. 3. Hostina v dome farizeja Šimona. Tabuľová maľba z oltára sv. Márie Magdalény z Danišoviec, okolo 1520. Majetok Spišského múzea v Levoči.

Foto: Archív SM v Levoči

Obr. 4. Predela Oltára sv. Juraja od Majstra Pavla z Levoče, 1516. R.k. Kostol sv. Juraja

v Spišskej Sobote. Foto: P. Fratrič

Obr. 5. Vnútrotný portál, 1530. Námestie Majstra Pavla č. 40, Levoča.

Foto: Archív Spišského múzea v Levoči

Obr. 6. Vlys portálu predsiene južnej kaplnky Dómu sv. Martina v Bratislave, 1510.

Foto: P. Kastl

Obr. 7. Sanktuárium, prvá pol. 16. storočia. R. k. Kostol Navštívenia Panny Márie v Považskej Bystrici. Foto: Archív Pamiatkového úradu SR

Obr. 8. Silueta atiky kaštieľa v Strážkach.

Foto-repro: B. Matáková. Pamiatky – príroda 1987

Obr. 9. Epitaf Alexeja II. Thurzu, 1594. R. k. Kostol sv. Jakuba v Levoči.

Foto: Archív PÚ SR v Bratislave

Obr. 10. Erbový reliéf s delfínmi, 1615. Západná fasáda radnice v Levoči.

Foto: P. Fratrič

Obr. 11. Neorenesančná sgrafitová výzdoba fasády Thurzovho domu v Levoči, 1903-1904.

Foto: P. Fratrič

Obr. 12. Kazateľnica, okolo 1789. Pruské, r. k. Kostol sv. Petra a Pavla.

Foto: Archív KPÚ v Prievidzi

Obr. 13. Lavabo v tvare delfína, 18. storočie. Majetok Mestského múzea v Bratislave.

Foto: Archív autorky

Obr. 14. K.G. Mervill: Putto s rybou, 80-te roky 18. storočia.

Foto: P. Kastl

Obr. 15. Ryba korenička, judaikum, 18. storočie. Majetok Mestského múzea v Bratislave.

Foto-repro: B. Matáková. Toranová, 1975, obr. III

## Summary

### **Iconography of Selected Art Motives – Fish Iconography**

Barbora Matáková

In the Christian art, the symbol of fish tends to be connected with Christ and the occupation of fisherman. The importance of fish lies even in the roots of anthropology and psychology. In the depths of human psyche, characterized by Carl Gustav Jung by the layer of collective unconsciousness, there exists the motif of fish as an archetype. When we speak about the fish, we think about biological species as well as mythological creations sharing similar or other meaning. In Assyrian writing the notion of fish represented the meaning of mating, in other terms spiritual growing. Ambivalent term of fish is to be found in ancient Egypt, a rich source for Christian religion. In ancient times fish, unisexual, used to be considered a sacral food, one of the most important ways of understanding viaticum.

In the antique art, dolphin points at very important position – connected with fish- Christ. Specific understanding of fish is connected with water, its dominantly purgatory function.

Christian devotion changes real fish into mystical, Christ's real body into spiritual and in these terms it becomes live sacrifice of a real body. This rite is

further developed in the gospel About the miraculous augmentation of bread and fish. In the old times the Picture of The last dinner, which pointed at the figure of Christ in the middle of apostles and similarly as in the motif of augmenting bread, fish is placed in the middle of the plate. In the Christian iconography fish is the synthesis of previously mentioned motives that Christianity was able to transform. Closely connected with fish is the motif of fishing. Christ himself is the fisherman, fishing own fish, putting them into special bowl. Fish in the bowl represent christened believers.

Biblical gospel stories draw the inspiration from similitude of Old Testament- Hab 1,14, Kaz 9,12, Ez 47, 1-12. Fish in the book of Tobias has the powers to cure body and soul (Tob 6,1-9) and became an attribute of archangel Raphael. The most famous story is the parable about Jonah (Jon 2,1-11) where crucifixion and resurrection is recorded (Mt, 12, 40), Lk 11, 29-30).

Mutual relationship of antique and Christian tradition is reflected even in the oldest sights with the fish motif. Roman oil lamps from the first half of the 2nd century come from the cemetery in the ancient Gerulate – Rusovce. The motif of fish on the lamp represents identifying Christ with the light, as Christ was pictured at the beginning of Christianity in terms of: „I am the light of the world“ (Jn 8,12).

Within early Christian iconography the notion of fish outlasts until the 9th century, since 4th century its effect weakens its mysterious effect and fish gets attributive and decorative notion, mostly in the sacral art, art handicraft and architecture, closely connected with traditional symbolism.

The relationship between antique and Christian tradition is with the notion of fish to be found in archeological findings, middle ages and new age findings in Slovakia. Roman oil lamps and other items ( pins, armor, jewelry) document the popularity of fish motif. In the middle ages, fish was used as a motif for wall painting, in renaissance most of all in altar and epitaph Works, exterior relief sculpture connected with architecture and fountains, in baroque, attributive fish function is connected with many saints and variety of objects of secular and sacral character.

Alexandra Bagiová

## *K úlohám a postaveniu svätcov v laických rytierskych rádoch a záslužných vyznamenaniach*

Igor Graus

GRAUS, Igor: *About the Functions and Places of the Saints in the Lay Orders of the Knighthood and Orders of Merit*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 39-52.

*Author particularly examines the functions and place of the saints in the lay orders of knighthood in relationship with official names of the individual knightly companies and explores the connections of the saints in the statutes of these companies. Awards in the form of the monarchical orders, dynastic orders and orders of merit (which were established from the breakthrough of the 17. and 18. centuries) were no longer the knightly corporations but only the subserves as institut for granting of the formal honours. Even though they assumed numerous fancy from their predecessors but those relicts were not functional. Chivalric traditions and traditional relationships with the heavenly patrons are alive until the present days in the private orders of the former monarchical families and in the orders of some european monarchies.*

KEYWORDS: Faleristic, Orders of Knighthood and of Merit, Saints

„Filip, z Božej milosti vojvoda z Burgundska, Lotrinska, Brabantu a Limburgu, gróf z Flandier, Artois, Burgundska, palatín z Henegavska, Holandu, Zelandu a Namuru, markgróf svätej ríše rímskej, pán z Frízska, Salinsu a Mechelenu, dávame na známost' všetkým prítomným a budúcim, že z najväčšej a úplnej lásky, ktorú prechováваме k urodzenému stavu a k rytierstvu, ktoré si prajeme z najvrúcnejšej a mimoriadnej náklonnosti povzniesť a povýšiť, pre pravú katolícku vieru, postavenie našej matky svätej Cirkvi a pre pokoj a rozkvet verejných záležitostí, ktoré chceme tak veľmi ako je to len možné brániť, chrániť a udržiavať, ku sláve a chvále nášeho všemocného Stvoriteľa a Spasiteľa, k pocte slávnej Panny Márie a na počtu pána svätého Ondreja, slávneho apoštola a martýra, na zvelebenie viery a svätej Cirkvi a na podporu cností a dobrých mravov, v desiatom dni mesiaca januára roku nášeho Pána tisíc štyristo dvadsaťdeväť,<sup>1</sup> ktorý bol dňom slávnosti sobáša nás a našej naj-

<sup>1</sup> V texte stanov je uvedený dátum podľa starého francúzskeho - burgundského kalendára, podľa ktorého sa nový rok začínal Veľkou nocou. Po prevedení dátumu do súčasného kalendára ide o rok 1430. MICHAL, Zdeňek: Kdy byl založen řád Zlatého rouna? Heraldika 3, 1970, č. 3, s. 34-37.

drahšej a najmilovanejšej spoločníčky Alžbety sme v našom meste Brugách zriadili, vytvorili a usporiadali a prostredníctvom tejto listiny zriaďujeme, vytvárame a usporiadávame jeden rád a bratstvo rytierov alebo milú spoločnosť istého počtu rytierov, ktorú chceme nazývať rádom Zlatého rúna a to v podobe, za podmienok, ustanovení, spôsobov a článkov, ktoré nasledujú.“<sup>2</sup>

Úvodné slová preambuly jedného z typických predstaviteľov laických rytierskych rádov (v tomto prípade vôbec nie je podstatné, že išlo o burgundský rád Zlatého rúna, jeden z najznámejších, najpopulárnejších a najvýznamnejších svetských rytierskych združení tohto typu vôbec) explicitne vyjadrujú pohnútky zakladateľa rádu pre jeho založenie, ako aj ciele a zmysel samotnej existencie uvedeného rytierskeho združenia. Je však zaujímavé a pre laické rytierske rády príznačné, že uvedené slová ak aj neboli celkom nepravdivé, neodrážali skutočné zakladateľove politické ciele a pohnútky.<sup>3</sup> Je potrebné zdôrazniť, že laické rytierske rády vo všeobecnosti neboli profánnymi nástupcami duchovno – rytierskych rádov a nemali s nimi ani totožné ciele. Nevznikali z idealistických pohnútok, pretože boli predovšetkým politickými združeniami, nástrojmi integrácie šľachty na spôsob exkluzívnych politických klubov s výrazne limitovaným počtom členov, ktorí boli vzájomne spätí záväznými pravidlami v písomnej podobe vo forme stanov. Tieto boli potvrdené prisahou vernosti a podpory voči vodcovi rádu ako aj voči všetkým členom rádu navzájom. Prvoradým cieľom jednotlivých zakladateľov rádov teda neboli žiadne vznešené rytierske idey v duchu tradícií rytierov Okrúhleho stola, ale zisk spojencov, konsolidácia politickej moci, hľadanie a zaistiťovanie diplomatického spojenectva, podpora a udržanie právneho a sociálneho statusu a privilégií. Rytierske reminiscencie spolu so všeobecne formulovanými kresťanskými cieľmi (obrana kresťanskej viery, ochrana vdov a sirôt) sa do stanov jednotlivých rádov dostávali až v druhom pláne, a to zrejme na vyváženie čisto pragmatických zámerov, kvôli ktorým sa zakladali ako aj na zvýšenie formálnej exkluzivity týchto združení.<sup>4</sup> Uvedená frazeológia sa stala štandardnou súčasťou všetkých laických rytierskych rádov a jej relikty sa objavovali dokonca ešte aj u vyznamenaní 18. storočia. Rády zároveň predstavovali akési špecifické vyznamenania elity vo vnútri elity<sup>5</sup> a je len príznačné, že v historicky mladšom období sa z organizácií transformovali na záslužné vyznamenania.

Pri konštituovaní ich formálnej podoby sa zakladatelia rádov (ktorými boli panovníci alebo vládnuce kniežatá) voľne inšpirovali organizačnými formami a do istej miery aj symbolikou duchovno – rytierskych rádov. Stredoveké laické rytierske rády pritom predstavovali iba jeden segment zo širokého diapazónu rytierskych združení, ale spomedzi nich boli najokázalejšími a najprestížnejšími.<sup>6</sup>

Najstaršie nepriame zmienky o možnej existencii laických rytierskych rádov

<sup>2</sup> Text stanov publikovaný in: LEIBNITZ, G.G.: *Mantissa codicis juris gentum diplomatici continens statuta magnorum ordinum regionum...* Hannoverae 1700, s. 17-39.

<sup>3</sup> Rád vznikol ako politická protiváha anglického rádu svätého Juraja alebo Podväzku z roku 1349.

<sup>4</sup> KEEN, Maurice: *Chivalry*. Yale University Press, New Heaven and London 1984, s. 190.

<sup>5</sup> ENGLISCH, Ernst - VOCELKA, Karl: *Das europäische Rittertum des Hoch- und Spätmittelalters. Lebensform, Aufstieg und Krise einer Elite*. In: *Die Ritter. Burgenländische Landesausstellung 1990 in Burg Güssing. Burgenländische Forschungen Sonderband VIII*. Eisenstadt 1990, s. 26.

<sup>6</sup> Podrobnejšie napríklad in: GRAUS, I.: *Laické rytierske rády v Uhorsku 14. - 20. storočia*. (Stav a perspektívy výskumu.) *Vojenská história* 3, 1999, č. 2, s. 3-27.



pochádzajú z konca 13. storočia. Už uznesenia cirkevných koncilov vo Valencii z roku 1248 a v Avignone z roku 1281 zakazovali zakladanie a ďalšiu činnosť rôznych sprisahanactiev, zväzov, spoločností a spolubratstiev miest, hradov, šľachticov, mešťanov a iných osôb žijúcich v mestách a hradoch, a to ako duchovných, tak aj svetských.<sup>7</sup> Oproti tomu uznesenie avignonského koncilu z 18. júna 1326 zakazovalo zakladanie čisto šľachtických rytierskych spoločností v juho-francúzskych cirkevných provinciách Arles, Aix a Embrun. Predmetom zákazu pod hrozbou exkomunikácie bolo stretávanie sa rytierov na vopred určených miestach a na zasadaniach, na ktorých si spomedzi seba volili vodcov, prisahali im vernosť, poslušnosť a vzájomnú podporu ako aj pomoc všetkých členov navzájom. Koncil zakázal aj obliekanie rytierov do jednotných odevov a nosenie jednotných insígnií spoločností.<sup>8</sup> Pretože koncil riešil problematiku rytierskych spoločností alebo laických rytierskych rádov iba vo všeobecnej rovine, zatiaľ najstarším priamym svedectvom o existencii konkrétneho rádu zostáva zakladajúca listina uhorskej bratskej milície svätého Juraja z roku 1326.<sup>9</sup> Z historicky mladšieho obdobia pochádza veľké množstvo písomných prameňov o jednotlivých laických rytierskych rádoch, ktoré sa vo všetkých európskych krajinách zakladali prakticky až do polovice 16. storočia, kedy sa proces ich zakladania výrazne spomalil, došlo k zániku početných rádov a počet aktívnych rádov sa do veľkej miery ustálil.

Hoci laické rytierske rády povrchne imitovali duchovno – rytierske rády, osobný život rytierov neupravovala žiadna regula a vzhľadom na svetský charakter účelových politických spojenectiev laickej šľachty boli ich religiózne väzby omnoho menšie a menej výrazné, aj keď sa v nich prejavoval kult laickej zbožnosti. Spojenie laických rytierov s duchovnou sférou sa pritom odohrávalo vo viacerých rovinách. Väzby na duchovnú sféru sa objavovali už prostredníctvom ich samotných pomenovaní a tiež (ako sme si už ukázali na príklade rádu Zlatého rúna) dostávali pomerne veľký priestor v úvodnej časti zakladajúcich listín rádov. Stanovy rádov však pritom neupravovali len vzájomné vzťahy rytierov, ich formálny vzhľad a rôzne organizačné záležitosti, ale priestor poskytovali aj definovaniu tých spoločných aktivít rytierov a iných povinností, ktoré mali religiózny charakter.

Najlepšiu príležitosť pre verejnú proklamáciu kresťanských pohnútok a cieľov rádov ponúkalo samotné pomenovanie týchto rytierskych spoločností a bolo by iba prirodzené, keby sa konštituovali v intenciách modifikácií základnej sémantickej schémy duchovno – rytierskych rádov so silnou väzbou na jedného zo svätcov. Je však zaujímavé, že zakladatelia laických rytierskych rádov v snahe odlíšiť sa od duchovno – rytierskych rádov pre pomenovanie svojich spoločností vyberali motívy výrazne svetského charakteru a svoju spätosť s duchovným patrónom rádu, čiže s konkrétnym svätcem, vo svojom pomenovaní vyjadrili doslova iba v ojedinelých prípadoch, pričom však väzba na svätca tvorila iba prvú časť pomenovania a druhou

<sup>7</sup> HEYDENREICH, B.: Ritterorden und Rittergesellschaften. Ihre Entwicklung vom späten Mittelalter bis zur Neuzeit. Ein Beitrag zur Phaleristik. Inaugural – Dissertation, Julius – Maximilians Universität zu Würzburg 1960, s. 24.

<sup>8</sup> De societatibus, colligationibus et coniunctionibus, quas confratrias appellant, radicibus extirpandis. Concilium Avenionense a trium provinciarum praesulibus celebratum in monasterio S. Ruffi, 18. jun. Ann. Dom. MCCCXXVI., článok XXXVII. In: MANSI, J.D.: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus XXV. Venetis 1782, s. 763-764.

<sup>9</sup> Magyar országos levéltár Budapest, DL 40483.

bol symbol svetského charakteru. Z kategórie panovníckych rádov, čiže spomedzi najvýznamnejšej skupiny laických rytierskych rádov<sup>10</sup> sa k osobe svätca v oficiálnom pomenovaní spoločnosti rytierov až do 15. storočia priklonilo doslova iba niekoľko rádov: už spomínaná uhorská bratská milícia svätého Juraja z roku 1326, anglická spoločnosť rytierov svätého Juraja alebo Podväzku z roku 1349, francúzska spoločnosť Našej Panej zo vznešeného domu alebo spoločnosť Hviezdy z roku 1344, talianska spoločnosť Svätého Ducha Pravej túžby alebo Uzla z roku 1352 a aragónske združenie rytierov svätého Juraja z roku 1371. Až v roku 1469 bol založený francúzsky rád svätého Michala archanjela a v roku 1518 sa pôvodne savojský rád Náhrdelníka z roku 1364 transformoval na rád Zvestovania Našej Panej. Spomedzi stovky laických rytierskych združení najrôznejšieho charakteru z nemeckého prostredia z obdobia od roku 1331 do roku 1517 väzbu na konkrétneho svätca vo svojom pomenovaní vyjadřilo iba dvadsať spoločností vrátane jedného spolku striedmosti a viacerých združení, ktoré však pri najlepšej vôli nemožno klasifikovať ako skutočné rytierske rády, ale len ako turnajové alebo obranné spojenectvá šľachty.<sup>11</sup> V tejto súvislosti je nápadný ešte jeden jav – všeobecný trend rády označovať iným pojmom než slovom „ordo“, a to najčastejšie ako spoločnosti alebo združenia.

Cielené zrieknutie sa priamych verbálnych väzieb na duchovno – rytierske rády ako aj vylúčenie svätcov z ich pomenovaní však vôbec neznamenalo zrušenie pevných väzieb na týchto svätcov v stanovách rádov. Prihlásenie sa k ich kultu sa štandardne objavovalo v preambulách stanov, kde sa aj viac či menej formálne definovali aj jednotlivé zbožné ciele rádov. Osoba konkrétneho svätca (alebo viacerých svätcov) sa potom objavovala aj v tých častiach stanov, ktoré pojednávali o nebeskom patrónovi rádu a spôsoboch jeho uctievania. Deň sviatku rádového patróna sa pritom stával aj oficiálnym sviatkom, prípadne jedným z viacerých sviatkov samotného rádu. S týmto dňom sa spájali aj spoločné aktivity členov rádu, čiže spoločná účasť na bohoslužbách a na kapitulnom zasadaní rytierov, prijímanie a vylúčovanie členov, alebo účasť na zádušnej omši za zosnulých členov rádu a iných liturgických obradoch. Z uvedených dôvodov zakladatelia rádov svoje rytierske združenia okrem výlučne svetskej administratívnej zložky v podobe kancelára, herolda, zapisovateľa alebo aj ďalších úradníkov vybavili aj funkciou rádového preláta, či dokonca celým kňazským zborom, ktorý zaistoval duchovné potreby členov rádu vo väzbe na kult svätca v úlohe patróna rádu. Pre tento účel mali mnohé rády vyhradené alebo aspoň určené svätostánky.

Je zaujímavé, že napriek početným presne stanoveným povinnostiam duchovného charakteru, ktoré stanovy jednotlivých rádov ukladali rytierom, samotnej osobe duchovného patróna rádu tieto základné dokumenty príliš mnoho pozornosti nevenovali. V prípade veľkého počtu menej významných rádov predovšetkým z nemeckej jazykovej oblasti dokonca v stanovách rádov chýbajú akékoľvek zmienky o patrónoch rádov ako takých. Napríklad zakladateľ uhorskej bratskej milície svätého Juraja z roku 1326 určil povinnosť v deň sviatku svätého Juraja držať pôst

<sup>10</sup> K členeniu rytierskych združení pozri BOULTON, D'A. J.D.: *The Monarchical Orders of Knighthood in later medieval Europe 1325-1520*. Boydell Press, Woodbridge 2000, s. 541-546.

<sup>11</sup> K jednotlivým rytierskym spoločnostiam in: KRUSE, H. - PARAVICINI, W. - RANFT, A. (ed.): *Ritterorden und Adelsgesellschaften im spätmittelalterlichen Deutschland. Ein systematisches Verzeichnis*. Frankfurt 1991.

a zúčastniť sa na spoločnej bohoslužbe venovanej tomuto svätcovi. V prípade, že by sa z veľmi vážnych dôvodov nemohli na omši zúčastniť, boli za seba povinní poslať zástupcov. Každý piatok sa mali pred raňajkami zúčastniť omše, po celý deň mali vystupovať „so smutným výrazom v tvári“, pre blaho svojho rádu sa mali pomodliť 10 Otčenášov a 10 Zdravas Márií, kostolu mali venovať milodar a v prípade, ak si neobliekli čiernu kutňu, boli povinní držať pôst o chlebe a vode. Oproti tomu v nedeľu sa mali tváriť šťastne a veselo. Každodenne boli povinní pred obedom pomodliť sa ľubovoľný počet modlitieb k pocte Panny Márie a po obede zas jeden Otčenáš, jeden Zdravas Mária a samostatnú modlitbu pre svätého Juraja. Po skončení obeda mali venovať zvyšky potravy chudobným spolu s milodarom. Týmto sa končí stručný výpočet všetkých povinností duchovného charakteru a stanovy sa ďalej podrobne zaoberajú organizačnými záležitosťami a to predovšetkým stanovením podmienok lojálneho správania sa jednotlivých rytierov voči sebe navzájom a najmä voči panovníkovi. Stanovy pritom vôbec neobsahujú jedinú zmienku o duchovnom patrónovi rádu.<sup>12</sup> Jeho identita sa dá určiť iba na základe pomenovania rádu a osobitných modlitieb k tomuto svätcovi.

Takmer žiadne duchovné povinnosti s výnimkou celebrovania omši za neúčast na pohreboch rytierov, za nenosenie čierneho odevu a insígnií obsahujú stanovy uhorského Dračieho rádu z roku 1408. Chýba aj definovanie patróna rádu - v široko koncipovanej preambule sa v súvislosti so symbolikou draka uvádza Ježiš Kristus, svätý Juraj a svätá Margaréta.<sup>13</sup> Charakter textu s absenciou akýchkoľvek organizačných záležitostí, ktorý sa výrazne odlišuje od stanov iných laických rytierskych rádov, zreteľne potvrdzuje politickú účelovosť uhorského rytierskeho združenia. Zmenu nepriniesol ani doplnok stanov rádu z roku 1433, pretože v podstate len stručne rekapituloval sumár povinností z roku 1408.<sup>14</sup>

Oproti tomu podrobné väzby sa svätcov vo funkcii patrónov rádov obsahujú napríklad stanovy neapolského rádu Lode z roku 1381, ktoré odrážajú silnú väzbu na svätú Trojicu,<sup>15</sup> alebo savojský rád Náhrdelníka z roku 1364, ktorého patrónom sa stala Panna Mária. Kult 50 radostí sa zdôrazňuje stanovením počtu rytierov na 50, ďalej povinnosťou denného celebrovania 50 omši prostredníctvom 50 kňazov, ako aj vlastná kaplnka rádu.<sup>16</sup> Napriek tomu sa však kult až do roku 1518 vôbec neprejavoval vo výbere insígnie.

Vlastnú kaplnku zasvätenú patrónovi rádu, ktorá bola bol zároveň duchovným sídlom rádu, mal napríklad aj francúzsky rád Hviezdy z roku 1344, savojský rád Náhrdelníka z roku 1364, bretónsky rád Hranostaja z roku 1465, klevský rád svätého Antona z roku 1420, alebo anžuovský rád Polmesiaca z roku 1448. Oproti tomu už zmieňovaný burgundský rád Zlatého rúna síce mal svoje duchovné sídlo v Svätej kaplnke v Dijone, táto však neniesla patrocínium patróna rádu, Svätého

<sup>12</sup> Magyar országos levéltár Budapest, DL 40483.

<sup>13</sup> Magyar országos levéltár Budapest, DL 9470.

<sup>14</sup> Text stanov publikovaný in: FRANKNÓI, V.: Genealogiai és heraldikai közlemények a vatikáni levéltárból. TURUL 11/1893, s. 1-8.

<sup>15</sup> Stanovy rádu Lode publikované in: BOULTON, D'A. J. D.: The Middle French Statutes of the Monarchical Order of the Ship (Naples, 1381). A Critical Edition with introduction and Notes. In: Medieval Studies Vol. XLVII/1985, Pontifical institute of medieval studies, Toronto 1985, s. 200-215.

<sup>16</sup> BOULTON, D'A. J. D.: The Monarchical Orders... c.d., s. 261.

Ondreja, ale bola zasvätená Panne Márii a svätému Jánovi Evanjelistovi.<sup>17</sup>

Samotný proces výberu patróna pritom celkom závisel od ľubovôle zakladateľa rádu a bol ovplyvnený jeho osobným vzťahom voči nemu. Patrónmi rádov sa síce stávali svätci v pozícii osobných patrónov alebo patrónov krajiny, ale najčastejšie išlo o patrónov rytierstva ako takého. Je zaujímavé, že jednotlivé rytierske rády pritom neboli zasvätené len rytierskym svätcom ako by sa dalo očakávať, ale aj svätcom, u ktorých by sme rytierske či vojenské paralely hľadali márne, vrátane žien. Prvoradými rytierskymi svätcami boli svätý Juraj a svätý Michal Archanjel. Boju s drakom sa však venovalo až okolo 30 ďalších svätcov a navyše patrónom rytiera, čiže kresťanského bojovníka, sa mohol stať každý svätec, ktorý akýmkoľvek spôsobom, a to nielen so zbraňou v ruke, bojoval za Boha a vieru.<sup>18</sup> Patrónom rádu sa pritom nestával iba jediný svätec, ale aj viacerí. Napríklad patrónmi falckého rádu Osla z roku 1387 bola Panna Mária, Svätá Katarína, Svätý Krištof a Svätý Juraj.<sup>19</sup> Oproti tomu ríšskonemecký rád Spony z roku 1392 mal až päť patrónov - Pannu Máriu, Svätého Jakuba, Svätého Juraja, Svätého Leopolda a Svätého Eucharía.<sup>20</sup> Päť patrónov mal aj fuldský rád Svätého Simplicia z roku 1492, a to samotného Boha, ďalej Pannu Máriu, Svätého Bonifáca, Svätého Simplicia a Svätého Faustína.<sup>21</sup>

Veľmi zaujímavý dôvod pre voľbu svätca môžeme nájsť v prípade francúzskeho rádu Hviezdy z roku 1344. Pôvodným zámerom jeho zakladateľa, vojvodu a neskoršieho francúzskeho kráľa Jána II. Dobrého bola väzba rádu na Svätého Juraja, ale pretože tohto svätca si za patróna rádu svätého Juraja alebo Podväzku v roku 1349 vybral jeho anglický protivník Eduard III., nakoniec sa rozhodol pre Pannu Máriu.<sup>22</sup>

Na rozdiel od stanov jednotlivých rádov, ich insígnie nielen že takmer vôbec neobsahujú poukazy na konkrétnych svätcov, ale dokonca ani na duchovnú sféru vo všeobecnosti. Zakladatelia laických rytierskych rádov sa globálne vyhýbali znameniu kríža (snád s cieľom odlíšiť svoje rády od duchovno - rytierskych rádov), ako aj zobrazovaniu svätých patrónov svojich rádov. Celkom ojedinele sa znamenia kríža objavujú v insígniách aragónskeho rádu svätého Juraja z roku 1371, anglického rádu rytierov Svätého Juraja alebo Podväzku z roku 1349 alebo uhorského Dračieho rádu z roku 1408. Formálna kristianizácia insígnií jednotlivých rádov sa objavuje až od polovice 15. storočia. Postava svätca sa od tohto obdobia aplikovala v insígniách nemeckého rádu Svätého Huberta (1444), dánskeho rádu Slona (1457), aragónskeho rádu Štoly a Vázy (po roku 1460), francúzskeho rádu Svätého Michala (1469), škótskeho rádu Svätého Ondreja (1470), anglického rádu Podväzku (po roku 1500) a savojského rádu Zvestovania (po roku 1518).<sup>23</sup> Z významných rádov, ktoré

<sup>17</sup> DE GRUBEN, F.: Les chapitres de la Toison d' Or á l' epoque bourguignonne (1430-1477). *Mediaevalia Lovaniensia - Series I., Volume XXIII.*, Leuven 1997 s. 59.

<sup>18</sup> ENGLISH, Ernst - VOCELKA, Karl: Ritterfrömmigkeit und Ritterheilige. In: *Die Ritter...* c.d., s. 55-56.

<sup>19</sup> KRUSE, H. - PARAVICINI, W. - RANFT, A. (ed.): *Ritterorden ...* c.d., s. 131.

<sup>20</sup> Tamže, s. 159.

<sup>21</sup> Tamže, s. 455.

<sup>22</sup> BOULTON, D'A.J.D.: *The Monarchical Orders...* c.d., s. 189.

<sup>23</sup> BOULTON, D'A.J.D.: Belts, Brooches, Collars and Crosses: The Development of the Insignia of the Monarchical Orders of Knighthood, 1325-1693. *Heraldry in Canada* 21/1987, No.5, s. 29.

boli aktívne na konci 16. storočia, sa uvedená zmena insígnií nedotkla iba pôvodne burgundského rádu Zlatého rúna. Ani jeho insígnie sa však nevyhli procesu kristianizácie v ideovej rovine.

Zakladateľ rádu, burgundský vojvoda Filip Dobrý sa podľa svedectiev dobových kronikárov pri výbere motívu pre insígniu inšpiroval antickým príbehom o Jásonovi a argonautoch. Tento príbeh podobne ako iné antické báje bol v prostredí burgundského panovníckeho dvora mimoriadne živý už za života jeho predkov, o čom svedčí napríklad aj séria tapisérií s tematikou argonautov, realizovaná už v roku 1393.<sup>24</sup> Antické reminiscencie v rode burgundských vojvodov boli aktuálne ešte aj iným spôsobom. V tragickej bitke pri Nikopoli v roku 1396 otec zakladateľa rádu, vojvoda Ján Nebojácny, padol do tureckého zajatia a domov sa mu podarilo vrátiť až po zaplatení obrovského výkupného 200 000 zlatých až o dva roky neskôr.<sup>25</sup> Svoje zajatie pritom trávil v tesnej blízkosti bájnei Kolchidy – najskôr v Gallipoli a neskôr v Burse. Je zaujímavé, že samotné stanovy rádu Zlatého rúna sa pritom na rozdiel od dobových kronikárov o antických podnetoch voľby insígnie rádu vôbec nezmiňujú. Samotnej insígnii zakladateľ na rozdiel od obrovského priestoru, ktorý poskytol detailným popisom rádových ceremoniálov paradoxne nevenoval takmer žiadnu pozornosť, význam rúna neobjasnil a opis samotnej insígnie je navyše dosť neurčitý.<sup>26</sup> Antický pôvod však čoskoro po založení rádu prestal vyhovovať. Na prvej rádovej kapitule, ktorá sa koncom novembra 1431 vo sviatok patróna rádu, Svätého Ondreja konala v Lilles, rádový kancelár a neverský biskup Jean Gerson protestoval proti pohanskému pôvodu insígnie a z jeho iniciatívy sa Jáson nahradil starozákonným Gedeónom. Voľba atribútu nie príliš populárneho svätca bola evidentne vynútená úsilím o kompromis medzi ideologicky vhodným odôvodnením podoby insígnie a úsilím o zachovanie nezmenenej podoby dovtedajších dvoch desiatok drahocenných a za veľké finančné náklady vyhotovených insígnií.<sup>27</sup> Aj keď sa fyzická podoba insígnie nezmenila, výrazne sa zmenil jej obsah. Antické rúno predstavovalo dôkaz vykonania aktívneho heroického skutku, ktorého realizácia sa všeobecne pokladala za nemožnosť a tento výklad bol veľmi blízky filozofii stredovekého rytierstva.<sup>28</sup> Je tiež možné, že zároveň predstavovala náznak možných ambícií burgundského vojvodu o zisk kráľovského titulu podobne ako ideový predobraz v podobe Jásona.<sup>29</sup> Napriek závažným dlhodobým rozporom burgundského vojvodu Jána Nebojácneho s francúzskym vojvodom Ľudovítom Orleánskym (mladším bratom choromyseľného kráľa Karola VI.), ktoré predchádzali vzniku rádu a podnietili vznik niekoľkých

<sup>24</sup> DE GRUBEN, F.: Les chapitres... c.d., s. 16.

<sup>25</sup> BAUM, W.: Cisař Zikmund (Kostnice, Hus a války proti Turkům). Praha 1996, s. 47-48.

<sup>26</sup> „... un colier d'or fait á nostre devise, est assavoir par pierres et façons de fusils touchans á pierres, dont partent Estimelles ardantes, et au bout d'icelluy Colier pendant la semblance d'ung Thoisson d'or...“ Ordonances et statuts de l'Ordre de la Thoisson d'Or, článok 3. Stanovy rádu publikované in: LEIBNITZ, G. G.: Mantissa codicis... c.d., s. 20.

<sup>27</sup> Insígniu rádu predstavovala masívna zlatá reťaz dlhá 118 cm, na ktorej bol zavesený klenot v podobe zlatého ovčieho rúna. Do doby zasadania kapitulného zhromaždenia rytierov rádu sa vyrobilo 25 kolán, za ktoré sa zaplatilo spolu 1080 livrov. Samotná kolana vodcu rádu navyše stála až 244 livrov. Zlatnícke účty publikovala DE GRUBEN, F.: Les chapitres... c.d., s. 118, 438.

<sup>28</sup> HUIZINGA, Johan: Jeseň stredoveku / Homo ludens. Tatran, Bratislava 1990, kapitoly Idea rytierstva (s. 43-48) a Rytierske rády a sľuby (s. 54-58).

<sup>29</sup> Jáson sa uchádzal o nárok na trón po svojom otcovi, ktorého bol neprávom zbavený.

osobných znamení a neskôr aj dvoch rytierskych rádov,<sup>30</sup> ako aj dlhodobu nepriateľským protifrancúzskym postojom a priamemu spojenectvu burgundského vojvodu s Anglickom, však o podobnej motivácii zatiaľ nie sú relevantné dôkazy a uvedená možná interpretácia preto zostáva iba v rovine hypotéz. Oproti tomu starozákonné rúno, ktoré navyše nebolo ani zlaté, stratilo agresívny hrdinský podtón a predstavovalo „iba“ hmotný dôkaz Božej priazne a zvestovania Božej vôle, čiže sa presunulo do podoby nebeského znamenia.<sup>31</sup> K definovaniu pôvodného inšpiračného zdroja insígnie sa v roku 1468 vrátil v poradí druhý rádom kancelár, biskup Guillaume Fillastre. Na kapitulnom zasadnutí v Brugách vyprovokoval dlhú diskusiu a oznámil, že v knihách našiel až šesť rún a o každom chcel napísať jednu celú knihu.<sup>32</sup> Vojvoda Filip Dobrý sa však k Jásonovi vrátil ešte aj v roku 1445, kedy do Čierneho mora vyslal flotilu pod vedením Geoffreya de Thoisy s cieľom vykonať cestu po stopách Jásona a jeho argonautov.<sup>33</sup>

Od 2. polovice 16. storočia sa začala používať modifikovaná insígnia rádu. Zlaté rúno už rytieri nemuseli každodenne nosiť na masívnej a dosť nepohodlnej kolane, ale na ľahkej hodvábnjej stuhe. Ozdobný záves, ktorý spájal figúrku rúna so stuhou na averznej strane niesol miniatúrny plastický výjav so Svätým Gedeonom. Je zaujímavé, že ani tentoraz sa neuplatnila akákoľvek reminiscencia na patróna rádu, Svätého Ondreja. Oproti tomu škótsky veľmi vznešený a veľmi starý rád Bodliaka z konca 15. storočia,<sup>34</sup> v ktorého pomenovaní sa použil iba heraldický motív, vo výtvarnom stvárnení insígnie použil kolanu zloženú z ohniviek kvetov bodliaka, na ktorej bola zavesená figúra apoštola svätého Ondreja, držiaceho ondrejský kríž. Stonky bodliakov boli pritom spojené takým spôsobom, aby vytvárali ondrejský kríž. Veľmi podobnú insígniu používal aj rovnomený ruský Rád Svätého Ondreja z roku 1698, v tomto prípade však už nešlo o rytierske združenie, ale o rýdzo panovnícke vyznamenanie.

Veľmi rezervovaný postoj voči svätcom vyjadrujú stanovy anglického rádu Svätého Juraja alebo Podväzku. Hoci samotné pomenovanie rádu nieslo väzbu na konkrétneho svätca a svätoturajský kríž ako aj postava svätého Juraja bojujúceho s drakom sa uplatnila v insígniách rádu, preambula iba lakonicky konštatuje, že rád Eduard III. založil „k pocte všemocného Boha, svätej Panne Márie a svätého mučeníka Juraja.“<sup>35</sup> V stanovách sa ďalej objavujú štandardné väzby na patróna rádu v súvislosti s dátumom a miestom konania kapitulného zasadania rytierov a existenciou zboru kanonikov v duchovnom sídle rádu.

<sup>30</sup> NEJEDLÝ, Martin: *Fortuny kolo vrtkavé. Láska, moc a spoločnosť ve středověku*. Praha 2003, s. 327-328.

<sup>31</sup> *Knihy sudcov* 6, 37-40.

<sup>32</sup> Zámer sa mu nepodarilo realizovať, na sklonku života napísal knihy iba o Jásonovi, Jakubovi a Gedeónovi. DE GRUBEN, F.: *Les chapitres...* c.d., s. 340.

<sup>33</sup> HOUSLEY, Norman: *The Crusaders Movement 1274 - 1700*. In: RILEY - SMITH, Jonathan: *The Oxford illustrated history of the Crusades*. Oxford University Press, New York 2001, s. 280.

<sup>34</sup> BURNETT, Charles - BENNETT, Helen: *The Green Mantle. A Celebration of the revival in 1687 of the Most Ancient and Most Noble Order of the Thistle*. Edinburgh 1987, s. 4. Rád bol obnovený v roku 1687.

<sup>35</sup> *Leges institutionis Nobilissimi Ordinis Garterii seu aurea Periscelidis ab Eduardo III. Angliae Rege factam in Windesore anno Regni 23*. Stanovy rádu publikované in: LEIBNITZ, G. G.: *Mantissa codicis...* c.d., s. 1-17.

Ešte pozoruhodnejší postoj voči svätcom možno pozorovať v prípade španielskeho rádu Šerpy z roku 1330. Hoci jeho zakladateľ, kastílsky a leónsky kráľ Alfonz XI. rád založil v intenciách štandardnej stredovekej laickej zbožnosti, samotný rád vo svojom pomenovaní neniesol žiadnu väzbu na žiadneho konkrétneho svätca a akékoľvek väzby na svätcov sa neobjavili v celom texte stanov. Nanachádzajú sa ani v preambule a panovník viac pozornosti než nebeským patrónom či duchovnému sídlu rádu venoval problematike rytierskych turnajov a regulácii vzájomných vzťahov jednotlivých členov rádu. Paradoxne potom vyznieva fakt, že Alfonz pre prijatie do rádu vyžadoval absolvovanie osobitného rytierskeho pasovania a na pasovanie seba samého využil práve osobu apoštola Svätého Jakuba zvaného Väčšieho. V predvečer založenia rádu Alfonz vykonal púť do Compostely, odobral sa ku hrobke svätca, kde strávil noc v modlitbách. Jeho zbrane a zbroj ležali na oltári. Ráno sa obliekol do brnenia, meč upevnil do ruky sochy Svätého Jakuba neďaleko oltára a natočil sa takým spôsobom, aby sa meč dotýkal jeho pleca. Potom, ako s pomocou svätca sám seba pasoval za rytiera, vrátil sa do Burgosu a v tamojšej katedrále pasoval členov svojho novozaloženého rádu.<sup>36</sup>

Veľmi silnú väzbu na osobu svätca možno pozorovať v prípade francúzskeho rádu Svätého Michala. V roku 1469 ho francúzsky kráľ Ľudovít XI. založil ako politickú protiváhu burgundského rádu Zlatého rúna a veľmi úzko ho asocioval nielen s osobou svätého patróna, ale aj s benediktínskym opátstvom na Hore Svätého Michala (Mont Saint - Michel).<sup>37</sup> Už preambula stanov odôvodnila založenie rádu poctou Stvoriteľovi, Panne Márii a Svätému Michalovi. Ochranu opátstva svätcom opätovne pripomínal aj článok 19 stanov, v ktorom panovník nariadil povinné konanie bohoslužieb a všetkých ostatných duchovných obradov rytierov výlučne v tamojšom kostole, v ktorom sa nachádzali lavice s erbami rytierov. Duchovné väzby rádu posilnil článok 21, podľa ktorého sa kancelárom rádu mohla stať iba duchovná osoba vo funkcii arcibiskupa alebo biskupa, ktorý zároveň musel byť doktorom teológie. Všetky spoločné aktivity rytierov sa mali konať v deň sviatku Svätého Michala a jedným z ceremoniárov rádu bol aj rádový herold s menom Mont Saint - Michel. Doplnok stanov z roku 1476 navyše vytvoril samostatnú funkciu rádového preláta a vlastný zbor kanonikov, vikárov a klerikov.<sup>38</sup> Väzbu na opátstvo a na patróna umocňuje aj zdanlivo nesúvisiace heslo rádu, ktoré poukazuje na strach z oceánu.<sup>39</sup> Dešifrovať sa dá s pomocou legendy, podľa ktorej sa oceán pri Mont Saint - Michel rozostupoval dvakrát denne a tak uvoľňoval ľuďom cestu. Raz však voda neočakávane zaliala dav, ktorý sa rozutekal a vo vode zostala iba jedna tehotná žena. Pred utopením ju zachránil Svätý Michal a ona na širom mori porodila syna, dala mu napíť a keď sa more rozostúpilo

<sup>36</sup> BOULTON, D'A. J. D.: *The Monarchical Orders...* c.d., s. 53-54.

<sup>37</sup> Založenie samotného opátstva je veľmi tesne spojené s osobou svätca. Archanjel sa v roku 708 zjavil Aubertovi, biskupovi z Avranches, a prikázal mu na skaliskách v mori postaviť svätyňu, v ktorej by mohol prebývať. Zjavenie biskup písomne zaznamenal. Francúzsky preklad biskupovho textu pozri in: *Revelatio ecclesiae Sancti Michaeli in periculo maris*. <http://abbayedumont-saintmichel.cef.fr/revelatio.php> (12.1.2006)

<sup>38</sup> *Statuts de l'Ordre de Saint Michel*. Text stanov publikovaný in: DE SAINT - ANGE, G.: *Code des Ordres de Chevalerie du Royaume*. b. m. v., 1979, s. 92-136, doplnok z roku 1476 na stranách 136-150.

<sup>39</sup> "IMMENSE TREMOR OCEANI".

po druhýkrát, s pomocou svätca sa šťastne aj s dieťaťom vrátila na breh.<sup>40</sup>

Rád svätého Michala, podobne ako iné rády, svoj blízky vzťah voči svätcom v úlohách patrónov rádov demonštroval aj prostredníctvom výzdoby rádových stanov. Tieto mali knižnú podobu a povinne ich obdržal každý rytier príslušného rádu. V stanovách rádu z obdobia rokov 1493 - 1494 sa nachádza scéna zobrazujúca Svätého Michala bojujúceho s drakom. Ide o štandardný výjav s výnimkou jediného detailu. Svätec drží v ľavej ruke štít s erbom francúzskeho kráľovstva, okolo ktorého je ovinutá kolana rádu Svätého Michala.<sup>41</sup> V rovnakom kódexe sa nachádza aj miniatúra zobrazujúca kráľa Karola VIII. s kolanou rádu zavesenou okolo krku, ktorému sa zjavil Svätý Michal.<sup>42</sup> Oproti tomu iný exemplár stanov rádu, vyhotovený v roku 1469, zobrazuje v jedinej miniatúre svojho svätého patróna až trikrát. Ústredným námetom knižnej maľby je zobrazenie panovníka a rytierov rádu počas zasadania rádovej kapituly. Svätý Michal zabíjajúci draka sa pritom nenachádza iba v pozadí na stene sály, ale jeho postava odená v brnení a s mečom v ruke sa objavuje aj vo funkcii nosiča insígnií rádu. Do tretice je svätec vyobrazený v strede kolany.<sup>43</sup>

Erbová kniha rytierov Svätého Juraja alebo Podväzku z rokov 1430 - 1440 v jednej z početných ilustrácií zobrazuje erbového kráľa rádu, čiže herolda Williauma Brugesu, kľáčiaceho pre patrónom rádu, svätým Jurajom.<sup>44</sup> Iná ilustrácia, tentoraz z knihy romancí z obdobia okolo roku 1445 zobrazuje kapitulné zhromaždenie rytierov rovnakého rádu. Rytieri v rádovej kaplnke kľáčia pred oltárom, na ktorom je postavený Svätý Juraj, zabíjajúci draka.<sup>45</sup>

Na veľmi intímny vzťah voči svätcovi v úlohe patróna rytierskeho rádu poukazuje napríklad aj miniatúra z Bedfordskej knihy hodiniek z rokov 1414 - 1423. Na miniatúre je zobrazený vojvoda Ján z Lancasteru a neskorší vojvoda z Bedfordu, ktorý bol rytierom rádu Podväzku od roku 1400.<sup>46</sup> Miniatúra zobrazuje vojvodu, ako kľáči pred svätým Jurajom. Svätec je pritom celkom netradične oblečený v plášti rytierov rádu svätého Juraja alebo Podväzku a pod ľavým kolenom má pripnutú textilnú insígniu v podobe podväzku.<sup>47</sup> Samotný vojvoda je pritom oblečený v bežnom odeve, ktorý nemá nič spoločné s rádom.

Na rozdiel od laických rytierskych rádov, ktoré svoj pomer voči svätcom demonštrovali viac verbálne než prostredníctvom výberu insígnií, vyznamenania vo forme panovníckych (dynastických) a záslužných radov, ktoré sa zakladali od prelomu 17. a 18. storočia, sa ocitli v celkom opačnej pozícii.

Prvé náznaky uplatňovania prvku zásluhovosti sa u pritom laických rytierskych

<sup>40</sup> VORAGINE de, Jakub: *Legenda aurea*. Vyšehrad Praha 1998, s. 272. Miniatúra z kódexu MIÉ-LIOT, J.: *Vie et miracles de Nostre - Dame však* v úlohe záchrancu novorodičky zobrazuje Pannu Máriu. Bibliothèque nationale de Paris, département de Manuscrits, Français 9199, fol. 37v.

<sup>41</sup> *Statuts de l'Ordre de Saint Michel*. Bibliothèque nationale de France, Paris, département de manuscrits, Français 14343, fol. 6.

<sup>42</sup> *Tamže*, fol. 3.

<sup>43</sup> *Status de l'Ordre de Saint Michel*. *Tamže*, Français 19819, fol. 1.

<sup>44</sup> *Pictorial role of Arms of the Order of the Garter*. The British Library, Stowe 594, fol. 5v.

<sup>45</sup> *Shrewsbury Talbot Book of Romances*. The British Library, Royal 15E.VI., fol. 439.

<sup>46</sup> SHAW, W.A.: *The Knight of England. A Complete Record from the Earliest Time to the Present Day of the Knights of all the Orders of Chivalry in England, Scotland and Ireland and of Knights Bachelors*. Lord Chamberlain's Office, St. James Palace 1906, reprint Baltimore 1971.

<sup>47</sup> *Bedford Hours*. The British Library, Add 18850, fol. 256v.



rádov objavovali už od 14. storočia a veľmi výrazné sú predovšetkým o neapolského rádu Lode z roku 1381, francúzskeho rádu Sokola zo 14. storočia, rakúskeho rádu Poslušnosti alebo Bieleho orla z roku 1433, alebo u uhorského Dračieho rádu z roku 1408. Za významné vyznamenanie sa pritom považovalo už samotné udelenie alebo prepožičanie insígnií, pretože ich mohlo získať doslova nepatrné percento šľachty.

Významnú rolu v procese vzniku vyznamenaní zohral predovšetkým už spomínaný rad Svätého Michala. Jeho zakladateľ, Ľudovít XI., neobľuboval žiadne rytierske ceremoniály a potom, ako smrťou jeho brata, vojvodu z Berry (neskôr z Guyenne) zanikol dôvod na udržiavanie rádu, rád začal stagnovať. Pretože sa nevykonávali žiadne aktivity súvisiace s rytierskym združením, insígnie rádu sa dostali do polohy vyznamenania a prepožičiavali sa vo veľkom počte. Aj kvôli strate prestíže rádu Svätého Michala francúzsky kráľ Henrich III. v roku 1578 založil rád Svätého Ducha. Hoci pôvodne zamýšľal zriadiť elitnú rytiersku spoločnosť, rád bol v skutočnosti vyznamenaním v intenciách svojho predchodcu s tým rozdielom, že jeho insígnie sa prepožičiavali iba obmedzenému počtu príslušníkov najvyššej aristokracie. Práve rad Svätého Ducha sa stal nielen predobrazom francúzskeho Radu Svätého Ľudovíta z roku 1693, ktorý bol najstarším záslužným radom vôbec, ale aj bezprostredným predchodcom všetkých moderných vyznamenaní, ktoré ho imitovali prakticky až do zriadenia rádu Čestnej légie v roku 1802. Veľké množstvo novo vznikajúcich vyznamenaní pritom do svojho oficiálneho pomenovania zaradilo meno konkrétneho svätca a základ ich insígnie predstavoval osemhrotý kríž so stredovým medailónom, v ktorom sa už menej často nachádzalo vyobrazenie svätca.<sup>48</sup> Ojedinele však existovali aj vyznamenania, ktorých pomenovanie síce nesúviselo so žiadnym svätcom, ale napriek tomu sa postava svätca ocitla zobrazená v stredovom medailóne.<sup>49</sup> Nové vyznamenania už neboli

---

<sup>48</sup> Napríklad bavorský Záslužný Rad Svätého Michala z roku 1837 a dámsky Rad Svätej Anny z roku 1777, bulharský Rad Svätého Cyrila a Metoda z roku 1909 a Rad Svätého Alexandra z roku 1881, falcký dámsky Rad Svätej Alžbety (založený v roku 1766, obnovený v Bavorsku roku 1873), hannoverský Rad Svätého Juraja z roku 1839, neapolský Rad Svätého Januária z roku 1738, Rad Svätého Ferdinanda za zásluhy z roku 1800 a Rad Svätého Juraja a zjednotenia z roku 1808, mexický dámsky Rad Svätého Karola z roku 1865, monacký Rad Svätého Karola z roku 1858, nórsky Rad Svätého Olafa z roku 1847, portugalský dámsky Rad Svätej Izabely z roku 1801, uhorský Rad Svätého Štefana z roku 1764, ruský Rad Svätého Ondreja z roku 1698, dámsky Rad Svätej Kataríny z roku 1711, Rad Svätej Anny (založený vojvodom z Holstein - Gottorpu v roku 1735, ruský rad od roku 1796), Rad Svätého Juraja z roku 1769, Rad Svätého Vladimíra z roku 1782 Rad Svätého Stanislava (od roku 1765 poľský, po roku 1815 ruský rad) a dámsky Rad Svätej Ofgy z roku 1914, grécky Rad Spasiteľa z roku 1834, gruzínsky Rad Svätej Tamary z roku 1918, san marinský Rad Svätého Marinusa z roku 1859, saský Vojenský Rad Svätého Henricha z roku 1736, srbský Rad Svätého Lazara z roku 1882 a Rad Svätého Sávu z rovnakého roku, španielsky Vojenský Rad Svätého Ferdinanda z roku 1811, Vojenský rad Svätého Hermenegilda z roku 1814, švédsky Rad Serafimov z roku 1748, toskánsky Rad Svätého Jozefa z roku 1807, vatikánsky Rad Svätého Gregora Veľkého z roku 1831, Rad Svätého Silvestra z roku 1905 a Rad Svätého Cyrila a Metoda z roku 1906, írsky Rad Svätého Patrika z roku 1783, anglický Rad Svätého Michala a Juraja z roku 1818. Z uvedených troch desiatok vyznamenaní mali vo svojej insígnii zobrazeného svätca iba dve tretiny radov. Zaujímavé je, že napríklad ruský rád Svätého Juraja diferencoval podobu insígnie podľa vierovyznania recipienta. V prípade, ak sa rad prepožičal nekresťanovi, postavu svätca v stredovom medailóne nahradil cársky orol.

<sup>49</sup> Ide predovšetkým o španielske vyznamenania - napríklad Rad Karola III. z roku 1771 alebo Rad Márie Lujzy z roku 1792.

rytierskymi združeniami, ale iba inštitútmi pre poskytovanie formálnych pôct. Napriek tomu však od svojich predchodcov prevzali početné efektné, hoci archaické a nefunkčné relikty, ako bol napríklad ceremoniálny odev, pasovanie za rytiera, sviatok v deň patróna, vyznamenania, alebo duchovné sídlo.

Niektoré vyznamenania mali svoje sviatky a duchovné sídla určené ešte aj koncom 19. storočia. Tak napríklad nová zákonná úprava postavenia ruských vyznamenaní z roku 1892 potvrdila, že ruské záslužné vyznamenania - Rad Svätého Ondreja, Rad Alexandra Nevského a Rad Svätej Kataríny - majú svoje sviatky v deň sviatku svojich rovnomených nebeských patrónov a v tento deň sa konala slávnostná bohoslužba za účasti nositeľov vyznamenaní v príslušných kaplnkách patriarcha jednotlivým vyznamenaniam, ktoré sa nachádzali v rôznych kostoloch v Petrohrade. Slávnostné zhromaždenie nositeľov insígnií Radu Svätého Ondreja sa konalo v kostole Všetkých svätých na Vasilievskom ostrove, Rad Svätého Alexandra Nevského slávil svoj sviatok vo vlastnej kaplnke v Alexandrovsko - Nevskom kláštore a dámsky Rad Svätej Kataríny slávil svoj sviatok v kostole Svätej Kataríny. Obečný ústup od týchto reliktov laických rytierskych rádov možno pozorovať po skončení 1. svetovej vojny, kedy došlo k zániku viacerých monarchií. Pri výbere svojho pomenovania sa nové republikánske vyznamenania tiež častejšie než v minulosti odklňali od spojenia so svätcami.<sup>50</sup>

Rytierske tradície a tradičné väzby na nebeských patrónov sú však dodnes živé v súkromných vyznamenaníach bývalých panovníckych rodov<sup>51</sup> ako aj vo vyznamenaníach niektorých európskych monarchií. Za všetky môžeme uviesť britské vyznamenania. Svoje kaplnky majú nielen bývalé laické rytierske rády Svätého Juraja alebo Podväzku a rád Bodliaka, ktoré sú dnes v pozícii vyznamenania definovaného ako osobný dar panovníka, ale aj štandardné štátne záslužné rady. Rad Kúpeľa z roku 1725 má svoje duchovné sídlo v kaplnke kráľa Henricha VII. vo Westminsterском opátstve, Rad Svätého Michala a Juraja z roku 1818 rovnako ako aj Rad Britského impéria z roku 1917 majú svoje vlastné kaplnky v londýnskej katedrále Svätého Pavla.<sup>52</sup> Rytierskymi rituálmi, oblečením a každoročným slávnostným zasadáním nositeľov insígnií vo svojich duchovných sídlach tak zostávajú stále aktuálnou pripomienkou svojich stredovekých predchodcov, laických rytierskych rádov.

PhDr. Igor Graus; Štátny archív Banská Bystrica, pobočka Banská Bystrica, Komenského ulica č. 26, 974 01 Banská Bystrica (soka\_bb@isternet.sk)

<sup>50</sup> Spomedzi rádov, založených v období od roku 1918 do konca druhej svetovej vojny bol podľa svätcov pomenovaný grécky Rad Svätého Juraja a Konštantína z roku 1936 a Rad Svätej Oľgy a Sofie z rovnakého roku, rumunský Rad Svätého Juraja z roku 1940, san marinský Rad Svätej Agáty z roku 1923 a španielsky Rad Svätého Rajmunda z Peñafortu z roku 1944.

<sup>51</sup> Napríklad savojský Rad Zvestovania z roku 1518 (pôvodne rád Náhrdelníka z roku 1360), ktorý bol od roku 1946 dynastickým vyznamenaním savojskej dynastie v exile, ešte aj vo svojich stano-  
vách z roku 1985 stanovil sviatok vyznamenania a kapitulné zhromaždenie všetkých nositeľov insígnií. „Amendment to the Statutes of the Supreme Order of the Most Holy Annunciation.“ (Transl. Louis A. M. Mendola, 1992) Caltrap's corner, <http://caltrap.bbsnet.com/amendmen.htm> (16.1.1998)

<sup>52</sup> Hoci sa v prípade Radu Kúpeľa staré rytierske obrady, spočívajúce v rituálnom očistnom kúpeli a bdení pred oltárom s vystavenými zbraňami prestali používať už za vlády Karola II., k ich oficiálnemu zrušeniu došlo až v roku 1815. BERRE, de la I.: *The Queen's Orders of Chivalry*. Spring Books, London 1964, s. 121, 143, 158-159.

## Zusammenfassung

### **Zu den Aufgaben und der Stellung der Heiligen in weltlichen Ritterorden und in den Auszeichnungen**

Igor Graus

Die weltlichen Ritterorden, welche seit der Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden, waren vor allem politische Vereinigungen und Instrumente der Integration des Adels auf eine Art von exklusiven politischen Klubs mit einer deutlich limitierter Mitgliederanzahl, die miteinander durch verbindliche schriftliche Regel und gemeinsamen Eid verbunden waren. Obwohl in den Orden auch ein Kultus einer Laienfrömmigkeit zum Ausdruck kam, waren ihre religiöse Bindungen viel kleiner und weniger deutlich, als es bei geistlichen Ritterorden der Fall war. Die Studie analysiert ausführlich die Aufgaben und die Stellung der Heiligen in weltlichen Ritterorden im Zusammenhang mit offiziellen Benennungen einzelner Rittergesellschaften und erforscht die Bindungen an die Heiligen in den Satzungen einzelner Orden.

Die Persönlichkeit eines konkreten Heiligen (oder mehrerer Heiligen) wurde zum himmlischen Patron des Ordens. Aber die Insignien einzelner Orden enthalten fast gar keine Weisungen sowohl an konkrete Heiligen, als auch an geistige Sphäre im allgemeinen. Die Zeichen des Kreuzes erscheinen in den Insignien des aragonschen Orden des heiligen Georg vom Jahre 1371, des englischen Ritterordens des heiligen Georgs oder des Hosenbandordens vom Jahre 1349 oder des ungarischen Drachenordens vom Jahre 1408 nur ganz vereinzelt. Eine formale Christianisation von Insignien einzelner Orden erscheint erst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts. Aus bedeutenden Orden, welche am Ende des 16. Jahrhunderts aktiv waren, berührte die erwähnte Insignienänderung nur den ursprünglich burgundischen Orden vom Goldenen Vlies nicht. Aber seine Insignien sind nicht entwichen dem Prozess der Christianisation auf einer Ebene der Ideen.

Die Studie weiter analysiert ausführlich die Beziehung des französischen Orden des heiligen Michaels vom Jahre 1469 zu seinem himmlischen Patron und die Arten seiner visuellen Präsentation in Satzungen des Ordens.

Zum Unterschied zu den weltlichen Ritterorden, welche ihr Verhältnis zu den Heiligen mehr verbal als vermittels einer Auswahl von Insignien demonstrierten, die Auszeichnungen in der Form von Hausorden und Verdienstorden, welche seit der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts gegründet wurden, befinden sich in ganz umgekehrter Position. Eine grosse Menge neuentstehenden Auszeichnungen hat in ihre offizielle Benennung den Namen eines konkreten Heiligen eingereiht und den Grund der Insignie stellte das Kreuz mit einem Mittelmedaillon, in welchem sich seltener Bildnis des Heiligen befindet, dar. Neue Auszeichnungen waren keine ritterliche Vereinigungen mehr, sondern nur Institute für Erteilung formaler Würdigungen. Trotzdem übernahmen sie von ihren Vorgängern zahlreiche effektvolle, wenn auch archaische und funktionslose Relikte, wie zum Beispiel zeremonielle Kleidung, Ritterschlag, Festtag des Patrons der Auszeichnung, oder den geistlichen Sitz.

Die ritterlichen Traditionen und die traditionellen Bindungen an himmlische Patronen sind aber bis heute lebendig sowohl in Privatauszeichnungen ehemaliger Herrscher-Geschlechtern, als auch in den Auszeichnungen einiger europäischer Monarchien.

## *Módne premeny Svätej Barbory*

### *Výtvarné dielo ako prameň pre dejiny odievania*

Martina Orosová

OROSOVÁ, Martina: *Fashion Variability of Saint Barbara. Works of Art as a Source for the History of Clothing*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 53-66.

*The study gives a summary of clothing types that appear in the iconography of Saint Barbara from 14<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> century. Different iconographical records show us how unmarried, young and wealthy girls dressed in the region of Slovakia and how did their clothing change during the centuries.*

KEYWORDS: Slovakia, History of Clothing, 14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Century, Saint Barbara

Odev zaujíma zásadné miesto v systéme hodnôt každej spoločnosti. Od počiatkov ľudskej civilizácie je rozlišujúcim znamením, ktorý dve rovnaké ľudské bytosti dokáže postaviť na opačné póly spoločnosti. Odev je predovšetkým symbolom - spoločenského postavenia, bohatstva, stavu, ale aj povolania, pohlavia, národnosti i vkusu a životného postoja nositeľa. Platilo to aj pre spoločnosť stredoveku a novoveku. Rytieri na bojisku či na turnaji, odetí do takmer rovnakých zbrojí, sa rozlišovali nielen erbom, ale aj ich bojová sukňa (varkoč, vafnrok) bola v erbových farbách. Znakom rytierskeho stavu bol opasok (cingulum militare) a ostrohy. Nosenie šiat rovnakej farby ako mala vyvolená dáma rytierovho srdca patrilo neodmysliteľne ku kurtoáznej kultúre. V stredovekých literárnych príbehoch nadobúdala odev a jeho jednotlivé súčasti význam podľa potrieb rozohrávaného príbehu – alegorický, mystický, náboženský i magický.<sup>1</sup> Odev bol neodmysliteľne znakom bohatstva. V spoločnosti, kde sa väčšina verejného i súkromného života odohrávala na ulici, bola ulica miestom, kde ľudia vystavovali na obdiv svoje bohatstvo a chudobní svoju biedu. V stredoveku boli šľachtické i meštianske domácnosti zariadené ešte pomerne skromne, preto práve oblečenie bolo spôsobom, ako ukázať svoje finančné možnosti. Dá sa povedať, že majetní nosili veľkú časť svojho bohatstva priamo na sebe – luxusné látky, vybrané doplnky, vzácne kožušiny, drahocenné šperky. Zašlo to až do takých extrémov, že kvôli pompéznej prezentácii niektoré rodiny takmer prišli na mizinu. To viedlo vládárov i mestské rady vydávať nariadenia obmedzujúce prepych a nádheru. Aj pre mravokárcov bol

<sup>1</sup>LE GOFF, J.: *Středověká imaginace*. Praha: Argo, 1998, s. 161-171.

odev vďačnou témou na kázeň a s obľubou zatracovali hriešnikov, ktorí podľahli hriechu márnivosti. Najmä v 15. storočí celá Európa holdovala bizarným a nepraktickým módnym výstrelkom. Roľníci však stále nosili jednoduché skromné šaty vyrábané v domácich podmienkach a prispôbené pracovným úkonom. Vytrhnutím zo životného stereotypu, teda aj zo stereotypu ošatenia, boli pre nich len slávnostné príležitosti, ako nedeľná bohoslužba či sviatok patróna kostola, kedy aj chudobní sedliaci vytiahli z truhlíc o niečo bohatšie šaty. Aj ľudí stojacich na samom okraji spoločnosti bolo možné ľahko rozoznať podľa ošatenia i celkového vzhľadu. Žobráci chodili „polonahí, v roztrhaných šatách z lacných pestrofarebných látok, s nestrihanou bradou siahajúcou až na prsia“.<sup>2</sup>

Odev bol ďalej znakom, ktorí bezpečne odlišoval národnosti. Táto charakteristika odevu je obzvlášť dôležitá pre vývoj odevnej kultúry na našom území. Mnohonárodnostné Uhorsko, stojace na rozhraní západného a východného sveta, a teda aj ich štýlov obliekania, sa v priebehu storočí stalo pestrou zmeskou rôznych odevných typov a každý tu zanechal svoju stopu. Novoveký uhorský kroj je výsledkom miešania domácich slovenských, kočovných maďarských, kumánskych a tatárskych, orientálnych tureckých, balkánskych, gréckych, poľských, nemeckých, českých, talianskych i židovských vplyvov. Dokonca aj odevní remeselníci (krajčíri, ševci, čižmári, klobučníci a iní) sa rozlišovali podľa toho, či šili podľa uhorskej alebo nemeckej módy, alebo na ktorú odevnú súčiastku, často typickú pre istú národnosť, sa špecializovali.

Odev, resp. jeho časti, je aj symbolom premeny. Habit premieňa laika na mnícha, ostrohy a opasok menia panoša na rytiera, odložením venčeka a prijatím čepca sa slobodné dievča mení na vydatú ženu, uniforma mení civila na vojaka atď. Vrcholom premeny je karneval, kedy karnevalový kostým, maska, umožní človeku akúkoľvek premenu.

Problémy oblečenia neobchádzali ani cirkev. Keď celý odevný svet už opustil typické románske formy odevu, cirkev si ich podržala. Liturgický odev si tak dodnes zachoval tradičné formy odevných častí (alba, dalmatika, kasula) ako sa vyvinuli v Byzancii v období raného stredoveku.<sup>3</sup> Aj kláštorné rády sa usilovali odlišiť sa odevom. Mníšky habit sa stal vonkajším znakom ich poslania. Kým benediktíni uprednostňovali čierny habit, biela sa stala pre cistercitov symbolom ich reformného hnutia. Sv. František a jeho nasledovníci hlásajúci návrat k prostote a chudobe si obliekli habit z hrubej a drsnej režej tkaniny.<sup>4</sup>

V stredoveku je svätosť predovšetkým rečou tela, ktoré je pojitkom medzi Bohom a veriacimi. Telo je zároveň nositeľom konkrétneho odevu. Pre mnohých svätcov je ich odev taký typický a nezameniteľný, že sa stáva takmer ich atribútom. Sv. Jána Krstiteľa nachádzame v koži, či prostom pastierskom odeve, sv. Jakub nosí na klobúku či kapse neodmysliteľnú mušľu, Panna Mária si postupne osvojila bledomodrý šat, sv. Ladislav sa viac ako kráľ prezentuje ako rytier v zbroji, a v brnení nájdeme aj sv. Juraja. Svätcov - mníchov ako sv. Bernard, sv. Benedikt, sv. František a iných rozoznávame podľa typických habitov, rovnako ako mníšska rúška zahaľuje sv. Kunhutu či sv. Hildegardu. Prútený odev je symbolom sv. Antona

<sup>2</sup> OROSOVÁ, M.: Bratislavskí žobráci v 18. storočí. In. Slovenská archivistika, roč. 34, 1999, č. 1, s. 98.

<sup>3</sup> KYBALOVÁ, L.: Dejiny odívání. Středověk. Praha: NLN, 2001, s. 29-30.

<sup>4</sup> LE GOFF, J.: Kultura středověké Evropy. Praha: Odeon, 1991, s. 334-335.

Pustovníka. K sv. Mikulášovi či iný svätcom – biskupom zase patrí mitra, berla a rukavice. V honosných odevoch sa predstavujú kráľovskí svätci, u nás najmä sv. Štefan a sv. Imrich. Niektorí svätci však módnym vplyvom vôbec nepodliehajú, alebo len nepatrne. Platí to najmä o apoštoloch. Ich podoba v starovekých riasených rúchach sa stala archetypálnym obrazom a prešla počas stáročí do podvedomia kresťanov na celom svete. Odev zohrával dôležitú úlohu aj v mnohých hagiografických textoch. Vzdanie sa bohatého šatu bolo aktom obrátenia sa k Bohu, uvedomelým rozhodnutím, ktorým aktér vyjadroval svoj postoj navonok. Zahaľovať do šiat nahotu chudoby patrilo ku kresťanským cnostiam a rozšírilo sa najmä pod vplyvom žobravých rádov.

Obdobie stredoveku a raného novoveku je na informácie o odievaní rôznych spoločenských vrstiev žijúcich na území Slovenska pomerne chudobné. Archívne správy sú veľmi kusé a roztrúsené v rôznych prameňoch. Pre doplnenie údajov o odievaní je preto dôležitá každá štúdia venujúca sa remeslám a cechom, obchodu, testamentom, súpisom pozostalostí, majetkovým inventárom, vrchnostenským nariadeniam a iným archívnym prameňom, v ktorých sú priame či nepriame zmienky o odeve a textile.<sup>5</sup> Archeologické nálezy zastupujú najmä kovové súčasti odevu (spony, pracky, gombíky, nášivky).<sup>6</sup> Vzácné sú nálezy samotných textílií.<sup>7</sup> Pre špecifický charakter historického kostýmu na Slovensku je dôležitý aj etnologický výskum ľudových krojov,<sup>8</sup> v ktorých sa dodnes zachovalo bohatstvo rôznych podôb a funkcií odevu. Ľudový kroj uchováva mnohé tradičné prvky v materiáloch, strihoch i výzdobe, ktorých pôvod nachádzame v minulých storočiach. Samozrejme, nenahraditeľnú hodnotu majú samotné dochované artefakty získané archeologickým výskumom či muzeálnym zberom. Výnimočné miesto v prameňoch dokumentujúcich odievanie patrí ikonografickým pamiatkam. Okrem vyobrazení na rôznych hnutelných predmetoch a v knižných ilumináciách sú najdôležitejším zdrojom poznatkov stredoveké nástenné maľby, krídlové oltáre a plastiky, bohato zachované na Slovensku. Na najstarších maľbách (Veľká Lomnica 1. etapa, Martinček, Hamuliakovo, Šivetice) spreď a okolo roku 1300 nachádzame ešte románsky typ odevu. Ranogotické prvky nesú odevy na maľbách z prvých desaťročí 14. storočia (Veľká Lomnica, Dravce, Spišská Kapitula). Oveľa väčšie zastúpenie

<sup>5</sup> Pozri pramene a literatúru v práci: ZUBERCOVÁ, M. M.: *Tisícročie módy*. Martin: Osveta, 1988. Z novších prác napr.: DOMENOVÁ, M.: *Prešovské testamety do roku 1526*. In: *Historica Carpatica*, 2002, 33. KUSENDA, R.: *Dovoz textílií do Bratislavy koncom 15. a začiatkom 16. storočia*. In: *Historický časopis*, roč. 42, 1994, č. 3. BODNÁROVÁ, M.: *Kultúra života mešťanov Pentapolitany v 16. storočí*. In: *Slovenská archivistika*, roč. 39, 2004, č. 2. KOČIŠ, J.: *Korešpondencia Alžbety Cborovej (1592-1626)*. In: *Slovenská archivistika*, roč. 25, 1990, č. 1.

<sup>6</sup> Archeológia prispieva najmä k poznatkom o odevných súčiastiach z trvanlivejších materiálov. Osobitné miesto zaberajú šperky, napr.: BUJNA, J. a kolektív: *Šperk a súčasti odevu*. Terminológia archeologickej hmotnej kultúry na Slovensku III. Nitra: AÚ SAV, 1996. MÁCELOVÁ, M.: *Náčrt vývoja stredovekého šperku v 11. – 15. storočí v Stredoslovenskom kraji*. In: *Stredné Slovensko*, I, 1979, s. 102-117. RUTTKAY, A.: *Prvky gotickej módy v odeve a ozdobách dedinského obyvateľstva na území Slovenska*. (Horizont hrobov zo 14. – 15. storočia v Ducovom, obec Moravany nad Váhom). In: *Archeologia historica* 14, 1989, s. 355-377.

<sup>7</sup> *Prehľad literatúry o archeologických nálezoch textílií*: GLASER-OPITZ, R.: *Praveký a ranostredoveký textil a jeho výroba v slovenských archeologických nálezoch*. Diplomová práca. Bratislava: FFUK, 1999, s. 99-109.

<sup>8</sup> Literatúra o slovenských ľudových krojoch je veľmi bohatá. Pozri práce A. Gazdikovej, M. Kaňovej, J. Komu, S. Kovačevičovej, J. Markova, E. Markovej, V. Nosállovej a ďalších.

však má gotický odev na maľbách z ďalších desaťročí 14. storočia (Svinica, Levoča, Žehra, Batizovce, Poprad, Podolíne, Šamorín, po polovici 14. storočia napr. Očová, Čerín, Necpaly, Poniky). Aj 15. storočie je bohaté na nástenné maľby a ich výpovednú hodnotu týkajúcu sa odevnej kultúry (napr. Poniky, Ludrová, Poruba, Bijačovce, Lipovník, Sliače, Liptovský Ondrej, Štítnik).

Pri hodnotení sakrálnych výtvarných diel zachovaných na území Slovenska narážame na úskalie proveniencie. Je známe, že tvorcovia diel boli často cudzincami, ktorí si zo sebou priviezli určité vžitie predstavy a skúsenosti. Ba aj domáci umelci sa pri svojej tvorbe pridŕžali vzorov importovaných z územia mimo Uhorského kráľovstva. Môžeme prvky, ktoré sú s každodennou realitou nerozlučne späté (odev, zariadenie interiérov, nábytok, zbrane, pracovné nástroje a iné predmety), považovať za reálne existujúce aj v domácom prostredí? Nevyhneme sa otázke, či šaty, do ktorých sú odeté postavy výtvarných diel, sú rovnaké, ako nosili aj konzumenti týchto diel, teda veriaci rôznych národností, prichádzajúci do kostola na bohoslužby.

Výber výtvarných diel znázorňujúcich Svätú Barboru má niekoľko dôvodov. Táto panna - mučenica patrí medzi svätcov, na ktorých sa výrazne prejavovali meniace sa módné trendy. Jej maľby a plastiky tvoria pomerne rozsiahly súbor. V Ústrednom zozname pamiatkového fondu SR je zapísaných 183 diel so Svätou Barbarou, k čomu treba ešte pripočítať Svätú Barboru na nástenných maľbách. Svätá Barbora je aj určitým typom, reprezentuje konkrétnu skupinu, a síce slobodné dievča z bohatej rodiny. Výtvarné pamiatky, ktoré ju spodobujú, nám teda poskytujú pohľad na to, ako sa obliekali bohaté slobodné dievčatá a ako sa ich odev menil v priebehu storočí.

Medzi najstaršie zobrazenia Svätej Barbory na našom území patria nástenné maľby v Štítniku, Smrečanoch, Rákoši, Sliačoch, Kyjaticiach, Rimavskej Bani, Ludrovej, Turíčkach, Porube, Čeríne, Ponikách, Levoči, Banskej Bystrici, Želiezovciach.<sup>9</sup> V Kyjaticiach nachádzame Svätú Barboru v typických gotických šatách rozšírených po polovici 14. storočia (obr. 1).<sup>10</sup> Už to nie je len voľná splývavá dvojité tunika (typ cotte a surcote), akú má napríklad Ladiva vo Veľkej Lomnici, tieto šaty formujú postavu dôslednejšie, rukávy sú úzke, zdôraznená je vrchná časť tela, živôtk je zakončený oválnym výstrihom, sukňa je rozšírená vsadenými klinmi a od drieku v mäkkých záhyboch splýva k zemi. Šaty červenej farby, jednej z najobľúbenejších farieb stredoveku, sú na postavu prispôsobené nielen strihom, ale aj zapínaním (šňurovanie alebo gombičky), ktoré mohlo byť na bokoch šiat alebo na chrbte. Krk má ozdobený náhrdelníkom s prívieskom, hlavu zdobí koruna. Dlhé zvlnené vlasy sú rozpustené. Súčasťou oblečenia je plášť zelenkavej farby, voľne prehodený cez plecia, znázornenie jeho spodnej časti by mohlo naznačovať kožušinovú podšívku.

Veľmi podobné šaty má aj Svätá Barbora z Rimavskej Bane (obr. 2).<sup>11</sup> Postava je trochu subtilnejšia, šaty sú taktiež formované na postavu a zdôrazňujú vrchnú časť tela, od drieku sa rozširujú a splývajú k zemi. Výstrih je trochu plytší, takmer lodičkový, bez ozdôb. Úzke rukávy presahujú zápästie a kryjú aj chrbát ruky. Za-

<sup>9</sup> TOGNER, M.: Stredoveká nástenná maľba na Slovensku. Bratislava: Tatran, 1988, s. 146.

<sup>10</sup> Kyjatice, ev. a. v. kostol, nástenná maľba na Vít'aznom oblúku, 1370-1380.

<sup>11</sup> Rimavská Baňa, ev. a. v. kostol, nástenná maľba na Vít'aznom oblúku, 1370-1380.



ujímavá je látka červenej farby zdobená tmavšími vzormi roztrúsenými po šatách v pravidelných vzdialenostiach. Práve tento materiál (presnejší druh je ťažko určiť – hodváb alebo súkno) radí šaty do kategórie honosnejšieho odevu. Umelecky tkané textilie boli väčšinou záležitosťou dovozu a v 14. storočí si ich v Uhorsku mohli dovoliť len aristokrati. Drahé látky sa dovážali najmä z Orientu, no od konca 14. storočia, keď sa v Taliansku rozšírila výroba hodvábu, ale aj súkna, talianske látky zaplavili aj uhorský trh.<sup>12</sup> Dovoz dopĺňali aj drahé a kvalitné flanderské súkna. Rovnako je však možné, že ide o domáce tkaniny. Umelecké tkáčstvo bolo na Slovensku už v 14. storočí veľmi vyspelé, aj keď nebolo veľmi rozšírené. Ešte viac sa zdokonalilo vďaka talianskym osadníkom, ktorí si na Slovensko priniesli svoje umenie.<sup>13</sup> Aj táto Barbora má ako vrchný odev plášť hnedej farby so svetlozelenou podšívku. Obidva plášte majú jednoduchý tvar veľkého obdĺžnika, sú len voľne prehodené cez plecia a pridržiavané rukou, chýba na nich zapínanie páskou či sponou. Takýto typ plášt'a má veľmi starý pôvod, iste ho nosili aj staré Slovienky, a v ľudovom kroji sa v podobe plátennej plachietky udržal až do 20. storočia.<sup>14</sup> Účes je rovnaký ako v Kyjaticiach, vlasy sú rozpustené, cestičkou v strede rozdelené a padajúce na chrbát, ale bez korunky.

Stredoveká móda je do začiatku 14. storočia viac menej internacionálna. Výrazné rozdiely v šate bežnom v jednotlivých európskych krajinách nie sú také výrazné ako v neskorších obdobiach. Aj umelecké štýly prúdili po Európe celkom voľne, sochári preberali vzory francúzskych Madon, maliari nachádzali inšpiráciu v talianskych freskách. Domáci vplyv sa na nich prejavoval viac či menej výrazne. Niet dôvodu pochybovať o gotickom šate na našich nástenných maľbách. Podobné typy šiat by sme našli aj v iných častiach Európy a určite neboli cudzie ani uhorskému prostrediu. Základnou zmenou, ktorá sa uplatňuje v gotickom odevu oproti predchádzajúcim obdobiam, je strih, formujúci odev na konkrétnu postavu. Rôzne strihy umožnili vytvoriť mnohotvárne typy mužských i ženských odevov.

Vývoj v odievaní v stredoveku smeroval čoraz k väčšej zdobnosti a náročnosti na zhotovenie. Svedčí o tom aj vývoj odevných a textilných remesiel, ktoré sú takmer v každom kráľovskom meste i zemepanskom mestečku zastúpené v najväčšom počte.<sup>15</sup> Nielen počet remeselníckych dielní, ale aj ich narastajúca špecializácia svedčia o tom, že odev sa stával čoraz viac komplikovanejší, náročnejší, a pravdaže aj drahší. Samozrejme, naďalej pretrvávala aj domácka výroba textilu, pestovanie ľanu a konope bolo všeobecne rozšírené, tkáčske stavy pracovali v každej dedine a zhotovovanie odevov patrilo k základným zručnostiam žien. Rôzne techniky spájajúce sa s tkaním, šitím, vyšívaním a pod. boli prácami, ktoré neobišli žiadnu ženu, od chudobnej sedliacky až po bohatú šľachticnú.<sup>16</sup>

Ďalší príklad gotického odevu Svätej Barbory predstavuje trenčiansky relikviár z roku 1440.<sup>17</sup> Za sedemdesiat rokov sa štýl odevu veľmi nezmenil. Šaty pôsobia

<sup>12</sup> ZUBERCOVÁ, ref. 5, s. 49.

<sup>13</sup> MARKOVÁ, E.: Slovenské preberané tkaniny 15.–19. storočia. In: Slovenský národopis, roč. 16, 1968, č. 2, s. 202.

<sup>14</sup> VALENTOVÁ, V.: Ľudový odev v Tekove. In: Slovenský národopis, roč. XVI, 1968, č. 3, s. 361.

<sup>15</sup> ŠPIESZ, A.: Remeslá, cechy a manufaktúry na Slovensku. Martin: Osveta, 1983, s. 17-30.

<sup>16</sup> Pozri napr. viaceré príspevky v zborníku: Lengyelová, T. (ed.): Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti. Bratislava: Academic Electronic Press, 2004.

<sup>17</sup> Trenčín, relikviárový triptych, okolo 1440, dnes v Maďarskej národnej galérii v Budapešti.

prírodzene a napriek svojej jednoduchosti veľmi elegantne, aj keď trochu archaicky. Mätko splyvajú od malého výstrihu, ktorý je ukončený obalkom zdobeným kovovými polguľovými nášivkami. Živôtk nie je zdôraznený, ale útlý pás Barbory zdobí tenký opasok, ktorý šaty mierne podkasáva. Na pleciach má rovnakým spôsobom prehodený plášť ako predchádzajúce Barbory. Takisto účes je rovnaký.

V 15. a 16. storočí nachádzame Svätú Barboru najmä na tabuľových oltároch, napr.: v Banskej Bystrici, Bardejove, Bratislave, Pukanci, Smrečanoch, Jazernici, Hervartove, Starej Lesnej, Veľkej Lomnici, Levoči, Mlynici, Lipanoch, Sabinove, Košiciach. Bohato zastúpené sú aj plastiky, medzi najznámejšie patria sochy Svätej Barbory v Banskej Štiavnici, Jazernici, Žehre, Gelnici, Lomničke, Lipanoch, Hermanovciach, Poprade - Spišskej Sobote, Levoči, Humennom, Bardejove, Krupine, Banskej Bystrici, Pukanci, Liptovskom Mikuláši.

V období neskorého stredoveku už odevná kultúra Európy netvorí homogénny celok.<sup>18</sup> Polovica 15. storočia priniesla aj do Uhorska nový, neskorogotický strih šiat, typický najmä nahor posunutou líniou pásu. Zmena nastala aj v ďalšom detaile, spodný odev tvorí čoraz častejšie biela košeľa. Jej zlatý vek ešte len príde, zatiaľ presvítá len okolo výstrihu a spod rukávov. Takýto typ šiat vidíme na príklade Svätej Barbory z Bardejova (obr. 3).<sup>19</sup> Šaty majú lichobežníkový výstrih, spod ktorého pretŕča biela košeľa. Pás je zdvihnutý nad prirodzenú úroveň, v strednej časti predného dielu je riasenie bohatšie a vytvára záhyby po celej línii šiat. Rukávy sú široké, pri zápästí zúžené. Najzaujímavejšie pôsobí samotný materiál šiat, bohato vzorovaný damask, žlté kvetinové vzory na čiernom podklade sú veľmi efektné.

Podobný typ šiat nosí aj Svätá Barbora zo Smrečian (obr. 4).<sup>20</sup> Riasenie predného dielu vychádza už z výstrihu a voľne splyva k zemi. Výstrih je okrúhly a presvítá spod neho biela košeľa zopnutá čiernymi šnúrkami. Oproti predchádzajúcim šatám sa zmenili rukávy, pri zápästí sú rozšírené, podšité bielou látkou. Rukávy spodnej košele sú úzke a čierne. Tkanina takisto pôsobí veľmi dekoratívne, žltý damask s hnedočervenými kvetinami. Voľne rozpustené zvlnené vlasy pridržia-va nad čelom tenká čelenka. Takmer rovnaký typ šiat má na sebe aj Svätá Barbora z Hodkoviec, jej úprava hlavy je však oveľa náročnejšia.<sup>21</sup> Kombináciu žltej a čiernej farby na dekoratívnej tkanine nájdeme aj na Svätej Barbore v Levoči (obr. 5).<sup>22</sup> Šaty majú naďalej zvýšený pás, výstrih je tentoraz formovaný do malého „V“, zakončenie výstrihu aj rukávikov je riešené ozdobným lemom s nášivkami z polodrahokamov. Výraznou zmenou sa vyznačujú najmä rukávy – sú krátke vďaka čomu sa dokonale uplatňujú vejárovito rozšírené rukávy bielej košele. Šaty dopĺňa tradičný zelený plášť so žltou lemovkou.

Na prelome 15. a 16. storočia sa veľká pozornosť venuje najmä zdobeniu vrchnej časti šiat – nemôžu chýbať najmä lemy okolo výstrihu, čo je pochopiteľné aj z praktických krajčírskych dôvodov (obr. 6a, b). V rovnakom štýle býva vyhotovený a ozdobený aj opasok zvýrazňujúci pás, ten je stále posunutý mierne nad pri-

<sup>18</sup> KYBALOVÁ, 2001, ref. 3, s. 206.

<sup>19</sup> Bardejov, Kostol sv. Egídia, oltár sv. Barbory a sv. Kataríny, okolo 1460.

<sup>20</sup> Smrečany, Kostol Očisťovania Panny Márie, stredná tabuľa hlavného oltára, Tróniaca Madona so sv. Barborou a sv. Katarínou, okolo 1460.

<sup>21</sup> Hodkovce, tabuľa so sv. Margitou a sv. Barborou, dnes v SNM-SM Levoča, po 1470.

<sup>22</sup> Levoča, Kostol sv. Jakuba, Oltár Vir dolorum, okolo 1480.

rodzenú líniu, ale vyskytuje sa už aj v prirodzenej polohe. Pozornosť sa venuje zdobeniu prednej časti živôtika, uplatňujú sa výšivky, nášivky, lemovy. Šikovní ruky vyšivačiek dokázali aj z jednoduchých jednofarebných šiat vytvoriť umelecký skvost. Vrchné šaty nachádzame aj bezrukávové, pri nich však nesmú chýbať spodné šaty a košeľa. Efektný je kontrast ťažkej tkaniny vrchných šiat a jemne riasených spodných šiat či košele z ľahkých látok. Výšivky a lemy sa uplatňujú aj na spodnom okraji šiat. Šaty sú stále veľmi dlhé, zakrývajú aj topánky a často sú predĺžené do malej vlečky. Vrchným odevom zostáva kontrastne podšitý plášť.

16. storočie prináša stále výraznejšie zmeny v odievaní, veď vo väčšine európskych krajín už zvíťazila renesancia. Kombinácia bezrukávových vrchných šiat z ťažkej dekoratívnej tkaniny a spodných šiat v kontrastnej látke, resp. bielej košele, sa stávala čoraz obľúbenejšou. Veľmi zaujímavé sú šaty Svätej Barbory z Banskej Bystrice.<sup>23</sup> Ťažký žltý zamat, či brokát, zdobený červenými kvetinovými vzormi je tkaninou šiat neskorogotického typu (obr. 7a, b). Predný diel je rozšírený mäkkými záhybmi, pás je len nepatrne zvýraznený. Pôsobivá je najmä vrchná časť živôtika. Výstrih v tvare „V“ je zdobený ťažkými červenými kameňmi a perlami. Do výstrihu vsadená časť je takisto bohato zdobená perlami a kamienkami. Široké, dole sa rozširujúce rukávy sú hnedej farby na okraji lemované žltými páskami. Zelený plášť s ružovou podšivkou je po obvode zdobený vyšívaným nápisom. Barbora zmenila aj účes, vlasy má vzadu spletené do vrkoča, kratšie bohato zvlnené vlasy visia po oboch stranách tváre.

Iný, nový typ šiat predstavujú najmä červené šaty Svätej Barbory na ďalšej tabuli toho istého oltára (obr. 8a, b). Môžeme o nich vyhlásiť, že majú všetky znaky novej renesančnej módy – hlboký výstrih posadený až na plecía dáva vyniknúť jemnejšej košeli mierne nariasenej do pevného zdobeného obalku tesne obopínajúceho krk. Košeľa výrazne vyniká aj v rukávovej časti vďaka prestrihnutým rukávom šiat. Tie sú úzke, zdobené kontrastnými bohato pretkávanými lemmi. Z rovnakého materiálu sú aj lievikovité manžety, ktoré prekrývajú chrbát ruky až po prsty. Rovnakým lemom, doplneným o dve kvetiny, je ozdobený aj výstrih šiat. Na tomto oltári sa nachádza aj plastika Svätej Barbory v typických gotických šatách, zdobených širokým lemom okolo výstrihu a rukávov (obr. 9a, b). Tak sa nám na jednom mieste stretávajú veľmi konzervatívne tradičné gotické šaty, bohato zdobená neskorogotická róba a veľmi módne renesančné šaty nového strihu.

Podobný kontrast medzi starým a novým odevným štýlom predstavuje aj oltár Sv. Anny Samotretej a sv. Barbory z roku 1517 v kostole v Jazernici. Na tabuľových maľbách nachádzame najtypickejší nemecký renesančný štýl – tesný živôtik strihaný z viacerých dielov bohato zdobený výšivkami, má hlboký výstrih padajúci až na ramená. Dekolt zjemňuje bohato riasená košeľa, zakončená kontrastnou čiernou výšivkou. Stále necháva dostatok miesta, aby vynikla šija zdobená zlatou reťazou s príveskom. Rukávy sú takisto veľmi náročné a plne sa na nich uplatňujú všetky typické renesančné prvky – prestrihy, dokonca v dvoch radoch, cez prestrihnuté lakty šiat padajúca riasená košeľa, spodná časť rukávov predĺžená a rozšírená manžetami ladiacimi s výzdobou na živôtiku. Nový je aj Barborin účes – vlasy sú vyčesané dohora, ozdobené korunkou, niekoľko voľne spustených prameňov veľmi koكتne lemujie tvár (obr. 10).

<sup>23</sup> Banská Bystrica, Kostol Nanebovzatia Panny Márie, Oltár sv. Barbory, 1509.

Na ďalšej tabuli má Barbora tiež renesančné šaty nemeckého typu rovnakej červenej farby, ale v detailoch predsa iné (obr. 11). Vidíme, že dômyselný strih zložený z viacerých dielov dovoľoval šaty riešiť veľmi individuálne. Dekolt je rovnako hlboký, siahajúci až na plecيا, živôtik je v prednej časti a okolo výstrihu zdobený bohato vyšívaným brokátom. Rukávy sú úzke, prestrihnuté len na lakti, zakončené menšou manžetou. Zdobia ich našité prámiky tmavo červenej farby. Na týchto šatách sa uplatňuje ešte aj iný renesančný prvok, pôvodne funkčné, neskôr dekoratívne šnúrovanie. Tmavé šnúrky spájajú vrchnú a spodnú časť rukáva a časť šnúrovania vidíme aj na spodnej časti živôtika. Jazernický typ šiat sa často vyskytuje aj na maľbách Cranacha, Dürera, Altdorfera. Ako obľúbenú patrónku nachádzame Svätú Barboru predovšetkým v našich banských mestách. Tie boli takmer bez výnimky v rukách nemeckých hostí. Tí naďalej udržiavali so svojou bývalou domovinou čulé obchodné i intelektuálne kontakty. Aj v cudzom slovenskom prostredí si celé stáročia udržali svoje zvyky, jazyk, kultúru. Nie je preto vôbec prekvapujúce, že skoro absorbovali aj nemeckú módu. V časoch, keď u nás ešte doznievala gotika, bolo práve nemecké meštianstvo nositeľom ranorenesančných prvkov, najviditeľnejšie badateľných práve na oblečení. Preto aj Svätá Barbora v stredoslovenských banských mestách nosí šaty, ktoré majú výrazné prvky nemeckej renesančnej módy.

Z pamiatok znázorňujúcich Svätú Barboru nám až na niekoľko výnimiek takmer chýbajú diela zo 17. storočia. Je to celkom pochopiteľné – reformácia, stavovské povstania, turecké vojny, úpadok banskej činnosti – sú faktory nepriaznivé pre rozvoj umenia. V protestantských kostoloch sa stali podoby svätých dokonca nežiaducimi. Na príklade Svätej Barbory teda nemôžeme dokumentovať zmeny, ktoré nastali v odievaní v 17. storočí. Boli to zmeny veľmi výrazné a mali zásadný význam najmä pre vyformovanie typického uhorského kroja v mužskom i ženskom šate.

Nový impulz pre rozvoj sakrálneho umenia priniesla až rekatolizácia. Tak ako nepriala náboženskej slobode, tak naopak priala rozvoju barokového umenia, ktoré cirkevní predstavitelia považovali za vhodný nástroj pri získavaní veriacich. Aj Svätá Barbora zažila svoje znovuzrodenie. V Rusovciach ju nachádzame ešte v roku 1680 v podobe neskororenesančnej plastiky, avšak v odeve pripomínajúcom už nezvratné víťazstvo baroka (obr. 12).<sup>24</sup> Bohatstvo Barboriných podôb prinieslo najmä 18. storočie. Pri hodnotení barokových a neskôr aj rokokových výtvarných diel z 18. storočia však musíme konštatovať, že pre dokumentáciu vývoja odievania sú už málo vhodné. Odev svätcov už nie je prísne realistický ako v období gotiky a renesancie. Zo svätých sa stávajú skôr akési alegorické a mýtické postavy vznášajúce sa v záplave obláčikov. Už sa nezdôrazňuje ani tak utrpenie Svätej Barbory a konkrétne scény z jej života, ako skôr Barborina sila a odhodlanie vytrvať vo viere. Stáva sa ozajstnou katolíckou bojovníčkou, čo zdôrazňuje aj jej odev, (najmä Banská Štiavnica, obr. 13),<sup>25</sup> v ktorom Barbora vyzerá skôr ako rímska legiónárka než baroková dáma. Samozrejme, určité znaky typické pre barokový odev,

<sup>24</sup> Rusovce, Kostol Sv. Márie Magdalény, Oltárna socha sv. Barbory na bočnom oltári Zvestovania Panne Márii, okolo 1680.

<sup>25</sup> Banská Štiavnica, Kostol sv. Kataríny, Oltárna socha sv. Barbory na hlavnom oltári Sv. Kataríny, 1727.

nachádzame aj na týchto dielach. Najvýznamnejšie, najmä v kontexte s predchádzajúcim typom šiat, sa javí zmena celkovej línie – jednoznačne sa na každom type barokových i rokokových šiat zdôrazňuje pás, a to osobitne strihaným živôtikom korzetového typu, ako vidíme na Svätej Barbore z Grassalkovičovho paláca (obr. 14).<sup>26</sup> Šaty sa delia na viac dielov, základnými sú sukňa, košeľa, živôtik. Nevyhnutným spodným odevom je korzet, ktorý formuje telo do požadovanej línie. Vierohodný rokokový odev má Svätá Barbora z Adamovských Kochanoviec.<sup>27</sup> Živôtik kontrastnej farby má zložitý strih, ktorým sa zdôrazňuje postava, pás je navyše ozdobený osobitným opaskom. Živôtik je zakončený šosíkmi, ktoré sú použité aj miesto rukávov. Sukňa tvorí samostatný diel, je bohato zriadená a podopretá spodničkami, aj keď oproti baroku je jej línia štíhlejšia. Veľmi dekoratívna je najmä vrchná košeľa, v tomto období už jednoznačne biela. Jej rozmerne bohaté rukávy sú podkasané a prichytené šnúrkami, gombičkami i sponami. Golier tvorí nariasená štola mätko ležiaca na ramenách a v strede ozdobená brošňou.

Na záver tohto stručného prehľadu módných premien Svätej Barbory môžeme konštatovať, že nie divák sa prispôsobuje zobrazeniu sakrálnych výjavov, legiend a biblických príbehov. Je to naopak – svätci menia svoju podobu podľa vkusu diváka. Umelec takpovediac sprítomňuje svätcov súčasníkom. Výjavy sa odohrávajú na scéne, ktorú prítomní pozorovatelia dôverne poznajú. To robí zo svätých bytosti blízke, známe, s ktorými sa môžu veriaci stotožniť, ktoré sa stávajú ich dôverníkmi, vzormi, ochrancami. Dodajme však, že tento moment stotožnenia sa, je veľmi prchavý. S každou novou generáciou sa starý model vzdiaľuje od diváka a každá nová generácia si preto žiada svoje vlastné, moderné vzory, a týka sa to aj podoby svätcov.

Aj táto krátka exkurzia do historického sveta módy nám ukázala, že odevná kultúra na území Slovenska bola v minulých storočiach veľmi vyspelá, a zachované výtvarné pamiatky sú výnimočným zdrojom informácií pre poznanie tejto kultúry. Našou ďalšou úlohou je pozorne skúmať všetky pramene, ktoré majú čo len nepatrnú výpovednú hodnotu o tejto doteraz zanedbávanej časti našej histórie. Multidisciplinárny výskum a súčinnosť viacerých odborníkov je pri získavaní nových poznatkov o vývoji odevnej kultúry na Slovensku nevyhnutný.

Mgr. Martina Orosová; Pamiatkový úrad SR, Cesta na Červený most 6,  
814 06 Bratislava (orosova.martina@pamiatky.sk)

<sup>26</sup> Bratislava, Grassalkovičov palác, Kaplnka sv. Barbory, Oltárny obraz sv. Barbory.

<sup>27</sup> Adamovské Kochanovce, Kostol sv. Petra a Pavla, Bočný oltár sv. Barbory, okolo 1760.

**Obrazová príloha**

(všetky fotografie Archív PÚ SR, nákresy autorka)



Obr. 1. Svätá Barbora v Kyjaticiach, detail nástennej maľby, 1370-1380

Obr. 2. Svätá Barbora v Rimavskej Bani, detail nástennej maľby, 1370-1380

Obr. 2.b Nákres gotických šiat z Rimavskej Bane



Obr. 3. Svätá Barbora z Bardejova, okolo 1460

Obr. 4. Nákres neskorogotických šiat zo Smrečian, okolo 1460

Obr. 5. Nákres neskorogotických šiat z Levoče, okolo 1480



Obr. 6.a, 6.b Príklady neskorogotických šiat zo slovenského územia, prelom 15. a 16. storočia  
Obr. 7.a Svätá Barbora z Banskej Bystrice, detail tabuľovej maľby, 1509



Obr. 7.b Nákres neskorogotických šiat z Banskej Bystrice  
Obr. 8.a Svätá Barbora z Banskej Bystrice, detail tabuľovej maľby, 1509  
Obr. 8.b Nákres renesančných šiat z Banskej Bystrice





Obr. 9.a Svätá Barbora z Banskej Bystrice, detail plastiky, 1509

Obr. 9.b Nákres gotických šiat z Banskej Bystrice

Obr. 10. Svätá Barbora z Jazernice, detail tabuľovej maľby, 1517



Obr. 11.a Svätá Barbora z Jazernice, detail tabuľovej maľby, 1517

Obr. 11.b Nákres renesančných šiat z Jazernice

Obr. 12. Svätá Barbora z Rusoviec, 1680





Obr. 13. Svätá Barbora z Banskej Štiavnice, 1727



Obr. 14. Svätá Barbora z Grassalkovičovho paláca, detail oltárneho obrazu



Obr. 15.a Svätá Barbora z Adamovských Kochanoviec, okolo 1760



Obr. 15.b Nákras rokokových šiat z Adamovských Kochanoviec

Summary

**Fashion Variability of Saint Barbara. Works of Art as a Source for the History of Clothing**

Martina Orosová

Clothing, besides its utilitarian function, is above all a symbol that designates a social and marital status of its user, his richness and gender, connection to specific group, profession, ethnicity or age. From this point of view, Saint Barbara represents a certain model – unmarried, young and wealthy girl from a noble family. Her dress, rendered by artists of different periods, express her status. On the example of Saint Barbara we can see that also saints changed their appearance according to a taste of spectator. We could say that an artist customized saints to his contemporaries. Therefore in each historical period that we have explored, is Saint Barbara dressed according to the contemporary fashion, so that she touch the spectator, a believer at a church. This makes her a close and well known being with whom people can identify, that becomes trustworthy, their ideal and patron. We also have to say that this moment of identification is very volatile. With every new generation the old model retreats and each new generation is therefore seeking for their own, new models, so artists are urged to create always new figures of saints. Some saints however do not underlie the fashion, or underlie only slightly or only in a certain period. Those are mainly saints – apostles or Christ himself. Their figures in ancient habit became archetypal models that almost unchanged pass through the human subconscious during the centuries of Christianity, in fact up to these days.

The oldest paintings of Saint Barbara in Slovakia are preserved on mural paintings from 14<sup>th</sup> century (Rimavská Baňa, Kyjatice, Štítňik). Barbara is there portrayed in typical gothic dress with a tight bodice, with a skirt widen with joined slices. Her hair is loose, held by a narrow coronet. The dress is completed with a coat. Altars preserved in many places within Slovakia show the great variety in shape, material and colour of her dress (Levoča, Bardejov, Smrečany, Banská Bystrica, Banská Štiavnica, Jazernica etc.). We can find Saint Barbara as a single statue, often accompanied by other saints, virgins – martyrs: Saint Catharine, Saint Dorothy, and Saint Margaret. Scenes from the life of Saint Barbara are also often the theme of panel paintings. The dress of Saint Barbara passes stage by stage through different kinds of late-gothic gowns to the garments with typically renaissance components (separately cut unites, cuts, white shirt, lace). There are missing historical records from 17<sup>th</sup> century that would present Saint Barbara. It is obvious, concerning contemporary situation in Slovakia. A new form of Saint Barbara arises in baroque. However baroque and rococo paintings of Saint Barbara are not very good source for the fashion history. They introduce Barbara, as well as other saints, as mythical and allegorical figures, whose clothing does not reflect the reality of the 18<sup>th</sup> century.

This short review about the clothing of Saint Barbara confirmed that the clothing culture in Slovakia was on very high level and preserved records are indispensable sources for the history of clothing.

## *Putovanie na sväté miesta a ľudová zbožnosť*

Katarína Žeňuchová, Peter Žeňuch

ŽEŇUCHOVÁ, Katarína – ŽEŇUCH, Peter: *Pilgrimage to Holy Places and Popular Religiosity*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 67-80.

*For the Christian East and West, pilgrimage originally meant peregrination to places connected with the birth, life and passion of Christ. Later on, Christians journeyed to the graves of saints and martyrs as well, which then stimulated the veneration of relics. In their contribution, the authors deal with certain peculiarities of religious pilgrimage to holy and miraculous places, be it institutionalized or individual, in which there occurs a mysterious representation of the past. They too reflect the various forms of pilgrimage (palomničestvo – sacra peregrinatio) and refer to some peculiarities in popular religious practice of both the Byzantine and Latin rites. Numerous acts of the popular religious practice of the Byzantine-Slavonic rite arise from the daily needs of believers. These are included in the liturgical book called Trebnik. These daily „needs“ (Csl. treby), integrated in Trebnik, are intended to be used in accordance with church tradition and practice. Individual instances of this religious practice, as recorded in Mohyla's Trebnik of 1646, are surveyed in this paper. Instances of popular religiosity in folk narratives are interpreted as well.*

KEYWORDS: East Europe, Byzantine – Slavonic Rite, Religious Pilgrimage, Popular Religiosity

### 1. PUTOVANIE NA SVÄTÉ MIESTA

Od zrodu kresťanstva patrí putovanie na sväté miesta k náboženským prejavom, v ktorých sa prekrýva kánonická forma úcty s ľudovou zbožnosťou. Tradícia pútnictva na sväté miesta sa rozvinula na kresťanskom Západe i na Východe. V tejto súvislosti je dôležité poznanie, že pútnictvo sa najskôr rozvinulo ako putovanie na miesta spojené s narodením, pozemským pôsobením a miestom utrpenia Krista, neskoršie aj ako putovanie na hroby martýrov a svätých cirkvi, s čím súvisel aj vzrast uctievania ich relikvií.

Hrozilo však nebezpečenstvo, že vzrastanie úcty k relikviám svätých, najmä „prehnaná“ ľudová zbožnosť privedie cirkev k znovuoživeniu pohanských praktík. Takou veľkou hrozbou bolo napríklad aj organizovanie hostín na hrobch uctievaných svätých. Praktizovanie hostín na hrobch zosnulých však nemožno

jednoznačne pokladať za pohanské zmierovanie sa so zosnulými alebo prinášanie obety ako pokrmu pre ich duše, ako to vykladal napríklad manicheizmus, proti ktorému ostro vystúpil sv. Augustín. Byzantská cirkev hostinu z hrobu zosnulého preniesla do chrámu, tým nadobudla iný význam a začala sa vnímať ako predobraz nebeskej hostiny, resp. ako hostina lásky určená slúžiacim, spoluslúžiacim (kňazom, kantorom) a ostatným zúčastneným pri modlitbách (uvedené platí aj pre hostiny po pohrebných obradoch).<sup>1</sup>

Často sa takéto hostiny uskutočňovali pri stoloch umiestnených pod kupolou uprostred chrámu, v ktorom boli uložené pozostatky svätého. Okolo týchto stolov nazývaných *mensa* sa zhromažďovali veriaci a prinášali tam svoje dary, spievali piesne a chválospevy na počesť mučeníka.<sup>2</sup> Na Východe sa tento zvyk zachoval v podobe obradu *lítie* spojeného s liturgickým sprievodom (putovaním) do chrámu, kde boli pozostatky svätého. Tam sa posvätili prinesené ofery (pšenica, víno, olej, hrozno, chleby a pod.). V rámci bohoslužieb sa tieto dary požehnávali a rozdávali veriacim, ktorých kňazi pomazávali myrom, voňavým olejom (z toho dnešný termín *myrovanie*).

V niektorých prípadoch sa *lítia* slúži aj mimo chrámu a spája sa so spevom a procesiou okolo chrámu. Dnes sa *lítia* na veľkej (sviatočnej) večeri slúži v prítvore (v predsieni chrámu) alebo uprostred chrámu. Počas celonočného bdenia býva *lítia* s posvätením chleba, pšenice, vína a oleja. Okrem toho sa obrad posvätenia oferovaných darov vysluhuje pri spomienkach na zosnulých, ale vtedy sa posväcuje *kutija* alebo *kolivo* (osl. кѹтіѧ, коливо), t. j. varená pšenica s medom ozdobená bobuľami čerstvého alebo sušeného ovocia. Význam tohto úkonu je nasledovný: Pšenica označuje mŕtveho, ktorý opäť vstane z hrobu, podobne ako pšenica zasiatá do zeme, ktorá najprv akoby spráchnivela, stlela, potom však vyrastie, aby priniesla veľkú úrodu. Tento výklad cirkev opiera o Kristove slová: „Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu“ (Jn. 12, 24). Med použitý pri príprave *koliva* symbolizuje sladký, blažený život v nebeskom kráľovstve, ktorý sa začína po vzkriesení človeka z hrobu. Aj človek ako plod zeme je opäť uložený do zeme a ako pšeničné semeno vstane a ožije pri príchode Krista. Prinášanie *koliva* sa teda spája so zvykom prvotných kresťanov, ktorí na mohyly svojich zosnulých priniesli chleby, mäso a víno. Obyčaj posväcovať *kolivo* je teda napodobeninou tohto prastarého zvyku.

Cirkevný obrad posväcovania *koliva* je zapísaný v osobitnej bohoslužobnej knihe (Trebníku). Za zmienku stojí, že už v tzv. Mohylovom trebníku<sup>3</sup> z roku 1646 sa o týchto obradoch hovorí: „ДѢВРѢ ОУБѢ, ꙗ приличнѣ Коливо съ мѣтвоею, ѣже ѡ оуѣсопшии сѣце ꙗменѣтсѧ, ꙗвѡ прѣставиши сѣе прѣ Гѣмѣ посрѣ сѣѣнникѡвѣ, ходатаѣство, сѣестѣ мѡлѣв ѡ оуѣсопшомѣ тѡборимѣ. Коливо оуѣв, ꙗли Кѹтіѧ (...) въ мѣсто оуѣсопшагѡ, въ воспоминачіи ѣгѡ прѣставляемѣ.“ Tieto obrady sa v priestore bývalej Mukačevskej eparchie (teda na východnom Slovensku a v Zakarpatskej

<sup>1</sup> Bližšie o tom pozri Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский: *Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах церковных в четырех томах*. Издание у двух томах. Том другой. Москва: Русский духовный центр 1992, s. 437-438.

<sup>2</sup> Porovnaj Eliade, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III*. Bratislava: Agora 1997, s. 54.

<sup>3</sup> *Euchologion seu Rituale a Metropolitae Petro Mohyla curatum. Kioviae 1646*. Facsimile Olexa Horbatsch curavit. In: *Opera Facultatis Theologiae*. Tomus LXVI. Romae: Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae 1988, s. 747-770.

oblasti Ukrajiny praktizovali až do 20-tych rokov 20. storočia, keď ich vladyka P. Gebej zakázal. V obežníku o tejto skutočnosti sa uvádza, že okrem obradov hostín na hrobch sa zakazovala aj odobierka dievčiny pred sobášom. Podľa najnovších terénnych výskumov, ktoré sa uskutočnili v rokoch 1996 a 1997 sa zistilo, že v dedine Storožnica na Zakarpatskej Ukrajine, ktorej obyvateľmi sú aj príslušníci slovenskej etnickej menšiny, sa hostiny na hrobch praktizujú podnes: „Tí, čo nechcú robiť hostinu doma, odnesú pohostenie na cintorín. Pri bráne cintorína lejú ľuďom na ruky vodu, podávajú uterák na utretie, ponúkajú pohár vody alebo vína a pečivo.“<sup>4</sup>

Nebudeme sa ďalej zaoberať obradmi na hrobch svätých a zosnulých, hoci úzko súvisia s témou nášho príspevku, ale pokúsime sa vysvetliť niektoré iné osobitosti putovania, či pútnictva.

Netreba hádam ani bližšie vysvetľovať fakty, ktoré sú všeobecne známe o poukazujú na formy putovania – označované ako individuálne, spoločné alebo stavovské putovanie či pútnicvo. Spoločné a stavovské púte sú samozrejme inštitucionalizované, teda organizované kňazom alebo miestnym spoločenstvom za účelom návštevy spojenej s procesiou. Opis takýchto procesií spojených s putovaním nájdeme napríklad v štúdií Michala Kaľavského;<sup>5</sup> dobový opis procesie (lítie) sa uvádza aj v rukopisnom diele Joanikija Baziloviča<sup>6</sup> *Толкованіе Сщ҃енныхъ Литургій Новаго Закона (...)* / *Explicatio Sacra Liturgiae Nova Legis (...)* z roku 1815.<sup>7</sup> Samozrejme, že spoločné, organizované procesie majú často divadelno-dekoračný

<sup>4</sup> Benža, Mojmír (ed.): *Ľudová kultúra Slovákov na Ukrajine / Народна культура словаків в Україні*. Užhorod: Vydavateľstvo „Mystecka Linija“ 2005, s. 76.

<sup>5</sup> *Pútné miesta v Zemplíne v 18. storočí*. In: Slovenský národopis, 1992, roč. 40, č. 2, s. 206.

<sup>6</sup> Joanikij Bazilovič sa narodil 6. júla 1742 v Hlivištiach neďaleko Sobraniec na východnom Slovensku. Študoval v Košiciach a v Užhorode, ako 19-ročný vstúpil do rehole otcov baziliánov. Pôsobil v kláštornej škole v Máriapócsi, kde prednášal filozofiu a teológiu. V roku 1789 sa stal protoigumenom, teda hlavným predstaviteľom baziliánov. Zomrel 18. októbra 1821. Bol blízkym spolupracovníkom známeho mukačevského biskupa Andreja Bačinského. Bol autorom viacerých náboženských a teologických spisov, ktoré sa venovali predovšetkým mnišskému životu. Osobitne zaujímavé je najmä jeho historické dielo *Brevis notitia foundationis Teodori Koriathovits*, ktoré vyšla tlačou v Košiciach v rokoch 1799 a 1805.

<sup>7</sup> Въ Литѣхъ, илѣ Процѣсахъ наипаче Рѣское величество просїдѣваетъ, еже оѣвъ іакоже глѣтъ Гдѣнь Неѡвиле Пѣлскій оѣ Црѣ Сратѣрь, совершаѣтсѣ сщ҃еннымъ образомъ: Кѣлрь вѣтъ пресвѣтлымъ ѣтъ вѣлшей чѣсти многоцѣннымъ Каменѣмъ оѣкрашеннымъ ѣдежды носѣще, совокупленнѣмъ ѣсѣдѣтъ ѣтъ Цркве пѣтъ творѣи, амыже еѣго зовѣтъ благочестіе. Іерей вси нѣчто въ рѣкахъ держѣтъ: ѣтѣи оѣвъ Книги, ѣтѣи Крты, патеріцы ѣтѣи. Патріархъ, илѣ Митрополѣтъ близѣишій Блѣженнымъ Дѣвы не малымъ Кѣнымъ златомъ сребромъ, ѣ многоцѣнными каменѣмъ оѣкрашеннымъ носѣтъ, ѣтѣи сщ҃енныхъ моцѣй раки ѣтѣи сѣлѣмъ великімъ нѣкѣмъ четырехѣстнымъ Крты, ѣ нѣхъже нѣкѣмъ толѣкімъ цѣнѣмъ ѣ тажести сѣтъ, іако сщ҃енникѣмъ всѣчески четырехѣ силѣ трѣбѣють. Сѣмъ тѣи послѣдѣють, иже ѣлскѣмъ Книги нѣсѣтъ, вѣзъ сомнѣнімъ междѣ ѣными вѣшымъ полагѣемы, котѣрымъ въ ѣвропѣ паче ѣныхъ знаменитымъ сѣтъ. Сѣмъ собранію послѣдѣють Архимандрѣты, по сѣхъ же Митрополѣты шѣствѣють, ѣ по нѣкоемъ разѣдѣніи послѣдѣишій всѣхъ Патріарха на главѣ носѣтъ Мѣтрѣ Высѣчайшиаго Архѣереѣ мѣтрѣ подобнѣю. Сѣмъ Црѣ помощѣствѣющій рѣцѣ прѣстиратѣи дѣлѣтъ /: но ѣ сѣмъ Здатѣла ѣ погрѣшеніи ѣввинѣють Рѣссѣдне: / Сѣхъ Литѣи торжество предѣварѣють лѣдѣ числѣмъ стѣ сѣ мѣтѣи ѣтѣи, ѣтѣи же сѣ пѣсѣкомъ пѣтъ ѣстрадѣющіи. Паче ѣныхъ всѣхъ сѣлѣнѣишымъ сѣтъ Литѣи Нѣваго лѣтъ, еже дрѣлѣ въ первѣмъ сѣпѣмѣврѣ дѣнь слѣхѣшѣсѣ, Литѣи Бѣгѣвлѣніи на водѣстѣи; но торжѣствѣнѣишѣмъ ѣтъ паче ѣныхъ Литѣи Цѣвѣтонѣснымъ Недѣлѣмъ ѣтъ рѣди ѣзѣвѣрѣніи вѣхѣда Хрѣта Гдѣ въ Градѣ Іерѣсѣалимскѣи ѣстанѣовѣнѣнаа (porovnaj fol. 671-678). Rukopis pamiatky sa do roku 1963 nachádzal v mukačevskej kláštornej knižnici. Dnes je uložený v knižnici Užhorodskej národnej univerzity. Z pôvodných 780 strán *in folio* sa medzičasom stratilo úvodných 32 strán.

lesk, sú príznačné istou nápadnosťou, pompéznosťou. Stretávajú sa na nich ľudia z rozličných kútov krajiny, čím sa utvárali príležitosti pre uvedomovanie si spoločných, resp. odlišných znakov (jazyk, piesne, odev a pod.). Na takýchto stretnutiach si pútnici prostredníctvom modlitieb, piesní, kázni a iných textov uvedomovali osobitosti vlastnej tradície, ktorú spevom piesní, odevom, nárečím (jazykom) na týchto pútnických miestach predstavovali.<sup>8</sup>

Putovanie možno do istej miery dobre pochopiť najmä v komparácii s miestnymi tradíciami a ich rozširovaním, teda v kontexte s vývinom sveta, dejín, intelektuálnym vývinom. Putovanie je nielen fenomenologický, religionistický alebo kulturológický problém, ale ide o formu prejavu istého spoločenstva. Putovanie možno vnímať ako akt sociálnej komunikácie, ktorý sa v rozličných obdobiach a súvislostiach môže rozdielne hodnotiť (protest, súhlas, úcta, vďačnosť, privítanie, oslava a pod.).

Položme si otázku: Čo vedie veriaceho človeka, aby sa vydal na cestu (putovanie) na sväté alebo zázračné miesto, do blízkej alebo vzdialenej svätyne spojenej s pozemským účinkovaním Ježiša Krista, Bohorodičky, alebo na hroby svätých apoštolov, martýrov, stylistov (stĺpnikov), myrotočcov,<sup>9</sup> biskupov-divotvorcov a pod., alebo na miesta spojené so zázrakmi ikon alebo sôch?

Základným rysom putovania kresťanov byzantskej tradície na sväté miesta je však túžba po autopsii. Pútnika vedie subjektívna snaha hľadať Boha, túžba po Božej odpovedi, resp. po jeho objektívnom sprítomnení. Východný človek<sup>10</sup> vidí v súčasných dejoch deje dávno minulé, objavuje v nich vplyv Svätého Ducha na konanie človeka, na vývoj spoločnosti a tým aj na dejiny. Prostredníctvom dávnych teofanických tradícií, zázrakov a zjavení sa podľa východnej spirituality v súčasných dejoch neustále odohráva tajomné sprítomnenie minulosti. Proces sprítomnenia biblických, apokryfických i legendických udalostí v historických dejoch a v konaní jednotlivca preto evokuje túžbu znova sa zúčastniť týchto procesov. Práve sväté miesta pripomínajú toto sprítomnenie. V súlade s názormi N. A. Berďajeva o chápaní dejín, o vývine a formovaní človeka v nich možno povedať, že východný človek sa v rozmanitých duchovných počinoch svojho života snaží objaviť novú realitu života. Deje sa to prostredníctvom historickej pamäti, prostredníctvom vnútorného historického výkladu dejín, prostredníctvom prepojenia duchovného sveta s dejinami a kultúrou, v ktorej žije. Dochádza tak k účasti na nesmierne bohatšej skutočnosti, ktorá víťazí nad pominuteľnosťou a malosťou. Preto východné kresťanstvo pre veriaceho človeka prinieslo novú dimenziu tým, že uznalo, že večné môže vstúpiť do časného a naopak.<sup>11</sup>

Pútnik preto túži všetkými zmyslami prijímať skutočnosť svätosti na mieste, ktoré navštívil. Možno to porovnať s prežívaním slávenia svätej božskej liturgie,

<sup>8</sup> Kaľavský, Michal: *Pútné miesta v Zemplíne v 18. storočí* (c. d.), s. 205.

<sup>9</sup> Označenie *myrotočec* sa používa pri tých svätcoch, ktorým po smrti z tela vyteká voňavá a liečivá tekutina, tzv. myro.

<sup>10</sup> Pojem *východný človek* označuje kultúrnu a religióznu kategóriu, ktorá súvisí s príslušnosťou veriaceho človeka k byzantsko-slovanskému obradu, v ktorom nachádza prepojenie svojho života s ostatnými formami prirodzenosti. Zdôrazňuje sa tu nepretržitosť vyznania viery v súčinnosti so Svätým Duchom. Tradičná dejinná skúsenosť sa tak javí ako živý organizmus, pričom ani tradícia nezostáva bez pohybu, ale vyvíja sa (ontológia).

<sup>11</sup> Berďajev, Nikolaj A.: *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha, Oikúmené 1995, s. 24.

keď veriaci človek (podobný pútnikovi) prichádza do chrámu, aby všetkými zmyslami mohol uzrieť Boha a jeho prepodobných svätých zobraných na freskách a ikonách, dotýkať sa ich ústami alebo čelom, cítiť vôňu kadidla a oleja z horiacich lampád a pri myrovaní,<sup>12</sup> vnímať sluchom liturgické spevy, dokonca na jazyku pocítiť chuť premenených obetných darov (Tela a Krvi Ježiša Krista). Sväté miesta sa tak stávajú miestami zázrakov, sú zdrojom ochrany pred nebezpečenstvom, strážcami a ochrancami vierovyznania, chránia identitu spoločenstva, ochraňujú jazyk, kultúru, obyčaje, tradíciu a často i systém (spoločensko-politický poriadok) pred inovercami alebo nevercami.<sup>13</sup> Sväté a pútnické miesta preberajú na seba znak istého kolektívu, ktorým sa spoločenstvo špecifikuje vo vzťahu k istým nepriaznivým ideologicko-spoločenským situáciám.<sup>14</sup>

V mnohých prípadoch sa možno stretnúť aj s odvrhnutím všetkých hmateľných (pozemských) prostriedkov, ktorými sa človek môže priblížiť k Bohu. Treba však v tejto súvislosti poukázať na množstvo historických dokladov, ktoré svedčia o tom, že na každoročných „uspenských“<sup>15</sup> odpustových slávnostiach v mariánskom pútnickom mieste Pócs, kde slzila ikona Bohorodičky, sa konali pravidelné procesie nielen gréckokatolíkov a rímskokatolíkov, ale sa konali aj procesie reformovaných a židov.<sup>16</sup>

Akú funkciu teda plnila púť protestantov a židov k ikone pócsanskej Bohorodičky? Natíska sa myšlienka, že každý človek, ak chce byť podobný Bohu, podstupuje cestu fyzického i duchovného strádania, aby objavil a uvidel vzkriesenie Boha v každom pútnikovi – a je úplne jedno, či ide o katolíka, protestanta alebo veriaceho byzantského obradu. Práve vtedy sa človek aspoň na okamih stáva „prepodobným“ – svojím konaním sa približuje k ideálu, k Bohu. Všetkých spája poznanie, že *sacrum* je niečo iné ako okolitý svet (*profanum*), ktoré je zničujúce iba pre toho, kto nie je vnútorne pripravený na okamih očistenia. Ivo Samson v tejto súvislosti poukazuje na využitie sily vo svoj duchovný rast a často aj osobný prospech tým, že sa pútnik na tomto svätom mieste osobne zúčastňuje.<sup>17</sup> Účasť na takomnom sprítomnení náboženských či teofanických udalostí, zázrakov alebo rozličných legendických dejov je podmienená absolvovaním *púte, putovania*.

Treba však uvažovať aj o utvrdzovaní istej kolektívnej identity, či príslušnosti veriacych k istému národnému, etnickému, konfesijnému spoločenstvu (Klokočov, Ľutina, Buková Hôrka, Počajev, Częstochowa, Pócs, Šaštín, Levoča a pod.).

<sup>12</sup> V byzantskom obrade kňaz maže veriacych sv. olejom (myrom) a zároveň rozdáva partikuly (častice) požehnaného chleba (antidoru), ktorý bol posvätený na vigíliu sviatku. Myrovanie je zvyk rozšírený najmä v prostredí východnej cirkvi. Pomazanie olejom má v biblickej symbolike mnoho významov: olej je znakom hojnosti a radosti, očíštuje a je znakom uzdravenia. Myrovanie teda nemá význam sviatostný. Nie je to akési obnovovanie myropomazania (krizmácie), no je rovnako dôležité a má svoj význam.

<sup>13</sup> Porovnaj Zajícová, Katarína: *Vplyv a odraz politických udalostí na púte a význam národných pútnických miest*. In: Slovenský národopis, 1998, roč. 46, č. 4, s. 459.

<sup>14</sup> Pozri k tomu napríklad Ciupak, E.: *Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce*. Warszawa 1982, s. 55.

<sup>15</sup> *Uspenije* (osl. Оѡспєніє Прѣмѣ Бѣны) – sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky, v latinskom obradovom prostredí Nanebovzatia Panny Márie.

<sup>16</sup> Štatistické údaje o návšteve pútnického miesta od roku 1881 sú uložené v Budapešti. Pozri o tom v práci Istvána Udvariho: *Образчики з історії пудкарпатських Русинув XVIII. Столітіє. Изглядюваня з історії культури і языка*. Ужгород: Удавательство В. Падыяка 2000, s. 159.

<sup>17</sup> Samson, Ivo: *K fenomenológii náboženských pútí*. In: Slovenský národopis, 1992, roč. 40, č. 4, s. 374.

V podobných intenciách potom možno vnímať aj putovanie veľkomoravských Slovienov do okolia Akvileje. Mená slovianskych pútnikov sú zachované na margináliách latinského rukopisu zvaného *Cividalské evanjelium*. Sú tam zapísané mená: Svätopluk a jeho manželka Svätožizňa, najstarší syn Preslav, Pribina, Kocel, Rastislav, Nitrabor a mnohí ďalší.<sup>18</sup> Keďže nie je známy dôvod zápisu slovanských mien v tejto pamiatke, jedným z možných predpokladov je aj to, že vykonávali púť, o ktorej celi a dôvodoch sa môžeme dnes iba skromne dohadovať.

Putovanie na sväté miesta teda súvisí s túžbou po očistení, skutočnom obetovaní. Pútnici vykonávajú tieto púte z vďačnosti k Bohu, alebo ako naplnenie sľubu. Pútnikov vedie túžba po autopsii, po sprítomnení, po vlastnom zážitku zo sprítomnenia, ktorý umožňuje zotrieť rozdelenie sveta na *sväté* a *svetské*. Putovanie na sväté miesta často manifestuje zrušenie pohlavnej i sociálnej segregácie, lebo sa na ňom zúčastňujú spoločne muži a ženy, aristokrati i otroci, bohatí i chudobní, domorodci i cudzinci.<sup>19</sup> Takéto putovania majú často nielen súkromný, ale aj celospoločenský význam najmä vtedy, ak sa putovanie spája s istým poslaním, akým bolo napríklad aj putovanie svätých slovanských učiteľov Cyrila a Metoda do Ríma s pozostatkami svätého pápeža Klimenta. Práve táto udalosť spôsobila osobitnú náklonnosť rímskej cirkvi voči vyslancom z Veľkej Moravy pri schvaľovaní liturgických kníh.

## 2. CESTOVATEĽ ALEBO PÚTNIK?

Pri charakteristike pútnictva treba poukázať na osobitosti, ktoré vyplývajú nielen z túžby po autopsii sakrálného. Máme na mysli najmä dialektiku putovania za sakrálnym, ktoré je zastúpené svetom symbolov, bez ktorých nemožno pochopiť ani vyjadriť identitu posvätného.<sup>20</sup> Vznikajú však aj otázky súvisiace so sekularizáciu putovania, resp. so zmenou charakteru či obsahom púte – ide tu o tzv. hriešne pútnictvo.

V latinskom obradovom prostredí sa na označovanie *pútnika* – ako to vidno napríklad z nemčiny alebo angličtiny – prevzal latinský termín *peregrinus* (v tvaroch rPilger, pilgrim; podobne postupovala poľština: *pielgrzym*). Treba si uvedomiť, že latinský termín *peregrinus* zvyčajne označuje „cudzinca“ alebo „neznámeho, potulného človeka,“ ktorý putuje z miesta na miesto a prakticky nemá vlastný príbytok. V prostredí Rímskej ríše takémuto človeku nepatrila právna ochrana. Bol to človek na okraji spoločnosti, preto ho často pokladali za nepriateľa, lebo nebolo jasné, s akým úmyslom prichádza.<sup>21</sup> Až s rozvojom ranoskresťanského pútnictva sa začalo rozlišovať medzi *svätým* (sacra) a *hriešnym* (profana, peccaminosa) *putovaním* (peregrinatio).

Aj v byzantskom obradovom prostredí sa človek putujúci z miesta na miesto označuje ako *странник*. Ide teda o človeka, ktorý sa svojím spôsobom života vymyká istému stereotypu.

<sup>18</sup> Pozri napríklad Stanislav, Ján: *Dejiny slovenského jazyka. III. Texty*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1967; Krošláková, Ema – Habovštiaková Katarína: *Základy slavistiky a staroslovienčina. Textová príručka*. Nitra: Fakulta humanitných vied 1994. s. 28-30.

<sup>19</sup> Bližšie pozri Eliade, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III.* (c. d.), s. 55.

<sup>20</sup> Porovnaj Beňušková, Zuzana: *Vzťah profánneho a sakrálného v obradoch a sviatkoch*. Slovenský národopis, 1995, roč. 43, č. 2, s. 162.

<sup>21</sup> Bližšie o tom Samson, Ivo: *K fenomenológii púti*. (c. d.), s. 371-372.



Z antropologického hľadiska k takýmto ľuďom patrili všetci, ktorí túžili po lepšom živote. Neboli to iba pútnici na sväté miesta, ako sa o tom v literatúre tradične píše, ale boli to aj ľudia rozličných profesií: kupci, trubadúri, igrici, rozliční potulní mnísi, žobráci i vagabundi, tuláci, potulní rytieri, či klerici alebo novici, ktorí opustili školy a monastiere a začali hľadať „nový život“ po celej Európe.<sup>22</sup>

Všetkých tých, ktorí sa vydali na cestu, teda cestovateľov (*Homines viatores*) možno rozdeliť na dve veľké skupiny. Prvú skupinu tvoria pútnici, ktorí sa vydali hľadať duchovné bohatstvo a prijímajú strádania svätého putovania (*sacra peregrinatio*). Počas svojej cesty sa pútnici zastavovali v rozličných mestách, dedinách a v chrámoch. Tam spievali duchovné a nábožné piesne,<sup>23</sup> často s historickým, resp. historizujúcim obsahom a s nadprirodzeným (sakrálnym, teofanickým, legendickým) zafarbením. Za takéto prejavy dostávali rozličné dary, za ktoré v cieľi svojho putovania v chráme, do ktorého išli, alebo v Jeruzaleme pri Kristovom hrobe zapálili sviečku a predniesli modlitbu za dobrodincov a donátorov.

Až po úspešnom príchode na sväté miesto sa z človeka, ktorý mnoho dní a týždňov strádal, sa odrazu stal pútnik, ktorého v byzantskom prostredí označujeme pojmom *palomnik*. Je to človek, ktorý získal palmu víťazstva nad sebou a nad svojimi hriechmi. Žiada sa poznamenať, že práve palmová ratolesť je symbolom spravodlivosti a večného života (Ž 92,13). Palmové ratolesti si pútnici do Svätej zeme nechávali posväcovať a prinášali ich domov, lebo sa verilo ich ochranej funkcii. (V našich zemepisných šírkach palmové ratolesti nahrádzajú ratolesti bahniatok, ktoré kňaz posväcuje na Kvetnú nedeľu.)

Počas putovania alebo najčastejšie bezprostredne po návrate zapisovali pútnici svoje poznatky vo forme cestopisov. Treba však rozlišovať nielen medzi dvoma formami putovania ale aj medzi dvoma žánrami cestopisov. Na jednej strane možno hovoriť o cestopise inšpirovanom teofanickou tradíciou, na druhej strane sa stretávame s tzv. „hriešnymi púťami.“ Hriešne púte boli zvyčajne vynútené spoločenskými alebo historickými okolnosťami (napr. prepadnutie kupcov na cestách, ich odvrátenie a útek zo zajatia, honba za bohatstvom, vidina zbohatnutia v neznámej krajine a následné odpadnutie od pravej viery a pod.).

Obidve literárne spracovania putovaní prinášajú nielen nové kultúrne, spoločenské a historické poznatky o živote obyvateľov navštívených oblastí, ale zdôrazňujú vnútorný, duchovný rozmer duše pútnika - cestovateľa. Najstarším zná-

<sup>22</sup> Pozri o tom [www.anthropology.ru](http://www.anthropology.ru) (6.2.2006).

<sup>23</sup> Osobitnú skupinu nábožných piesní tvoria paraliturgické piesne. O ich charakteristike bližšie pozri Pozri tiež Гнатюк, Олександр: *Українська духовна бароккова пісня*. Варшава – Київ: 1994, s. 32-56; МЕДВЕДИК, Юрій: *Українська духовна піснетворчість XVII – XVIII століття. Загальна характеристика*. In: Головащенко, М. (ed.): *Українське музикознавство*. 28. Музична україністика в контексті світової культури (науково-методичний збірник). Київ: 1998, s. 94-106. Stern, Dieter: *Ostslavische Cantiones und Kantonale: Ursprung und Verbreitung*. In: Rothe, Hans (ed.): *Sakrale Grundlagen slawischer Literaturen. Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik*. Band 43. München: Verlag Otto Sagner, 2002, s. 107-117. Pozri tiež Žeňuch, Peter: *Paraliturgická pieseň východného obradu*. In: Ivantyšinová, Tatiana (ed.): *Slovanské štúdie*. 1/1994. Bratislava: Academic Electronic Press, 1997, s. 66-86; Žeňuch, Peter: *Zur Problematik des geistlichen und paraliturgischen Liedes im Raum Slavia Latina und Slavia Orthodoxa (am Beispiel der Ostslowakei)*. In: Kačic, Ladislav. (ed.): *Gegenreformation und Barock in Mitteleuropa/ in der Slowakei*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV/Kabinet für Slawistik der SAW, 2000, s. 173-180; Žeňuch, Peter: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava: Veda, 2002. s. 77-124.

mým opisom cesty do Svätej zeme je latinský spis *Peregrinatio Eggeriae*.<sup>24</sup> V byzantsko-slovanskom prostredí je najznámejším cestopisom *Putovanie igumena Daniila do Jeruzalema* z 12. storočia. Cestopis igumena Daniila bol populárnym čítaním a doteraz sa podarilo nájsť viac ako 150 variantov.<sup>25</sup> Aj z východného Slovenska sa nám zachoval jeden z odpisov tohto cestopisu. Pochádza z kláštora na Bukovej hôrke. Autorom odpisu je pravdepodobne mních Ján Bradáč, ktorý cestopis zapísal okolo roku 1777 v cirkevnej slovančine s mnohými lexikálnymi prvkami zemplínskeho dialektu. Podľa záhlavia rukopisu možno zistiť, že ide o odpis z ruského letopisu z roku 1595. Odpis Daniilovho cestopisu sa spolu s ostatnými modlitbami a legendami nachádza v rukopisnej *Книге Бесѣды*, ktorá pôvodne patrila do zbierok užhorodskej Prosvity. Teraz sa uchováva v rukopisnom fonde knižnice Užhorodskej národnej univerzity.

### 3. ĽUDOVÁ ZBOŽNOSŤ A PÚTNICKÁ TRADÍCIA VO FOLKLÓRNYCH PROZAICKÝCH TEXTOCH

Pojem *ľudová zbožnosť* (alebo alternatívny pojem *ľudová religiozita*) je v modernej folkloristike a religionistike dobre zaužívaným. Treba však pripomenúť, že niektorí folkloristi ho vnímajú ako značne problematický, pričom vychádzajú z domnienky, že termíny *ľud* a *ľudový* sú poznačené ideológiou osvietenstva alebo romantizmu. Z toho istého dôvodu sa aj termín *ľudová zbožnosť* vníma ako neaktuálny, zaťažený ideologickým hodnotovým hľadiskom, a preto málo vhodným pre jeho využitie v modernom vedeckom bádani. Ako vidno, problematickou je najmä obsahová náplň slova *ľud*, *ľudový*. Koho teda možno zahrnúť pod pojem *ľud*; ide skutočne iba o vidiecke obyvateľstvo, ako to chápe Mircea Eliade?<sup>26</sup> Na problematiku nejasnej terminológie pri výskume ľudovej viery nedávno upozornil aj religionista Milan Kováč, ktorý sa snažil potvrdiť alebo vyvrátiť Eliadeho snahu vysvetliť zdanlivú autentickosť archaických modelov práve v prostredí „čistého, nedotknutého vidieckeho“ prostredia.<sup>27</sup> Relatívnosť ponímania pojmu *ľud* iba v závislosti od dedinského, vidieckeho prostredia je málo pravdepodobná a nemožno ho s týmto prostredím *a priori* stotožňovať; no termín *ľud*, *ľudový* nemožno ani zahrnúť, alebo obchádzať, ako sa to navrhuje v súčasnej modernej folkloristike a religionistike.

V tomto príspevku nemienime hlbšie vstupovať do diskusií o tejto otázke, no dovolíme si vysloviť názor, že ľudová zbožnosť sa neriadi podľa nejakého vzoru, lebo sa žiadnym vzorom riadiť nemôže. Ľudová zbožnosť, či prejavy ľudovej religiozity obsahujú zvyčajne také praktiky, ktoré navonok môžu byť nekontrolovateľné; preto sú spontánne. Takéto prejavy cirkvi zakazuje, no ani „násilná“ koordinácia takýchto prejavov nie je účelná, lebo môže byť problematická.

<sup>24</sup> *Itinerarium Eggeriae – Concordantia in Itinerarium Eggeriae*. Ed. D. R. Blackam – G. G. Betts. Olms: Georg Verlag AG 1989. 202 s.

<sup>25</sup> Прохоров, Г. М.: *Памятники литературы древней Руси. XII век*. Ed. Д. С. Лихачев. Москва: Художественная литература 1980, s. 629.

<sup>26</sup> Eliade, Mircea: *Posvätné a profánné*. Praha: Křesťanská akademie 1994, s. 113-114. Pozri tiež *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. Od Guatamu Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava: Agora 1997, s. 303-305 a *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III. (c. d.)*, s. 185-197.

<sup>27</sup> Pozri napríklad štúdiu v práci *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Zostavil, úvod, komentáre a záverečnú štúdiu napísal Milan Kováč. Brdárka: o. z. Radzim 2004. 192 s. Pozri aj diskusiu v časopise *Etnologické rozpravy*. 2005, roč. 12, č. 1, s. 130-152.

Treba si uvedomiť, že cirkev je inštitúcia, ktorej fungovanie sa koordinuje nielen prostredníctvom administratívnych, právnych alebo dogmaticko-religiózných princípov. Je to predovšetkým živý organizmus ľudí – veriacich, pre ktorých je najdôležitejšia duchovnosť, religiozita, jazyk, obrad, náboženská tradícia, spev a vedomie príslušnosti k istej konfesionalnej či národno-konfesionalnej jednotke – teda všetko to, čo aj napriek istým dogmatickým či religióznym princípom je neoddeliteľnou súčasťou miestnej (lokálnej) náboženskej tradície.<sup>28</sup>

Religiozita je teda súbor individuálneho a kolektívneho správania sa.<sup>29</sup> Ľudová zbožnosť obsahuje všetko to, čím človek žije, teda i v rovine sociálnej, politickej, etickej, estetickej, duchovnej.<sup>30</sup> Takáto religiozita je príznačná pre *maličkých*, ktorých viera je silná ako viera detí (Nechajte deti a nebráňte im prichádzať ku mne, lebo takým patrí nebeské kráľovstvo, Mt 19,14). Nemožno preto porovnávať religiozitu teologických osobností – kňazov-teológov a jednoduchého človeka.<sup>31</sup> Jeho viera je posilňovaná túžbou po okamžitom účinku modlitby, ktorá sa prednáša pri pozostatkoch svätého, pri zázračných ikonách a sochách, na rozličných svätých miestach a pod.

Hoci praktiky ľudovej zbožnosti priamo či nepriamo súvisia s náboženstvom, nie sú často v zhode s inštitucionalizovanou religiozitou. Ak sa človek hlási k vyznávaniu náboženskej doktríny, je pochopiteľné, že by mal akceptovať iba prvky príslušného náboženského systému. Realita nás však presvedča o opak. Mnohí nábožensky presvedčení jednotlivci praktizujú také elementy ľudovej viery, ktoré sú z hľadiska náboženskej doktríny zvyčajne málo akceptovateľné. Obsahom takejto zbožnosti sú povery, zázraky, zjavenia a pod. Cirkev preto v snahe predísť spontánnym náboženským prejavom snaží sa niektoré zložky ľudovej zbožnosti inštitucionalizovať. V *Katechizme katolíckej cirkvi*<sup>32</sup> sa uvádza, že práve takéto prejavy sa majú vnímať ako predĺženie liturgického života cirkvi. Nemôžu ho však nahradiť, preto sa majú usporiadať tak, aby boli v súlade s bohoslužobným okruhom cirkvi a k nemu privádzali veriace spoločenstvo – teda *ľud*, aby prehlboval poznanie Kristovho tajomstva.

V prostredí cirkvi sa v súvislosti s ľudovou vierou ukázala potreba inštitucionalizovať niektoré zložky. Napríklad v západnom obradovom priestore pod tlakom ľudového prostredia a veľkého rozvoja pútnictva na niektoré sväté miesta cirkiev ustanovila modlitbu k najviac uctievaným – štrnástim – svätým pomocníkom v núdzi,<sup>33</sup> ktorú však Tridentský koncil neskôr zrušil.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Pozri k tomu Žeňuch, Peter: *Podmienky vzniku cyrilskej rukopisnej tvorby v priestore východného Slovenska a bývalej Podkarpatskej Rusi*. In: Slavica Slovaca, 2004, roč. 39, č. 1, s. 30.

<sup>29</sup> Beňušková, Zuzana: *Vzťah profánneho a sakrálneho v obradoch a sviatovaní* (c. d.), s. 163.

<sup>30</sup> Heller, Andreas: *Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen*. Therese Weber – Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.): Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Wien/Köln 1990, s. 292.

<sup>31</sup> Pozri k tomu Bužeková, Tatiana: *Kognitívne aspekty koexistencie kresťanských a poverových predstáv na príklade vysvetlenia negatívnych udalostí v slovenských poverových rozprávaniach*. In: Slovenský národopis, 2004, roč. 52, č. 2.

<sup>32</sup> Trnava: Spolok sv. Vojtecha 1999, s. 423.

<sup>33</sup> Patria k nim svätí Achatios, Egídius, Juraj, Blažej, Krištof, Kyriakos, Denis, Erazmus, Ustachios, Pantaleon, Vít, Barbora, Katarína a Margaréta.

<sup>34</sup> Huizinga, Johan: *Jeseň stredoveku. Homo ludens*. Bratislava: Tatran 1990, s. 107-109.

Aj v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí mnohé úkony ľudovej religiozity vyplývajú z každodennej potreby veriacich a sú zapísané v bohoslužobnej knihe nazvanej *Trebník* (Трѣбникъ). Cirkev v nich integruje také prejavy nábožnosti, ktoré zahrnuje do súboru každodenných „potrieb“ (csl. трѣбъ, od toho Трѣбникъ) veriacich a predpokladá ich použitie v súlade s cirkevnou tradíciou a praxou. Poznáme rozličné služby zamerané na posvätenie prostriedkov určených pre každodenné použitie i obrady, pomocou ktorých sa vyhánajú zlí duchovia z nástrojov, obydlí i z človeka. Napríklad z Mohylovho *Trebníka*<sup>35</sup> možno uviesť niektoré: *Вослѣдованіе молебное ѿ избавленіи недѣлѣющихъ ѿ ѿбсрѣваніа ѿ насиліа дѣхъ нечистыхъ; Вослѣдованіе молебное сопотівъ чародѣлніамъ ѿбаваніамъ чловеку ѿ скѣтѣвъ, домовъ же ѿ мѣстъ ѿплазненыхъ ѿ злѣхъ мечѣвъ; Вослѣдованіе млѣбное въ время гвѣтлангъ мѣра скѣтѣвъ* a mnohé ďalšie. Niektoré obrady sú zamerané na posväcovanie pútnika (*Чинъ бѣвеніа въ пѣтъ, мѣста стѣа посѣпати; Чинъ бѣвеніа по водахъ плыти*), či rozličné obrady určené na posvätenie tých bylín, ktoré veriaci používajú doma ako prostriedok proti rozličným neudhom – aj proti urieknutiu.<sup>36</sup> V náboženských obradoch existujú aj špeciálne služby v čase veľkého sucha za účelom privolávania dažďa (prevzaté z okruhu agrárnej či plodonosnej mágie) – *Вослѣдованіе молебнаго пѣніа пѣвѣмаго въ время бездождіа* a tiež služby zamerané na rozjasnenie oblohy a privolanie slnečných dní, napríklad v čase žatvy – *Вослѣдованіе молебнаго пѣніа пѣвѣмаго въ время безвѣдріа*.

Aj v pamiatkach ľudovej prozaickej tradície možno nájsť obrazy ľudovej zbožnosti. Najfrekvencovanejšie sú v poverových rozprávaniach s tematikou bosorky, vedomkyne, zmoka, svetlonosa alebo čerta,<sup>37</sup> alebo v silne folklorizovaných legendických žánroch ľudovej prózy,<sup>38</sup> v ktorých je historická dokumentárnosť a spätosť s kánonickým biblickým textom značne oslabená. V procese folklorizácie sa legendické a historické prvky modifikujú a priberajú kontúry ľudového myslenia – známe sú ľudové starozákonné legendy o Šalamúnovi; v iných vystupujú do popredia sociálne motívy, napr. cyklus rozprávání o putovaní Krista a sv. Petra po zemi.

Najstarší zberatelia ľudovej prózy (romantická štúrovská generácia) obchádzali tieto žánre, zameriavali sa hlavne na čarovné rozprávky, a tak najstaršie písomné záznamy o praktikách ľudovej viery pochádzajú až z prelomu 19. a 20. storočia zo zbierok Jozefa Mišika, Jozefa Ľudovíta Holubyho, Sama Cambla<sup>39</sup> a Volodymy-

<sup>35</sup> *Euchologion seu Rituale a Metropolitae Petro Mohyla curatum. Kioviae 1646* (c. d.)

<sup>36</sup> Bližšie o tom Šmajda, Michal: *Poverčivé spôsoby liečenia a zaklínania v ukrajinských obciach severovýchodného Slovenska*. In: Nové obzory. 13. Spoločenskovedný zborník východného Slovenska. Ed. Štefan Pažur. Prešov: Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Múzeum Slovenskej republiky rád v Prešove 1971, s. 341-360.

<sup>37</sup> Bližšie o tom v *Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska. 1.* Ed. Ján Botík, Peter Slavkovský. Bratislava: Veda 1995, s. 87.

<sup>38</sup> Medzi legendické žánre ľudovej prózy možno zaradiť v rozličnej miere folklorizované starozákonné legendy o dualistickom stvorení sveta, o Adamovi a Eve, o kráľovi Šalamúnovi, tiež legendy nadväzujúce na Nový zákon, napr. cyklus o putovaní Krista a sv. Petra, etiologické a legendárne rozprávky o putovaní do záhrobia, o veľkom hriešnikovi Matajovi, rozprávania o zázračných soškách Panny Márie, o zázračných studničkách ap.

<sup>39</sup> Cambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Svätý Martin 1906.

ra Hnat'uka.<sup>40</sup> Absencia tohto motívu v starších obdobiach neznamená aj absenciu ľudovej viery na našom území. Podrobnejším skúmaním a interpretáciou vybraných textov sa pokúšame poukázať na životaschopnosť prvkov ľudovej viery, v ktorej sa prelínajú zložky oficiálnej (inštitucionalizovanej) religiozity s ľudovým náboženstvom.

Konaniu démonických síl sa v ľudovej tradícii zabráňovalo pozitím cesnaku, ostrých nápojov, ohňom. Neskôr pod vplyvom kresťanstva ochranný účinok získali aj posvätené byliny, svätená voda, posvätená krieda (v latinskom obradovom prostredí), ba aj niektoré modlitby, pripomínajúce pohanské zarietania a zaklínania. V ľudových rozprávaniach, v ktorých človek bojuje proti vplyvu démonických bytostí sa potvrdzuje, že mágia je diabolského pôvodu a patrí k javom, ktoré vedú človeka k záhube a k smrti, čím folklórne texty naberajú výchovný nábožensko-didaktický rozmer. Optimisticky ladené rozprávania v mnohých pamiatkach ľudovej prozaickej tvorby ponúkajú možnosť víťazstva živej kresťanskej viery nad svetom zlých duchov, pričom kontaminácia kresťanskej nauky a symboliky s pohanskými relikťami sa nevníma negatívne, hoci v iných rozprávaniach sa poukazuje na nezlučiteľnosť mágie s kresťanskou vierou a náboženstvom.

Do viacerých rozprávání z východného Slovenska sa pretransformovali aj ľudové predstavy o smrti, posmrtnom živote, duši, nebi a pekle i o základnom morálnom či kresťanskom imperatíve – spravodlivej odplate za zlé skutky. V ľudovej tradícii Slovanov sa obraz života po smrti spájal s pokojným a bezstarostným odpočinkom duše v raji, ktorý bol projekciou pozemského života.<sup>41</sup> Až do príchodu kresťanstva absentovala myšlienka diferenciácie duší podľa etických a morálnych kritérií. Neskôr, pod vplyvom kresťanstva a etického dualizmu Slovania prijali predstavu o pekle, mieste, kde ľudia podstupujú odplatu za zlé skutky, ktorých sa dopustili počas svojho pozemského života. Učenie o pekle je súčasťou Svätého písma a dôkladne sa ním zaoberá i teológia, preto poznáme množstvo názorov na tento problém. Katolícka cirkev zastáva názor, že existuje miesto – očisťec, kde duše hriešnikov dostávajú možnosť očistiť sa a nakoniec putujú do neba k požehnaným Bohom. Podľa učenia byzantskej cirkvi duša hriešnika štyridsať dní po smrti putuje cez dvadsať zastavení – mýtnic, kým nepríde k poslednému súdu. Po ňom sa definitívne dostane do neba alebo do pekla, ktoré je večné.<sup>42</sup> Putovanie po týchto mýtniciach je zobrazením života človeka, preto každý veriaci sa počas svojho života stáva pútnikom podstupujúcim radosti i starosti každodennosti, aby sa jeho štyridsaťdňové putovanie po smrti ukončilo nebeskou hostinou.

Osobitne zaujímavý je taký folklórny materiál, v ktorom sa vykresľuje obraz pútnika. Vo všeobecnosti možno povedať, že s motívom *putovania* (profánneho i svätého) sa vo folklórnej tradícii stretávame pomerne často. Na dlhodobé putovanie boli určení takí hrdinovia ľudových rozprávání, ktorí sa istým spôsobom prevínili voči pravidlám fungovania society alebo cirkvi. Miesto putovania zvyčajne

<sup>40</sup> Гнатюк, Володимир: *Етнографічні матеріали з Угорської Русі*. Том. 1-6. Етнографічний збірник Наукового тов. ім. Шевченка. Львів, том 3, 1897, 236 s.; том 4, 1898, 254 s.; том 9, 1900, 284 s.; том 25, 1909, 248 s.; том 29, 1910, 318 s.; том 30, 1911, 355 s.

<sup>41</sup> *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. 2. (c. d.), s. 29, 65. O predstave posmrtného života pozri bližšie Mencej, M.: *Predstavy o živote po smrti u starých Slovanov*. In: Slovenský národopis, 1996, roč. 44, č. 3, s. 286-301.

<sup>42</sup> Bližšie o tom Антоний, игумен: Суд за гробом или мытарства преподобной Феодоры. Житомир: Житомир-Рико-Пресс-Реклама 1996. 64 s.

nie je bližšie špecifikované, lebo spravidla ide o putovanie na odľahlé miesta (napr. do púšte).<sup>43</sup> V ľudovom prostredí sa putovanie často vníma ako prostriedok katarzie.

Odpustenie, očistenie alebo katarzia sa v ľudových rozprávaniach umocňuje aj tým, že hrdina príbehu za svoj hriech musí vykonať púť na sväté miesto. Takým je rozprávanie zo zbierky Samuela Camba,<sup>44</sup> ktoré zapísal v dedine Veľký Šariš v roku 1892. Putovanie na sväté miesto je v tomto príbehu sťažené podmienkou, že púť k pápežovi do Ríma po rozhrešenie sa musí vykonať na kolenách („... vtedy ci budze hrich odpuščeni, jak pujdžeš na spovidz ku rimskomu otcovi na holich koľenoch.“). Po katarznom vykonaní púte a po spovedi hriešnica umiera a na znak očistenia duše jej z tela vyletí holub („...po rozhrešeňu umarla a z nej šivi holub viľecel.“). Návštevy svätých miest sú spojené s obradmi očisťovania,<sup>45</sup> lebo zbavujú človeka príťažou hriechu i spoločenského postavenia a spájajú ho s pôsobením Božej prozreteľnosti, Svätého Ducha a prírody. Možno preto hovoriť o symbolickom návrate do biblickej doby putovania Izraelitov do zaslúbenej zeme.

Aj Volodymyr Hnatuk v roku 1899 v Šarišskej stolici v dedine Šambron zapísal rozprávanie Petra Bobuľského, ktoré nazval *Чудо М. Повчанскої Богородиці*. Je to príbeh gazdu, ktorí sa vybral na mariánsku púť do Pócsu (dnes Mária Pócs v Maďarsku), ktoré je spojené so zázrakom slzenia ikony Bohorodičky. Pútnik išiel sám, v sprievode Boha. V lese ho zašla noc, rozložil si oheň a ľahol si spať. Náhle sa objavil zbojník a pýtal si od neho peniaze. Tvrdeniam pútnika, že má iba dvadsať grajciarov, zbojník vôbec neveril. V hlave mu vrtalo, že pútnik musí so sebou niesť nejaký dar pre ikonu Bohorodičky, preto argumentom, že Panne Márii daruje svoje srdce, zbojník neveril. Rozhodol sa preto, že svoju obeť zabije. Na prekvapenie vo vreckách gazdu našiel skutočne len dvadsať grajciarov. Zobral teda telo mŕtveho gazdu na chrbát, že ho niekam v lese ukryje. Keď ho chcel zhodiť z chrbta, zistil, že mŕtvola mu prirástla k telu. Snažil sa rozličnými spôsobmi zbaviť tejto ťarchy, no bezvýsledne. Prišiel do dediny, kde sa ľudia schádzali obdivovať zvláštny úkaz. Zbojník prišiel aj na faru za kňazom, ktorý mu poradil, aby s týmto človekom na chrbte išiel na púť, na miesto, kam mal mŕtvy pútnik namierené. Po absolvovaní púte a po spovedi mŕtvola zo zbojníkovho tela odpadla. Pri putovaní na sväté miesta si každý z nás nesie na svojom chrbte množstvo starostí, hriechov a trápení – čiže mŕtvolu, ktorú zbojník v rozprávaní na sebe vláčil. Po skutočnej katarzii a obnove z človeka odpadnú.

V prejavoch ľudovej zbožnosti máme možnosť sledovať prepojenie archaických predstáv s kresťanskými výrazovými prostriedkami. Práve vďaka tradícii pútnictva sa aspoň na okamih každý z nás môže stať bezprostredným účastníkom tajomstva teofánie. Súčasné formy pútnictva prispievajú skôr k jeho profanizácii, hoci jeho najvyššou formou by malo byť liturgické „odložme teraz všetky svetské starosti.“<sup>46</sup>

Mgr. Katarína Žeňuchová; Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,  
Panská 26, Bratislava 813 64 (slavkaze@savba.sk)  
doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD.; Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,  
Panská 26, Bratislava 813 64 (slavpeze@savba.sk)

<sup>43</sup> Cambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. (c. d.), s. 262-265.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 274-279.

<sup>45</sup> *Slovník biblickej teológie*. Ed. X. Léon-Dufour. Bratislava: Dobrá kniha 1900, s. 1065-1068.

<sup>46</sup> Verš cherubínskej piesne, citované podľa kánonického prekladu liturgie Jána Zlatoústeho (*Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov: Petra 2002, s. 113).

## Zusammenfassung

### **Das Pilgern zu heilige Pilgerorte und Volksfrömmigkeit**

Katarína Žeňuchová, Peter Žeňuch

Die Pilgerüberlieferung zu heiligen Pilgerorten ist im christlichen Osten und Westen ursprünglich als die Wallfahrt zu den Orten entwickelt, die mit der Geburt, irdischem Leben, Tätigkeit und mit dem Leiden Christi verbunden sind. Später ist die Pilgerüberlieferung als die Pilgerfahrt zu Gräbern der Heiligen und Martyren erweitert. Mit der Verbreitung der Reliquienverehrung der Heiligen ist das Gefahr entstanden, dass die Heidenpraktiken wiederbelebt werden können. Die Autoren des Beitrages bedenken auch Zustandekommen des Agapé bei den Gräbern der Heiligen, sowie bei den Gräbern anderer Verstorbenen, im Zusammenhang mit den Gedächtnisfeiern. Besondere Aufmerksamkeit richten beide Verfasser auf die Formen der Pilgerfahrt (individuelle und kollektive) zu heiligen und wundertätigen Orten und auf die *Lithia*-Kirchendienste und auch verschiedene andere Einweihungsformen, z. B. *Kutija*- oder *Kolivo*-Einweihungen.

In diesem Zusammenhang wird auf einige Eigenheiten der Volksfrömmigkeit im lateinischen und byzantinischen Raum hingedeutet. Im Beitrag wird die Feststellung präsentiert, dass die Volksfrömmigkeit gar kein Vorbild befolgt und befolgen kann, weil sie aus den verschiedenen unverbildlichen oder „spontanen“ Elementen und Praktiken besteht, die üblicherweise von der Kirche unkontrollierbar sein können. Die Volksfrömmigkeitsbegriffe werden von der Kirche verboten, doch ihre aufgezwungene Regulierung führen gewöhnlich zu keinem Erfolg und von den Gläubigen können problematisch werden. In diesem Zusammenhang muss man sich daher einer höchst bedeutenden Tatsache bewusst sein: Die Kirche ist nicht nur eine Institution, deren Funktionieren durch administrative kirchenrechtliche oder andere dogmatisch-religiöse Prinzipien koordiniert wird. Es handelt sich vor allem um einen lebendigen Organismus der Gläubigen, für die die Geistigkeit, Religiosität, Sprache, Ritus, religiöse Tradition, Gesang und Gehörigkeit zu einer religiösen oder nationalen Einheit grosse Bedeutung hat. Es handelt sich um alles, was trotz bestimmten dogmatischen oder religiösen Prinzipien einen organischen Bestandteil der regionalen oder örtlichen Kirchenüberlieferung bedeutet.

Im byzantinisch-slavischen Raum erfolgen verschiedene Volksfrömmigkeitsbegriffe aus alltäglichen Gläubigenbedürfnissen und sind im kirchenslavischen Gottesdienstbuch, sog. *Trebnik* geschrieben. Die Kirche der byzantinischen Tradition integriert in diesem Buch einige Gläubigenbedürfnisse (kirchenslavisch *treby*) in der Form der liturgischen Texte und setzt ihre Verwendung in der Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition und Praxis voraus. Einige Elemente der Volksfrömmigkeiten werden mit den Beispielen aus dem Buch *Trebnik von Petro Mohyla* aus 1646 dokumentiert.

Ein Teil des Beitrages ist den Volksfrömmigkeitsbegriffen in den Volkserzählungen gewidmet. Hier werden die Verknüpfungen zwischen den archaischen Vorstellungen und christlichen Ausdrucksmitteln festgestellt. In den Volkserzäh-

lungen sind viele Volksfrömmigkeitszeugnisse aufzufinden. Man kann behaupten, dass die meistfrequentierten Frömmigkeitszeugnisse im Genrebereich von Sagen, Aberglauben und Legenden befinden sind, weil hier der historische Aussagewert und die Verbindung mit der kanonischen Heiligengeschichte im reichen Masse geschwächt ist. Legendische und historische Motiven werden durch die Elemente des Volksdenkens und Volksfrömmigkeit modifiziert, für die im lateinischen und byzantinischen Raum besondere und spezifische Entwicklungsbedingungen gelten.



## *Několik poznámek ke kultu sv. Norberta v severozápadních Čechách v době barokní*

*Jakub Pátek*

PÁTEK, Jakub: *Few Notations to the Cult of St. Norbert in North-western Bohemia in the Baroque*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 81-90.

*The first part of this contribution deals with of St. Norbert, the founder of the Premonstratensian Order and the Archbishop of Magdeburg. The first part of this study concerns his general personality, the transfer of his remains to Bohemia, and his position as one of the Czech patron saints. The second part directs attention to selected reflections of the cult of St. Norbert in the creative arts in north-western Bohemia in the 17th and 18th centuries. At the conclusion, there is a presentation of a group of large Baroque canvases, depicting scenes from the life of St. Norbert, from the Church of the Birth of the Virgin Mary in Doksany.*

KEYWORDS: Northwestern Bohemia, Baroque, Saint Norbert, Religious Cult

### PRVNÍ ČESKÝ BAROKNÍ PATRON SV. NORBERT

V broumovském hřbitovním kostele se nachází votivní obraz břevnovsko-broumovského opata Wolfganga Zelendera, ceněný badatelé hlavně díky zachycení stavu broumovského kláštera na samém prahu 17. století.<sup>1</sup> Obraz je však zajímavý také z hlediska světecké ikonografie. Vedle postav andělů, nesoucích „arma christi“, je v nebeské sféře představena skupina českých zemských patronů. Vedle těch tradičních sv. Víta, Zikmunda, Václava, Ludmily, Cyrila a Metoděje, Prokopa, a pochopitelně také patrona místního konventního chrámu sv. Vojtěcha, se zde objevuje i v benediktýnském prostředí oblíbená skupina tzv. „pětí svatých bratří“ (Benedikta, Jana, Matouše, Izáka a Kristýna), jejichž ostatky byly přeneseny do Čech z Hnězdná společně s ostatky sv. Vojtěcha v roce 1039. Další zajímavou postavou, která se divákovi jakoby skrývá mezi svatými biskupy, je vousatý muž v prostém oděvu, označený popiskem „S. Confesy“. Je více než pravděpodobné, že v této podobě je již nenápadně mezi české zemské patrony vsazena postava Jana Nepomuckého, která se po své oficiální kanonizaci v roce 1729 stane doslova světeckou „superstar“

<sup>1</sup> Více viz: VILÍMKOVÁ, Milada – PREISS, Pavel: Ve znamení břevna a růží. Historický, kulturní a umělecký odkaz benediktýnského opatství v Břevnově. Praha 1989, s. 51-52.

evropského formátu.<sup>2</sup> Votivní obraz je datován do roku 1609 a představuje nám v podstatě škálu svatých, uctívaných na počátku 17. století v Čechách coby ochránci a přimlůvci země a jejího lidu. Sbor těchto patronů měl být v brzké budoucnosti posílen o dalšího světce. Byl jím sv. Norbert, kterému je věnován tento příspěvek.

Existuje několik skupin světců, do nichž lze postavu sv. Norberta zasadit. První je skupina světců premonstrátského řádu, v níž stojí pochopitelně osoba zakladatele celého hnutí na nejčestnějším místě. V řádovém nebi jej tady obklopují další glorifikovaní spolubratři Gottfried z Cappenbergu, Hugo z Cambrai-Fosses, Gilbert z Neuffountaines, Milo z Théroutanne, Evermond z Ratzenburgu, Heřman Josef ze Steinfelsu, Ludolf, Isfried, Siard, Adrian a Jakob, sestry Bronislava, Gertruda a také blahoslavený Hroznata Tepelský, jehož kanonizační proces aktuálně probíhá.

Zatímco v uvedené skupině náleží Norbertovi nepochybně nej přednější postavení, v dalším souboru světců na něj často zbývá až místo „v zadní řadě“. Jedná se o skupinu českých zemských patronů, v níž se zakladatel premonstrátského řádu vyskytuje od barokního období po boku tradičních domácích světců a světic. Pověštinou až kdesi za prominenty v čele se sv. Václavem, někde po boku poustevníka Ivana a dalšího barokního patrona sv. Josefa se nejde také místo pro sv. Norberta – světce jehož uvedení do českého nebe bylo typickou odpovědí na aktuální potřeby doby.

Na úvod pouze ve zkratce uvádím stručné světcovo curriculum vitae.<sup>3</sup> Narodil se v první polovině 80. let 11. století ve šlechtické rodině ve městě Xanten v dnešním Severním Porýní-Vestfálsku. Poté co dospěl, nastoupil dvorskou službu u dvora Jindřicha V., kde působil jako kanovník a kaplan. V roce 1115 se nechal podjáhen Norbert vysvětit kolínským arcibiskupem na kněze. Prošel postupně několika řádovými domy. Působil jako kanovník při kapitule xantenského chrámu sv. Viktora a nějaký čas také žil jako poustevník na Fürstenberku u Xanten. V roce 1118, poté co rozdal všechnu majetek chudým, se vydal za papežem Gelasiem II. do St. Gilles v jižní Francii, kde získal oficiálně povolení působit jako potulný kazatel. Pohyboval se pak po území dnešní Francie, Německa a Belgie.

V roce 1120 odešel společně s Hugem z Cambrai-Fosses a několika žáky do pustiny nedaleko Laonu a na místě zvaném Prémontre založili první konvent nového řádu. Vznikající řádové společenství přijalo řeholi sv. Augustýna a vytklo si apoštolský způsob života, jehož součástí bude i fyzická práce. Premonstrátský řád byl definitivně uznán novým papežem Honoriem III. v roce 1126. V téže roce byl Norbert jmenován arcibiskupem v sasko-anhaltském Magdeburku, kam se také záhy odebral. Správu řádu přenechal Hugovi z Cambrai-Fosses, který pak upevnil jeho vnitřní strukturu. V novém působišti se Norbertovi údajně podařilo pozvednout upadající zbožnost, celkovou morální atmosféru a domohl se mezi místním obyvatelstvem značné popularity. Na druhé straně se ovšem objevila i řada Norbertových nepřátel a dokonce došlo i na úklady o biskupův život. Z titulu německého primase se Norbert také podílel na říšské politice a vývoji vztahů mezi cí-

<sup>2</sup> Poprvé Jana Nepomuckého označil jako patrona a svatého mučedníka již v roce 1599 probošt svato-vítské kapituly Jiří Barthold Pontanus z Breitenberka ve svém díle *Duchovní obveselení koruny české*.

<sup>3</sup> K životu sv. Norberta viz. např.: ČERMÁK, Dominik: *Svatý Norbert, arcibiskup Magdeburský, patriarcha a zakladatel řádu premonstrátského, patron Český*. Praha 1877; WOZASEK, Bartholomeus.: *Der Hl. Norbert, Stifter der Prämonstratenser-Ordens und Erzbischof von Magdeburg*, Wien 1914 (zde také přehled starší literatury).

sařem a papežskou stolicí. Zemřel v Magdeburku 6. června 1134. Jeho tělo bylo v souladu se světcovým přáním a na rozkaz císaře Lothara uloženo k poslednímu odpočinku v magdeburském premonstrátském klášteře, před oltářem sv. Kříže, uprostřed kostela Matky Boží.<sup>4</sup> Záhy bylo tělo spolubratry přeneseno a pohřbeno na novém, čestnějším místě v čele kůru kostela, kde ostatky spočinuly pod oltářem, tedy na místě vyhrazeném světcům.<sup>5</sup> Zde byly uloženy až do roku 1626.

Na počátku 80. let 16. století se konečně podařilo z podnětu generálního opata premonstrátského řádu Jana Despruetise (de Pruetis) zahájit kanonizační proces na jehož konci stála Norbertova oficiální kanonizace, o kterou se zasazovali členové řádu po celá staletí.<sup>6</sup> První zmínky žádostí o Norbertovu kanonizace jsou zaznamenány již k roku 1200. Během staletí se řád pokusil ještě několikrát prosadit svatořečení svého zakladatele, ovšem jednotlivé pokusy zůstaly neúspěšné.<sup>7</sup> Norbert byl nakonec svatořečen až veřejnou listinou papeže Řehoře XIII. ze dne 28.7.1582.<sup>8</sup> Světec Norbert se stal jedním z nových symbolů potridentské katolické církve, spojovaným na základě legendy především se svátostí oltářní – jedním ze základních katolických dogmat. Proto byl následně nejčastěji zpodobňován s monstrancí v ruce jako vítěz nad antverpským heretikem Tanchelmem, zastupujícím v dobové ikonografii evangelické náboženské proudy.

## SV. NORBERT A ČESKÉ ZEMĚ

Přelom 16. a 17. století byl pro konfesijně rozdělené Čechy nábožensky neklidným obdobím. Katolická politická reprezentace získávala na úkor protestantů stále významnější pozice v zemi a katolická církev se úspěšně transformovala v souladu s ujednáními tridentského koncilu. Součástí tohoto procesu byla také konsolidace vnitřních poměrů některých starších řádů, pro které první část století představovala obecně dobu největší krize. Dobrým příkladem jsou právě premonstráti. Ačkoli ještě v polovině 16. století se nacházela česká premonstrátská cirkárie v hlubokém úpadku, v poslední čtvrtině století se již na rekatolizačním procesu s rostoucí intenzitou podílely oba v té době fungující řádové domy.<sup>9</sup> V jejich čele stály silné opatské osobnosti – v Teplé opat Jan Meuskönigk (1559 – 1589) a na Strahově jeho žák, opat Jan Lohel (1586 – 1612).<sup>10</sup> Posílení pozice řádu se výrazně projevilo v roce 1612, kdy byl po smrti Karla Lamberga právě Lohel infulován do úřadu pražského arcibiskupa. Na jeho místo strahovského opata byl pak zvolen dosavadní převor Kašpar Questenberk.

Právě s opatem Questenberkem je svázána přeměna premonstrátského patriarchy a relativně čerstvého světce Norberta v českého zemského patrona. U opato-

<sup>4</sup> K dějinám kláštera viz. STRAKA, Cyril: Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626 – 1628). Praha 1927 [dále STRAKA, C.: Přenesení ostatků], s. 9-24.

<sup>5</sup> ČERMÁK, Dominik: Svatý Norbert, arcibiskup Magdeburský, patriarcha a zakladatel řádu premonstrátského, patron Český. Praha 1877, s. 53.

<sup>6</sup> HORSTKÖTTER, Ludger: Der heilige Norbert von Xanten und die Prämonstratenser. Duisburg – Hambron 1992, s. 14.

<sup>7</sup> Například v roce 1521 se generální kapitula opět neúspěšně snažila prosadit Norbertovu kanonizaci.

<sup>8</sup> GELMI, Josef: Papežové. Praha 1994, s. 180.

<sup>9</sup> KUCHAROVÁ, Hedvika – PÁŘEZ, Jan: Strahovští premonstráti a rekatolizace. In: ČORNEJOVÁ, Ivana (ed.): Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Praha 2003 [dále KUCHAROVÁ, H. - PÁŘEZ, J.: Strahovští premonstráti a rekatolizace], s. 38.

<sup>10</sup> HLINOMAZ, Milan: Klášter premonstrátů Teplá. Karlovy Vary 2003, s. 47-48.

vy osobnosti je třeba se na chvíli pozastavit. Narodil v roce 1571 v patricijské rodině v Kolíně nad Rýnem. Zde také vystudoval filozofii a následně vstoupil v Praze do strahovského kláštera. V letech 1595 až 1606 působil jako farář v Jihlavě, poté prošel úřady strahovského novicmistra, podpřevora a převora. Jak bylo již výše zmíněno od roku 1612 vedl strahovský klášter jako opat a to až do své smrti dne 28. června 1640. Po dvou letech od opatské volby stanul jako generální vikář a vizitátor v čele spojených cirkárií české, moravské, slezské a rakouské. V roce 1618 strahovský klášter v souvislosti vnitropolitickým děním opustil a odešel do exilu, z něhož se po bělohorském vítězství katolické strany v roce 1621 na Strahov opět vrátil. Pro svůj klášter zajistil držení upadajících klášterů Želiv a Milevsko a dočasný patronát nad kostelem sv. Mikuláše na Starém Městě Pražském. Významně se zapsal i do dějin řádového školství, když při zmíněném kostele založil v roce 1629 alumnát ke vzdělání vlastního dorostu a po jeho směně s benediktýny v roce 1635 položil základy pro kolej sv. Norberta při kostela sv. Benedikta na Nové Městě.<sup>11</sup> Zemřel v Praze roku 1640.

Jedním z největších životních úspěchů tohoto činorodého barokního preláta bylo získání ostatků sv. Norberta, jejich přenesení na Strahov a prohlášení řádového patriarchy českým zemským patronem. Snaha o přenesení ostatků sv. Norberta z magdeburského chrámu Matky Boží se objevuje poprvé na konci 16. století. První iniciativu v tomto směru vyvinul v roce 1596 sám generál premonstrátského řádu Jana Despruetis, který zamýšlel převést svaté ostatky do kláštera v Premontře. V zápatí ovšem zájem projeví i představení kláštera sv. Michaela v Antverpách, princ Vilém Oranžský, vévodové bavorští a v roce 1605 poprvé také strahovští premonstráti. Opat Jan Lohel vyslal tehdy do Magdeburku svého podřízeného Kašpara Questenberka, vybaveného císařovým doporučujícím listem. Questenberk byl, stejně jako všichni předchozí, se svou žádostí odmítnut. Plán na přenesení ostatků byl na Strahově po tomto neúspěchu odložen, rozhodně však nezapomenut.

Za zcela nových podmínek, v listopadu 1625, v souvislosti s vývojem válečných operací v Říši, se rozhodl Questenberk pro nový pokus o získání Norbertových ostatků. K celé akci si hodlal zajistit podporu z nejvyšších míst. Prostřednictvím svých dvou bratrů Gerarda a Heřmana, pohybujících se ve vídeňském císařově okruhu, získal pro tento podnik svolení a příslib všemožné pomoci Ferdinanda II. Vzápatí byl na opatovu žádost dvorskou kanceláří pověřen zajištěním a provedením celé akce vojenský císařský komisař Jan Aldringen,<sup>12</sup> kterému měl být opat Questenberk nápomocen až ve finální fázi, při samotném vyzvednutí ostatků v Magdeburku. Celý takto připravený plán, provázený císařovým požehnáním, sliboval brzký úspěch. Aktuální válečná situace v oblasti středního Německa byla příznivá a všemožnou podporu se zavázaly poskytnout i armádní špičky, operující v oblasti

<sup>11</sup> K tomuto tématu viz. KUCHAROVÁ, Hedvika: Řádové koleje a domácí studia premonstrátů a cisterciáků. In: FEJTOVÁ, Olga – LEDVIKA, Václav – PEŠEK, Jiří – VLNAS, Vít (ed.): Barokní Praha – Barokní Čechie 1620 – 1740. Praha 2005, s. 589-598.; KUCHAROVÁ, Hedvika.: Premonstrátská kolej Norbertinum v Praze (1637- 1785). Bibliotheca Strahoviensis, 3, 1997, s. 15-57.

<sup>12</sup> Jan Aldringen se narodil 10. prosince 1588 v Diedenhofen v Lucembursku. V roce 1618 vstoupil jako pikánýr do císařské armády, ale vzápětí prodělal bleskový postup, tak že už v roce 1625 byl majitelem vlastního regimentu, v roce 1627 byl povýšen do stavu svobodných pánů a v roce 1632 byl povýšen do stavu říšských hrabat. V tom samém roce po Tillyho smrti byl jmenován polním maršálem a velitelem císařských vojsk. Padl v červenci 1634 při obraně Landshutu.

dnešního Saska-Anhaltska. Nicméně trvalo ještě celý rok, než skutečně došlo k vyzdvižení Norbertových ostatků a jejich odvozu z Magdeburku. Během toho roku ztroskotala veškerá jednání na neochotě magdeburských církevních i světských představitelů. V průběhu roku opat Questenberg podnikl celkem tři cesty do Magdeburku.<sup>13</sup> Až ta poslední, započatá v listopadu 1626, byla korunována úspěchem. Dne 3. prosince se konečně podařilo opatovi a dalším vybraným osobám v ranních hodinách v chrámu P. Marie vyzvednout svaté ostatky.<sup>14</sup> Dalšího dne se opat vydal s vzácným nákladem na zpáteční cestu do Čech, kde Norberta očekávala další etapa jeho posmrtné slávy.

Z Magdeburku vyrazil vůz s doprovodem 4. prosince přes Halle do Čech. První noc na českém území strávila družina s opatem 10. prosince v Ústí nad Labem, kde je zaznamenáno, že místní senátor a hostinský Jan Zentsch objednal pro místnost, kde byly ostatky uloženy obraz s námětem sv. Norberta sedícího v křesle s odznaky arcibiskupské hodnosti. Autorem obrazu byl Baltazar Ludvík Böhme.<sup>15</sup> Dne 11. prosince dorazil opat se svým doprovodem do Doksan. Přivítali ho zde místní řeholnice a strahovští spolubratři, pobývající tu tou dobou, a místní úřednictvo. Opatem bylo určeno, že svaté ostatky zůstanou prozatímne uloženy v místním klášteře a budou důkladně přichystány sestrami na slavností přenesení do hlavního města království, které bylo v tuto chvíli nutné teprve dobře připravit. Další den opat Questenberg nastoupil cestu na Strahov, kam také v odpoledních hodinách 12. prosince dorazil.

Znovu se opat v Doksanech objevil již 1. ledna 1627, aby vybral některé menší části z ostatků jako dary pro císaře, svého bratra a další významné osobnosti, které se o získání svatých ostatků zasadily. 7. ledna pak vyjel z Prahy do Vídně k osobní císařské audienci, při které věnoval Ferdinandu II. několik krajek nalezených v magdeburském hrobě.

Při poradě s císařem a kardinálem Harrachem bylo také vybráno přesné datum pro vnesení svatých ostatků do Prahy a to 2. květen, zvolený s ohledem na konání zemského sněmu a teoretickou možnost svolání generální kapituly řádu do Prahy. To vše mělo dodat celé akci ještě více lesku.

18. ledna pak požádal zprostředkovaně Questenberg papeže Urbana VIII., aby oficiálně potvrdil a vyhlásil absolutní nedělitelnost Norbertových ostatků. Ty byly stále uloženy v Doksanech, kde došlo údajně k jejich sterilizaci vyvařením a následnému zdobením za pomoci perel, krajek a barevných kamenů.<sup>16</sup> Je nepochybné, že tato událost se pevně zapsala do dějin doksanského konventu, stejně jako osobnost opatova průvodce a pomocníka Kryšpína Fucka, zastávajícího v letech 1621-1637 úřad doksanského probošta.<sup>17</sup> O tom, že vzpomínka na slavné chvíle přelomu let 1626-1627 přetrvávala v klášterním prostředí po celé barokní období, nejlépe svědčí církevní slavnost konaná 19. května 1727 ke stému výročí přechodného uložení

<sup>13</sup> viz. STRAKA, C.: Přenesení ostatků, s. 25-66.

<sup>14</sup> Podrobný popis celé akce zanechal Questenberg ve svém díle „Relatio Levati Corporis SS. P. N. Norberti“ (Zpráva o vyzvednutí těla nejsvětějšího otce našeho Norberta), vydaném v Praze v roce 1629.

<sup>15</sup> viz. STRAKA, C.: Přenesení ostatků, s. 72.

<sup>16</sup> STRAKA, Cyril.: Ostatky a náhrobek sv. Norberta na Strahově. Památky archeologické XXVIII., 3, 1916, s. 9.

<sup>17</sup> K osobě Kryšpína Fucka viz. ČERMÁK, Dominik.: Premonstráti v Čechách a na Moravě. Praha 1877, s. 77-83.

Norbertových ostatků v Doksanech, koncipovaná jako velkolepé barokní divadlo.<sup>18</sup>

Dne 30. dubna 1627 se v Doksanech znovu objevil opat Qestenberk. Následujícího dne v ranních hodinách se vydaly svaté ostatky na poslední část své cesty, doprovázeny pestrým průvodem duchovních, litoměřických měšťanů, církevních i světských hodnostářů a v neposlední řadě také okolní šlechty. 2. května pak byly po dvoudenní velkolepé slavnosti, uloženy ve strahovském chrámu Nanebevzetí P. Marie.<sup>19</sup>

Sv. Norbert se v tuto chvíli musel nutně jevit pro Čechy jako ideální světec. Byl zakladatelem premonstrátského řádu, který právě v tomto období plnil jednu důležitou roli v procesu rekatolizace země. Nejen již výše zmíněné ztotožnění světcovy osoby s úctou ke svátosti oltářní a potírání heretických proudů, představovaných v českém prostředí především luterány a Jednotou bratrskou, ale na straně druhé i legendou často zmiňovaná schopnost obrácení řady pomýlených na pravou cestu a nakonec i schopnost smířovat nepřátele, plně odpovídaly potřebám země ve 20. letech 17. století. Jeho osobnost, do té doby mimo vlastní řád v Čechách prakticky neznámá, nebyla „zkompromitována“ starší úctou v rámci utrakvistického vyznání jako řada tradičních domácích světců. V průběhu dubna se obrátili čeští místodržící a přísedící zemského soudu prostřednictvím nejvyššího komorníka království Jaroslava Bořity z Martinic na pražského arcibiskupa kardinála Arnošta Harracha s prosbou, aby vyhlásil sv. Norberta zemským patronem. Harrach tak skutečně učinil dekretem z 27. dubna 1627, který byl vydán tiskem o tři dny později. Arcibiskup v něm mimo jiné nabádal faráře a kazatele, aby při nejbližší vhodné příležitosti doporučili ve svých kázáních tohoto světce všeobecné úctě v zemi.<sup>20</sup> K oslavě nového patrona měla posloužit i řada publikací, které záhy po jeho „translaciu“ vycházely.<sup>21</sup>

#### ODRAZ SVĚTCOVA KULTU VE VYBRANÝCH UMĚLECKÝCH DÍLECH V OBLASTI SEVEROZÁPADNÍCH ČECH

Obecně je možno říci, že největší část uměleckých děl s motivem sv. Norberta vznikla na objednávku premonstrátských domů, případně jejich jednotlivých příslušníků. Nejinak tomu bylo i v regionu severozápadních Čech. Jediným premonstrátským konventem v této oblasti byly již od raného středověku Doksany, první ženský řádový dům v Čechách. Byl založen v těsné souvislosti se svým mužským protějškem - pražským Strahovem (Mons Sion - 1140) v roce 1144 – 1145. Totožné byly i osoby fundátorů, knížete Vladislava II. a jeho manželky Gertrudy, kteří povolali první řádové sestry z Dünnwaldu v kolínské diecézi.<sup>22</sup> Po celou dobu svého fungování, až do zrušení v roce 1782, byly Doksany těsně svázány se Strahovem, který ze svých členů dosazoval místní probošty a duchovní správce.

Je nepochybné, že kult řádového patriarchy Norberta byl v prostředí místní komunity utvářen již ve starším období, dávno před tím, než byl v roce 1582 oficiál-

<sup>18</sup> MIKA, Josef: Das ruhmwürdige Doxan. Leitmeritz 1726, dodatek (nepaginovaný).

<sup>19</sup> STRAKA, C.: Přenesení ostatků, s. 79-99.

<sup>20</sup> STRAKA, C.: Přenesení ostatků, s. 77.

<sup>21</sup> např. FABIUS Amandus Augustin: Octiduum S. Norberti triumphantis, Pragae 1627; týž: Narratio Translati a Saxonia in Bohemiam Sacri Corporis Beatissimi Viri Norberti, Pragae 1627; van der STERRE Chrisostom: Echo S. Norberti triumphantis, Antwerpen 1629.

<sup>22</sup> K doksanskému klášteru obecně viz. VLČEK, Pavel – SOMMER, Petr - FOLTÝN, Dušan a kol. autorů: Encyklopedie českých klášterů. Praha 1997 (1. vydání), s. 212-216.

ně vyzvednut k účtě oltární.<sup>23</sup> Bohužel zachované umělecké doklady kultu pocházejí až z barokního období. V mobiliáři konventního chrámu Narození P. Marie se vyskytuje několik světcových plastik. Zmínit je potřeba alespoň nedávno restaurovanou monumentální plastiku z roku 1703 od Františka Preisse na hlavním oltáři nebo dřevěnou, bíle štafírovanou sošku zdobenou zlacením, z cyklu řádových světců, rozmístěných po vnějším obvodu kruchty. Obě tyto plastiky zobrazují Norberta v klasické póze, která s monstancí v ruce drtí heretiky.

Kult sv. Norberta se v Doksanech prosazuje také v nástěnné a závěsné malbě. Nejzajímavějším dílem první skupiny je signovaná nástropní malba z roku 1732 s námětem světcovy eucharistické účty v někdejší sakristii, dnes užívané jako kaple sv. Norberta. Jejím autorem je pražský malíř Jan Hiebl, který ve 20. a 30. letech provedl s přestávkami freskovou výzdobu značné části doksanského chrámu, procházejícího v první třetině 18. století rozsáhlou barokní přestavbou.<sup>24</sup>

Jeden z nejpozoruhodnějších dokladů norbertýnského kultu, a to nejen v rámci výše vymezeného regionu, vznikl v oblasti závěsné malby. Jde se o soubor rozměrných barokních pláten s výjevy ze světcovy legendy. Již v roce 1626, kdy Norbertovi ostatky opustily Magdeburk, vznikl v Čechách první cyklus výjevů ze světcova života. Pro strahovský klášter jej neobjednal nikdo jiný, než opat Kašpar Questenberk. Autorem byl pražský dvorní malíř Jan Jiří Hering (zemřel 1644 – 1648) a cyklus býval ve strahovském chrámu Nanebevzetí P. Marie zavěšen do roku 1748, kdy byl přemalován Maxem Quidem Pulkshembem a následně přenesen do řádového kostela v Milevsku.<sup>25</sup> Tento cyklus se stal pro příští zpracování norbertýnské tematiky do jisté míry kánónem. Jeho schémata byla respektována a používána i v dalších obdobných souborech.

Některé z vyobrazených scén strahovského cyklu se shodně nachází i na doksanských obrazech. Vzhledem k úzké provázanosti obou klášterů se jeví jako pravděpodobné, že to byl právě pražský raně barokní cyklus, který posloužil jako inspirační zdroj pro vznik doksanského souboru rozměrných podélných pláten o rozměrech cca 200 x 300 cm, zasazených v jednotlivých barokních rámech.

Dva obrazy je nutné hned na počátku z tohoto souboru vydělit. Liší se od ostatních nejen svým formátem a kvalitou, ale i svou přesně určenou atribucí a datací. Na rozdíl od zbytku obrazů jim také byla odbornou literaturou věnována o něco větší pozornost.<sup>26</sup> Jedná se o výjevy předání řádových pravidel sv. Augustýnem a předání řádového roucha P. Marií. Obě plátina, objednaná pro Doksany za probošta Bruna Kunovského, jsou dílem Petra Brandla a vznikla nejspíše v roce 1707.

Otázkou, která prozatím není uspokojivě zodpovězena, je autorství ostatních obrazů. Ve starší literatuře se několikrát objevilo jméno Jana Hieblov.<sup>27</sup> Další část li-

<sup>23</sup> Norberta měl dle premonstrátské tradice za svěťce údajně prohlásit již papež Inocenc III. r. 1214, oficiální kanonizace ovšem proběhla až v roce 1582.

<sup>24</sup> více k Hieblovu dílu pro Doksany viz. NEVÍMOVÁ, Petra: Virga notat virginem et flos deum hominem – freskový cyklus J. Hieblov v Doksanech. In: HRUBÝ, Petr – HRUBÁ, Michaela (ed.): Barokní umění v severozápadních Čechách. Ústí nad Labem 2003 [dále NEVÍMOVÁ, P.: Virga notat], s. 197–232.

<sup>25</sup> viz. ŠPERLING, Ivan: J.V. Neunhertz a jeho fresková výzdoba na Strahově. Umění XXX, č.2, 1982, s. 173.

<sup>26</sup> Naposledy NEUMANN, Jaromír: Petr Brandl 1668 – 1735. Praha 1968, s. 18 a 48.; PREISS, Pavel: Malířství vrcholného baroka v Čechách. In: kol. aut.: Dějiny českého výtvarného umění II/2, Praha 1989, s. 577.

<sup>27</sup> Nejnověji připisuje cyklus Hieblovi Petra Nevímová, viz. NEVÍMOVÁ, P.: Virga notat, s. 200.

teratury Hiebla jako autora cyklu odmítá a označuje autorství obrazů za problematické. Již při běžné komparaci formálních prvků stylu jednotlivých pláten je evidentní, že byla vytvořena nejspíše třemi různými autory v několika časových rovinách. Sedm obrazů je nepochybně dílem malíře realisty, jehož hlavním cílem je srozumitelně vyprávět příběh. Jeho malba se vyznačuje poměrně kvalitní výstavbou kompozice výjevu (může být vytvořena na základě předloh), zvládnutím objemu jednotlivých postav a zájmem o detail. Podle světcovi legendy je nejstarší zachycenou událostí v doksanském cyklu Norbertovo zázračné obrácení v roce u vsi Vreden (1115). Následuje výjev zřeknutí se majetku ve prospěch chudých (1118), vyhánění zlých duchů z posedlých obyvatel Utrechtu (1122), převzetí Cappenbergu pro výstavbu nového kláštera (1123), Norbertovo kázání v Antverpách (1124), vystavení stvrzovací listiny řádu Honoriem II. v Římě (1126), zázračné uzdravení slepé ženy ve Würzburgu (1126).

Bezpochyby jiný malíř vytvořil obraz v němž je Norbert představen jako patron svého řádu, obklopený bratry a sestrami. Jedná se o dílo expresivní barokní malby, upřednostňující zachycení atmosféry představované události. Tento druh malby je v Čechách svázán s osobnostmi Michaela Leopolda Willmanna a Jana Kryštofa Lišky. Otázkou prozatím zůstává, zda by mohl vzhledem ke své menší kvalitě pocházet z dílny uvedených umělců a nebo bude jeho autora nutné hledat mezi pokračovateli jejich malířského pojetí. Nabízet by se tu mohlo například jméno Jakuba Antonína Pinka, působícího jinak převážně v cisterciáckých službách.

Poslední obraz, který vytvořil třetí malíř je výjev Glorifikace sv. Norberta, odlišující se nejen kompozičním rozložením, barevnou škálou, ale dle mého názoru také o něco nižší kvalitou. Autorství obrazů by bylo ovšem možno zpřesnit až po komplexním restaurátorském zásahu, případně za přispění nově objevených archivních dokladů.

Pod bezprostřední správu kláštera patřila také kaple v nedalekých Rohatcích, zasvěcená Všem svatým, pro kterou namaloval František Xaver Palko obraz hlavního oltáře s námětem Všech svatých s řádovými světci a českými patrony, na němž je vyhrazena zakladateli premonstrátského řádu ústřední pozice.<sup>28</sup> Kult svého patriarchy propagovali premonstráti i mimo okruh doksanského kláštera, na dalších místech svého působení v regionu. Dlouholetou baštou řádu býval královský Žatec, kde strahovští premonstráti vykonávali od roku 1629 duchovní správu.<sup>29</sup> Sv. Norberta tam nacházíme v galerii barokních soch před kostelem Nanebevzetí P. Marie i v interiéru kostela samotného – na hlavním oltáři. Strahovští premonstráti působili i v dalších lokalitách severozápadních Čech, především na dnešním Lounsku.<sup>30</sup>

Závěrem je možné konstatovat, že současný stav poznání problematiky rozšíření kultu prvního pobělohorského zemského patrona a jeho odrazu v barokním umění ukazuje, že stejně jako v ostatních částech země se i v severozápadních Če-

<sup>28</sup> PREISS, Pavel.: Všichni svatí s řádovými světci a českými patrony (heslo v katalogu). In: SLAVÍČEK, Lubomír (ed.): Barokní umění – z pokladů litoměřické diecéze (II), Praha 1994, s. 33.

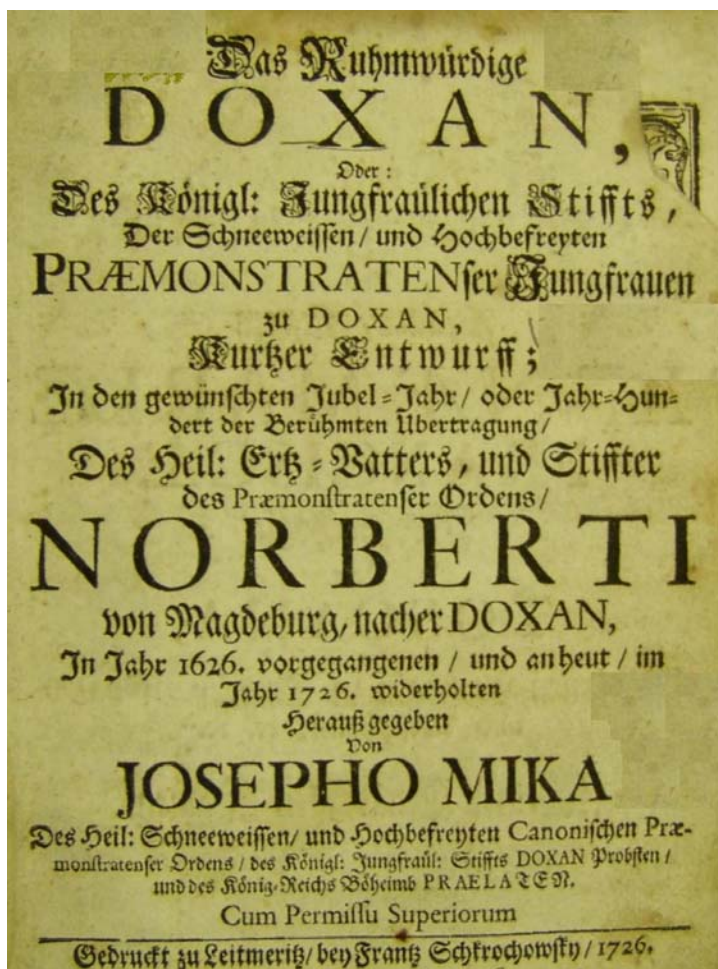
<sup>29</sup> KUCHAROVÁ, H.- PAŘEZ, J.: Strahovští premonstráti a rekatolizace, s. 55.

<sup>30</sup> V roce 1634, po smrti svého příznivce Jana Aldringena, bývalého císařského komisaře pro přenesení sv. ostatků, získali v souladu s jeho testamentem statek Jimlín s Novým Hradem nedaleko Loun. Ten strahovští nakonec drželi pouze do roku 1655, kdy byli nuceni se značně prodělečného statku zbavit. Majetkem Strahova byl také statek Pátek nad Ohří s nedalekou vsí Radonice. Toto zboží získali v roce 1716.



chách prosazuje mimo premonstrátské prostředí poměrně výjimečně, i když jednotlivé případy se přeci jen objevují. Příkladem toho je votivní obraz zaznamenaný starší literaturou ve farním kostele v Třebenicích na Litoměřicku. Souvisí s osobou místního rodáka, opata Georga Veselého von Mühlhausen, zemřelého roku 1704. K vyobrazení sv. Norberta na něm byl připojen následující český nápis: „Svatý Norberte Praemonstrátský. Pross Boha za všechen lid třebenský, Však pod svůj plášť přijmi rod Veselý, aby s Tebou byl i v nebi veselý.“<sup>31</sup>

Mgr. Jakub Pátek; Katedra historie, Ústav humanitních studií Univerzity J. E. Purkyně,  
České mládeže 8, Ústí nad Labem 400 96 (patek@uhs.ujep.cz)



Obr. 1. Titulní strana spisu Das ruhmwürdige Doxan (vydáno v Litoměřicích 1726) doksanského probošta Josefa Miky s připojeným líčením slavnosti přenesení ostatků sv. Norberta do Doksan v roce 1626 (foto autor).

<sup>31</sup> LUKSCH, Wenzel: Kunstopographie des Bezirkes und der Stadt Leitmeritz II., Leitmeritz 1920, (fotokopie strojopisu) s. 171.

## **Einige Bemerkungen zum Kult des Hl. Norbert in Nordböhmen in der Barockzeit**

Jakub Pátek

Ganz zu Beginn der Barockepoche wurde der Kreis der böhmischen Landespatronen und -beschützer um einen Heiligen erweitert – den Hl. Norbert. Die Beliebtheit dieses Heiligen erreichte aber nie das Ausmaß der Ehrerbietung gegenüber anderen Barockheiligen wie dem Hl. Josef oder dem Hl. Jan Nepomuck. Die Ehrung des Hl. Norbert war in Böhmen immer eher eine Domäne des Prämonstratenserordens und der Orte, an denen er gewirkt hatte, und weniger eine allgemein verbreitete Erscheinung.

Norbert von Xanten (geboren in den achtziger Jahren des 11. Jhdts.) war eine der bedeutendsten Figuren der europäischen Geschichte in der ersten Hälfte des 12. Jhdts. Im Jahr 1120 gründete er im französischen Preamontre einen neuen Kirchenorden, der sich in den folgenden Jahrzehnten über große Teile West- und Mitteleuropas ausbreitete. Im Jahr 1126 wurde Norbert auf dem Posten des Erzbischofs von Magdeburg eingesetzt und als Primas der deutschen Länder beteiligte er sich maßgeblich an der Verwaltung der Reichsangelegenheiten. Er starb im Jahr 1134. In den folgenden Jahrhunderten wurde er im Rahmen des Prämonstratenserordens als Heiliger verehrt. Zur offiziellen Kanonisierung kam es im Jahr 1582 dank der Initiative des damaligen Generalabtes des Ordens, Jan Despruetis.

Seit Ende des 16. Jhdts. versuchten einige Prämonstratenserkloster, die Reliquien ihres Gründers zu erhalten und sie damit dem protestantischen Umfeld Magdeburgs zu entziehen, wo sie aufbewahrt wurden. Im Jahr 1626 gelang es dem Strahover Abt Kašpar Questenberg, nach langen Verhandlungen die Reliquien zu erhalten. Aus Magdeburg wurden sie erst im Dezember 1626 in das Kloster der Prämonstratenser-Jungfrauen in Doxan überführt und danach, Ende April, Anfang Mai 1627, feierlich nach Prag gebracht und im Strahover Kloster abgelegt. Bei dieser Gelegenheit wurde der Hl. Norbert per Dekret des Erzbischofs feierlich in die Reihe der böhmischen Landespatronen aufgenommen. Nichtsdestoweniger blieb der Kult überwiegend auch weiterhin vor allem mit dem Umfeld der Ordenshäuser der Prämonstratenser verbunden und setzte sich außerhalb dieser kaum durch.

Ein interessanter Beleg für die Ausformungen des Heiligenkultes in der Barockzeit ist eine Reihe von Kunstwerken, die im Gebiet Nordwestböhmens entstand. Das wichtigste Epizentrum zur Verbreitung des Kultes in diesem Gebiet war das Doxaner Kloster. Hier findet sich eine Sammlung barocker Plastiken und Wandmalereien mit Szenen aus dem Leben des Hl. Norbert. Der bemerkenswerteste Beleg des Kultes ist schließlich ein Zyklus von Aufhängebildern mit Ausschnitten aus der Heiligenlegende, dem sich das Referat am Ende eingehender widmet.

In der Region Nordwestböhmens finden wir auch weitere künstlerische Erinnerungsstücke, die mit dem Kult des Hl. Norbert verbunden sind (z.B. in Žatec, in Třebenice). Es handelt sich jedoch nur um einzelne Fälle, die belegen, dass sich der Kult dieses Barockheiligen in Böhmen niemals eindeutig durchsetzte.

## *Kult sv. Jána Nepomuckého na našom území*

Ivana Ronaiová

RONAIOVÁ, Ivana: *Cult of St. John of Nepomuk in our Territory.*

In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 91-96.

*The cult of John of Nepomuk came to Hungary at the end of 17th century. This cult was gradually supported by all strata of society. At the beginning was the cult of John of Nepomuk in the position of state religiousness by monarchical dynasty. Religious (primus K. August Saský and Imrich Esterházi) and secular aristocracy (Pálffy, Zici...) and religious order (the Jesuits, the Pavlins, and the Franciscans) had big influence to spreading of the cult in Hungary.*

KEYWORDS: History, Slovakia, St. John of Nepomuk, Religious Cult

Po kulte Panny Márie, ktorá bola najsilnejším objektom barokového uctievania v Uhorsku, sa objavil mimoriadne nápadný prvok v uhorskej zbožnosti – Svätý Ján Nepomucký. V zahraničnej literatúre sa stretávame s označovaním kultu Jána Nepomuckého (ďalej len JN) za jeden z najreprezentatívnejších prejavov barokového uctievania svätého. To je vhodným dôvodom, prečo si práve tento svátec zasluhuje vedeckú pozornosť.

JN bol pražským arcibiskupským vikárom, ktorý zomrel násilnou smrťou na príkaz kráľa Václava IV. v roku 1393. Legendu o jeho živote a smrti spísal jezuita Bohuslav Balbín až v rokoch 1670-71. Balbín píše, že JN bol aj spovedníkom kráľovnej Johany. Václav IV. ho požiadal o vyzradenie manželkinho spovedného tajomstva. Odmietnutie viedlo kráľa k jeho mučeniu a následnému zhodeniu z Karlovho mosta.<sup>1</sup>

K uctievaniu svätcov v baroku prichádzalo dvomi základnými spôsobmi. Buď ich kult prešiel zo stredoveku, alebo nastúpil ako nový v baroku, bez ohľadu na to, v ktorom období svätci žili. Do druhej skupiny patril aj JN. Napriek tomu, že išlo o obdobie bažiacie za svätcami, nebolo jednoduché, aby si nový svátec našiel svoje miesto medzi kultmi tradičných alebo už usadených svätcov. Noví svätci museli mať za sebou osobnosti, ktoré ich kult presadili.

JN sa v prevedeniach rôznych umeleckých druhov, vedúcich k podobe jeho kultu, objavuje v Uhorsku a celej strednej Európe veľmi často. Základné východisko, ktoré by tento fenomén mohlo vysvetliť je jeho pôvod v Českom kráľovstve,

<sup>1</sup> Balbín, B.: Život sv. Jána Nepomuckého, pražského chrámu metropolitného u sv. Víta kanonika, kňaza a mučenika. Praha 1680-81. In: [http://cte.cuni.cz/Balbín\\_Jan\\_Nepomucky/balbin.html](http://cte.cuni.cz/Balbín_Jan_Nepomucky/balbin.html). Životopis i vývoj legendy In: Vlnas, Vít: Jan Nepomucký, česká legenda.

z ktorého by sa hypoteticky tento kult mohol šíriť. Už základné informácie o výskyte nepomucenského kultu načrtávajú, že pozvoľné prechádzanie z jeho rodiska, do okolitých oblastí a krajín zrejme nebude jediným princípom šírenia.

Do Uhorska sa tento kult dostal na konci 17. storočia, čo je obdobie okolo tristo rokov po jeho mučeníckej smrti a okolo štyridsať rokov pred jeho kanonizáciou /1729/. Takéto načasovanie nemôže byť náhodné. Prvé oblasti výskytu bolo pohraničie v blízkosti Viedne (najmä Bratislava), súčasne však aj oblasti Spiša a Košíc, v ktorých bola naviazanosť na české centrá nepomucenského kultu málo pravdepodobná. Odborná literatúra nás smeruje na politické okolnosti presadzovania tohto kultu istými osobami či spoločenskými skupinami.

Podľa mojich výskumov na základe dostupných datovaných artefaktov na území dnešného Slovenska, geografická návaznosť šírenia kultu JN má podobu postupného šírenia z jedného centra do ostatných oblastí. Na úplnom začiatku je viditeľný vplyv najsilnejšieho centra, Viedne, na pohraničné oblasti v Uhorsku – severozápadná časť dnešného Maďarska,<sup>2</sup> oblasť Bratislavy a jej okolia. Je možné vyvodiť, že artefakty s nepomucenskou tematikou vyšli z viedensko-rakúskeho centra. Od tohto centra však už kult JN na Slovensku nepostupoval plynulo smerom na východ, ale v rovnakom čase sa objavil v niekoľkých centrách (Bratislava, Košice, oblasť Spiša, okolie Trenčína a Žiaru nad Hronom), z ktorých sa ďalej širil do okolia. Tieto centrá boli tvorené najmä na základe náboženských (hlavne rehoľných), politických a politicko-cirkevných princípov.

Na kulte JN sa podieľali všetky vrstvy spoločnosti. Ich účasť mala však svoj dynamický vývoj. Politickým okolnostiam presadzovania kultu Nepomuka zodpovedá cisárska podpora, ktorá stála na počiatku jeho kultu v Uhorsku. Platí tu pravidlo, že spodné vrstvy spoločnosti sa pri objednávaní alebo zabezpečovaní diel snažili nasledovať správanie vrstiev stojacich nad nimi. Sprostredkovateľmi kultu JN boli najprv vysoká cirkevná a svetská aristokracia (najmä v politických a náboženských centrách - Bratislava, Trnava) a cirkevné rády, najmä pavlíni, jezuiti a františkáni. Okolo polovice 18. storočia sa do popredia dostávalo meštianstvo, stredná a nižšia šľachta. Aristokracia ako kult nesúca vrstva sa na prelome 18. a 19. storočia strácala a intenzívnu úlohu prebrala stredná a nižšia šľachta.<sup>3</sup> Najnižšie vrstvy dedinského ľudu boli pri uctievaní JN prítomné od začiatku, v priebehu 19. storočia však na nesenie kultu už zostali sami.

Dôležitým iniciátorom uhorského kultu JN bol na začiatku jeho epochy rakúsko-dvorský vplyv, či už priamo alebo sprostredkovane cez vysokú cirkevnú aristokraciu. Dôkazom toho je, že šírenie, funkcia i ikonografia na našom území sú veľmi podobné ako v Rakúsku. Najdôležitejšími iniciátormi kultu boli cisár Leopold I. a najmä Karol VI. Za jeho vlády a aj vďaka jeho intervenciám bol JN kanonizovaný. Od polovice 18. storočia sa dynastia ako podporovateľka Nepomukovho kultu posunula do úzadia.

Habsburské panstvo v dedičných krajinách odporúčalo príjem kultu JN, uctievaného vo Viedni. Tento český svätec bol vedome pretlačený do politiky dynastie a spropagovaný v odľahlých častiach Habsburskej ríše. Politická dimenzia v kulte

<sup>2</sup> Tüskés, G., Knapp, É.: Volksfrömmlichkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur und Kulturgeschichte. Dettelbach 1996, s. 67.

<sup>3</sup> Tüskés, G., Knapp, É.: Volksfrömmlichkeit in Ungarn, s. 93.

JN je priamo vsadená do centrálneho motívu legendy. Pri uchovaní spovedného tajomstva prichádza motív poslušnosti, resp. jej odmietnutia, voči absolutistickej moci. Propaganda za nového svätca bola plánovane vedená, čo je verným obrazom absolutistického systému a jeho ideí. Zároveň je legenda obrazom umierňovania absolutizmu a štátnej moci voči intervencii cirkvi. Tak dostáva kult JN štátno-symbolický význam. JN sa stal stelesnením a stabilizátorom dynastickej štátnej idey monarchie.<sup>4</sup>

Prvým centrom, kde sa rozšírila úcta k JN na území dnešného Slovenska bola politicky významná Bratislava - korunovačné mesto, sídlo Uhorskej kráľovskej komory a od 18. storočia aj sídlo Bratislavskej stolice. Sídliť tu osobnosti pôsobiace v dvorskej službe. Ak cisár považoval kult JN za spôsob politickej propagandy, je logické, že sa kult JN prejavuje najprv v silnej pozícii práve tu. Už spomínaná blízkosť Viedne tento proces posilnila a urýchlila. Hypotézu o návaznosti na kráľovnú Žofiu, pochovanú v Bratislave, je potrebné vyvrátiť, keďže v Balbínovej legende, nosnej pri kulte JN, sa konkrétne spomína kráľova manželka Johana. Václavova druhá manželka Žofia sa v súvislosti s JN objavila prvýkrát v roku 1784 v diele Gelasia Dobnera *Dôkaz o umučení Jána Nepomuckého pre spovedné tajomstvo*. Je reakciou na množiace sa racionalistické štúdie o JN na základe archívnych materiálov. Dobner súhlasí s odporcami, že JN naozaj zomrel v roku 1393 a nie v 1383 ako písal Balbín, ale tvrdí, že problém Kladrubského opátstva bol len zámienkou, skutočným dôvodom bolo nevyzradenie spovedného tajomstva kráľovej manželky. Nie však Jany, ako sa hovorilo, pretože tá už bola mŕtva, ale jej nasledovníčky Žofie.<sup>5</sup> Názor o nastolení kultu JN v súvislosti s Žofiiným hrobom v bratislavskom Dóme sv. Martina<sup>6</sup> nie je pravdivý, lebo uctievanie JN prichádza do Bratislavy už koncom 17. storočia a jeho kult prekvitá už v 20. rokoch 18. storočia, teda asi 80 rokov pred vznikom Dobnerovho diela. Omyl týkajúci sa kráľovnej Žofie a JN sa výrazne zapísal do odbornej literatúry nielen na Slovensku.

Medzi prvé votívne sochy, ku ktorým sa viazal náboženský obrad uctievania Nepomuka, bol postavený na Primaciálnom námestí v Bratislave na objednávku prímasa Kristiána Augusta Saského v roku 1725 a zveľaďiť ho dal jeho nástupca Imrich Esterházi, ktorý pri nej po slávnostnom vysvätení v roku 1726 vytvoril stredisko živého kultu.<sup>7</sup> Z textu Mateja Bella vyplýva, že slávnosti v podobe koncertu a kázne sa konali každoročne, v sviatok JN.<sup>8</sup> Okrem toho aj každý týždeň, v deň, na ktorý pripadol jeho výročný sviatok.<sup>9</sup> Motivácia Augusta Saského k podpore kultu zatiaľ takmer neznámeho mučeníka na tak reprezentatívnom mieste, akým

<sup>4</sup> Tüskés, G., Knapp, É.: *Volksfrömmlichkeit in Ungarn, passim*.

<sup>5</sup> Vlnas, V.: *Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha 1993, s. 212.

<sup>6</sup> Rusina, I.: *Svätci v strednej Európe*. Bratislava 1993, s. 38.

<sup>7</sup> Malíková, M.: *Bývalé súsošie sv. Jána Nepomuckého na Primaciálnom námestí v Bratislave*. In: *ARS (Úloha pamiatky)*. Bratislava 1990, s. 70-72.

<sup>8</sup> JN „... by sme mohli vidieť oslavovať meniny tohto svätca mnohočlenným chórom...“ In: Matej Bel: *Notície*. In: *Tibenský a kol.: Bratislava Mateja Bela*. Bratislava 1984, s. 76.

<sup>9</sup> „Arcibiskup si totiž želal, aby v ten deň v týždni, na ktorý pripadne výročná spomienka na svätca, bol oslávený koncertom a vyzdvihnutý príhovormi, ktoré pri soche prednesie kňaz. Ak pripadnú tieto slávnosti na sviatky, ľud sa na nich zúčastňuje vo veľkom počte.“ In: Matej Bel: *Notície*. In: *Tibenský, J. a kol.: Bratislava Mateja Bela*, s. 76.

bolo námestie pred jeho rezidenciou, mohla mať cirkevno-politický charakter. Ako reprezentant jednotnej monarchie na Ríšskom sneme v Rezne, kde bol cisárovým stálym zástupcom, vybral sochu mučeníka, symbolizujúceho monarchistickú jednotu, znázorneného ako ochrancu Uhorska. Jeho ikonografické stvárnenie ochrancu zvyrazňuje aj votívny charakter sochy, ktorý mal veriacich presvedčiť o jeho pomocnej sile. Okolnosti arcibiskupovho votívneho sľubu zostali, viac alebo menej zámerne, neznáme.<sup>10</sup>

Imrich Esterházi, najvyšší cirkevný predstaviteľ a zároveň člen jednej z najvplyvnejších rodín v Uhorsku, so silnými cirkevno-politickými koreňmi (najmä v osobe Mikuláša Esterháziho), bol zo svojej pozície vhodným kandidátom na efektívne šírenie nepomukovho kultu. Ako pavlín sa mohol radšej orientovať na kulty svojich rádových svätcov; ako almužník sa prezentoval podporou kultu sv. Jána Almužníka a mimoriadne známy bol ako podporovateľ mariánskeho kultu, najmä pútnických miest. Je pravdepodobné, že odporúčanie alebo priamo príkaz na podporu dostal zvrchu, keď nariadil každotýždenné oslavy pri jeho soche na Primaciálnom námestí a rovnako je možné, že dostal rovnaké inštrukcie ako jeho predchodca.

Pri počiatkoch kultu JN stáli predstavitelia vysokej šľachty. Aktívnejší prínos do špecifických foriem kultu nových svätých prináša aristokracia v 17. a hlavne v 18. storočí. Zmena súvisí s prispôbovaním sa vysokej šľachty na začiatku 18. storočia vkusu a prúdom viedenskej aristokracie a dvora. Podpora náboženských kultov sa vtedy obrátila na populárne kulty vo Viedni – najmä dynastických patrónov i JN. Toto tvrdenie dosvedčuje i skutočnosť, že podporu kultov „viedenských“ svätých v tomto období u iných vrstiev spoločnosti nepozorujeme.<sup>11</sup> Ďalším dôvodom bola lojalita voči panovníkovi. Feudálna aristokracia v jednotlivých zemiach sa vzdala časti svojich nárokov na vládu „v centre“ za to, že dostala plnú vládu vo svojich provinciách a na svojich statkoch. Zemské a krajské úrady rozostreté hustou sieťou po krajine, boli síce obsadené domácou šľachtou, ale najvyšší zemskí úradníci mali vždy blízko k viedenskému dvoru<sup>12</sup> a boli ním silne ovplyvnení politicky i kultúrne, resp. nábožensky.

Medzi najaktívnejších podporovateľov kultu JN patrí prohabsbursky orientovaný rod Pálfiovcov, ktorý už v 1722 mal pred kaštieľom v Stupave sochu JN. S ich iniciatívou sa spája aj oltár sv. JN v kostole sv. Filipa a Jakuba v Bratislave-Rači. Je datovaný rokom 1712,<sup>13</sup> no je nepravdepodobné, že drevená architektúra oltára a kamenná socha JN je z toho istého obdobia. Ďalšími významnými podporovateľmi kultu JN boli Zičiovci, Jozef Ilešházi, Anton Grasalkovič, Taródyovci, Baťániovci,<sup>14</sup> Esterháziovci. Ich vplyv je objektom môjho ďalšieho bádania.

Medzi prvotné centrá, z ktorých sa šíril kult JN počítame Trnavu. Prvýkrát sa tu obraz JN objavil na oltári v kostole sv. Jozefa už v roku 1699. Trnava, hlavné cirkevné a rekatolizačné mesto, bola rovnako ako Bratislava politicky, nábožensky i kultúrne stabilná a nemenila svoj lojálny postoj k dvoru.<sup>15</sup> Preto tvorila vhodné

<sup>10</sup> Malíková, M.: Bývalé súsosie sv. Jána Nepomuckého, s. 70-72.

<sup>11</sup> Nástup kultov sv. Leopolda, Karola Boromejského, zmena kultov sv. Jozefa a čiastočne aj PM. Tüskés, G., Knapp, É.: Volksfrömmlichkeit in Ungarn, s. 115.

<sup>12</sup> Kudělka, Z. a kol.: Umění baroka na Moravě a Slezsku. Praha 1996, ss. 17-19.

<sup>13</sup> Súpis pamiatok na Slovensku. Zv. I. Bratislava 1967, s. 209.

<sup>14</sup> Tüskés, G., Knapp, É.: Volksfrömmlichkeit in Ungarn, s. 73.

<sup>15</sup> Rusina, I. a kol.: Dejiny výtvarného umenia. Barok. Bratislava 1998, s. 9.

prostredie pre uchytenie nepomucenského kultu, ktorý podporoval cisár a zároveň kultu s rekatolizačnými myšlienkami, akými bola spoveď alebo princíp mučeníctva za katolícke morálne hodnoty.

Prvotnými nositeľmi kultu JN boli stoličné mestá Košice, Levoča, Trenčín. Súvis je možné hľadať v podpore kultu prostredníctvom župana a s jeho lojalitou k cisárovi. Vo svojej funkcii župan skladal cisárovi prisahu a často bol viazaný vyššou dvorskou funkciou.<sup>16</sup> Potvrdenie týchto hypotéz si vyžaduje hlbší výskum v oblasti objednávateľov umeleckých diel s nepomucenskou tematikou.

Dôležitými podporovateľmi nepomucenského kultu boli rády a cirkevné spoločenstvá. V Košiciach sa JN objavil na morovom stĺpe v roku 1722-23, ktorého ideovým tvorcom boli jezuiti. Sú zároveň považovaní za dôležitý nosník kultu JN. Základom pre uctievanie a podporu kultu JN zo strany jezuitov boli pravdepodobne rekatolizačné a zároveň mravoučné ciele. Hlavné body ich štúdia boli vierouka so zameraním na sporné body s protestantmi a mravouka so zameraním na spovednú prax<sup>17</sup> a práve prvok spovede v nepomucenskej legende mimoriadny vplyv. Jezuiti dávali silný dôraz na osobnú spoveď, ktorú podporil Tridentský koncil a stala sa prostriedkom i cieľom ich pastoračnej činnosti. Spoveď bola mocným prostriedkom protireformácie i katolíckej obrody, lebo tu veriaci individuálne preukázali pochopenie kazateľa, vyškoleného v otázkach sporných s protestantmi, a spovedník v emotívne silnom osobnom kontakte zavíšil jeho či už morálne alebo konfesiónálne obrátenie.

Spoločnosť Ježišova si v roku 1732 zvolila JN za svojho patróna, čo bolo naviazané na jeho patronátnu kompetenciu ochrancu dobrého ohlasu a patróna proti ohováraníu. Okolnosťami tohto rozhodnutia sa zaoberal Anton Piskner.<sup>18</sup> Na začiatku 18. storočia sa uskutočňovali mnohé výmeny názorov medzi jezuitami a ich protivníkmi, najmä jansenistami, čo viedlo ku kampani proti rádu Spoločnosti Ježišovej často založenej na ohováraní. V roku 1730 sa stal generálnym predstaveným rádu František Retz, pôvodom z Prahy. On navrhol, aby sa v týchto ťažkých časoch stal patrónom rádu JN, ktorého uctieval od detstva. 22. marca 1732 postavil rád pod nepomucenský patronát a definoval JN ako ochrancu dobrého ohlasu rádu a jednotlivých členov; patróna proti ťaženiu ohovárania; a vzor múdrosti a svedomitosti v reči i mlčaní podľa vzoru svätého.<sup>19</sup>

Sprostredkovateľmi kultu JN boli aj iné rády, spomedzi nich vynikali pavlíni, pravdepodobne pod vplyvom ich generálneho predstaveného Imricha Esterháziho a rád františkánov.

<sup>16</sup> Žudel, J.: *Stolice na Slovensku*. Bratislava 1984, s. 17.

<sup>17</sup> Krapka, E. S. J., Mikula, V. S. J. a kol.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. Cambridge 1990, s. 42. Neskôr sa budúci spovedníci pripravovali v osobitných dvoj- alebo trojročných kurzoch (studiosi casuum - casuistae). Popri iných predmetoch sa predovšetkým venovali štúdiu morálky a svedomia pod vedením skúsených moralistov. Tamže s. 189.

<sup>18</sup> Piskner, A.: *Die Gesellschaft Jesu und der hl. Johannes von Nepomuk*. In: 250 Jahre hl. Johannes von Nepomuk. Katalog der Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1979, s. 66.

<sup>19</sup> Piskner, A.: *Die Gesellschaft Jesu und der hl. Johannes von Nepomuk*, s. 66, 67; 59. Za ďalšie dôvody pre podporu kultu JN zo strany jezuitov už pred jeho kanonizáciou považuje Piskner relatívne krátky čas od jeho úmrtia (v porovnaní s inými národnými svätcami – sv. Ľudmila, Václav, Vojtech); skutočnosť, že už krátko po jeho úmrtí bol JN označovaný ako beatus alebo sanctus; bol považovaný za mátyra kajúcnictva, čo bola vhodná kazateľská téma pre ich druh spirituality.

Špecifické postavenie medzi skupinami podporujúcimi kult JN stoja bratstvá Jána Nepomuckého. V Uhorsku ich údajne bolo jedenásť.<sup>20</sup> Doposiaľ sa mi podarilo zistiť len confraternitu v Pešti a z územia na dnešného Slovenska v Leviciach. Tejto téme je v budúcnosti potrebné venovať väčšiu pozornosť.

Mgr. Ivana Ronaiová; Katedra dejín umenia a kultúry,  
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, Hornopotočná 23,  
Trnava 918 43 (ivanaronaiova@pobox.sk)

## Zusammenfassung

### **Kult des Johannes von Nepomuk in der Slowakei**

Ivana Ronaiová

Auf unser Gebiet kam am Ende des 17. Jahrhunderts der Kult des Johannes von Nepomuk. Er entstammt dem wiener-österreichischen Zentrum und erschien annähernd gleichzeitig in den Gegenden von Bratislava, Košice, Zips, Trenčín und Žiar nad Hronom, von wo aus er in die nähere Umgebung weiter ausstrahlte. Einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung des Nepomuk-Kultes leistete der Königshof, insbesondere zur Regierungszeit Leopold I. und besonders Karl VI. Das politische Motiv in der Nepomuk-Legende wurde als Stellung der Kirche zur damaligen absolutistischen Monarchie interpretiert.

Zu einem der ersten Zentren des Nepomuk-Kultes gehörte Bratislava, wo der Primas K. August Saský im Jahre 1725 auf dem Primatialplatz eine Votivstatue dem Johannes von Nepomuk errichten ließ. Diese wurde bereits 1726 von Imrich Esterhazi bereichert und erweitert, der um die Statue ein Zentrum des lebendigen Kultes einrichtete. Aktiv beteiligte sich der hohe Adel (besonders die Familien Palfi, Zici...) an der Verehrung des Johannes von Nepomuk. Die hohen Adligen passten sich am Anfang des 18. Jahrhunderts den populären Kulturen in Wien an. Ein wichtiges Element war die Loyalität gegenüber dem Herrscher.

In Košice erschien 1722-23 Johannes von Nepomuk auf einer Pestsäule, deren geistige Schöpfer die Jesuiten waren. Sie werden allgemein für einen Hauptträger der Verbreitung des Nepomuk-Kultes gehalten. In Ungarn beteiligten sich auch die Paulaner- und Franziskanerorden an der Verbreitung des Nepomuk-Kultes.

---

<sup>20</sup> Tüskés, G., Knapp, É.: Volksfrömmlichkeit in Ungarn, s. 329-371.



## *Kult sv. Jána Almužníka v Bratislave v 18. storočí*

*Ingrid Kušniráková*

KUŠNIRÁKOVÁ, Ingrid: *Cult of St. John Eleemosynarius in Bratislava in 18<sup>th</sup> Century*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 97-104.

*The paper deals with the way of adoration of the relics of holy John Almsgiver (Joannes Eleemosynarius) in the Cathedral of holy Martin in Bratislava in the period after the year 1526 till the end of the 18<sup>th</sup> century. Archbishop of Esztergom built baroque chapel for the relics and found the brotherhood of the same name. In spite of his ambition the adoration of holy John became neither the part of a popular piety nor the piety of ecclesiastical elites in town.*

KEYWORDS: History, Slovakia, Bratislava, St. John Eleemosynarius, Religious Cult

Politické, spoločenské a hospodárske zmeny v Uhorsku, ktoré priniesol novovek spolu s reformáciou a protitureckými vojnami, výrazne zasiahli i do spektra svätcov uctievaných katolíckou cirkvou a do spôsobu pestovania ich kultu. Úcta k svätým, na konci stredoveku oslabená, zostala na základe dekrétu Tridentského koncilu súčasťou náboženského života katolíckej cirkvi. Úctu k niektorým stredovekým svätým sa však už nepodarilo obnoviť, mnohých z nich nahradili noví svätci, nazývaní aj potridentskí alebo protireformační. Diferenciácia hospodárskeho a spoločenského života sa prejavila i v určitej „špecializácii“ svätých. Vytvorilo sa spojenie medzi vlastnou životnou skúsenosťou veriacich, ich vnútorným svetom a ideálmi, ktoré svätci predstavovali. Vzťah ku svätým sa stal intímnejší, bezprostrednejší a osobnejší. Svätci sa stali zosobnením ľudských snáh a skupinových záujmov, čo viedlo k veľkému počtu špeciálnych patronátov a nových foriem pobožností, ktoré mali upevniť vzťah medzi chránenými osobami či spoločenskými skupinami a daným svätcom.<sup>1</sup>

Baroková úcta k svätým sa v Uhorsku formovala najmä pod vplyvom viedenského dvora, uhorskej šľachty a katolíckej cirkvi. Cirkevné i spoločenské elity podporovali a propagovali predovšetkým úctu k Panne Márii, Eucharistii a Kristovmu krížu. Súčasťou zbožnosti vládnucej dynastie bola i úcta k zemskej patrónom jednotlivých krajín monarchie. Šľachta k rozvoju kultu svätých prispela najmä v 17. storočí, v nasledujúcom storočí preberala a podporovala formy zbož-

<sup>1</sup> Tüskés, G. - Knapp, É.: *Volksfrömmigkeit in Ungarn: Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Hrsg. D. Harmening. Dettelbach 1996, s. 98n.

nosti a kultu svätých, ktoré boli blízke viedenskému dvoru. Osobitne prispeli ku kultu svätých náboženské rády, ktoré širili najmä úctu k vlastným rádovým svätcom. Františkáni pestovali kult Františka z Assisi a Antona Paduánskeho, ktorí boli blízki ľudovým vrstvám. Jezuiti širili najmä úctu k sv. Ignácovi a Františkovi Xaverskému, podporovali kult niektorých nových barokových svätcov (napr. Stanislava Kostku) a výrazne prispeli k vytvoreniu a rozšíreniu koncepcie Uhorska ako mariánskeho kráľovstva.<sup>2</sup>

Širšie spoločenské vrstvy, obyvateľstvo miest a roľníci uctievali v prvom rade svätcov, ktorí boli nejakým spôsobom spojení s ich bežnými životnými situáciami a problémami. Úcta k patrónom dobrej smrti (Michal, Rafael, Barbara), patrónom v chorobe (apoštol Ján, Kosmas a Damián), patrónom počasia (Urban, Medard, Donat) a patrónom dobytky (Leonard, Vendelín) bola síce rozšírená vo všetkých spoločenských vrstvách, ale blízka bola najmä remeselníkom a roľníkom. Silná úcta k patrónom dobytky a počasia je pochopiteľná vzhľadom na agrárny charakter krajiny. Napriec celým spoločenským spektrom bola rozšírená úcta k protimorovým svätcom.<sup>3</sup>

Kult svätcov, podporovaný viedenským dvorom, šľachtou a cirkevnými elitami, bol známy veriacim v celom Uhorsku a hoci s rôznou intenzitou, pestoval sa na území celej krajiny. Kult ostatných v Uhorsku známych svätcov sa pestoval a podporoval len na regionálnej úrovni. Do tejto početnej skupiny svätcov patrí i svätý Ján Almužník, ktorého ostatky boli od roku 1530 uchovávané v Dóme sv. Martina v Bratislave.

Svätý Ján Almužník patrí k menej známym svätcom rímsko-katolíckej cirkvi. Narodil sa okolo roku 560 na ostrove Cyprus v rodine vládneho úradníka. Úspešne nadviazal na kariéru svojho otca, ale po smrti manželky a detí rozdal svoj majetok chudobným a venoval sa službe Bohu. Chýr o jeho dobročinnosti sa dostal až na cisársky dvor a cisár Heraklios ho vymenoval do funkcie patriarchu v egyptskej Alexandrii. Vo funkcii biskupa sa venoval povzneseniu duchovenstva, zakladal nové kostoly, ale svoje hlavné poslanie naďalej videl v dobročinnosti. V čase obliehania Alexandrie musel mesto opustiť a na pozvanie cisára sa vybral do Konštantinopolu. Cestou sa zastavil na rodnom Cypre, kde v roku 619 (alebo 620) zomrel. Pochovali ho v Amathonte, neskôr preniesli jeho telesné ostatky do Konštantinopolu.

Telo svätca daroval turecký sultán uhorskému kráľovi Matejovi Korvínovi, ktorý ho uložil v kráľovskej kaplnke v Budíne. Po moháčskej katastrofe bolo telo spolu s mnohými inými cennosťami prenesené do Bratislavy na hrad a v roku 1530 ho Ferdinand I. daroval Bratislavskej kapitule. Telo bolo spolu s inými cennosťami dovezenými z Budína uložené v sakristii kostola a postupne upadlo do zabudnutia. V roku 1627 vykonal Peter Pázmany vizitáciu Dómu svätého Martina a v kostole našiel nedôstojne uložené a zabudnuté ostatky Jána Almužníka. Na vlastné náklady dal zhotoviť strieborný sarkofág, ktorý bol slávnostne uložený do mramorovej hrobky v južnej časti kostola. Arcibiskup založil aj fundáciu na večné svetlo pred hrobkou svätca. Hoci pramene uvádzajú, že arcibiskup mal v úmysle výraznejšie podporovať úctu k svätcovi, okolnosti a najmä skorá smrť mu v tom zabránili.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Tamže, s. 106.

<sup>3</sup> Tamže, s. 107n.

<sup>4</sup> Slovenský národný archív (ďalej len SNA), Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa T, fasc. 8. Bagin, A.: Ostatky svätého Jána Almužníka. In: Historická revue, 3, 1992, č. 3, s. 22-23.

Založiť tradíciu uctievania svätého Jána Almužníka sa o storočie neskôr pokúsil ostrihomský arcibiskup Imrich Eszterházy. Vľavo od hlavného oltára Dómu dal vybudovať kaplnku, ktorej výstavba bola ukončená v roku 1732. Výzdobou kaplnky poveril Georga Rafaela Donnera, ktorý krátko predtým vstúpil do jeho služieb a presťahoval sa do Bratislavy. Donner vytvoril v kaplnke honosný vstupný portál lemovaný modrou drapériou s bohatými záhybmi, pozlátenými strapcami a zlátenými ornamentami. Kompozičným ťažiskom kaplnky sa stal baldachýnový oltár, na ktorom bol umiestnený dvojité sarkofág s ostatkami svätca.

Oltár kaplnky slávnostne vysvätil 17. 9. 1732 Imrich Eszterházy, arcibiskupov synovec, pomocný ostrihomský biskup a ostrihomský kanonik. Prenesenie ostatkov svätca do novopostavenej kaplnky bolo veľkolepou barokovou slávnosťou. Telo bolo 24. 10. uložené do renovovanej striebornej schránky a za prítomnosti arcibiskupa slávnostne odeté. Šaty boli ušité z červeného hodvábu a ozdobené zlatými strapcami, doplnky tvorila zlatá dalmatika a strieborný plášť. Zlaté cingulum so zlatým krížom založil osobne arcibiskup. Relikvia bola nasledujúce štyri dni vystavená na hlavnom oltári. Slávnostná procesia spojená s prenesením ostatkov do kaplnky sa uskutočnila 28. októbra, na sviatok sv. Šimona a Júdu. Rakvu niesli duchovní, nasledovali preláti, rehoľníci, kňazi a členovia novozaloženého bratstva sv. Jána Almužníka. Za nimi kráčala šľachta, podľa cechov zoradení remeselníci a ostatný ľud. Telo niesli cez celé mesto a procesia trvala od rána do druhej popoludní. Celá slávnosť sa konala za zvukov fanfár a bubnov, z hradu sa ozývali výstrely z diel, ktorým z cintorína kostola odpovedal zvuk mažiarov a výstrely z pušiek vojakov z pluku vojvodu Lotrinského.<sup>5</sup>

Arcibiskup zveril starostlivosť o relikviu i kaplnku kapucínom, ktorým odovzdal aj kľúč od schránky, v ktorej bolo telo uložené. Druhý kľúč sa nachádzal v jeho dome. Pri kaplnke založil konfraternitu pomenovanú po svätcovi, ktorej hlavným poslaním malo byť rozdeľovanie milodarov vyzbieraných do pokladničky umiestnenej pri kaplnke. Za predstaviteľov bratstva boli zvolení významní cirkevní hodnostári alebo poprední magnáti kráľovstva. Direktorom bratstva sa stal gvardián kapucínov. Obnova predstavenstva sa konala každoročne na sviatok svätého Jána Almužníka, mená novozvolených členov predstavenstva mal z kazateľnice vyhlásovať kanonik – sekretár bratstva.<sup>6</sup>

Imrich Eszterházy zomrel 6. 12. 1745 a dňa 22. 2. 1746 bol za účasti mnohých biskupov, prelátov, kňazov a magnátov pochovaný v hrobke, ktorú si dal vybudovať pod kaplnkou. Skutočnosť, že arcibiskup zveril starostlivosť o ostatky svätca kapucínom, vyvolala nevôľu kapituly už počas jeho života, nakoľko sa kapitula na základe dekrétu Ferdinanda I. považovala za majiteľa relikvie a navyše rozhodnutím arcibiskupa získali kapucíni určité kompetencie v jej kostole. Krátko po smrti arcibiskupa prepošt kapituly Jozef Zbiško získal od kapucínov kľúč od sarkofágu a oni sa vzdali všetkých povinností, ktoré mali k telu sv. Jána Almužníka. Dôvodom rýchleho konania kapituly okrem uvedených kompetenčných a majetkových sporov bola pravdepodobne aj skutočnosť, že Imrich Eszterházy odkázal telu sv. Jána zlaté mince a drahými kameňmi vykladaný kríž, ktorý mu darovala Mária Terézia.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa O, fasc. 4. Bagin, A.: c.d., s. 22-23. Bratislava Mateja Bela. Bratislava 1984, s. 55.

<sup>6</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa T, fasc. 8.

<sup>7</sup> Tamže.

Mince i kríž boli so súhlasom Štefana Nedeczského, generálneho vikára Ostrihomskej diecézy predané za 2 626 zlatých. Peniaze boli požičané na 6% úrok. Predajom dedičstva sa vytvoril fond na údržbu kaplnky a na financovanie pobožností spojených s pestovaním kultu svätého Jána Almužníka. Prepošt kapituly spolu s jej ostatnými členmi sa rozhodli, že ustanovia jedného kanonika, ktorý bude zodpovedný za kaplnku, jej kapitál i vedenie účtov. Ustanovený kanonik mal taktiež kontrolovať kapucínov, ktorí boli povinní dvakrát týždenne odslúžiť omšu v kaplnke a postarať sa o jej čistotu. Arcibiskup im ako protihodnotu za tieto služby zanechal 1 500 zlatých, ktoré požičal mestu a úroky z nich sa mali ako almužna vyplácať konventu kapucínov.<sup>8</sup>

Slávenie sviatku svätého Jána Almužníka získalo po vybudovaní kaplnky a prenesení ostatkov ustálenú podobu. Sviatok svätca sa v Dóme sv. Martina slávil slávnostným spôsobom rovnako ako všetky najvýznamnejšie sviatky cirkevného roka (Vianoce, Veľká noc, ...).<sup>9</sup> Oslavy sviatku sa začali večerami o tretej hodine a po nich nasledovalo spievané litánie k Blahoslavenej Panne Márii. V deň sviatku bola o 8. hodine ráno kázeň a o 9. hod. sa konala slávnostná svätá omša. Popoludní sa konali večery a litánie tak ako v predošlý deň. Počas omše pristupovali členovia bratstva so zapálenou sviecou k prijímaniu a po prijatí Eucharistie vhadzovali svoje príspevky do pokladničky bratstva. V tento deň pokladník konfraternity zvykol rozdeľovať medzi chudobných 10 zlatých, ktoré v predošlý deň vybral z pokladničky za prítomnosti jedného kapucína. Počas oktávy sviatku odslúžil každý deň jeden kapucín o 8. hodine tichú omšu a o 9. hodine jeden z kanonikov slúžil spievanú omšu. Ten istý kanonik slúžil o 4. hodine popoludní litánie. Všetky omše a pobožnosti sa konali v kaplnke sv. Jána Almužníka. Na výročie uloženie tela do kaplnky (teda 28.10.) jeden z kapucínov odslúžil o 9. hodine omšu. Každý štvrtok a sobotu slúžili kapucíni v kaplnke omšu za živých a zosnulých členov bratstva.<sup>10</sup>

Kapitula začala kapitál kaplnky reálne spravovať v účtovnom roku 1748-1749, prvá časť zachovaných účtovných dokladov sa vzťahuje na obdobie rokov 1748-1768. Príjmy z kapitálu boli využívané najmä na zakúpenie bohoslužobných predmetov a rúch, na údržbu kaplnky a na platy pre hudobníkov a iné osoby, ktoré zabezpečovali slávnostný priebeh osláv sviatku svätca. Poverený správca z radov kanonikov nikdy neminul celý ročný príjem, takže kapitál kaplnky neustále vzrastal a z jeho výnosov bolo možné zabezpečiť pravidelnú údržbu a potrebné opravy. V roku 1761 sa z príjmov kaplnky po prvýkrát rozdelilo na sviatok svätca 8 zlatých chudobným osobám, v nasledujúcich rokoch celková hodnota rozdelených almužíen presiahla 10 zlatých, postupne dosiahla až 20 zlatých. Almužny sa rozdávali chudobným, ktorí sa aj napriek svojej biede hanbili žobrať a tým, ktorí na sviatok svätca pristúpili k svätému prijímaniu. Drobnú almužnu mohli dostať aj žobráci, ktorí pomohli pri údržbe kaplnky (napr. vyčistili okná kaplnky od trusu po vrabcoch, vyčistili svietniky, atď.).<sup>11</sup>

Z obdobia rokov 1769-1780 sa účtovné doklady nezachovali, preto spôsob spravovania a využívania kapitálu kaplnky môžeme sledovať až od účtovného roku

<sup>8</sup> Tamže.

<sup>9</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa O, fasc. 4.

<sup>10</sup> Tamže.

<sup>11</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa T, fasc. 4, 5.

1780-1781. V tomto roku mal kapitál kaplnky hodnotu 7 529 zlatých, teda oproti roku 1748 vzrástol takmer trojnásobne. V uvedenom roku sa uskutočnila rozsiahla rekonštrukcia kaplnky. Kaplnka dostala nové mramorové obloženie, zakúpili sa nové lavice a prestierania. Oproti predchádzajúcemu obdobiu výrazne vzrástla suma rozdelená chudobným. Žobrákom na cintoríne sa rozdalo 9 zlatých, hanblivým chudobným a chorým 12 zlatých a osobám, za ktoré niekto intervenoval sa rozdalo 58 zlatých. Celkovo dostali chudobní 79 zlatých. V nasledujúcich rokoch mala rozdelená suma rôznu hodnotu, najvyššia bola v roku 1783/1784, keď sa rozdalo až 100 zlatých. Z tejto sumy sa vždy približne 10 zlatých rozdalo žobrákom na cintoríne kostola, zvyšok sa rozdelil medzi iné odkázané osoby. Milodary predstavovali jednorázovú podporu v hodnote 40 – 50 grajciarov. Posledný účtovný doklad pochádza z roku 1786/1787, kapitula v roku 1787 odovzdala kapitál kaplnky Miestodržiteľskej rade, ktorá postupne preberala do svojej správy majetok všetkých fundácií v krajine.<sup>12</sup>

Konfraternita sv. Jána Almužníka sa v apríli 1763 stala dedičom Martina Zeilera. M. Zeiler de Woffenbach sa narodil v roku 1678, bol urodzeného pôvodu a hlásil sa k nemeckej národnosti. Ako 20-ročný sa stal vojakom a urobil významnú vojenskú kariéru v légii Václava Lichtensteina. V roku 1733, po 35 rokoch služby, musel kvôli problémom so zrakom vojenskú službu opustiť. Usadil sa v Bratislave, kde žil až do svojej smrti v roku 1763, posledných 13 rokov bol úplne slepý. Ťažký osud ho pravdepodobne urobil vnímavším k bolestiam druhých a krátko pred smrťou daroval celý svoj hnuťelný majetok (obligácie v hodnote 12 122 zlatých) Konfraternite sv. Jána Almužníka. Na dedičstvo si robila nároky i Vojenská dvorská komora a hoci kapitula spor vyhrala, kvôli zdĺhavému vyšetrovaniu mohla disponovať kapitálom až od 1. 11. 1766. Podľa vôle fundátora sa z výnosov kapitálu mali podporovať starí, nevládni a opustení ľudia katolíckeho vierovyznania. Fundácia mala pomôcť chudobným osobám riešiť ich ťažkú životnú situáciu. Z jej prostriedkov sa mohol kúpiť odev, ktorý bol nevyhnutný pri nástupe do služby, mestské práva pre remeselníka alebo náradie potrebné na rozbehnutie živnosti. Pre chorých sa mali zabezpečiť lieky, aby sa mohli vyliečiť a živiť sa prácou svojich rúk. Podporu z fundácie nemohli dostať tuláci, žobráci a všetci tí, ktorí svoju biedu len predstierali.<sup>13</sup> V roku 1766 sa majetok fundácie rozrástol o ďalších 1000 zlatých, ktoré získala z testamentárneho odkazu zosnulého arcibiskupa Františka Barkóczyho.

Spravovaním kapitálu fundácie bol poverený jeden z kanonikov kapituly. Z obdobia rokov 1766-1771 sa zachovali súpisy podporených osôb, ktoré okrem mena uvádzajú i dôvod poskytnutia podpory. Pre potreby interpretácie týchto zoznamov som uvedené osoby rozdelila podľa pohlavia, pomer medzi mužmi a ženami bol v podstate vyrovnaný. Zo žien získali podporu najmä staré vdovy, vdovy s deťmi a správca fundácie mal veľké pochopenie aj pre opustené manželky. Zo zoznamov vyplýva, že opustenie rodiny bolo pre mužov pomerne častým spôsobom riešenia finančných alebo rodinných problémov. Mladé slobodné ženy boli podporované len výnimočne, najčastejším dôvodom bola choroba, pre ktorú si nemohli nájsť prácu. Muži, ktorí získali podporu z fundácie, boli najčastejšie nádenníci, murári, tesári a kočiši. Mnohí z nich nemohli pracovať kvôli starobe, pracovnému úrazu alebo dlhotrvajúcej chorobe. Pomerne často sa v zoznamoch vyskytujú aj kuchári,

<sup>12</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa T, fasc. 6.

<sup>13</sup> SNA, Bratislavská kapitula, súkromný archív, Capsa T, fasc. 8.

mlynári, krajčíri, obuvníci a hudobníci. Krajčíri a obuvníci museli často zanechať svoje remeslo pre problémy so zrakom. Osobitnú skupinu obdarovaných tvorili bývalí štátni a mestskí úradníci, vojaci, osoby urodzeného pôvodu a ich manželky alebo vdovy. Podpora mohla byť udelená aj pracujúcim osobám, ak zo svojich príjmov nevedeli zabezpečiť živobytie pre svoje mnohopočetné rodiny. Podľa vôle fundátora mohli chudobné osoby získať z fundácie peniaze na odev pred nástupom do služby alebo príspevok na nákup náradia, aby mohli začať vykonávať remeslo. Deti chudobných rodičov alebo siroty mohli dostať peniaze na zaplatenie školského. Podporu dostali aj osoby postihnuté požiarom či záplavami, v niekoľkých prípadoch schválil správca fundácie aj príspevok na pohreb pre príbuzného či na náhrobný kríž pre zosnulé dieťa.<sup>14</sup>

Početná skupina osôb, bez ohľadu na pohlavie, získala milodar kvôli svojmu zdravotnému handicapu. K najčastejšie sa vyskytujúcim chorobám patrila slepota, hluchotou trpelo len malé percento obdarovaných. Významná časť podporených osôb mala problémy s končatinami. Veľmi často sa uvádzajú zlomeniny, ochrnutie po porážke, artritída a bližšie nešpecifikované problémy s dolnými končatinami, ktoré postihnutých obmedzovali v pohybe.

Výška milodarov bola rôzna a závisela predovšetkým od subjektívneho rozhodnutia správcu fundácie, ktorý zohľadnil sociálne postavenie žiadateľa a jeho potreby. Vo všeobecnosti platilo, že najvyššiu podporu dostali osoby urodzeného pôvodu alebo bývalí štátni úradníci, hoci toto tvrdenie má aj svoje výnimky. Podpory pre túto skupinu osôb mali hodnotu niekoľko zlatých, milodary pre ostatných žiadateľov zvyčajne nepresiahli 1 zlatý ročne. V zoznamoch sa nachádza niekoľko osôb s podporou, ktorá výrazne presahovala priemer. V tejto skupine osôb bol napríklad zranený sluha, kapitán vo výslužbe, mnohodesť advokát alebo vdova po úradníkovi Miestodržiteľskej rady. Dôvody, prečo sa im dostalo takejto výsady, pramene neuvádzajú a z dostupných údajov ich nemožno určiť.

Z uvedeného vyplýva otázka, do akej miery mohol milodar z fundácie pokryť životné náklady podporených osôb. Fundátor vo svojom testamente prikázal, aby jeho slúžka, ktorá sa o neho starala posledné roky života, dostávala z výnosov fundácie doživotnú rentu 12 zlatých ročne. Ak predpokladáme, že 12 zlatých malo pokryť životné náklady na živobytie tejto spoločenskej vrstvy, podpora z fundácie približne 1 zlatý mohla zlepšiť životné podmienky odkázaných osôb, ale nemohla ich ovplyvniť či zlepšiť zásadným spôsobom.

Ďalšia skupina zoznamov podporovaných osôb sa zachovala z obdobia rokov 1777-1781. Záznamy však obsahujú už len zoznamy osôb, neuvádza sa spoločenské postavenie obdarovaných alebo dôvod poskytnutia podpory. Prioritou fundácie sa stalo podporovanie žien, v zoznamoch je uvedený len nepatrný počet mužov. Väčšina žien dostávala z fundácie pravidelnú mesačnú rentu v hodnote 14-30 grajciarov, ktorá im umožnila pokryť významnú časť mesačných nákladov na živobytie. Záznamy sa končia účtovným rokom 1780/1781, keďže v nasledujúcom roku boli cirkevné bratstvá v Uhorsku zrušené a ich majetok sa stal súčasťou náboženského fondu. Súčasťou fondu sa stal i kapitál Zeilerovej a Barkóczyho fundácie, hoci konfraternita bola len ich správcou a nie majiteľom a ich výnosy sa nepoužívali na financovanie náboženských obrádov, ale na charitatívne ciele.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> SNA, Bratislavská kapitula, Súkromný archív, Capsa T, fasc. 2,3,5.

<sup>15</sup> SNA, Bratislavská kapitula, Súkromný archív, Capsa T, fasc. 6.

Konfraternita sv. Jána Almužníka nebola typickým barokovým náboženským bratstvom, keďže jeho poslaním nebolo len pestovanie náboženského kultu a príprava na smrť, ale dobročinnosť. Arcibiskup Imrich Eszterházy založil bratstvo s cieľom zbierať almužny a rozdeľovať ich odkázaným osobám a touto charitatívnou činnosťou šíriť úctu k svätcovi. Na pestovanie kultu svätca nenariadil žiadne pobožnosti typické pre ostatné náboženské bratstvá a nezanechal na tieto ciele ani fondáciu. Za dostatočné považoval slávnostné slávenie sviatku svätca a pravidelné omše za živých a mŕtvych členov bratstva. Po smrti arcibiskupa zanikla tradícia každoročnej obnovy vedenia bratstva, čo naznačuje, že jeho existencia a pôsobenie boli úzko zviazané s osobou zakladateľa. Bratstvo však úplne nezaniklo, jeho členovia sa naďalej zúčastňovali osláv sviatku svätca a zachovávali aj tradíciu darovania almužny v tento deň. Sväté omše za živých a mŕtvych členov bratstva sa pravdepodobne naďalej slávili najmä vďaka fondáciám arcibiskupa, ktorá kapucínov k tejto povinnosti zaväzovala a to bez ohľadu na existenciu či zánik bratstva.

Bratstvo v obmedzenej podobe pestovalo kult sv. Jána Almužníka aj po smrti arcibiskupa. Naznačujú to i záznamy v účtovných dokladoch o výdavkoch na tlač devočných obrázkov s pobožnosťami k svätcovi a jeho životopisov v priebehu rokov 1749-1764, v nasledujúcom období výdavky na podobné aktivity spojené so šírením úcty k svätcovi už nie sú uvedené. Tento fakt spolu so skutočnosťou, že od roku 1761 almužny pre chudobných od členov bratstva nahradili milodary z príjmov kaplnky naznačuje, že v prvej polovici 18. storočia bratstvo v podstate zaniklo. Formálne naďalej existovalo, spravovalo kapitál, ktorý mu zanechal M. Zeiler a F. Barkóczy a chudobným rozdeľovalo jeho výnosy. V skutočnosti však tieto aktivity vykonával poverený kanonik Bratislavskej kapituly. Kult svätého Jána Almužníka naďalej šírila a pestovala Bratislavská kapitula, ktorá prevzala na seba túto povinnosť spolu s darom arcibiskupa Esterházyho, ktorý testamentárne zanechal kaplnke a ostatkom sv. Jána.

V dôsledku politických a náboženských pomerov v meste i celej krajine sa úcta k svätému Jánovi Almužníkovi a jeho ostatkom napriek snahe P. Pázmanya a I. Eszterházyho nestala súčasťou ľudovej zbožnosti a ani zbožnosti cirkevných elít pôsobiach v meste. Dôvodov bolo hneď niekoľko. Prenesenie ostatkov svätca (translatio) a s ním spojené oslavy a pobožnosti boli prvou a najdôležitejšou príležitosťou pre rozšírenie jeho kultu.<sup>16</sup> Telo svätého Jána Almužníka bolo do Bratislavy prenesené v drevenej debni, v náhlivosti a zhone, bez akejkoľvek slávy a nádhery. Následne ho získala Bratislavská kapitula, ktorá sa zaviazala, že sa postará o jeho dôstojné uloženie. Doba však nebola vhodná na pestovanie a šírenie kultu dovtedy v meste neznámeho svätca a telo ostalo bez povšimnutia uložené v sakristii kostola nasledujúcich 100 rokov. Úcta k svätcovi sa nedostala do povedomia veriacich ani po slávnostnom prenesení ostatkov svätca do mauzólea, ktoré vybudoval P. Pázmany. Úctu k svätcovi osobitným spôsobom nepestovali a nešírili svetskí či rehoľní duchovní a spontánne sa nestala ani súčasťou ľudovej zbožnosti. V čase nastupujúcej protireformácie svetský klérus i náboženské rády preferovali v pastoračnej práci kult svätcov, ktorých mohli účinne použiť v boji o rekatolizáciu krajiny a ktorí boli blízki ľudovému vnímaniu viery. Postava svätého Jána Almužníka bola svojim životným príbehom blízka najmä biskupom, veriacim či ra-

<sup>16</sup> Tüskés, G. - Knapp, É.: c.d., str. 47n.

dovým kňazom bola vzdialená a nemohli sa s ňou stotožniť ako s inými svätcami. Úcta k svätému Jánovi Almužníkovi výraznejšie zarezonovala medzi veriacimi len v čase morových epidémii v rokoch 1678-1679 a 1712-1713, keď sa v prosebnnej procesii po meste nosili aj jeho relikvie.<sup>17</sup>

Mgr. Ingrid Kušniráková, PhD., Historický ústav SAV,  
Klemensova 19, Bratislava 813 64 (histkusn@savba.sk)

## Summary

### **Cult of St. John Eleemosynarius in Bratislava in 18<sup>th</sup> Century**

Ingrid Kušniráková

King Matthias Corvinus of Hungary obtained the relics of holy John the Almsgiver (Joannes Eleemosynarius, born in Cyprus in 560, bishop in Alexandria) from Constantinopol and donated it to royal chapel in Budin. The body was moved to Bratislava in 1526 and Ferdinand I. donated it Bratislava canonry in 1530. Archbishop Peter Pázmany carried out the visitation of cathedral of holy Martin in 1627 and found the unworthy saved and forgotten relics of the saint. Silver sarcophagus which was festively imposed into marble sepulchre in southern part of the cathedral was built in his own costs. Although the archbishop wanted to support the awe to saint, stronger circumstances and early death didnt allow him to.

The archbishop of Esztergom Imrich Eszterházy attempted to establish the tradition of adoration of holy John the Almsgiver one century later. He built a chapel on the left from the main altar of the cathedral, its construction was finished in 1732. The relics of holy John were festively imposed in chapel and the archbishop was also buried there. I. Eszterhazy founded the brotherhood of holy John the Almsgiver, its main goal was the distribution of alms to poor people. Money were collected in money-box in front of the chapel. The adoration of holy John the Almsgiver got fixed form after the reconstruction of chapel and removing of relics of the saint.

The archbishop Imrich Eszterházy legated the chapel valuables in amount 2 626 florenos. The canonry sold them and invested the money for interest. The interest was used for service and inovation of the chapel, salaries for musicians and another persons, who provided for celebration of saints-day. Part of chapels income started to be distributed among the poor people in 1761. In 1763 brotherhood became a heir of Martin Zeiler, who legated it 12 122 florenos. According to the will of the donor old, nerveless and ill people should have been supported from the income of the foundation. Archbishop of Esztergom František Barkóczy legated the foundation 1 000 florenos in 1766.

Awe to holy Joannes Eleemosynarius and to his relics became neither the part of the popular piety nor religiosness of the ecclesiastical elites in the town. The figure of holy John could have been close to bishops, but to the folk and common priest it was too far and they couldnt identify with him like with another saints. The awe to John the Almsgiver was stronger in the town only in the time of plague (1678-1679, 1712-1713).

---

<sup>17</sup> Bagin, A.: c.d.: s. 23.



## *Panna Marie ve světle barokních knih zázraků<sup>1</sup>*

Markéta Holubová

HOLUBOVÁ, Markéta: *The Virgin Mary in the Light of Baroque Books of Miracles*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 105-113.

*The principal sources required for our contribution were printed and handwritten lists of miracles dating from the mid 17th century-first half of the 18th century which applied to a collection of five Jesuit places of pilgrimage in Bohemia - Bohosudov, Chlumeck u Luže, Jičín, Stará Boleslav and Svatá Hora u Příbrami. Based on a detailed analysis of the printed collections of miracles of these Jesuit pilgrims, the authoress of the contribution attempted to present less known documents about the displays of Marian adoration in the Baroque Czech Lands and the mentality of the Baroque worshipper.*

KEYWORDS: Baroque, Bohemia, Cult of the Virgin Mary, Pilgrimage

Významný prvek křesťanské a především katolické spirituality tvořila, a dnes tvoří, mariánská úcta. K jejímu nebývalému rozkvětu došlo v 17. a 18. století, kdy se *Pietas Mariana* stala neopominutelným atributem barokní zbožnosti. Panna Marie byla ctěna jako Matka Kristova, ale zároveň i jako Matka katolické církve, matka každého věřícího, který se k ní obracel s prosbou o pomoc. Tato nová úloha Panny Marie jako důvěrně naslouchající Pomocnice věřících v jejich každodenních těžkostech se dokázala prosadit i v rekatolizovaných českých zemích, kde bylo Mariino jméno spojováno rovněž s bělohorským triumfem katolické strany a mariánský kult se stal nedílnou součástí státní zbožnosti. Rozkvět barokního mariánského kultu s sebou přinesl nejen úctu k milostným sochám a obrazům, ale též obnovu poutí a budování mariánských poutních míst po celé zemi. Jedním z nejvlivnějších církevních řádů, který významnou měrou přispěl k rozvoji a šíření mariánské úcty, byl jezuitský řád.

Víra naplňující přesvědčení, že v určitém, přesně vymezeném prostoru se boží přítomnost projevuje silněji než jinde, patřily k podmiňujícím faktorům existence poutního místa. Neodmyslitelnou součástí života těchto míst pak byla zázračná vyslyšení, která byla na základě osobních nebo písemných svědectví vyslyšených či jejich svědků evidována duchovními správci do zvláštních knih, případně do pamětních knih poutního místa, které potom nahrazovaly klasickou knihu zázraků. Pro potřeby našeho příspěvku se stěžejními prameny staly tištěné a rukopisné sou-

<sup>1</sup> Studie byla vytvořena za podpory přidělené výzkumnému záměru č. AVOZ90580513.

pisy zázraků z období 2. poloviny 17. století – 1. poloviny 18. století, které se vztahovaly k souboru pěti jezuitských poutních míst v Čechách<sup>2</sup> – Bohosudova, Chlumku u Luže, Jičina, Staré Boleslavi a Svaté Hory u Příbrami. V případě severočeské rezidence – Bohosudova u Teplic byla uctívána středověká Pieta, kterou poutníci vyhledávali již od 16. století.<sup>3</sup> Rovněž ve středočeských poutních místech – ve Staré Boleslavi a na Svaté Hoře u Příbrami byl posilován kult k středověkým Madonám. Staroboleslavské Paládium, jak byl mariánský pozdně gotický kovový reliéf nazýván, představoval v 17. století mystickou ochranu a duchovní zástitu celého království. Zároveň v něm byl ctěn i prastarý symbol domácího křesťanství, spojený s kultem většiny zemských patronů.<sup>4</sup> Ve funkci zemského poutního místa pak Staré Boleslavi konkurovala Svatá Hora u Příbrami. Oproti Staré Boleslavi se však Svatá Hora u Příbrami omezovala pouze na šíření mariánského kultu. Zdůrazňována a oslavována zde byla starobylost uctívané sochy, jejíž původ barokní doba kladla do období vlády Karla IV. (1316-1378) a za jejího tvůrce byl pokládán mariánský ctitel – první arcibiskup pražský, Arnošt z Pardubic (1297-1364).<sup>5</sup> Nicméně úcta sošky Panny Marie Svatohorské v jistém smyslu jako dcera Paládia převzala v 18. století úlohu celozemského Paládia po staroboleslavském reliéfu.<sup>6</sup>

Vedle šíření úcty k tradičním domácím mariánským kultům propagovali jezuité také úctu k barokním importům, jako tomu bylo například v Chlumku u Luže a v Jičíně, která představovala významná regionální poutní místa východních Čech. V případě Chlumku u Luže se propagoval kult Panny Marie Pomocné – Pasovské.<sup>7</sup> Naopak v Jičíně se pěstoval kult Panny Marie Jičínské - Rušánské - Vladimírské - Madony východního původu, jejíž uctívání náleželo v středoevropském kontextu k určitému českému specifiku.<sup>8</sup>

Podle zkoumaných materiálů představovalo zbožné putování do jezuitských poutních míst hmatatelný doklad lidského pocitu bezmoci, strachu pramenícího z mezní situace, v níž mohlo dojít i k bezprostřednímu ohrožení samotného života. Za těchto okolností se dotyčný člověk nebo jeho rodinní příslušníci rozhodli obrátit se s prosbou o pomoc k patronce poutního místa, které sami znali nebo jim bylo

<sup>2</sup> Jezuitských poutních míst bylo na území Čech v 17. a 18. století samozřejmě více, ale vzhledem k dochovaným archivním a tištěným pramenům jsme se omezili pouze na pět jezuitských poutních míst.

<sup>3</sup> *Historia Mariascheinensis, das ist: Ausführlicher Bericht von dem uralten und Wunderthätigen Vesper-Bild der schmerzhaften Mutter Gottes Maria, Welches zu Mariaschein unweit Graupen, im Königreich Boheim im der Kirchen Unser Lieben Frauen von etlichen hundert Jahren her zu öffentlicher Verehrung vorgestellt, und wegen vieler Wunder- und Gnaden-Werken sehr berühmt ist: verfertigt von P. Joannes Miller des Gesellschaft Jesu Priester, im Jahr 1710. Alt –Stadt Prag in der Academischen Buchdruckerey des Collegii S. J. bey S. Clementem durch Joachimum Joannem Kamenitzky p. t. factum...*, s. 20-21; A. Kroes, *Die Rezidenz der Gesellschaft Jesu und Wallfahrtsort Mariaschein in Böhmen*, Warnsdorf s.d., s. 41-42.

<sup>4</sup> J. Royt, *Skrívan a Paládium*, in: *Legenda jako slovesný útvar a výtvarná inspirace*, Praha 1992, s. 24-30.

<sup>5</sup> F. X. Holas, *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*, Příbram 1929.

<sup>6</sup> I. Čornejová, – J. Rak, – V. Vlnas, *Ve stínu tvých křídel... Habsburkové v českých zemích*, Praha 1995, s. 157; I. Kořán, *Etika Miraculosa, Umění* 1995, č. 6, s. 511.

<sup>7</sup> V. Naňková, *Stavební vývoj poutního areálu na Chlumku u Luže*, in: *Ars baculum vitae. Sborník studií z dějin umění a kultury k 70. narozeninám prof. PhDr. Pavla Preisse, DrSc.*, Praha 1996, s. 160-167.

<sup>8</sup> J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 124-131.

doporučeno – příbuznými, přáteli, čeládkou nebo prostřednictvím kázání a působení řeholníků nebo příkladem vrchnosti. Ojedinele se vyskytly jako inspirační zdroj poutnická literatura nebo devoční grafika. Zcela dominovalo ústní podání založené na konkrétních zkušenostech. V některých případech hrál v souvislosti se zázračným vyslyšením významnou úlohu i sen, neboť zájem o poutní místa a milostná vyobrazení našel přirozeně své vyjádření i ve snění lidí. Sen tvořící jakousi spojnici s nebem se stal v některých případech zázračných vyslyšení rozhodujícím impulsem pro vykonání zbožné pouti: „...*po slibu učiněném ve snách se jemu Rodička Boží zjevila v takové postavě a oděvu, jak se obyčejně maluje, jejímž to obličejem tak potěšen a posilněn byl, že v třech dnech celý zdravý z lože vstal a na S. Horu se vydal.*“<sup>9</sup> Dokonce v případě mariánského poutního místa Chlumku u Luže byl zaznamenán ojedinelý případ vampyrismu.<sup>10</sup> Jednalo se o opakované zjevování se mrtvého otce ve snech dcer s žádostí, aby vykonaly zástupnou pout' k výše uvedenému poutnímu místu, kterou on sám již během svého života nestihl uskutečnit.

Akt zaslibení Panně Marii a k příslušnému poutnímu místu mohl provést prosebník sám v duchu nebo hlasitě, případně mohl tento akt vykonat v přítomnosti rodiny. Zaslibit bylo možné také druhé osoby. Zaslibením, kterým prosebník jakoby sám sebe vydal Panně Marii, jednoznačně vyjádřil svoji oddanost a důvěru v přímluvnou moc nebeské Divotvůrkyně. Tuto skutečnost dobře postihovaly i v pramenech používané výrazy – obětovat, připovědět, zaslibit se apod.. Navázání kontaktu s Pannou Marií mohly podpořit podle výpovědí i stělné modlitby. Jednalo se o velice krátké modlitby, které měly jako střela směřovat k obměkčení srdce Panny Marie, k níž se prosebník obracel. Účinek modlitby byl pochopitelně chápán v pevné vazbě na vroucnost, s níž byla proslovena, na délce textu nezáleželo; krátkost a přímot modlitby byla mnohdy vhodná i z hlediska únavy nemocného.

Je zřejmé, že obdobnou funkci jako magická praktika měla nejen modlitba ve formě proneseného slova, nýbrž obdobného významu nabývala i v tištěné podobě. Podle Josefa Lauritsche, jezuitského autora, který se věnoval ve svém díle zázrakům Panny Marie Jičínské, zachránila tištěná modlitba s obrázkem Panny Marie Rušánské – Jičínské Jana Prokopa před vojnou.<sup>11</sup> V bezprostřední souvislosti s magií slova úzce souvisela i prokázaná zázračná vzhlednutí pomocí modlitebních knih. Tak se mohla stát modlitební kniha též prostředkem k získání milosti od Boha, jak nám je popsal Josef Lauritsch v jedné příhodě, která se přihodila v roce 1718

<sup>9</sup> Národní archiv (dále jen NA) Praha, ŘR, sign. P-152, Historie Svato-Horská. Kniha Třetí – rok 1732, fol. 146.

<sup>10</sup> Pomoc Maryánská Od Pomocnjce Nebeský Neyswětěgssý Rodičky Božj Přeblahoslaweně P. MARYE. W Chrámě Páně pod Kossmbergkem nad Městis Luži / na Wrssku Chlumek řečeném. S mnohými Dobrođinj a Milostmi nad Přirozenýma Pobožným Citelům swým Sstěďře prokázaná. Nynj pak zase k rozmnoženj gegj Cti a Chwály a w této Knjžce Maryánské rozličnými Pobožnostmi a Modlitbami okrásslené Wűbec předstawená. Nákladem Weleslawného Bratrstwa: pod Tytulem gegjho Přeswatého Narození / Léta 1676. Wyzdwiženého. S dowolením Wrchnosti. Wytisštěná w Hradcy Králowé nad Labem / v Wáclawa J. Tybély 1711, s. 89-90.

<sup>11</sup> Prwnj Wiek Rodičky Božj Russánské, Nebo Kronycká Správa / O Počátku / Ctěnj / a Dobrođinjh Starožitného Russánského Obrazu MARYE Matky Božj; Který W Czeském Gičjně / w Chrámě Swatého Ignácya Towaryssstwa Gežjssowa. Giž na Druhý Wěk, S welikau Pobožnostj Ctěn býwá. W latině na Swětlo wydaná Od Kněze Joseffa Lauritsch z téhož Towaryssstwa. A od giného Kněze též Towaryssstwa Gežjssowa na Czesstinu přeložená. Wytisštěná w Hradcy Králowé nad Labem / v Wáclawa Jana Tybély / Léta 1743, s. 79.

u zázračného obrazu Panny Marie Rušánské v Jičíně: „*Jakýsi manžel, hraní karty velmi oddaný, mnoho času daremně mařil. Nemohouc ho jinak dobrá jeho žena od karetních listů odvrátiti, uchopila se i ona listů, ale modlitebných, a ty místo prosebního listu, papíru nejsvětějšímu v Rušánském obraze podala, na to častěji modlitby opěvujíc, hraní toho v ošklivost u manžela přivedla.*“<sup>12</sup> Specifickou roli sehrávaly také devocionálie, pokud je měl dotyčný u sebe. Například žena, která nosila obrázek Panny Marie Jičínské zastrčený za živůtkem jako jakýsi ochranný amulet, nezapomněla tento fakt ve svém svědectví o zázračné záchraně po pádu do studně, zdůraznit. V souvislosti s krizovými situacemi dávali často postižení volný průchod emocím. Expresivní projevy jako pláč, křik, nárek, hlasité modlitby, křížování se, lomení rukama hojně doprovázely tyto vypjaté okamžiky.

Navíc nemoc, ať už jakákoliv, byla v rámci barokní mentality chápána jako něco, co porušovalo obvyklou rovnováhu v životě člověka. Mohla být božím trestem, seslaným na hříšníka, ale také ji mohla způsobit „nečistá síla“ nebo bytost, případně i člověk, ať už záměrně nebo neúmyslně. Nemoc byla personifikována, byly jí přičítány lidské vlastnosti. Bylo možné s ní pomocí zařikávání komunikovat, oslovovat ji, přikazovat jí, strašit ji i zahánět. Obrana, prevence i léčení, které měly postiženému ulehčit v jeho těžkostech, byly vedle celé řady nejrůznějších způsobů medicínské léčby posilovány i prováděním specifických, magicko-léčebných úkonů v bezprostřední blízkosti poutního chrámu nebo přímo před hlavním oltářem. K častým lékařským praktikám patřilo líbání milostné sochy i jejich šatečeků či dotýkání sochou nemocných částí těla. Na principu kontaktní magie se k léčení užívaly i dotýkané předměty, jako například růženec, mariánské korunky, v případě nemocných očí se k jejich léčení častěji používaly dotýkané šátky. Mnohdy přispělo k úplnému vyléčení nemocných opláchnutí jejich bolavých údů svěcenou vodou nebo doušek vody z nedaleké mariánské studny, která byla považována za zázračnou. V případě problémů spojených s neplodností a těžkými porody napomáhala i vodní koupel.<sup>13</sup> Voda z poutního místa byla běžně dostupným a hojně využívaným léčebným prostředkem při onemocnění očí, při plicních nemocech, používala se také při léčení nejrůznějších onemocnění vnitřních orgánů. Z těchto důvodů si ji řada mariánských prosebníků odnášela domů ve skleněných lahvích, aby ji použili v případě další potřeby. Nicméně například svatohorská voda spolu s nejrůznějšími svěceninami a drobnými devocionáliemi sloužila také k výrobě těsta, z něhož se o velikonočních pekly křížky – talismany, které měly chránit pole před krupobitím.<sup>14</sup>

K zázračným vyslyšením docházelo nejčastěji přímo na poutním místě. Prosebník přicházel pěšky, mnohdy i bos. Nemohoucí sem byl přinesen na vlastní přání, s nadějí v duši, obvykle po krátkém či delším rozhodování, spojeném s duchovní přípravou a vroucnou modlitbou. Mnohdy nastalo úplné uzdravení krátce po vykročení na cestu k domovu, často i po uklidňujícím spánku. V těžkých případech nemoc ustupovala postupně, přičemž při každém navštívení poutního místa se zdravotní stav nemocného zlepšoval. Když se pomoc „z nebes“ dostavila a situace se uvolnila, jednalo se o důvod k radosti a vděčnosti, která mohla být hmatatelně

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>13</sup> K. Zajícová, *Ludové liečenie na pútiach*, in: *Magie a náboženství*, Uherské Hradiště 1997, s. 109–112.

<sup>14</sup> J. Ratajová (ed.), *Alžběta Lidmila z Lisova. Rodinné paměti*, Edice Manu propria 1, Praha 2002, s. 144–145.

vyjádřena podle dobových zvyklostí votivním darem, zápisem do knihy zázraků nebo i jen prostým díkůvzdáním. Vzhledem k Boží všemohoucnosti a milosrdenství bylo možné zázrak očekávat, jistotu však prosebník neměl nikdy. To, zda bude vyslyšen, záleželo plně na Boží vůli. Někteří věřící toto brali na vědomí a respektovali i nezaplnění své prosby. Přijímali například i odchod ze světa jako řešení situace. Jiní se však nevzdávali a hledali řešení svého problému na dalších poutních místech. V mnoha případech zázračných vyslyšení se však jednalo o klasické zázraky, které měly zřejmě zcela přirozený původ. Mariánský ctitel však v této rovině neuvažoval. Neosobní náhoda neměla v jeho myšlenkovém schématu místo. Zmíněné zvláštní a pro osobní život velmi důležité události chápal jako projev Boží prozřetelnosti a lásky. Tato skutečnost je zcela klíčová pro interpretaci zázračných vyslyšení a vysvětlení obliby poutí k zázračným vyobrazením. V pozadí barokních zázraků lze vysledovat stále přítomný prvek středověké víry v bezprostřednost Božích zásahů do pozemského dění a běhu lidského života. Divotvůrkyně mohla svojí přímlovou vstoupit do všech situací a navrátit tak ztracený řád a jistotu.

Prosebníci žádali o pomoc Pannu Marii v nejrůznějších záležitostech, které přinášel každodenní život. Nejvíce proseb se jednoznačně týkalo zdravotních problémů dětí i dospělých (velmi hojně byly zastoupeny zejména obtížné porody), za nimi v pomyslném žebříčku následovaly prosby o poskytnutí ochrany v nebezpečných situacích, do nichž se mohl člověk dostat při práci, cestování, dítě při hře, městská nebo vesnická komunita při živelních pohromách. Zejména život dítěte ohrožovaly těžké porody, četné nemoci, úrazy a nehody. Pro záchranu potomků se rodiče snažili udělat vše, co bylo v jejich silách. Citový vztah k dětem, a to i k velmi malým rozhodně nebyl odtažitý a bez citu, což se odráží v celé řadě svědectví o zázracích. I muži projevovali vřelou účast se svými ohroženými dětmi, a to bez rozdílu, zda se jednalo o chlapce či děvče. Také cestování a pobyt mimo domov znamenaly pro člověka možný zdroj všestranného ohrožení. Lidem hrozily pády z koní, z vozu, do vody, loupežná přepadení nebo ztráta orientace v krajině. Na vojáky pobývající mimo domov číhalo neustálé nebezpečí na bojišti i ve vojenském táboře. Mariánští ctitelé se mohli na pomoc nebeské Divotvůrkyně spolehnout i ve zcela světských starostech. Zdá se však, že v záležitostech „všedního dne“ (nemoc dobytka, neúroda, ztráta předmětu nebo cti, uvěznění, manželské sváry) se vzhledem k menší frekvenci podobných zápisů pravděpodobně obraceli i na další světce podle jejich patronace nebo podle své osobní zbožnosti. Pokud se však jednalo o situaci, jež ohrožovala zdraví nebo přímo život prosebníka (nemoci, úrazy, nehody), bylo zřejmě na místě požádat o pomoc Matku Boží, Královnu všech svatých.

Samotné uzdravení nebo ochrana v nebezpečných situacích byly chápány jako milost, jež vyžadovaly děkovný akt ze strany prosebníka - ctitele. Ten, kdo ve chvíli smrtelné úzkosti za vyplnění svých proseb něco slíbil a po uzdravení nebo ochránění svůj slib nesplnil, býval potrestán přiměřeně k výši svého provinění, zpravidla těžší formou postižení. Kdo přislíbil a nedodržel svůj slib několikrát za sebou, vystavoval sebe a své blízké zjevnému nebezpečí, ba dokonce si mohl přivodit i smrt. Specifickým typem projevů díky za prokázaná dobrodíní bylo předávání votivních darů, a to ve formě duchovní nebo hmotné, často i ve vzájemné kombinaci.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> H. Dvořáková, K problému votivních darů v okruhu lidové religiozity, in: Kult a živly, Uherské Hradiště 1999, s. 57-66; táž, Me tibi dedico... Votivní dary v okruhu lidové religiozity. Brno 2000.

Darovaný předmět byl výrazem vděčnosti za poskytnutou pomoc, upomínkou na obdrženou milost, současně představoval i jistou formu reprezentace votanta a často také jeho vzhled symbolicky vypovídal o příčině darování. Poměrně hojná kumulace vot byla zřejmou snahou dárce důstojným způsobem deklarovat získanou svatou milost. Votivní dary přinášeli do jezuitských poutních míst nejen jednotlivci, nýbrž se předávaly za jednotlivá města, farnosti i celá panství. Zejména malované obrazy, zachycující živelní pohromy, jako povodeň, požár či morovou epidemii, darovala zpravidla města. Kutná Hora dokonce vydala na vlastní náklady v roce 1715 v místní tiskárně drobný tisk - *Písň Nové o Panně Marii Svatohorské*<sup>16</sup> jako poděkování za ochranu města v době morové epidemie. Samotný akt předání votivního daru je proto nutné považovat za součást rituálního chování člověka, který zažil zázračné vyslyšení. Votivní dar byl výrazem vděčnosti za poskytnuté dobro, upomínkou na obdrženou milost a dárce i skrytou prosbou o ochranu v budoucnosti.

Nahlédneme-li do jednotlivých záznamů, nacházíme mezi poměrně častými ex voty stříbrné či voskové napodobeniny lidských postav mužů, žen, dětí, eventuálně rodičů s dětmi, které byly zástupným symbolem osob prosebníků, přinášným uctívané Madoně jako identifikační obětina. Podobně modely, obvykle zmenšeniny jednotlivých částí a orgánů lidského těla (např. ruce, nohy, oči, uši, zuby, prsa, plíce, žaludek, ramena apod.) znázorňovaly nemocí postižené údy, přičemž pravice mohla symbolizovat také přísedné gesto závazku. Na principu kontaktní magie se věřilo, že zástupné symboly zprostředkují přimluvou patrona splnění konkrétních přání a závazků. Z těchto důvodů byly na poutním místě zavěšovány atributy nemocí, přičemž k těm nejčastějším předmětům obětovaným na oltář uctívané Panny Marie patřily berle. V přeneseném významu pak bývaly zastoupeny obvazem či rouškou, jež se dotýkaly nemocné části těla, anebo střelnou zbraní, kameny (např. žlučnickové, ledvinové apod.), zastupujícími příčinu neštěstí či onemocnění. Mezi typově obdobnými dary nalézáme také jednotlivé součásti oděvu: „*Tehdáž sukničku, kterou děvče, když se v studnici topilo, mělo na sobě, na památku zavěsil v Svatohorském chrámečku.*”<sup>17</sup> Symbolem kajicného závazku byla kromě časté miniatury kříže například také ojediněle uváděná pouta (zámek). Magické spojení s osobou dárce a moment zástupné oběti doprovázely dary stejné hmotnosti jako postava votanta.

Velmi významnou a frekventovanou skupinu votivních darů představovala duchovní vota, oblíbená všemi sociálními vrstvami a využívána v jakékoliv záležitosti. Prosebníci zvolili jako votivní dar modlitbu, zpověď, svaté přijímání, půst nebo intenci na odsloužení mše svaté na poutním místě. V charakteru těchto vot se často odrážela číselná symbolika, zvláštní význam některých dnů v týdnu a především individuální zbožnost.

K častým darům patřila i vota vosková, ať už v podobě surového vosku nebo svíčky. Darování zdobených voskových sloupků či objemných svící nebylo záležitostí jen jednotlivců, nýbrž také měst, farností i jednotlivých panství. To dokazuje například i dochovaný dopis záhorského faráře z 12. dubna 1726, v němž se říká: „*Pane a patrone mně laskavě naklonění z laskavého psaní Urozeného Mnoho váženého a vysoce Učeného Pána Hejtmána, pod datum 6 Aprilis léta běžícího*

<sup>16</sup> Z. Tobolka, Knihopis československých tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století, Sv. 7, Praha 1936, č. 13.212.

<sup>17</sup> NA Praha, ŘR, sign. P-152, Svato-Horská kniha Třetí – rok 1739, fol. 97.

*ke mně učiněného, náležitě sem vyrozuměl, kterak Urozeného Mnoho Vzácného a Výsoce Váženého Pana hejtmána a pobožní a chvalibní intent jest jednu voskovou svíci ad 30 neb víc liber se oběti nejsvětější Rodičky boží vyhotoviti dáti, a takovou při příští procesi jenž na Svatou Horu držína bude za praesent sebou vzíti a zá- zračnému Obrazu nomine všech putujících obětovati oumysle býti Váží, zte příčiny abych já mohl, na pomoc z svrchu opačné Svíce 1 zl. 30 krejcaru při této pří- ležitosti poníženě obětuji uctivě žádajíc by ta ačkoliv maličká pomoc laskavě příja- ta byla, což když poníženě supplicíruji, k další milostivé affecti se poroučejíc zustávám.”<sup>18</sup>*

Zcela specifickou sbírku votivních darů představovaly luxusní předměty z osobního vlastnictví prosebníka patřícího obvykle k majetnější skupině obyva- telstva. Jednalo se o šperky, stříbrné tabulky, finanční obnosy, bohoslužebné náčiní či drahé látky z nejrůznějších druhů materiálů, kterými se pokrývaly kostelní stěny při slavnějších poutích a vůbec mimořádnějších příležitostech. V případě marián- ského poutního místa Svaté Hory u Příbrami náleželo k tradičním šlechtickým darům také obdarovávání milostné sochy nákladně zdobenými šatičkami z nejrůz- nějších druhů vzácných látek.<sup>19</sup> Velmi často pocházely látky na tyto šatečky ze sva- tebních šatů šlechticů. Jejich obětování lze považovat jako přímluvu k Panně Marii Svatohorské za požehnání a zdar uzavřeného manželství či jako projev magie dob- rého počátku.

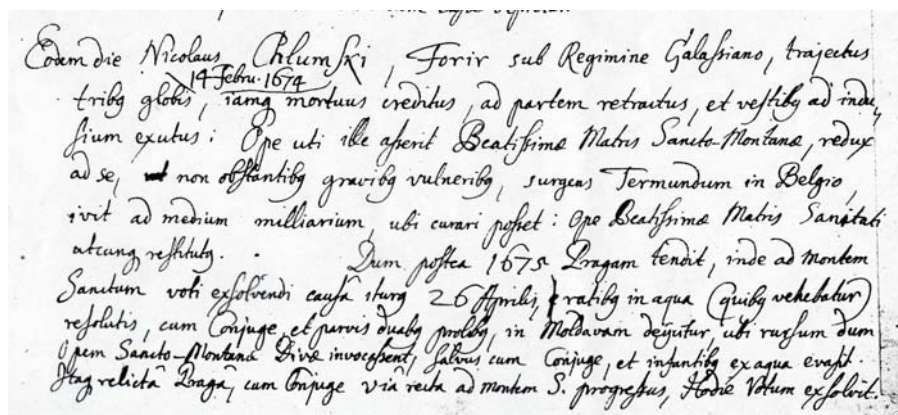
Ovšem k ex votům patřily i prostší dárky – šátky, pásky, rybí kostičky, dět- ské zuby, tříska vyndaná z prstu, nadto vděční rodiče jako poděkování za uzdravení svých dětí zde zanechávali dětské povijany. Podstata votivního daru v případě těchto věcí nespočívala ve vzhledu, finanční náročnosti nebo funkci, ale ve skutečnosti, že se takový předmět stal hmatatelným důkazem obdržené milosti. Věc byla pro- střednictvím této události vyjmuta z běžného užívání a zvláštním způsobem po- svěcena. Její darování zvyšovalo prestiž patronky posvátného místa a bylo dok- ladem Boží moci projevené prostřednictvím nebeské Přímluvkyně.

Ve zkoumaných pramenech se neprojevila výrazná závislost náročnosti daru na druhu získané milosti. Rozhodující byl zřejmě úmysl dárce, který předpokládal, že samotným aktem zaslíbení nějakého daru podpoří svoji prosbu nebo po vyslyše- ní vyjádří darovacím aktem poděkování za obdrženou milost. Tyto uvedené sku- tečnosti mohl vyjádřit jakýkoliv dar bez ohledu na svoji cenu nebo charakter. Vý- znamný vliv na skladbu darů mělo ovšem sociální postavení votantů.

PhDr. Markéta Holubová, Ph.D.; Etnologický ústav Akademie věd ČR,  
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1 (holubova@eu.cas.cz)

<sup>18</sup> Státní oblastní archiv Třeboň, Velkostatek Orlík, sign. P III 6/20 - poutě, procesi, pobožnosti, karta č. 49.

<sup>19</sup> J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 98.



Obr. 1. Pisemná, latinsky psaná a úředně ověřená zpráva z let 1674-1675 o zázračném zachránění Mikuláše Chlumského z Prahy a jeho rodiny. Národní archiv v Praze, fond redemptoristů.

## Summary

### The Virgin Mary in the Light of Baroque Books of Miracles

Markéta Holubová

A significant element of Christian and above all Catholic spirituality consisted, and still consists of the Marian adoration. Its growth was unprecedented in the 17th and 18th century when the *Pietas Mariana* became a significant attribute of Baroque piety. The Virgin Mary was revered as the mother of Christ and the mother of the Catholic Church, mother of every worshipper who turned to her asking for help. This new role of the Virgin Mary as an intimate listener and helper believing in their daily problems was also adopted in the re-Catholicised Czech Lands where Mary's name was also associated with the battle of the White Mountain where the Catholic side was triumphant and the Marian cult became an integral part of state devotion. The growth of the Baroque Marian cult brought not only the adoration of romantic sculptures and paintings, but also saw the revival of pilgrimages and the building of Marian places of pilgrimage throughout the land. One of the most prominent church orders, which significantly contributed to the development and spread of Marian adoration, was the Jesuit Order.

The faith fulfilling the conviction that the divine presence is more powerfully displayed in one specifically defined space than elsewhere, is one of the conditional factors for the existence of a place of pilgrimage. An inherent part of life in these places were the miraculous answering of prayers, which based on personal or written evidence of those whose prayers had been answered or their witnesses, were



recorded in special books by the spiritual administrator, or the visitor's books of these places of pilgrimage, which then replaced the traditional book of miracles. The principal sources required for our contribution were printed and handwritten lists of miracles dating from the mid 17th century – first half of the 18th century which applied to a collection of five Jesuit places of pilgrimage in Bohemia – Bohosudov, Chlumek u Luže, Jičín, Stará Boleslav and Svatá Hora u Příbrami.

Based on a detailed analysis of the printed collections of miracles of these Jesuit pilgrims, the authoress of the contribution attempted to present less known documents about the displays of Marian adoration in the Baroque Czech Lands and the mentality of the Baroque worshipper.



## *Životopisy svätých ako inšpiračný zdroj v kázňach 18. storočia*

*Na príklade kázňovej tvorby  
Dominika Mokoša*

*Angela Škovierová*

ŠKOVIEROVÁ, Angela: *The Biographies of Saints as Fount of Inspiration in the Sermons of 18th Century. An Example from the Sermons of D. Mokoš*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 115-127.

*The cult of saints has established on knowledges of their biographies. This study shows how the literature in various times until 18. century mirror the knowledges of biographical facts and also of legendary remakes of this facts. Special meaning for dissemination of doctrinas about saints was sermons. The sentences about saints taken out of D. Mokoš sermons as a model, confirms, that biographical information from the lifetime of saints are adopted from the earlier written works of ecclesiastical patres – contemporaries of saints and later from various medieval commentators, therefore are the information often not complete and unclear.*

KEYWORDS: Baroque, Saints, Sermons, Dominic Mokoš

Kult svätých je rozvinutý v súčasných kresťanských i mimokresťanských náboženstvách a má pôvod v kulte predkov rozšírenom už v prvobytnnej spoločnosti.<sup>1</sup> Rozšíril sa však najmä v kresťanstve a islame. Protestantizmus sa vo väčšine svojich smerov (luteránstve, kalvinizme a i.) zriekol uznávania svätých, ale niektoré prvky kultu svätých sa zachovali aj v ňom (najmä pokiaľ ide o biblické osoby – patriarchov, prorokov, apoštolov).<sup>2</sup> V islame ale aj v judaizme sa uctievať svätí taktiež ako prostredníci medzi ľuďmi a Bohom, ako uzdravovatelia a divotvorci. Majú podobnú funkciu ako v kresťanskom kulte svätých.

Svätí, svätci sú osoby, ktorých pozemský život sa podľa učenia kresťanských cirkví (pravoslávnych a katolíckej) vyznačoval mimoriadnou zbožnosťou, bohumilosťou a zázrakmi, a ktorí sa po smrti stali prostredníkmi medzi ľuďmi a Bohom, schopnými do istej miery vplyvať na osudy ľudí, ochraňovať ich a pomáhať im.

<sup>1</sup> COULANGES, Fustel de: *Antická obec*. Praha : Sofis 1998, s. 20-21.

<sup>2</sup> Napr. luteránske vierovyznanie pripúšťa spomienku na svätých, odmieta však ich vzývanie.

V kresťanstve mal na tento kult veľký vplyv kult héroov starogréckeho a starorímskeho náboženstva. Aj keď kult svätých v katolíckej a ortodoxnej cirkvi vykazuje silnú podobnosť s kultom héroov, zatiaľ čo héroovia boli charakterizovaní ako polobohovia, svätci stoja síce o stupienok vyššie ako bežní veriaci, no v žiadnom prípade sa nemôžu vyrovnáť Bohu - nemajú božskú prirodzenosť. Svätí majú funkciu prostredníkov, orodovníkov za ľudí v nebi u Boha. Veriaci vyzývajú svätých, ktorí potom ich prosby „predkladajú“ Bohu. Kult héroov bol však bezprostredným vzorom pre kult ranokresťanských mučeníkov, na ktorých hrobe veriaci vo výročný deň ich smrti slúžili omšu. Takéto uctievanie sa čoskoro po prvom konštantinopolskom koncile, ktorý sa zišiel roku 381, rozšírilo aj na ďalších úctyhodných kresťanov, i keď nezomreli pre svoju vieru, ako napr. sv. Martin z Tours.

Mocným stimulom rozvoja kresťanského kultu svätých bol záujem na rozšírení kresťanstva medzi pohanskými národmi: kresťanstvo a uctievanie svätých postupne vytlačili predkresťanské kulty. Pravoslávna i katolícka cirkev delí svätých na rôzne kategórie: patriarchovia a proroci (starozákonní svätí), apoštoli, cirkevní otcovia, mučeníci, ostatní svätí. Osobitnú kategóriu alebo podstupeň k svätosti tvoria blahoslavení. Vyhlasovanie nových svätých a blahoslavených (kanonizácia a beatifikácia) sa v katolicizme praktizuje podnes, napr. pápež Pius XII. (1876 – 1958) každoročne vyhlasoval priemerne 5 nových svätých a okolo 40 blahoslavených. Mnohých svätých vyhlásila cirkev za patrónov, ochrancov rozličných profesií a krajov, liečiteľov určitých chorôb, pomocníkov v určitých ťažkostiach života, ochrancov pred nešťastím a pod., a aj kalendár rozdelila na dni uctievania jednotlivých svätcov a vyzýva veriacich, aby uctievali tých svätých, ktorých meno nosia ako svojich patrónov, aby sa dívali na ich život ako na ideál svojho vlastného správania a zbožnosti. Svätcom sú zasvätené pútnické miesta, chrámy a kaplnky, tí sa tak stávajú ich patrónmi a zvyčajne sú aj vyobrazení na obraze umiestnenom na hlavnom oltári kostola.

Osvetlením života svätých – zbieraním a zapisovaním správ o ich živote, skúmaním ich životopisných dát a pôsobenia vrátenie hodnotenia dôkazov o ich závažnom pôsobení sa aj v súvislosti s procesom ich beatifikácie a kanonizácie zaoberala (a dodnes zaoberá) hagiografia. Materiál na zostavovanie životopisov svätých čerpala kresťanská cirkev v počiatočnom období hagiografie z rozličných prameňov – z rozprávania Starého zákona a Evanjelií, zo svetskej literatúry, folklórnych zdrojov – keď jedny cirkevné obce odovzdávali správy o svojich mučeníkoch iným cirkevným obciam a pod. Významným zdrojom poznatkov o živote svätých, najmä mučeníkov boli aj tzv. martyrológiá, či *Acta martyrum* – záznamy o mučeníkoch, skutky mučeníkov, ktoré v písomnej forme zaznamenávali najskôr iba mená umučených alebo popravených kresťanov v čase ich prenasledovania v Rímskej ríši, neskôr sa dopĺňali aj o opis smrti, mučenia, heroické výroky mučeníkov a i. Písomné záznamy tohto druhu sa objavujú v druhej polovici 2. storočia a pokiaľ sú aspoň sčasti založené na súdnych protokoloch, správach očitých svedkov a pod., majú aj určitú historickú hodnotu.<sup>3</sup>

Biografie kresťanských svätcov a mučeníkov zaznamenané na základe zozbieraných životopisných údajov o nich *Acta sanctorum* a *Acta martyrum* sa postupom

<sup>3</sup> TRUCH, Gregor Andrej Jozafát: *Život Svätých*. (z ukrajinského jazyka preložil otec Michal Čarný). Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška 2003, s. 12.

času stávali nielen predmetom literárneho spracovania, ale aj významným kníhkupeckým a kníhtlačiarskym artiklom a práve preto, že život svätých mal byť vzorom pre život veriacich – rehoľníkov i laikov, sa stávali aj nevyhnutnou súčasťou kláštorných knižných zbierok.

Prvými a historicky najbližšími komentátormi života svätých, či už mučeníkov alebo tých, ktorí dosiahli svoju svätosť napodobňovaním Božských cností – dokonalou chudobou, potláčaním pokušení a náklonnosťou k pozemským výhodám, sláve a umŕtvovaním telesných žiadostí,<sup>4</sup> boli významní autori obdobia patristiky – cirkevní otcovia. Títo včasnokresťanskí autori sa vyjadrovali k závažným otázkam súvisiacim s rodiacou sa cirkevnou organizáciou, kresťanskou morálkou a pod., neobchádzajúc ani významné, zaujímavé a podľa nich nasledovaniahodné postavy ranej cirkvi. Napr. sv. Hieronym, ktorý okrem toho, že sa preslávil revíziou latinskej Biblie neskôr použíwanej pod názvom Vulgáta, je aj autorom katalógu spisovateľov *De viris illustribus*. Týmto katalógom inšpirovaným rovnomenným dielom rímskeho autora Gaia Tranquilla Suetonia (70 – 140) chcel autor dokázať, že aj cirkev sa môže pochváliť osvietenými osobnosťami.<sup>5</sup> Vydania Hieronymovho diela *Vitae sanctorum patrum* z rokov 1507, 1512, 1515 a 1548 boli aj súčasťou našich konventných a kláštorných knižníc.<sup>6</sup> Komentáre ku životom svätých sú súčasťou diela sv. Augustína, jedného z najlepších rečníkov svojej doby sv. Jána Zlatoústeho, biskupov sv. Ambrózia a Cypriana, pápeža Gregora Veľkého a pod.

Známymi komentátormi života svätých z nasledujúceho obdobia včasného stredoveku sú sv. Bernard a sv. Bonaventura, ale aj mnohí ďalší. Okolo roku 1260 skompletizoval taliansky arcibiskup hagiograf a historik Jacobus de Voragine (1230 – 1298) súbor poviedok o svätých spísaný podľa najrôznejších prameňov a usporiadaný podľa cirkevného roku. Po vynájdení kníhtlače sa jeho dielo vychádzajúce nie len v latinčine ale aj v národných jazykoch veľmi rýchlo rozšírilo<sup>7</sup> a napriek tomu, že v ňom beletristická zložka často prekrýva zložku hagiografickú, stalo sa kľúčovým pri spracúvaní ďalších náboženských diel slúžiacich hlavne pastorácii a zavádzaniu praktického kresťanstva do rodín. Najstarší exemplár tohto diela pochádzajúci z nášho územia bol súčasťou niektorej z knižníc františkánskych kláštorov a vyšiel pod názvom *Legenda aurea, t. j. Lombardská história* v Norimbergu roku 1496,<sup>8</sup> ďalšie u nás zachované exempláre: *Lombartica historia* z roku 1501, *Legenda hec aurea...* z roku 1505, *Legende sanctorum* z roku 1512 a *Sermones de sanctis* z roku 1580 boli striedavo súčasťou kláštorných zbierok i vlastníctvom vzdelaných jednotlivcov, ako dokladajú aj provenienčné záznamy v nich.<sup>9</sup>

Na našom území sa zachovalo aj mohučské dielo Georga Witzela z roku 1541 *Hagilogium, seu de Sanctis Ecclesiae, Historiae divorum toto terrarum orbe cele-*

<sup>4</sup> TRUCH, G. A. J.: c. d.: s. 11.

<sup>5</sup> KRAFT, Heinrich: *Slovník starokresťanskej literatúry*. Trnava: Dobrá kniha 1994, s. 219.

<sup>6</sup> SAKTOROVÁ, Helena – KOMOROVÁ, Klára – PETREKOVÁ, Emília – AGNET, Ján: *Tlače 16. storočia vo fondoch slovenskej národnej knižnice Matice slovenskej*. Martin: Matica slovenská 1993, s. 194, záznamy č. 887, 888, 889 a 890.

<sup>7</sup> Napr. v angličtine vyšlo už roku 1483.

<sup>8</sup> KOMOROVÁ, Klára: Františkánska knižnica v Matici slovenskej. In: *Knižnice a informácie*, 2000, roč. 32, č. 3, s. 105.

<sup>9</sup> SAKTOROVÁ, H. a kol.: c. d.: s. 362 – 363, záznamy č.: 1959, 1957, 1958 a 1960.

*berrimorum e sacris scriptoribus ... congestae.*<sup>10</sup>

Zakladateľom kritickej hagiografickej metódy zahŕňajúcej chronologickú, geografickú a filologickú interpretáciu prameňov vrátane overovania pravdivosti zázrakov urobených svätým bol belgický jezuita Joannes Bolland (1596 – 1665), ktorý v roku 1643 v Antverpách vydal prvý zväzok edície *Acta Sanctorum*. Jeho pokračovatelia – bollandisti dodnes dopĺňajú a vydávajú životopisy svätých. V rokoch 1743 a 1744 vyšli *Acta Sanctorum* aj v trnavskej Akademickej tlačiarňi.<sup>11</sup> Do slovenčiny preložil prvý krát životopisy svätých katolícky kňaz Ján Valašík (1720 – 1768) a vydal ich roku 1743 v Trnave pod názvom *Prjklad žiwota krestjanského, aneb zrcadlo....* Zostavovateľom maďarskej predlohy bol sedmohradský biskup András Illés.<sup>12</sup>

Ako vidno, životopisy svätých ešte aj v 18. storočí vychádzali prevažne v latinčine, navyše knihy boli drahé a ani ich preklad do národného jazyka, neznamenal ich automatické rozšírenie a dostupnosť pre jednoduchý ľud. Jednou z najdostupnejších možností výchovy ľudu boli kázne a katolícki kazatelia sa v nich neraz opierali popri citátoch z Biblie o výroky cirkevných otcov, a to i preto, že sentencie zaznamenané v ich dielach potvrdzovali cirkvou prijaté dogmy a podporovali stanovenú liturgickú prax. A aby bolo výchovné poslanstvo kázne naplnené, kazatelia obrazy biblických postáv a myšlienkový odkaz významných patristických autorov vo veľkej miere dopĺňali a podporovali aj pasážami vybratými zo životopisov svätých. Svätí sa teda vďaka svojmu životu, no často aj vďaka svojej mučeníckej smrti stávali vynikajúcim vzorom pre správanie sa veriacich. Štúdium (a poznanie) života svätých môže slúžiť ľuďom ako kritérium, ideál a vzor, ku ktorého dosiahnutiu majú orientovať svoj vlastný život. Kazateľská tvorba bola úzko spätá s liturgickým rokom, ktorý má päť období: adventné, vianočné, pôstne, veľkonočné a obdobie „cez rok“.<sup>13</sup> Od 4. storočia sa dni smrti jednotlivých svätcov označovali ako sviatky a v obdobiach liturgického roka im boli tieto dni zasvätené. Ako je známe kázalo sa v nedele a vo sviatky, na vigílie, počas pôstu alebo pri špeciálnej príležitosti, akou mohlo byť napr. aj posvätenie kostola.<sup>14</sup> So sviatkom patróna farského kostola boli spojené hody – miestna cirkevná slávnosť, ktorá bola podobne ako ďalšie sviatky zasvätené jednotlivým svätým, príležitosťou na vyzdvihnutie života toho-ktorého svätého v kázni.

Kazateľom naplňajúcim výchovnú funkciu kázní aj poukazovaním na vzorové správanie sa a život svätcov (aj keď často len nepriamo a v náznakoch) bol aj reprezentant františkánskej rehole Dominik Mokoš (1718 – 22. XII. 1776), mních a náboženský spisovateľ pôsobiaci tiež ako vikár, učiteľ a kronikár v 2. polovici 18. storočia v rozličných oblastiach Slovenska (napr. Nižnej Šebastovej, Stropkove,

<sup>10</sup> SAKTOROVÁ, H. a kol.: c. d.: str. 368, záznam. č. 1989.

<sup>11</sup> RUŽIČKOVÁ, Blanka: Trnavské tlače v knižnici prvého banskobystrického biskupského seminára (1802 – 1950) In: *Kniha 2005*. Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry. Ed. Miroslava Domová. Martin: Slovenská národná knižnica 2005, s.310.

<sup>12</sup> ONDREJKOVÁ, Renáta: Kultúrna západoslovenčina v diele Prjklad žiwota krestjanského. In: *Slovenská, latinská a cirkevnoslovenská náboženská tvora 15.–19. storočia*. Ed. Ján Doruľa. Bratislava: Slavistický kabinet SAV 2002, s. 154.

<sup>13</sup> ONDREJKA, Kliment: *Tajomstvo kalendárov*. Bratislava: Slovenská kartografia 1994, s. 57.

<sup>14</sup> *Slovník literatury staropolskiej (średniowiecze – renesans – barok)*. Pod redakcją Teresy Michałowskiej. Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład narodowy imienia Ossolińskich 1990, s. 317 – 318.

Kremnici, Pruskom, Okoličnom, Beckove, ako misionár v rozličných oblastiach Šariša, na Spiši, Orave i v Poľsku), ktorý bol jedným z najplodnejších autorov homiletickej literatúry druhej polovice 18. stor. na Slovensku. Z rokov 1752 – 1774 sa pod názvom *Sermones Panegyrico-morales* zachovalo šesť zväzkov jeho nedeľných, vianočných, eschatologických a misionárskych kázní.<sup>15</sup> Prvý zväzok obsahuje 29 nedeľných a pôstnych kázní. Druhý zväzok zahŕňa 32 kázní prednesených pri príležitosti sviatkov svätých a Panny Márie a 35 kázní štvrtého zväzku je venovaných výlučne mariánskej tematike.

Súčasťou druhého zväzku šesťdielného cyklu kázní D. Mokoša sú kázne prednesené pri príležitosti sviatkov sv. Andreja apoštola, sv. Štefana mučeníka, sv. Jána Evanjelistu (4x), sv. Štefana uhorského kráľa, sv. Jozefa Ježišovho pestúna, sv. Adalberta (Vojtecha) biskupa a mučeníka (2x), sv. Juraja mučeníka, sv. Márie Magdalény, sv. Laurentia (Vavrinca) mučeníka, sv. Bartolomeja apoštola, svätých Šimona a Júdu (2x), sv. Martina biskupa (2x), sv. Alžbety vdovy a sv. Kataríny.

Podobne ako iní doboví autori aj D. Mokoš sa vo svojich kázňach na počesť svätých bezpochyby opieral o životopisy svätých. Najpestrejší obraz o tom, čím sa autor (resp. aj iní autori) kazateľskej literatúry inšpiroval, ukazujú citáty, opisy a výroky týkajúce sa života svätých zaradené do kontextu kázne. Relatívne najjednoduchšie mohli autori kazateľskej literatúry charakterizovať biblických svätých (Evanjelistov, Jána Krstiteľa a pod.) – veď samotná Biblia – Starý zákon, Evanjiá i listy apoštolov poskytujú dostatok informácií o charaktere, správaní sa a osudoch týchto svätých. Napr. zdôrazňujúc potrebu pokory pred Kristovou veľkosťou, charakterizoval autor kázni sv. Petra a sv. Jána Krstiteľa takto: **Matth. 8 Domine non sum dignus ut interius sub tectum meum** *Pane prawy neni gsem hoden abis prissel pod strechu mu. powedel i Peter: exi a me Domine, quia homo peccator sum. Wi-stup ode mne pane, nebo ga clowek hrissny sem. Slowem powedal a wimluwil se y Yan Krstitel: Non sum dignus solvere corridiam calcamentorum ejus negsem hoden rozwazati remenka u obuwu geho.*<sup>16</sup> O sv. Petrovi sa v tej istej kázni možno dozvedieť aj to, že: **Erat Petrus dormiens inter duos milites vinctus catenis duab(us) et custodes ante ostium custodiebant carcerum** *pisse swatý Lukass w skutkach Apostolskich w kap. 17 ze Peter dwoma retazami zwazaný mezi dwoma wogakami, kteri ho wartowali spal a gini wartassy zwenku przedwermi wartowali temnicu.*<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Slovenský biografický slovník*, zv. IV. Martin : Matica slovenská, 1990, s. 211. Táto štúdia sa opiera o analýzu I., II. a IV. zväzku kázní D. Mokoša z rokov 1758 – 1774 a nadväzuje na moje štúdie: *Latinské citáty v kázňach Dominika Mokoša*. In: Slovenská, latinská a cirkevnoslovenská náboženská tvorba 15.–19. storočia. Ed. Ján Doruľa. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2002, s. 114 – 120, *Pomer latinčiny a slovenčiny v kázňach Dominika Mokoša Sermones psanegyrico-morales*. In: Život slova v dejinách a jazykových vzťahoch. Ed. Peter Žeňuch. Bratislava : Slavistický kabinet SAV 2003, s. 243 – 250, *Preklad latinských citátov z patristickej literatúry v kázňach františkána Dominika Mokoša*. In: Slavica slovac, 38, 2003, č. 2, s. 156 – 162 a *Die etische und ästhetische Dimension der Franziskaner-Predigten im 18. Jahrhundert. Am Beispiel des Predigtschaffens von P. Dominik Mokoš (OFM)*. In: Plaupe turba paupercula. Franziskanischer Geist in Musik, Literatur und Kunst. Ed. Ladislav Kačic. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV 2005, s. 297 – 306.

<sup>16</sup> Mokoš, Dominik. *Sermones Panegyrico – morales*. 1758, 566 s. Rkp. v súkromnom vlastníctve. Xerokópie v Jazykovednom ústave L. Štúra SAV v Bratislave, signatúra 39a – d., I., II. a IV. zväzok. (211, 209 a 281 s.) Zv. II str. 43, ftk. č. 45. D. Mokoš si originálne latinské verzie často sám prekladal (iba niektoré nechal bez prekladu), preto sú uvedené vždy obe verzie.

<sup>17</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 45, ftk. č. 46.

O sv. Jozefovi Ježišovom patrónovi D. Mokoš opierajúc sa o svedectvo Biblie hovorí: *O čem same pismo swate takto doswedčuje mluwice: **Invenitque Ioseph gratiam coram Domino suo, et ministrabit ei, a quo prepositus omnibus gubernabat creditam sibi domum, et universa quae ei tradita fuerant** – genes. 39,4. Y nalezel prawý Jozeff milost pred Panem Swim, a složil gemu, odnehoss predstawen gsa wssem, ridil sobe zwerený dum, y wssecki weci, ktere mu odewzdane bili.*<sup>18</sup>

Postavu prvého kresťanského mučeníka – sv. Štefana charakterizuje D. Mokoš takto: ***Lapidabant Stephanum vocantem et dicentem D(omi)ne Iesu suspice Spiritum meum** Kamenowali Steffana wziwagiciho a mluwiciho Pane Gezssi prigmi ducha meho*<sup>19</sup> a aj ďalej sa pri opise mučeníctva opiera o citáty apoštola Pavla: *swatý Pawel w kap. 11. **Lapidati sunt, secti sunt, tentati sunt in occisione gladii mortui sunt, circuierunt in melotis in pedibus in pellibus caprinis egentes angustati afflicti** Že prawi nekteri kamenowani gsu, sekani, pokussani, w mečech zmordowani, w hunach chodowali a w kożach kozlacich chudobu trpice sużowani a trpeni gsuce.*<sup>20</sup>

V niektorých prípadoch sa kazateľ popri kánonických biblických spisoch mohol oprieť aj o údaje zachytené cirkevnými autoritami – pápežmi a cirkevnými otcami. Napr. o sv. Martinovi sa od D. Mokoša na základe charakteristiky zo zlomku výpovede sv. Hieronyma: *...gak o nem Swatý Hieronymus pisse **Miles erat Martinus, qui sub paludamento egit opera Prophetarum,***<sup>21</sup> možno dozvedieť, že bol vojakom, ktorý nosiac vojenský plášť vykonával prácu proroka, t. j. svedčil o Kristovi a na inom mieste dokladá aký obdiv voči sv. Martinovi prejavil Sulpitius Severus – právnik pochádzajúci z rímskej provincie Gallia Aquitania. Tento vzdelaný a šľachtetný muž sa po smrti manželky na radu sv. Martina z Turones utiahol zo sveta. Ešte počas života sv. Martina napísal o ňom pre ľud určený spis *Vita Martini Turonensis*, ktorý bol však zverejnený až po smrti sv. Martina. (Tento spis pod názvom *De vita B. Martini* vyšiel aj v Košiciach roku 1731.)<sup>22</sup> Neskôr napísal ešte spis *Dialogorum libri II.*, kde sa snažil dokázať, že sv. Martin v porovnaní so zázračnou mocou mníšskych egyptských otcov nie je o nič menší:<sup>23</sup> *Swedek toho mne gest Sulpicius, ktery w żywote gehu tymito slowami pisse: **Ego, inquit, quamdiu vivam, et sapiam Aegypti monachas praedicabo, laudabo anachoretas, mirabor eremitas, Martinum semper excipiam, non ego illi quaempiam audebo monachorum comparare** ga prawi gak dluho žiwi budem, egyptskych pustewnikow wihlasowat a wichwalowat neprestanem, chwalu dam Anachoretom diwiti se budem nad rehólniki Martina ale wzdictki wiwissim, nebo gemu žadneho pripodobnit nesmim.*<sup>24</sup>

Životy mnohých svätých mučeníkov sa chronologicky prekrývajú s obdobím života niektorých patristických autorov, resp. doba, ktorá uplynula medzi mučeníckou smrťou niektorého svätca a obdobím života a literárnej činnosti známych cirkevných otcov, nebola veľmi dlhá. Spomienka na mučeníkovu smrť bola medzi

<sup>18</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 121, ftk. č. 118.

<sup>19</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 35, ftk. č. 37.

<sup>20</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 36 – 37, ftk. č. 38 – 39.

<sup>21</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 200, ftk. č. 192.

<sup>22</sup> KARABÍNOVÁ - DEVEROVÁ, Katarína. *Recepcia diel antických autorov na Slovensku v 16.–18. storočí*. Bibliografická príloha k dizertačnej práci. Bratislava : FF UK Katedra knižničnej a informačnej vedy 2003. 142 s., 63 s. príl.

<sup>23</sup> KRAFT, H.: c. d.: s. 382.

<sup>24</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 203, ftk. č. 195.



Ľudom ešte živá, tradovala sa ústnym podaním, a tak bolo prirodzené, že sa stala i námetom pre úvahy cirkevných otcov, ktorí ju mohli zachytiť v písomnej podobe, vysvetľovať a komentovať. D. Mokoš, napr. uvádza citát sv. Cypriána, biskupa z Kartága: **Sw. Cyprianus Serm. de Martyr. et Confess. Steterunt torti torquentibus fortiores** *Vstali mnohorazi katowe, neustali w mukach Krystowi mucedlnici...*<sup>25</sup> Milánsky biskup Ambrózius opisuje postavu sv. Juraja: **Georgius fidelissimus miles Christi, dum christianitatis professio silentio tegetetur, solus inter christicolas Dei filium est confessus**,<sup>26</sup> ktorá bola medzi ľudom veľmi populárna a aj neskôršie sa k nej vyjadroval napr. dominikánsky misionár Vincentius (1350 – 1419): *Blahoslawený Vincentius z welebneho rodu Dominikanskeho Serm. De hodierno festo takto ho opisuge: sanctus Georgius inquit, ut sacrificium Martirii sui esset deo acceptum, se ipsum obtulit immaculatum, qui non igitur unquam habuisse maculam peccati mortalis.*<sup>27</sup> D. Mokoš použil aj ďalšie citáty tohto autora: **Quia beatus Georgius mluwý predpowedený s. Wincentius habuit nobilitatem sanguinis nam uti dicit historia, quod fuerit capadociae nobilissimus, sed nunquam ex hoc ascendit superbia in caput ejus potem blahoslawený Gur: Licet fuerit pulcherrimus, non tamen se appretiabat, nisi de pulchritudine animae, ut esset alba, et clara per veram fidem, et rubra per memoriam Passionis, ornata virtuti(bus)**<sup>28</sup> a ďalej **Cum enim potuisset multa congregare in captione villarum civitatum(que), et castorum mluwý tenže Vincentius non curabant.**<sup>29</sup>

O aké pramene sa D. Mokoš opieral pri ďalšom opise tohto svätca, nie je jasné, no zdá sa, že historky o živote svätého Juraja boli všeobecne známe, o čom svedčí i autorov citát: *Znama gest k tomu historia, že Swatý Gur gednoho krale dceru od zezrani drakoweho oslobodil, tuto potom kral chcel mu dati za Manželku spolu celu kragnu, kteremu odpowedal swatý Gur non detis eam mihi sed Christo*<sup>30</sup> a jeho pokračovanie: *Ten istý kral ktereho dceru wislobodil, že ponewac nechtel gu swatý Gur za manzelku gsi wziti, darowal mu weliký poklad a bohactwý, ness nechtel y to wzat, Sed ut daret pro Ecclesiis construendis, et hospitalibus, pro pauperibus personis instruxit.*<sup>31</sup> Ďalej D. Mokoš charakterizuje sv. Juraja vyjadreniami ako: **Nunquam enim voluit vindictam de aliqua iniuria sibi facta, nisi 2dum ordinem justitiae, sed patienter sustinebat injurias remittendo bono corde.**<sup>32</sup> **Fuit enim valde abstinens, semper jejunabat quadragesimam, et Vigiliis Ecclesiae quattuor tempora, et bis in qualibet haebdomadae scilicet feria IV. Et feria VI.,**<sup>33</sup> **In tempore enim pacis faciebat bellum contra corpus suum per poenitentiam**<sup>34</sup> a *nebila posskwrna na nem zawisti non enim invadebat aliqui.*<sup>35</sup>

Veľmi významným prameňom odkazujúcim na životy svätých bolo aj dielo *Breviarum Romanum ex sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum historiis collectum et concinatum*, ktoré malo spolu s lekciónárom zvláštnu súvislosť s či-

<sup>25</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 37, ftk. č. 39.

<sup>26</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 143, ftk. č. 138.

<sup>27</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>28</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>29</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>30</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>31</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>32</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 141, ftk. č. 136.

<sup>33</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 142, ftk. č. 137.

<sup>34</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 142, ftk. č. 137.

<sup>35</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 142, ftk. č. 137.

taním a využívaním martyrológií.<sup>36</sup> Jeho prvé vydanie sa pohybuje medzi rokmi 1535 – 1536 a aj napriek ostrej kritike zo strany Sorbonskej univerzity a účastníkov Tridentského koncilu vyšlo vo viac ako sto vydaniach. V rámci modlitby breviára sa čítanie martyrológií pričleňovalo zvyčajne k matutinu – rannej modlitbe a charakteristické bolo predovšetkým pre konventné a kláštorné prostredie.<sup>37</sup> Napriek tomu, že používanie breviára bolo svätou stolicou pre duchovenstvo obmedzené viac – menej na súkromné účely, možno citáty z neho (resp. z martyrológií, ktoré boli jeho súčasťou) nájsť aj v kázňach. Napr. o mučeníckej smrti sv. Ondreja na kríži<sup>38</sup> sa v ňom hovorí, že: *Swatý Ondreg, když bi bil na poprawne misto Tyranu wiwedený, uzrice križ sobe prihotowený welice se zaradowal a slowa tyto nasledugice wikriknul ó bona crux, quae decorem ex membris Domini suscepisti, diu desiderata, solícite amata, sine intermissione quaesita, et aliquando cupienti animo praeparata, accipe me ab hominibus, et redde me Magistro meo, ut per te me recipiat, qui per te me redemit ita in vita ejus Breviar Rom.*<sup>39</sup>

Stredoveká hagiografia neraz pripisuje historickým postavám cirkvou vyhláseným za svätých, legendarizujúce a vymyslené životopisy, plné príbehov, ktoré vykonali, o ich boji s premáhaním pokušení diabla, askéze, utrpení a pod. Dokazujú to dochované správy o sv. Jurajovi aj obidva spisy Sulpicia Severa o sv. Martinovi, v ktorých vystupujú do popredia viac legendárne, než reálne prvky.<sup>40</sup> V jednej mariánskej kázni D. Mokoš stavia seba ako nehodného rozprávať o cnostiach Panny Márie do protikladu voči Jánovi Chryzostomovi - Zlatoústemu, ktorému P. Mária darovala (urobila) zlaté ústa, citujúc pri tom legendu zapísanú kamaldulským mníchom Sylvanom Razzym v tretej knihe Zázrakov blahoslavenej Panny Márie v príklade č. 27. Podľa tejto legendy bol Ján Chryzostomos veľmi spanilej tváre a belostného tela, čo bolo aj príčinou, že bol jednou urodzenou ženou veľmi pokúšaný k nečistému skutku. On sa však tejto ženy spýtal, čo by sa jej na ňom najviac páčilo. Odpovedala, že krása celej jeho tváre, najviac ale jeho pery. Keď to Chryzostomos počul, dal si pery odrezat' a tejto nehanebnej žene ich podal, aby už mal od nej pokoj. No pretože bez pier nemohol kázať a byť tak prospešný ľudom a zároveň chváliť Pannu Máriu, bol veľmi smutný. Vtedy sa mu Panna Mária, ktorú ustavične vzýval zjavila a navrátila mu zlaté pery, preto sa aj nazýva zlatoústym.<sup>41</sup> Jána Chryzostoma (349 alebo 344 – 407), autora mnohých sviatočných rečí, rečí o panenstve a o svätých, katolícka cirkev uznávala (spolu s Athanasiom Alexandrijským, Basilom Veľkým a Gregorom Naziánskym) ako jedného zo štyroch cirkevných učiteľov Východu. Patrí medzi najchýrnejších kazateľov v starej cirkvi a prívlastok zlatoústym mu bol daný až v 6 storočí, pravdepodobne pre to, že svojou živou a hlboko dojímavou rečou sa dokázal bezprostredne prihovoriť aj ľudom nasledujúcich storočí.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> UHLÍŘ, Zdeněk: Martyrologia v kontextu hagiografických pramenů českého středověku. In: *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 1999 – 2000*. Praha: Národní knihovna české republiky, s. 40.

<sup>37</sup> UHLÍŘ, Z.: c. d.: s. 41 – 42.

<sup>38</sup> ONDREJKA, K.: c. d.: s. 152.

<sup>39</sup> Tento citát je použitý v dvoch kázňach. Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 150, ftk. č. 144, a str. 37, ftk. č. 39.

<sup>40</sup> KRAFT, H.: c. d.: s. 382.

<sup>41</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. IV. str. 17 – 18, ftk. č. 17 – 18. (Sylvanus Razzy Monach Camalduens lib.3 tio Miracu(lum) B. V. M. Exemplo 27).

<sup>42</sup> KRAFT, H.: c. d.: s. 257 – 258.

Mučenícka smrť niektorých svätých bola inšpiráciou nie len pre veľkých autorov obdobia patristiky, ale aj pre autorov neskoršieho obdobia. Napr. Laurentius Justinianus (1380 – 1465), autor asketických rozpráv a traktátov, uvažuje o sv. Bartolomejovi: *O kterem uvažugice sobe nekdy swaty laurentius Justinianus v Serm de S. Barthol, takto prawý: Beatus Bartholomaeus, cum temporalibus divitiis corporis woluptatis, dignitis celsitudine, posset affluere, contempsit omnia, ut verus Christi efficeretur Discipulus. Blahoslawený prawi Bartolomeg, ackolwek mohol časné bohactwý roskosse tela požíwati a negwace hodnosti dosahnuti, prece wssak wssecko zapowrhel, abi opravdiwim Vcedlnikem Krysta Geżisse zustal.*<sup>43</sup> Svätý Bartolomej bol jedným z dvanástich apoštolov. Podľa tradície zomrel v Arménsku mučeníckou smrťou, tak, že z neho stiahli za živa kožu.<sup>44</sup> K jeho smrti sa vyjadruje španielsky biskup, ktorý bol nazývaný aj otcom chudobných Tomáš Villanovský: *O kterem uvažugice sobe swatý Tomass Vilanow Serm. De barth. Takto pisze: Fut excorriatus, ut Deo tanquam verus agnus in holocaustum offertur bil prawý Swatý Bartolomeg zkoze sweg ztahnuty, abi bil gakossto opravdowi beranek Bohu wssemohucemu w zapalnu obet obetowany.*<sup>45</sup>

Nadbytočné, rovnako ako aj nedostatočné množstvo informácií o svätom mohlo kazateľom sťažiť situáciu v tom zmysle, že ešte aj v 18. storočí s plnou vážnosťou uvádzali v kázňach legendami opradené skutočnosti zo života svätých a na druhej strane, aj keď životopisy svätých mali byť (a istotne aj boli) najdôležitejšou oporou pre charakterizovanie týchto postáv, kazatelia ich často necitovali priamo, ale charakteristiky svätcov podporovali výrokmi z Nového aj zo Starého zákona, ba dokonca aj z biblických prísloví a žalmov, ktoré vystihovali charakter svätca niekedy naozaj slabo, nepresne až vágne. Napr. v súvislosti so sv. Katarínou, ktorá podľa legendy žila v Alexandrii v čase prenasledovania prvých kresťanov, bola veľmi múdra, a keď láskavými slovami dohovárala cisárovi pre jeho ukrutnosť, presvedčila aj učencov na cisárskom dvore, aby sa obrátili, hoci oni mali presvedčiť ju, aby sa vzdala svojej viery,<sup>46</sup> sa autor odvoláva na biblickú Knihu prísloví. Naznačuje poslucháčom, kde sa zdržuje múdrosť: ... **Sed habitat in consilio et eruditio interest cogitationibus ale bidli a prebiwa w radde a w ucenych zdrzuge se misslenkach Proverb.**<sup>47</sup> A odvolávajúc sa na žalm ukazuje, že bohatstvo nie je pravou hodnotou: **Dormierunt somnium suum, et nihil invenierunt omnes viri divitiarum in manibus suis** Zesnuli snem swim a nic gsu nenalezli wsseci muzowe bohactwi w rukach swich Psal.<sup>48</sup> O svätej Kataríne však nehovorí nič konkrétne.

Podobne v kázni pri príležitosti sviatku sv. Vavrinca, ktorý bol najvýznamnejším mučeníkom Ríma a ako rímsky diakon spravoval hmotný majetok cirkvi,<sup>49</sup> nemožno nájsť priamy opis tohto svätca ale len vyjadrenia cirkevných otcov, citáty z listov apoštolov a Starého Zákona zdôrazňujúce nevyhnutnosť lásky k blíznym, napr.: *Swatý Pawel Aposstol k Rýmanum w kap. 13 x 8 prawil takto: Nemini quidquam debeat nisi, ut invicem diligatis qui cum diligit proximum suum legem*

<sup>43</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 168, ftk. Č. 162.

<sup>44</sup> ONDREJKA, K.: c. d.: s. 138.

<sup>45</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 169, ftk. č. 163.

<sup>46</sup> Cisár ju dal aj napriek tomu mučiť na kolese s ostrými hrotmi a napokon roku 305 sťat'. ONDREJKA, K.: c. d.: s. 150.

<sup>47</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 211, ftk. č. 204.

<sup>48</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 213, ftk. č. 206.

<sup>49</sup> ONDREJKA, K.: c. d.: s. 134.

**implevit: nam non adulteralis, non occides, furaberis, non falsum testimonium dices, non concupisces atsi quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut te ipsum.** Žadnemu nebiwagte nic dlužni gedine abiste se wespolek čistotne milowali, nebo kdo miluge bližniho sweho, zakon gest naplnil, ponewač nezesmilniss, nezcizoloziss, nepokradness, nepromluwiss kriweho swedectwi, a gesliže ktere gine gest prikazani w tomto se slowu zawira milowati budess bližniho sweho, gako sebe sameho<sup>50</sup> a Preto i Sam mudri Eklesiasticus w kap. 25 x 1 o tegto společneg lasky nekdy pekne napisal, když prawil: **In tribus placitum est Spiritui meo, quae sunt probata coram Deo, et hominibus, concordia fratrum et amor proximorum, et vir et mulier bene sibi consentientes** We trech wecach libilo se duchu memu, ktere gsu wzacne y pred Bohem, y pred lidmi, swornost totissto bratruw, milowani bližnich, muž a žena w dobrem sobe priwolugice,<sup>51</sup> ako aj neužitočnosť lipnutia na hmotnom majetku: *Nebo gak mluwý swatý Otec Chrysostomus Pecuniam qui amisit, aliam pro amissa potest aferre, similiter, qui aedes, qui servos et caetera hujusmodi amisit animam vero si perdas? Aliam pro ea nunquam dare poteris.* Penize kdo stratil, gine na misto nich dostati mužess, dussu pak gesliže stratiss, ginssu misto neg dati nebudess moci. Protoss napomina wsseckich swatý Pawel Aposstol k Rymanum w kap. 6 x 12 **Non ergo regnet peccata in vestro mortali corpore, ut obediat concupiscentiis ejus, sed neque exhibeatis membra vestra arna iniquitatis peccato, sed exhibete nos Deo, tanquam ex mortuis viventes, et membra vestra iustitiae Deo.** Nech napanuge hrich we wassem smrtedlnem tele, abiste powolowali žadostam gehu, ani newidawagte udy wasse za odew (?) neprawosti hrichu, ale oddawagte se Bohu, gakošto stawsse zmrtwich gsuce žiwý audy swe widawagte za oděni sprawedlnosti Bohu, a swatý Augustin takto zawira: **Noli amare ne perdas, noli amare in hac vita, ne perdas in aeterna. Amen,**<sup>52</sup> pretože aj sv. Vavrinec rozdal všetky cirkevné cennosti a peniaze chudobným, aby sa nedostali do rúk prenasledovateľov kresťanov, za čo bol umučený upálením na ražni.<sup>53</sup>

Po premene kresťanstva na štátne náboženstvo počet svätých začal rásť, k biblickým svätým a k mučeníkom pribúdali noví svätí, najmä z radov kniežat a príslušníkov kráľovských dynastií, biskupov, patriarchov a pápežov. Takými sú napr. svätý Štefan a Adalbert (Vojtech). Autor ich znova charakterizuje bez toho, aby sa odvolával na ich životopis, len nepriamo pomocou vyjadrení a komentárov cirkevných otcov a Sv. písma, aj keď ich životopisy neboli neznáme. Napr. už roku 1512 vyšlo v Benátkach dielo *Legende sanctorum regni hungariae in lombardica historia non contente* Legendy o svätých Uhorského kráľovstva, ktorí nie sú zahrnutí v Lombardskej histórii, o ktorom však je známe, že u nás bolo len majetkom jednotlivca a aj to ako príväzok k dielu *Legende sanctorum*.<sup>54</sup> Na domáci (český) pôvod sv. Adalberta (Vojtecha)<sup>55</sup> biskupa a mučeníka naráža D. Mokoš v citáte: ... *co pekne potwrzue swatý Pawel apostol mluwice: Omnis namque pontifex ex hominibus*

<sup>50</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 160 – 161, ftk. č. 154 – 155.

<sup>51</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 161, ftk. č. 155.

<sup>52</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 164, ftk. č. 158.

<sup>53</sup> ONDREJKA, K.: c. d.: s. 134.

<sup>54</sup> Toto dielo obsahuje vlastnícky zápis: Georgius Boskowicz – Dominus et Possessor huius libri est Georgius Murakózy. SAKTOROVÁ, H. a kol.: c. d.: s. 363, záznam č. 1958.

<sup>55</sup> TRUCHLÝ, Andrej – HAVLÍČEK, Vincent – KOLLÁR, Martin: *Legenda čili čítanie o svätých a vyvolených Božích*. Sväzok II. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1907, s. 337.

**assumptus pro hominibus constituitur in jis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona, et sacrificia pro peccatis ad hebr. 5x1** wsseliky zaiste gsu Biskup z lidi wzaty za lidi biwa postaweny, w tých wecech, ktore gsu Boskye abi obetowal dary a obeti za hri-chy.<sup>56</sup> Ďalej slovami sv. Petra, hlavy cirkvi charakterizuje jeho dobrotu: ... *gak nek-dy prikazowal swatý Peter Aposstol mluwice ku knezum: v prweg sweg Episstoli w kap. 5 timito slowami: Pascite, quin vobis est gregem Dei providentes non co-actae sed Spontanae secundum Deum, neque turpis lucri gratia, sed voluntariae, neque ut dominantes in cleris: sed forma facti gregis ex animo.* Paste prawi stado boske (:dusse lidske:) ktore mezi wami gest nge nasilne, ani gako panugici nad de-dictwim Pane, ale z dobreg sweg wule podle Boha, ani pro mrski zisk, ale dobro-wolne, ani gako panugici nad deductwim Pane, ale učineni gsme prikladem stadu z umisla,<sup>57</sup> skromnosť a rozhodnosť.<sup>58</sup> To zretedlne potwrzuge medem tekuci Učitel swatý Otec Bernardus Serm. 37 in Cant. mluwice: **Pastori tria congruunt: Bonitas, Disciplina et Scientia. Bonitas Attrahit, Disciplina corripit, scientia pascit, bonitas amabilem, disciplina imitabilem, scientia docibilem reddit.** Pastirowy prawi du-chownemu tri weci prisslussy miti: dobrotu, karnost y umeni, dobrota pritahuge, karnost tresce, umeni pasge a krmi. dobrota čini lidu niekoho uprimneho a utesse-neho, kazen aneb karnost nasledowani hodneho, umeni pak cini k winaucowani schopneho<sup>59</sup> a napokon naráža na mučenícku smrť svätého Vojtecha.<sup>60</sup> **Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Ioann 10 x 10 Dobry Pastir dussu Swu dawa za owce swe.**<sup>61</sup>

Biskup sv. Vojtech pokrstil aj prvého uhorského kráľa sv. Štefana,<sup>62</sup> ktorý sa vo veľkej miere zaslúžil o pokresťančenie Uhorska. Sv. Štefan položil pevné zákla-dy ríše, no zároveň bol zbožným mužom i spravodlivým štátnikom. D. Mokoš o tom ústami cirkevných otcov vypovedá takto: *ktore slowa uwazugice sobe swatý Otec Ambrozius Lib. s. de Abraham Cap. 6. takto mluwý: discimus ex hoc loco, quantus murus sit Patriae vir justus? Justorum enim fides nos servat justorum justitia ab excidio defendit a daleg takto doklada: Sodoma quoque habuisset viris justos, potuit non perire. a tak sprawedliwe gsu slowa, ktore wisse predgmenowany swatý Otec Hyeronimus prednassa rikagice: Sancti portant mundum, dum eum ne ruat ac pereat orationum fortitudine sustendant.*<sup>63</sup> Sv. Štefan bol i zakladateľom klášto-rov a nemocníc, na čo naráža D. Mokoš v citáte: *u s. Matusse w kap. 21 Fidelis servus, et prudens (:sanctus rex Stephanus:) quem constituit dominus Super fa-miliam suam Sprawedliwý a werný služebnik on Boha wssemohuciho proto tess ze Bohatstwy a statki učinil a ustanowil sprawedliwe rozdal a delil, chudobnym a nuznym,*<sup>64</sup> po tom ako vystavil na obdiv zbožnosť tohto kráľa: *preto mluwy Phito Hebraeus: Servire Deo maxima est gloriatio, non modo dignitate major, sed et di-*

<sup>56</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 128, ftk. č. 124.

<sup>57</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 128, ftk. č. 124.

<sup>58</sup> Z biskupských príjmov si nechával len štvrtinu, ostatné venoval chrámom a chudobným. Horlivo kázal, modlil sa a zajatých vykupoval od pohanov. Keď sa české kniežatá nechceli zriecť svojich pohanských zvykov, rozhodol sa z Čiech odísť. TRUCHLÝ, A. a kol.: c. d. s. 337.

<sup>59</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 128 – 129, ftk. č. 124 – 125.

<sup>60</sup> Modliaci sa sv. Vojtech bol prebodnutý na ceste z Čiech do Poľska. TRUCHLÝ, A. a kol.: c. d. s. 339.

<sup>61</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 127, ftk. č. 123.

<sup>62</sup> TRUCHLÝ, A. a kol.: c. d. s. 339.

<sup>63</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 114, ftk. č. 113.

<sup>64</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 115, ftk. č. 114.

***vitiis, et Principatu, imo omnibus rebus, quae mortales miramur pretiosior.***<sup>65</sup>

Traduje sa, že životopisy svätých, resp. hagiologické a hagiografické diela boli významným literárnym druhom a v rukopisnej, najmä však neskôr po vynájdení kníhtlače aj v tlačenej forme mali slúžiť predovšetkým zavádzaniu praktického kresťanstva do rodín.<sup>66</sup> Hagiografiou sa obvykle rozumejú legendy, ale tento zužujúci pohľad nieje správny, pretože sem treba zahrnúť množstvo ďalších žánrov, napr. legendáriá, martyrológiá a celkom analogicky aj kazateľské zborníky, najmä pokiaľ ide o sviatočné kázne, no i ďalšie písomné pamiatky, ktorých spoločným fenoménom je sústredenie sa na postavu toho ktorého svätca a jej literárne stváranie.<sup>67</sup> Hagiologické a hagiografické pramene boli súčasťou súkromných i kláštor-ných knižníc. Poznatky o svätých zachytené v písomnej forme boli teda spočiatku doménou kléru a niekoľkých rozhládenejších laikov. V povedomí ľudu však v určitej forme tiež existoval, resp. sa tradoval kult svätých, ktorý bol formálne vymedzený dátumom a miestom svojho vzniku (alebo rozšírenia) a jeho vnútorným obsahom a funkciou bola exemplárnosť života svätého a jeho patronát nad niekým alebo niečím.<sup>68</sup> Hlavným médiom demokratizácie a laicizácie kultu svätých bolo kazateľstvo – laické prostredie sa v ňom angažovalo najprv len recipientsky, neskôr však svojou populárnou religiozitou ovplyvňovalo jeho podobu, ako aj obsah. Životopisy svätých nepochybne pôsobili na laické prostredie, zdá sa však - a vidno to i z kázni D. Mokoša, že najskôr išlo o pôsobenie nepriame.<sup>69</sup> Využitím látky zo životopisov svätých i samotné kázne nadobudli hodnotu hagiografických prameňov a kazateľské zborníky sa tak stávajú vítaným inšpiračným zdrojom pre prehĺbené štúdium funkcie životopisov svätých v náboženskom živote.<sup>70</sup>

Mgr. Angela Škovierová, PhD.; Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,  
Panská 26, Bratislava 813 64 (slavasko@savba.sk)

<sup>65</sup> Mokoš, D.: c. d.: zv. II. str. 114, ftk. č. 113.

<sup>66</sup> FÖRIŠOVÁ, Marta: Jezuitské knižnice na Slovensku. Úvod do problematiky. In. *Opera Romanica 4*. Ed. Jitka Radimská. České Budějovice : Jihočeská univerzita 2003, s. 467.

<sup>67</sup> UHLÍŘ, Z.: c. d.: s. 40, 43 – 44.

<sup>68</sup> UHLÍŘ, Z.: c. d.: s. 40.

<sup>69</sup> UHLÍŘ, Z.: c. d.: s. 40.

<sup>70</sup> UHLÍŘ, Z.: c. d.: s. 42 – 43.

## Summary

### **The Biographies of Saints as Fount of Inspiration in the Sermons of 18th Century. An Example from the Sermons of D. Mokoš**

Angela Škovierová

The saints was person, which temporal lifetime was characterized, according to the apprenticeship christians orthodox and catholic churches, by remarkable religiousness, compassion by the God and miracles, and after passing away, they became to be agents between peoples and God, with ability, to help, save or protect the people. The lifetime of saints present hagiography. Hagiography also recognise the biographical facts, activities and influence of saints including valuation of miracles made by saints. First and in aspect of history the nearest commentators of lifetime of saints was ecclesiastical fathers – they are often also contemporaries of saints. From Middle Ages was well-known writer Jacobus de Voragine. His written works are also component parts of our historical bibliotecs. Even in the 18. century was the biographies of saints published in the latin language. For that reason was their availability for low folks delimited. One of the accessible possibilities, how to educate low folks was sermons and preachers often refers to the biographical facts and sentences about saints (or of saints), because the life of saints has to be an example, whom has the people to accomodate their moral. D. Mokoš – preacher of St. Francis's Brotherhood, which one part of his sermons presented by occasion of name days of some saints, in this sermons also refers to the biographical facts and sentences about saints (or of saints). Above all it was biblical saints – Johan the Baptist, Saint Peter, Saint Joseph... From the first centuries of Christianity D. Mokoš comments the biography of Saint Martin, Saint Katharine, Saint Laurentius and of legendary Saint Georg. After Christendom converted to the nation and country religion, count of saints multiplied and to the biblical saints and martyrs accumulated new saints from file of princes and Spiritual Lords, such was also Saint Stephanus and Saint Adalbertus. The sermons tend to the main medium of democratisation and temporaltyion of cult of saints. Thanks the utilization of motif, biographical facts and sentences from the biographies of (and about) saints, also the sermons became value as the hagiographical fonts, and miscellanys of sermons befallen to the considerable origin of information for deepen study of function saints and his biographies in the religious life.





## *Architektúra Pašií* *Gnozeológia barokového zdania:* *Guariniho theosofická a stavebná* *interpretácia významov sv. Rúcha*

Jarmila Bencová

BENCOVÁ, Jarmila: *Architecture of Passion (Gnozeology of Baroque Semblance: Guarini's Theosophical and Architectural Interpretation of Meanings of Holy Garment)*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 129-154.

*In the Guarini's St. Sindone's Chapel, the being is represented by the destiny of Jesus Christ on the Earth, his crucifixion, his death and funeral, and his resurrection. A cycle of three days of Easter, accompanied by the eclipse of the Sun, motivates a groundplane scheme of lobbies penetrating into a circular center of the Chapel, three-fold culminations of spatial zones and the overall form resembling a body, a waist and the way the space is terminated. The envelope of the space can depict relics of the Holy Garment from an iconographic point of view (the sepulchrality of a barrow-like exterior of the dome with vases/urns or the pattern of a texture of the garment reproduced by a structure of the roof). The inner space is a theosophical explanation of a death's transformation into life and turning of Earth into heaven and vice versa.*

KEYWORDS: Architecture, Baroque Semblance, Guarino Guarini, Holy Garment, St. Sindone's Chapel in Torino

Príznačnú súčasť barokového spôsobu bytia tvorí zdanie. Ako pojem, ktorý má na pohľad viacej synonymných významov v zmysle reverzibility skutočna – opačného, zvratného či klamlivého chápania skutočného reálneho sveta, sa od antiky v rozličných podobách vyskytuje v súvisosti s kritickou teóriou poznania. Úlohou gnozeológie bolo odhaľovanie podstaty javu poznania, ale aj vysvetľovanie, ako sa podstata javu prejavuje vo vonkajších formách – v zdaní. Neskôršie, najmä nástupom novoveku, sa postavenie tohto zložitého fenoménu v skúmaní poznania v podstate nemení a opäť z hľadiska jeho podstaty sa viac-menej vyčleňuje ako negatívum, ale už v súvislosti s empiriou a prvými teóriami vedeckého náhľadu na problém. Napokon, keď vedecké poznanie splýva s epistemológiou a predmetom poznania sa stáva veda (tj. princípy vied, hypotézy, hodnotenie, dejiny vied), význam zdania sa radikalizuje. Na jednej strane sa to deje negativisticky, keď sa zdanie považuje nielen za neracionálne, ale aj antivedecké a na druhej pozitivisticky, ako inšpirovanie dedukcií a odhaľovanie nových črt reality, pomocou ktorých možno prekonávať konvenčné vedecké formulácie fantazijným nábojom a imagináciou. – V teórii poznania má rozumové poznanie a racionalizmus protipól v sen-

zualizme. Podiel emocionality (a v nej zdania) na poznaní považuje neskôr *Immanuel Kant* priam za jeden z gnozeologických zdrojov: rozum uvažuje predmety empirickými, alebo zmyslovými vnemami, ktoré poskytujú látku javov a na druhej strane čistými intuíciami, formami „a priori“ (priestorom a časom), predurčujúcimi rámec, v ktorom je táto látka usporiadaná.

Zdanie však patrí okrem gnozeológie taktiež na pomedzie estetiky a psychológie, ako vonkajší prejav niektorých stránok veci, daný preferenciou ľudských zmyslov v týchto oblastiach. Značnú úlohu v ňom zohráva subjektívny moment zrkadlenia objektívnej reality a pri ňom v obecnej rovine schopnosť subjektu zakúsiť a tlmočiť zmyslové podnety. Psychológia pozná v zásade dva významy zmyslovosti, citlivosti: afektívny, ako predispozíciu subjektu k prežívaniu emócií a reprezentatívny ako citlivosť funkcií, cez ktoré subjekt zážitky vníma. Ak je pre prípad barokového bytia východiskom Aristotelova ontológia – tj. prvá filozofia, fyzika a kinematika (vrát. Prvého hýbateľa), tak pre barokové zdanie možno azda, aj keď paradoxne, vychádzať z Platónovej metafyziky bytia ako syntézy racionalizmu a mystiky. *Platón* rozlišoval dva svety: hmotný, vnímateľný zmyslami, svet mnohosti, ktorý sa rozprestiera medzi súcnom a nesúcnom, kde sa strieda zrodenie a zánik. Tento svet je zdrojom zdania a je len napodobeninou sveta skutočného, odleskom pravého súcna. Ním je svet nadzmyslových ideí, archetypov, ktoré sa do zmyslových objektov len nedokonale otláčajú. Druhý svet je rozumovo poznateľný, zložený z matematických ideí a z ideí „anhypotetických“ – nediskutovateľných, akými je napr. krása, spravodlivosť, obozretnosť a ďalšie. Tie vytvárajú medzi sebou harmonický rád, architektonický a hierarchický svet vďaka zjednocujúcemu princípu najvyššej idey – „zdroja súcna a bytia ostatných ideí“, čo znamená ideu dobra. Pravú skutočnosť teda nie je možné uchopiť zmyslami, ale len rozumovým poznaním. Pre umenie z toho vyplýva, že má byť napodobením skutočnosti bez hlbšieho rozmeru poetiky, znázorňovania neskutočného, a teda ani zdania. Pritom *Platón*ov človek patrí do oboch svetov, ale musí sa zbaviť tela a žiť duchovným životom, lebo iba tak dosiahne nesmrteľnosť a dokonalosť, musí sa snažiť prekonať svet zdania a premenlivých tém a dosiahnuť poznanie nadzmyslových ideí.

Zdanie ako súčasť (aj keď ako „nutné zlo“ oklamanej skutočnosti) poznania pravdy v tejto chvíli preukázalo závažnosť. Ako filozofický problém sa stalo zdrojom gnozeologických polemík, a neskôršie, o. i. aj spolu so špecifikovaním a štruktúrovaním podstaty a javu, ako aj subjektivity a psychológie, malo striedavo primárnu, alebo celkom zanedbateľnú platnosť. (Napokon idealistické tendencie v protikade k realizmu a k empirizmu, alebo k materializmu sa v dejinách filozofie javia ako konštanta.) Racionalista, francúzsky filozof *René Descartes*, v prvej pol. 17. storočia pod pojem „myslieť“ vložil predstavovať si, vnímať, rozumieť a chcieť. Prvé dva významy prisúdil činnosti ducha, zvyšné vlastnej myšlienkovej činnosti, pričom spolu predstavujú konečnú substanciu duše (nekonečnou je Boh). Popri nej, ktorá je vedomá a nemá žiadnu rozlohu, jestvuje nevedomá hmota, priestor či telo, ktoré sú rozľahlé, majú mody tvaru, pohybu a podoby. Duša, myslíaca a nerozľahlá substancja, má na druhej strane „mody vnemov,“ súdenia, tvrdenia, popierania, žiadania, ošklivenia, príjemna. Nad to môže Descartova duša jestvovať bez svojho tela. Ak môžeme hľadať v tomto filozofickom kontexte zdanie, tak na rozdiel od *Platón*a, kde ho treba prekonávať, u *Descarta* je súčasťou vedomej duše. Di-

menzuje ju v predstavivosti a vnímaní, ale nemá nič spoločné s rozľahlosťou – priestorovosťou (ani s hmotnosťou a telesnosťou). Podľa neho naša inteligencia chápe priestor sama, bez pomoci obraznosti a zmyslov. Descarta zdokonalil francúzsky filozof *Nicolas de Malebranche* (1638–1715) učením, že duch je celkom závislý na Bohu a že naše poznanie vonkajšieho priestorového sveta je nepretržitý sled božích zázrakov. Vonkajší svet sa tak stal úplne zbytočným (aj keď autor jeho existenciu pripúšťal – vďaka viere v Písmo sväté). V diele *O hľadaní pravdy* z roku 1675 zdôrazňuje význam rozumových schopností, ako predĺženie božského úmyslu, ktoré dovoľuje dosiahnuť poznanie skutočnosti. Vedľa nich zmysly a obraznosť, z ktorých sa rodí zdanie, neslúžia poznaniu, ale len praktickým účelom, a podstatu vecí teda nemôžu zjaviť. Svoje zmyslové dojmy farby, tepla, atď. prenášame na veci, ktoré nie sú ani farebné, ani teplé, ale len a jedine rozložené v priestore.

„Duša“ je pre ďalšieho anglického barokového filozofa – empirika *Johna Locka* (1632–1704) „tabula rasa“ a ešte len skúsenosť s dvomi zdrojmi: zmyslovými vnemami a reflexiou – na túto dosku zapisuje naše poznatky a dáva nám „jednoduché idey.“ Zatiaľ čo zmyslové vnemy sú výsledkom fyzického pôsobenia objektu na naše zmysly, reflexia je, ako zmysel vnútorný, „percepciou operácie našej duše s ideami, ktoré získala od zmyslov“ (myslieť, veriť, pochybovať). Locke teda rozoznával u vonkajších predmetov dve vlastnosti: primárnu – akou je veľkosť, číslo, pohyb, patriacu objektívne k predmetom, a vedľajšiu, ktorá v skutočnosti nejestvuje. Sú vytvárané len v našom duchu a sú subjektívne (zvuk, farba, chuť a pod.). Z uvedeného pre náš problém vyplýva, že zdanie je jednak skúsenostným fenoménom, jednak reflexiou, ktorá umožňuje konštituovať naše poznatky, a napokon vedľajšou, subjektívnou percepciou vonkajších predmetov.

K barokovému problému zdaní sa zrejme najreliгиозnejšie vyjadril írsky filozof a teológ *George Berkeley*, a to vyhlásením, že hmotný svet okolo nás sám o sebe neexistuje. Veci existujú len vnímaním a vo vnímaní. Byť znamená to isté, ako vnímať (byť ako duch), alebo byť vnímaný (byť ako vec). Znamená to, že vec je súhrnom ideí, ktoré nemajú inú skutočnosť, iba skutočnosť predstáv, ktoré prebúda v človeku Boh. Kým tieto idey (v duchu) nevzniknú, veci nejestvujú a zdanie ich existencie vzniká už aj ich vyjadrením, slovom. Berkeleyho imateriálny vonkajší svet nadobudol síce dokonalý duchovný charakter, ale to zrejme neznamená, že je popretý, keď vnímané idey premenené vo veci majú živosť a vykazujú rád a stálosť, čo podľa neho fantáziám, predstavivosti – i zdaniu – chýbajú. Jeden z ďalších, asi „najbarokovejších“ mysliteľov, nemecký filozof *Gottfried Wilhelm Leibniz* ruší Descartovu racionálnu tézu o hmotnosti a rozpriestranosti (rozľahlosti) vecí, keď jeho učenie nazval „predsieňou pravdy“ a tieto vlastnosti označil za jednoduché, ale zásadne dôležité zdanie, ktoré vzniká uplatnením síl (nehmotných monád – metafyzických bodov nadaných silou) v priestore. Leibnizov priestor teda nie je identický s hmotou, ale je produktom sily, ktorou je obdarená monáda.<sup>1</sup> Opäť je príznačné, že filozofia baroka, rovnako ako teórie barokovej architektúry a umenia i baroková estetika neriešia problém zdaní z uhla jeho zdrojov, prejavov a zmyslovej percepcie (fantazijnosť, zastieranie, klamlivosť, ilúzia, fikcia a pod.), ale z pozície rozumu, vedenia (a vedeckosti) a poznania. Možno konštatovať, že Leibniz je azda jediný, kto zmyslový, názorový svet tejto doby zhodnotil filozoficky, a to nie tak z hľadiska gnozeológie, ale ontológie.<sup>2</sup> Touto cestou, teda

metafyzickým vzťahom zdania k bytiu sa otvára jednak kulturológicky fixované pole pre ozrejmienie pôvodu a foriem barokového fenoménu zdania, a jednak len pri tejto vzťahovosti máme zároveň čo do činenia s bytíu i zdaniu podmieneným časopriestorovým hľadiskom. Preto sa ďalej pokúsim v týchto intenciách sledovať ontologickú dimenziu zdania.

Vopred treba konštatovať, že zdanie v baroku sa nejaví ako nejaké snívanie, bezvedomie, či podvedomie, ani ako nejaká futurologická vízia, ale je vedomím neskutočna, mysleného (vymysleného) a precíteného neskutočna, pri ktorom z kvalitatívne časového hľadiska podstatnú úlohu zohráva momentálna, prítomná zážitkovosť – čas „teraz.“ Pole vedomia barokového zdania je súhrnom javov, ktoré sú prítomné v individuálnom i v kolektívnom vedomí v takomto danom prítomnom čase. Vedomie neskutočna je obrátené k reálnemu pozemskému svetu, ktorý je zdrojom obraznosti nadpozemského sveta (napokon, iba tak mohlo byť aj filozoficky zvažované). Javy reálneho sveta v baroku sa však akoby združujú pod strechu mystiky a sakrálna, čím „naturalizujú“ a profanizujú sakralitu. Zdanie v tomto ohľade je myslené i cítené „realisticky“, ale zároveň reálne veci života sú mysticizované vkladáním do nereálnych vzťahov a väzieb. Samozrejmosť reality je skreslená jej fantazijnou víziou. Tak sa skutočnosť stáva fiktívnou, iluzívnou, klamnou, imaginárnou zložkou vnútorného sveta vedomia i vonkajšieho sveta zmyslových predmetov a javov. Barokové zdanie je zvláštnym fenoménom všeobecného pojmu zdania, keď je vnútorne (psychologicky i nábožensky) duchovné a zároveň vonkajškovo emocionálne (citové a pociťové, patriace telesnosti). Napriek tomu, že problém zdania sa v baroku vo filozofii i teóriách pertraktováva len vo vymedzených významoch gnozeológie a prvé reflexie klasicistov na barok boli práve vzhľadom na manifestáciu zdania odmietavé, alebo zosmiešňujúce, umenoveda a estetika konca 19. storočia rehabilitovala práve markanty zdania – pomenovala ich ako vidiny, vízie, optické klamy reality – ako pozitívne a dokonca ako možný klasifikačný a interpretačný kľúč slohu. Odtiaľ sa odvíjajú hľadania a interpretácie všetkých možných druhov iluzórna, okrem iného aj v barokovom umení, referované ako ilúzia, iluzivita, iluzionizmus a pod.

## ILÚZIA A ZDANIE

Z latinských významov slova „illusio“ možno vyvodzovať, že patria do oblasti všeobecne chápaného „klamať.“ Ak je pojem odvodený od latinského „iludere“, pôvodne znamená výsmech a ak od „ludere“, znamená „hrať, pohrávať sa.“ Výtvarné umenie a estetika s pojmom ilúzia však, ako sa presvedčujeme, viacmenej pracuje v zmysle vnemu, a to preferenčne vizuálneho vnemu (príp. asimilačne inak zmyslového), ktorého podnety sú objektívne. – Napr. historik a teoretik umenia *Ernst Hans Gombrich* venuje tomuto problému obsažné dielo *Umění a iluze*,<sup>3</sup> zatiaľ čo v svojom *Príběhu umění* nazýva kapitolu o umení katolíckej Európy prvej polovice 17. storočia „*Videnie a vidiny*“.<sup>4</sup> Tu odhaľuje taký spôsob barokového videnia skutočnosti, ku ktorému sa prirodzene pridáva vízia jej asociácií, predstáv, obrátov skutočnosti na individuálnu imagináciu. Vo všeobecnosti s pojmom ilúzie v zmysle klamných vidín, a teda v zmysle vizuálnom a optickom, sa pracuje ako v oblasti výtvarného, tak aj dramatického umenia, v „obrazivej“ poézii i literatúre. Nadväzuje sa tu na grécke mimésis – napodobovanie, ktoré môže vystihnúť podstatu javu a je umeleckou formou (aristo-

telovského) poznania a vytvárania, tvorby umeleckých obrazov.

Kritikov výtvarného baroka ilúzia v umení púta z mnohých hľadísk a rovín, ale takmer pravidelne v nich prevláda jej význam vizuálnej, príp. haptickej imaginácie, a len mimoriadne aj inej zmyslovej predstavivosti (alegórií, mytológií, biblických, historických tém, zjavenia, apoteóz prenosov pozemských ľudí, vecí a javov do neskutočných súvislostí a pod., vsadených do rozlične imaginatívnych rámcov času a priestoru). Ilúzia je tu okrem tématickosti (sujetu, deja, námetu) vytvorená, zrealizovaná výtvarnými prostriedkami kompozície – lineárnou, geometricky konštruovanou, ktorá už v náznaku predurčuje ďalšie výtvarné stránky diela (tvary, priestor, farby, a pod.) a v baroku osobitne významnou kompozíciou svetelnou a farebnou. Do kompozičnej stránky diela spadá aj spôsob znázornenia perspektívy, vytvárajúcej zároveň obrazový priestor. Baroková ilúzia – *trompe l'oeil*, predovšetkým v maľbe – má často šokujúce viacnásobné efekty, vyvolané spájaním „obrazov obrazov,“ ale aj farebnej, vzdušnej či inak rozlične modifikovanej geometrickej perspektívy (zrkadlová, obrátená, podvojná a ďalšie). Iluzionizmus, ako maliarska i sochárska tendencia pracuje rovnako aj s prostriedkami naturalizmu a verizmu, ku ktorým patrí nielen ilúzia stretnutia „živých“ ľudí, vecí a dejov v neskutočných priestoroch, alebo „oživených“ sôch (bábok) s vkladnými sklenenými očami, parochňami, naratívnu polychrómiou a reálnym textilným odievaním v kontexte skutočného oltára, ale aj ilúzia prekračovania reálnej a fiktívnej architektúry, ktorá v podstate afirmuje všetky iluzívne priestorové relácie. Je zrejmé, že práve tieto optické klamy spoluvytvárajú najdokonalejšiu barokovú vizuálnu ilúziu – obrazný vhlád do nekonečného priestoru, otvorenie skutočnosti novým možnostiam „vzletu“ a „úletu.“ Taliansky maliar, architekt a teoretik *Andrea Pozzo* v diele *Perspektiva v architektúre a maliarstve* z roku 1693 k ilúzii hovorí: „...musí mať svoj pravý účinok..., t.j. oklamať zrak...toľko je isté, že veľké diela navrhnuté podľa pravidiel architektúry, maliarstva a perspektívy ľahko balamutia oko. Dokonca si spomínam, že som videl ľudí, ktorí chceli vystúpiť po schodisku a poznali svoj omyl, až keď ho vlastnoručne ohmatali...“<sup>5</sup> S výrazmi ilúzie a iluzivity je rovnako možné sa stretnúť v interpretáciách barokových architektonických i urbanistických diel. Symptomatically však v prácach, kde architektonická tvorba znamená utváranie (hromadenie) hmoty, včítane jej „iluzívneho“ odhmotňovania. Takéto reflexie vo výtvarnom umení potom pracujú s koherentným výrazovým repertoárom.<sup>6</sup> Na druhej strane pri spacialisticky zvažovanom architektonickom diele baroka, ktoré býva, pravidelne viac ako umenie výtvarné, sledované v kulturologickom kontexte a kontexte spôsobu života, sa nie náhodou používa zväčša práve pojem „zdanie.“ Zdanie pri priestore, žitom a zážitkovom priestore, nemôže byť nahradené len optickým klamom ilúzie, aj keď ona tu zohráva, vzhľadom na preferenciu vizuality nad inými ľudskými zmyslami, výraznú úlohu. Podobne nie je možné zameniť zdanie v priestore polysenzuálnym vnemom, teda len obyčajnou zmyslosťou (haptickými, optickými, aromatickými, gustickými, či audiálnymi vnemami). Zdanie, odohrávajúce sa v priestore, a to už nielen v priestore prírodnom, či umelom architektonickom, ale aj v pomyselných priestoroch literárneho diela, poézie a najmä divadla (hry na skutočnosť) je zdaním, ktoré je možné pre túto diferenciáciu si azda vypožičiať z fenomenológie – „bytosné zdanie,“ resp. „osobivé zdanie“,<sup>7</sup> zdanie ako prežívanie, v ktorom sa zjavujú predmety, zdanie ako jav, ktorý sa neobjavuje, ale prežívame ho.<sup>8</sup>

## FIKCIA A ZDANIE

Na vrstvy či enklávy perceptívneho zdanie poukazuje zvláštny významový variant pojmu zdanie – „fikcia.“ V lexikálnej i encyklopedickej literatúre sa fikcia ako s ilúziou, tak napodiv aj so zdaním významovo veľmi približujú, čo dokladajú napríklad aj latinské výrazy pre „zdanlivý, zdať sa.“ Latinčina (a ďal. jazyky) pri transkripcii zdanie užíva viacero výrazov, ktoré smerujú hlbšie do oblasti ľudského vedomia: „fictus“ (od fingó), „falsus“ a „simulátus“ – vytvorený, vymyslený, nepravdivý, nepravý, falšovaný, podhodенý, predstieraný, naoko zdanlivý, ako aj „vidéri“ – javiť sa, ukazovať sa, prejavovať sa a „imaginarius“ – neskutočný, imaginárny. Samotné „zdanie“ má potom významy buď ako „opínió“ – domnienka, osobný názor, predstava, potucha, tušenie, očakávanie, nádej, verejná mienka, povest', alebo ako „sententia“ – mienka, názor, úsudok, myšlienka, obsah, zmysel, význam.

Popri významovým rozdielom slov „zdanlivý, zdať sa“, odkazujúcich smerom k nášmu pojmu „fikcie“, a pojmu „zdanie“ v prípade barokového umenia, architektúry a kultúry ide ešte o vážnejšie disproporcie.<sup>9</sup> Zatiaľ čo ilúzia, optický – zrakovo zmyslový klam patrí výsostne umeniam a mimoriadne maliarstvu (v baroku potom zvlášť freskovej nástropnej maľbe) s kánonickou, projektívnou, farebnou a i. iluzivitou, fikcia predstavuje spôsob umelého – umeleckého klamu univerzálnejšej a dokonalejšej povahy. Vzniká dojmom z vecí, predmetu, javu, o ktorom sa vie, že nie je vecou a javom ozajstným, skutočným, pravým, ale pritom sa tak tvári. Predpokladá ďaleko obraznejšie vnímanie a vyžaduje primárne fantazijnejšiu predstavivosť, ktorá navyše od ilúzie môže pracovať nielen s podnetmi objektívneho sveta, ale aj, alebo dokonca len s podnetmi vymyslenými, nereálnymi, neskutočnými. Fikcia ďalej znamená výtvor ako celok skutočnosti (alebo jeho niektoré štylizované zložky), a preto sa určite prednostnejšie vzťahuje na trojrozmerné predmety a javy. Z toho vyplýva, že jej realizačnou doménou je zásadne priestor a čas, bez dimenzií ktorých by fikcia kolidovala s ilúziou. Hmotovo-priestorovo a časovo-pohybovo štruktúrovaná fikcia je až takým druhom klamlivosti, ktorý je schopný naplniť zdanie celistvosti skutočnosti v jej predmetovosti i javovosti. Hranične dokonalá fikcia je akési dokonalé „nič“, z ktorého získame dojem dokonalej ozajstnosti.

Preto je fikcia nevyhnutným prostriedkom literárnej tvorby, dramatického umenia, poézie, urbanizmu a architektúry. Teda tých umení, v ktorých je síce podmienkou vopred dohodnutá skutočnosť, avšak intencionálne, zameraním ľudského snaženia na určitý cieľ, ide o jej povýšenie do duchovného sveta imaginácie. Je premyslenou, vyrátanou a špekulatívnou záležitosťou, pre ktorú je potrebná mimoriadna znalosť ozajstnej predmetnosti a jej správania, lebo bez nej je fikcia priehľadná a banálna (niekedy však, napr. v divadle alebo v rozprávke, či v science fiction práve takou chce byť). Ak ilúzia vyžaduje umeleckú kreativitu, obraznosť a predstavivosť, fikcia k tomu pridáva možnosť fantazijného spájania vecí a javov inak nezlúčiteľných. V tomto zmysle je azda možné skôr ako o možnosti násobenia ilúzií (ilúzie ilúzií) hovoriť o stupňovaní fiktívnosti do tej miery, že vznikne fikcia fikcií, atď. Ilúzia nemá veľkú možnosť presiahnutia seba samej, zatiaľ čo ďaleko fantazijnejšia fikcia je v tomto ohľade takmer bezbrehá.

V baroku sa veci fiktívne hýbu, dýchajú, nafukujú, svietia, žiaria, padajú a vznášajú sa vďaka imaginatívnosti fiktívneho pohybu, ktorý reálne statickej mŕtvej

hmote nanucuje pohyblivosť a s ňou životnosť. Na rozdiel od „projektívnej iluzivity“ ju navodzuje využitie fyzikálnych zákonov, mechaniky, konštrukcie, technických finesov i fyzicko-optických nasmerovaní (napr. nasmerovanie človeka tak, aby fikcia bola dokonalejšia – do strmého podhľadu, presvetlenia, či stmernenia, do aktívneho, či pasívneho miesta, alebo najčastejšie – vnútenie pozorovateľa do pohyblivosti a tým do kinetického vnemu). Toto „zákulisie“ fikcie pritom ostáva zastreté a nevidené, čím vnem vecí získava na tajuplnosti, magickosti, kúzle, ktoré v barokovom diele mohlo spojiť umenie s vedou a technikou.

## ZDANIE

Ako som v súvislosti s ilúziou a fikciou charakterizovala, zdanie predstavuje plejádu navonok rôznych významov, ktoré však jednoznačne poukazujú na nejaký vzťah k predstavám, javeniam sa (prejavom) zmyslom vo vedomí. Toto vedomie predstavuje jednotu psychických procesov, ktoré sa aktívne zúčastňujú na chápaní objektívneho sveta a chápaní vlastnej existencie človeka. Bez pochopenia a poznania nejestvuje vedomie. A každý zmyslový obraz predmetu, každý pocit, alebo predstava sú natoľko časťami vedomia, nakoľko majú určitý význam a zmysel. Poznatky, význam a zmysel (inak uchovávaný v jazyku) usmerňujú a diferencujú ľudské city, vôľu, vnímanie a iné psychické akty, ktoré vedomie spája. Zdanie v baroku, ktoré má charakter vyhraneneho, zmyslovo, presýteného „typu“ vedomia, možno tak azda už aj cez jeho pôvodné lingvistické významy priradiť do sféry prejavenej, zážitkovej bytostnosti a prisúdiť mu ontologickú dimenziu. Barokové zdanie nielenže nezabudlo na bytie (ako sa tak stalo v dobovej racionálnej gnozeológii a najmä vo vplyvnom Descartovskom metodickom pochybovaní o všetkom), ale poskytlo mu možnosť i obraznosť stupňovania bytia zvýšeným dimenzovaním zmyslovosti. Nemecký filozof *Eugen Fink* v *Oáze štěstí* svojou fenomenologickou optikou považuje za osobitnú formu zdaní hru, ktorá má charakter vzťažnosti ľudského pobytu na svete, podobne ako umenie. Hovorí, že tam, kde ho chápeme ako prípravu alebo napodobenie, určujeme „skutočnosť“ a „neskutočnosť“ zo spôsobu bytia súcna a vzhľadom k súcnu je obrazné zdanie nesporne menej ako pôvodná vec sama. Avšak obraz i hra – zdanie – môže byť viac ako súcno, pokiaľ sa stáva symbolom bytia, resp. sveta: „...svetlo sveta pozvedá v hre a v umení jednotlivé súcno do žiary univerza, robí ho priehľadným, evokuje ním celok. Svet nie je niečo skutočné, je to skutočnosť sama, ktorá rovnako ako hra nemá žiadny základ, účel či zmysel: to všetko je možné len v jej rámci...“<sup>10</sup>

Zdanie ďalej, vzhľadom na podiel rácia a citlivosti subjektívneho vedomia, môže v sebe skrývať možnú vnútornú diferenciáciu (verizmus a naturalizmus polychrómovanej plastiky je iste „klamom“ inej kategórie ako optická ilúzia nebeského nekonečna na freske kupole). Pritom trvalejšia pocitynosť i prechodná emocionalita ako prudký a afektívny stav, prežívaný ako rozruch, šok či dokonca ako psychická porucha, môže mať ďalšie vrstvenia z hľadiska napríklad nedostatočnej adaptácie na prostredie (čo v baroku môže platiť aj naopak, totiž prílišnej adaptácie – vcítenia sa, empatie), alebo skôr v existenciálnom (sartrovskom) zmysle ako prispôbovanie sa človeka svetu tak, že ho zmení, alebo magicky poprie. Z tohto hľadiska sa zdanie môže vyskytovať nielen v podobe druhu aktivizovaného zmyslu či celej synergie zmyslov (zvuk organovej hudby a pohyb gestikulujúcich plastik, vôňa a ticho...), ale aj v podobe synestetických zámien (videnie zvukov, haptika farby...).

## BAROKOVÁ REALIZÁCIA ZDANIA

Ilúzia i fikcia ako klamlivé skutočnosti majú charakter objektívnej reality – sú znázornené na artefaktoch, alebo nimi sú. Na druhej strane sú subjektívnym vnemom z ich účinku a zamestnávajú myseľ i zmysly pri ich tvorbe i percepcii. Proti ilúzii a fikcii má zdanie subjektívny a neznázorniteľný charakter. Vzhľadom k ľudskému subjektu má ilúzia i fikcia umelý – umelecký aspekt intencionality k realite, zatiaľ čo zdanie je prirodzeným neintencionálnym javom (je odsadené od reality). Na rozdiel od ilúzie a fikcie, ktoré môžu byť aj metódou a mať svoje spôsoby a návody na „oklamanie“, zdanie v zásade nemôže disponovať metódikou. Je len záležitosťou nadania vedomia a pocity, „javenia sa mysli“, prežívania vecí a javov, hĺbky, alebo plytkosti precitovania. Preto by mal byť priestor nazývaný iluzívnym iba v prípade, ak je chápaný ako fakticky optická alebo vnútorne videná priestorovosť (namaľovaná, vymodelovaná, opísaná, snová a i.) a fiktívnym vtedy, keď simuluje reálny priestor fantazijnosťou jeho predmetných a javových zložiek, ako napr. tvarom (pôdorysu, objemu), motorikou, farebnosťou, osvetlením, prvkami, ktoré ho akoby obsadzujú, vymedzujú (konštrukcie stien, stropov, klenieb a pod.).

Fiktívny i iluzívny priestor je vyrobený a hotový, avšak priestor zdania sa javí, objavuje, zdá sa byť i nebyť. Zrejme nie je vnemom nikdy dokončený. Neustále sa nachádza v jeho procese a zmenách. Toto neutíchajúce „zdá sa“ je individuálnou záležitosťou jeho prežívania. Oproti „hotovým“ fiktívnym a iluzívnym je priestor zdania klamlivý len natoľko, nakoľko sú klamlivé naše predstavy o ňom. Je totiž otázkou, či je skutočne rozdiel medzi tým, ako sa nám skutočnosť zdá, a tým, akou ozaj sama je. Inými slovami ako aj etymologicky,<sup>11</sup> ak má priestor pre človeka archetypálny aspekt reálnej žitosti, nemôže ho postrádať ani priestor zdania. A ak je barokový priestor manifestáciou dobového bytia, v ktorom sa radikalizujú a mimoriadne prežívajú sakralizačné i profanizačné fenomény, je barokový priestor zdania ich rovnako radikálnym javením sa v jeho prežívaní. Nemecký filozof *Johan Friedrich Herbart* v práci *Hauptpunkte der Metaphysik* argumentuje „...koľko druhov zdania, toľko poukazov na bytie...“.<sup>12</sup>

K najobvyklejším obrazom baroka v dobovom písomníctve patrí porovnávanie života s divadlom. „*Svet je divadlo, každý hrá svoju rolu a dostane svoj podiel*“, píše v roku 1638 holandský dramatik *Joost van den Vondel* a jezuitský dramatik *Bidermann* dodáva: „*život ľudský nie je ničím iným, len vidinou*.“ Baroková predstava života-divadla splyvala s predstavou života-sna preto, lebo tento život-sen práve divadlo sprostredkovávalo (porov. tu napr. *Calderónovu* drámu z roku 1635 „*Život je sen*“). Barokové divadlo názorne realizuje vzťah medzi zdaním, iluzivitou a fiktívnosťou. Odhliadnúc od vlastnej priestorovej dramatizácie hier je jeho scénický priestor nabitý klamlivými artefaktami a efektami, ktoré aj príslušne pôsobia na diváka. Keďže barok nie je selektívny, ale hromadiaci a komplexný, spája všetko zrakové hýrenie hranej drámy a scény aj so sluchovým i ďalším zmyslovým hýrením dovedna. Hovorené slovo, spev, hudba, pohybové kreácie majú vlastné priestorové dimenzie a scéna, umelý fiktívne reálny priestor s iluzívnymi prvkami kulís, im vytvára prostredie.

Ohraničenie javiska a rozmerovo, farebne, svetelne a audiálne rozmiestnené objekty sú zväčša dielom k navodeniu ilúzie hĺbkového pokračovania scény. Napr. najucelenejšia dochovaná baroková scéna na svete, divadlo v Českom Krumlove z rokov 1766-1767 uchováva viac ako tristo kulís portálového typu. Hĺbkové



pokračovanie do prírodného či architektonického priestoru je riešené zdvojenou ilúziou, totiž okrem perspektívne zmenšovanej maľby aj v zmenšovaných a zavesovaných paneloch v niekoľkých vrstvách za sebou. Sú rýchlo vymeniteľné pomocou dreveného poloautomatu. Scéna je priam zariadená na to, aby ohurovala fikciami patriacimi k hre, ale aj na to, aby konvenovala dobovej obľube šifrovať a dešifrovať „kúzla.“ K prevádzke patria rôzne zdviže, točne, labilné dlážky, prepadliská a pod., ktoré vyvolávajú fikcie rozšírených, či zúžených, pohyblivých, alebo permanentne sa premieňajúcich priestorov, čo násobí ozvučenie a akustické efekty. Človek v hľadisku zaujatý dejom, stotožnený s postavami, osudmi protagonistov a prežívajúci spektakel hry na skutočnosť, je pritom aj zdanlivo fyzicky vtiahnutý do komplexu dramatického aktu.<sup>13</sup> Celé divadlo je zmesou ilúzie i fikcie, ale jeho poslaním je vyvolať zdanie alternatívneho bytia (prevtelenia, stotožnenia, zrkadlenia a pod.). Je tu teda kvôli zdaniu bytia a samo o sebe je takýmto stánkom zdaní.

Nemecký filozof, fenomenológ *Eugen Fink* o všeobecnej úlohe hry – kam spadá aj „hra hry“ divadelnej, ktorej je človek alebo spoločnosť hráčov aktérom i recipientom, hovorí, že jej „dvojzmyselnosť“ utkvieva v nevyhnutnom prepletení skutočného s neskutočným, je dočasným vyviazaním z dejín (zo sledu času). V hre človek „transcenduje“ samého seba, prekračuje vytýčené medze. Vždy môže začať znova a odhodiť bremeno svojej životnej histórie. Pri hre bez zábran sa miesi bytie a zdanie, vyvolávajúce záhadnú radosť zo zdanlivého, ktoré často poskytuje vyššiu pravdu ako skutočné veci každodenného okolia.

Zmysel Finkovej hry ako existenciálneho konania je spojený so zmyslom pre priestorové a časové zdanie. Divadelná scéna môže tejto ontológii zdaní tvoriť akýsi prototyp, v baroku živo tematizovaný a aplikovaný do rôznych reálne životných sfér. Kultúrne dejiny i etnológia nazhromaždili množstvá dokumentov o posvätných i profánnych témach zdaní, ktoré osobitým spôsobom generujú aj priestorové zdanie. Z nich sú markantné najmä chápania rozličných slávností. V tejto súvislosti sa často uvádza, že baroková architektúra, a dokonca aj urbanistika, sú pochopiteľné práve len ako vytváranie priestoru pre tieto akcie zdanlivosti. Z textov i rytín je možné rekonštruovať udalostné priestory vytvorené reálne, ale zároveň „na efekt“ tak, aby príležitostne konaná „zdanlivosť“ pôsobila čo najvieryhodnejšie. Pri vytváraní priestorov a ich dekorácií pre slávnosti dostávali umelci, umeleckí remeselníci i cechy najviac príležitostí. Tu sa odohrával aj istý „umelecký trh“, trhovisko senzácií, konkurencia zdanlivosti, okázalé predvádzanie a zhodnocovanie najpodivuhodnejších iluzívností, fiktívností a zdanlivostí. Masovosť a priestorová extenzia barokových slávností vyžadovali rozsiahle veľkoplošné úpravy terénu, fasádnych plôch, ale aj dotvorenie priestoru pomocou scénických praktikáblo, kulís, zavesených drapérií, prístreškov, stanov a baldachýnov, brán, budov, tribún, rámp, schodísk atď. Ako príklad môže poslúžiť niekoľko rôzne koncipovaných priestorov pre slávnosti, ktoré za odlišným účelom priamo „stavali zdanie.“ Napr. profánna každoročná augustová slávnosť na rímskej Piazza Navona, ktorá sa vždy v sobotu naplňovala vodou a pri ohňostroji prebiehal karneval na gondolách v tvare povozov a kočov.<sup>14</sup> Monumentálnou kulisou takejto chaotickej – teda nerežirovanej mestskej slávnosti – sa príznačne stala o. i. aj svojou svetovou exotickou symbolikou *Berniniho* fontána Štyroch riek, Gangy, Rio de Plata, Nílu a Dunaja. S vodou si tento umelec doslova divadelne zahral v svojej

inscenácii „Povodeň Tiberu“ v r. 1638 v paláci Barberini, kde súčasťou scény bolo koryto s loďami, ktoré v príslušnom okamihu vyteklo smerom k publiku, avšak do vyrátanej a bezpečnej vzdialenosti.<sup>15</sup> Podobné akcie, okrem Benátok a tradícií *commedia del arte*, neboli určite v Ríme 17. storočia výnimkou, čo dokazuje nedávny archeologický nález pri Anjelskom hrade, kde sa vodou umelo zatápané námestie premieňalo až do pol. 18. stor. na príležitostné naumachické divadlo so simulovanými námornými bitkami na kočiaroch v tvare lodí a korábov.

Slávnosti a hry profánneho rázu v strednej Európe nadobúdajú zvláštny karnevalový charakter, od 16. storočia najmä v hrách fašiangových, ktoré neskôr ustúpili meštianskému napodobovaniu dvornej kultúry, akým bol famózný „konský balet“ vo Viedni, opísaný v r. 1667, inscenované námorné bitky na Dunaji, rytierske turnaje pri korunováciách v Bratislave, konané na „lúkach s umelým dreveným hradom“ a d'al. Sakrálné príklady, s množstvom radikálnych verzií, s obľubou názorne režirované najmä jezuitmi v Španielsku a Portugalsku (u nás napr. v priestoroch Trnavskej univerzity), majú zvláštny odtieň aj v strednej Európe. Medzi slávnosťami svätorečenia, výročnými púťami, procesiami a podobne, je rozlične literárne i ľudovou poetikou interpretovaná „mysteriózna“ oslava gloriifikácie Jána Nepomuckého v Prahe, konaná od 9. do 16. októbra 1729, a súčasne aj v iných miestach Čiech. V Prahe však slávnosti sprevádzal grandiózny ikonografický program, koncentrovaný v priestore pred chrámom sv. Víta. Podľa rekonštrukcie tohoto programu vznikol celý svätajánsky amfiteáter so stavbami brán, veží, obeliskov, kaplniek, symbolických hrobov svätcov a pod. Priečelie katedrály sa premenilo na sústavu vodných kaskád s radom alegórií na svätcov život a smrť. Na Malej Strane a v Starom Meste boli inštalované lešenia s obrovskými „svietiacimi“ obrazmi a sochami, na Mosteckej veži bola slávobrána s témou Jánovho umučenia a okolo sôch svätca na Karlovom moste a inde boli inštalované provizórne kaplnky.<sup>16</sup> Nočné iluminácie chrámov a dekorácií, ozvučenie priestorov hudbou, názorné hry na Jánske témy, trhy, vyzdobené domy a hostince, fontány naplnené vínom a množstvá iných neobyčajností vytvorili z Prahy týchto dní totálne živé divadlo s takými podnetmi pre zdanie, ktoré nemali dovtedy obdobu.

Barokové zdanie má mimoriadne rozvinutý register v architektonických dielach. Keďže sme vyčlenili ilúziu a fikciu, ktoré majú objektívne podnety a podielajú sa na komplexnosti subjektívneho zdania v kultúre a jej markantných dobových prejavoch, architektúra, podobne ako umenie, musí tento vzťah zo zásady spredmetňovať. Zdanie sa v nej realizuje javením sa priestorových a časových kvalít v súvislosti s prežívaním, zatiaľ čo fikcia a ilúzia sa účastňujú na spôsoboch utvárania hmoty, povrchov, kompozícií, členení, výzdobe atď., s ktorými architekt na priestorovom koncepte pracuje. – Architektonický priestor sa môže zdať byť statický alebo dynamický, uzatvorený či otvorený, rezonujúci či hluchý, oslavujúci alebo tragický, zmysluplný či nezmyselný. Odhliadnúc od naladenia subjektu a jeho empirických a psychologických daností, takéto konkrétne zdania sú evokované prepracovanosťou a kreativitou reálnych priestorových zložiek ako nosičov imaginácií na jednej strane a vytvorením príslušnej atmosféry nehmateľnými, pomyselnými, javovými (i vlastnostnými) prvkami a ich spájaním na strane druhej. Obidva aspekty barok vyvinul do syntetickej neoddeliteľnej podoby tak, že sú ťažko opísateľné, či nebudaj znázorniteľné.

Preto sa teraz vraciame k navonok príznačnej štúdii prof. architekta *Alfréda*

Piffľa z roku 1950 – *Dynamické ilúzie v barokovej architektúre*, v ktorej sa problematika barokovej iluzivity dostala paradoxne do „mimokultúrneho“ rámca geometrických a projektívnych exaktností. Autor rozpracováva fyzické príčiny iluzívnych efektov dynamiky barokových stavieb ako ich vlastnosť. Pohľad na tento fenomén sa tak neprejavuje vzťahovo k človeku (barokovej existencialite, senzualite, fantazijnosti), ale väzba k nemu je sprostredkovaná „zorným kužeľom oka“ a „fyzickým pohybom“ pozorovateľa v danom priestore.<sup>17</sup> Náplň štúdie nemohla prekročiť tento rámec, pretože jej zámerom sú exaktné matematické a geometrické rozborý len takého „videnia“, ktoré je možné aj graficky znázorniť, narysovať. Napokon išlo o učebnicu, skriptum pre architektov. V tomto zmysle je názov štúdie síce neadekvátne metaforický, ale „priliehavý.“ Čo však pri Piffľovom demonštrovaní „ako sa robila ilúzia“ chýba, je „prečo“ sa robila, akú úlohu v baroku a zvlášť v architektúre baroka zohrávala. Vtedy by sme sa dozvedeli o príčinách i dôsledkoch takto projektívnych ilúzií architektúry a v nich potom našli autorovu logiku ich dynamickej varianty. Je zrejmé, že ilúzia nemôže byť ani statická ani dynamická, tak ako ním nemôže byť optický klam. Je len ilúzia „niečoho“, a to v tejto práci predstavuje ilúziu pohybu, dynamiky.

Tu sa skrýva aj ďalší polemický bod: vzťahy ilúzie a pohybu, ktorým v dejinách výtvarného umenia, ale aj vo výsostne pohybových umeniach (balet, pantomíma) prislúcha zvláštna kapitola. V architektúre má problém pohybovosti viacero aspektov. Prvým je jej podmienenosť pohybu pre človeka vôbec, keď ho usmerňuje, navádza, kladie mu prekážky, zastavuje ho, prepúšťa, obmedzuje, alebo mu dáva slobodnú voľbu rozhodovania o smeroch, orientácii, trasách komunikovania. Tento funkčný aspekt má zároveň perцепnú rovinu, s ktorou architekt môže ako taktizovať (a vytvárať pomocou neho režim, atmosféru priestorov, definovať architektonické žánre a pod.), tak aj rozihrávať rozličné deje, akcie, poetiky, citácie. Ovšem oveľa vážnejší aspekt pohybovosti v architektúre je určený jej samotnou podstatou, resp. časopriestorovou dimenziou jej vnímania vôbec. Nie je možné ju chápať v celku v jednom okamihu, ktorý nám chce Piffľ sugerovať, ale postupným zvládaním a odhaľovaním, vchádzaním a obchádzaním, prezretím a prežitím jej jednotlivých priestorov a úsekov obalu. Pohyb a dynamika ako abstrakcie môžu byť fiktívne. Môžeme ich aj fakticky, či obrazne, vidieť. V architektonickom priestore baroka je však pohyb nielen optickým vnemom, je aj celostne bytostnou záležitosťou vedomia, skúsenosti a znalosti, pocitu a imaginácie. Záver Piffľovej štúdie napriek tomu kategoricky hovorí: „*Dynamické priestory vrcholného baroka sú priestory, majúce v hlavnej časti pôdorysu krivky konvexkonkávne, alebo sústavu čiar im podobných, ďalej uplatnenie kriviek privrátенých a odvrátенých patriacich priestorovým krivkám klenbových spón a konečne priestor, ktorého klenba nie je telesom rotačným, ale plochou súborovou, budiacou ilúziu jednotnej plochy rotačnej. Z týchto podmienok bývajú uplatnené zväčša všetky tri, alebo aspoň dve z nich.*“

## ARCHITEKTÚRA BAROKOVÉHO PRIESTORU ZDANIA

Barokové zdanie nie je samoučelná vec implicitne zahrnutá sama v sebe a taktiež nie je zďaleka len individuálne subjektívnou záležitosťou. Mať talent pre zdanie znamená byť prístupný rozličným možnostiam, variáciám, stupňom, vedieť ladiť jeho intenzitu a samozrejme aj vedieť smerovať jeho kroky, cieľiť ho.

Barok nás presvedčuje, že zdaniu je možné sa aj naučiť, že sa s ním dá dokonca obchodovať na trhoviskách senzačných slávností, že je možné ho prenášať a „infikovať“ ním davy. Zopakujme, že zdanie je akoby aplikovateľné na každú realitu, ale navyše aj na veci a javy neskutočné, symbolické, mýtické, vymyslené, fantazijné. Vtedy je možno aj hovoriť o zdaní zdania, s ktorým narába v baroku predovšetkým a samozrejme umenie. Napr. postmoderná situácia s takýmto posunom pracuje programovo a poskytuje legitimitu „moci“ zdania najrozličnejšími formami reality-show, hyperreality, virtuálnej reality a ďal. Toto zdanie ponúka možnosť vstúpiť do obrazu, do filmového plátna i do rozličných trojrozmerných artefaktov. Časový ekvivalent je reálny čas, ktorý nás rýchlosťou svetla totožnou s rýchlosťou informácie, umiestňuje do absolútnej aktuálnosti a pohlcuje akúkoľvek ilúziu, fikciu, zdanie minulosti a budúcnosti. Francúzsky filozof a sociológ *Jean Baudrillard* v eseji *Dokonalý zločin* konkrétne o virtuálnej realite, vlastne o totálnom zdaní skutočnosti, hovorí, že odkrýva, klonuje, odhaľuje tajomstvo reality hyperrealitou až k hranici „*vyhubenia reálneho jeho dvojníkom*“.<sup>18</sup> V baroku (z baudrillardovského pohľadu absurdne) práve neskutočným veciam a javom udeľuje zdanie životnosť, zatiaľ čo skutočnosti prisudzuje na jednej strane „nadživotnosť“ či večnosť a na druhej konečnosť, zmar, ničotu, melanchóliu, smrť. Na tomto „vratnom“ spôsobe zdania v umení a architektúre sa jeho ontologický aspekt prejavuje najpozoruhodnejšie. Nie je pritom možné tvrdiť, že barokové peripetie klamlivosti zdania sa koncentrujú preferenčne a výlučne v umelom, architektonickom priestore. Je však celkom zrejmé, že tak, ako zdanie je súčasťou vedomia a vedomého pestovania, rozvíjania a modifikovania a akú závažnosť mu barokový človek prikladá vo svojom skutočnom bytí (vrátanie zamieňania ho za zdanie), tak tomuto zdaniu vytvára aj akési „životné, prirodzené podmienky,“ teda prostredie.

Pri plejáde klamov reality je architektonický priestor baroka napriek tomu jednou z geniálnych platforiem ich vyjadrenia a zážitkovej percepcie. Zdanie v interiérovom priestore, demonštrované predovšetkým v sakrálnom objekte, musí byť z rozličných príčin pred-archi-tektonizované, pred-stavané ako vec, pričom zároveň aj predstavené na obdiv, či presnejšie údiv. Znamená to, že vyhotovované, vytvárané ilúzie a fikcie, sú v priestore objektivizované jednak vzhľadom na seba samé (sú tam a vieme o nich) a jednak percipientom subjektivizované a vnímané rozlične v individuálnom zdaní (sú, alebo nie sú tam, môžeme, ale nemusíme o nich vedieť). Podstatný je ich výsledný efekt a celostný zážitok s imagináciou z nich tak, akoby boli realitou a pozorovateľ ich súčasťou. – Barok pritom na trojdimenziálne priestorové zdanie i na zdanie času kladie viacero nárokov. V chráme, ale aj v svetských reprezentačných priestoroch, musí mať zdanie dimenziu časovej imaginatívnosti, t. j. okrem kvalitatívnej dynamiky a sekvencie pohybu aj viac či menej kvantitatívnej historicity: zopnutia minulého (biblického, mýtického, dejinne a symbolicky kresťanského, genealogického) so súčasným, aktuálnym a momentálnym. Zdanie v priestore ďalej predpokladá barokovú tématizáciu priestorového nekonečna i jeho mimospaciálnych analógií neuzatvoreného radu: mnohosť, rozmanitosť, preexponovanosť, extenzivitu, neukončenosť, absolútnosť. Zásadne má však barokové zdanie v architektonickom priestore v tejto neuzatvorenosti a mnohosti zmysel pre vitalizáciu a životnosť vedomého i mysleného bytia (predstavované zdaním dýchania, pulzu, tlaku, tepla, ale aj povahy – temperamentov, živlov, konštelácií

hviezd a planét, ktoré sa s človekom spájajú od narodenia po smrť), z ktorého abstrahuje všetky energetické, motorické, silové, akčno - reakčné, pohybové, a teda vo všeobecnosti dynamické faktory. Preto hovoriť o dynamike barokového interiérového priestoru znamená mať na mysli štruktúrovaný diapazón tohto rozsahu, či presahu bytia so zdaním a predovšetkým väzby, ktoré človeka vzťahujú k zemi a nebu (realite a transcencii, skutočnosti a zdaníu), ako aj reflexiu jeho polohy „medzi nebom a zemou.“ Fiktívne a zdané pohyby, ktoré sa v priestore odohrávajú, nie sú samoučelné dynamizovania, ale zmysluplné antropologické, astronomické, geomorfické a samozrejme aj symbolické zvýznamňovania predmetov a javov. V kritikách barokovej architektúry sa stretávame už so špecifickjšími charakteristikami tejto „živosti pohybov.“ Willie Sypher napr. hovorí o rytmickom spôsobe barokového pohybu, o zdanlivo plynulom a neutíchajúcom prúde energie. V práci *Od renesance k baroku* prisudzuje odlišné spôsoby dynamiky časovým reláciám slohu a tvrdí (súhlasne s Fokkerovým názorom v práci z roku 1938 *Roman Baroque Art*), že v najranejšej fázi bola hmota stláčaná a koncentrovaná, vo vrcholnom slohu sa postupne hmota otvárala, až napokon v závere prepukla v mohutné pohyby. Dynamiku v priestore potom ovládal zvláštny princíp: od počiatočného priestorového vymedzenia a konzistencie s hmotou smeroval k priestorovej expanzii, ktorá hmotu uvoľnila a prekonal. Priestor bol podľa Syphera postupne pootváraný priehľadmi v pevne vymedzenom priestorovom obale až do miery ich rozrušenia.<sup>19</sup> Z priehľadov sa potom mohla stať celistvosť a priestorová totalita. Negácia priestoru tak mohla byť sprevádzaná priestorovou afirmáciou.

Zdá sa, že dostredivý a odstredivý pohyb, koncentrácia energie a jej uvoľňovanie, otváranie a zlučovanie priehľadov, sa však v mimoriadne radikálnych barokových priestoroch odohráva súbežne. Je to situácia často pripodobňovaná hudbe, akou je napr. typická baroková fuga, pracujúca s tzv. tesnou, t. j. stesnaním rytmu a melódie na úkor vyznenia, a to pri vzájomnom súčasnom prieniku.<sup>20</sup> Skutočne preto možno súhlasiť s Bruno Zevim, že pohyb nie je vo vytvorenom priestore, ale v jeho „vytváraní“, t. j. v neustálej aktivite jeho jednotlivých zložiek objemu a dekorácií, ktoré sa nám javia neustále pohyblivé, a to vždy inak (vplyvom svetla, nášho pohybu, atmosféry vyvolanej nejakou akciou v priestore a pod.).<sup>21</sup> Táto aktivita priestorových zložiek, pracujúcich programovo s iluzívnymi a fiktívnymi klamami, je jednou zo skutočne ťažiskových problémov výstavby priestorového zdaní. Na vytváraný procesuálny pohyb v reálnom priestore, ovšem nabitom podnetmi pre imagináciu bytostného zdaní a jeho prežívania, možno kulturologicky paralelne a účinne aj nazrieť z dvoch príkladných polôh, prezrádzajúcich rôzny obraz sveta siecenta: anglickej protestantskej epickej poetiky a severotalskej katolíckej architektúry.

\*\*\*

„Keď Hriech otvára pekelné brány, vypúšťa Satana do barokového priestoru, do nebezpečného, neprebádaného šera za ťažkými baštami podsvätého kráľovstva.“ Túto parafrázu vyslovil W. Sypher v citovanej práci na J. Miltonovu pasáž epickej básne „*Stratený raj*“ z roku 1667. Epos je pre náš problém možné postaviť vedľa zdaní pravdepodobne najnabitejšieho barokového architektonického diela v Európe – kaplnky S. Sindone v talianskom Turíne, vytvorenej teatinským pátrom Guarino Guarinim v rokoch 1667-1694. Na oboch sú polyvýznamovo a časovo

súbežne, avšak diametrálne odlišne zachytené priestorové extenzie i diapazón barokového zdaní a spôsob jeho poetickej i architektonickej výstavby. Miltonovo dielo hovorí o obrazných temných priepastiach, do ktorých sa ľudské bytie dostalo prvým hriechom a vyhnanstvom z Raja („...*Satan zľahka kráča / po pevnej nepriesvitnej kupole / nad týmto svetom guľatým, kde delí / prvú bán nižšie žiarivé telesá / od Chaosu, a tým od starej Tmy / guľi sa odtiaľ podobal, / teraz je ako nekonečný kontinent, / temný a pustý...*“). Vytvára fikciu pohľadu z Raja na chaotický svet, videný odtiaľ katastroficky. Kaplnka S. Sindone vedľa toho tematizuje atribút Kristovho rúcha s otláčkom jeho mŕtveho tela, podobne konštruovanou priestorovou schémou priepasti temného priestoru nad schránkou sv. Rúcha, ale navyše obohatenou o pozitívny reverz prepadliska - nedoziernu nebeskú výšinu plnú imaginatívnej žiary. Spiritualita tohto neba je však problematická a napriek jasu, ktorý ju vyvoláva, pôsobí tiesnivo až desivo vďaka štruktúrovaniu celého priestoru, konštrukčným prostriedkom i úpornosti premáhania hmoty v prospech svetla. Tento priestor odmietol akékoľvek farby, maliarske súčasti architektúry, teda aj iluzívne faktory a jeho hry. Stal sa čirou manifestáciou umeleckého stvárnenia priestorových imaginatívnych fikcií, zainteresovaných na celostnom zdaní z údesnej architektonickej obraznosti.

Zatiaľ čo hľadanie strateného raja sa odohráva v dvoch relatívne ohraničených priestoroch Sveta a Raja a podáva víziu o ich konečnosti, Guariniho priestor je štruktúrovaný spôsobom polo a úplnej otvorenosti. Tento postup je daný súčtom troch rozdielne chápaných priestorových častí (buniek či zón) radených nad sebou a vzájomne sa prenikajúcich. Každá o sebe má vlastnú ikonografickú a symbolickú výpoveď, vystavanú na zvláštnom gradačnom charaktere: priestor je založený najskôr na kontraste tmavej spodnej a maximálne presvetlenej strednej bunky a napokon na vzťahu tejto žiarivej časti (tamburu) s prederavenou, svetelne trblietavou kupolou. Spôsob priestorových väzieb by mohol pripomínať epiku témy dochovaného posmrtného Kristovho rubáša: rozložené, tzv. Turínske plátno. Ono vykazuje tri otláčkové plochy, z ktorých krajné pokrývali telo zhora a zo spodu. Stredná časť potom zahaľovala telo od pliec vyššie a hlavu, opäť z obidvoch strán. V tejto strednej časti je otláčok hlavy a tváre z celého plátna najmarkantnejší, pričom verizmus najmä stôp Kristovej krvi jej dodáva pečať krutej skutočnosti.

Celý priestor kaplnky by sa však mohol javiť aj ako trojité názorné vrstvenie vecí pozemských (temný priestor s oltárom s relikviou) a nebeských (žiarivý tambur), ktorých hľadanie je sprevádzané ľudskou strasťou a obetou a vyvážené azda šťastným nájdením viery (mihotavá a napriek tomu ťažká kupola s aurou vrcholovej hviezdy). Tu sa priestor kaplnky S. Sindone pomyselné stretáva s víziou zeme a neba Strateného raja.<sup>22</sup> Guariniho dielo S. Sindone je však ešte ďaleko komplikovanejším obrazom sveta siecenta, než nám predstavuje „Stratený raj.“ Je výpoveďou filozofa a vedca takmer bez akýchkoľvek poetických rovín. Zato imaginácia, ktorá charakter zdaní v priestore smeruje k spirituálnosti a mystike a má predovšetkým teologickú povahu (popri kritikou uvažovanej, napr. ezoterickej, alebo kabalistickej), je vytvorená architektonickými prostriedkami, ktoré tlmočia invenciu a kreativitu výsostne umeleckého diela.

S. Sindone je formálne kruhová centrála, typovo prislúchajúca antickému rímskemu sakrálnemu staviteľstvu. V tomto zmysle môže tvoriť aj istý odkaz na zvyšky rímskeho divadla v bezprostrednej blízkosti dómu S. Giovanni Battista

(1496), ktorému kaplnka tvorí uzáver. Rímskosť tejto centrály v antickom, ale aj v barokovom zmysle je však jedným z mnohých zdaní, ktoré S. Sindone spravidzajú. – Koncepcia priestoru spája na jednej strane radikálne princípy rímskeho borrominiovského baroka v spôsobe združovania priestorových buniek a na strane druhej priberá orientálne, pre barokový európsky svet „pohanské“ prvky, len v určitom zmysle možno poukazujúce na niektoré gotické abstrakty štruktúry architektonického priestoru. V tomto spojení sú však na talianskej pôde celkom ojedinelé, ale napr. v Španielsku s vplyvom islámu časté.

Priestorový akcent turínskej kaplnky sv. Rúcha tradične nespočíva v rovine oltárneho tabernákula s uložením relikvie, ale v trojitom vertikálne vystupňovanom a kontinuálnom prieniku priestorového objemu, ktorý svojim imaginárnym tvarovým, svetelným a akustickým pôsobením sv. Rúcho tematizuje. Iba formálne sa tak môže zdať, akoby tento priestor nebol vytvorený len pre objekt sv. Rúcha, ale azda ako toto rúcho samotné. Navyše, keby sme pripustili nedoloženú motiváciu rytmu a presahov priestorových buniek uvádzanou významovou skladbou otlačku plátna a objektívny fakt výškového, antropomorfického skladania priestorových buniek s jednoliatym kupolovým obalom – „pokrčeného“ plášťa, mohli by sme hovoriť aj o „rúchu nad Rúchom.“ K problému viackrát zasvetene dodáva *Ch. Norberg - Schulz*, že ide o „komplementárnu“ zhodu priestorovej a plastickej formy, podobnú rukavici prispôsobenej tvaru ruky.<sup>24</sup> Členenie priestoru S. Sindone na tri vertikálne zóny má viacero predlôh, vychádzajúcich z Guariniho teologického, astronomického a geometrického zamerania i teoretických diel z týchto oblastí (*Caelestis Mathematica*, *Placita philosophica*, *Euclides adauctus* a i.), ktorých konvergenciu v jeho tvorbe *Fagiolo* nazval „Geosofia“ 25/. Počet „tri“ má viacero výkladov. Je predovšetkým alúziou na sv. Trojicu, ale zároveň aj grandióznou narážkou na Veľký týždeň Pašií (t.j. tri Veľkonočné dni spojené s ukrižovaním, uložením do hrobu a zmŕtvychvstaním Krista, ako aj na tri fázy Mesiaca vo vzťahu k Slnku a Zemi: nov, spĺn, okraje, vyvolávajúce vzájomné zatemnenia). Prekryv pašiového, pozemského a astronomického - nebeského cyklu v triádach je potom zdôvodnený a stvrdený sv. Trojicou Boha-Otca (na nebesiach), Syna-Krista (po-vstávajúceho z pozemských) a Ducha Svätého (všadeprítomného). Matica počtu tri tvorí ďalej základ pre významové násobky šesť a dvanásť, ktoré zohrávajú v koncepte stavby symbolicko - konštrukčnú úlohu. Spolu s číslom tri majú aj osobitý ezoterický výklad vo vzťahoch k svetu duchovnému, nebeskému, svetu živlov, mikrokozmu a k podsvetiu (napr. vybrané významy Boh-Otec: pohyblivosť, deň, hlava, Syn: mučeníci, stálosť, noc, prsia so srdcom, Duch Svätý: pospolitosť, deň i noc, brucho...).

Fagiolo súhlasne s *Passantim*, nevylučujúci však aj iné interpretácie, označujú trojité členenie priestoru na: „Zona terrena“, „Zona intermedia“ a „Zona Celeste“ (Zem, Sprostredkovanie, a Nebo-Raj). V nich sa premietajú svetelné alúzie na tmu, žiarivé svetlo a polotmu-polosvetlo. Svetlo je v tomto prípade hlavným nositeľom významov, pričom architektonické tvary a formy sú mu podriadené. Výklad zón a svetla priestoru pri percepcii umožňuje stretnutie skutočnosti, faktu a predmetu architektúry s javmi, ktoré tieto prvky intenzívne vyžarujú. Podobne, ako stretnutie reálneho so zázračným, bytostným a zdanlivým. Takéto stretnutie, charakteristické pre barok i Guariniho, je prítom nevylučujúce (nevyberavé) a znamená integráciu a kongruenciu. Mystika priestorovej zóny kaplnky s uložením relikvie je navádzaná

už jej samotným situovaním, ale aj niveletou dlážky. Podesta kaplnky je vysunutá nad úroveň podlahy apsidy dómu, s ktorou ju spájajú dve schodiskové ramená. Sú vedené z bočných strán hlavného oltára dómu a majú vlastnú priestorovú hodnotu. Do apsidy sa z tunelov schodiskových chodieb „vyliievajú“ jazykovité stupne. Svetlo po nich zhora kľže a odráža sa na plasticky členených obvodových stenách z čierneho mramoru. Významy schodiskových chodieb do kaplnky sa tu s hlavným oltárom dómu sv. Jána zrovnoprávňujú ako cesty, ktoré dávajú tušiť zázračný zážitok, a to zrakovou komunikáciou, možnosťou priehľadu z oboch smerov. – Ramená schodísk ústia do kruhových predsiení, penetrujúcich do priestoru kaplnky, pričom osi ich dotyku pretínajú jej kruhový pôdorys v tretinách (v tretej osi je situovaný samostatný vstup zo strany paláca Reale). Toto tretinové delenie zároveň motivuje ikonografický program spodnej priestorovej zóny s ústredným oltárom (tri spájavé oblúkové motívy s kruhovými slepými oknami, trojnásobný rytmus vždy dvoch hlbokých ník s náhrobníkom rodu Savoy a do priestoru konvexne vydutých segmentových portikov predsiení, nad ktorými sú malé emporie). Vzniknuté prieniky pritom dynamizujú túto zónu len horizontálne a sú z pohľadu od tabernákula umocnené fiktívnym priestorovým únikom do klesajúcich schodísk. Fagiolova interpretácia tu hovorí o procesoch rotácie Mesiaca okolo Slnka, napriek nelogickosti kruhových tvarov obehu. Nakoľko seicento poznalo reálne eliptické dráhy paniet už od čias G. Bruna a M. Koperníka, je možné uvažovať o perspektívnom, videnom skreslení kruhu na elipsu, obzväšť pri pohľadoch zo schodiskových ramien. Temný, opäť čiernomramorový priestor manifestuje pozemskosť poukazom na skutočnosť relikvie sv. Rúcha a jeho tragickú spolupatričnosť ku Kristu-človeku. Potvrdením zemskej úrovne je mramorová mozaiková dlážka s hviezdami – t.j. zdanlivý priemet kozmu a vyžarovanie slnečných lúčov, ktoré sa do dlážky vbodávajú z kupoly. Druhú, strednú priestorovú zónu kaplnky od spodnej fakticky oddeľuje masívny kruhový pás ríms. V bežnom štruktívnom chápaní barokovej stavby by na ne mala dosadať konštrukcia klenebného systému. Táto korunná rímsa (i jej prípadná pomyseľná rovina napr. pri konštrukciách baldachýnových, rôzne vzdutých a vzájomne prienikových klenieb) je v baroku často príležitosťou oddelenia, ale aj iluzívneho spájania nahromadených architektonických článkov stien od freskovej maľby klenieb. Nie tak pri rímsach v S. Sindone, kde sú akýmsi prstencom, či „opaskom“, ktorý zovrel kužeľovitý objem celej kaplnky v „páse“ a akoby stlačením spodného objemu priestoru získal pre svetelné excelsior nad ním väčšiu energiu, než akú poskytuje iluzívna maľba, či štuk. Pri tejto energetickej fikcii zároveň spätne získavame aj presnejší náhľad na charakter priestoru s tabernákulom, ktorý sa v týchto súvisostiach javí ako krypta, alebo zvláštny komemoratívny druh mauzólea.<sup>26</sup>

Stres, stiesnenie a pomyseľné uzatvorenie spodného priestoru kaplnky má v strednej priestorovej bunke radikálnu difúziu protireakciu. Bunku tvorí architektúra tamburu, ktorá na rozdiel od exteriéru neprehrádza svoju konštrukčnú funkciu vo vzťahu ku klenbe. Za denného svetla nie je totiž takmer vôbec viditeľná, pretože šesťica obrovských okenných otvorov sem vnáša taký enormný prebytok svetla, že len ťažko rozoznávame jej obrysy. Takéto žiarenie nemohlo byť zrejme inak pointované, ako riešením jeho pozvolného úniku a zároveň selektovaným protisvetlom, privádzaným z kupolového, prederaveného plášťa. Efekt stretu týchto svetiel v strednej a vyznievajúcej hornej priestorovej bunke je ozajstným „mondo



magico,“ a je aj vysvetlením onoho „Sprostredkovania“ Zeme s nebom a Bohom.

Obidve priestorové zóny nad rímsami pôsobia (napr. v axonometrii) konzistentne, avšak spôsob ich réžii je úplne odlišný a v podstate antitetický, napriek jednote fiktívneho zámeru hry so svetlom. Samotná kupola je neklasicky i nebarokovo lievikovitá. Sústreďuje pozornosť ale aj ako oddychová zóna pre skl'udnenie zraku z oslnenia svetelným kolektorom tamburu. Až týmto skl'udnením zistíme, že kupola je rébusovitým, geometricky rastrovaným, akoby hniezdovitým postupným a smerom hore zmenšovaným ukladáním úsekov kamenných ríms, medzi ktorými sú segmentové štrbinové otvory. Aby bol efekt dokonalý, ostenia týchto otvorov rámuju kamenné šambrány, profilované analogicky ako rímsy, takže s ich profiláciou splývajú. Z rozborov vieme, že ostenia okien sú individuálne zarezávané v smere dopadajúcich lúčov, takže tento fantastický svetelný režim je regulovaný a pod kontrolou.<sup>27</sup> Nepokojné usmerňované svetlo, ktoré tu prebleskuje a križi sa s neregulovaným priamym svetlom žiariča tamburu je v kupole zachytávané odrazmi ríms, čím sa opticky odhmotňujú. Vďaka odrazom máme možnosť aj čítať ich rastrovanie (sú šesťkrát zalamované v každom zo šiestich prstencov obvodu kupoly, pričom zalamovania a otvory nad nimi sú obkročné). To napokon vyznieva do akejsi svetelnej dutiny s hviezdicovitým poklopom. V skutočnosti tu je sklenutá pologuľa s oválnymi okienkami viditeľnými len z exteriéru, ktoré vpúšťajú svetlo cez hviezdicu – slnečný symbol do osi priestoru (pod ňou je v lúčoch umiestnená holubica – symbol sv. Ducha). Ikonograficky sa tu završuje námet Sprostredkovania medzi zemskými a božskými, a zároveň stvrďuje totožnosť Boha a Slnka. Zdá sa, že celá kupola je zavesená vo vzduchu kdesi v nedozierne nad ostatkom sv. Rúcha, chránenom rímsovým prstencom a svetelnými stĺpmi lúčov, ktoré sa k nemu zhora predierajú. Pagodovite stupňovitá laterna, taktiež s otvormi, je samostatnou završujúcou stavbou a na priestorovej gradácii, ani na svetelnom režime kaplnky sa nepodiela. Revers – plášť kupoly v exteriéri je potom vytvorený na jedinú, a to sepulkrálnu tému. K tomuto charakteru prispieva mohylovitý tvar i vrcholové vázyurny, s alúziou buď náhrobných foriem, alebo Kalvárie. Geometricky rastrovaný, nefarebný (sivý kameň) interiérový plášť kupoly potom môže evokovať tkanivo plátna (textília sv. Rúcha), alebo rybacie šupiny (pripomenutie kresťanského motívu ryby alebo Jonášovej veľryby). Ikonografické interpretácie tvaroslovía a jeho symboliky hovoria však najpresvedčivejšie o zásadnej, priestorovo trojzónálnej téme Pašií Veľkého týždňa. Vzhľadom na filozofickú, astronomickú a teologickú orientáciu Guariniho ide zároveň o architektonickú výpoveď „*d'animo nella storia del mondo*,“ ako aj o súbežné vyjadrenie heliocentrického súhlasu i totožnosti kozmu - nebies, znamenajúcej totožnosť Slnka a Krista. Prostredníctvom ikonografie priestorovej zóny kupole so zdanlivým otláčkom Zeme (t.j. otláčkom „zeme na Nebí“) je možné uvažovať o obraznej architektonizácii výseku z Matúšovho evanjelia (Mt, 28). To obsahuje opis javov tretieho dňa Zmŕtvychvstania, kedy sa celá „zem trasie, kamene sa lámu, hroby sa otvárajú, veľa svätých vstáva z hrobov a tieto divy zeme-trasenia sprevádzajú blesky, zatmenie a dunenie hromov“.<sup>28</sup>

Kupola je v podstate „spozemštená“ takouto víziou (téma zemestrasenia patrí Zemi), ale svojou polohou ostáva zároveň nebeská, náchylná k zázrakov oživenia mŕtvych a ich nanebevsúpenia. Rozpukané kamene ríms odkazujú skutočne na svoj reálny zemský substrát, zatiaľ čo svetlo a dráma jeho prebleskov, vysielaných na zem cez štrbiny, bezozvyšku naplňuje imaginatívne zdanie o nebeskom pôvo-

de. Kontakt alebo – zem sa v tomto priestore stal mystériom zvrtných prenosov i súvst'ážností všetkých priestorových sfér predovšetkým prostredníctvom svetla. Popri tomto symbolickom obrate (či lepšie obrade!) stále ostáva otázna ikonografia strednej zóny priestoru – žiarivého tamburu, akoby úmyselne znejasňujúceho tvarové i svetené turbulencie kaplnky. Ak ide totiž o zónu „Sprostredkovania,“ mala by ona usmerňovať vysielanie lúčov, či tvaroslovím evokovať a nie zahmlievať symbolické priestorové väzby. Nie je tu, na rozdiel od zóny s tabernákulom a kupole, podstatné manifestovať aká je, ale akou sa zdá byť. Je jediným priestorom, ktorý akoby obsahuje iba svetlo – a tým zároveň poukazuje na ďalšiu možnú dimenziu architektonickej obraznosti barokového nekonečna, krajnej extenzity a neviazanej, až manieristicky experimentárnej, auraticko-solárnej dynamiky, zviazanej so sakrom. Zóna mysteriózneho svetla tamburu je v tomto architektonickom diele magnetom azda všetkých krajných fantazijných fikcií a imaginácií, ktoré mohol barok vyprodukovať, a tým aj istým modelom neobmedzených foriem architektonických zdanlivostí.

Guarini v žiadnej teoretickej práci neinterpretuje toto svoje dielo. Na druhej strane je iste smerodajné, že teatinskí teológovia pre prípady zázrakov a vidín presadzovali veľavravnú myšlienku sv. Pavla: „*Videmus nunc per speculum in aenigmate*.“ Nabáda nazerať na záhady cez zrkadlo skutočnosti. V tomto duchu potom možno konštatovať: divy a zážitky Veľkonočných dní prvej nedele po jar-  
nom spĺne boli evokované postavením Mesiaca v opozícii Slnka. Jeho skutočná intenzívna žiara pozorovaná zo zeme sa stala objektívnym atribútom mystéria naplnenia Kristovho života a smrti na zemi. Fáza mystického otvorenia hrobu a Zmŕtvychvstanie však už patrilo k iným druhom zázrakov, než ktoré Krista na zemi sprevádzali. Tu bola fantazijnosť predstáv vybičovaná až ku krajnosti, obzväšť, keď zväžíme barokový vzťah ku smrti vôbec. Tento druh zázraku mal „skutočnú“ príčinu na zemi a „zdanlivý“ dôsledok v nebi, odkiaľ sa však na zem vracia v podobe božského sledovania. Guarinimu sa zázrak stretnutia skutočného a zdanlivého stal predlohou i odkazom. Predlohou v zmysle architektonického vyjadrenia epiky osudu a aury sv. Rúcha a odkazom na večnú súvislosť ľudského bytia s imaginatívnym zdaním, ktorá je architektonicky - priestorovo zobraziteľná.

doc. PhDr. Jarmila Bencová, PhD.; Fakulta architektúry Slovenskej technickej univerzity,  
Námestie Slobody 19, 812 45 Bratislava 1 (jarmila.bencova@fa.stuba.sk)

## Poznámky

- 1/ O pohybových silách ako nepokoju, záhyboch, riasení pozri Deleuze, G.: *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Tr. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- 2/ Deleuze, (ako v pozn.1), s. 85-99.
- 3/ Gombrich, E. H.: *Umění a iluze*. Praha 1985.
- 4/ Gombrich, E. H.: *Příběh umění*. Praha 1992, s. 313-336.
- 5/ Pozzo, A.: *Perspective in Architecture and Painting. An Unabridged Reprint of the English-and-Latin Edition of the 1693 „Perspectiva Pictorum et Architectorum.“* New York 1989, s. 156n.
- 6/ Napr. syntetické práce o českém baroku O. J. Blažička, J. Neumanna, O. Stefana atd'.
- 7/ o. i. Fink, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha 1993, s. 68 n.
- 8/ Nedoslovný cit. E. Husserla. In: Durozoi, G., Roussel, A.: *Filozofický slovník*. Praha 1994, s. 114 n.
- 9/ Poukazuje na ne príznačne napr. filozofia vedy, idealistické filozofie a ďal. Medzi nimi napríklad H. Vai-

hinger v práci „Die Philosophie des Als Ob“ z roku 1920 spracováva systémy teoretických, praktických a náboženských fikcií v dejinách ľudstva v duchu idealistického pozitivizmu.

10/ Fink, E.: Oáza stěstí. Praha 1992, s. 59.

11/ Porov. Bencová, J.: Barokový priestor a priestor baroka. Dizertačná práca, FA STU- Bratislava 1995, s. 10-14, resp. publik. fragment Bencová, J.: Barokový priestor zdaní. In: Architektúra a urbanizmus XXX, 1996, č. 3, s. 167-188.

12/ In: Eisler, R.: Handwörterbuch der Philosophie, 1922.

13/ Pri niektorých typoch divadiel tomu tak skutočne je: napr. pri inštaláciách hľadiskových rúp, kam vchádzajú herci, pri hľadiskách, ktorých balkóny a lôže silne predstupujú a napokon celkom reálne v populárnom divadle, kde sa priam pridávajú role divákovi.

14/ Gelmi, J.: Papežové. Od svätého Pavla po Jana II. Praha 1994, s. 195.

15/ Neumann, J.: Itálie. Z cesty za uměním I.-II. Praha 1978, s. 282. Zrejme dokonalou show musela byť výpravná Berniniho hra „Dve divadla, jedno v zrkadle druhého“ z roku 1637. Na javisku boli dve divadelné hľadiská, úplne zhodné - jedno skutočné, predvádzané hercami a druhé iluzívne, namalované. Herci - posmešníci hrali chrbtom k reálnemu a čelom k fiktívnemu publiku.

16/ Vlnas, V.: Jan Nepomucký. Česká legenda. Praha 1993, s. 165.

17/ Piffl, A.: Dynamické ilúzie v barokovej architektúre. In: Technický zborník SAV. Bratislava 1950, s. 109 n.

18/ Pozri Baudrillard, J.: Dokonalý zločin. In: Text 1994, č. 2, s. 94, al. Baudrillard, J.: Dokonalý zločin. Olomouc 2001.

19/ Sypher, W.: Od renesance k baroku. Praha 1971, s. 166-168.

20/ Ide o tzv. stiesnené vyvrcholenie. O probléme porov. najmä: Pavlík, M.- Smolka, J.: Princíp těsný v barokní hudbě a architektuře. In: Umění XXXIII, 1985, s. 473-491, ako aj Jiřík, V.: Barokní architektura a barokní hudba. In: Estetika XXV, 1988, č. 4, s. 215-225.

21/ Zevi, B.: Jak se dívat na architekturu. Praha 1966, s. 85 n.

22/ K „životom“ obidvoch diel treba dodať, že zatiaľ čo Milton mohol básnický akoby pointovať a „napraviť“ osud „Strateného raja“ dielom „Raja znova nájdeného“ z roku 1671, Guarini naraz predstavil temný osud pozemského bytia, ktoré je súvŕstne k nebeskému, nie menej problematizovanému bytiu. Obidva Guariniho svety sú spojené, symbolicky i fakticky dejovo previazané a túto kongruenciu sprostredkováva osvetlenie. Nie celkom mimo náš problém priestorového zdaní stojí osud samotnej relikvie, s prozaickým a „moderným“ finále. Chemické a fyzikálne rozborby plátna a krvi (NASA, 80.-te roky 20. st.) údajne poukazujú na stredoveký falzifikát. – Fatálny osud sv. Rúcha kopíruje osud kaplnky ako jeho relikviára. Pri reštauračných prácach stavba úplne vyhorela (dispozícia valcového priestoru spôsobila pri požiari efekt vysokej pece, takže zhoreli aj mramorové obklady stien, kupola i veškerý inventár). Zachránené Sv. Rúcho je teraz provizorne uložené v bočnej lodi dómu a kaplnka dodnes sústreďuje kapitál k výstavbe svojej repliky.

23/ K ďalšiemu rozpracovaniu týchto spôsobov došlo v českej radikálne barokovej architektúre - najmä v priestorovom prieniku vedľa seba radených buniek baldachýnového charakteru, ich aplikácií na longitudiálne stavby s efektom tzv. „pulzácie“ (Kryštof a Kilián Ignác Dienzenhofer) a samostatne vo fantazijných, iracionálnych, podľa niektorých bádateľov taktiež ezoterických priestorových interpretáciách Jana Blažejka Santiniho - Aichla.

24/ Najmä práce Ch. Norberga-Schulza: Architettura barocca. Architettura tardobarocca. Venezia/Martellago, nedat. Problém priestoru S. Sindone, ale aj celej Guariniho rozsiahlej teoretickej, filozofickej, vedeckej, dramatickej a architektonickej tvorby sa stal témou medzinárodnej konferencie, ktorú usporiadala turínska Akadémia vied v dňoch 30.9.-5.10.1968. Z jej príspevkov vzišla publikácia Guarino Guarini e l'internazionalità del barocco I.-II., Torino 1970. V nasledujúcich interpretáciách sa odvolávam najmä na štúdie z nej: Passanti, M.: La poetica di G. Guarini, Guidoni, E.: Modelli Guariniani a zvlášť Fagiolo, M.: La „Geosofia“ del Guarini a La Sindone e l'enigma dell'eclisse. Komparáciu ďalej umožnilo porov. s geometricko analytickou štúdiou Passanti, M.: La cappella della Santa Sindone in Torino di Guarino Guarini. In: L'architettura cronache e storia. Torino 1961, N. 66.

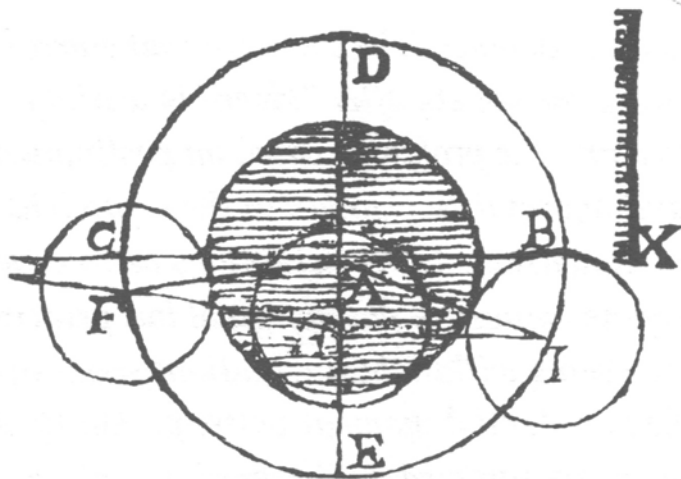
25/ Fagiolo, M.: c.d. (v pozn.24), s. 179 n.

26/ Teológia seicenta obľubuje spájanie motívu zrodu a smrti. V tomto prípade spojenie patrocína dómu sv. Jána Baptistu-Krstiteľa so sepulkralitou kaplnky sv. Rúcha nie je náhodné.

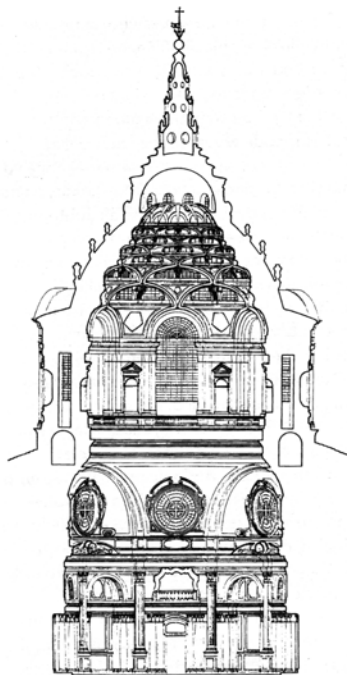
27/ O teoretickom diele Architettura civile z roku 1737 Guarini na danú tému píše, že „cieľom architektúry ostáva znázorniť verejnej symetrie, no je dovolené odchyliť sa od nich, ak priamo nespovedávajú zmyslové vnímanie.“ In: Kruff, H.-W.: Dejiny teórie architektúry. Bratislava 1993, s. 111.

28/ Guarino Guarini e l'internazionalità...I., c. d. (v pozn. 24), s. 212 n.

## Obrazová príloha

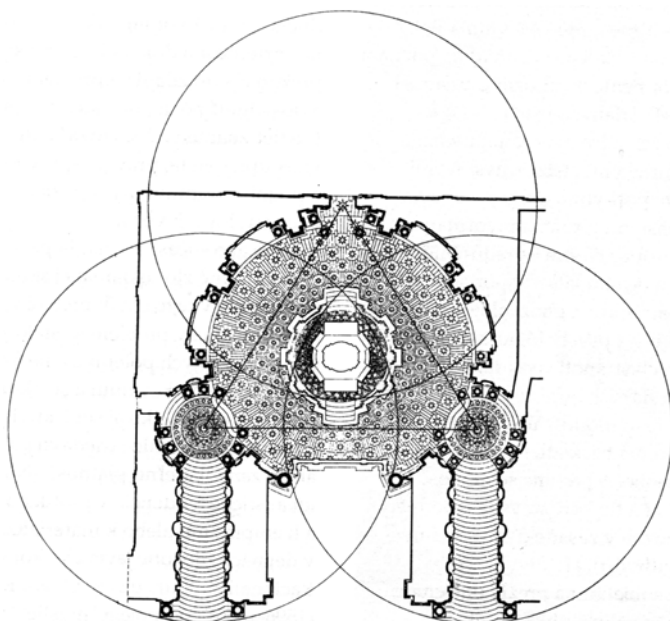


Obr. 1. Guariniho astronómia: schémy planét v okamihu zatmenia slnka (Ilustrácia G. Guariniho „Caeleſtic Mathematica“. In: Fagiolo, M.: La Sindone e l' enigma dell' eclise (pozn. 24), s. 220.

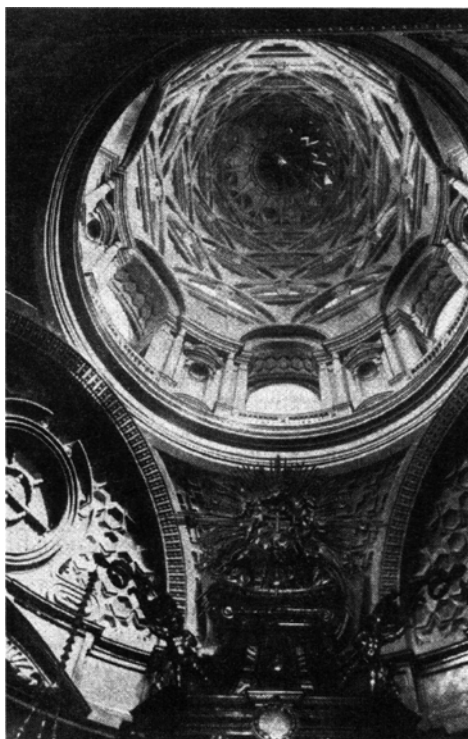


Obr. 2. Kaplnka S. Sindone v Turine (G. Guarini, 1667 – 1694). Priestorová kupolová a významovo prevrátená „Zona terrena“ - Zemestrásenie a otváranie hrobov, vstávanie z mŕtvych. Detail rastru ríms a štrbinových otvorov

Obr. 3. Kaplnka S. Sindone v Turine (G. Guarini, 1667 – 1694). Rez (Passanti, 1961, pozn. 24).



Obr. 4. Kaplnka S. Sindone v Turíne (G. Guarini, 1667 – 1694). Geometrický rozbor pôdorysu ( Passanti, 1961, pozn. 24).



Obr. 5. Kaplnka S. Sindone v Turíne (G. Guarini, 1667 – 1694). Priestorová stredná „Zona intermedia“ Sprostredkovanie zón Zeme (pozemského a smrtného) a Neba (božského a večného). Podhľad.

Summary

**Architecture of Passion (Gnozeology of Baroque Semblance: Guarini's Theosophical and Architectural Interpretation of Meanings of Holy Garment)**

Jarmila Bencová

As well as in historical Baroque, lived and experienced spatial equivalents of today can be seen as an alternative for a plural connection of outwardly incompatible things and ideas, sanity and emotions, plurality and unity, religious confessions, towns and villages, castles and rural houses, haute arts and kitsches. Opponents of baroque ideas regarded as a bad taste a group of unidirectional tastes, a taste of a disharmonic order or a taste of free rules when the right taste, order and harmony had become a difficult entity, an artificial and slavish law. Baroque could become a synonym for the most natural normality or a normality with better manners (contemplated by V. Richter). This normality, however, exceeds limits of the 17th and 18th centuries. A multidimensional presence with a touch of indisputable Baroque features helps us better understand the entire space of baroque.

A spatial picture of the universe and the world and its sophisticated transformation into a human understanding of natural, architectural and urban spaces is probably the most inspiring culturological viewpoint from which we should assess messages of Baroque phenomenons within and beyond horizons of the 17th and 18th centuries. The space, as well as baroque itself, are the phenomenons with a fluctuating tendency, activating and diversifying charges that split as well as integrate the world of objective and exact thinking with an intangible world of the human existence, ideas, desires and efforts.

At the beginning, we started assessing a current situation and actualization of spatial Baroque features in the 20th century and their impressive appearance during the period of Modernism and Post-modernism. This approach gives a feedback of the irritating and diversifying charge of Baroque throughout the history, regardless of any style classification. Thanks to a mass thinking and a trans-Euro-American connection of cultures, as well as to some non-traditional forms of creative architectural and artistic thinking, a plural scene could autonomize a difficult form, illusions and fictions, radical, imaginative, and context approaches.

Anthropology-oriented disciplines regard these forms as a threat to a natural existence, as dehumanizing and estranging. Logically, models of human sciences, philosophy and arts chose and revitalize roots of ideas where things can start once again. A Baroque modus that is still actual could become an example of a coexistence of the incompatible concepts and ideas, as i.e. things that are real and surreal, daily, and worldly and things that are exceptional, celebrated, sacral, and transcendental. Baroque is being actualized in different ways, i.e. J. Ortega y Gasset reveals indications of a Baroque sensibility in literature styles of Dostoevsky and Stendhal. C. Ray Smith finds Baroque features in American „Super—mannerism“ of the seventies, W. Welsch sees Baroque in aesthetic movements of anethetics and aesthetetics. P. Virilio similarly emphasizes a diagnose of an accelerated motion and understanding of the end of the world, in aesthetics of disappearing reality. M. Thun and other theorists of design consider an era of „Neobaroque Bauhaus.“ Especially in the theory

of architecture, the Baroque modus is systematically worked out. Ch. Jencks in his vision of so called „free Classicism“ introduces an oxymoron of „rules to be out of control“ with terms as a dissonant beauty, disharmonic harmony, uncompleted complexes, or „new Baroque.“ Similarly, the Baroque discourse of the 20th century appears in theses that should supply modernity, as i.e. H. Klotz's „not only function, but fiction“ or W. Welsch's „form follows vision.“ These and other numerous Baroque aspects of the culture of the 20th century are a formal revitalization of historical baroque features with different colors (from nostalgic through eclectic to programmed Baroque revivals). On the other hand, they are a phenomenon that is congenial through a content-ontological substance. The human being is tied to the real space as well as to the world of imaginations. These spaces overlap each other and transform one into another (lived and experienced spaces). The transformations had the same status in the past as well as it has today.

Clear outlines of the space understood in the way mentioned above have been evident from the beginnings of the Modern times. The outlines are much older, but in they are firmly anchored in the post-medieval change in pictures of the universe and the world. The change tore down limitations of the closed centric space and transformed it into a space that is infinite, continual, izothrope and absolute, while emphasizing spiritual, religious, as well as physical peripheries, and human integrations into frameworks of the nature during first exact researches in different scientific fields. Changes and anarchizing within the general order, shifting values, profaned sacral values and sacralized worldly ideas, „seize-the-day“ concepts and emphasizing of dynamic and active features, all these components received Baroque qualities in terms of natural and artificial architectural spaces.

The dynamizing relationship between the man and the space culminates in the period of late Gothic-Powers that melt differences between exteriors and interiors, natural and cultural and artificial components are released. In the perception of the architectural space with a dematerialized envelope, infinite heights of vaults and ambits open towards an artificial nature of the heavenly yard, enlightened and colored interiors, we can see a tendency of an expressive continuity and the constructions that try to escape out. A sacral space does not stimulates calm contemplations anymore. It is full of contradictions, controversial visions and nervous impulses. Mystic desires of spatial experiences were also being released. Factors of these changes originated in Baroque and this fact was later proven by concepts of Baroque Gothic.

Renaissance and humanism start creating a brand new ordered model of the world that seems to be outwardly stabilized. Baroque optics see these breaks (in literature, theoretical works of Renaissance classics and their architectural designs) that attack Renaissance normativism and mobilize counter concepts. They are helped by inventions and the navigation, astronomic researches as well as problems of religious reforms. Sciences prove the space of infinite dimensions and mechanics of the organized and homogenous universe. The heaven as an equivalent of the material space is, however, viewed in the same way by theology. The two concepts have one component in common, the concept of the „First Mover.“ This is the point where one of the first conflicts of the Modern times rests. The conflict is explained by Renaissance sciences as an effect of perspective, Euclidian geometry and relativity of motions.

The Renaissance period complicates understanding of the natural space where

humans are a part of the environment in which they act and create and that is the „Mother Nature“ and paradoxically remains God's and mysterious. The natural space is worth the human activation (culturalization) and the human appropriation (the syndrome of ecology). On the other hand, the artificial space of architecture remains formally closed, clearly readable, rational, and measurable. The artificial space within these aspects seems to be disclosed, without any evocative transcendental dimension. The Baroque modus is, however, still present in Renaissance concepts. It is evident in declinations and relativizations of a determined classical norm and in creative mastering of various spatial fictions, mathematics and geometric finesses and perspective illusions. These features are not mentioned in normative historical tractates (i. e. Brunelleschi, Alberti). The Baroque charge transform balanced physics of a construction into a source of feelings, experiences and imaginations.

Mannerist Cinguecento directly publicizes powers that are able to revise harmonizing values of architectural classics (Vasari, Zuccari) and point at a complicated structure of the human subject. Revealed mistakes and wrong deductions of Renaissance cosmologists, errors in mechanics of heavenly bodies and their orbits (ellipse), the anomalous nature, etc. revitalize ideas of similarity between the Macrocosmos and a human Microcosmos, analogies of human physics and the nature, organic mechanics and an artificial machine -automaton. An alchemy and mystics of mannerism try to bring the nature back to its original state, perfection and purity. The natural space is supposed to become a space of a real „New EDEN“ that is made special by artistic and alchemy fantasies (topics of caves and labyrinths with sounds and mechanized, illuminated spaces). The Baroque modus reflects various bizarre, capriccios, perspective playing and exaggerations, ciphered rebuses. It reflects the problematic human being that is not covered but deliberately presented. Architectural concepts of villas and palaces (Palladio, Vignola) prove this fact. On the other hand, sacral constructions determined by ecclesiastic problems that culminated into the Trident Council and the counterreformation are a herald of directive tendencies „disegno interno“ on the behalf of narrative spatial forms of early Baroque. Creative principles and perceptions of the baroque space of the 17th and 18th centuries are a expressive sign of the European culture tied to spiritual initiations and traditions. Its historical modifications culminate in „innovatorism“ and original integrations and active transformations of religious, scientific, philosophic, and artistic ideas. This integrative feature (a form of plurality) resists in a way of an individual human being that is dragged in a mutual coexistence. The sacrality that started controlling the society after Trident is worldly polarized and the profanity based on posthumanist ideas and reformative changes in the Church has a sacral dimension. This fluctuations between sacral and profane values are not marginal but principal. The inner being within the fluctuations seems to be an amplified existential moment where profanity and rationality are softened by the omnipresent sacrality that allows of presenting real rationalism . - The real human life can merge with superreal imaginations and vice versa. This consensus, however, does not want to direct polarities but manifest "sparks" and charges between the poles.

Intensifying being characteristics of Baroque is an immanent part of spatial imaginations. According to some researchers (J. Patočka, V. Richter, Z. Válka, etc.), the intensification gives baroque qualitative meaningful time (daily and festive



moments, death and eternity, travels pilgrimage and stops, moments of miracles and their reproductions). Baroque materializes the space (natural and artificial architectural) not by the sense of materiality (A. Piffl, V. Bimbaum) but by imaginative visions. Existential experiences give the space a new reasonability and its infinite dimensions are not abstract but they are evidently densifying the atmosphere. It is not an emptiness, but a totality filled with lights, sounds situated between things and their observer. The overall spatial perception seem to be disturbed by a motion (G. Deleuze considers it to be a fold) of things (walls, vaults, openings, decorations, sculptures, mobiliars) and their intangible atmosphere. Entities present in such a space absorb all these impulses and the space penetrates deep into them. Pliable subjects, a creator and a percipient, deliberately change the existence and materiality for intangible images.

The Baroque space is complex and absolute in its infinity. However, it is also definite when its physical dematerialised and deliberately perforated convex-concave envelope is damaged and it changes or destroys spatial qualities based on images. This context presents meaning and purposes of spatial volumes and forms of extensive and dynamic moves and symbols, with illusive and fictive charges (radical Baroque spatial concepts based on Borromini's penetrations of spatial cells and baldachins, K. I. Dientzenhofer's pulsating and G. Guarini's penetrating and syncope-formed space). Guarini's way of creative architectural thinking is influenced by its competence to the Teatin rule, his theosophy, astronomic, physical, and mathematic researches. His concept is probably one of the most inspiring topics when researching Baroque and its ontological status. In the following paragraph we would like to analyze theoretical concepts of a design of the St. Sindone's Chapel (1667-1694) by St. Giovanni Battista's cathedral in Torino. The chapel preserves relics of the Holy Garment, the shroud of Jesus Christ. Guarini's concept serves as a model of Baroque mysticism that is based on lived and experienced aspects.

The church, similar to Baroque rooms where celebration, plays, pilgrimages, mysteries, miracles took place, is the space where the expression of the Baroque existence meets appearances (and their modifications as i.e. illusions and fictions) and the two dimensions interchange and overlap each other. The semblance is an autonomous part of our conscience and can cause a direct inversion when the semblance absorbs and substitutes the being. In the Guarini's St. Sindone's Chapel, the being is represented by the destiny of Jesus Christ on the Earth, his crucifixion, his death and funeral, and his resurrection. A cycle of three days of Easter, accompanied by the eclipse of the Sun, motivates a groundplane scheme of lobbies penetrating into a circular center of the Chapel, three-fold culminations of spatial zones and the overall form resembling a body, a waist and the way the space is terminated. The envelope of the space can depict relics of the Holy Garment from an iconographic point of view (the sepulchrality of a barrow-like exterior of the dome with vases/urns or the pattern of a texture of the garment reproduced by a structure of the roof). The inner space is a theosophical explanation of a death's transformation into life and turning of Earth into heaven and vice versa (M. Fagiolo, M. Passanti). This transformation is not expressed by optical illusions of paintings or motion fictions, but by a comprehensible reality with sophisticated details of architectural spatial form with a theological and astrologic projection of heaven and earth zones and their mutual mediations in a vertical layering (Gothic-like), explained from a theological point of view as a de-

scription of the Easter event according to Matthew's Gospel, with earthquakes, when graves opened and people rose from the dead. The astronomic viewpoint explains the structure as the Earth and the Sun in a position of the eclipse. Spatial cells overlap and influence each other by their forms, volumes, and lights in a directed projection (rays penetrate through openings in the dome and are projected on the floor with stars, the light from tambour windows dims a view to segmented ribs of the dome and emphasizes the darkness of the lower zone with the reliquiae).

The essential semblance of being need not to be evoked; in fact, it is „constructed.“ This is the extreme form of Baroque efforts that try to present the mystery of death, the miracle of salvation and the eternal existence, all the things and phenomenons that have the „real“ cause on the Earth and an „apparent“ effect in heaven, from where they come back as God's watching. The space of the St. Sindone's Chapel is not only a simple representation of the eternal continuity of worldly and heavenly values, the human being and the imaginary appearance, but it is their direct presentation. This design proves that the continuity is implementable in an architectural form.

## *Světcí na barokních medailonech z jižní Moravy*

*Michaela Králíková*

KRÁLÍKOVÁ, Michaela: *The Saint on the Baroque Medals from South Moravia*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 155-166.

*The presented article focuses on votive medallions found mostly inside the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century graves uncovered in Southern Moravia. The medallions image saints favorite during the Baroque era (St. John of Nepomuk, St. Wenceslas, St. Augustin, St. Benedict and others). These medallions were worn daily but also placed inside the grave with the deceased. Medallions and other devotionalia are a proof of colloquial piety and popularity of the saints cult. The votive medallion research in burial-rite connotations can be helpful in determining the sociocultural identification of the buried person.*

KEYWORDS: South Moravia, Baroque Devout, Religious Cult, Medals

Doba baroka byla obdobím nestabilním jak po stránce hospodářské, politické, tak náboženské. Mentalitu lidí a především jejich zbožnost poznamenaly kromě neustálých náboženských rozporů také válečné hrůzy (třicetiletá válka a nájezdy Turků, které v 18. století vystřídali Prusové), ataky epidemií kosící lidstvo po tisících, a v neposlední řadě čarodějnické či vampyrické procesy. V této době, kdy mohla člověka snadno potkat náhlá smrt, se mnohem důrazněji stalo náboženství životní náplní člověka. Avšak víra, tak jak ji předkládala katolická církev, nebyla pro člověka přijatelná jako průvodce životem tohoto strastiplného období. Proto se lidé uchýlovali k víře takové, která jim ponejvíce vyhovovala v prožívání svých každodenních starostí, ať už to byly pohanské zvyklosti schované za zástěrkou katolicismu anebo to bylo přímo jinověrectví (hereze). Katolická církev doby barokní však začala využívat pověrečné zvyklosti lidí ke zvýšení vlivu svých náboženských obřadů a tolerovala zvyklosti dříve zakazované. A tak se plně rozšířila lidová zbožnost představovaná např. poutnictvím a kultem svatých. Denními pomocníky se staly „zázračné“ předměty, v jejichž ochranný účinek lidé věřili. Takové předměty byly nošeny buď při těle anebo byly zavěšovány v domácnostech a v kostelních věžích za účelem odvrácení živelných pohrom či byly zakopávány do polí a na meze, aby tak chránily úrodu. Novověkým křesťanstvím byly podporovány také předměty, jež ukládaly svému nositeli povinnost pravidelného modlení – růžence, které byly doplněné křížky a medailonky. Religiózní předměty – devocionálie<sup>1</sup> – byly také kladeny zemřelým do rakví, aby je provázely a sloužily jim i na „onom světě.“

<sup>1</sup> latinské slovo *devotio* znamená „zaslíbení, obětování“ (např. Bohu).

Mezi předměty, které nesly obrazy svatých patří medailony. Bývají většinou kovové, můžeme se však setkat také s medailonem vyrobeným z vosku nebo hlíny.<sup>2</sup> Kovové bývají nejčastěji vyrobeny ze slitiny mědi a zinku (mosaz) nebo mědi a cínu (bronz), někdy se stopami olova. Některé medailony jsou postříbřené či pozlacené. Vyskytují se i medailonky skleněné, do nichž se vkládaly obrázky malované na papíře, kůži nebo hedvábí. Kovové medailony bývají buď lité anebo ražené do tenkého plíšku. Nejrozšířenější jsou dvoustranné medailony oválného tvaru, dále kulaté, sedmi- či osmihranné, řidčeji též tvaru srdcovitého nebo houslovitého. Tvar čtyřhranný a hvězdovitý je spíše výjimkou, stejně tak medailony tvaru jazyka sv. Jana Nepomuckého jsou méně obvyklé. Religiózní medaile mohly být bez jakéhokoli závěsného zařízení – takové byly nošeny jako amulety patrně někde při těle (např. mohly tvořit i obsah látkového škapulíře), ale většina medailů byla určena k zavěšení a za tímto účelem byly opatřeny na horním okraji závěsným očkem rozmanitého typu anebo měly pouze provrtaný otvor (často druhotný).

Religiózní medailony nesou po obou stranách vyobrazení s náboženskou tematikou. Kromě toho se na obou stranách vyskytují po obvodě umístěné opisy anebo nápisy uspořádané v řádcích, zpravidla psané majuskulou. Nápisy bývají umístěny také ve spodní úseči medaile, kde často představují signaturu výrobní dílny anebo označení místa původu. Kdy a kde byly medailony vyrobeny však bývá uvedeno jen málokdy (častěji až na medailonech z 19. století). Opisy nejčastěji udávají jména svatých vyobrazených na příslušné medaili, popř. naznačují i jejich příslušnost k některé řeholní instituci římskokatolické církve, tj. k řádu, kongregaci nebo jiné řeholní společnosti.<sup>3</sup> Běžně je součástí opisu prosba ke světcům (např. ORA PRO NOBIS – oroduj za nás). Nápisy mohou dále vyjadřovat zkratky zařikacích formulí, někdy objasňují vyobrazené scény anebo poukazují na vyobrazené poutní místo. Opisy jsou zpravidla uváděny ve zkratkách, oddělených od sebe dvojtečkou nebo tečkou.

Následující analýza je zaměřena na svaté vyobrazené na medailonech získaných z hrobů při archeologických výzkumech. Jedná se o nálezy z katedrály sv. Petra a Pavla v Brně a nálezy z hrobů na místě dnešního kostela sv. Václava v Břeclavi. Některé medailony pochází z Tišnovska a byly mně k vědeckým účelům zapůjčeny soukromým sběratelem.

Jedním z nejčastěji vyobrazovaných svatých je **Jan Nepomucký** (obr. 1), kněz a mučedník konce 14. století, spojovaný s legendou o nevyzrazeném zpovědním tajemství a následném mučení zakončeném vržením z Karlova mostu do Vltavy v roce 1393. Sv. Jan Nepomucký se stal druhým největším patronem řádu jezuitů; svatořečen byl roku 1729.<sup>4</sup> Obecně byl patronem nejen kněžím a zpovědníkům, ale také mlynářům, vorařům a loďařům. Měl chránit před povodněmi, před pomluvami, byl též patronem bezpečného putování a šťastného návratu.<sup>5</sup> Tyto jeho vlastnosti můžeme spatřovat v podobě atributů na medailonech.

<sup>2</sup> viz KRÁLÍKOVÁ, M.: *Devocionálie jako předměty zbožnosti v hrobech ze 17. – 19. století*. Rigorózní práce na Katedře antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Brno 2004, s. 98.

<sup>3</sup> viz JIRÁSKO, L.: *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Praha 1991, s. 16.

<sup>4</sup> BUBEN, M. a kol.: *Svatí spojují národy – portréty evropských světců*. Praha 1995, s. 141.

<sup>5</sup> srov. BUBEN, M. a kol.: o. c. 1995, s. 143-144; HEYDUK, J.: *Svatí církevního roku*. Praha 2001, 72.

Jako polopostava voustatého muže oděná v řádové roucho (sutana s mozetou a rocheta) s biretem na hlavě je vyobrazen na aversu medailonu z Břeclavi (obr. 3a). V pravé ruce drží list palmy – symbol mučednictví, v levé svírá krucifix s dlouhým svislým břevnem. Opis zní: S:IOAN:N—EP: P. (sanctus Ioannes Nepomucensis patronus). Vedle pravice světce je malinká signatura I.N., která ukazuje na medailéra Jacoba Neusse staršího z Augsburgu (1664–1717); stejnou značku však používal také Johann Niedhardt z Ölsu (1674–1705).<sup>6</sup> Podobně, se stejnými atributy, je sv. Jan zobrazen na medailonu pocházejícím z Tišnovska (obr. 4a). Zde je však světec v celé postavě; palmu drží v levé ruce a krucifix v ruce pravé. Nad hlavou v biretu má kruhový nimbus. V pozadí je pod světcovou levicí Karlův most a scéna svržení Jana do Vltavy; napravo je zobrazena zpověď královny Žofie. Opis: S · IOAN · NE—POMUC · M· (sanctus Ioanes Nepomucensis martyr).

Jako poutník do Mladé Boleslavi je Jan Nepomucký vyobrazen na medailonu z brněnského kostela sv. Petra a Pavla (obr. 5a). Kráčí s holí v pravé ruce, v levé drží růženec. V pozadí je kostel s vyobrazením Bohorodičky s dítětem – jde o staroboleslavské Palladium. Opis identifikující světce zní: S · IOAN · NEPOM · M·.

Brněnský a breclavský medailon nesou na reversu vyobrazení **sv. Václava** (obr. 2), českého knížete, příslušníka třetí generace dynastie Přemyslovců, zavražděného v roce 935 u kostela sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi.<sup>7</sup> Tato událost je právě zobrazena na brněnském medailonu (obr. 5b). Václav klečí před vraty kostela, pravou rukou svírá kruhové kladadlo. Za ním muž s korunou na hlavě (sám Boleslav ?), který ho seshora probodává mečem. Na vratech kostela značka XP = chí ró, christogram. U nohou Václava leží knížecí koruna a z oblaku na něj padá paprsek. Opis zní: S · WENCESLAVS · M · PAT · BOHEM· (sanctus Wenceslaus martyr patronus Bohemiae = svatý Václav mučedník, patron Čech). V dolní úseči je nápis ROMA. Tato signatura naznačuje, že by se mohlo jednat o italského medailéra Hameraniho, který vyráběl některé medailony s motivem Jana Nepomuckého v roce 1729 u příležitosti Janova svatořečení.<sup>8</sup>

Sv. Václav na breclavském medailonu (obr. 3b) je vyobrazen jako stojící, oděný v brnění s pláštěm a císařskou korunou na hlavě, nad níž má ještě nimbus. Pravou rukou se opírá o kopí s praporcem, v levé ruce drží štít, na němž by měl být znak trojříčí nebo svatováclavská orlice. V pozadí patrně dva andělé s křížkem a palmou. Pod štítem by mohla být rovněž signatura I.N. stejně jako na aversu medailonu.

Sv. Václav byl patronem jednak šlechty a kléru, jednak byl patron vinařů a sládků.<sup>9</sup> Oba svatí – Jan i Václav – vyobrazování spolu na opačných stranách medailonů jsou patrony země české, oba jsou patroni kněží, a to především v jezuitském prostředí.

Na medailonu z Tišnovska je sv. Jan Nepomucký kombinován se sv. Vítem († 304 – 305) na reversu (obr. 4b). Světec je zde zobrazen v plné postavě z levého poloprofilu jako stojící na oblacích. Je oděn v lehké řasnaté roucho a nad koru-

<sup>6</sup> BERNHARDT, M.: *Medaillen und Plaketten*. Berlin 1920, s. 238.

<sup>7</sup> HEYDUK, J.: o. c. 2001, s. 171.

<sup>8</sup> PŘIBIL, B.: Úvod do studia náboženské medaile. *Numismatický časopis československý* II. 1927, s. 77.

<sup>9</sup> srov. REMEŠOVÁ, V.: *Ikonografie a atributy svatých*. Praha 1990, s. 54; BUBEN, M. a kol.: o. c. 1995, s. 57.

novanou hlavou má kruhový nimbus. Pravici má pozvednutou vzhůru. U jeho pravé nohy se nachází andílek s palmovou ratolestí; vlevo na pozadí je znázorněn nad hořícím ohněm kotel s vařícím olejem, do něhož byl dle legendy Vít vržen a z něhož vyvázl bez jakýchkoliv následků.<sup>10</sup> Opis poukazuje na světce: S · VITVS · MAR · — EC · METR · PRAG · P· (sanctus Vitus martyr ecclēsiae metropolitāne Prague patronus = sv. Vít mučedník, chrámu metropolitního pražského patron). Medailon je zřejmě italské provenience (Hamerani ?) a mohl být objednáán v roce 1729 u příležitosti kanonizace sv. Jana Nepomuckého.<sup>11</sup>

Sv. Vít (obr. 6) byl vyzván jako ochránce proti mnoha nemocem, zejména očním, dále proti epilepsii a Huntingtonově chorei (tanci sv. Víta), ale měl chránit také proti neplodnosti, hysterii, posedlosti, nervositě, šílenství, proti vzteklině a uštknutí hadem. Byl patronem mědikovců, kotlářů, sládků, vinařů, lékárníků, horníků, hostinských, herců a tanečníků. Měl být ochráncem domácích zvířat (drůbeže), měl zajistit dobrou setbu, sklizeň a dobrý spánek.<sup>12</sup> Úcta sv. Víta se v Čechách rozšířila především za sv. Václava, který mu zasvětil hlavní pražský chrám, v němž byl v letech 1396 – 1416 pohřben sv. Jan Nepomucký.<sup>13</sup> Sv. Vít byl, stejně jako sv. Jan Nepomucký a sv. Václav, mučedníkem – nebiskupem, patronem země České a nebeským ochráncem naší české vlasti.

Dalším svatým (obr. 7), který se objevuje na medailonu jak v Břeclavi tak v Brně je **sv. Augustin** († 430). Na obou medailonech je spodobnění světce téměř identické (obr. 8a, 9a); malé odchylky však dokazují, že se jedná o různé tvůrce a pravděpodobně i jiný rok výroby. Augustin je zobrazen v polopostavě z levého profilu, modlíci se před křížem; má špičatou bradku, na hlavě tonsuru s věncem vlasů; nad hlavou kruhový nimbus; oděn je v hábit s kapucí. V rukou drží své atributy, kterými je planoucí srdce – to by mohlo být znázorněno v pravé ruce světce na obou medailonech, v levé ruce je kniha, což je patrnější na medailonu břeclavském. Zde ještě jakoby světec vycházel z úst nějaký nápis; v pozadí je patrná mitra a horní část biskupské berly, která je rovněž Augustinovým atributem; toto na medailonu z Brna chybí. Opis na břeclavském medailonu poukazuje na světce: · S · – AVGUSTIN·, podobně je tomu zřejmě na brněnském medailonu, avšak opis v první části je téměř nečitelný: S · V · R(?)....., ve druhé části je výzva ke svatému: ORA. PRO. NO. (ora pro nobis = oroduj za nás). Sv. Augustin je patronem teologů a knihtiskařů, pečoval o chudé a sirotky,<sup>14</sup> stejně jako světec vyobrazený na reversu břeclavského medailonu (obr. 8b) – **sv. Tomáš z Villanovy** († 1555), který je rovněž spojován s augustiniány.<sup>15</sup> Tomáš je zde vyobrazen jako biskup, oděný v biskupské roucho (po pás pluvíál), na hlavě má mitru, za níž je naznačen kruhový nimbus. Světec se sklání k žebrákům, které pravou rukou obdarovává z měšce držího v levé ruce. Za biskupem stojí muž s křížovou holí;<sup>16</sup> v pozadí

<sup>10</sup> BUBEN, M. a kol.: o. c. 1995, 31.

<sup>11</sup> srov. PŘIBIL, B.: *Soupis československých svatostek, katolických medailů a jetonů*, díl II. *Numismatický časopis československý* VIII–XIV. 1938, s. 41, Tab. V.516.

<sup>12</sup> srov. BUBEN, M. a kol.: o. c. 1995, 31; RULÍŠEK, H.: *České nebe. Slovník českých patronů*. 1993.

<sup>13</sup> ČERNÝ, J.: *Sv. Jan Nepomucký ve výtvarném umění na Pelhřimovsku*. Pelhřimov 1993, s.6.

<sup>14</sup> HEYDUK, J.: o. c. 2001, s. 155-157.

<sup>15</sup> srov. SKRUŽNÝ, L.: *Atributy vybraných biblických postav, světců a blahoslavených*. Čelákovice 1996, s. 276.

<sup>16</sup> Jedná se o opakovaný kříž s malými křížky na koncích ramen.

budova, patrně chrám. Ve spodní úseči je nápis poukazující na světce: · S · TOMA-SO, pod tím litery · D · V · N · (sanctus Tomaso de Villa Nova). Oba svatí – Augustin i Tomáš – zde tedy symbolizují chudobu a dobročinnost. Medailon by mohl mít vazbu na Prahu, kde byl v 17. století založen na Malé Straně augustiniánský klášter u sv. Tomáše.<sup>17</sup>

Na medailonu z brněnského Petrova (obr. 9b) je sv. Augustin kombinován na reversu se **sv. Antonínem z Padovy** († 1231). Ten je zde vyobrazen, tak jak klasicky bývá, v polopostavě z levého profilu, držící na pravé ruce malého Ježíše, který stojí na knize. Zjevující se mu Jezulátko je jeho atributem. Opis je špatně čitelný, lze rozeznat jen některé litery: S· – ANT · D · – PAD · · NI (sanctus Antonius de Paduani). Totožné spodobnění světce nese medailon z Tišnovska (obr. 10b) s opisem: S:ANTONI·. Jeden z břeclovských medailonů nese také obraz Antonína Paduánského (obr. 11b). Zde je však vyobrazen zprava, nad hlavou má kruhový nimbus, z oděvu je patrná kapuce (pravděpodobně od hábitu). V rukou drží knihu, na níž stojí malý Ježíšek z profilu. Má pokrčenou levou nožku a pravou rukou žehná vzhůru. Opis: S·ANT(onius)·DE·PADVA·C. Sv. Antonín Paduánský (obr. 12) byl uctíván žebravým řádem Františkánů, byl patronem neplodných, porodních asistentek, pekařů a cestujících, ale také chudých,<sup>18</sup> což je společné se sv. Augustinem a proto jsou spolu tito světcí zřejmě kombinováni na medailonu (Brno). Brněnský medailon se sv. Augustinem a sv. Antonínem pochází dle analogií<sup>19</sup> a na základě stratigrafické datace hrobu, z něhož medailon pochází, zřejmě až z 18. století. Obdobného stáří bude patrně i medailon z Tišnovska (s vyobrazením sv. Rodiny na aversu; obr. 10a). Břeclovský medailon by však podle analogického vyobrazení sv. Antonína (na medailonu z hrobky hrabat von Schulz v Tiengen am Hochrhein<sup>20</sup>) mohl pocházet již z poloviny 17. stol. (tiengenský medailon patřil ženě zemřelé roku 1658). Pokud by vyobrazení na aversu břeclovského medailonu představovalo Pannu Marii, to že má korunu na hlavě by ukazovalo, že medailon není starší než rok 1640, kdy byla korunovace milostných soch a obrazů zavedena.<sup>21</sup>

Kult svatých byl povolen Tridentským koncilem (1545–1563) jako užitečný, nikoli však nezbytný ke spasení. Úcta svatých jako ochránců monarchie byla rovněž součástí rakouské zbožnosti a byla tedy platným modelem, nastoleným již od 16. století, i pro šlechtu a poddané.<sup>22</sup> V lidových vrstvách byli svatí pokládáni za pomocníky každodenního života – měli chránit před válkami, nemocemi, epidemiemi, před živelnými pohromami, neúrodou, před zlými silami, čarodějnictvím a v neposlední řadě také před zlou smrtí. Protože lidé věřili v tyto ochranné a magické účinky svatých, zasvěcovali jim oltáře, stavěli jejich sochy, malovali obrazy. Obětovaly se peníze na stavění kapliček a sloužení mší k jejich počtě, zakládaly se fundace apod. Svatých bylo nespočetně a úcta ke konkrétním světcům se lišila v souvislosti se společenským postavením – jiné svaté ctili vojáci, jiné obchodníci,

<sup>17</sup> srov. JIRÁSKO, L.: o. c. 1991, s. 61; PŘIBIL, B.: o. c. 1938, s. 31.

<sup>18</sup> srov. HEYDUK, J.: o. c. 2001, s. 89; REMEŠOVÁ, V.: o. c. 1990, s. 11.

<sup>19</sup> DESCOEUDRES, G. a kol.: *Sterben in Schwyz*. Basel 1995, s. 198.

<sup>20</sup> FINGERLIN, I.: *Die Grafen von Sulz und ihr Begräbnis in Tiengen am Hochrhein*. Stuttgart 1992, Abb. 438.

<sup>21</sup> PŘIBIL, B.: Soupis československých svatostek, katolických medailů a jetonů, díl I. *Numismatický časopis československý* VII. 1932, s. 5.

<sup>22</sup> ZUBER, R.: *Osudy moravské církve v 18. století (II.)*. Olomouc 2003, s. 258.

řemeslníci, sedláci atd. Oblíbenost konkrétních světců byla zřejmě jiná u žen, jiná u mužů, úcta ke svatým se nepochybně měnila i s věkem (jiné nemoci – jiní světci), ale i s módou. Běžná byla úcta k několika svatým záraz, ve snaze zajistit si co nejvíce přímluvců v nebi. A to bylo právě ono, co přitahovalo lid na pravidelné mše, zpovědi a různé církevní obřady konané v kostele – okázalá forma katolických pobožností přitahovala široké vrstvy obyvatelstva. Devocionálie dokládají osobní zbožnost barokního člověka. **Obraz** se totiž v baroku uplatnil jako typický prvek zbožnosti, přičemž vyobrazení na medailonech zároveň dokládá mohutné oživení poutnictví. Obliba k obrazům Krista, Panny Marie a řady svatých byla mezi prostým lidem tak obrovská, že se vedle děl školených mistrů uplatňovaly také výrobky laických, více či méně talentovaných, umělců. Byl to právě obraz, který měl podporovat zbožnost, a to především u negramotné části společnosti (pro lepší orientaci negramotných mohly být také zavedeny atributy jednotlivých světců).

Tyto religiózní pomůcky každodenního života již byly tak nezbytné, že se bez nich člověk neobešel ani po smrti. Pokud budeme devocionálie sledovat v souvislostech pohřebního ritu, mohou se nám odkrýt některé spojitosti mezi předmětem a pohřbeným jedincem. Z tohoto hlediska je přínosné poznat kolik předmětů se v hrobě nacházelo, jakého byly typu, jaké kvality, jaké motivy a vyobrazené světce devocionálie nesly, jaká byla jejich poloha vůči mrtvému i vůči sobě navzájem; důležité je přitom poznat pohlaví pohřbeného a věk, jehož se dožil. Tato zjištění nám pak mohou pomoci při určení sociokulturní identifikace pohřbeného, tzn. přiblíží jeho osobnost (jak se dotyčný živil nebo čím se za života zabýval, zda ho sužovaly nějaké choroby, k jaké sociální skupině pohřbený patřil, zda byl např. zámožný či spíše nikoli apod.).

RNDr. Michaela Králíková, Ph.D.; Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta  
Masarykovy univerzity, Viničná 5, 603 00 Brno (misakralik@seznam.cz)





Obr. 1. Jedna z ikonografických podob sv. Jana Nepomuckého (upraveno podle Heyduk 2001, 72).

Obr. 2. Jedna z ikonografických podob sv. Václava (upraveno podle Heyduk 2001, 171).



Obr. 3. Medailon s motivem sv. Jana Nepomuckého na aversu (a) a sv. Václava na reversu (b). Břeclav, hr. č. 89; konec 17. – počátek 18. století (foto M. Králík; upravila autorka).

Obr. 4. Medailon s motivem sv. Jana Nepomuckého na aversu (a) a sv. Víta na reversu (b). Soukromá sbírka, Tišnovsko; 1729(?) (foto M. Králík; upravila autorka).



Obr. 5. Medailon s motivem sv. Jana Nepomuckého na aversu (a) a sv. Václava na reversu (b). Brno, hr. č. 334; 1729 (?) (kresba D. Švalbachová; upravila autorka).



Obr. 6. Jedna z ikonografických podob sv. Víta (upraveno podle Rulišek 1993).



Obr. 7. Jedna z ikonografických podob sv. Augustina (upraveno podle Heyduk 2001, 155).



Obr. 8. Medailon s motivem sv. Augustina na aversu (a) a sv. Tomaše z Villanovy na reversu (b). Břeclav, hr. č. 90; 17. století (?) (foto M. Králík; upravila autorka).



Obr. 9. Medailon s motivem sv. Augustina na aversu (a) a sv. Antonína z Padovy na reversu (b). Brno, hr. č. 338; 18. století (kresba D. Švalbachová; upravila autorka).



Obr. 10. Medailon s motivem sv. Rodiny na aversu (a) a sv. Antonína z Padovy na reversu (b). Soukromá sbírka, Tišnovsko; 17. – 18. století (foto M. Králík; upravila autorka).

Obr. 11. Medailon s motivem světice (Panny Marie ?) na aversu (a) a sv. Antonína z Padovy na reversu (b). Břeclav, poloha neznámá; kolem poloviny 17. století (?) (foto M. Králík; upravila autorka).



Obr. 12. Jedna z ikonografických podob sv. Antonína z Padovy (upraveno podle Heyduk 2001, 89).

Zusammenfassung

**Die Heiligen auf den Barocken Medaillons aus dem Südmähren**

Michaela Králíková

In der Barockzeit äusserte sich vollauf die Volksfrömmigkeit, die unter anderem mit einem grossem Aufschwung des Wallfahrens und des Kultes der Heiligen repräsentiert ist. Als tägliche Helfer dienten wunderbare Gegenstände, in ihrer Schutzwirkung die Leute glaubten. Solche Gegenstände wurden entweder an dem Körper getragen oder in dem Haushalt und in den Kirchentürmen gehängt, damit die Leute die Gefahr der Elementarkatastrophe abwenden, oder sie wurden an den Feldern und den Reinen vergraben, damit sie die Ernte schützen. Dem neuzeitlichen Christentum wurden auch Gegenstände unterstützt, die ihren Träger die Pflicht des regelmässigen Betens auferlegt – die Rosenkränze, die mit den Kreuzen und Medaillons ergänzt wurden. Die religiösen Gegenstände – Devotionalien – wurden den Verstorbenen in die Sarge gegeben, damit sie ihnen auch im Jenseits dienen.

Dem Gegenstand dieses Artikels sind die Medaillons, die aus den Grabstätten stammen, die an Stelle der heutigen Kirche St. Wenzels in Břeclav, der Kathedrale St. Peters und Pauls in Brno freigelegt sind. Einige Medaillons stammen vom Gebiet Tišnov von der Privatsammlung. Die Medaillons tragen auf den beiden Seiten die Abbildungen mit der religiösen Thematik. Ausserdem kommen auf den beiden Seiten die Aufschriften vor, die entweder an der Umfang oder in der Zeilen angeordnet sind und auch am meisten mit der Majuskeln geschrieben sind. Die Aufschriften wurden auch in dem unteren Abschnitt der Medaille abgesetzt, wo stellen sie oft die Signatur des Erzeugwerkstatt oder die Ortsbezeichnung der Provenienz vor. Wo und wann wurden die Medaillons hergestellt, ist nur selten genannt (vielmehr an den Medaillons des 19. Jahrhunderts). Die Aufschriften geben am öftesten die Namen der Heiligen an, die an der entsprechenden Medaille abgebildet sind, bzw. zeigen sie auch ihre Angehörigkeit zu einem Orden an (die Institution der Katolischen Kirche). Laufend ist der Teil der Aufschrift auch die Bitte zum Heiligen (zB. Ora pro nobis – Bitte für uns). Die Aufschriften können weiter die Abkürzungen der Beschwörungsformel ausdrücken. Manchmal klären sie abgebildeten Szenen oder weisen sie an dem abgebildeten Wallfahrtsort hin. Die Aufschriften wurden oft in den Abkürzungen angegeben, die mit der Punkt oder Doppelpunkt abgeteilt sind.

Einer der am häufigsten abgebildeten Heiligen ist Johannes von Nepomuk (Abb. 1), der Priester und Martyrer des Endes des 14. Jahrhunderts († 1393). Er gehörte zu den zweiten grössten Patronen des Ordens der Jesuiten. Im Jahre 1729 wurde er heiliggesprochen. Als die Halbfigur des bartigen Mannes im Habit und mit dem Birett auf dem Kopf ist er auf dem Avers des Medaillons aus Břeclav abgebildet (Abb. 3a). Ähnlich, aber in der ganzen Figur, ist dieser Heilige auf dem Medaillon von Tišnov dargestellt (Abb. 4a). Als ein Wanderer, der nach Mladá Boleslav geht, ist er auf dem Medaillon aus der Brünner Peters und Pauls Kathedrale abgebildet (Abb. 5a) Die Medaillons von Brno und Břeclav tragen auf der Rückseite das Abbild des St. Wenzels (Abb. 2), des böhmischen Fürstes, des Angehörigen

der dritten Generation von der Dynastie der Přemyslieden, der im Jahre 935 bei der Kirche St. Kosmas und Damian in Stará Boleslav ermordet ist. Dieses Ergebnis ist gerade auf dem Medaillon von Brno dargestellt (Abb. 5b). Auf dem Medaillon von Břeclav ist St. Wenzel stehend, im Harnisch mit dem Mantel und der kaiserlichen Krone auf dem Kopf abgebildet (Abb. 3b). Beide Heiligen (St. Johannes und St. Wenzel), die zusammen auf den entgegengesetzten Seiten des Medaillons abgebildet sind, vorstellen die Patrone des Böhmens. Die beiden sind die Beschirmer der Priester, und zwar vor allem in der jesuitischen Umwelt. Das Medaillon vom Gebiet Tišnov stellt das Abbild des St. Veits († 305) dar (Abb. 4b), dem die metropolitane Kathedrale in Prag geweiht ist. Gleich als die beide vorstehende Heiligen ist auch St. Veit (Abb. 6) der Patron und der himmlische Beschützer der Böhmisches Erde.

Dem weiteren Heiligen (Abb. 7), der sich auf den Medaillons in Břeclav als auch in Brünn zeigt, ist St. Augustin († 430). Auf den beiden Medaillons ist die Abbildung der Heiligen fast identisch (Abb. 8a und 9a); kleine Abweichungen jedoch zeigen, daß es um die verschiedenen Gestalter und wahrscheinlich auch um das andere Jahr der Herstellung handelt. Auf der Rückseite des Medaillons von Břeclav ist St. Thomas von Villanova († 1555) dargestellt (Abb. 8b), der gleichfalls mit dem Augustinianenorden verbunden ist. Die beiden Heiligen symbolisieren hier also die Armut und die Mildtätigkeit.

Auf dem Medaillon aus der Brünner St. Peters und Pauls Kathedrale ist St. Augustin auf der Rückseite mit St. Anton von Padova (Abb. 9b) kombiniert. Den gleichabbildeten Heiligen kann man auf dem Medaillon von Tišnov finden (Abb. 10b). Ein der Medaillons aus Břeclav enthält auch das Abbild des Antons von Padova, aber es ist einbißchen verschieden (Abb. 11b). St. Antonius de Padua († 1231; Abb. 12) wurde vom Bettelsorden der Franziskanen verehrt; unter anderem war er der Patron der Armen, was er mit St. Augustin gemeinsam hat, und deshalb die Beiden auf dem Medaillon (Brünn) zusammengestellt sind.

Der Kult der Heiligen wurde durch das Trident-Konzil bewilligt (1545–1563) als nützlich, nicht jedoch notwendig zu der Erlösung. In den Volksschichten wurden an den Heiligen als an den Helfern des alltäglichen Lebens angesehen – sie solltenn von der Kriegen, Krankheiten, Epidemien, Elementarkatastrophen, Missernten, vor der bösen Macht, der Zauberei und zum Schluss auch vor dem bösen Tod schützen. Weil die Menschen glaubten in diese vorbeugenden und magischen Einwirkungen der Heiligen, sie weihten ihnen verschiedene Altäre ein, bildeten ihre Skulpturen, malten die Bilder. Der Heiligen gab es ungezählt und die Achtung zu den konkreten Heiligen unterschiedet sich in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Position; die Beliebtheit der konkreten Heiligen war offensichtlich auch andere bei den Frauen, und andere bei den Männern; die Achtung zu den Heiligen ändert sich zweifelsohne mit dem Alter (andere Krankheiten – andere Heiligen), aber auch mit der Mode. Gewöhnlich war die Achtung zu mehreren Heiligen auf einen Ruck, man wolte sich die Bestrebung von möglichst am meisten Anwälten im Himmel versichern. Der typische Einschlag der Barockfrömmigkeit war ein Bild, der sich unter anderem gerade auf den Medaillons durchsetztet.

Diese religiösen Hilfsmittel des alltäglichen Lebens waren schon so notwendig, daß der Mensch sich ohne ihnen nach dem Tod auch nicht zurechtgekommen hat. Solange wird man die Devotionalien in Zusammenhang des Bestattungsritus

verfolgen, kann man manche Zusammenhänge zwischen dem Gegenstand und der begrabenen Menschen enddecken. Von diesem Standpunkt ist es dienlich, festzustellen, wieviel Gegenstände im Grab sich befunden hat, was für ein Typ waren sie und welche Qualität, welche Motive und welche Abbildungen von Heiligen die Devotionalien beinhaltet haben, welche Position hatten die Gegenstände zu den Begrabenen und zueinander. Es ist auch wichtig, dabei das Geschlecht und das erreichte Alter des Begrabenen zu erkennen. Diese Feststellungen können dann uns bei der Bestimmung der soziokulturellen Identifikation des Begrabenen helfen, das heißt die Annäherung seiner Persönlichkeit (zB. womit sich dieser Mensch beschäftigte, ob ihn eine Erkrankung bedrückt haben, und zu welcher sozialen Schicht der Begrabene gehört hat, ob er ein wohlhabender oder armer Mensch war usw.).

*Übersetzt von J. Studýnková*

## *Kuriózný objav barokovej plastiky sv. Bernarda v Palárikove*

*(a otázka autorstva Giovanni Giulianiho)*

Jaroslav Nemeš

NEMEŠ, Jaroslav: *Quaint Discovery of Baroque Sculpture of St. Bernard (and Question of Authorship of Giovanni Giuliani)*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 167-177.

*An old baroque sculpture of St. Bernard was found on the old cemetery in Palarikovo. Its history is unknown. The author of the study believes that it can be connected with the castle of earl Andrew Dominic Kaunitz, built in between 1698-1703. Its architect was Domenico Martinelli and sculptor Giovanni Giuliani. This is just the hypothesis.*

KEYWORDS: Baroque, Slovakia, Palárikovo, St. Bernard, Giovanni Giuliani

Cieľom nášho príspevku je publikovať zaujímavý nález. V júni 2005 členovia *Komisie pre evidenciu pamätihodností obce Palárikovo* objavili na „Starom cintoríne“ v Palárikove<sup>1</sup> čiastočne zakopanú vápencovú sochu. Cintorín sa má v blízkej budúcnosti zrušiť, preto bolo potrebné vykonať evidenciu jeho najstarších, historicky a umelecky najhodnotnejších náhrobných kameňov. Dnes je prakticky neudržiavaný, z veľkej časti zarastaný hustým porastom. Najstarší zachovaný náhrobný kameň na cintoríne pochádza z roku 1757, posledné pohrebné obrady sa konali v roku 1982.

Na okraji cintorína v hustom poraste orgovánu bola nájdená 80 cm vysoká kamenná plastika mnícha. Mních bol po kolená zakopaný v zemi nad symbolickým hrobom, nad ktorým sa týčil ako náhrobný kameň. Jeho značná zvetranosť dokazuje, že nepriaznivým poveternostným vplyvom musel odolávať dlhé roky. Podľa vyjadrenia najstarších žijúcich obyvateľov obce plastika je na cintoríne „od nepamäti.“ Pamätajú si ju ešte ako deti, volali ju „žebrák.“ Ako sa tam dostala, nikto nevie.<sup>2</sup>

Plastika bola vyrobená z jedného kusa jemnozrnného vápenca. V súčasnosti

<sup>1</sup> Do roku 1948 sa obec nazývala Slovenský Meder alebo Tót Megyer.

<sup>2</sup> SZABÓ, Imrich: *Objav vzácnnej sochy na starom cintoríne*. In: Naše noviny. Dvojmesačník obce Palárikovo, roč. 7, č. 4, 14. 9. 2005, s. 14.

mal ruky od ramien odlomené a tvár čiastočne zvetranú. Na plastike nenájde žiadny náznak atribútu, nijaký identifikačný znak. Nápadná je iba esovito prehnutá postava, dlhá rozdvojená brada, škapuliar, opasok a stolček, na ktorom mních sedí. Nie je bosý, ako pravý askéta, ale obutý. Je pohrúžený do kontemplácie Božích tajomstiev, čo vyjadruje jeho až neprirodzene k nebu obrátená tvár.

Kamenná plastika vznikla ako dielo novej barokovej zbožnosti niekedy na prelome 17. a 18. storočia, prípadne začiatkom 18. storočia. Postava svätca je štylizovaná ťažkopádne, na prvý pohľad neopracovane, hrubo, s ranobarokovými črtami. Škapuliar pôsobí masívnym dojmom, habit je bez vypracovanej drapérie. Chýba jej vzlet a ľahkosť vrcholného baroka. Ide však o umeleckú prácu, ktorá zodpovedá dobovej ikonografickej tradícii.

To, že nájdená solitérna socha svätca - mnícha naisto tvorila súčasť nejakého väčšieho kompozičného celku, dokazuje jej nedomodelovaná zadná časť. Postavená bola chrbtom k stene. Tiež má pod sebou neopracovaný nerovný „podstavec“, ktorý udržal stabilitu celého diela len po nutnom zapustení do väčšieho bloku.

Pri identifikácii osoby zobrazeného svätca nastali problémy. Podľa habitu mohlo ísť o niektorého svätca z rehole cistercitov, no v Palárikove a ani blízkom okolí nemá úcta k nim v období baroka historickú súvislosť. V 18. storočí tu neúčinkovala žiadna kontemplatívna alebo žobravá rehoľa. Nemáme správy o prístenných kaplnkách, krížoch, Božích mukách, drobných sakrálnych pamiatkach. A to ani v kanonických vizitáciách, ani v žiadnych iných historických dokumentoch. Jediné laické bratstvo, ktoré v obci v tomto období pôsobilo, bolo Bratstvo sv. Františka Serafinského.<sup>3</sup> V súpise jeho vlastníctva sa žiadna kamenná socha nenachádza. Naša skulptúra však sv. Františka nezobrazuje.

Identifikácia plastiky je otázná, žiadna indícia nevedie k uspokojivému stopercentnému riešeniu. Pri skúmaní pôvodu nájdeného barokového diela sa núkajú iba dve možnosti. Plastika svätca tvorila inventár buď niektorého z dvoch po sebe existujúcich rímsko-katolíckych kostolov v obci, alebo súčasť komplexu podľa plánov Domenica Martinelliho postaveného kaunitzovského kaštieľa.

\*\*\*

K prvej možnosti, či bola plastika inventárom jedného z dvoch kostolov v obci: Napomôcť pri výskume nám mohli kanonické vizitácie. Z 18. storočia máme zachované dve vizitácie farnosti Palárikovo, a to prvú z 15. decembra 1754,<sup>4</sup> druhú z 19. októbra 1779. Po ich preštudovaní sa nám ponúka iba jediný fakt, ktorý by sme mohli využiť pri skúmaní minulosti nájdenej plastiky. V období medzi rokmi 1754 - 1779 bol z novopostaveného barokového kostola v obci odstránený bočný oltár sv. Dominika a na jeho miesto osadený nový. Oltár sv. Dominika sa vo farskom kostole sv. Jána Nepomuckého nachádzal ešte v roku 1754, no v roku 1779 už chýbal. Hoci v roku 1754 boli v interiéri chrámu tri oltáre (sv. Jána Nepo-

<sup>3</sup> „Unica est in hac Ecclesia Confraternitas S. Fran. Seraphi.“ In: Visitatio Parochia Tot-Megyer Peracta 19na Octobris Anno 1779, § 6 De confraternitatibus (Archív farnosti Palárikovo, bez signatúry). Najstaršie vizitácie farnosti Palárikovo sa nachádzajú na miestnej fare, farský archív je nespracovaný.

<sup>4</sup> Visitatio Ecclesiae Tóth-Megyeriensis 1754 15ta mensis Decembris (Archív farnosti Palárikovo, bez signatúry).



muckého, sv. Anny a sv. Dominika)<sup>5</sup> a v roku 1779 až päť oltárov (sv. Jána Nepomuckého, Bolestnej P. Márie, sv. Jozefa, sv. Kríža a jeden neupresnený),<sup>6</sup> tento už absentoval.<sup>7</sup> Pôvodne bol osadený v neveľkom priestore povedľa hlavného vchodu (*altare portatile*) na strane kazateľnice, lebo vtedy ešte nejestvovali bočné prístavby hlavnej chrámovej lode.<sup>8</sup> V roku 1778 potom farár Adam Janič<sup>9</sup> vďaka dobrodincovi Antonovi Šupinovi na jeho miesto inštaloval oltár Panny Márie Bolestnej. Bočný oltár sv. Dominika teda vydržal v novom chráme asi 30 rokov.

Oltár sv. Dominika nás mohol upozorniť na jednu skutočnosť. Sv. Dominik, ktorého plastika pustovníka isto nepredstavuje,<sup>10</sup> býval často zobrazovaný vo dvojici so sv. Hieronymom. V ikonografii bývajú niekedy obaja svätci predstavovaní spolu, napr. pri vzdávaní úcty sv. Krížu alebo Panne Márii. Hieronym, rovnako ako Dominik, symbolizuje lásku k Svätému Písmu.<sup>11</sup> Motívom ich vyobrazenia mohla byť adorácia sv. Kríža s ukrižovaným Kristom. No príklady, ktoré sme danému zobrazeniu našli, sú od Uhorska príliš vzdialené a sú podstatne staršie.<sup>12</sup> Tiež sv. Hieronym, na rozdiel od sv. Dominika, pôsobí vždy neupravené, asketicky zarastené, dojomom starovekého askétu, tuláka, či dokonca divocha. Náš pustovník je však upravený a štylizovaný do cisterckého rehoľného rúcha. Od prvej možnosti sme preto ustúpili.

\*\*\*

<sup>5</sup> „*Principalis S. Ioannis Nepomuceni, lateralis ex parte Cathedrae S. Annae, altera lateralis ex adverso S. Dominici honoribus dicatae sunt; omnes tres Tobaleis, Mappis, pulvillis ac candelabris decentissimae vestitae, duobusque Portatilibus bonis sunt provisae.*“ *Visitatio Ecclesiae Tóth-Megyeriensis* 1754 15ta mensis Decembris, pag. 1.

<sup>6</sup> „*Arae sunt quatuor, maxima usque ad fornitem sanctuarii pertingens, honori S. Joannis Nepo: sacrata, colore tincta marmores, suis locis debite inaurata. Altera lateralis Ara ad dextram est Anno 1778 per modernum curata Parochum benefactore Dominicali subdito Antonio Supina, in honorem B. Matris Dolorosae, haec pariter marmor imitatur colore, et suis competenter est deaurata locis. Ad latius oppositum similis priori, S. Iosephi honori aequae per modernum Parochum curata, stat Arula, impensis Iosephi Jelencsics quondam Parochi Megyeriensis. Est etiam tertia Ara parva S. Crucis, colore caerulea tincta, e regione portae minoris terre infra chorum situata... quantum non habet amplius nomen consecrantis, omnia sunt ad huc bona et sufficiunt capiendo calici cum patena.*“ *Visitatio Parochia Tot-Megyer Peracta* 19na Octobris Anno 1779, § 3 De interiore ornatu Ecclesiae et Sacristiae.

<sup>7</sup> *Combinatio modernae canonicae visitationis* (1779) cum ultima anni 1754ti: ... „*Arae duae laterales novae.*“ *Visitatio Parochia Tot-Megyer Peracta* 19na Octobris Anno 1779, pozri jej predposlednú stranu.

<sup>8</sup> Bočné lode dal postaviť gróf Ľudovít Károlyi v roku 1902 (*Visitatio canonica in parochia Tot-megyer peracta* die 17. mensis Julii anni 1911, I, 1).

<sup>9</sup> Jeho životopis a mená palárikovských farárov pozri NÉMETHY, L.: *Series parochiarum et parochorum Archi-Dioecesis Strigoniensis*. Strigonii 1894, s. 290n. Preberá aj SZABÓ, Imrich: *Farnosť Palárikovo. História sakrálnych stavieb a cirkevnej správy*. Nové Zámky 1997, s. 45.

<sup>10</sup> Sv. Dominik Guzman (1170-1221), zakladateľ rehole kazateľov, tzv. dominikánov, býva najčastejšie zobrazovaný bez brady alebo len s krátkou upravenou bradou. Naša plastika niektoré súčasti dominikánskeho odevu nemá. Chýba mozeta a prípadne i kapa.

<sup>11</sup> Sv. Hieronym, kňaz, pustovník a cirkevný učiteľ, žil v rokoch 347/348 – 420. Po dlhšom putovaní po Malej Ázii, Egypte a Sýrii začal žiť ako pustovník v jaskyni pri Betleheme, kde pobudol posledných tridsať rokov svojho života. Preložil do latinčiny Sväté Písmo, preklad je známy ako Vulgáta.

<sup>12</sup> Napr. práce talianskeho majstra Filippina Lippiho a holandského majstra Geertgen tot Sint Jans sú z 15. storočia. Obaja zobrazili sv. Dominika so sv. Hieronymom (pri adorácii ukrižovaného Krista alebo Bohorodičky).

Druhá možnosť, kaunitzovský kaštieľ v Nových Kouniciach: Gróf Ondrej Dominik Kaunitz zo Slavkova a Uherského Brodu<sup>13</sup> sa stal majiteľom palárikovského panstva v Uhorsku ako súčasti 5/12 šurianskeho panstva okolo roku 1690. Rozsiahle pozemky skúpil od Forgáčovcov a Koháryovcov, za majetok zaplatil 4400 zlatých. Medzi rokmi 1698 až 1703 postavil v obci vtedy premenovanej na Neu Kaunitz kaštieľ 47 siah dlhý a 7 siah široký.<sup>14</sup> Dnes podobu prvého kaštieľa v Palárikove a jeho areálu poznáme iba z opisu, lebo po pamiatke nezostala ani stopa. Jeho architektom bol taliansky staviteľ Domenico Martinelli,<sup>15</sup> ktorý bol v tom čase hlavným architektom kaunitzovských sídiel vo Viedni, Slavkove u Brna a v Uherskom Brode. Podľa záznamov Nové Kounice architekt Martinelli osobne navštívil, inšpekciu vždy pokladal za veľmi dôležitú. Samotné stavebné práce viedol ten istý staviteľ ako v Slavkove - Bittufeel. Objekty v Palárikove boli rovnako dielom talianskych murárskych majstrov.<sup>16</sup> Tesári prišli z Nových Zámkov.

Dvojposchodová baroková budova kaštieľa s veľkou vstupnou bránou bola postavená z pálených tehál. Patrila k nej aj stajňa pre 40 koní a dve skladištia. Na panstve sa nachádzala ďalšia veľká maštaľ pre kone, hospodárske budovy, budovy pre personál a služobníctvo, tiež dve pece na pálenie tehál a výčap. Okolo kaštieľa vysadili väčší park. Najdôležitejšou hospodárskou činnosťou na kaunitzovskom panstve bol chov koní. Chovalo sa tu asi 400 až 500 koní a 250 žrebčov.

<sup>13</sup> Dominik Ondrej Kaunitz (1654-1705), bol vychovávaný u brnenských jezuitov, následne dva roky študoval v Olomouci. V roku 1674 sa oženil s Máriou Eleonórou zo Šternbergu, s ktorou mal štyroch synov a štyri dcéry. Zapojil sa do politického života, pôsobil ako c.k. komorný a prísediaci moravského zemského súdu, tajný radca a rišsky dvorský vicekancelár. V diplomatických službách pôsobil na dvore bavorského kurfirsta Maximiliána Emanuela, ktorého získal ako spojenca Habsburgovcov proti Francúzom. V roku 1683 sa v jeho vojsku zúčastnil oslobodzovania Viedne od Turkov. Ďalšia cesta ho zaviedla do Anglicka na dvor kráľa Karola II. V roku 1688 zastupoval cisára pri voľbe biskupa v Regensburgu a bol rakúskym vyslancom pri uzatváraní Ryjswického mieru v Holandsku roku 1697. Podstatne rozšíril slavkovské panstvo, 20. mája 1702 zriadil z panstva Slavkov u Brna, Uherský Brod, Moravské Prusy, Veľký Ořechov a Bánov fideikomisum pre prvorodených mužských potomkov. Pokúšal sa i o zriadenie textilnej manufaktúry v Slavkove. Podnikanie ho však značne zadlžilo, takže po svojej smrti zanechal dlhy vo výške takmer polovice svojho majetku. Zomrel vo Viedni roku 1705, pochovaný bol v rodinnej hrobke v dominikánskom kostole sv. Michala v Brne.

<sup>14</sup> To je asi 84,5 x 12,5 m.

<sup>15</sup> Domenico Martinelli z Lucey (1650-1719), taliansky architekt a kňaz, ktorý bol v rokoch 1690-1705 činný najmä vo Viedni. Študoval v Ríme u architekta Carla Fontanu. V Rakúsku pracoval pre viedenskú šľachtu, najviac pre rody Liechtenstein, Harrach a Kaunitz. Je autorom plánov viacerých tamojších mestských palácov a kúrií. Pre grófa Ondreja Dominika Kaunitza, svojho najväčšieho mecéna, pracoval okrem Viedne i na Morave a v Uhorsku (kaštieľ Slavkov u Brna, „Panský dom“ v Uherskom Brode, kaštieľ v Nových Kouniciach). Vypracoval napr. aj projekt hlavného oltára dómu v Pasove a mnoho iných projektov v Holandsku, Nemecku a Rakúsku. V decembri roku 1705 sa vrátil do rodného mesta v Taliansku, kde i zomrel. Ako staviteľ preniesol prvky talianskeho baroka do viedenskejestskej palácovej architektúry. Pre Martinelliho bolo v interiéri typické riešenie dvoch samostatných schodísk a obdĺžnikového vestibulu, členeného mohutnými prizemnými stĺpmi. Viac v najnovšej práci LORENZ, Hellmut: *D. Martinelli und die österreichische Barockarchitektur*. Wien 1991 a v jeho dvoch štúdiách *Domenico Martinelli und Mähren*. In: Sborník prací Filosofické fakulty Brnenské university 30-31, 1986/87, s. 41-51; *Domenico Martinellis Projekt für Schloß Austerlitz (Slavkov u Brna) in Mähren*. In: Umění XXIX, 1981, s. 250-258.

<sup>16</sup> Caudit, Jean Christoph a ďalší. Správ o nich však máme veľmi málo.

Z veľkostatku Uherský Brod priniesol Ondrej Dominik Kaunitz i svojich osadníkov zozbieraných z obcí Šumice, Újezd, Korytná, Suchý Laz.<sup>17</sup>

Počas plienenia kuruckých vojsk bol kaštieľ vyplienený, zničený a hospodárske objekty podpálené, takže nemal dlhé trvanie. Stavebný materiál bol odvázaný až do Nových Zámkov. Predaj majetku započal už v roku 1725. Gróf Alexander Károlyi kúpil 1. apríla 1730 Nové Kounice od Maximiliána Oldřicha Kaunitza za 121 tisíc zlatých. Celé stavebné a hospodárske dielo Kaunitzovcov v Uhorsku tak bolo nenávratne stratené.

Mohla byť plastika mnicha súčasťou komplexu kaunitzovského kaštieľa a parku v Palárikove? Mohla byť súčasťou výzdoby niektorej fasády alebo mohla spetrovať záhradnú dekoráciu? Alebo plastika svätca tvorila skôr súčasť grófskej kaplnky, ktorej existenciu nemáme doloženú,<sup>18</sup> ale je predpoklad jej jestvovania, lebo v Slavkove i Uherskom Brode ich Kaunitzovci dali postaviť? Zrejme áno, lebo existovala určitá podobnosť projektov v Slavkove a v Palárikove. Autormi projektov oboch kaštieľov, ich celkovej realizácie a interiérovej výzdoby, boli pravdepodobne rovnakí italskí stavitelia a umelci. Martinelliho a Bittufoila sme už spomenuli. Fresky na Morave namaľoval Andrea Lanzani, ktorý úzko spolupracoval so štukatérom Santinom Bussim. Sochárske prvky a skulptúry v tamojšom zámku i v parku vytvoril Giovanni Giuliani (Giuliani pracoval pre Kaunitza v rokoch 1695-1697). Aj v kaštieli v Palárikove, ktorého detailnú podobu nepoznáme, mohlo byť zapracovaných niekoľko podobných umeleckých prvkov. A to najmä vtedy, ak mal kaštieľ i kaplnku. Či bol i v Palárikove autorom sochárskej výzdoby práve Giuliani, možno sa len domnievať. Zatiaľ seriózný umelecko – historický výskum absentuje.

Hoci nájdenému svätcovi chýba jeho atribút, ktorý nenávratne „odišiel“ s jeho rukami, vzhľadom na cistercký rehoľný habit si dovoľme tvrdiť, že predstavuje sv. Bernarda z Clairvaux. Ako súčasť adoračného gesta, okrem pohľadu upretého do výšav, si mohol pravú ruku pridržiať na hrudi a ľavú mierne dvíhať k nebu. Jeho ruky mohli byť prázdne, alebo jeho atribútom mohol byť držaný kríž.<sup>19</sup>

Za Giulianiho autorstvo nájdenej palárikovskej barokovej plastiky sv. Bernarda hovorí niekoľko faktov: 1. podobný rukopis autorskej sochárskej práce, najmä modelácia tváre, 2. autor bol veľkým ctiteľom sv. Bernarda z Clairvaux, od roku 1694 pracoval vo Viedni pre cistercov a v rokoch 1711-1744 bol dokonca laickým cisterckým bratom, 3. datovanie stavby kaštieľa a vyhotovenia plastiky sa môžu zhodovať, 4. vápencový materiál má pravdepodobne dolnorakúsky pôvod, 5. veľké poškodenie plastiky môže súvisieť s devastáciou kaštieľa za kuruckých vojen, mala odlomené ruky a pádom z výšky poškodenú tvár.

Je pravdepodobné, že tak, ako sa viedenské umenie architekta Domenica Martinelliho mohlo dostať do Palárikova, tak sa sem mohlo dostať aj viedenské

<sup>17</sup> SZABÓ, Imrich: *Kultúrna minulosť Palárikova*. Nové Zámky 1997, s. 117-120.

<sup>18</sup> Kaštieľ v Palárikove mal veľmi krátke trvanie, de facto ani nebol dokončený. Dodnes po ňom v Palárikove nezostalo ani stopy, nemáme ani žiaden predmet, o ktorom by sme mohli s určitosťou povedať, že tvoril jeho inventár. O kaplnke tiež nevieme, možno ju Ondrej Dominik Kaunitz mal v pláne naozaj postaviť.

<sup>19</sup> Ďalšie atribúty sv. Bernarda: kríž a nástroje umučenia, kniha, model kostola, Panna Mária s Ježiškom, pes, veľcí úľ, koleso, podľa REMEŠOVÁ, Věra: *Ikonografie a atributy svätých*. Praha 1991, s. 15.

sochárske umenie majstra Giovanni Giulianiho.<sup>20</sup> Zobrazenie cisterciackého svätca Bernarda z Clairvaux nemá v Palárikove historický kontext. Cisterciiti z Heiligenkreuzu vlastnili okolité stredoveké obce Tvrdošovce, Čiky a Kerestúr iba v 13. storočí. V 18. storočí neboli na Slovensku usadení. Spojitosť nášho nálezu s reholou a sv. Bernardom hypoteticky vidíme práve v osobe sochára Giulianiho.<sup>21</sup> To však budú musieť v budúcnosti preveriť umenovedci.

\*\*\*

Ťažko poškodená socha svätca sa nedočkala prístrešia a každý rok odolávala vplyvom počasia. Nepotrebné posvätné veci ľudia často odkladali práve na cintorín. Ten sa vtedy nachádzal mimo obce, ako to bolo zákonmi stanovené, konkrétne za koncom jej hlavnej ulice. Skutočnosť, že plastika svätca bola na starom farskom cintoríne v Palárikove už veľmi dávno, dobové písomné pramene zamlčujú. Neuvádza sa ani vo vizitáciách, a to ani pri opise cintorína alebo sôch v obci. Ani

<sup>20</sup> Giovanni Giuliani (Benátky 1664 – Heiligenkreuz 1744), taliansky umelec, ktorý je dnes považovaný za jedného z najvýznamnejších barokových sochárov v Rakúsku. Vyučil sa v Benátkach a Bologni. Medzi rokmi 1680 – 1690 bol žiakom tirolského majstra Andreea Faistenbergera. Po roku 1690 pôsobil vo Viedni, jeho prvá samostatná práca boli záhradné plastiky pre vojvodu Montecuccoliho. Dňa 13. 1. 1693 sa vo viedenskom kostole sv. Leopolda oženil, vzal si dcéru záhradníka Annu Felicitas Grässl. Začal žiť ako viedenský mešťan, býval v ubytovni jezuitského kolégia. Od roku 1694 začal pracovať ako slobodný umelec pre kláštor Heiligenkreuz, ku ktorému nadobudol citový vzťah a ktorému neskôr odkázal svoje najlepšie diela. Spolu s umelcom Benediktom Sondermayrom v kláštore vyzdobili hlavný oltár a dva bočné oltáre. Aj vo Viedni býval v objekte, ktorý týmto cisterciitom patrilo. Od roku 1697 tvoril dekoratívne umenie pre vojvodu Jána Adama Andreea von Liechtenstein a jeho mestský palác vo Viedni. Hneď na to uskutočnil krátku cestu s Františkom Liechtensteinom do rodičovského domu v Benátkach. Kvôli nedostatku objednávok odišiel z Viedne do Augsburgu, kde sa však zdržal iba krátko. V roku 1699 pracoval pre Ölberg in Gaaden a Petronell. V rokoch 1700-1701 ho znova zamestnal Andreas Liechtenstein, pracoval aj pre jeho majetky na Morave (tvoril sochy pre tajne, ľadovne a parky), vyzdobil potom jeho paláce vo Viedni na Bankgasse a Rossau. Do vstupu do laického cisterciackého bratstva v Heiligenkreuzi v roku 1711 bol Giuliani v službách u vojvodu a býval v jeho dome na Schotterviertel, v bývalom Kaunitzovom dome. Robil aj pre biskupa Jána Bernharda Fischera z Erlachu a na paláci rodu Trautson. Pre Heiligenkreuz pracoval opäť v rokoch 1707-1709, známe sú jeho vyrezávané chórové sedilie, ktoré sú snáď jeho najznámejším dielom. Prišla kríza v jeho osobnom živote, manželstvo si v auguste roku 1705 rozlúčili. V roku 1710 musel pre dlhý Viedeň opustiť. Prijali ho medzi familiára kláštora cisterciitov v Heiligenkreuzi. Konventu bezplatne slúžil, kláštoru bezplatne zanechal všetky svoje výtvary. Podľa zachovanej zmluvy bol už vtedy vdovec a mal nemanželské dieťa. Rehoľníkom musel dosvedčiť, že nebude mať nijaké nároky. V tom čase bol zoslabnutý, mal povolenie mať pri sebe jedného alebo viacerých učňov. Približne v rokoch 1706 až 1709/10 pracoval uňho ako učeň aj Georg Raphael Donner, čo mu neskôr prinieslo najväčšiu slávu. Spolu 33 rokov, ktoré strávil v kláštore, nevykonával žiadnu veľkú cestu. Príležitostne cestoval len do Viedne, kde v roku 1721 vytvoril pre kostol nemeckých rytierov štyri sochy evanjelistov. Jeho najveselejším dielom je portrét jeho priateľa, maliara Martina Altomonteho. Zomrel 5. septembra 1744. Literatúra: BAUM, Elfriede: *Giovanni Giuliani*. Wien 1964; BRUCHER, Günther: *Barockarchitektur in Österreich*. Köln 1983.

<sup>21</sup> Táto palárikovská pamiatka bola nájdená v čase, keď sa vo Viedni v *Liechtenstein museum* v dňoch 13. 3. 2005 – 2. 10. 2005 konala monotematická výstava diela Giovanni Giulianiho. K výstave vo Viedni 2005 vyšiel dvojzväzkový katalóg: Giovanni Giuliani (1664 - 1744) / Liechtenstein Museum Wien. 2 Bde. Bd. 1: Essays / Bd. 2: Katalog. Katalog von Luigi Ronzoni. Hrsg. von Johann Kräftner. Wien 2005.

v roku 1779 sa na cintoríne nespomína,<sup>22</sup> takže nevieme, kto ju na miesto posledného odpočinku odniesol. Do nového kostola sa preto, že bola poškodená, nehodila.

Vzácná pamiatka nestála ani za zmienku, stala sa objektom kolektívneho zavrhnutia. Ktosi jej urobil symbolický hrob, nad ktorým bola osadená do zeme. Hrob bol však nepretržite udržiavaný, burina vyplienená. O „žebrákovi“ vznikla legenda, ktorú si dnes pamätajú už len najstarší obyvatelia obce. Bol tulákom, ktorému v dedine neposkytli almužnu, iba plesnivý chlieb. V daždi prechádzal vzdialeným cintorínom, odhodil chlieb na zem a preklínal Boha a nebesia. Za trest udel doňho blesk a skamenel.<sup>23</sup> Prístrešie mu mali poskytnúť až o tristo rokov. Jeho zvetraná postava s odlomenými rukami bola odpudzujúca, na obyvateľov obce pôsobila krajne nepríťažlivo. Dostala i ďalšiu prezývku, „škrátke.“ Je paradoxné, že súčasť zašlej slávy obce skončila v zabudnutí na miestnom cintoríne. V 20. storočí sa vkus obyvateľstva podstatne zmenil. Prešlo niekoľko generácií, kým v roku 2005 miestny nadšenec, regionálny historik Imrich Szabó, neocenil hodnotu, starobylosť a krásu tejto pamiatky.<sup>24</sup> Plastika bola ešte v tom istom roku zreštaurovaná akademickým sochárom Ondrejom Csütörtökim.<sup>25</sup> Jej kópia by mala byť vystavená v priestoroch novej budovy Obecného úradu alebo na inom verejnom priestranstve. Obec tak znova oživí časť svojej slávnej minulosti.

Mgr. Jaroslav Nemeš, PhD.; Katedra histórie, Filozofická fakulta  
Katolíckej univerzity, Hrabovská cesta 1, Ružomberok 034 01  
(nemes@fphil.ku.sk)

---

22 Starý cintorín sa 1x spomína až v roku 1779, § 5 De Caemeteriis: „Unum tantum Caemeterium datur in hac Parochia, idque extra Pagum, fossa profunda cinctum, et ad regium praescriptum praeparatum, et benedictum, in fronte altam habens crucem. Cappella nulla. Sine taxa, et omnes Parochiani huc sepeliuntur. Notabile in eo nihil est. Ostio clauditur. Fossae ad semi-alteram funit orgiam. Ornatus tumbarum nulli. Gramen in hoc non habeatur. Pecora non subintrant. Vespillo servatur unus, Catholicus, cujus officii est: curam gerere Caemeterii, et mortuis fossas ad parare. Officio satisfacit. Depem et a Parocho, et Pagensibus. Omnia haec intelligenda veniunt, etiam de Caemeterio filialis Sóók.“ § 33 De aliis piis foundationibus, intra ambitum parochiae: „In Caemeterio S. Crucis aequalis priori.“ O cintoríne sa hovorí i na s. 31.

23 Mederáci sú podľa historického názvu obce pomenovaní obyvatelia Palárikova. O legende viac SZABÓ, Imrich: *Objav vzácnnej sochy*, s. 14.

24 V súčasnosti sa plastika nachádza na Obecnom úrade v Palárikove.

25 Správa vypracovaná týmto reštaurátorom: „Kamenná plastika Mnicha – Žebráka, objavná na starom cintoríne v Palárikove predstavuje skvost barokovej drobnej plastiky. Pochádza pravdepodobne z prvej polovice 18. storočia, miesto jej vzniku, autorský, či dielenský pôvod nám zatiaľ nie je známy. Materiál je jemnozrnný vápenec svetlo okrovej farby, podobný horninám dolnorakúskych nálezísk z oblasti pohoria Leitha. Kamenný materiál je výrazne oslabený, úbytkom pojiva došlo k strate veľkej časti povrchovej modelácie, absencii horných končatín od predlaktia a poškodeniu tvárových častí. Po odstránení povrchových depozitov sa kamenná hmota spevnila organokremičitanmi. Pôvodne pravdepodobne polychrómovaná plastika stratila v exteriéri všetky stopy, ktoré by to prípadne potvrdili. V súčasnej podobe solitérna plastika mohla tvoriť súčasť väčšieho plastického reliéfného celku, o čom svedčí hrubo opracovaná zadná strana plastiky. Identifikáciu ikonografického výjavu, ako i presnejšie datovanie i určenie proveniencie, dielenského okruhu, širšia umelecko – historická analýza by mohla byť predmetom umelecko – historického výskumu. Napriek torzálnemu stavu je plastika nositeľom vysokých umelecko – historických a estetických hodnôt, prezrádza vysokú odbornú zručnosť autora, nesie všetky znaky barokovej dynamickosti a kompozície. Tvorí tak hodnotný artefakt barokovej kamennej plastiky na našom území.“

**Obrazová príloha**



Obr. 1. Vápencová plastika  
na cintoríne pred vyzdvih-  
nutím zo zeme



Obr. 2. Plastika po vybratí,  
celkový stav



Obr. 3. - 6. Rôzne pohľady





Obr. 7. - 8. Plastika po zreštaurovaní akad. sochárom Ondrejom Csütörtökim



Obr. 9. Sv. Benedikt, dielo G. Giulianiho, 1732, terracotta, Stift Heiligenkreuz, Stiftsmuseum, Inv.-No. 061 (prevzaté z databázy internetovej stránky [www.liechtensteinmuseum.at](http://www.liechtensteinmuseum.at))

Obr. 10. Sv. Leopold, dielo G. Giulianiho, 1738, terracotta, Stift Heiligenkreuz, Stiftsmuseum, Inv.-No. 063 (prevzaté z databázy internetovej stránky [www.liechtensteinmuseum.at](http://www.liechtensteinmuseum.at))



Summary

**Quaint Discovery of Baroque Sculpture of St. Bernard (and Question of Authorship of Giovanni Giuliani)**

Jaroslav Nemeš

The second half of 18th century was the start of burying on the cemetery in Palárikovo. In 2005 found residents in the bushes partially buried baroque sculpture of St. Bernard. There is no other reference about it. The sculpture did not come from the church but probably from the first village castle, built in 1698 by Andrew Dominic Kaunitz. The castle was not finished because it was destroyed by troops of Kuruc in 10 years. Castle architect was Domenico Martinelli who also participated on projecting castles in Morava (Slavkov near Brno /Austerlitz/ and Uherský Brod). Martinelli in Morava commissioned plasterer Santino Bussi and sculptor Giovanni Giuliani. It might be possible that they worked together on the castel in Palárikovo. Evidence points at the fact that Giuliani respected St. Bernard and in the year 1711 he became tertiary of Cistercian friary. Before that he worked for the friary in Heiligenkreutz (Austria). Statue of St. Bernard was the part of a larger complex, probably private collection inside the object or the garden. The back part has not been finished. It was damaged when the castel was destroyed. Since then, for 300 years it has been damaged by the weather conditions. Our hypothesis has to be proved by historians.

Alexandra Bagiová



## Robert Blum: *oběť, mučedník a mýtický hrdina*<sup>1</sup>

Jan Randák

RANDÁK, Jan: *Robert Blum: Sacrifice, Martyr and Mythic Hero*.

In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 179-191.

*In the 19<sup>th</sup> century, Christian thinking and customs were often connected with the new tradition of nationalism, where the faith in God was combined with faith in one's own nation and homeland. This trend encompassed nationalization of faith as well as mutual exchange of symbolic behaviour between the above mentioned spheres. An interesting factor to highlight is the question of religious martyrdom, which appeared on the level of nation in the form of a death for the homeland and for the nation. A specific example of this phenomenon can be found in "the second life" of Frankfurt Parliament deputy Robert Blum, who was executed in November 1848 in Vienna by the Austrian army. After his death a peculiar cult evolved around his personality, with Blum projected, among other things, as a national martyr, the highest sacrifice for German people, Messiah (Saviour) or Redeemer. His death was compared to the crucifixion of Christ. Thus, it is possible to speak about post-mortem mythologization through the creation of an image of a martyr of this particular person.*

KEYWORDS: National Politics, Revolution 1848, German Politician, Robert Blum

Ideový a duchovní vývoj evropské společnosti v období 19. století se vyznačuje mimo jiné blízkým spojením náboženské víry, respektive církevní praxe a dobového nacionalismu. Obě tyto kategorie patří k nejuniverzálnějším společenským jevům, k nimž se lidé v minulosti přikláněli a pro něž byli ochotni obětovat nejen hmotné statky, ale i životy. „*Jelikož se setkávají v myslích a srdcích lidí, nemohou o sobě národ a náboženství nevědět, musí udržovat vzájemné vztahy.*“<sup>2</sup> Ritualizace národa se tedy v této době často pojila s náboženstvím, s jeho svátky a obřady.

Podíváme-li se například do německého prostředí období protinapoleonských válek, nalezneme zde přímé odkazy ke křesťanství. Ty měly mimo jiné ospravedlnit německé „osvobozenécké boje,“ které byly v dobové dikci označovány i jako „křížové tažení“ či „svatá válka“ proti Francouzům. Dosažitelná národní obnova německého lidu byla dávana do souvislosti zmrtvýchvstání Krista. Vlast byla srov-

<sup>1</sup> Text je součástí řešení Výzkumného záměru MSM 0021620827 *České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes*, jehož nositelem je Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

<sup>2</sup> Rémond, R., *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, str. 127.

návána s „oltářem“, samotný boj byl v některých dobových písních vnímán jako plnění Boží vůle. Nacionalismus a vlastenectví se těsně přimkly k protestantské zbožnosti, která tak měla podíl na šíření německého národního vědomí a která ho tím i de facto legitimizovala. Křesťanské myšlení a zvyklosti se v těchto chvílích spojily s novou tradicí nacionalismu, kdy se víra v Boha snoubila s vírou ve vlastní Národ a Vlast.<sup>3</sup> Nacionalismus 19. století tak můžeme díky rituálům, kultům, tradovaným národním mýtům i jako náboženství svého druhu skutečně označit. Můžeme hovořit o přesunu náboženských prvků na pole národa, o náboženské dimenzi národních ideologií, o nacionalizaci křesťanského obsahu víry, o vzájemném propůjčování symbolického chování mezi těmito „oblastmi“. Co je však zásadní pro tento příspěvek, to je konkrétní problematika náboženského mučednictví, jehož nacionální obdobou se stala v průběhu 19. století smrt pro Vlast a Národ.

Konstrukcí, která se nabízí k uchopení právě i problematiky spojení nacionalismu s náboženstvím, je „politická mytologie“. Pod tímto pojmem rozumím symbolické vyprávěcí útvary, které mají potenciál oslovovat a působit na konkrétní kolektiv. Nejsou pouhým schematickým převedením starověkých mýtů do oblasti politična. Na rozdíl od nich nejsou totiž zakořeněny v nezapsaném dávnověku, ale jsou svázány s konkrétní politickou érou. Působí tedy v ohraničeném geografickém, sociálním či politickém prostředí. Politický mýtus je určitým zjednodušeným, ale přitom srozumitelným modelem popisované skutečnosti. Mezi své hrdiny rozděluje jasně definované role. Je jednou ze zřetelných forem sebe prezentace dané společnosti a současně se stává těžištěm její identity. V praxi pak nabízí názorné a závazné vzory jednání.

Politická mytologie si nepřizpůsobuje pouze příběhy, ale s nimi i konkrétní osoby. Tito stylizovaní aktéři jsou vybaveni chtěnými vlastnostmi, které překrývají jejich historickou osobnost. V rámci mýtu jsou tak představeni v pozmeněné podobě zapadající do aktuálního politického kontextu. Jedná se o osoby s pozitivními vlastnostmi, vůdcovstvím, prozíravostí, „prorockým“ chováním, často jde o údajné předchůdce a průkopníky chtěných změn, kteří na pozůstalé a následující generace předávají svůj odkaz a pomyslné ideové dědictví. Na místo historické osoby tak přichází mytologický hrdina budící naděje a očekávání.

Zásadní jsou předpoklady, které konkrétního historického aktéra předurčí k mýtické dráze. Jedním z nich je moment předčasné násilné smrti. Hrdinova životní pouť a především okolnosti skonu jsou transformovány do adekvátního podání, které je nabídnuto širší veřejnosti. Ta se s ním může snadno ztotožnit, jistě lépe, než s aktérovou podobou historickou. Poznávacím znamením takovéhoho životního příběhu je tak neobyčejný a současně tragický osud. Podívejme se tedy na „druhý život“ německého politika a revolucionáře Roberta Bluma, který se stal po své násilné smrti pro stoupence německé levice mučedníkem a nejvyšší obětí pro německý lid.

Blum byl popraven v Brigittenau u Vídně 9. listopadu 1848. Společně s Juliem Fröbelem, Moritzem Hartmannem a Albertem Trampuschem tvořil delegaci vyslanců frankfurtského sněmu ve Vídni, kde měli být v říjnu v obleženém městě prostředníky mezi rakouským národním shromážděním a vládou. Blum patřil ke známým postavám demokratického hnutí již před březnem 1848. Ve 40. letech 19. sto-

<sup>3</sup> Mosse, G., *Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, str. 44-45.

letí se v Sasku podílel na většině akcí měšťanského tábora a především z této pozice se stal poslancem frankfurtského parlamentu. Se svojí skupinou vyslanců dorazil do Vídně 17. října. Brzy však bylo jasné, že jejich snaha o prostředkování mezi protivnými tábory vídeňské revoluce vyzní do ztracena, takže se postupně zapojili do příprav na obranu města proti císařskému vojsku. Blum byl fascinován revoluční Vídní a v jakémsi okouzlení se zúčastnil i samotných pouličních bojů. Dne 31. října však bylo město obsazeno vojskem. Přesto zde Blum zůstal a po několika dnech požádal o potřebné doklady pro zpáteční cestu. Teprve touto žádostí na sebe přilákal pozornost vojenského vedení dobytého města, jehož aktivita na sebe nedala dlouho čekat. Blum byl zatčen a i přes říšský zákon zaručující poslaneckou imunitu, který se podle jeho mínění vztahoval také na habsburskou monarchii, byl v krátkém soudním procesu odsouzen k trestu smrti. Robert Blum byl popraven a od toho okamžiku se počíná jeho „druhý život“.

Ani po své smrti nepřestal být pro rakouskou vládu nebezpečným. O obavách vojenského velitelství svědčí posmrtný osud jeho těla. Oficiální opatření v dobytém městě se dotýkala nejen živých, ale byla obrácena i proti mrtvým nepřátelům. Proti-revoluční moc si dobře uvědomovala nebezpečí, které hrozilo ze strany usmrčených stoupenců revoluce. Vláda se obávala jejich vlivu na pozůstalou společnost. I proto byly ostatky mnoha padlých i popravených pohřbeny na neznámých místech. Ze strany vojenské moci šlo o předcházení kolektivnímu vzpomínání obětí. „*Paměť potřebuje místa; má tendenci přejít do prostoru.*“<sup>4</sup> Takový byl i posmrtný osud Roberta Bluma. Místo jeho posledního odpočinku bylo dlouho neznámé, mělo se tak zamezit ostentativnímu uctívání jeho hrobu. Pokud by se podařilo zatajit před veřejností místo jeho posledního odpočinku, byla by výrazně omezena možnost nebezpečné kolektivní paměti a vzpomínání pozůstalých. Ti by se neměli prostorově kam obracet, kde hledat alespoň symbolicky sílu. Blumův hrob se neměl stát „poutním“ místem revoluce. Strach z jeho posmrtné moci šel u představitelů rakouské kontrarevoluce ještě dál. Po jeho smrti odmítali žádosti saské vlády i Blumových blízkých o vydání těla k oficiálnímu pochování. V úředních dokumentech je vedle uváděných sanitárních důvodů zřetelná obava z vyvolání možných nepokojů a politického kvašení v souvislosti s převozem a pohřbem těla. Toho si všímal i český tisk, který v této souvislosti napsal o snaze Blumovy rodiny získat mrtvé tělo, aby ho Blumova vdova „*mohla dát pochovati v posvátné zemi a ve vlastenecké půdě; neboť ve Vídni byl by Blum v nepočetné zemi pochován.*“<sup>5</sup>

Kolem mrtvého Bluma se začal rozvíjet svébytný kult. Na počátku tradování jeho mučednictví bylo líčení statečné smrti. U tohoto momentu se musíme zastavit. Blumova smrt se odehrála na neznámém místě v Brigittenau, přítomni byli pouze vojáci a duchovní. Zprávy o popravě tak mohla společnost čerpat pouze z jejich sdělení a skutečně se veškeré tradování jeho smrti odvíjelo od výpovědí duchovního, pátera Raimunda, který Bluma na místo popravě doprovázel. Právě v jeho sdělení je skryt počátek „mýtu“ o poslancově hrdinské smrti. Na základě jeho výpovědí při-

<sup>4</sup> Sklon k lokalizaci svých vzpomínek, k vytváření v této souvislosti „prožívaného prostoru“ mají „všechny druhy společenství. Každá skupina, která se jako taková chce zkonsolidovat, se snaží vytvořit si a zajistit místa, která neslouží pouze jako scény pro jejich formy interakce, nýbrž poskytnou symboly její identity a záchytné body jejího vzpomínání.“ Assmann, J., *Kultura a paměť*. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha 2001, str. 39.

<sup>5</sup> Pražské noviny, č. 79, 1848, str. 315.

nesly podrobnější vyličení události lipské noviny „Illustrierte Zeitung“, ze kterých přebíraly další německé listy. Od něj pochází tvrzení, že Blum reagoval na zprávu o rozsudku klidně. Na místo popravy jel údajně jako čestný muž bez pout. Doprovázejícímu důstojníkovi prý sdělil, že chce zemřít jako svobodný německý muž a že nepodnikne žádný pokus o útěk. Podobně klidně vyznělo údajné chování před exekucí komandem. Na otázku, kdo ho popraví, dostal odpověď, že myslivci. To ho uklidnilo, odpověděl prý, že myslivci střílí dobře. Odmítal i šátek na oči s odůvodněním, že chce hledět smrti do očí volně a bez zábran. Teprve po domluvě, že myslivci budou mířit lépe, když nebudou vnímat jeho pohled, si nechal šátek uvázat. Vrcholem jeho hrdinského chování byl v tehdejší společnosti notoricky známý výrok: „Ich sterbe für die deutsche Freiheit, für die ich gekämpft, möge das Vaterland meiner eingedenk sein“.

Většina především církevních smutečních akcí k poctění Bluma měla podobný průběh. Začaly zpěvem náboženské písně, poté následovaly projevy, některé spíše náboženského charakteru, jiné politického. V nich se rekapituloval Blumův život. Na konci oslav přišly ke slovu opět náboženské písně. V mnoha městech následovaly po obřadu smuteční průvody. Přítomnost na těchto slavnostech symbolizovala v dobovém chápání osobní vyznání a přiznání se k demokratickému hnutí a k frankfurtskému parlamentu. Účastí na těchto oslavách bylo obyvatelstvo, alespoň symbolicky, zaangażováno na tehdejším dění. Demokraté mohli zpětně interpretovat každého účastníka jako svého přívržence. Každý, kdo se na tomto vzpomínání podílel, dosvědčoval svou soudržnost ke kolektivu a k jeho idejím. Kolektivní paměť totiž není „konkrétní pouze v prostoru a v čase, ale je těž, lze-li to tak říci, konkrétní co do identity. To znamená, že se výlučně vztahuje ke stanovisku určité skutečné a živoucí skupiny.“<sup>6</sup> Současné se však nabízí otázka, nakolik trvanlivá tato demokraticko-revoluční identita byla.

Konkrétní údaje o podobě, průběhu a prostředí vzpomínkových akcí přináší například pro oblast jižního Německa Bernhard Wien. Posloužit nám může smuteční slavnost v kostele v jihoněmecké obci Furtwangen. Tak jako jinde i zde měla centrální postavení „tumba“ - symbolická rakev, respektive artefakt ve tvaru truhly či rakve, na jejíž přední straně byl Blumův obraz. Po obou stranách rakve byly postaveny prapory zúčastněných spolků a vlajky s německou trikolórou.<sup>7</sup> Blumovi byla, alespoň tedy ze strany vzpomínajících, projevovala úcta. Nedílnou součástí většiny vzpomínkových akcí se tak staly jeho obrazy. Ty byly nesené ve smutečních průvodech, byly součástí smuteční výzdoby místa konání či přímo řečnické tribuny. V Rastattu nesly jeho obraz symbolicky mladé dívky, oděné v bílé šaty. Podobně tomu bylo v Haslachu, kde byla Blumova podobizna nesená v průvodu opět mladými dívkami, přičemž spočívala na polštáři. V jihoněmecké obci Rencher bylo počínání místních ještě výmluvnější, Blumův obraz připevnili na kříž, v obci Eigentlicher „pouze“ na kříž stojící na místním hřbitově.

Blumova osoba byla zahalena do náboženského roucha. Předpokladem této skutečnosti byl „eschatologický“ přesun pozornosti pozůstalých z přítomnosti do budoucnosti. Dobová situace podzimu roku 1848 nepřála nadějším německé levi-

<sup>6</sup> Assmann, J., Kultura a paměť. Pismo, Vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha 2001, str. 39.

<sup>7</sup> Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 381.

ce. Revoluční vlna byla na ústupu a konzervativní síly zvedaly hlavu a usilovaly o zahlazení předcházejících výdobytků. Blumova smrt tak zapadla do tohoto schématu změny „jízdního řádu“ revoluce. Jeho smrt se sice měla stát závazkem na živé, kteří neměli zůstat pasivními. Současná doba však aktivitě nepřála. Přislíb živých tak získával biblickou dimenzi budoucího rozřešení. Význam Blumovy smrti spočíval i v ujištění, že politická věc levice není ještě ztracena, že nadále existují možnosti příznivého vývoje. Některé novinové články dokonce přišly s tvrzením, že s jeho smrtí přichází nová éra německých dějin. Každopádně se ale vše odsouvalo jaksi do budoucnosti.

V dobové dikci byla smrt Roberta Bluma nejvyšší obětí německému lidu. V takové rétorice bylo blízko k tvrzením, která představovala Bluma jako mučedníka, který živé potřásl svou drahocennou krví.<sup>8</sup> Blumova smrt se stala symbolem, na který bylo přeneseno očekávání budoucí spásy. V případě jeho skonu se můžeme setkat se specifickým zacházením s křesťanstvím, s rozšířením lidové zbožnosti za hranice institucionalizovaného náboženství. To sice zůstalo pevným základem víry, avšak dále se na něj navázaly dobové představy reflektující zážitky tehdejšího dění. Lze tak hovořit o „neorganickém“ náboženství, které vyhovovalo požadavkům doby a dokázalo je vmíchat do křesťanské tradice. Smuteční obřady konané po jeho smrti jsou v souvislosti s jeho osobou plné odkazů ke křesťanství, ke Kristu a zmrtvýchvstání. Těsné spojení mezi popraveným Blumem a Ježíšem Kristem, respektive „nebeskou říší“, je také více než patrné v ikonografii jeho smrti. Součástí dobového vyobrazení popravy jsou totiž andělé či vavřínový věnec připomínající jeho mučednictví a současně symbolické vítězství. Tak se prostřednictvím s Bohem spojeného Bluma ocitla ve stejné rovině „Boží přítomnosti“ i pozůstalá německá společnost. V obecné souvislosti měl národ získat naději pro budoucnost.

Blumova fyzická smrt byla kompenzována vytvářením světa fikcí a ideálních představ. V mnoha tehdejších projevech bychom našli paralely odkazující ke křesťanství a k Bibli. Představivost některých řečníků šla tak daleko, že Blumovo zastřelení přirovnávali k ukřižování Krista. Blum byl díky tomu chápán i jako mučedník; mučedník pro svobodu, mučednická smrt, mučedník německé jednoty atd. Odtud se dostáváme opět k nadějím společnosti upírajícím se do budoucnosti, neboť s označením „mučedník“ byl přejat křesťanský význam a interpretace tohoto pojmu, mimo jiné i mesiášské naděje na budoucí naplnění osudu. Blumovi se tak dostalo náboženské aureoly. Některé texty charakterizují Bluma přímo jako Spasitele, Vykupitele, s čím byl přejat i motiv křesťanského zmrtvýchvstání. Jistě tomu napomohla skutečnost, že Blum nezemřel přímo v boji. Musel zemřít bez příčiny. I proto v jedné své zprávě do Vídně napsal rakouský vyslanec v Sasku hrabě von Kuefstein, že uctívání a vzpomínání mrtvého Bluma přešlo do roviny blasfémie, neboť někteří duchovní srovnávají z kazatelny Bluma s Ježíšem Kristem a lid věří, že popravený poslanec sedí po levici Boha, tak jako Ježíš po pravici.<sup>9</sup>

Podívejme se konkrétně na dvě smuteční řeči. První pochází ze smuteční oslavy Roberta Bluma, kterou vykonal ve Wiesbadenu na podzim 1848 katolický kněz Eduard Graf. Autorem druhé řeči je Blumův přítel Johannes Ronge, který ji před-

<sup>8</sup> Hettling, M., Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848. in: Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998, str. 70.

<sup>9</sup> Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 30.

nesl v listopadu v Mnichově.<sup>10</sup> Pohřební řeči v sobě odrážejí duchovní situaci a poměry své doby. Umožňují poznat zážitky a zkušenosti současníků. Jsou příležitostí k přiblížení se dobovým mentalitám. Dávají nám příležitost dozvědět se více o konkrétních lidech či jednotlivých společenských skupinách. Jejich prostřednictvím se můžeme pokoušet o doplnění rekonstrukcí tehdejších skutečností. Můžeme sledovat duchovní vývoj společnosti v průběhu času a událostí. Přibližujeme se myšlenkovým světům, představám a očekávání jedince i celé společnosti. Tyto „figury vzpomínání“ jsou totiž ve své době zároveň příklady pro pozůstalé o vhodném a očekávaném jednání. Pozůstalá společnost se jimi zprostředkovaně hlásí ke konkrétním vzorům chování. Vyjadřují všeobecný postoj skupiny, která chce jejich prostřednictvím definovat své „chtěné“ vlastnosti a současně i vytvářet svou identitu. *„Připomínka zesnulých poskytuje paradigma paměti, která zakládá společenství. Zpětnou vazbou vzpomínky na mrtvé si pospolitost zabezpečuje svoji identitu. V závazku k určitým jménům vždy zároveň tkví vyznání určité společensko-politické identity.“*<sup>11</sup>

Při zkoumání pohřebních řečí nesmíme zapomínat, že se jedná o projevy, pocházející ne z kolektivu posluchačů, ale z pozice jednotlivce stojícího částečně vně. Můžeme se tedy ptát, zdali jsou přednesené texty vyjádřením řečníka, či posluchačů. Zdali řečník na své posluchače vlastně „pouze“ nepřenášel vlastní myšlenky a představy. Zdali se tím v takovýchto momentech onen kolektiv pozůstalých netvořil. Řečník totiž během projevu vytvářel různé konstrukty a představy, které předával shromážděným. Řečníci jistě dovedli pracovat s obrazotvorností posluchačů, kterým nabízeli asociace a ponechávali volný prostor jejich představivosti a subjektivnímu chápání. Mohli vytvářet široké komunikační pole, po kterém se však pohybovali posluchači sami. Nabízeli jim někdy nejednoznačná tvrzení, o nichž však nemělo být diskutováno, měla být pouze přijata a vstřebána. Pronášené řeči označovaly, vedly k pochopení, dávaly na vědomí, ale současně i vnucovaly. Slova zde zastupovala požadované myšlenky. Jak je patrné z vývoje kultu Roberta Bluma, pronášené řeči skutečně našly ve svých posluchačích úrodné pole. Shromáždění posluchači je berou za své, následují je a chtějí i potenciálně převádět v skutky. A právě k tomu je potřeba víc než jen přečtený text, toto zaangažování společnosti si vyžaduje výklad, který jim ze své pozice řečník nabízí, byť ponechává prostor pro individuální fantazie zúčastněných.

Výše uváděné charakteristiky lze užít i pro jmenovanou řeč Eduarda Grafa. Typické je pro ni spojení církevní rétoriky s politickou skutečností. V prvé řadě je příznačný odkaz na život Kristův, neboť v jejím textu nalezneme často momenty, které jsou přinejmenším nejasné a odkazují k volné interpretaci jak na Bluma, tak na Krista. Jistě bylo řečníkovým záměrem vyvolat ve svých posluchačích dojem vzájemných souvislostí a paralel mezi oběma postavami. Jméno Roberta Bluma se totiž v textu objeví až v samotném závěru. Po celou dobu je „hlavní hrdina“ vždy označován jako „obět“, či jednoduše a neurčitě „on“. Jistě všichni zúčastnění věděli, komu je příležitost věnována, nicméně samotné místo a knězem užívané meta-

<sup>10</sup> Rede zur Todesfeier Robert Blums in der evangelischen Kirche zu Wiesbaden gehalten von Eduard Graf, Wiesbaden 1848; Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutsch-katholischen Gemeinde zu München, München 1848.

<sup>11</sup> Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, Praha 2001, str. 59.



fory a přirovnání tuto dvojakou interpretaci umožňovaly, ba přímo vybízely k volným asociacím, na kterých bývá kolektivní uvažování ve vypjatých chvílích často založeno.

Stejně jako byl Kristus také synem lidí, tak i tato řeč odkazuje na civilní život Roberta Bluma a představuje ho jako člověka, svým původem jednoho z lidu, který poznal všední starosti života. Ovšem i zde ponechává posluchačům dostatečný prostor pro možné interpretace své řeči a myšlenkové asociace. Ostatně samotné výrazové prostředky a přirovnání k tomu samy vybízejí. O místech posledního odpočinku padlých bojovníků hovoří jako o svatém a posvěceném místě, svou křesťanskou dimenzi má, s odkazem na události a naděje uplynulého jara, i pronesené slovní spojení „nebeské klíčení“. Nelze však přesně zjistit, nakolik tehdejší posluchači vnímali řeč a dokázali rozlišovat v její reálné rovině, či v rovině náboženské metafor. Obrazotvornost shromážděného kolektivu je v podobně vypjatých chvílích snadno ovlivnitelná a může získávat podobu reálných věcí a událostí, které by se jistě v kontaktu s kritickým myšlením rozplynuly. V kontextu náboženského shromáždění a vzpomínání mrtvého naopak získaly na své síle, alespoň pro dobu trvání smuteční slavnosti. Každopádně znamenaly smuteční řeči přesun vzpomínek na mrtvé do oblasti politické praxe.

Kazatel v průběhu své řeči nezapomínal na ostatní padlé, nicméně Blum mezi nimi zaujímal centrální postavení. Robert Blum byl podle řečníka i přes svůj „obyčejný“ původ výjimečnou osobností. Byl synem 19. století, o jehož výjimečnosti svědčí skutečnost, že nebyl jen a pouze pasivním objektem dějin, nýbrž tak jako dějiny, respektive doba vytvářela a formovala jeho, tak rovněž on svým životem a svými skutky tvořil dobu a dával jí tvář. Blum pochopil a nespouštěl ze zřetele potřebu své doby, čímž bylo podle řečníka příznačně osvobození člověka z duševního otroctví. Jak však vysvětluje ze samotného textu, kazatel to nemyslel jen v obecné rovině, nýbrž zavedl Bluma přímo do církevního prostředí. Přisoudil tak dobovému dění a hlavně samotnému Blumovi církevní dimenzi a motivaci jeho jednání. Vlastně je tato skutečnost typická pro celou smuteční řeč, v které autor spojil věc politiky s věcí víry a církve. Osvobození lidu, které měl Blum především na zřeteli, se v podání řečníka proměnilo ve svobodu s patrným podílem náboženského obsahu. Náboženství se nemělo již nikdy oddělovat od věčné ideje svobody. A toto „evangelium svobody a lásky“, které kázal Kristus, Blum znovu objevil a pokusil se přivést v platnost, právě pro něj zemřel a s ním, chce se říci spíše kolem něho, umírali „praví synové století“. V tomto momentě docházíme k vyvrcholení kazatelovy řeči, neboť nyní upozorňuje řečník své posluchače, že pro tuto svatou věc Blum bojoval a položil svůj život, pro ni trpěl a nasadil si mučednickou korunu posměchu. V tomto kontextu pak znamenala porážka revoluce a demokratického hnutí právě vítězství zpátečnictví, barbarství, násilí a starého otupění a jezuitismu nad osvícenstvím, kulturou, mravností, lidskostí nového věku. Řečník však nemohl slavnost ukončit zkonstatováním vítězství protivníků svobody a poznamenáním Blumovy smrti. Tak, jak byl již výše v textu připomenut v obecné rovině odkaz mučednické smrti Roberta Bluma pro budoucnost, tak i zde, v této konkrétní řeči, je tato dimenze jeho násilné smrti přítomna, když řečník vybízí přítomné muže, aby v momentě, kdy je vlastně zavolá ke své ochraně a vybidne k obraně svobody a jednoty, vzpomněli na mučedníka Roberta Bluma a jeho drahou krev, jíž je vykoupil! A vlastně právě v tento moment, až na posledních řádcích řeči, zazní poprvé a na-

posledy Blumovo jméno.

Narozdíl od řeči Eduarda Grafa je text Johannese Rongeho nesen více v náboženské rovině, a to i přestože si jsou oba texty v souvislosti s postavou Roberta Bluma po obsahové i jazykově-literární stránce relativně blízké. Samozřejmě, byla to řeč pronesená u příležitosti smuteční oslavy Roberta Bluma, nicméně Blum jako oběť se stal pouze prostředkem k hlavnímu tématu řeči. Tím byla problematika nesmrtelnosti. Tu však Ronge ani v průběhu ani na závěr řeči nestaví do souvislosti s Blumovou smrtí. I přes tuto skutečnost nabízí jeho text několik zajímavých momentů, jejichž prostřednictvím můžeme opět poukázat na religiozní dimenzi jeho skonu.

Podle Rongeho přesvědčení se Bůh neprojevuje pouze prostřednictvím biblických spisů. Ty nejsou jediným zdrojem církevních poznatků a náboženských hodnot. Současníci je mohou vnímat a poznávat i z dějin a přírody. Bůh se neprojevil jen skrze židovský národ, či prostřednictvím církevních hodnostářů. Naopak, ukazuje se ve všech dobách prostřednictvím lidu a daleko více prostřednictvím laiků, než vyšších církevních představitelů. Ti jsou sice navenek zasvěcení, ovšem většina z nich je znesvěcena sobectvím, hamižností a pokrytectvím. Podobně ani evangelia nejsou bezprostředním božím dílem, nýbrž výrazem náboženského vědomí své doby. Stala se ovšem díky své velikosti náboženskými pravdami nejen současnosti, ale i pro následující generace. Pro jejich rozšiřování a uskutečňování neváhali nasazovat apoštolové vlastní životy. V tomto momentě se již Ronge obrací do současnosti a přímo k Blumovi. I vlastní období totiž řečník porovnal s dávnými evangelickými časy, neboť i nyní přišel čas dozrání nových pravd a myšlenek, pro jejichž rozšíření a uskutečnění jsou připraveni někteří nasadit se svatým nadšením své vlastní životy. Jak to dříve učinil biblický Štěpán či Pavel, je podobným duchovním hrdinou současnosti Robert Blum.

Ve své řeči tak autor dospěl k přímému sblížení a promíchání biblické reality s prožívanou skutečností. Životu Roberta Bluma dal jasný výraz posvěcení a poselství nových pravd a myšlenek. Celé období roku 1848 získalo touto paralelou nový biblický rozměr, opět odkazující na přítomnost náboženské dimenze obsažené v jeho smrti. Shromážděným nabídl bezprostřední zevšeobecnování výjimečného případu. Na představivost shromážděných totiž nepůsobila Blumova smrt sama o sobě, nýbrž to, jak jim byla tato událost předložena, tedy jako výrazný obraz uchvacující obrazotvornost a mysl.

Aby však řečník mohl mezi svými posluchači prosadit tuto myšlenku Blumova „evangelictví“, musel ji nutně podpořit momenty z Blumova civilního života, které měly mrtvého ukázat v záslužném světle jako obdivuhodnou osobnost. Dostáváme se tu opět k momentu civilního života, jak jej prezentoval ve své řeči i Eduard Graf. Robert Blum byl především svým původem jedním z mnoha, byl prostým člověkem, synem chudých rodičů, který nemohl ve svém mládí nejednou získat ani základní výuku. Vzdělával se ovšem i přes všechny těžkosti sám a díky síle svého ducha a výdrži se mohl zařadit mezi nejznamenitější muže své doby.

Blum však byl známý jako radikál a revolucionář, proto se musel řečník v zájmu Blumova posvěcení vypořádat s častým nařčením nepřátel, kteří poukazovali jednak na jeho násilnou povahu a jednak na vztah k náboženství a víře. Proti námitkám namířeným na Blumův radikalismus připomíná Ronge jeho aktivitu během jara 1848, kdy svým vedením údajně zamezil vzniku nepokojů a vypuknutí krva-

vého povstání v Sasku. Díky své obětavosti a zásluhám o vlast, pro kterou odvážně vystupoval, si získal nejen důvěru saského lidu, nýbrž i lásku většiny německého národa. Pro dokreslení jeho ideální povahy nezapomněl Ronge připomenout i jeho roli starostlivého manžela a otce. Do souvislostí Blumova náboženství a víry řečník postavil obraz jeho života a smrti. Člověk prý může být velmi nábožensky založený, aniž by se denně modlil mnohokrát růženec či se často zpovídal. Ronge tak mířil k údajně Blumově vnitřní víře.

Vedle pohřebních řečí věnovaných mrtvému Robertu Blumovi stojí v kontextu „mučednické reflexe“ jeho smrti za zmínku další prameny, a sice dobové brožury a knížky, které se objevily nedlouho po jeho smrti a které narozdíl od časově omezených pohřebních řečí vycházely relativně delší dobu po jeho popravě. Lze o nich hovořit v podobném duchu jako o smutečních proslovech. I tyto texty měly neustále připomínat Bluma, jeho život a především jeho smrt, respektive politické cíle a pohnutky, kterými za svého života žil a pro něž byl také nakonec popraven. Byly snadno dostupným materiálem, který mohl podobně jako tištěné řeči oslovit široký okruh potenciálních čtenářů, jež mohli konzumovat nabízené myšlenky nejen ve veřejném prostoru slavnostních síní, aul a kostelních lodí, ale i v soukromí.

To, co odlišovalo brožury od smutečních textů, byla především jejich délka. Zatímco byl autor veřejného proslovu omezen předpokládaným rozsahem své řeči, pak tvůrci „blumovských brožur“ nebyli v tomto ohledu nijak limitováni. Narozdíl od smutečních řečí, které byly zacíleny především na okamžik Blumovy smrti a zpracovávaly myšlenky odvíjející se od konkrétního okamžiku, dobové publikace zpracovávaly celý Blumův život. Mezi řádky je samozřejmě čitelná a znatelná motivace těchto děl, nicméně Blumovo hrdinství, jeho výjimečnost a důležitost mohly zpracovat a oslavit na více stránkách a v souvislosti s událostmi celého Blumova pozemského života. Čtenáři tak nebyla nabídnuta pouze jeho smrt, ale celý život. Ten měl být prostřednictvím těchto textů nejen oslaven, ale především svému publiku nabídnut jako pádný doklad Blumovy neviny. Ideální vyličení jeho civilního i politického života mělo být argumentem a současně pojičkou pozůstalé společnosti i bez zážitku osobně prožité smuteční slavnosti. Ten ostatně v některých případech nahrazovala i samotná dikce textu, alespoň tak je to patrné z předmluvy lipského duchovního Franze Raucha ke knížce Eduarda Sparfelda „Das Buch von Robert Blum.“<sup>12</sup>

Raucheho předmluva je živou řečí, kterou autor otevírá přímým a jednoznačným oslovením „Deutsche Brüder!“, a ve které skládá hold velkým mužům, statečným nositelům ducha doby, vybaveným skvělými duševními schopnostmi, kteří zasvětili život blahu lidu a boji nového se starým; mužům, jejichž slova a činy dokáží pohnout oceánem času a především mužům, kteří byli pro své přesvědčení vytrženi jako oběti brutálního násilí nejen ze svého života, ale především z okruhu svých blízkých. A mezi takové muže v tomto Raucheho podání patřil i Robert Blum, jakožto syn německé vlasti. Sparfeldův text, který následoval za tímto úvodem, pak charakterizoval jako spis, ve kterém žije Blumův duch, hovoří jeho ústa a pulsuje jeho život. V předmluvě Rauch nezapřel své kazatelství a řečnické nadání. Spíše než text psaný pak evokují jeho myšlenky opravdu živou a pohnutou řeč, kterou připravil své čtenáře na další text knížky.

<sup>12</sup> Sparfeld, E., Das Buch von Robert Blum. Ein Denkmal seines Lebens und Wirkens, Leipzig 1849.

Ponechme stranou vlastní obsah brožury a zaměřme se „pouze“ na následující uvedení samotného Eduarda Sparfelda. Na necelých čtyřech stránkách vlastního úvodu oslovuje čtenáře a dává jim zřetelně najevo, co si mají o dobovém dění myslet, jak ho mají vykládat a především jak interpretovat život a smrt Roberta Bluma. Jedná se o návod ke čtení vlastního životopisného textu. Autor nastínil na několika stránkách svou vizi ideového a duchovního vývoje lidské společnosti „pod božím dohledem a s božím úmyslem.“ Bůh podle jeho představ vyvolí v určitých dobách konkrétní osoby, které jsou obdařeny výlučným nadáním a schopnostmi a které mají úkol vést současníky podle vůle nejvyššího k naplnění a dokonalosti. Pohanský starověk oslavil životy těchto hrdinů v starých bájích, přičemž jejich skutky byly ryze světského charakteru a zaměřeny čistě pozemsky, teprve později začaly pověsti a legendy hovořit i o duševním blahu a dobru lidské společnosti. Takovým dobrodincem byl mezi Židy Mojžíš a za ním následující řada proroků. Největší dobrodinec pro veškeré lidstvo byl skrze svůj život a učení Ježíš Kristus. Bohužel se lidé nepohybují vždy po cestě, která jim byla nastíněna. Upadají do mravní zkázy, pověr a otroctví. Ovšem právě v dobách marasmu se stará Boží prozřetelnost o to, aby byla správná cesta zachována, aby povstali vedoucí dobrodinci. Právě v jednom takovém nečase, podle autorova podání dokonce v čase zatím nejhorším, se objevil Luther, před jehož slovy se rozprchli ti, kteří zatemňovali „svaté slunce evangelia“. Lidé ale kráčeli vpřed jen pomalu a mocní na této zemi, tedy knížata a panstvo, se snažili tento pokrok brzdit násilím. Bohužel, někteří stále spočívají v okovech otroctví a ne všichni mohou být šťastni tak, jak chce nebeský otec. Za oněch tři sta let od doby Lutherovy bohužel lidstvo nedošlo vpřed. Krvavé války pustošily německou vlast a když nehrozilo otroctví od cizího panstva, pak do něj lid uvazovalo vlastní panstvo. Lidé tak změnili původní, přirozený pořádek v něco převráceného.

Proto je třeba podle autorova názoru přivítat s radostí a s díky vůči samotnému Bohu ony dobrodince, kteří se snaží posunout lidstvo prostřednictvím své síly a naděje opět k ideálu lidství. A právě mezi takové blahodárce řadí Sparfeld Roberta Bluma! Jinými slovy, do stejné řady náboženských proroků a velkých postav náboženských dějin klade autor vedle Mojžíše, Ježíše, historického Luthera i svého současníka, Roberta Bluma. Ostatně někteří autoři ve svých textech významně připomínali skutečnost, že Blumovo narození připadá na stejný den jako narození Martina Luthera. Čtenář tak byl před četbou vlastního životopisného textu připraven na jeho interpretaci, tušil co očekávat a jak nabízenému rozumět. Blum mu byl představen v ideální podobě Kristova následovníka.

V dobových brožurách, v posmrtně vydaných životopisných knížkách i v náboženských slavnostech a smutečních řečech byla Robertu Blumovi propůjčena „nová životní forma“. Ta ho nabídlá pozůstalým v podobě, které byla vlastní alespoň dočasná účinnost a která ho stavěla do pozice výjimečného a posvátného. Jeho dočasný druhý život lze označit i jako život a působení „charismatické autority“, jak ji rozpracoval německý sociolog Max Weber. V žádném případě bych nechtěl násilně roubovat jeho sociologické učení na Bluma. Domnívám se však, že lze ve Weberově podání charismatické autority najít styčné body s posmrtným působením popraveného poslance. I Blum se měl stát v podobě vlastního mučednického odkazu přirozeným vůdcem německé levice v tehdejší politické krizi. Za svého života nebyl k tomuto úkolu vědomě vyvolen. Po své smrti se však stal

v chápání německých demokratů symbolem vedoucím pozůstalou společnost. To vše samozřejmě na základě jeho, v životopisných textech i pohřebních řečech, nabízeného duševního nadání a výjimečnosti.

Impulsem pro „objevení“ této autority nebyla životní pouť. Vrcholem jeho politické aktivity byl sice poslanecký mandát ve Frankfurtu, nicméně rozhodujícím byla smrt, teprve ta ho označila a pozůstalé společnosti nabídla k „instalaci“. Poslanecký mandát byl jen prostředkem k objevení jeho posmrtné kompetence. Ve jménu Blumova charisma, které se vyjevilo v smutečních řečech, byla pozůstalá společnost nabádána k následování. Od této věrnosti se posléze odvozovaly šance na pokračování revoluce: *„Charisma zná jen své vnitřní poslání a své vnitřní omezení. Nositel charismatu se chopí úlohy a žádá ve jménu svého poslání, aby ho ostatní poslouchali a následovali. Na tom také záleží, zda dosáhne úspěchu. Když ti, na něž se obrací, jeho poslání neuznají, pak se svým nárokem ztroskotává. Když je uznají, pak je jejich pán, dokud svou čaromoc osvědčuje a jejich uznání udrží.“*<sup>13</sup> Samozřejmě, že v tomto případě nepůsobí na pozůstalé živý Blum, ale jeho posmrtně vytvářená výjimečná podoba.

Osoba Roberta Bluma, respektive jeho podoba vytvářená a tradovaná v kontextu smutečních slavností, tak nabírala mýtické rysy. Obecný princip mytologizace jeho osoby vystihuje Mircea Eliade: *„Historická událost sama o sobě, byť byla sebevýznamnější, se v lidové paměti neudrží, ani její památka nevznítí básnickou představitelstvem, leda že by se tato událost těsně blížila mytickému modelu.“*<sup>14</sup> I v tomto citátu může být schovaná motivace dobových řečníků a autorů pohřebních řečí, kteří chtěli ve společnosti trvaleji uchovat památku na Roberta Bluma, aby vzpomínka byla stále burcující a upomínající na cíle, kterých nebylo dosaženo, ale které se, tak jak bylo již naznačeno, přesunuly dále do budoucnosti. Lidová společenská paměť totiž *„uchovává jen nesnadno individuální události a autentické postavy. Pracuje s odlišnými strukturami: kategorie místo událostí, archetypy místo historických postav. Historická postava je připodobněna ke svému mytickému vzoru (hrdinovi apod.) a událost je zařazena do kategorie mytických akcí.“*<sup>15</sup> Náboženské slavnosti, které se konaly po jeho smrti, byly tedy součástí počáteční mytologizace jeho osoby, respektive samy se staly součástí vznikajícího „mýtu Roberta Bluma“.

Podle Rolanda Barthes je mýtus systémem komunikace<sup>16</sup> a v dobových publikacích i ve smutečních slavnostech jde skutečně o specifická sdělení určená publiku. V těchto případech šlo nejen o to, co bylo řečeno, ale hlavně o způsob sdělení. Především se tedy tento „mýtus Roberta Bluma“ v dobových smutečních shromážděních zakládal a upevňoval. Byly to právě tyto slavnosti a pronášené řeči, které nabízely smysl a tradici, které měly vytrvat a měly se tak de facto podílet na utváření nové a očekávané (a především chtěné) podoby světa. Do takové posmrtné podoby Roberta Bluma byl častokrát vložen nový příběh, respektive v smutečních slavnostech a zde proslovených projevech se tento příběh rozehrával. Robert Blum tak stanul po své smrti na pokraji mýtu a jeho přechodu do této oblasti společenské paměti zamezily pouze objektivní okolnosti, tedy konkrétně porážka revoluce 1848 a následující konsolidace společensko-politických poměrů v podání tehdejších ví-

<sup>13</sup> Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997, str. 134.

<sup>14</sup> Eliade, M., Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování, Praha 1993, str. 34.

<sup>15</sup> Tamtéž, str. 35.

<sup>16</sup> Barthes, R., Mytologie, Praha 2004, str. 107.

těžů. Mytická podoba Roberta Bluma nakonec prokázala svou nestálost a dějinnost a nechala se potlačit. „*Od bouřlivě vášnivého života k pomalé smrti zdušením pod návalem materiálních starostí – takovým pochodem se mění každé charisma...*“<sup>17</sup>

Mgr. Jan Randák; Ústav českých dějin, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy,  
Náměstí Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1 (randak.jan@seznam.cz)

## Zusammenfassung

### Robert Blum: Opfer, Märtyrer und mythisch Held

Jan Randák

Für geistliche und Ideenentwicklung der europäischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert war typisch unter anderem die enge Verbindung zwischen dem christlichen Glaube, bzw. der kirchlichen Praxis, und dem zeitgemäßen Nationalismus. Der Glaube an Gott vermischte sich oft mit dem Glauben an eigene Nation und an das Vaterland. Den Nationalismus des 19. Jahrhunderts können wir, dank seinen Ritualen, Kulte und Mythen auch als die Religion für sich bezeichnen. Man spricht über die Verschiebung der religiösen Elemente auf die nationale Ebene, über die religiöse Dimension der nationalen Ideologien, über die Nationalisierung des christlichen Glaubens, über die gegenseitige Verleihung der symbolischen Handlung zwischen diesen beiden Bereichen. Sehr wichtig ist auch die konkrete Problematik des religiösen Martyriums, dessen nationale Angabe im Laufe des 19. Jahrhundert der Tod für die Nation und das Vaterland wurde. In diesem Zusammenhang sind interessant der Tod des Abgeordneten des Frankfurter Parlament Robert Blums und seine nachfolgende Mythologisierung.

Robert Blum war Mitglied der Delegation der Abgeordneten des Frankfurter Parlaments, die sich im Herbst 1848 in Wien um die Vermittlung zwischen der österreichischen Nationalversammlung und der Regierung bemühte. Sie erreichte ihr Ziel nicht, Blum gliederte sich dann an der Seite der Revolution in die bewaffnete Verteidigung Wiens ein. Nach der Beendigung der Kämpfe und dem Sieg des kaiserlichen Militärs war Blum festgehalten und nach einem kurzen Prozess zum Tode verurteilt. Nach seiner Hinrichtung entwickelte sich bei den Anhängern der deutschen Linke der spezifische Kult des Robert Blums. Sein Tod sollte das Versprechen für die Lebende sein, die nicht passiv bleiben sollten. Blum wurde oft als der Märtyrer, sogar als der Erlöser oder der Heiland genannt. Seine Persönlichkeit wurde in das religiöse Gewand gewickelt, sein Tod, bzw. seine Hinrichtung wurde als die höchste Aufopferung für die deutsche Nation präsentiert. Blums Tod wurde das Symbol, auf dem die Erwartung der künftigen Erlösung der deutschen Nation von den Anhängern der deutschen Linke übermitteln wurde. Durch mit dem Gott

---

<sup>17</sup> Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997, str. 145.

verbundenen Robert Blum war in dieselber Ebene der Gottesanwesenheit auch die überlebende deutsche Gesellschaft. Robert Blum wurde nach seinem Tod „die neue Lebensform“ verliehen, die mindestens momentane Wirkung dargestellt hat und die Blum in der Position des Außergewöhnlichen und des Heiligen stellte. Man kann also über den Kult des Robert Blums sprechen, bzw. über sein momentanes Mythos. Die theoretische Konstruktion, die sich auch zu der Besitzergreifung der Mythologisierung des Robert Blums anbietet, ist die „charismatische Autorität“ von Max Weber.





## *Martýrium ako heroizačný inštrument v slovenskom nacionalistickom diskurze?*

*Peter Macho*

MACHO, Peter: *Martyrium as the Instrument for Heroization in the Slovak Nationalistic Discourse?* In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 193-198.

*This paper sketches the possibilities of research on the nationalistic discourse in the Slovak environment. It deals with the problem of martyrdom: posthumous images of the national heroes gain the attributes of the saints. The victims of the revolution 1848 were by the Slovak nationalist elite represented as national martyrs and thus were made objects of ritualized worshipping. Interpretation of these phenomena is determined by a confessional dualism (Catholics-Protestants).*

KEYWORDS: History, Slovak Nationalism, M. R. Štefánik, A. Hlinka

Ak sa začítame do mnohých básnických alebo komemoratívnych textov o Milanovi Rastislavovi Štefánikovi či Andrejovi Hlinkovi, teda dvoch významných postáv slovenských dejín, ktoré tvoria súčasť národného panteónu, zistíme pomerne častý výskyt reprezentácie týchto postáv ako národných mučeníkov/martýrov. Treba povedať, že takýto prístup v zobrazovaní (predovšetkým Štefánika) je spravidla vlastný autorom bez ohľadu na ich politickú, ideologickú či konfesijnú príslušnosť a orientáciu. Na ilustráciu tohto fenoménu uvediem niekoľko ukážok. Uvedené výpovede sú svedectvom idealizácie, ale aj sakralizácie reálnej historickej osobnosti v tzv. druhom, teda posmrtnom živote. Z hľadiska typológie môžeme hovoriť o výpovediach, ktoré Štefánika alebo Hlinku priamo označujú za martýra či mučeníka, niekedy dokonca s atribútmi kristovskej obete, v niektorých prípadoch ide iba o popisné či metaforické vyjadrenia.<sup>1</sup>

Výpovede o Milanovi Rastislavovi Štefánikovi:

\* „Ako pravý bojovník Boží pracoval, strádal, trpel, vytrval až do konca na predných strážach, na nebezpečných poliach smrti a krve.“ (Jur Janoška, 1919)

\* „Takto budeme chcieť dosiahnuť to, aby pomníky dvoch mučeníkov za pravdy večné [t. j. pomníky Husa a Štefánika v Brezovej pod Bradlom] za náboženskú a národnú, boli blízko seba postavené.“ (Ján Lichner, 1922)

<sup>1</sup> Podrobnejšie pozri v štúdiu MACHO, Peter: M. R. Štefánik a A. Hlinka v básnických a komemoratívnych textoch. Historická osobnosť ako národný symbol a jeho stylizácia. In: *Studia Academica Slovaca* 34. Prednášky XLI. letnej školy slovenského jazyka a kultúry. Eds.: Jozef Mlacek - Miloslav Vojtech, Bratislava 2005, s. 367-395.

\* „*On sám, Velký Povoláný bohatier, generál náš a titan, (...) na tejto Golgote sa-moobetovania dovršil svoje grandiózne dielo a preletel v jagavú nesmrteľnosť!*“ (Tido J. Gašpar, 1929)

\* „*Však bohatier, čo mučeníctva žiar / kol' hlavy niesol v ústret časov...*“ (Vladimír Roy, 1934)

\* „*Jeho poeticky krásna smrť vystupňovala jeho nesmiernu cenu a s nadzems-kosťou hraničiacu veľkosť, práve tak i našu lásku k nemu a ozdobila ho svätožiarou národného hrdinu.*“ (Pavol Németh-Čabiansky, 1937)

\* „*Vzmuž sa raz, Slovač!... Bradlo nech je cieľ, / vzor skutkov tvojich, martýr slo-body (...)*“ (František Hadri-Drevenický, 1938)

Výpovede o Andrejovi Hlinkovi:

\* „*Národný buditeľ, martýr, politický Vodca Andrej Hlinka umrel, ale jeho oslobodenecké dielo nezhyne nikdy*“; „*cez celý svoj trnín korunovaný život burcoval národ, aby sa hlásil o slobodu, právo a spravodlivosť*“ (Rudolf Baďo, 1938)

\* „*Heroizmus, martýrium a smrť veľkňaza, politika, národného buditeľa mravne zaväzuje všetkých Slovákov sjednotiť sa. On svojou prácou za národ zvlažil vyprah-lú zem slovenskú, on zúrodnil suchom poroby spálenú postać odumierajúcich nív, aby zachránil slovenský národ od národnej a politickej smrti. V tomto diele po-kračovať, zaň žertvovať je príkazom pre nás.*“ (Rudolf Baďo, 1938)

\* „*Andrej Hlinka za celý svoj život niesol dvojitý kríž. Kríž apoštolský ako veľkňaz a kríž národného utrpenia ako Vodca Slovákov. A v znamení tohto dvojkríža kráčal za Vodcom celý slovenský národ.*“ (Slovák, 1938)

\* „*Nastáva zázračná symbióza Vodcu a organizovanej armády, proroka, mučeníka tisícročnej tradície a nástupu organizovaného národa v bojových jednotkách za prá-vo a chlieb, za kultúru a svojrázny život.*“ (Jozef Tiso, 1938)

\* „*Ty borca si za slobodu, / preto tvoj osud je niest' kríž*“ (Ignác Grebáč-Orlov, 1938)

V tejto súvislosti je zaujímavá najmä skutočnosť, ktorá vyplýva z citovaných textových segmentov: pre viacerých autorov je tá-ktorá osobnosť (Štefánik, Hlinka) hrdinom, resp. bojovníkom a mučeníkom/martýrom súčasne, pričom sa nemusia tieto charakteristiky vnímať ako protikladné, navzájom sa vylučujúce, ale naopak, ako komplementárne.

Sociálny antropológ Ladislav Holý upozorňuje na to, že hrdinovia a mučeníci môžu byť ako politické symboly používaní rovnocenne. Zároveň však konštatuje, že Česi majú veľké množstvo mučeníkov a výrazne málo hrdinov. Nemajú vraj žiadneho Bismarcka, Napoleona, Welingtona, Nelsona ani Kossutha. Jediným čes-kým hrdinom, ktorý má určitý význam, je podľa jeho názoru Jan Žižka, vodca hu-sitských vojsk.<sup>2</sup> Ako vidno, tento bádateľ robí zreteľnú deliacu čiaru medzi hrdinami a mučeníkmi. Zastáva mienku, že ten, kto je/bol mučeníkom, nemôže byť hrdi-nom. Výskum posledných desaťročí však ukazuje, že napr. sv. Václav už v epoche barokového patriotizmu nebol prvoplánovo vnímaný a prezentovaný len ako aske-tický svätec, resp. ako mučeník viery, ktorý sa stal obeťou úkladnej vraždy, ale aj

<sup>2</sup> HOLÝ, Ladislav: Malý český člověk a velký český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti. Praha 2001, s. 120.

ako bojovné knieža, ako „vodca národa.“<sup>3</sup> Nazdávam sa, že Holý dostatočne nezohľadňuje úlohu martýria ako „heroizačného“ inštrumentu v procese identifikovania sa širokých vrstiev obyvateľstva s tou-ktorou historickou osobnosťou. Práve v slovenskom prostredí, silne poznačenom ľudovou zbožnosťou (najmä katolíckej proveniencie), zohráva tento fenomén významnú úlohu.

Mučenícka smrť alebo utrpenie reálnej historickej osobnosti, ktoré môže pripomínať – niekedy naozaj len veľmi vzdialene, resp. iba prostredníctvom niektorých prvkov – utrpenie kresťanského mučenika-svätca, robí v očiach ľudových vrstiev z tejto postavy hrdinu. V prípade M. R. Štefánika sa práve jeho nečakaná, záhadná a tragická smrť stala katalyzátorom spomínaných sociálno-mentálnych procesov: „*Folklorizovaný politický mýtizačný proces, akým je nepochybne aj štefánikovský folklórny cyklus, nesie v sebe nielen rôzne politické ilúzie, zdôvodňovanie politických postojov, ale aj archetypový osud násilne či záhadne usmrteného hrdinu, v ktorom sa jeho životom vo folklórnej tradícii prenáša do nesmrteľnosti aj národná idea, ktorú hrdina stelesňuje.*“<sup>4</sup>

V symbolických reprezentáciách sa neraz stretávame s obrazom Štefánika, ktorý je v mnohých ohľadoch kompatibilný s postavami svätcov ako ich poznáme z hagiografických legiend: zdôrazňuje sa napríklad jeho údajný asketizmus a úplné sebaobetovanie v prospech (národnej) idey, za ktorú bojoval (fenomén ženy a erotickej lásky je z jeho životného mikropříbehu spravidla vyselektovaný, resp. zatlačený do úzadia. Vo výtvarnom zobrazení sa zasa stretávame – pravda len sporadicky – s portrétom Štefánika so svätožiarou; známy je však aj obraz slovenskej krajiny: nad ňou stojí/vznáša sa Štefánik v generálskej uniforme a požeňuje oslobodenú vlasť, resp. drží nad ňou svoju ochrannú ruku.

V tejto súvislosti preto nemôže príliš prekvapovať záujem folkloristiky o komparáciu s hagiografickými legendami.<sup>5</sup> Uvedený postup dokazuje okrem iného prítomnosť podobných štruktúrnych prvkov v štefánikovskom folklórnom cykle na jednej strane a v textoch tzv. moravsko-panónskych legiend na strane druhej, pričom Zora Vanovičová svoje bádanie v tejto oblasti završuje konštatovaním, že „*cyklus o M. R. Štefánikovi – podobne ako častá mučenícka obeť v životoch svätých, trpiacich pre vieru – svojím tragickým záverom, odohrávajúcim sa historicky pri zrode štátu, ktorý pomáhal stvoriť, pripomína motív násilnej smrti - obete v mýtoch o stvorení.*“<sup>6</sup>

<sup>3</sup> V tejto súvislosti sa často odkazuje na Škrétovej obraz *Svätý Václav jako obránce Prahy proti Švédům*. OBRAZOVÁ, Pavla - VLK, Jan: Maior Gloria. Svätý kníže Václav. Praha - Litomyšl 1994, s. 183. Podobne Ľudovít Štúr v liste českému vlastencovi Josefovi Václavovi Staňkovi z roku 1853 pripisoval Janovi Husovi hrdinské vlastnosti, podobné vlastnostiam Jánošíka. PYNSENT, Robert B.: Pátrání po identitě. Praha 1995, s. 225. Autor tu poukazuje na skutočnosť, že tento štúrovský „hrdinský“ Hus stojí v rozpore s „mučeníckym“ (napr. masarykovským) Husom.

<sup>4</sup> VANOVIČOVÁ, Zora: Motív smrti ako mýtotvorný prvok vo folklórnom cykle o M. R. Štefánikovi. In: Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry, Bratislava 1992, s. 125.

<sup>5</sup> Z. Vanovičová porovnávala folklórny cyklus o Štefánikovi so *Životom Konštantínovým* a *Životom Metodovým*, pričom obidve literárne pamiatky charakterizovala ako texty, ktoré „*prenášajú do nášho kultúrneho okruhu žáner byzantského biosu.*“ Bádateľka upozornila, že „*pre folkloristiku môže byť zaujímavé, nakoľko tieto autorské diela, nadväzujúce na hagiografické byzantské vzory, poukazujú na prvky biosu v súčasnom slovenskom folklóre.*“ VANOVIČOVÁ, Zora: Prvky biosu v súčasnom slovenskom folklóre. In: Národopisné informácie 1/1993, s. 48.

<sup>6</sup> Tamže, s. 53. Autorka sa odvoláva na myšlienku M. Eliadeho, ktorý priznávajú, že v tomto kontexte má „*obeť [...] stvoriteľský charakter, zabezpečuje život a trvácnosť dielu, pre ktoré bola obetovaná.*“

Dobový znalec Štefánikovho života a budovateľ štefánikovskej tradície, legionár Martin Orišek, v jednom zo svojich príležitostných textov napísal túto myšlienku: „*Keď píšeme o Štefánikovi, obyčajne dávame mu epiteton ornans národného hrdinu. No takýto prívlastok hodí sa skôr na Jurka Langsfelda a jemu podobných skutočných národných hrdinov, akými boli Šulekovci i Holuby [...]* Oproti tomu však Štefánik je stúpajúcou gradáciou uvedených národných hrdinov a preto naňho bude prilihavejším epiteton národného bohatiera.“<sup>7</sup>

M. Orišek teda rozlišuje medzi národným hrdinom a národným bohatierom. Slovensko má podľa jeho názoru národných hrdinov viac, ale iba jeden spomedzi nich je najväčší, Štefánik-bohatier. Spomínaní hrdinovia, Juraj Langsfeld, Karol Holuby, Vilko a Ľudovít Šulekovci boli v skutočnosti obeť. Počas revolúcie 1848 ich za aktívnu účasť v národnom a revolučnom hnutí, resp. v protimaďarskom povstaní, nechala popraviť kossuthovská moc, resp. zahynuli vo väzení. Mučenícka smrť z nich v očiach potomkov urobila hrdinov.

Obraz Karola Holubyho a Vilka Šuleka ako národných mučeníkov v slovenskej kultúre zakotvil vďaka propagandisticko-spomienkovému spisu o prvom slovenskom protimaďarskom povstaní, ktoré v roku 1850 vydal Mikuláš Dohnány.<sup>8</sup>

Stotožnenie sa s uvedenými osobnosťami ako s národnými mučeníkmi sa však do roku 1918 obmedzovalo len na pomerne úzku vrstvu národnej elity, teda na sociálnu skupinu slovenských národovcov/nacionalistov. Dohnány síce naznačuje, že tesne po poprave na hlohovských poliach sa v domácom obyvateľstve naštartoval proces prejavovania spontánnej úcty voči mŕtvym martýrom,<sup>9</sup> ale tento proces nebol podporený zo strany oficiálnych cirkevných či štátnych štruktúr. Oprávnené sa môžeme pritom domnievať, že z hľadiska nacionality bol „sterilný“, išlo skôr o typický prejav ľudovej zbožnosti.

Podrobnejší výskum v tomto smere by pravdepodobne ukázal, že prejavy úcty voči pamiatke týchto osobností ako národných mučeníkov boli nielen regionálne či lokálne, ale aj konfesijné ukotvené. Nielenže sa ich uctievanie nerozšírilo v masovejšom meradle v katolíckom prostredí, ale do roku 1918 ani do všetkých regiónov s protestantskou populáciou.

Špecifickú problematiku a priam ukážkový príklad v tomto kontexte predstavuje fenomén mučeníckeho kultu Vilka Šuleka, ktorý bol udržiavaný práve v rodine Štefánikovcov. Autor životopisu M. R. Štefánika v tejto súvislosti upozorňuje nielen na príbuzenské zväzky medzi Šulekovcami, Hurbanovcami a Štefánikovcami, ale naznačuje aj existenciu ritualizovaných prejavov úcty voči pamiatke predkov, ktorí sa obetovali za národ: „*krajnianský farár Pavel Štefánik [= starý otec generála M. R. Štefánika] mal za manželku Ľudovítu Šulekovú, sestru Vilka Šuleka, ktorý účasť na slovenskom povstaní v revolučnom meruósmom roku zaplatil životom. Posledné riadky, ktoré pod šibenicou úchytom napísal oloveným gom-*

<sup>7</sup> ORIŠEK, Martin: Nedokončený program generála dr. Milana Rastislava Štefánika (Ku dňu 4. V. 1941). In: Služba, časopis Štúrovej evanjelickej spoločnosti v Bratislave, 5, č. 5, máj 1941, s. 129-136.

<sup>8</sup> Pozri vydanie DOHNÁNY, Mikuláš - ŠTEFANOVIČ, Samuel D.: Slovenské povstanie 1848-1849. Bratislava 1988, s. 125, 128.

<sup>9</sup> „*Tri dni nechali mučeníkov týchto viesť, a za celý ten čas ostali bieli v tvári. Z čoho mnohé povesti medzi ľuďmi, ktorý ich za nevinných uznal, povstali.*“ (DOHNÁNY, M. – ŠTEFANOVIČ, S. D., s. 127). Na inom mieste svojho textu (s. 179, poznámka č. 6) Dohnány prizvukuje: „*Že to neboli obyčajní obesení, dokázal ľud, vo veľkých zástupoch s nábožnosťou ako na púť k nim prichádzajúci, a malé deti, ktoré sa vraj pod ich šibenicou hrávali.*“

*bíkom na útržok papiera, opatrovali Štefánikovci s pietou ako vzácnu relikviu. Druhého brata Ľudovíta, Ľuda, zmárnili košútovci v Komárne. A tak nečudo, že krstným otcom mladšiemu Pavlovi Štefánikovi [=otcovi M. R. Štefánika] bol sám Jozef Miloslav Hurban.“<sup>10</sup>*

Z viacerých zdrojov máme zaznamenanú informáciu, že stará matka Ľudovíta Štefániková, rod. Šuleková rozprávala často vnúčatám, teda aj malému M. R. Štefánikovi, príbeh o svojom bratovi Vílkovi, ktorý pod kossuthovskou šibenicou nezhobral o milosť, ale hrdinsky prijal smrť z rúk nepriateľa. Pavel Štefánik dával svojim deťom často bozkávať krížik vyrobený z dreva šibenice, na ktorej odvisol Vílko Šulek. Tento prejav úcty voči artefaktu, ktorý mal v rodinnej tradícii Štefánikovcov nepochybne status rodinnej a národnej relikvie, je zaujímavý z viacerých hľadísk. Bozkávanie krížika, pomerne rozšírené v katolíckej bohoslužobnej praxi tu inicioval protestantský duchovný, evanjelický farár Pavel Štefánik. Z hľadiska jeho reformačnej vierouky, ktorá striktne odmieta podobné prejavy zbožnosti,<sup>11</sup> sa tento ritualizovaný akt javí ako prekvapujúci a paradoxný. Pavel Štefánik však pri tomto rituáli nefungoval v úlohe evanjelického kňaza, ale skôr v úlohe strážcu historickej/kultúrnej pamäte národného a rodinného/rodového spoločenstva.<sup>12</sup>

Hlavnou úlohou tohto rituálu bolo posilnenie sekulárnej nacionalistickej „viery“ v radoch najmladšej generácie štefánikovskej rodiny. Otázka preberania kultúrnych vzorcov je tu na mieste, rovnako by sme sa však mali pýtať aj na ďalšie funkcie martýria v nacionalistickom diskurze: viaceré indície naznačujú, že fungovalo nielen ako heroizačný, ale do istej miery napríklad aj ako legitimizačný inštrument.<sup>13</sup>

Je otázne, akým spôsobom máme uvedený fenomén (prejavovanie posvätnéj úcty voči spomínanému artefaktu /krížik zhotovený z dreva šibenice/ a tým aj voči osobe, na ktorú sa vzťahuje) interpretovať: ide o dodatočnú, resp. modernú kultúrnu výpožičku z katolíckeho kultúrneho okruhu alebo treba v tomto ritualizovanom akte evanjelického kňaza vidieť rezíduá predreformačnej praxe, ktoré sa zachovali v neoficiálnej, viac-menej iba pocitovej sfére človeka patriaceho do protestantského kultúrneho okruhu? Bez ohľadu na to, ktorá odpoveď je správna, výsledný efekt je podobný: generovanie obrazu národného mučenika (Vílko Šulek), či priamo sekulárneho národného svätca (Štefánik, Hlinka), ktorý je však v národne definovanej

<sup>10</sup> JURÍČEK, Ján: M. R. Štefánik. Životopisný náčrt. Bratislava 1990, s. 14.

<sup>11</sup> V tejto súvislosti možno porovnať s konfliktom, ktorý prepukol roku 1764 v Rajci. Katolícky kňaz Martin Lukáš žiadal počas koledy od evanjelika Jána Koszteletzkého a jeho ženy, aby pobozkali kríž: „*Najprv zaznelo vysvetlenie, že evanjelická viera nedovoľuje takéto prejavy zbožnosti, no farár sa podľa svedectva [ďalšieho] prítomného katolíka [...] oboril na oboch hrubými slovami. Nasledovala však reakcia domáceho [evanjelika], keď katolíkov označil za modlárov, čo pochopteľne nemohol farár nechať bez povšimnutia...*“ KOWALSKÁ, Eva: Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti. Bratislava 2001, s. 17.

<sup>12</sup> J. Assmann pripomína, že kultúrna pamäť má vždy svojich špeciálnych nositeľov, medzi ktorých zaraďuje aj kňazov, učiteľov, spisovateľov atď. Táto informácia je dôležitá vzhľadom na špecifickú situáciu formovania slovenskej národnej identity, kde primárnu úlohu zohrávala práve inteligencia kňazského pôvodu. Ritualizovaný akt uskutočňovaný P. Štefánikom však v tomto prípade nie je súčasťou konfesijného, ale nacionalistického diskurzu. ASSMANN, Jan: Kultura a paměť. Pismo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha 2001, s. 51.

<sup>13</sup> Assmann upozorňuje na identifikačnú funkciu každého kultu ostatkov a v tejto súvislosti pripomína, že ten, kto disponuje významnou relikviou, „*dostává zároveň do ruky podstatný legitimizační prvek*“. ASSMANN, Jan: c. d., s. 59.

spoločnosti „kanonizovaný“ iným spôsobom, než aký pozná a realizuje oficiálna cirkev.

Nazdávam sa, že v širšom význame môžeme hovoriť o martýriu ako o heroizačnom inštrumente v súvislosti s celou komunitou predprevratových národovcov. S odstupom času sa defenzívne postoje príslušníkov tejto komunity javili a aj interpretovali ako hrdinské, čo dlhodobo ovplyvnilo sebaobraz tejto vrstvy obyvateľstva, ale poznačilo aj rétoriku slovenského nacionalizmu.

Mgr. Peter Macho, PhD., Historický ústav SAV,  
Klemensova 19, Bratislava 813 64 (histmach@savba.sk)

### Summary

#### **Martyrium as the Instrument for Heroization in the Slovak Nacionalistic Discourse?**

Peter Macho

Significant personalities of the Slovak national pantheon (e.g. M. R. Štefánik, A. Hlinka) are in the nationalistic discourse often presented as national heroes –fighters or national martyrs. Those attributes can't be however understood as antagonistic but just on the contrary they complement one another. In the Slovak environment, which was strongly influenced by the folk piety, posthumous images of historical personalities gain the resemblance to the images of martyrs. Their biographies remind us of hagiographic legends. Martyrdom of Vilko Šulek, who was executed by the exponents of Kossuth's regime, represents the specific phenomenon. In a broader context of a family and social collective the martyrdom embodies the anti-Hungarian character of the Slovak national tradition. In the family of general M. R. Štefánik we can trace the ritualized worshipping of the national martyr (kissing the cross, made from the gibbet). In spite of the fact that the relic worship reminds of the Catholic religious service, the initiator of this act was the Lutheran priest Pavel Štefánik. The main task of this ritual was to strengthen the secular nationalistic „faith“ among the youngest generation of Štefánik's family. In this ritual, Štefánik's role was rather that of the guardian of historical memory of the family and the national community than that of the Protestant priest. More generally, we might speak about the martyrdom as the instrument for heroization utilised by the bulk of the Slovak nationalist community prior to 1918. Later on, their defensive behaviour had been interpreted as a heroic one, what had an impact on the self-image of these people and thus also on the rhetoric of Slovak nationalism.

## *Svätci v dejinách kresťanstva na africkom kontinente*

### *Príbeh ugandských mučeníkov, 1885-1887*

Viera Vilhanová - Pawliková

VILHANOVÁ - PAWLIKOVÁ, Viera: *Saints in the History of Christianity on the African Continent. The Story of Uganda Martyrs, 1885-1887*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 199-221.

*On Mission Sunday, 18 October 1964, the twenty-two Catholic martyrs of Uganda who had been brutally massacred or burned to death on the pyre in the years 1885 to 1887, were canonised by Pope Paul VI. in Saint Peter's Basilica in Rome. Christianity in Africa goes back to the beginnings of the Christian era and the Uganda martyrs stand in the long tradition of African Christians who have died for their faith. The story of the martyrdom is depicted and analysed in the wide historical context of the spread of Christianity and Islam in Uganda, attempting to shed some light on the process of Christian conversion.*

KEYWORDS: History, Uganda, Martyrs

V rokoch 1885-1887 bolo v kráľovstve Buganda na brehu Viktoriinho jazera v oblasti tzv. Východoafrického Medzijazeria, ktoré sa stalo jadrom budúceho britského protektorátu Uganda a dnes je súčasťou republiky Uganda, rôznym spôsobom umučených okolo sto jeho obyvateľov.<sup>1</sup> Nietoré pramene uvádzajú vyššie číslo. Nie všetci boli kresťania, niektorí boli pokrstení, iní boli katechumeni alebo ich tesne pred popravou pokrstil iný už skôr pokrstený odsúdenec, niektorých chytili a popravili náhodou alebo preto, že nejakým spôsobom urazili kráľovský majestát. 18. októbra 1964, na misijnú nedeľu, pápež Pavol VI. v bazilike svätého Petra v Ríme vyhlásil dvadsaťdva katolíckych mučeníkov za svätých *sanctus*.<sup>2</sup> Tým sa zavŕšil proces svätorečenia ugandských mučeníkov, ktorý sa oficiálne začal nariadením Kongregácie posvätných obradov 19. februára 1909. Bok po boku s katolíckymi mučeníkmi trpeli a umierali aj anglikánski konvertiti. Spoločne sa zaradili do histórie afrických kresťanských mučeníkov.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> V texte sa striedavo používajú termíny Buganda, názov predkoloniálneho štátu, a Uganda, čo je vlastne swahilský ekvivalent a stal sa názvom pre britský protektorát zahŕňajúci ďalšie etniká, predkoloniálne štáty a omnoho väčšie územie. Niektorí martýri nepochádzali z Bugandy, ale z okolitých kráľovstiev a patrili k iným etnikám, preto sa zaužíval termín ugandskí mučeníci.

<sup>2</sup> Petit Echo 1964, 2; 1964, 9; 1965,3; 1965, 4.

<sup>3</sup> Prví africkí martýri zomreli za svoju vieru v Kartágu v roku 180, v roku 1631 v Mombase na východoafrickom pobreží asi sedemdesiat miestnych kresťanov a rovnaký počet Portugalcov odmietlo konvertovať na islam a položilo život za svoju vieru. Pirouet, Louise: Strong in the Faith. Mukono, Church of Uganda Literature Centre 1969, s.4.

Kresťanstvo má na africkom kontinente veľmi dlhú históriu, ktorá siaha k samým počiatkom vzniku a šírenia kresťanskej viery vďaka existencii raných cirkví, ktoré prekvitali v Egypte, rímskych provinciách Africa a Africa Nova, aj mimo hraníc Rímskej ríše v kresťanských kráľovstvách Núbie, Nobatia a Makouria a Alwa alebo Alodia, a v Aksúmskej ríši na území dnešnej Etiópie.<sup>4</sup> Najnovšie archeologické výskumy dokazujú, že kresťanstvo bolo rozšírené v sudánskom pásme od Chartúmu až po Darfúr a možno až po jazero Čad. Hoci kresťanstvo po príchode islamu na africký kontinent v severnej Afrike a Núbii postupne zaniklo, v koptskej a etiópskej cirkvi sa tradície raného afrického kresťanstva zachovali podnes. Najjužnejšie kráľovstvo v Núbii Alodia podľahlo islamu na začiatku šestnásteho storočia, v čase, keď sa kresťanstvo vďaka portugalským objaviteľským cestám začalo šíriť na iných miestach afrického kontinentu.<sup>5</sup> V pätnástom až osemnástom storočí portugalskí misionári kráčali v stopách portugalských obchodníkov a snažili sa šíriť kresťanstvo na západoafrickom a východoafrickom pobreží, v kráľovstve Monomotapa medzi riekami Zambezi a Limpopo, a v ríši Kongo v ústí rovnomennej rieky, kde christianizácia nadobudla taký stupeň, že Svätá stolica uznala tento africký štát za kresťanskú krajinu.<sup>6</sup> Od konca osemnásteho storočia nastala nová éra expanzie kresťanstva na africkom kontinente, ktorá trvá dodnes.

Keď arcibiskup, neskôr kardinál. Lavigerie,<sup>7</sup> ktorý bol profesorom cirkevných dejín, zakladal roku 1868 v Alžírsku misijnú spoločnosť Misionárov Afriky, *Missionnaires d'Afrique* alebo *Missionnaires de Notre Dame d'Afrique*, prezývaných Bieli otcovia s cieľom šíriť kresťanstvo na africkom kontinente,<sup>8</sup> pri vypracúvaní stratégie misijnej expanzie a formulovaní misijnej doktríny hľadal inšpiráciu v týchto raných cirkvách. V svojich spisoch upozorňoval na odkaz raného kresťanstva a z tejto perspektívy hľadel na novodobé katolícke misijné hnutie ako na „reprise“ čiže oživenie starobyľných kresťanských tradícií na africkom kontinente, z ktorých musia novodobé katolícke misie čerpať inšpiráciu. V liste z roku 1887 venovanom ugandským mučeníkom nezabudol spomenúť „verný ohlas dávnych dní našej kresťanskej Afriky ...martýrov z rímskeho Kartága ...martýrov z doby Tertu-

<sup>4</sup> Sundkler, Bengt - Steed, Christopher: A History of Church in Africa. Cambridge, Cambridge University Press 2000, reprinted 2001, Hastings, Adrian: The Church in Africa 1450-1950, Oxford, Clarendon Press 1994, paperback 1996, Isichei, Elizabeth: A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present. London, Society for Promoting Christian Knowledge 1995, Groves, C.P.: The Planting of Christianity in Africa. 4 vols. London 1948-1958.

<sup>5</sup> Hoci kresťanstvo v núbijských kráľovstvách Alwa alebo Alodia, Makouria a Nobatia v tomto období už ustúpilo islamu, na vidieku sa zachovalo dlhšie, až do osemnásteho storočia. Vilhanová-Pawliková, Viera: Kresťanstvo na čiernom kontinente. Christianizácia dávnej Afriky. In: História, roč.2, č.3, s.2-4.. Michalowski, Kazimierz: The spread of Christianity in Nubia. In: Mokhtar, G.(Ed.): Unesco General History of Africa, vol.2: Ancient Civilizations of Africa. Paris-London-Berkeley 1981.

<sup>6</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: Afro-európske stretý a konfrontácie: od kresťanských misií v Afrike k africkej teológii oslobodenia. In: Slobodník, Martin, Pirický, Gabriel (Eds.): Fascinácia a (ne)poznatie: kultúrne stretý Západu a Východu. Bratislava, Chronos 2003, s.142-159, Thornton, John: The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. In: The Journal of African History, roč.25, č.1, s.147-167.

<sup>7</sup> Charles Martial Lavigerie, 1825-1892, sa stal alžírskym arcibiskupom v januári 1867 a kardinálom v roku 1882.

<sup>8</sup> Mercui, J.M.: Les origines de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Algiers, Maisson Carrée 1929.



liána“, a prirovnal ugandských mučeníkov k neohrozenej skupine kresťanov, ktorí pred osemnástimi storočiami prijali v Afrike mučenícku korunu a v liturgii sú nazývaní *Massa Candida*<sup>9</sup> Citujúc slová svätého Augustína, že vápno, v ktorom ležia pochovaní ich zakrylo ako biely rubáš, navrhol, že na pamiatku tohto dojemného prirovnania by mohli byť ugandskí mučeníci, keď raz budú vyhlásení za svätých, nazvaní *Massa Nigra*, pretože ležia pochovaní pod čiernym popolom hranice, na ktorej našli svoju smrť.<sup>10</sup>

Pamiatka ugandských mučeníkov sa podľa cirkevného kalendára oslavuje 3.júna. Na počesť svätých ugandských mučeníkov vyrástlo po celom svete množstvo svätostánkov. V roku 1978 im bol zasvätený jeden z berlínskych kostolov a jeden z tristo farských kostolov v Ríme nesie názov Ss. Martiri dell'Uganda. Na ich pamiatku bolo od roku 1887 dodnes vyhotovených množstvo upomienkových predmetov, obrazov, plastík, vitráží, tapisérií a medailí. Ich portréty zdobia aj vstupné priestory impozantnej budovy misijnej spoločnosti Bielych otcov neďaleko Vatikánu, na ulici Via Aurelia 269 v Ríme, v ktorej sa po presťahovaní z Alžírsku nachádzajú archívy aj centrála misijnej spoločnosti Bielych otcov.<sup>11</sup> Podľa katalógu sa v archíve a v knižnici nachádza impozantné množstvo dokumentov a publikácií o ugandských mučeníkoch. V rokoch 1887- 1982 vyšlo tridsať kníh v siedmych európskych jazykoch, viac ako šesťdesiat kratších prác v rozsahu do sto strán v ôsmich európskych jazykoch a v hindčine, štyridsať kníh v rôznych afrických jazykoch a okolo sto článkov a štúdií v rôznych časopisoch a novinách. Za uplynulých dvadsaťštyri rokov záujem o túto problematiku nepominul a počet prác venovaných ugandským mučeníkom sa ešte zvýšil.<sup>12</sup>

Pre historika dejín kresťanstva na africkom kontinente a na území dnešnej Ugandy sú najdôležitejšie pramene uložené v archívoch kresťanských misií, ktoré v Ugande v tom období pôsobili, anglikánskej Church Missionary Society – CMS, založenej roku 1799<sup>13</sup> a katolíckej misijnej kongregácie Bielych otcov. Mimoriadne bohaté sú pramene o ugandských mučeníkoch v archívoch Bielych otcov.<sup>14</sup> Pri štúdiu problematiky ugandských martýrov sú nevyhnutné klasické diela pátrov Faupela a Thoonena, J.V.Taylor, či sestry Marie-André du Sacré-Coeur.<sup>15</sup> Problematiku perzekúcií a martýrstva v širšom historickom kontexte skúmajú práce D.A.Lowa, Johna Rowa a mnohých ďalších autorov, ktoré odhaľujú množstvo ďalších fakto-

<sup>9</sup> Z mien prvých afrických kresťanov, ktorí boli umučení roku 180 je jasné, že medzi nimi boli aj miestni ľudia, nie iba rímski prisťahovalci.

<sup>10</sup> List kardinála Lavigerieho o martýrstve ugandských kresťanov. Alžír, 19. marca 1887. In Oeuvres Complètes, Archívy Bielych otcov – Archives Missionari d'Africa AMA, VI, 37.

<sup>11</sup> Bieli otcovia je zaužívaná prezývka pre spoločnosť Misionárov Afriky - Missionaires d'Afrique. Prezývku získali pre typické biele muslimské oblečenie, ktoré prijali v Alžírsku a dodnes ho nosia.

<sup>12</sup> Lamey, R.X.: Cardinal Lavigerie. Selection of Articles. Rome, AMA 1990, s.114.

<sup>13</sup> Archívy Church Missionary Society boli presťahované z Londýna a teraz sa nachádzajú na univerzite v Birminghame.

<sup>14</sup> Napr. Casier C 15 Troubles de l'Ouganda 1886, C 15-4-10 Correspondance du Cardinal Lavigerie sur la situation en Ouganda en 1886. Korešpondencia misionárov, napríklad Lourdel svojmu nadriadenému, 25. 6. 1886, C14-63/1/, Martyrs de l'Ouganda. Lettres-Enquête. Kanonické šetrenie z 29. 6. 1887, rukopis, 61 strán v jazyku luganda a francúzštine, C15-8.

<sup>15</sup> Faupel, J. P.: African Holocaust. The Story of the Uganda Martyrs. London, Geoffrey Chapman 1965, Thoonen, J.: Black Martyrs. London, Sheed and Ward 1941, Taylor, J. V.: The Growth of the Church in Buganda. London, S.C.M. Press 1958, Soeur Marie-André du Sacré - Coeur: Uganda, terre de martyrs. Casterman, Tournai, Belgique 1962.

rov zohrávajúcich určitú rolu pri búrlivých udalostiach rokov 1885-7 v Bugande.<sup>16</sup>

V kráľovstve Buganda sa vytvorila aj veľmi silná tradícia amatérskej historickej spisby. Neoceniteľné sú písomné pramene z pera priamych aktérov a svedkov udalostí, prvých kresťanských konvertitov. Ide o práce rôzneho charakteru, memoáre, denníky a historické práce, ktoré opisujú prvé afro-európske kontakty, nedorozumenia aj konflikty z afrického uhla pohľadu, ako ich videli a vnímali samotní Afričania, obyvatelia Bugandy, a poskytujú pohľad zvnútra aj na proces christianizácie Bugandy a problematiku kresťanskej konverzie a ugandských mučeníkov.<sup>17</sup>

Proces christianizácie Bugandy a neskôr celej dnešnej Ugandy, ktorému predchádzalo šírenie iného veľkého monoteistického náboženstva – islamu, treba vnímať ako súčasť zložitého procesu premeny a transformácie tradičnej africkej spoločnosti. Kráľovstvo Buganda bolo v dobe príchodu prvých európskych návštevníkov dobre organizovaným, centralizovaným, prosperujúcim, militantným štátom, ktorý sa od konca osemnásteho storočia usiloval expandovať dobýjaním územia svojich susedov a a podrobovaním si ich územia. Kráľovstvo Buganda bolo vojensky skvele organizované na vedenie útočných vojen a lúpežných prepádov proti susedným štátom. Plienením cudzích území získavalo bohatú vojnovú korisť, dobytok, ženy, deti, otrokov, poľnohospodárske produkty a slonovinu a od porazených susedov dostávalo pravidelný tribút. Vďaka svojej vojenskej moci sa Buganda stala hegemónom v oblasti tzv. východoafrického Medzijasera. Politická moc sa sústreďovala v rukách absolútneho panovníka, ktorý personifikoval v svojej osobe celý štát a jeho obyvateľov. Z toho plynula jeho absolútna moc, ktorej atribútami bolo právo rozhodovať o živote a smrti obyvateľov Bugandy, rozdeľovať a prideľovať pôdu, vyberať dane, riešiť spory a vyslovovať rozsudky, viesť vojny a vyberať tribút od porazených nepriateľov. Jeho monopolom bol aj zahraničný obchod so slonovinou a otrokmi výmenou za strelné zbrane, muníciu a rôzny luxusný tovar. Politický systém charakterizovala existencia niekoľkých vzájomne sa prelínajúcich a do seba zasahujúcich hierarchických politických štruktúr, ktoré sa sústreďovali do jediného mocenského centra, osoby absolútneho panovníka. Kabaka vládol za pomoci hierarchii náčelníkov, ktorým delegoval časť svojej moci, aby vládli v jeho mene a spravovali územné celky, na ktoré bola krajina rozdelená. Charakteristické pre štát bola vysoká miera súťaživosti o politické posty, pretože na rozdiel od iných afrických štátov v Bugande neboli funkcie najvyšších náčelníkov *bakungu* a *batongole* dedičné, ale boli odmenou za preukázané služby a po smrti hodnostára, kabaka vymenoval jeho nástupcu. Postavenie náčelníka záviselo od miery priazne kabaku. Kabaka musel čeliť problému decentralizácie moci, rezidencie zhruba tucta veľkých náčelníkov *bakungu* museli byť v blízkosti kráľovského dvora, aby mal nad nimi kontrolu, a loajalitu vojenských, politických aj ná-

<sup>16</sup> Problematiku v širšom kontexte pertraktujú práce Low, D. A.: Converts and Martyrs in Buganda. In: Baeta, C.: Christianity in Tropical Africa. London 1968 a Rowe, J. A.: The Purge of Christians at Mwanga's Court. In: Journal of African History, 5, 1, 1964, s. 55-72. Ku kratším syntézam patria Pirouet, Louise: Strong in the Faith. The Witness of the Uganda Martyrs. Mukono, Church of Uganda Literature Centre 1969 a Kavulu, David: The Uganda Martyrs. Makerere History Paper No. 2, Kampala, Longman of Uganda 1969.

<sup>17</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: Sir Apolo Kagga and the Origins of Luganda Literature. In: Asian and African Studies, XI, 1975, pp.197-203, Rowe, John: Myth, Memoir and Moral Admonition: Luganda Historical Writing 1893-1969. In: Uganda Journal 33, 1969, s.17-40.

boženských hodnostárov si kabaka zaistoval úradmi, darmi a odmenami, prerozdeľovaním bohatstva krajiny, a prideliť podielu z daní, tribútov a lúpeží jednotlivým náčelníkom.<sup>18</sup>

Ekonomická moc bola v predkoloniálnej Bugande úzko spätá s politickým postavením a mocou. Príslušníci politických elít, ktorým kabaka prideliť pôdu, mali aj právo vyberať poplatky a dane od roľníkov *bakopi*, ktorí ako nájomcovia na nej žili. Príslovie v jazyku luganda hovorí: „*Tafuga taka, afuga abantu*,“ „nemá právo nad pôdou, ale nad ľuďmi“. <sup>19</sup> Politická a ekonomická moc sa v Bugande neodvodzovala od vlastníctva pôdy, ale od počtu ľudí, ktorí na nej žili. Dôležitým atribútom celého systému bol vzťah medzi pánom a tým, kto sa stal nájomcom pôdy, služobníkom, klientom alebo jednoducho náčelníkovým človekom, nasledovníkom, prívržencom, ktorý uňho hľadal ochranu a podporu nevyhnutnú v systéme vysokej sociálnej mobility. Proces nadviazania takéhoto vzťahu zvaný *okusenga* pretrval aj v období po príchode arabských a swahilských obchodníkov a prvých misionárov a bol vnímaný miestnymi ľuďmi ako súčasť šírenia nových monoteistických náboženstiev, islamu a kresťanstva. Kabaka chcel mať možnosť kontrolovať cudzincov, ktorým dovolil usadiť sa v jeho ríši, preto obchodníkom z východoafrického pobrežia a neskôr aj misionárom prideliť pozemky v hlavnom meste, neďaleko svojho sídla, aby mal ich aktivity pod dohľadom, často museli dochádzať na kráľovský dvor a bez jeho súhlasu nesmeli voľne cestovať po krajine ani ju opustiť. Spôsob života prvých misionárov na misijných stanicích, kde žili podobným štýlom života ako miestne elity, obklopení množstvom ľudí, služobníctvom, záujemcami o nové náboženstvo a vedomosti aj obyčajnými zvedavcami, sa z pohľadu miestnych obyvateľov nelíšil od života náčelníkov a tak ich aj vnímali. V Bugande bolo v tradičnej spoločnosti zvykom chodiť k náčelníkovi na návštevu a prinášať mu dary, čím si ľudia zabezpečovali jeho priazeň a prípadnú pomoc. Ako hovorí staré prislovie, „*Akiika embuga amanya ensonga*“, kto chodí k náčelníkovi, stane sa múdrom.<sup>20</sup>

Dôležitou súčasťou ekonomického systému aj systému odmeňovania za zásluhy v boji alebo iné služby boli otroci. Otroctvo bolo rozšírené po celej oblasti veľkých východoafrických jazier, v centralizovaných štátoch aj v tzv. stateless societies, segmentárnych spoločnostiach, ktoré ktoré žiadne štáty nevytvorili. Otroci boli získavaní rôznym spôsobom a spadali do rôznych kategórií. *Abanyage* boli ulúpení pri lúpežných prepadoch alebo to boli vojnoví zajatci. Kúpení otroci boli nazývaní *abagule*. Spolu tvorili kategóriu pravých otrokov *abenvumu*. Vyššiu kategóriu otrokov tvorili dlžníci. Aj príslušníci najnižšej sociálnej vrstvy, roľníci *bakopi* mohli byť za udatnosť v boji odmenení okrem dobytku aj otrokmi.<sup>21</sup> Po nadviazaní obchodných vzťahov s vonkajším svetom prostredníctvom obchodníkov z východoafrického pobrežia, bugandskí králi prestali ľudí trestať smrťou za rôzne prečiny a Mwangov predchodca, jeho otec kabaka Mutesa I.(1856-1884) zakázal ľudské obete pri náboženských rituáloch a slávnostiach a radšej odsúdencov predával

<sup>18</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: Bagandovia. In: Studia Africana. Príspevky ku štúdiu národů a etnických skupín v Africe. Praha, Universita Karlova 1966, s.109-123.

<sup>19</sup> Mair, Lucy: An African People in the Twentieth Century. New York, Russell & Russell Inc., s.158.

<sup>20</sup> Roscoe, John: The Baganda: their Customs and Beliefs. London 1911, s.207-208.

<sup>21</sup> Richards, Audrey: Economic Development and Tribal Change. Cambridge, Heffers 1954, s. 170-171.

obchodníkom s otrokmi. Export otrokov z Bugandy zvýšil dobyt po otrokoch, lebo bolo treba pokryť rastúce nároky zanzibarských a chartúmskych obchodníkov s otrokmi aj neprestávajúci dopyt miestnej honorácie po domácich otrokoch a zároveň ich túžbu po rôznych tovaroch, ktoré za otrokov získavali.

Obe misijné spoločnosti, anglikánska Church Missionary Society, ktorá prišla do kráľovstva Buganda ako prvá v roku 1877, aj katolícka spoločnosť Bielych otcov, ktorej prví misionári páter Simon Lourdel a brat Amans prišli do Bugandy 17. februára 1879, týždeň po druhej skupinke anglikánskych misionárov, verejne veľmi striktné odsudzovali otroctvo aj obchod s otrokmi. Samotný kardinál Lavigerie inicioval s podporou pápeža Leva XIII. rozsiahlu medzinárodnú kampaň proti otroctvu a obchodu s otrokmi vo východnej a strednej Afrike.<sup>22</sup> Realita na mieste, v samotnej Afrike bola zložitejšia. Bieli otcovia obyčajne začínali založením sirotinca. Túto prax si osvojili v severnej Afrike. Náplňou ich práce v muslimskom Alžírsku bola predovšetkým charita, nie evanjelizácia, zakladanie sirotincov a starostlivosť o deti, ktoré pri epidémii prišli o rodičov. Schému sa pokúsili zopakovať aj keď rozširovali misijné pôsobenie do iných oblastí afrického kontinentu, západného Sudánu a východoafrického Medzizaseria. Na začiatku svojho pôsobenia v Bugande obe misijné spoločnosti, Church Missionary Society aj Bieli otcovia, kupovali otrokov, aby získali pre misijnú stanicu sluhov, pomocníkov, prívržencov, a neskôr aj prvých katechumenov a konvertitov. Podobne ako v iných častiach Afriky aj v Bugande bolo spočiatku kresťanstvo náboženstvom otrokov, bývalí otroci, ktorých si misionári „kúpili“, t.j. vykúpili ich z otroctva, žili na misijnej stanici a prijali kresťanskú vieru, spadali z pohľadu miestnych ľudí do kategórie „kúpených otrokov“ *abagule*. Z tejto kategórie pochádzali aj niektorí ugandskí mučeníci. To, čo misionári a neskoršia bohatá literatúra o ugandských mučeníkoch vnímala ako ohromnú odvahu a osobnú statočnosť odsúdencov, bola v tradičnej bugandskej spoločnosti a z pohľadu kabaku Mwangu II. chápaná ako drzosť *ekyejo* vzoprieť sa kráľovmu rozkazu.<sup>23</sup>

Dynamika kresťanskej konverzie v Afrike, individuálnej aj kolektívnej, je zložitý proces, ktorý je ťažké pochopiť aj interpretovať. Príčiny konverzie ku kresťanstvu boli podobné tým, ktoré pred niekoľkými desaťročiami vzbudili v obyvateľoch Bugandy záujem o islam. Konverzia k islamu a neskôr ku kresťanstvu neznamenal len prijatie nového náboženstva, ale aj iného hodnotového systému, odvrhnutie starej spoločnosti a zapojenie sa do novej civilizácie a kultúry, s kto-

---

<sup>22</sup> Documents sur la Fondation de de l'Oeuvre Antiesclavagiste, Saint-Cloud 1889, Renault, François: Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe. 2 tomes. Paris, De Boccard 1971, Lamey, R. X.: Lavigerie and the Anti-Slavery Campaign (1888-1889). In: Lamey, R. X.: Cardinal Lavigerie. Selection of Articles. Rome 1990, pp. 189-206.

<sup>23</sup> Twaddle, Michael: The Ending of Slavery in Buganda. In: Myers, Suzanne – Roberts, Richard (Eds): The End of Slavery in Africa. Madison, The University of Wisconsin 1988, pp. 121-126. Aj v nasledujúcich rokoch bol postoj misionárov voči otroctvu ambivalentný. Domáce otroctvo považovali za menší hriech ako polygamiu. Ambivalentnosť ich tolerantného postoja ešte vzrástla počas nábožensko-politických vojen v rokoch 1888-1892 medzi kresťanmi a muslimami a po porážke muslimov medzi dvomi kresťanskými frakciami o politickú nadvládu v kráľovstve, keď mnohí kresťania vďaka svojim politickým postom získavali množstvo otrokov ako vojnovú korisť a misionári ďalších potenciálnych konvertitov, pretože otroci v otázke náboženstva nasledovali svojho pána. Paradoxne to u oboch kresťanských denominácií vystupňovalo honbu za otrokmi. Tamže, s. 125-126.

rou sa spájalo aj množstvo technických vymožeností, remeselných zručností, novôt a znalostí, z nich možno najatraktívnejšie bolo písmo, umenie čítať a písať. Kresťanská konverzia Bugandy sa vymyká z bežného rámca misijnej skúsenosti s evanjelizáciou afrických spoločností v období pred nástupom kolonializmu. I keď aj v Bugande k prvým neofytom a katechumenom patrili mladí ľudia, ktorých misionári vykúpili z otroctva, odlišujúcim faktorom sa stal pomerne rýchly nástup záujmu o kresťanskú vieru u odlišnej kategórie prevažne mladých ľudí, ktorí nepatrili medzi otrokov ani spoločenských vyvrheľov, ani nežili na okraji spoločnosti, aby na misijnej stanici hľadali útočisko, ochranu a nový život. Okrem otrokov slúžili na kráľovskom dvore aj v domácnostiach aristokracie vo veľkom počte aj synovia náčelníkov, pre ktorých bola služba prvým stupňom na spoločenskom rebríčku. Tieto deti sa nazývali sa *abasige*. Veľa záujemcov o kresťanskú náuku, katechumenov a neskôr konvertitov, pochádzalo aj z radov kráľovských pázat *bagalagala*, ktorí slúžili na kráľovskom dvore a pripravovali sa, aby mohli neskôr zaujať najdôležitejšie politické posty. Rozhodnutím preniesť svoju lojalitu v rámci systému *okusenga* z kráľa na misionárov, stať sa ich prívržencami, nasledovníkmi a učeníkmi, ohrozili svoju kariéru a pri perzekúciách niektorí z nich aj život. Individuálna konverzia ľudí patriacej k spoločenskej elite Bugandy v období pred jej kolonizáciou je fenoménom, ktorý je v Afrike výnimočný a neprestáva fascinovať historikov kresťanstva na tomto kontinente.

Ako už bolo spomenuté, príchod kresťanských misií a christianizácia Bugandy a neskôr celej dnešnej Ugandy, ako aj šírenie islamu, ktorý predbehol príchod kresťanstva o niekoľko desaťročí, naštartovali zložitý proces rozpadu tradičného hodnotového systému a transformácie, europeizácie či westernizácie, tradičnej spoločnosti, ktorá trvá vlastne dodnes. Od konca osemnásteho storočia sa kráľovstvo Buganda otvorilo vonkajšiemu svetu a zapojilo sa do rozsiahlej siete medzinárodného obchodu so slonovinou a otrokmi výmenou za strelné zbrane, muníciu a rôzne iné tovary. Sprvu kabakovia uskutočňovali obchodné transakcie za hranicami svojej ríše, v Karagwe na juhu Viktóriinho jazera, až neskôr kabaka Suna II., povolil okolo roku 1844 obchodníkom vstup do kráľovstva.<sup>24</sup> Vedľajším faktorom súvisiacim s prítomnosťou swahilských a arabských obchodníkov na kráľovskom dvore bolo šírenie swahilčiny a arabčiny, arabského písma, gramotnosti aj islamského náboženstva. Arabské písmo a gramotnosť stimulovali záujem o islam, zvýšili jeho prestíž a popularitu, pomohli mu pri šírení po krajine. Za vlády Sunovho syna Mutesu I. (1856-1884) proces islamizácie nadobudol vrchol, islam a znalosť arabského písma, swahilčiny a arabčiny sa rozšírili medzi dvorskou elitou. Aj samotný kabaka Mutesa konvertoval na islam (dvakrát vyhlásil, že konvertoval na islam, hoci nepodstúpil obriezku. Podľa tradície bolo zakázané prelievať kráľovskú krv. Obriezka sa stala najväčšou prekážkou pri šírení islamu kvôli strachu z mrzačenia tela). Naučil sa čítať a písať po swahilsky a po arabsky, prijal arabské oblečenie a spôsob života, vyše desať rokov dodržiaval ramadán, vyhlásil islam za štátne náboženstvo, začal čítať korán a nadviazal diplomatické vzťahy so zanzibarským sultánom. V rokoch 1867-75 sa islam rozšíril po celej krajine, všade sa stavali mešity sa a mnoho pázat a príslušníkov dvorskej elity,

<sup>24</sup> Suna najskôr povolil muslimským obchodníkom vstup do krajiny, neskôr ich z nej vykázal.

budúcich kresťanských konvertitov, prijalo islam.<sup>25</sup>

Pojem *okusoma* čítať sa stal synonymom pre prijatie islamu a neskôr aj kresťanstva, ktoré prinieslo nové písmo a súbor vedomostí. Konvertiti sa nazývali čitatelia. Konverzia a vzdelávanie k sebe neodeliteľne patrili. Bohaté miestne historické pramene, memoáre a iné práce z pera očitých svedkov a účastníkov týchto udalostí živo opisujú s akým entuziazmom sa mladí Bagandovia učili čítať a písať, a hnaní túžbou po vzdelávaní behali z jednej misijnej stanice na druhú a navštevovali aj tábor muslimských obchodníkov. Často pre nedostatok papiera potom sedeli na zemi v tieni baobabu a precvičovali si písanie v prachu. Rovnaký obraz nám načrtávajú aj misionári oboch denominácií v svojich denníkoch a korešpodencii.<sup>26</sup> Keď sa Bagandovia naučili čítať a písať, okamžite začali novonadobudnuté vedomosti využívať. Napodobňujúc svojich mentorov, najmä anglikánskych misionárov, ktorí si v duchu viktoriánskej doby viedli denníky a čulo vzájomne korešpondovali, aj Bagandovia začali zaznamenávať všetko čo sa okolo nich dialo do vlastných denníkov a memoárov a navykli si písomne informovať misionárov o všetkom, čo sa v kráľovstve stalo, aj o čom sa hovorilo na kráľovskom dvore. Archívy oboch kresťanských misijných spoločností, ktoré v Bugande v poslednej štvrtine 19. storočia začali šíriť kresťanstvo, sú plné listov aj narýchlo naškriabaných lístočkov a odkazov od miestnych „čitateľov“. Swahilskí a arabskí obchodníci, ktorí na kráľovskom dvore šíрили informácie o expanzii Európanov vo Východnej Afrike a anexii niektorých území, obviňovali misionárov a kresťanských konvertitov pred kabakom aj zo špionáže a podvratnej činnosti v prospech európskych mocností a posilňovali jeho strach a obavy zo straty suverenity.<sup>27</sup>

Nech to znie akokoľvek paradoxne, islamizácia Bugandy pripravila pôdu pre šírenie kresťanstva. V roku 1862, keď zavítali do Bugandy prví európski návštevníci, cestovatelia J. H. Speke a R. J. Grant s cieľom rozlúštiť dávnu hádanku a nájsť pramene rieky Níl, mala swahilčina písaná arabským písmom na bugandskom kráľovskom dvore pevné miesto. Swahilčina ako východoafrická lingua franca používaná arabskými a swahilskými obchodníkmi slúžila ako dorozumievací jazyk aj európskym cestovateľom a misionárom a stala sa jazykom východoafrického kresťanstva. Swahilské preklady biblických textov sa stali vzorom pre biblické preklady do iných východoafrických jazykov.<sup>28</sup> Rozšírená znalosť swahilčiny a arabského písma medzi dvorskou elitou Bugandy uľahčila misionárom vzájomnú komunikáciu a šírenie novej viery.

Rozhodnutie kresťanských misií zahájiť misijnú činnosť v určitom regióne subaharskej Afriky záviselo od mnohých faktorov. V prípade Bugandy záujem vy-

<sup>25</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: Crescent or Cross? Islam and Christian Missions in Nineteenth-Century East and Central Africa. In: Ulrich Van der Heyden - Jürgen Becher (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Missionsgeschichtliches Archiv Bd. 6. Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2000. pp. 79-95.

<sup>26</sup> Mullins, J. D.: The Wonderful Story of Uganda. London, C.M.S. 1904 obsahuje aj rané memoáre popredného anglikánskeho konvertitu Hamu Mukasu. Tiež Mackay Langovi, 29. septembra 1885. Archívy CMS, G3A6/02.

<sup>27</sup> Twaddle, Michael: The Ending of Slavery in Buganda. In: Myers, Suzanne – Roberts, Richard (Eds): The End of Slavery in Africa. Madison, The University of Wisconsin 1988, pp.125.

<sup>28</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: Biblical Translations of Early Missionaries in East and Central Africa. I. Translations into Swahili. In: Asian and African Studies, 15, 2006, 1, 113-122.

slasť do krajiny misionárov vyvolal slávny list cestovateľa Henryho Stanleyho uverejnený v novinách Daily Telegraph z 15. novembra 1875, v ktorom tlmočil údajné želanie kabaku Mutesu I. pozvať do svojho kráľovstva misionárov. Stanley, ktorý sa po návrate z Afriky chválil, že otriasol postavením islamu v kráľovstve Buganda, bol prvým európskym návštevníkom, ktorý sa pokúsil zoznámiť kabaku Mutesu s kresťanskou náukou.<sup>29</sup> Nechal preložiť do swahilčiny úryvky z Biblie a text desať božích prikázaní v arabčine pribiť na drevenú dosku, aby ho Mutesa mal stále na očiach. Anglikánska Church Missionary Society zareagovala na Stanleyho list ako prvá. 30. júna 1877 pricestovali na dvor kabaku Mutesu po dlhej a únavnej ceste prví dvaja misionári, seržant Shergold Smith, bývalý námorný dôstojník, a rev. C. T. Wilson. V novembri 1878 sa k Wilsonovi<sup>30</sup> pridali Alexander Mackay. O tri mesiace neskôr, vo februári 1879, sa rady anglikánskych misionárov rozšírili o troch ďalších členov, ktorí prišli do Bugandy zo severu, po trase Nílu. O pár dní neskôr, 17. februára 1879, sa k hŕstke Európanov pripojili prví dvaja katolícki misionári, páter Simeon Lourdel a brat Amans a v lete, 17. júna toho istého roka, ďalší traja rímskokatolícki kňazi, pátri Livinhac, Girault a Barbot. Celých štrnásť rokov boli misionári jedinými Európanmi žijúcimi trvalo v Bugande.

Vzťahy medzi misionármi a kabakom Mutesom boli spočiatku veľmi priateľské a listy, ktoré misionári posielali svojim nadriadeným, vyznievali optimisticky.<sup>31</sup> Len čo sa misionári oboch denominácií usadili, začali s výučbou. S misionármi prišiel do Bugandy nový grafický systém latinka a obe kresťanské denominácie venovali popri vyučovaní náboženstva veľkú pozornosť výučbe gramotnosti. Okrem samotnej misijnej práce museli vykonávať aj iné svetské činnosti, poskytovať medicínsku starostlivosť alebo opravovať zbrane. Anglikánsky misionár Alexander Mackay, pôvodným povoláním inžinier, si opravou pušiek získal veľký rešpekt, Simeon Lourdel z misie Bielych otcov naopak zapôsobil skôr liečiteľskými schopnosťami. Bagandovia si v tom čase neuvedomovali alebo príliš nebrali do úvahy rozdiely medzi anglikánskou a katolíckou vierou a buď navštevovali striedavo obe misie alebo si jednu vybrali skôr kvôli osobnosti misionára a zo sympatie k nemu. Súperenie, rozpory a neskôr otvorené nepriateľstvo medzi konvertitmi sa začalo prejavovať oveľa neskôr, počas vojenských konfliktov, politicko-náboženských vojen v rokoch 1888-1892, keď sa náboženská príslušnosť začala spájať s politickou mocou a navyše s národnostnou príslušnosťou samotných misionárov.<sup>32</sup> Politické posty sa začali deliť podľa náboženskej príslušnosti a náboženstvo a politika odvtedy zostali v Ugande vzájomne prepojené.

Počiatkové nadšenie a optimizmus misionárov začali postupne upadať, keď si

<sup>29</sup> Stanley, H. M.: *Through the Dark Continent*, 2 volumes. New York, Harper 1878, s.209.

<sup>30</sup> Wilson zostal v Bugande po zavraždení Smitha sám a evanjelizácia sa načas pozastavila. Vo februári prišli do Bugandy po severnej trase traja anglikánski misionári, dr. Felkin, reverend Litchfield a Pearson.

<sup>31</sup> Brierley, J. - Spear, T.: Mutesa, the Missionaries and Christian Conversion in Buganda. In: *International Journal of African Historical Studies*, 21, 1988, s.601-18. Mukasa, Hamu: *Simuda Nyuma. Ebiro bya Mutesa*. London, SPCK 1938.

<sup>32</sup> Anglikánski konvertiti sa začali označovať ako Baingereza a francúzski ako Bafaransa. Low, D. A.: *Religion and Society in Buganda, 1875-1900*. Kampala 1956, tiež Wrigley, C.: *The Christian Revolution in Buganda*. In: *Comparative Studies in Society and History*, 2, 1959, s.33-48 a Twaddle, Michael: *The Emergence of Politico-Religious Groupings in Late Nineteenth Century Buganda*. In: *Journal of African History* 29, 1988, s.81-92.

začínali uvedomovať, že Mutesovo údajné pozvanie misionárov bolo motivované viac politickými dôvodmi, ako záujmom o nové náboženstvo kresťanstvo, snahou nájsť si v stále zložitejšej medzinárodnej situácii, keď Bugandu ohrozovali plány Egypta na anexiu medzizajzernej oblasti, silného spojenca a dodávateľa zbraní a munície.<sup>33</sup> Preto vyjadril želanie nadviazať diplomatické vzťahy s Anglickom a v máji 1879 vyslal ku kráľovnej Viktórii diplomatickú misiu. Bieli otcovia v listoch posielaných kardinálovi Lavigeriemu vyjadrovali svoje sklamanie a nespokojnosť zo situáciou v krajine celkom otvorene.<sup>34</sup> Vzťahy medzi predstaviteľmi troch náboženstiev, islamu a dvoch kresťanských denominácií, anglikánskej a rímskokatolíckej, ktorí sa stretávali na kráľovskom dvore, boli od začiatku napäté a často nepriateľské. Roztržky, časté diskusie a polemiky medzi „heretikmi“ a „pápežencami“, ako sa vzájomne označovali, a medzi misionármi a muslimami sice vzbudzovali v kabakovi aj jeho dvoranoch záujem spoznať náboženstvá bližšie, zistiť, ktoré náboženstvo je to pravé, no zároveň kabaku utvrdzovali v presvedčení, že by nebolo rozumné jednu formu kresťanstva prijať a už v decembri 1879 sa opäť priklonil k islamu.<sup>35</sup> Misionári sice mohli ďalej vyučovať, ale ich prítomnosť už nebola považovaná za prínos pre bezpečnosť kráľovstva a Bieli otcovia dokonca zaregovali na svoje neisté postavenie tým, že 8. novembra 1882 opustili Bugandu. Vrátili sa až niekoľko mesiacov po smrti kabaku Mutesu v októbri 1884 a po nástupe jeho syna Mwangu na trón, v júli roku 1885.<sup>36</sup>

Napriek určitému sklamaniu, obavám a nestabilite svojho postavenia, sa misionárom podarilo udeliť sviatosť krstu pred svojim odchodom z Bugandy prvým katechumenom. 27. marca 1880, sotva rok po príchode, páter Lourdel pokrstil prvých štyroch katechumenov a ďalších štyroch 14. mája. Inštrukcie od kardinála Lavigerieho, ktoré Bieli otcovia dostali prvého júna 1880 spomalili evanjelizáciu, pretože vyžadovali štvorročný katechumenát pred udelením sviatosti krstu, výnimku bolo možné urobiť iba v prípade ťažkej choroby a u umierajúceho. Napriek Lavi-

<sup>33</sup> Wilson Wrightovi, 21. november 1877, Archívy CMS, CA6/025, Mackay Wrightovi, 17. novembra 1878, Archívy CMS, CA6/016. Mukasa, Ham: Simuda Nyuma. Ebiro bya Mutesa. London, Society for the Propagation of Christian Knowledge 1938, s.64-5.

<sup>34</sup> Množstvo referencií je veľmi vysoké, napríklad Livinhac Lavigeriemu 19. augusta 1879, Archívy BO, C13-303, tiež Livinhac Lavigeriemu 22. januára 1880, ABO, C13-9, list 15. apríla 1880, C13-15, 28. augusta 1880, C13-22, a.i.

<sup>35</sup> Aj keď Mutesa zopár razy vyslovil želanie dať sa pokrstiť, v septembri 1879 sa obrátil na Mackaya a o mesiac neskôr požiadal o krst Lourdela, bránila tomu polygamia rozšírená v Bugande, keď misionári oboch denominácií trvali na tom, aby každý katechumen odvrhol všetky ženy a ponechal si len jednu. V prípade panovníka to bolo nemysliteľné. Kardinál Lavigerie, ktorý mal predstavu, že Afriku treba christianizovať zhora, od kráľov a vládcov, neskôr ľutoval, že striktnosť pravidiel misionárov zabránila toto Mutesovo želanie využiť. Podľa jeho názoru sa mali inšpirovať praxou uplatňovanou v raných kresťanských cirkvách, ktorá sa mohla stať východiskom pri evanjelizácii Afriky v 19. storočí. V raných cirkvách existovali tri kategórie kresťanov, pokrstení, katechumeni a postulanti. Do tejto kategórie mohli misionári zaradiť Mutesu s tým, že bude pokrstení na smrteľnej posteli. Existuje celá séria listov k tejto problematike, napríklad Lavigerie Lourdelovi, apríl a október 1880, február 1881, marec 1883, ABO C13. Tiež Sundkler, B.- Steed, CH.: The History of Church in Africa, cit. d., s. 170-172.

<sup>36</sup> Rozhodnutie misionárov odísť z Bugandy Lavigerie považoval za neopodstatnené a predčasné, svoj názor vyjadril celkom jasne v liste Livinhacovi z augusta 1885, v ktorom doslovne hovorí „cette mission si malheureusement interrompue par de vaines terreurs“. Lavigerie Livinhacovi, August 1885. Instructions aux Missionnaires. Nantes, p. 216. Livinhac Lavigeriemu 9. novembra 1882, ABO, C13-43, udáva dôvody pre evakuáciu Bielych otcov z Bugandy.



gerieho inštrukciám Bieli otcovia po protestoch a určitom zmiernení inštrukcií v apríli a máji 1882 pokrstili osem ďalších katechumenov. Medzi nimi boli Joseph Mukasa Balikuddembe, Andrey a Kagwa, Luke Banabakintu a Mathias Kalembe, štyria budúci martýri. Osemnásteho marca 1882 anglikánski misionári pokrstili svojich prvých piatich konvertitov. Je pozoruhodné, že katolícka misia prežila aj dva a pol ročnú neprítomnosť Bielych otcov, vytrvala a dokonca sa rozrástla. Po niečo vyššie trojročnom pobyte v krajine Bieli otcovia pri odchode z Bugandy v novembri roku 1882 tam nechali dvadsať kresťanov a dvestopäťdesiat katechumenov. Hfístke kresťanov a katechumenov zanechali katechizmus v ich vlastnom jazyku luganda.<sup>37</sup> Keď sa v júli 1885 Bieli otcovia vrátili do Bugandy, páter Lourdel odhadoval počet neofytov na dvesto, sedemsto katechumenov a štyridsať detí vykúpených z otroctva.<sup>38</sup> Štyria vyššie spomenutí katolícki konvertiti, ktorí sa skôr, ako začali navštevovať lekcie náboženstva u Bielych otcov, najprv učili čítať Evanjélium svätého Matúša a Skutky apoštolské s Alexandrom Mackayom na anglikánskej misijnej stanici, sa po odchode katolíckych misionárov stali ich zástupcami, náboženskými vodcami, evanjelistami a katechétmi, ktorí šíрили katolícku vieru, vyučovali a krstili.<sup>39</sup>

Keď v októbri 1884 zomrel kabaka Mutesa a na trón nastúpil jeho vtedy len osemnásťročný syn Mwanga, misionári doňho vkladali veľké nádeje a začali sa okamžite pripravovať na svoj návrat.<sup>40</sup> Po nástupe na trón Mwanga pridelił katolíkom územie Kigowa, náčelníkom ktorého sa stal významný katolíik Andrey a Kagwa. Tu katolícki konvertiti a katechumeni začali otvorene vyznávať svoje náboženstvo.<sup>41</sup> Mwanga bol misionárom vždy priaznivo naklonený, najmä katolíckym, možno zo sympatií k pátrovi Lourdelovi, a hoci nebol pokrstený, navštevoval obe misie. Patril k žiakom anglikánskeho misionára Mackaya a mal medzi svojimi rovesníkmi, kresťanskými konvertitmi a katechumenmi, mnoho priateľov. Keď sa 24. júla 1885 pátri Lourdel a Girault a brat Amans vrátili do Bugandy, dostalo sa im od nového kráľa vreľého prijatia, ako píše Lourdel v liste adresovanom kardinálovi Lavigeriemu z 28. júla 1885.<sup>42</sup>

Polícia Mwangu pri nástupe na trón nebola ľahká. Na kráľovskom dvore sa stupňoval generačný rozkol a napätie. Mladého kabaku na trón dosadila vládna garnitúra, ktorá zastávala najvyššie posty v krajine ešte za vlády jeho otca. Mnohí z nich, najmä predseda vlády katikkiro Mukasa, boli odporcami kresťanstva a zástancami tradičného náboženstva a spoločenského poriadku. Mwanga sa usiloval

<sup>37</sup> Tento prvý katechizmus, ktorá pripravil Léon Livinhac, bol vydaný v roku 1881 v rozsahu štyridsaťštyri strán, na devätnástich stranách boli obsiahnuté základné kresťanské pravdy, po nich nasledovalo sedem strán modlitieb, slovníček a texty, ktoré mali slúžiť pri výučbe gramotnosti. Obe misie pripisovali gramotnosti veľký význam a postupne sa stala podmienkou pre udelenie sviatosti krstu.

<sup>38</sup> Chronique de la Société des Missionnaires d'Afrique, No. 31, Juillet, 1886.

<sup>39</sup> Podobne spontánne sa šírilo kresťanstvo v 16. a 17. storočí v ríši Kongo.

<sup>40</sup> *Il s'est toujours très bien montré à notre égard et sera selon toutes les apparences favorable aux blancs...Il avait plusieurs de ses gens qu'il envoyait chez nous pour avoir instruire, et quelques uns de nos catéchumenes ou néophytes étaient toujours avec lui. Il connaît parfaitement nos intentions. Il est donc urgent de rentrer au plus tôt dans Bouganda, si l'on veut profiter des ses bonnes dispositions actuelles qui, peut-être, pourront changer vite sous l'Influence des Arabes.*Lourdel Lavigeriemu, 1. december 1884, Archívy BO, C14-48.

<sup>41</sup> Apoštolský proces, Summarium, Rím 1917, kap. IV, s.36, Archívy BO, Y 13-3.

<sup>42</sup> Archívy Bielych otcov, C 14-168.

upevniť svoju moc a oporu nehľadal v tých, ktorým vďačil za svoj post, ale u svojich rovesníkov, mladých ľudí, ktorí slúžili na kráľovskom dvore a boli potenciálnymi nástupcami starých náčelníkov. Táto skupina mladých ľudí, vrátane samotného mladého panovníka, bola ovplyvnená novými náboženstvami, kresťanstvom a islamom, bola otvorená novým myšlienkam a vplyvom. Vďaka novým poznatkom a zručnostiam, najmä gramotnosti, boli vyznávači nových náboženstiev nepostrádateľní pre kabaku aj ostatnú dvorskú elitu. Obe generácie sa uchádzali o priazeň kabaku a vplyvné posty si stará garda chcela udržať a nastupujúca získať.

Všetky oficiálne kresťanské pramene tvrdia, že perzekúcie v rokoch 1885-1887 namierené voči kresťanom boli motivované nenávisťou voči misionárom a ich učeníkom. Miestne pramene z pera očitých svedkov udalostí naopak tvrdia, že príčinou krviprelievania nebola nenávisť voči kresťanstvu, lebo prenasledovaní a umučení neboli iba prívrženci nových náboženstiev, ale najmä tí, čo kabaku niečím nahnevali, alebo sa vzopreli panovníkovej vôli a autorite a v rámci tradičného hodnotového systému svojim správaním urazili kráľovský majestát. Mnoho prominentných konvertitov alebo katechumenov sa ukrylo, boli potrestaní iným miernejším spôsobom alebo omilostení na poslednú chvíľu. Zdá sa, že mnohé obete chytili náhodou, alebo si ich katikkiro Mukasa a ďalší významní hodnostári vytipovali, ukázali na nich prstom a využili situáciu, aby sa zbavili vlastných politických rivalov.<sup>43</sup> Keď boli popravení prví traja kresťanskí „čitelia“, Mwangov súčasník poznamenal: „Vyvolalo to veľké zdesenie a hrôzu a kresťania si mysleli, že sa začalo všeobecné prenasledovanie. No nebolo tomu tak... Mwanga nikdy neodsúdil ani jediného kresťana na smrť kvôli jeho náboženstvu. Celé Mengo bolo vtedy plné kresťanov.“<sup>44</sup> Všetky pramene zhodne uvádzajú, že Mwanga sa rád oddával homosexuálnym radovánkam a skutočnosť, že mnohí neofyti a katechumeni odmietali sa na nich zúčastňovať, bola častou príčinou jeho hnevu.

Perzekúcie sa začali v januári 1885 ešte pred návratom Bielych otcov popravou troch mladých anglikánskych konvertitov, ktorá vyvolala v radoch kresťanských „čitateľov“ podľa už citovaných slov jedného z nich strach a obavy. Anglikánsky misionár Alexander Mackay požiadal vtedy Mwangu o dovoľenie, aby mohol odcestovať a zaniest korešpondenciu na juh Viktóriinho jazera. Kabaka Mwanga mu ponúkol oficiálneho sprievodcu, aby bolo jasné, že cestuje legitímne a pod ochranou panovníka, čo dost prhký a výbušný misionár, ktorý sa vždy sťažoval, že je pod neustálym dohľadom, odmietol a vydal sa na cestu iba v sprievode ďalšieho anglikánskeho misionára R. P. Asha, posádky člna a niekoľkých svojich žiakov. Katikkiro Mukasa presvedčil panovníka, že Bagandovia, ktorí bez súhlasu chceli sprevádzať misionárov a opustiť krajinu, sa dopustili zrady. Chlapci sprevádzajúci misionárov boli zadržaní, odvedení späť a odsúdení na smrť. Napokon boli popravení iba traja, ostatní buď ušli, skryli sa, alebo sa misionárom podarilo darmi vykúpiť ich slobodu. Yusufu Lugama, najmladší z troch obetí, pochádzal zo sused-

<sup>43</sup> Rowe, J. A.: Baganda Chiefs Who Survived Kabaka Mwanga's Purge of 1886. Nepublikovaný a nedatovaný referát. Makerere Institute of Social Research, Kampala.

<sup>44</sup> Zimbe, B. M.: Buganda Né Kabaka. Kampala 1938, s. 124. K ďalším prácam miestnych historikov patria Mukasa, Hamu: Simudda Nyuma. 3 zv. London, Sheldon Press 1938. Kaggwa, Sir Apolo: Ekitabo kye Basekabaka be Buganda. London 1927, Miti, Jemusi: A Short History of Buganda, strojom písaný rukopis v jazyku Luganda spolu s anglickým prekladom G. K. Rocka z roku 1938 sa nachádza v Makerere University Library v Kampale a Ddiba, Rev.: Ediini mu Uganda. Masaka, Liberatum Press 1967.

ného kráľovstva Ankole a do Bugandy sa dostal ako vojnový zajatec. Keď jeho pán prijal kresťanstvo, daroval ho anglikánskej misii, bez súhlasu kabaku alebo katikira. Mal iba jedenásť rokov a bol pokrstený niekoľko mesiacov pred smrťou. Mako Kakumba, ktorý bol pokrstený v decembri 1883, mal asi šesťnásť rokov a tiež žil v misii ilegálne, ušiel z kráľovských služieb k misionárom. Tretím martýrom bol trochu starší chlapec Nuwa Serwanga. Všetci traja boli odvedení na oficiálne popravisko zvané Mpimerebera na okraji močariska Mayanja, tam im kati najprv odťali ruky a potom ich upálili na hranici.<sup>45</sup>

Hoci v krajine panovala neistota a anglikánski misionári boli v nemilosti, ako už bolo spomenuté, katolíckym misionárom sa pri návrate do Bugandy v júli 1885 dostalo od kabaku Mwangu srdečného prijatia a výučba na oboch misiách pokračovala aj v ďalších mesiacoch, hoci misijné pramene tvrdia, že „čitelia“ sa na misiu zakrádali tajne. Nová kríza vypukla na jeseň. Už od nástupu na trón musel Mwanga čeliť dvom hrozbám, ako si udržať a upevniť svoje postavenie a moc<sup>46</sup> a ako čeliť hrozbám zvonku, pokračujúcej európskej expanzii v Afrike, ohrozujúcej nezávislosť jeho kráľovstva. Do Bugandy začali prichádzať chýry o nemeckých teritoriálnych anexiách vo východnej Afrike, na území dnešnej Tanzánie. Na severe pokračovali britské vojenské operácie proti sudánskemu Mahdímu. Už jeho otec musel čeliť nebezpečenstvu egyptskej expanzie a pokusom Sira Samuela Bakera, guvernéra novej egyptskej kolónie Ekvatória, pripojiť k nej kráľovstvá Buganda a Buňoro ako protektoráty Egypta.<sup>47</sup> V októbri 1885 sa v Bugande rozšírili chýry o príchode novovymenovaného anglikánskeho biskupa Hanningtona. Či už z neznalosti, alebo z neobľúbivosti, sa biskup rozhodol použiť kratšiu cestu z východoafrického pobrežia do Bugandy, ktorá viedla cez susednú východným smerom ležiacu Busogu. Ignoroval varovania anglikánskych misionárov. Už od vlády Mwangovho starého otca Sunu bol totiž vstup do Bugandy cez Busogu z východu pre cudzincov zakázaný. Všetci cudzinci, vrátane arabských a swahilských kupcov, prichádzali do Bugandy z juhu. Stará tradícia považovala Busogu za zadné vrátka Bugandy, odkadiaľ majú prísť dobyvatelia, tí, čo prídu „zjst“ Bugandu. Mwanga vždy podozrieval misionárov, najmä protestantských,<sup>48</sup> že ich prítomnosť nie je motivovaná čisto náboženskými cieľmi a sú akosi piatou kolónou Veľkej Británie. Svoje podozrenia a obavy prerokoval s radou náčelníkov lukiiiko a keď sa dozvedel, že napriek sľubom, ktoré od anglikánskych misionárov dostal, že biskupov sprievod zmení trasu a príde do Bugandy od juhu na čelne, biskup napriek varovaniam misio-

<sup>45</sup> Pirouet, L.: *Strong in the Faith*, cit. d., s. 11-13. Ashe, R. B.: *Two Kings of Uganda, or life by the shore of the Victoria Nyanza being an account of a residence of six years in Eastern Equatorial Africa*. London, Frank Cass 1889, reprint 1970, s. 132-147.

<sup>46</sup> Niektorým tradicionalisticky orientovaným náčelníkom sa nepáčil Mwangov postoj voči misionárom ich učeníkom a dokonca zosnovali sprisahanie a chceli Mwangu zosadiť z trónu. Miti, J.: *A Short History of Buganda*, cit. d.

<sup>47</sup> Vilhanová-Pawliková, Viera: *History of Anti-Colonial Resistance and Protest in the Kingdoms of Buganda and Bunyoro 1862-1899*. Prague, Oriental Institute 1988. *Dissertationes Orientales* Series No. 45, 335 s., najmä s. 75-87. Ashe, R.: cit. d., s. 121. Vilhanová-Pawliková, Viera: *Kabaka Mwanga and Early Anti-Colonial Protest in Buganda*. In: *Asian and African Studies* (Bratislava), XVI, 1978, pp. 89-118.

<sup>48</sup> Francúzsko sa v tejto časti Afriky neangažovalo, takže aj prítomnosť francúzskych misionárov bola vnímaná inak. Katolícki misionári boli lepšími dvoranmi ako anglikánski, mali lepšie osobné vzťahy s kabakom, aj s členmi jeho rodiny a dvoranmi. Priateľské kontakty udržiavali aj s arabskými a swahilskými kupcami, od ktorých kupovali otrokov.

nárov pokračoval v ceste. Keď 25. októbra 1885 dorazil do Busogy, rozhodli sa požiadať náčelníka Busogy Lubu, aby dal biskupa aj s celým sprievodom zabiť. Vtedy sa ukázalo, že potenciálnou piatou kolónou nie sú iba misionári, ale aj kresťanskí „čitelia“, pretože misionári boli o verdikte okamžite informovaní. Márne sa pokúšali rozhodnutie zvrátiť, 29 októbra 1885 bol biskup Hannington zavraždený.<sup>49</sup> Mwanga si vtedy začal uvedomovať silu a vplyv kresťanstva na tých, ktorých považoval za loajálnych služobníkov, ba až priateľov, na vernosť a podporu ktorých sa tak veľmi spoliehal. Informácie z tajných rokovaní sa okamžite dostávali z kráľovského dvora na misijné stanice a v kabakovi začalo rásť podozrenie, že ide zo strany kresťanských pážat a iných služobníkov o podvrtnú činnosť ohrozujúcu jeho vlastné postavenie a bezpečnosť kráľovstva. Medzi podozrivými sa ocitol Joseph Mukasa Balikuddembe, ktorý bol šéfom pážat slúžiacich vo vnútornom dvore a v súkromnej rezidencii kabaku, a patril spolu s Andreyom Kaggwom ku kabakovým obľúbencom. Dokonca sa pošuškávalo, že sa môže stať budúcim katikkirom. Až neskôr sa potvrdilo, že biskup bol naozaj zavraždený a keď si Balikuddembe trúfol Mwangu otvorene obviňovať z biskupovej vraždy a vyčítať mu jeho čin, Mwanga ho odsúdil na smrť. Hoci po úvahe svoje rozhodnutie zmenil a udelil mu milosť, posol so správou dorazil na popravisko neskoro. Katikkiro Mutesa sa postaral o to, aby sa nevyčkávalo na to, či príde milosť, a posúril popravu. Balikuddembe sa stal prvým katolíckym martýrom. Pretože šlo o prominentného odsúdenca, kat mu dal možnosť rýchlej smrti. Odsúdenému na mieste zvanom Nakivubo najprv zoťal hlavu a telo potom upálili na hranici. Joséph Mukasa Balikudembbe mal asi 25 rokov, zmiešaný pôvod, matka pochádzala z Buñora, otec z Bugandy. Na kráľovskom dvore začal slúžiť už roku 1874 za vlády kabaku Mutesu, v roku 1880 začal chodiť na katechizmus a v roku 1882 prijal spolu s priateľom Andreyom Kaggwom sviatosť krstu. Stal sa vodcom miestnej katolíckej komunity a ako už bolo spomínané, jeho zásluhou komunita prežila dva a polročnú neprítomnosť Bielych otcov v kráľovstve.<sup>50</sup> Jeho smrť nespomalila, ale naopak urýchlila proces kresťanskej konverzie, naplnili sa slová Tertuliána, že smrť martýrov je semenom cirkvi, lebo v ten istý deň sa na katolíckej misii dalo pokrstiť dvanásť katechumenov.<sup>51</sup> Po smrti Balikuddembeho sa vodcom komunity katolíckych konvertitov a katechumenov stal Charles Lwanga, ktorý bol na dvore jeho zástupcom.

V období od novembra 1885 do mája 1886 situácia zostala napätá, obavy misionárov z ďalších perzekúcií pretrvávali, ale nič sa nedialo. Napriek zákazu sa kráľovské pážatá a iní záujemci o kresťanskú vieru tajne zakrádali na misijné stanice, aby sa zúčastnili na výučbe. Perzekúcie vypukli až v máji 1886. Príčin, prečo sa situácia odrazu vyhrotila, bolo niekoľko. Vo februári vyhorelo do tla kráľovské sídlo a 26. februára Mwanga presťahoval svoju rezidenciu a hlavné mesto z Menga na breh jazera do Munyonyo. Misionári sa z rôznych dôvodov, najmä materiálnych, rozhodli nepresťahovať. Tým sa obmedzili ich kontakty s kráľovským dvorom. Anglikánski misionári, ktorí už dlhšie boli v nemilosti, navštevovali dvor len sporadicky, katolícki misionári mali naopak dobré vzťahy s kabakom Mwangom a ich

<sup>49</sup> Lourdel Lavigeriemu, Archívy BO, C14-57, tiež Diaire de Roubaga, 5. 11. 1885.

<sup>50</sup> Apoštolský proces, cit. d., kap. V., s. 127-128, tiež kap. IV, s. 34-35 a Martyrs de l'Ouganda. Lettres-Enquete. Kanonické šetrenie z 29. 6. 1887, rukopis, 61 strán v jazyku luganda a francúzštine, C15-8, s.57, Diaire de Roubaga, 15.11.1885. Tiež Kavule, D.: The Uganda Martyrs, cit.d., ss. 22-26.

<sup>51</sup> Diaire de Roubaga, 15. 11. 1885.

vplyv často zavážil pri prijímaní vážnych rozhodnutí. V neprítomnosti ich informovanosť bola menšia a nemohli sa brániť obvineniam, ktoré proti nim vznášali ich nepriatelia, najmä katikkiri Mukasa a ďalší tzv. tradicionalisti. Navyše, dlhodobá neprítomnosť na dvore sa tradične považovala za potenciálnu rebéliu. Perzekúcie vypukli 25. mája 1886. Mwanga po návrate z neúspešnej polovačky nenašiel na dvore svoje pážatá, takmer všetci odišli „čítať.“ Dokonca zistil, že Mwafu, ktorý dovtedy nepatril medzi katechumenov a neodmietal jeho homosexuálne praktiky, sa začal učiť. Mwanga si najprv osobne vybil zlosť na učiteľovi, Denisovi Ssebuggwawovi, ktorého zbil oštepom a potom vydal rozkazy, aby boli potrestaní aj ďalší „čitelia“, ktorí ho neposlúchli a porušili jeho zákaz navštevovať misie. Perzekúcie, ktoré sa začali 25. mája, vyvrcholili 3. júna 1886, keď bolo na popraviske v Namugongo naraz na jednej hranici upálených tridsaťjeden obetí.

Medzi zadržanými a oficiálne odsúdenými na smrť bolo podľa očitého svedka šesťnásť katolíkov, jedenásť protestantov, sedem alebo osem vyznavačov tradičného náboženstva a jeden muslim, v poslednom momente boli piati odsúdenci omilostení a privedení z popraviska späť, traja katolíci, Denis Kamyuka, Simeon Sebuta a Werabe, jeden muslim a jeden „pohan.“ Jeden z katolíkov, ktorý dostal milosť, Denis Kamyuka, sa stal hlavným svedkom udalostí, keď Bieli otcovia v roku 1887 začali zbierať dokumentáciu o ugandských mučeníkoch.<sup>52</sup> Šesť „pohanov“ bolo upálených z iných, neznámych príčin.

Namugongo bolo oficiálne predkoloniálne popravisce, zriadil ho kabaka Kyabagu, ktorý vládol v polovici osemnásteho storočia, aby tam nechal popraviť jedného zo svojich synovcov Bembu, ktorý sa proti nemu vzbúril. Po poprave tam bol vystavaný chrám (svätyňa) zasvätená bohu *lubaale* Nende, s médiom, ktoré nieslo jeho meno.<sup>53</sup> Od tých čias sa Namugongo, až do víťazstva kresťanov v roku 1889, využívalo na popravu kráľovských potomkov a detí miestnej šľachty.<sup>54</sup> Popravisce sa nachádzalo blízko lesa, aby bolo ľahké zhromaždiť dostatok dreva na hranicu. Smrť upálením bola v Bugande noblesným spôsobom popravy, podobne ako v Európe smrť sťatím. Spôsob popravy mal náboženské konotácie, hranica sa zapálila fakľou z posvätného ohňa *ggombolola*, ktorý neustále horel pred kráľovským palácom a zaháňal sa iba pri smrti panovníka. Odsúdení boli v Namugongo upálení v blízkosti prameňa a posvätného figovníka *ssezibugo*, na ktorý sa pri poprave zavesil odev odsúdených.<sup>55</sup> Odsúdení boli potom zabalení do trstinových rohoží a bol im podaný rituálny nápoj, banánové víno. Bagandovia v minulosti praktizovali aj rituálne popravy *kiwendo*, ktorými sa manifestovala moc panovníka.<sup>56</sup> Mnohé rituálne prvky boli prítomné aj počas popráv kresťanských konvertitov a katechumenov uskutočnených v roku 1886.

<sup>52</sup> Martyrs de l'Ouganda. Lettres-Enquete. Kanonické šetrenie z 29. 6. 1887, rukopis, 61 strán v jazyku luganda a francúzštine, C15-8.

<sup>53</sup> Médard, Henri: Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la création de saints africains. In: Chrétien, Jean-Pierre et Triaud, Jean-Louis: Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire. Paris, Karthala 1999, ch. 24. Lubaale v jazyku luganda znamená boh. Niektoré stromy mali v náboženských predstavách Bagandov významné miesto.

<sup>54</sup> Roscoe, J.: The Baganda, cit. d., s. 336-7, Kaggwa, Apolo: The Customs of the Baganda. New York, Columbia University Press, s. 36 a 82.

<sup>55</sup> Pirouet, L.: Strong in the Faith, cit. d., s. 40-41.

<sup>56</sup> Ray, B. C.: Myth, Ritual and Kingship in Buganda. New York, Oxford University Press 1991, s. 176-177.

Vodca katolíkov na kráľovskom dvore Charles Lwanga bol upálený ako prvý na samostatnej hranici, ktorú vybudovali neďaleko stromu zvaného *ndazabazadde*. Patril k najvplyvnejším katolíckym konvertitom a čakala ho skvelá kariéra.<sup>57</sup> Ostatní odsúdení boli upálení v ten istý deň na spoločnej hranici na mieste, kde boli pred desiatimi rokmi upálení sedemdesiati muslimskí mučeníci.<sup>58</sup> Medzi jedenástimi upálenými protestantmi bolo osem ešte nepokrstených katechumenov. Spomedzi dvanástich katolíckych mučeníkov, ktorí boli upálení na spoločnej hranici, šiesti, u ktorých sa neuvádzalo kresťanské krstné meno, iba Mukasa Kiriwawanwu nebol pokrstený. Ostatných piatich neofytov pokrstil Charles Lwanga ráno v deň 26. mája 1886, keď boli uväznení a uvedomili si, že ich životy sú vážne ohrozené. Väčšina budúcich svätých ugandských mučeníkov bola upálená 3. júna 1886 v Namugongo. Mená asi piatich Bagandov, ktorí boli upálení na spoločnej hranici, nie sú známe. Posledný z dvadsiatich dvoch katolíckych mučeníkov, ktorí boli kanonizovaní v roku 1964, bol Yoanna Maria alebo Jean-Marie Muzeeyi, asi 37. ročný katolík, ktorému sa v máji roku 1886 podarilo utiecť a skryť, bol na smrť umučený až 27. januára 1887. Bola to posledná obeť perzekúcií.<sup>59</sup>

Väčšina kresťanov prežila, niektorým sa podarilo újsť a ukryť, iní boli príliš významní a nepostrádateľní, aby boli súdení a odsúdení, niektorých postihol iný trest. Misionárov sa represálie a perzekúcie vôbec nedotkli, nebol im skrivený ani vlások na hlave.

Už v roku 1887 sa kresťanskí konvertiti opäť ocitli na výslni, obsadili spolu s muslimami všetky významné politické posty v krajine, čo im umožnilo roku 1888 obrátiť sa proti tradicionalistom, zorganizovať štátny prevrat, zvrhnúť kabaku Mwangu a rozdeliť si politickú moc v krajine. Nasledujúce roky boli plné politických zvrátov a nábožensko-politických zápasov o moc medzi prívržencami islamu a kresťanstva, z ktorých vyšli víťazne kresťania, aby napokon v ďalších nábožensko-politických bitkách získali vďaka britskej podpore dominantné postavenie v politickom systéme anglikánski konvertiti. Sir Apolo Kagga, protestant, ktorý bol pri perzekúciách iba surovo zbitý, sa po nábožensko-politických vojnách v rokoch 1888-1892, po víťazstve kresťanov nad muslimami a neskôr protestantov nad katolíkmi, stal v roku 1892 predsedom vlády katikkirom a tento úrad zastával až do svojej smrti roku 1926. Iný významný kresťan, katolícky konvertita Honorat Nyonyintono, ktorý v roku 1886 obišiel horšie, bol vykastrovaný, po zvrhnutí kabaku Mwangu roku 1888 tiež krátko zastával post katikira. Po víťazstve kresťanov v spomínaných vojnách sa príslušnosť k niektorej kresťanskej cirkvi stala v Bugande a neskôr v celej Ugande kľúčom k politickej kariére.<sup>60</sup>

Už v roku 1887 začali Bieli otcovia zbierať potrebnú dokumentáciu o ugand-

<sup>57</sup> Faupel, J. P.: *African Holocaust*, cit. d., s. 192-193.

<sup>58</sup> Katumba, Ahmed – Welbourn, F. B.: *Muslim Martyrs in Buganda*. In: *Uganda Journal*, vol. 28, 1964, No. 2, s. 115-164. Tiež Mukasa, Ham: *Simuda Nyuma: Ebiro bya Mutesa*, cit. d., s. 18-23. V októbri 1876 nechal kabaka Mutesa upáliť na popraviske v Namugongo sedemdesiat muslimov, náčelníkov a pážatá, ktorí mu odopreli poslušnosť a odmietli jesť mäso zo zvierat, ktoré neboli zabité rituálnym spôsobom. Takmer tisíc ľudí bolo vtedy zabitých po celej zemi.

<sup>59</sup> *Kanonické šetrenie 1887*, cit. d. Faupel, J. P.: *African Holocaust*, cit. d., s. 198-199 a 216-217.

<sup>60</sup> Vilhanová - Pawliková, Viera: *Kabaka Mwanga and Early Anti-Colonial Protest in Buganda*. In: *Asian and African Studies (Bratislava)*, XVI, 1978, pp. 89-118; Vilhanová - Pawliková, Viera: *The Transformation of Buganda, 1894-1914*. In: *AAS VI*, 1970, pp. 93-130.

ských mučeníkoch, ktorú podpísali pátri Lourdel a Denoit a brat Amans. Procedúra kanonizačného šetrenia v prípade ugandských mučeníkov prebiehala v troch stupňoch: 19. februára 1909 sa nariadením Kongregácie svätých rituálov oficiálne otvoril proces ich svätorečenia, 14. augusta 1912 pápež Pius X. vyhlásil dvadsaťdva katolíckych ugandských mučeníkov za hodných úcty venerabilis, roku 1920 ich pápež Benedikt XV. vyhlásil za blahoslavených beatis, biskup Livinhac to listom zo 6. marca 1920 ohlásil kongregácii Bielych otcov<sup>61</sup> a napokon 18. októbra 1964 na misijnú nedeľu sa proces svätorečenia ukončil, keď pápež Pavol VI. v Bazilike svätého Petra v Ríme vyhlásil dvadsaťdva ugandských katolíckych mučeníkov za svätých sanctus. V homílii pri kanonizácii ugandských mučeníkov sa pápež Pavol VI. nechal inšpirovať textom už spomínaného listu kardinála Lavigerieho z roku 1887 pripomínajúcim dlhú tradíciu kresťanského martýrstva na africkom kontinente. Pri svätorečení bol v bazilike prítomný aj anglikánsky arcibiskup Ugandy a pápež vzdal hold aj odvahe a statočnosti anglikánskych mučeníkov, ktorí v rovnakom čase, bok po boku s katolíkmi, trpeli a položili životy za svoju vieru.<sup>62</sup>

Katolícka cirkev sa dlho márne pokúšala zakúpiť pozemok v Namugongo na mieste, kde stála hranica, na ktorej zomrela väčšina svätých ugandských mučeníkov. Namugongo leží v provincii Kyagwe, ktorá po vojne v roku 1892 a po nábožensko-politickom vyrovnaní medzi katolíkmi a protestantami, pripadla protestantom. Pozemok v Namugongo patril pôvodne „pohanom“, ktorí neskôr konvertovali k anglikánskej cirkvi. Neskôr sa dostal do vlastníctva významného protestanta a bývalého katikkira T. Kisosonkoleho, ktorý odmietol „pápežencom“ pozemok predať. V júni 1935 bol v Namugongo vybudovaný malý anglikánsky kostol a Kisosonkole daroval anglikánskej cirkvi Church of Uganda parcelu o rozmeroch 138.000 štvorcových metrov.<sup>63</sup> Katolícka cirkev preto zakúpila pozemok, kde bol 3. júna 1886 popravený svätý Charles Lwanga. V roku 1924 bola na mieste, kde bol umučený Lwanga, vybudovaná kaplnka, ktorá neskôr zhorela a bola nahradená novou v roku 1934. V roku 1964 boli pri príležitosti svätorečenia svätých ugandských martýrov vypracované plány na výstavbu novej svätyne. Práce sa začali na podnet kampalského arcibiskupa Emmanuela Nsubugu. V roku 1969 Ugandu navštívil pápež Pavol VI. a vysvätil centrálny oltár, okolo ktorého mala byť vybudovaná nová bazilika. Svätyňa bola dokončená v roku 1975 a tretieho júna, v deň, ktorý je podľa cirkevného kalendára zasvätený pamiatke svätých ugandských mučeníkov, ju vysvätil pápežský legát, jeho Eminencia kardinál Pignedoli. Do baziliky boli pri tejto príležitosti uložené relikvie svätých martýrov a pozostatky prvých katolíckych misionárov, biskupa Livinhaca, pátrov Lourdela, Barbota a brata Amansa. Slávnosti za zúčastnil polmiliónový dav.<sup>64</sup> Svojou architektúrou bazilika kopíruje tradičnú miestnu architektúru, kráľovské hrobky v Kisubi. Dvadsaťdva pilierov, ktoré zvonku podopierajú stavbu, pripomínajú dvadsaťdva katolíckych martýrov. Využívanie kráľovských symbolov je charakteristické pre ugandskú katolícku cirkev.

<sup>61</sup> Páter Simon Moullec (1861-1924) z kongregácie Bielych otcov bol poverený zozbieraním dokumentácie v súvislosti so svätorečením dvadsiatichdvoch katolíckych ugandských mučeníkov.

<sup>62</sup> Lamey, R.X.: Lavigerie, cit. d., s. 130-131.

<sup>63</sup> Médard, Henri: Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la création de saints africains, cit. d., s. 464-467. Church of Uganda je ekvivalentom Church of England.

<sup>64</sup> Lamey, R. X.: Lavigerie, cit. d., s. 132-133.

Na počesť svätých ugandských mučeníkov boli vybudované na miestach, kde zomreli mučeníckou smrťou, pamätníky a svätyne zasvätené ich kultu. V Namugongo sú vybudované tri svätyne zasvätené pamiatke katolíckych, anglikánskych aj muslimských mučeníkov, ktorí zomreli mučeníckou smrťou na hranici v roku 1876 za vlády Mwangovho otca kabaku Mutesu. V nedávnej minulosti sa objavili snahy vybudovať na tomto mieste aj svätyňu na pamiatku vyznavačov tradičného kigandského náboženstva, ktorí tu tiež boli umučení.<sup>65</sup>

3. jún, sviatok svätých ugandských mučeníkov, je v Ugande štátnym sviatkom. Namugongo sa stalo cieľom púti pre všetkých ugandských veriacich, nech sa hlásia k akejkolvek uznanej cirkvi či náboženstvu. Ugandskí mučeníci sa stali národným symbolom odporu voči tyranii.

doc. PhDr. Viera Vilhanová - Pawliková, DrSc.; Ústav orientalistiky SAV,  
Klemensova 19, 813 64 Bratislava (vilhanova@stonline.sk)

## Príloha 1

### *Ugandskí mučeníci 1885-1887*

Prebraté z Tom A. D. & Phares Mutibwa (Eds): *A Century of Christianity in Uganda, 1877 - 1977. A Historical Appraisal of the Development of the Uganda Church over the last One Hundred Years*. Nairobi, Uzima Press 1978. pp. 14-15.

#### Rímskokatolícki mučeníci

|                               |                   |                 |                                          |
|-------------------------------|-------------------|-----------------|------------------------------------------|
| 1. Yozefu Mukasa Balikuddembe | 15. novembra 1885 | Nakivubo        | Sťatý a upálený                          |
| 2. Andrey a Kaggwa            | 26. mája 1886     | Munyonyo        | Sťatý a rozsekaný na kusy                |
| 3. Denis Sebugwawo            | 26. mája 1886     | Munyonyo        | Sťatý                                    |
| 4. Ponsiano Ng'ondwe          | 26. mája 1886     | Takajjunge      | Prebodnutý oštepom a rozsekaný na kusy   |
| 5. Matias Kalemba Mulumba     | 27. mája 1886     | Old Kampala     | Odknuté ruky a nohy, ponechaný na mieste |
| 6. Antanasio Bazzekuketta     | 27. mája 1886     | Nakivubo        | Rozsekaný na kusy                        |
| 7. Gonzanga Gonza             | 27. mája 1886     | Lubowa Kiwatule | Prebodnutý oštepom a sťatý               |
| 8. Nowa Mawaggali             | 31. mája 1886     | Mityana         | Prebodnutý oštepom a ponechaný psom      |
| 9. Charles (Kaloli) Lwanga    | 3. júna 1886      | Namugongo (A)   | Upálený                                  |
| 10. Luka Banabakintu          | 3. júna 1886      | Numugongo (B)   | Upálený                                  |
| 11. Yakobo Buuzabalyawo       | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 12. Gyavira                   | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 13. Ambrose Kibuka            | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 14. Anatoli Kiriggwajjo       | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 15. Achileo Kiwanuka          | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 16. Kizito                    | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 17. Muganga                   | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 18. Mukasa                    | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 19. Adolufu Mukasa Ludigo     | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 20. Bruno Serunkuma           | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Upálený                                  |
| 21. Mboga Tuzinde             | 3. júna 1886      | Namugongo (B)   | Ubitý na smrť a upálený                  |
| 22. Yoana Maria Muzeeyi       | 27. januára 1887  | Jugala          | Sťatý a vhozený do močiara               |

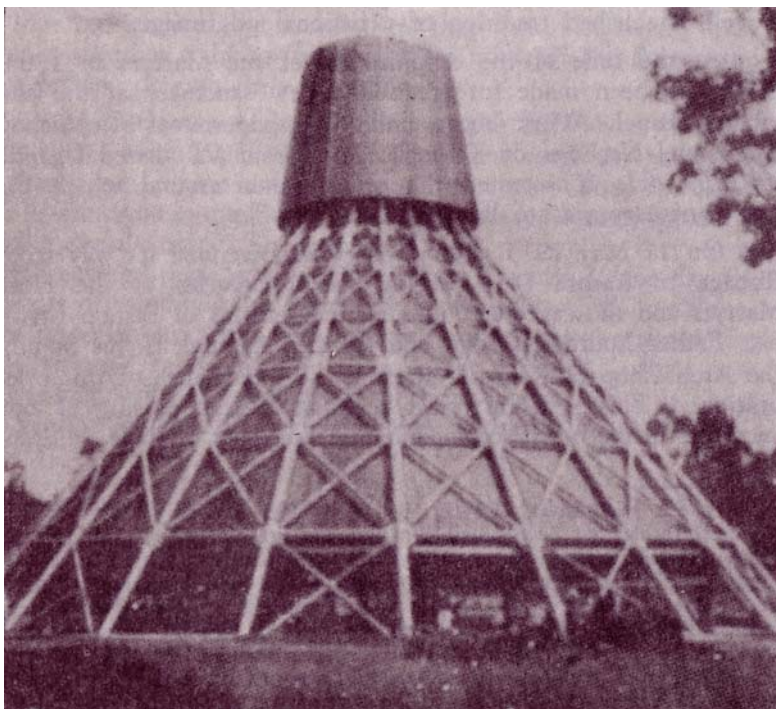
<sup>65</sup> Médard, Henri: Les sancuaires de Namugongo (Ouganda).et la création de saints africains, cit. d., s. 467.



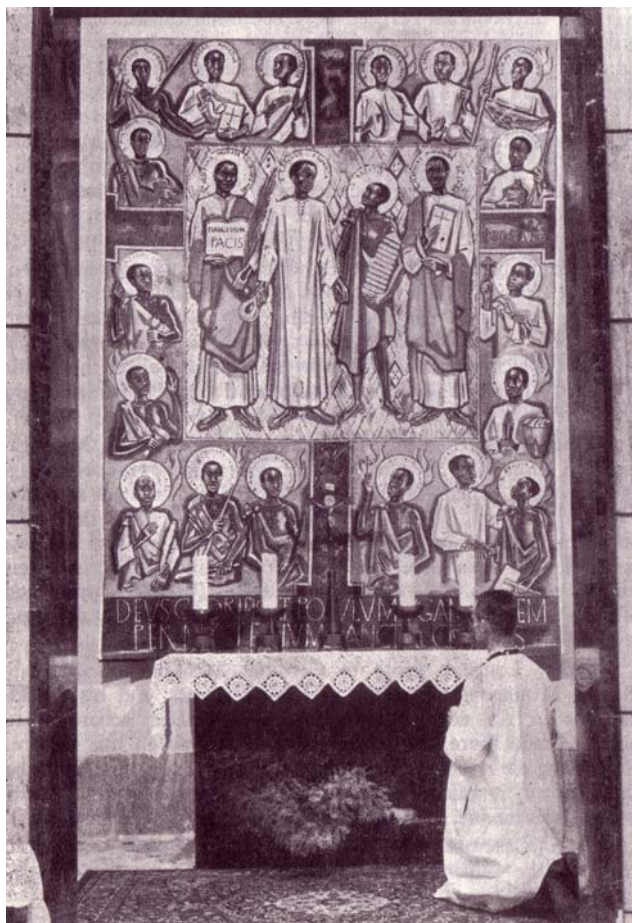
## Anglikánski mučeníci

|                          |                  |                      |                                 |
|--------------------------|------------------|----------------------|---------------------------------|
| 1. Marko Kakumba         | 31. januára 1885 | Busega – Mpimerebera | Odseknuté ruky a nohy a upálený |
| 2. Nuwa Serwanga         | 31. januára 1885 | Busega – Mpimerebera | Odseknuté ruky a nohy a upálený |
| 3. Yusufu Lugalama       | 31. januára 1885 | Busega – Mpimerebera | Odseknuté ruky a nohy a upálený |
| 4. Musa Mukasa           | 25. mája 1886    | Munyonyo             | Prebodnutý oštepom              |
| 5. Eriya Mbwa            | 27. mája 1886    | Meno                 | Zomrel po vykastrovaní          |
| 6. Mudduaguma            | 27. mája 1886    | Mengo                | Zomrel po vykastrovaní          |
| 7. Daudi Muwanga         | 27. mája 1886    | Namanwe              | Zomrel po vykastrovaní          |
| 8. Muwanga               | 31. mája 1886    | Mityana Singo        | Zomrel po vykastrovaní          |
| 9. Kaizzi Kibuka         | 31. mája 1886    | Mityana Singo        | Zomrel po vykastrovaní          |
| 10. Mayanja Kitoogo      | 31. mája 1886    | Mityana Singo        | Zomrel po vykastrovaní          |
| 11. Robert Munyagabyanjo | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Odseknuté ruky a nohy a upálený |
| 12. Alexandra Kadoko     | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Ubitý na smrť a upálený         |
| 13. Fredrick Kizza       | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Ubitý na smrť a upálený         |
| 14. Danieri Nakabandwa   | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Ubitý na smrť a upálený         |
| 15. Nuwa Walukagga       | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 16. Kiwanuka Giyaza      | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 17. Mukasa Lwakisiga     | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 18. Lwanga               | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 19. Mubi                 | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 20. Wasswa               | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 21. Kwabafu              | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 22. Kifamunyanja         | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |
| 23. Muwanga Njigija      | 3. júna 1886     | Namugongo (B)        | Upálený                         |

## Príloha 2



Obr. 1. Svätyňa, katolícka bazilika v Namugongo, kde boli ugandskí mučeníci upálení na hranici



Obr. 2. Oltár venovaný svätým ugandským mučeníkom z centrálnej misie Bielych otcov v Ríme

## Summary

### **Saints in the History of Christianity on the African Continent The Story of Uganda Martyrs, 1885-1887**

Viera Pawliková-Vilhanová

Between January 1885 and January 1887 roughly one hundred people were condemned to death and executed in the kingdom of Buganda on the orders of the king, the kabaka Mwanga of Buganda. Some, but not all, were Christians or catechumens. The twenty-two Catholics who gave their lives for their faith and were canonised in 1964, as well as their Protestant compatriots who died side by side, stand in the long tradition of African Christian martyrs. Christianity has a very long

history on the African continent which due to the existence of ancient Churches in Egypt, the Roman Africa, Nubia and Ethiopia goes back to the beginnings of the Christian era. Even though the Christian Church was extinguished in Nubia and North Africa, it survived in Egypt and Ethiopia and the Portuguese contact with Africa in the fifteen to the eighteenth centuries brought Christianity to new regions of the African continent. When elaborating the Catholic mission strategy in Africa, Cardinal Lavigerie, Professor of Early Church history and the founder of the Society of the Missionaries of Africa or White Fathers, always emphasised the legacy of the ancient Churches which had flourished and then disappeared in many parts of Africa and tended to regard the nineteenth-century missionary expansion as a „reprise“. The modern missionary movement should, he believed, draw its inspiration from the examples of the early Church. Lavigerie thus did not forget to mention in his circular of March 1887 devoted to the Martyrs of Uganda „the faithful echo of the former days of our Christian Africa...the martyrs of Roman Carthage... the martyrs of Tertullian’s day“. Further on he compared the martyrs of Uganda to an intrepid group of Christians who received the crown of martyrdom in Africa eighteen centuries ago and are called in the liturgy *Massa Candida* or *White Mass*. Quoting the words of St. Augustine that the lime in which the martyrs were buried covered them like a white shroud, he suggested that in memory to this touching description the martyrs of Uganda should be called one day, when the honours of the sainthood would be bestowed on them, the *Black Mass* or *Massa Nigra* because they lie buried under the black debris of the pyre.<sup>66</sup>

The process of the Christianisation of Buganda and later on of the whole of the present-day Uganda as well as the earlier spread of Islam, should be seen as part of a complex process of change of the traditional society. The kingdom of Buganda on the shores of the lake Victoria was at the time of the arrival of the first Christian missionaries a highly centralised, well organised, prosperous and militant kingdom trying to conquer its neighbours and expand its territory. A by-product of the presence of Kiswahili-speaking coastal merchants was the diffusion of Arabic, Kiswahili and literacy. Literacy enhanced the prestige and popularity of Islam, helped its spread across the country, and prepared the way for Christianity. The concept of reading *okusoma* became a synonym for the adoption of the new religions of Islam and later Christianity. The converts were called readers. Conversion and education or training went hand in hand.

The dynamics of Christian conversion in Africa, whether personal or collective, is difficult to understand and explain. Christian conversion in Buganda is quite out of line with missionary experience elsewhere in Africa. Out of line with the common pattern of Christian conversion on the African continent in pre-colonial times is individual conversion of mostly young people who were not slaves, outcasts or marginalized people seeking the protection and a new life at the Christian mission stations. Most Christian converts or catechumens in Buganda came from among the royal pages *bagalagala* who were in training at the royal court for high positions of chiefs or other dignitaries. Some of them had been interested in the teachings of Islam and learnt to read and write in Arabic and Kiswahili in the Arabic script or even became nominal Muslims. Later on they joined the number of inquirers at

<sup>66</sup> Cardinal Lavigerie’s Circular on the martyrdom of the Christians of Uganda. Algiers, 19 March 1887. In: Oeuvres complètes, White Fathers Archives, VI, 37.

both Christian missions, Roman Catholic and Anglican, often drifting from one mission station, one set of instruction to another, or frequenting both as well as the Muslim camp.

All official Christian sources claim that the persecutions were aimed against Christians, the so-called „readers“. Local sources written by Kabaka Mwanga's contemporaries and eyewitnesses of the purges of 1886 deny this accusation and claim that Mwanga's anger was directed against those who dared openly to challenge and defy his royal authority.<sup>67</sup> Persecutions started in the kingdom of Buganda in January 1885 when three young Baganda Protestant converts who had decided without royal permission to accompany one member of the Church Missionary Society, Mackay, on a boat across the Lake Victoria to the south, were sentenced to death and executed. Another wave of persecutions started in November after the death of a newly appointed Anglican bishop Hannington who was on his way to Buganda. He decided to approach the country by the eastern route via Busoga which was forbidden to foreigners. Busoga was traditionally seen as the back door and anyone coming from the coast by this route would bring harm to the country and its people. The main holocaust took place on June 3rd, 1886 at Namugongo, an official place of execution. Of those who were condemned to death, there were sixteen Catholics, eleven Protestants, seven or eight adherents of the traditional Kiganda religion and one Muslim. Five were spared at the very last moment, three Catholics, one Muslim and one „pagan“. One of the spared Catholics, Denis Kamyuka became the main witness when the Catholic fathers in 1887 started to collect documentation about the martyrdoms.<sup>68</sup> The leader of the Catholic group, Charles Lwanga was burnt first on a separate pyre. The main holocaust took place the same day. It is generally believed that thirty-one people died in the Namugongo fire, thirteen Catholics and thirteen Protestants were there burned to death. Of the Protestants, eight martyrs were as yet unbaptized catechumens, of the Catholics for whom no Christian name is given, only one Mukasa Kiriwawanvu was unbaptised, the other five neophytes who had declared themselves to be Christians, were baptised by Charles Lwanga on the morning of their arrest, May 26th, 1886, when he realised that their lives were in grave danger. The names of the other five Baganda executed on the same day are not known. The last of the martyrs canonised in 1964, Yoanna Maria or Jean-Marie Muzeeyi, aged 37, was tortured to death on January 27th, 1887. The majority of Christians, many of them well known and influential, survived the persecution and were soon after placed into positions of military and political influence.

As early as 1887 the canonical inquiry signed by Fathers Lourdel and Denoit as well as Brother Amans set down in writing the first testimonies on Ugandan martyrs.<sup>69</sup> On 19 February 1909, a decree of the Congregation of Rites officially opened the cause of the martyrs of Uganda and the Apostolic Process.<sup>70</sup> They were

---

<sup>67</sup> Zimbe, Rev. Bartolomayo: Buganda ne Kabaka. Mengo, Gambuze Press 1939, p. 124.

<sup>68</sup> Canonical Inquiry of 29. 6. 1887, manuscript, 61 pages in Luganda and French, Archives des Pères Blancs, C15-8, Apostolic Process, Summarium, Rome 1917, Archives des Pères Blancs, Y 13-3, p. 252.

<sup>69</sup> Canonical Inquiry of 29. 5. 1887, Manuscript, 61 pages in Luganda and French. White Fathers Archives, Rome, C15-8.

<sup>70</sup> Apostolic Process, Summarium, Rome 1917, White Fathers Archives, Rome, Y13-3.

declared venerable by Pope Pius X on 14 August 1912 and beatified in 1920. Father Simon Moullec (1861-1924) was charged with collecting information in connection with the cause for beatification of twenty-two young Baganda Catholics. The process of canonisation ended on Mission Day, 18 October 1964, when twenty-two Catholic martyrs of Buganda were proclaimed saints by Pope Paul VI in Saint Peter's Basilica in Rome. Pope Paul VI. extolled the bravery of the Holy Martyrs of Uganda, paying tribute also to the Protestant converts who were martyred at the same time. Present at the ceremony was also the Anglican Archbishop of Uganda.

Several memorials, shrines and sanctuaries have been built in honour of the Holy Martyrs of Uganda at the places of their martyrdoms in Uganda and throughout the world. At Namugongo, the pre-colonial execution place, three sanctuaries have been built in memory of Catholic, Anglican and Muslim martyrs. The last mentioned were executed in 1876 during the reign of kabaka Mwanga's father Mutesa. Efforts have been since made to build a fourth sanctuary on the spot to honour the adherents of the traditional Kiganda religion who had been also tortured to death. On 3rd June, inscribed in the Universal Calendar of the Church as the day when the Feast of the Holy Martyrs of Uganda is observed, is in Uganda a public holiday. There has developed a well established tradition of national pilgrimage.



## *Mikuláš II. a jeho kanonizácia v kontexte vzťahov ruského pravoslávnia a štátu*

Štefan Kuruc

KURUC, Štefan: *Nicholas II. and his Canonisation in the Context of Relations between Russian Orthodoxy and the State*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 223-245.

*In 1981 Nicholas and his immediate family were canonised as saints by the Russian Orthodox Church Outside Russia as martyrs. On August 14, 2000 they were canonised by the synod of the Russian Orthodox Church. They were not named martyrs, since their death did not result immediately from their Christian faith; instead they were canonised as passion bearers. In the Russian Orthodox Christianity, a passion-bearer (Russian: strastoterpets, cmpacmomepneu) is a person who faces his or her death in a Christ-like manner. Unlike martyrs, passion-bearers are not explicitly killed for their faith, though they hold to that faith with piety and true love of God.*

KEYWORDS: History, Russia, Nicholas II., Russian Orthodox Church, Canonisation

### 1. VZŤAH CIRKVI A ŠTÁTU V RUSKU DO ROKU 1917

Vznik moskovského cárstva v 16. storočí sa stal najvýznamnejším bodom ruskej histórie. Ruskí cári si nenárokovali byť nástupcami byzantských cárov, ale snažili sa získať „paritu“ v postavení so západoeurópskymi monarchami. Situácia sa zmenila, keď Rus dobyla rozsiahle územia na východe, čím si pravoslávny cár podrobil územia pohanov.<sup>1</sup>

Po páde Byzancie sa u ruských autorov zjavila myšlienka o nadradenosti ruského pravoslávnia nad byzantským. V rokoch 1514-1521 mních pskovského Jelizarovho kláštora Filotej v duchu tézy o jednote celého kresťanského sveta dokazoval v liste veľkokniežaťu Vasilijovi III., že prvým centrom kresťanského sveta bol starý Rím, po páde cisárstva nový Rím – Konštantínopol, nakoniec sa centrom kresťanstva stal tretí Rím Moskva.<sup>2</sup> Základom Filotejovej koncepcie bolo presvedčenie o akomsi „nezničiteľnom romajskom cisárstve“, ktoré začína epochou Augusta. K nemu patrí aj pozemský život Krista. Rím si zachoval svoju „fyzickú“ existenciu,

<sup>1</sup> SRKRYNNIKOV, R. G.: *Tretij Rim. Vvedenije*.

<http://www.rus-sky.org/history/library/skrzynnikov.htm> (04.03.06)

<sup>2</sup> MEYENDORFF, J.: *Powszechność świadectwa i tożsamość Kościoła lokalnego w prawosławiu rosyjskim (988-1988)*. In: *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*. Lublin 1993, s. 266.

ale stratil svoju duchovnú podstatu, lebo bol „zachvátený“ katolicizmom. Ochrancom pravovernosti sa stalo byzantské cisárstvo, ale aj ono padlo do rúk neveriacich a tak túto úlohu preberá moskovské pravoslávne cárstvo. Idea o celosvetovej úlohe Moskvy mala u Filoteja skôr náboženský ako politický charakter. Táto doktrína našla pri dvore priaznivé prijatie, veď Vasilij III. bol po matke spriaznený s byzantskými cisármi.<sup>3</sup>

Začala sa objavovať myšlienka o tom, že Rus sa stala novým „*cisárstvom Romajov*“ – obranou pravej kresťanskej viery. To dalo podklad na to, aby sa cár s týmto nárokom obrátil na konštantínopolského patriarchu. V roku 1561 patriarcha oznámil, že cirkevný snem uznal legitimitu jeho cárskeho titulu. Pričinením Ivana IV. sa objavila legenda o spriaznenosti Rjurikovcov s cisárom Augustom.

Cársky titul neznačil nárok na hegemoniu v známom svete. Vyjadroval nábožensko-politickú doktrínu, podľa ktorej ruská pravoslávna monarchia stála vyššie, ako ktorákoľvek katolícka alebo protestantská monarchia, ktoré koniec-koncov neboli považované za pravé kresťanské. V duchu toho sa Ivan IV. s pohrdaním staval k panovníkom poľským, švédskym i anglickým.<sup>4</sup>

Vzťah cisárstva a cirkvi v Byzancii sa teoreticky odohrávali podľa princípu tzv. *symfónie*, t.j. vzájomného súhlasu za rešpektovania nezávislosti oboch subjektov. Štát uznával kresťanstvo a jeho zásady ako svoj základný zákon, cirkev považovala za svoju povinnosť preukazovať štátu povinnú úctu. To však nebolo cízaropapizmom, ktorý by dával cisárovi moc riadiť cirkev. Cízaropapizmus bol vždy zneužitím postavenia a nikdy nemal ani dogmatické ani kanonické zdôvodnenie. Napriek tomu „symfonické“ vzťahy štátu a cirkvi spôsobovali, že ovládajúc všetky oblasti života štátu, vplýval na cirkevný život v rámci správy štátu. V prípade dogmatických rozporov sa cirkev postavila proti cisárovi. Keď padla Byzancia, miesto pravoslávneho cisára zaujal ruský pravoslávny cár, ktorý sa považoval za priameho následníka byzantských cisárov.

V živote ruského národa bezpodmienečne prevládal vplyv pravoslávnej cirkvi, čo je vzhľadom k historickému vývoju pochopiteľné. Predpokladalo sa, že charakterové vlastnosti kresťana sú automaticky vlastnosťami a rysmi ruského národného charakteru: odovzdanosť do Božej vôle, pokora, súcit s blížnym. Slavjanofili z toho dedukovali veľké poslanie a zodpovednosť Ruska voči svetu.

Existenciu siekt, odštiepencov z pravoslavia, ktorých bolo v dejinách ruskej cirkvi mnoho (*molokani, duchoborci, chlystovci, skopci, serafimovci, subotníci*), považoval štát nebezpečnú nielen z hľadiska ortodoxie, ale aj ako nebezpečenstvo pre štát. Trestný zákon v dobe Mikuláša II. trestal šírenie kacírstva alebo učenia, ktoré by poškodzovalo pravoslávnu cirkev a hlásateľov heterodoxných názorov v ruskom pravoslaví na území impéria stratou občianskych práv a vyhnanstvom. Bola ustanovená zvláštna pravoslávna misijná spoločnosť, cieľom ktorej bolo obracať zblúdilých a inovercov na pravoslávie.<sup>5</sup>

Postavenie pravoslavia ako štátneho náboženstva spôsobovalo, že všetci predstavitelia štátu a štátni úradníci nielen do cirkvi patrili, ale ju aj podporovali a vieru

<sup>3</sup> SRKRYNNIKOV, R. G. : *Tretij Rim*. gl. 3. Russkoje carstvo pri Vasilii III., <http://www.rus-sky.org/history/library/skrzynnikov.htm> (04.03.06)

<sup>4</sup> SRKRYNNIKOV, R. G. : *Tretij Rim*. gl. 4. Obrazovanie moskovskogo carstva, <http://www.rus-sky.org/history/library/skrzynnikov.htm> (04.03.06)

<sup>5</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svět. (Rusko 1894-1917)*. Praha 2000, s. 58.



niekedy aj okázalo verejne vyznávali. Nebolo zvláštnosťou, že poprední politici a šľachtici mali svoje vlastné kostoly alebo kaplnky. Sám cár s rodinou trávil pri bohoslužbách asi dve hodiny denne. Celkom prirodzene sa akékoľvek zľahčovanie pravoslavia považovalo za zločin proti štátu.<sup>6</sup>

Koncom 19. storočia sa v ruskom pravoslaví zreteľne začala prejavovať kríza. Relatívne sa znižoval počet chrámov, kláštorov a svetského duchovenstva, narastal len počet mníchov a mnišok. Pribúdali nové sekty. Známy novinár Menšikov v roku 1913 písal o „všeobecnej povodni ateizmu ... a nihilizmu, ktoré striedajú pravoslávie.“<sup>7</sup>

### 1.1. Petrovská reforma a synodálny systém

Vo svojom novom historickom centre (Sankt - Peterburg) ruská štátnosť dostala formu všeruského samoderžavia. Podľa historika Carevského, súčasníka Mikuláša II., „opierajúc sa na ducha pravoslávnej viery sa táto ideálna štátna forma ukázala natoľko prorockou a natoľko priaznivou pre Rusko, že iba vďaka nej Rusko mohlo poraziť Tatárov, zvládnuť vojny s Poľskom, prekonať bezvládie – zachrániť spomedzi všetkých ťažkostí svoju samostatnosť a nezávislosť, aby potom rozkvitla pri vláde Romanovcov.“<sup>8</sup>

Od panovania Petra I. cárska vláda sa obohatila elementmi protestantskej náuky o postavení panovníka v cirkvi, čo s istými ohraničeniami preniklo aj do štátnych zákonov, hoci nikdy nebolo prijaté ako cirkevný zákon. Preto sa aj tu cízaropapizmus javí ako zneužitie moci, v dôsledku ktorého sa cirkev akoby stala jedným z ministerstiev štátu (*vedomstvo pravoslavnogo ispovedanija*). Napriek tomu miesto pravoslávneho cára na Rusi nemá nič spoločné s cízaropapizmom. Pravoslávna cirkev po páde cárstva sa vracia k stavu, v ktorom sa nachádzala v predkonštantínovskej epoche. Odmietla ideu, že by úlohu ruského cára v pravoslaví prevzal niekto z balkánskych pravoslávnych monarchov, lebo nie sú nástupcami Byzancie.<sup>9</sup>

Svätá synoda bola zavedená ako štátny úrad Petrom I. v roku 1721. Spravovala a riadila štátnu pravoslávnu cirkev, bojovala proti náboženským odchýlkam v pravoslaví a bola najvyšším súdom kompetentným pre otázky viery. Na jej čele stál štátny úradník – vrchný prokurátor – *oberprokuror* – najčastejšie právnik, niekedy generál s plnou dôverou cára. Dbal na to, aby cirkev plnila potreby štátu a proti rozhodnutiu biskupov – členov synody mal právo veta.<sup>10</sup> Svätá synoda bola na úrovni ministerstva. Záležitosti ostatných kresťanských aj nekresťanských vyznaní na území impéria malo na starosti ministerstvo vnútra.

Duchovenstvo bolo brané ako zvláštna skupina štátnych úradníkov, poverením ktorých je starostlivosť o mravnú výchovu občanov štátu. Vplyv vrchného prokurátora Sv. synody neustále rástol a vrchol dosiahol v rokoch 1880-1905 za Pobedonosceva. Vrchný prokurátor prakticky menoval a dosadzoval biskupov podobným štýlom, ako boli menovaní vyšší štátni úradníci, napr. gubernátori. Pobedonoscev sformuloval program, ktorý bol vo vzťahu štátu a cirkvi uplatňovaný do roku 1917.

<sup>6</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svet. (Rusko 1894-1917)*. 2000, s. 65.

<sup>7</sup> ŠVANKMAJER, M. A KOL. : *Dějiny Ruska*. Praha 2004, s. 301.

<sup>8</sup> CAREVSKIJ, A. A.: *Značenie pravoslavija v žizni i istoričeskoj sud'be Rossiji*. Kazaň 1898, Chram Vseh svjatyh v zemle Rossijskoj prosijavščih, Kalifornija 1994, ods. 119.  
<http://www.wco.ru/biblio/zip/carevsky.zip> (04.03.06)

<sup>9</sup> BULGAKOV, S. : *Pravoslavije. Očerki učeniya pravoslavnoj cerkvi*. Kyjev 1991, s. 91.

<sup>10</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svet. (Rusko 1894-1917)*. 2000, s. 30.

Cirkev sa stala mostom medzi štátom a ľudom. Pobedonoscev si podriadil školstvo – vo farských školách bola polovica výuky venovaná náboženstvu, spevu a cirkevnej slovančine. Učiteľov menoval biskup. Počet cirkevných škôl sa zo 4000 v roku 1881 zvýšil na 43000 vo roku 1904.<sup>11</sup> Po 1905 stál na čele Svätej synody oberprokuror Sabler, neskôr Rajev, po marci 1917 Vladimír Lvov, ktorý sa v júli sa funkcie vzdal a stal sa ministrom pre cirkevné záležitosti.<sup>12</sup>

Za dobu synodálnej správy ruskej pravoslávnej cirkvi je badateľný nárast stavby kostolov a kláštorov a nárast počtu čierneho duchovenstva a pokles počtu bieleho (svetského) duchovenstva. Môže to byť spojené aj nárastom mystického zamerania ruského pravoslavia od polovice 19. storočia. Hlavnou oporou cirkevnej moci boli kláštory.<sup>13</sup>

## 1.2. Miesto cára v náboženskom vedomí spoločnosti

Terminológia charakterizuje samoderžavie ako absolutizmus alebo tyranu. Je však potrebné samoderžavie charakterizovať historicky – ruské samoderžavie je individuálnym zjavom v histórii. V. Solovjov ho charakterizuje ako „diktatúru svedomia“. *„Nie je diktatúra aristokracie pod názvom osvietený absolutizmus, nie je diktatúra kapitálu, kryjúca sa demokraciou,... Je to diktatúra pravoslávneho svedomia, presvedčenia. (pravoslavnej sovesti)... Ruské samoderžavie bolo organizované nízkou masou, vždy sa opieralo o cirkev, koncentrovalo v sebe náboženské presvedčenie... Stálosť národného života v krajine udržiavali tri faktory, monarchia, cirkev a ľud.“*<sup>14</sup>

Nezameniteľnú službu ruskej štátnosti preukázalo pravoslávie tým, že vyzdvihlo a posvätilo v očiach ľudu cársku autoritu. Pravoslávie odovzdalo ruskému ľudu náuku o Božej prozreteľnosti, vládnucej osudom cárov a národov. Pravoslávie vytvorilo pojem cára ako „Božieho pomazaného a vyvolenca, ktorý vládne z Božej milosti, vládne ľudu pod vedením Ducha svätého, osvecujúceho jeho svedomie a usmerňujúceho jeho vôľu k všeobecnému dobru... Cáť sa teší veľkej autorite, láske a oddanosti ľudu... Ruská pravoslávna cirkev, posväcujúc slávnostným pomazaním nástup na trón,... a každodennými modlitbami za nich, stavia ruský ľud do najtesnejšieho príbuzenského až synovského vzťahu k cárom..., ako by to nedokázal nijaký iný pozemský prostriedok... Ruský človek si navykol vidieť v... rozkazoch a nariadeniach cára vôľu samotného cára nebeského... Pravoslávnu výchovu vytvorená oddanosť cárskej vláde na Rusi je mocnou oporou našej štátnosti v minulosti a nádejou veľkosti ruského impéria v budúcnosti. S bezprostrednou účasťou cirkvi sa vytvorilo ruské samoderžavie, ktoré urobilo koniec krvavým vnútoruským šarvátkam. Veľké dielo zjednocovania ruských zemi sa udialo pod starostlivosťou cirkvi.“<sup>15</sup>

Počas stáročia existencie pravoslávneho cárstva vzniklo a rozšírilo sa tvrdenie, že medzi pravoslávím a „samoderžavím“ je istý dogmatický zväzok a tento histo-

<sup>11</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svet. (Rusko 1894-1917)*. 2000, s. 59.

<sup>12</sup> GRAJEWSKI, A.: *Rusko a křiž. Z dejin pravoslavne církve v SSSR*. Praha 1997, s. 9.

<sup>13</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svet. (Rusko 1894-1917)*. 2000, s. 61.

<sup>14</sup> SOLONEVIČ, I. : *Narodnaja monarchija*. Reprintnoje vosproizvedenije 1973 g.

<http://www.rus-sky.org/history/library/narmon2.htm>. (14.01.06)

<sup>15</sup> CAREVSKIJ, A. A.: *Značenie pravoslavija v žizni i istoričeskoj sud'be Rossiji*. Kazaň 1898, Chram Vseh svjatyh v zeme Rossijskoj prosijavšich, Kalifornija 1994, ods. 110-113. <http://www.wco.ru/biblio/zip/carevsky.zip> (14.01.06)

ricky vzniknutý stav sa považoval za nezrušiteľný. Ale v pravosláví nikdy k dogmatizovaniu takého zväzku nedošlo. Cár ako Boží poverenec a pomazaný, „charizmatik vlády“ mal svoje miesto v cirkvi, aj keď v nej nebol nevyhnutným ako hierarchia.<sup>16</sup>

Myšlienka posvätenia vlády nemá, podľa ruského teológa Bulgakova, „nič spoločné s prijatím určitého politického režimu, zvlášť policajno-byrokratickej monarchie....Počas stáročí bolo pravoslávie zviazané s monarchiou, ktorá preukazovala cirkvi služby, hoci na druhej strane jej zasadzovala rany. »Kresťanská« štátnosť, zabezpečujúca »vládu« postavenie pravoslávnej cirkvi bola pre cirkev okovami, brániacimi jej v slobodnom rozvoji. Nie je správne v minulom vývoji vidieť stratený raj. Revolúcia za cenu strašných obetí navždy oslobodila pravoslávie od neprimeraného zviazania cirkvi s monarchiou... Neexistuje nijaké vnútorné a nevyhnutné spojenie pravoslavia s nejakým konkrétnym politickým zriadením, preto pravoslávni môžu mať rozličné politické presvedčenie a sympatie... V modernom štáte, ktorý má obyvateľstvo rozličných vyznaní a náboženstiev, konfesiónálny štát už dávno nezodpovedal realite... Uskutočnila sa odluka cirkvi od štátu...“<sup>17</sup>

Liberálna ruská inteligencia od konca 19. storočia viedla boj za posilnenie samosprávy, štátna byrokracia, a slavjanofilské kruhy naopak sa snažili o zachovanie autokratickej formy vlády, v ktorej videli podmienku zachovania veľkého Ruska. Cár ľpel na neobmedzenej samovláde. Cítil sa viazaný otcovou závetou: „Miluj všetko, čo slúži blahu, cti a dôstojnosti Ruska, zachovaj samoderžavie a pamätaj na to, že si zodpovedný za osud svojich poddaných pred Najvyšším Sudcom. Viera v Boha a tvoja svätá cárska povinnosť musia byť základom tvojho života. – Buď silný a statočný. vypočuj všetkých...ale počúvaj len seba a svoje svedomie... V zahraničnej politike dodržuj pozíciu nezávislosti. Rusko nemá žiadnych nepriateľov. Všetci sa boja mohutnosti našej ríše. Chráň sa vojen. Vo vnútornej politike ochraňuj cirkev. V ťažkých rokoch zachránila Rusko... Upevňuj rodinu – je základom nášho štátu.“<sup>18</sup> Základom závetu bol odpor k reformným krokom Alexandra II. a snaha o obmedzenie ich následkov.

Cár bol podľa svodu<sup>19</sup> neobmedzeným vládcom, moc ktorého je daná Bohom na základe toho, že ho na zemi zastupuje. V základných princípoch a štruktúrach sa ruská autokracia, vznikajúca od 15. storočia (veľkokniežatá moskovské) v podstate nemenila. Cár mal neobmedzenú súdnu a zákonodarnú moc a štát spravoval za pomoci byrokracie.

Medzi iniciátormi politiky a radcami Alexandra III. vynikal vrchný prokurátor synody Pobedonoscev, pre ktorého bol cár „najvyššou a najsvätejšou autoritou... Všetko, čo cár koná je dobré. Kto to nechápe, nie je pravý Rus. .. Človek je od prírody zlý..., preto musí byť v pokore a bázni vedený sv. synodou k službe samoderžaviu... Rusko a Európa sú k sebe ako deň a noc... Demokracia je vo všetkých svojich formách zlá. Človeka na dobrej ceste môže udržať len pokora viera a poslušnosť“.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> BULGAKOV, S. : *Pravoslavije. Očerki učeniya pravoslavnoj cerkvi*. 1991, s. 92.

<sup>17</sup> BULGAKOV, S. : *Pravoslavije. Očerki učeniya pravoslavnoj cerkvi*. 1991, s. 93.

<sup>18</sup> HERESCHOVÁ, E.: *Alexandra - tragédie poslední carevny*. Praha 1995, s. 100-101.

<sup>19</sup> ČISTJAKOV, O. I. (ed.) : *Rossijskoe zakonodatel'stvo X-XX vv. 9. Zakonodatel'stvo epochy buržoazno-demokratičeskich reolucij*. Moskva 1994, s. 44-48.

<sup>20</sup> ŠVANKMAJER, M. A KOL. : *Dějiny Ruska*. 2004, s. 278.

### 1.3. Snahy o autonómii cirkvi obnovenie patriarchátu

Synodálny systém, zavedený Petrom I., hoci zjavne odporoval cirkevným kánonom, zachoval sa až do konca Mikulášovej vlády, hoci hnutie po obnovení patriarchátu bolo na začiatku 20. storočia veľmi silné a podporované rozhodujúcou časťou duchovenstva a aj niektorých politikov. Snahy o riešenie situácie vzťahu cirkvi a štátu sa začali už v roku 1905. Na čele týchto snáh bol petersburgský metropolita Antonij Vadkovskij

Vláda bola prinútená venovať problematike pozornosť v súvislosti so zákonodarstvom o slobode vyznania, ktoré sa začalo pripravovať ešte v predvečer revolúcie 1905 a bolo zavŕšené vyhlásením aprílového manifestu *O posilnení zásad náboženskej tolerancie (Ob ukrepleniji načal veroterpimosti)*. Dokument pripravovala osobitná komisia pod vedením grófa S. N. Vitte, predsedu ministerského kabinetu. Pri príprave manifestu sa ukázalo, že v jeho dôsledku bude pravoslávna cirkev na tom horšie ako iné konfesie, ktoré manifestom zo seba strasú mnohé policajné obmedzenia. Biskup Sergej Stragorodskij, neskorší patriarcha, na verejných vystúpeniach vyhlasoval, že úplná sloboda vyznania znamená, že ruky sa rozviažu všetkým. Metropolita Antonij na rade sa vyslovil, že ak sa nezmení právne položenie štátnej cirkvi, bude mať duchovenstvo zviazané ruky a hlas cirkvi nebude počuť ani v súkromnom ani verejnom živote.<sup>21</sup>

Vitte v marci 1905 predložil cárovi anonymný spis *O súčasnom stave Pravoslávnej cirkvi (O sovremennom položeniji Pravoslavnoj Cerkvi)*, ktorý obsahoval tvrdú kritiku vrchného prokurátora synody K. P. Pobedonosceva. Pobedonoscev, dotknutý spisom vydal v mene cára výnos, v ktorom kategoricky odmietal možnosť obnovenia patriarchátu, ktorý protirečí *sobornému* vedeniu cirkvi a obhajoval dozor vrchného prokurátora v synode ako záruku kolegiality a *sobornosti*. Postaral sa, aby otázka obnovenia patriarchátu bola z osobitnej rady prenesená na rokovanie synody. Po troch zasadaniach synody bol cárovi 22. marca 1905 predstretý návrh premyslieť terajšie položenie cirkvi v Rusku, postaviť na čelo synody patriarchu a zvolať do Moskvy *sobor* na prerokovanie zmien v cirkvi. V rezolúcii z 31. marca cár prijal nevyhnutnosť zvolania soboru, no nie v tomto búrlivom čase. Dal dovoľenie na zvolanie prípravného výboru (*Predsobornoje prisutstvije*), s cieľom rokovať o otázkach správy eparchií, cirkevného súdu, hmotného zabezpečenia farností, stavu duchovných škôl. 16. januára 1906 cár potvrdil zostavenie výboru na čele s metropolitom Antonijom. Zasadania začali 6. marca v Alexandro-Nevskej lavre.

Podstatným bolo, aký smer naberie riešenie otázky vzťahu cirkvi a štátu. Vznikol návrh urobiť podstatné zmeny v zákonodarstve. Doterajšie chápanie cára ako „*najvyššieho ochrancu dogiem štátnej viery, pravovernosti a všetkého cirkevného majetku*“ sa malo zmeniť na „*najvyššieho ochrancu štátnej pravoslávnej cirkvi a ochrancu jej poriadku*“. V 43 paragrafe základného zákona sa namiesto textu „*v riadení cirkvi samovládna moc koná prostredníctvom Svätej synody*“ navrhovala formulácia „*vo vzťahoch s pravoslávnuou cirkvou sa samovládna moc uskutočňuje v zhode s všeruským cirkevným soborom, stálou Sv. synodou a patriarchom ako predstaveným cirkvi*“. Tento projekt znamenal opustenie systému štátneho cirkevnictva, založeného na princípe absolútnej moci nad všetkými sub-

<sup>21</sup> *Materiały k kanonizacji Nikolaja II i Carskiej semji*,  
<http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (14.01.06)

jektami, nachádzajúcimi sa na území štátu, ktorý bol zavedený Petrom I. na základe právnych teórií a štátnej praxe protestantskej Európy XVII. storočia a návrat k princípom byzantskej symfónie. Dňa 15. decembra 1906 bolo posledné zasadanie. Keď boli závery predložené cárovi, vyhlásil že zvolanie soboru v tomto čase nevidí ako možné.<sup>22</sup>

Na rozdiel od predchodcov, za ktorých požiadavka zvolania soboru bola absolútne nerealizovateľná, Mikuláš II. požadované zmeny neodmietal, ale pod vplyvom Pobedonosceva sa obával, že v napätej situácii, keď samo duchovenstvo nemalo jednotný pohľad, neposlúži dobru samoderžavia. Báł sa, že pod vplyvom reformne zameraných duchovných Peterburgu sobor si osvojí opozičný postoj dумы. Táto obava nebola celkom neopodstatnená. Okrem liberálne, t.j. demokraticky, ladených duchovných jestvovala skupina 32 peterburgských duchovných, ktorí verejne sa stavali do opozície voči vláde. Troch z nich metropolita Antonij za odmietnutie prerušenia stykov so stranou *trudovikov* zbavil duchovného stavu. Archimandrita Michail Semjonov vydal brožúru *Kresťanská sloboda*, v ktorej sa vyslovil o možnosti spojenia marxizmu a kresťanstva. Po novembri vznikol Zväz demokratických duchovných a laikov - vedený Vvedenským a Roždestvenským, neskôr známejší pod názvom *Živá cirkev*.<sup>23</sup>

Práca na príprave soboru bola obnovená v rokoch 1912, ale pre vojnu bola prerušená sobor sa zišiel až po abdikácii cára v rokoch 1917-1918. Soborom bol zvolený za hlavu ruského pravoslavia patriarcha Tichon (Vasilij Ivanovič Bjelavin), jeden z najmladších biskupov a zároveň známy svojimi umiernenými sympatiami k reformátorom. Tichon sa snažil, aby cirkev nebola vťahovaná do politického boja. Nemlčal však o masakroch, obeťami ktorých boli nevinní ľudia a 11. novembra 1917 vyzval veriacych k modlitbám za ochranu pravoslavia pred satanom. Jednoznačne poukázal na boľševikov ako na pôvodcov protináboženských vystúpení. Zároveň odmietol vysloviť podporu „bielym“. Odmietol udeliť Denikinovi požehnanie, ale udelil požehnanie cárskej rodine, lebo po predchádzajúcich vraždách príslušníkov kleru predpokladal, že aj cárska rodina môže byť zavraždená. Dňa 25. septembra 1918 zakázal duchovným politickú činnosť a vyviazal veriacych vo svedomí z politických záväzkov, ktoré predtým urobili. Zároveň vyhlásil, že usporiadanie konkrétneho spôsobu svetskej vlády nie je úlohou cirkvi, ale národa samotného.<sup>24</sup> Znamenalo to, že patriarcha aj jeho najbližší spolupracovníci sa definitívne vyslovili za oddelenie cirkvi od štátu. Aj oficiálny postoj dnešnej pravoslávnej reprezentácie spočíva v dištancovaní sa od samoderžavia. Súčasný autor igumen Venjanim Novik píše: „*Skutočne demokratický štát je optimálnym prostredím pre existovanie spoločenstva ľudí kresťanskej tradície... ak v jeho základoch leží rešpektovanie slobody človeka, ktorá sa prijíma v duchu kresťanskej tradície... Mnohí vo svojej duševnej jednoduchosti ešte stále predpokladajú, že monarchia je jediná pravoslávna politická forma štátneho zriadenia... Treba si spomenúť ako skončilo samoderžavie v Rusku... zrútilo sa vo februári 1917 pod svojou vlastnou ťažobou. Nikto, ba ani cirkev sa nepostavila na jeho obranu.*“<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Materiály k kanonizácii Nikolaja II i Carskoj semji*,

<http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (14.01.06)

<sup>23</sup> GRAJEWSKI, A.: *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné církve v SSSR*. 1997, s. 20.

<sup>24</sup> GRAJEWSKI, A.: *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné církve v SSSR*. 1997, s. 12- 16.

<sup>25</sup> NOVIK, V.: *Pravoslavije, Christijanstvo, Demokratija*. Sankt-Peterburg 1999.

Hlasy, ktoré volali po tom, aby cirkev vyslovila podporu „bielym“ boli v menšine. Časť kléru, ktorá bola tesnejšie spojená k „bielymi“, sa po ich porážke rozhodla emigrovať a v emigrácii sa rozhodli pre vytvorenie nových cirkevných štruktúr. V roku 1921 v Srianskom Karlovaci v na území Juhoslávie sa biskupi v emigrácii zišli na sobore, kde konštatovali, že Ruská cirkev vo vlasti bola v dôsledku prenasledovania vohnaná do podzemia a jediným vierohodným predstaviteľom ruského pravoslávia je jej zahraničná štruktúra.<sup>26</sup>

## 2. POSTAVA SVÄTCA – PANOVNÍKA V RUSKEJ PRAVOSLÁVNEJ TRADÍCIÍ

### 2.1. Svätci – ruské kniežatá do vzniku moskovského cárstva

Svätci-kniežatá tvoria osobitný a početný druh ruských svätcov. Je známych okolo 50 kniežat a kňazien kanonizovaných celorusky alebo miestne. Najviac ich je z obdobia tatárskeho jarma a strácajú sa ku koncu 15. storočia. Nemožno nevidieť istý problém, ktorý nastoľuje tento typ „ruskej“ svätosti. Pri málopočetnosti kanonizovaných laikov ruskej cirkvi zaráža počet kniežat, ktorí tvoria asi polovicu z počtu kanonizovaných laikov. V 10. stor. je medzi svätcami jedno knieža zo 4 kanonizovaných, v 11. storočí 7 zo 45,<sup>27</sup> v 12. storočí 13 zo 74,<sup>28</sup> v 13. storočí 19 zo 68, v 14. storočí 7 zo 66, v 15. storočí nie je žiadne knieža medzi kanonizovanými, v 16. storočí 1 zo 107. O väčšine z týchto svätcov-kniežat sa nezachovali nijaké hagiografické spisy, len ľudový kult a pravé či domnelé telesné pozostatky.

Grécka cirkev pozná úctu svätcov-cisárov a cisárovien, ktorí sa vyznamenali v boji za ortodoxiu v čase všeobecných koncilov. V týchto prípadoch možno vidieť výraz *teokratického* ideálu panovania ako služby Bohu. No ruské údelné kniežatá neboli z náboženskej stránky pohľadu v tak výnimočnej pozícii ako bol byzantský cisár. Navyše hneď ako Rus prijíma grécky ideál cisárskej moci a spája ho s cárskym titulom niekdajších moskovských veľkokniežat, snahy o kanonizáciu svätca-kniežaťa sa strácajú. Nikto z moskovských cárov až po Mikuláša II. nebol kanonizovaný. Ukazuje sa teda, že kult kniežat nemá nič spoločné s ideou posvätenia panovníckej moci. Inak je tomu na západe, kde toto obdobie je poznačené pomerne častou kanonizáciou panovníkov, niekedy panovníkov-mučeníkov, aj keď tu v niektorých prípadoch ťažko prijať mučeníctvo v čistom zmysle slova.

Ruské kniežatá možno rozdeliť do štyroch skupín:

**apoštolom rovné kniežatá - ravnoapostoľnyje:** Oľga, Vladimír

**kniežatá - mnísi:** Nikola Svjatoša (+1142), Joasaf (+1453), Michail Klopskij, Joann Ugličský  
**kniežatá - strastoterpci:**

obete bojov s Tatármi, alebo zavraždení v tatárskom zajatí - o posledných sa dá zväčša hovoriť ako o skutočných mučeníkoch pre vieru: Roman Oľgovič (+1270), Michail Černigovský (+1246), Vasil'ko Konstantinovič, Georgij Vsevolodovič; obete politických vrážd: Igor Oľgovič Kyjevský (+1147), Andrej Bogolubský (+1175, úcta začala po objavení pozostatkov v roku 1706), Michail Jaroslavič (+1318)

**kniežatá - bojovníci za vlasť:** Alexander Nevský, Vsevolod Pskovský (+ 1138), Dovmont Pskovský (+ 1299), Mstislav Rostislavič Chrabrý (+ 1179)

<sup>26</sup> GRAJEWSKI, A.: *Rusko a křiž. Z dejin pravoslavné církve v SSSR*. Praha 1997, s. 16.

<sup>27</sup> <http://www.obraz.org.ua/XI.htm> (14.01.06)

<sup>28</sup> <http://www.obraz.org.ua/XII.htm> (14.01.06)

## 2.2. Kniežatá – „strastoterpci“

Pravoslávna cirkev spomedzi kresťanov spravodlivého života zvlášť vydeľuje tých trpitel'ov, ktorých život a zvlášť smrť najjasnejšie a názorne svedčí o ich hlbokjej oddanosti Kristovi. Takí trpitelia sa v cirkvi nazývajú mučeníkmi, vyznavačmi, *strastoterpcami*.

*Strastoterpcami* sa v liturgických textoch označujú pôvodne mučeníci. Neskôr sa začalo používať na označenie niektorých ruských svätcov, ktorí neboli mučeníkmi pre Krista v priamom zmysle slova, ale zahynuli násilnou smrťou z rúk protivníkov. Takými protivníkmi môžu byť suroví ľudia, ovládnutí hnevom alebo pýchou, vzbúrenci alebo vrahovia, bojujúci za uchvátenie moci alebo jej udržanie, zvlášť aktívni bojovníci proti Bohu, (*bogoborci*), zakrývajúci svoje ideologicky motivované zločiny domnelou toleranciou vo vzťahu k nositeľom kresťanskej viery,<sup>29</sup> napr. moskovský metropolita Filip, zavraždený z rozkazu Ivana Hrozného v roku 1569, alebo igumen Pskovsko-Pečerského kláštora podobne zavraždený v roku 1570. Patria tu aj obeť politických nepokojov a vojen: moskovský patriarcha Hermogen (+1612) alebo moskovský metropolita Makarij (+1497).

Prvými *strastoterpcami*, ctenými na Rusi sú Vladimírovi synovia Boris a Gleb. Boris a Gleb neboli mučeníkmi za vieru v priamom zmysle slova, ale obeťami politickej vraždy v dynastických sporoch tak, ako mnohí iní po nich. V rovnakom období bol zavraždený aj ich ďalší brat Svjatoslav, o kanonizáciu ktorého sa však nikto nezaujímal. Teda klasický model mučeníctva tu nepripadal v úvahu. Hoci v roku 1020 došlo k zostaveniu liturgických textov k úcte Borisa a Gleba metropolitom Joannom a ich sviatok bol ustanovený na 24. júla, grécki metropoliti mali ťažkosť prijať ich ako svätcov. Ešte pri druhom prenesení pozostatkov v roku 1072 metropolita Georgij vážne pochyboval o ich svätosti.<sup>30</sup> Grécka cirkev však mala v tej dobe málo kanonizovaných laikov. Väčšinu gréckych svätcov tvorili mučeníci, askéti a príslušníci kléru. Je pochopiteľné, že prípad Borisa a Gleba bol Grékom na Rusi podozrivý. Preto uznanie svätosti Borisa a Gleba pre metropolitov gréckeho pôvodu predstavovalo veľký teoretický problém.

V čom ruský ľud a cirkev videli svätosť týchto kniežat? Pamiatka Borisa a Gleba bola svojským hlasom svedomia v napätých vzťahoch medzi ruskými údelnými kniežatami tej doby, ktoré neboli regulované právom, ale iba ideou rodového staršinstva. Literárne pamiatky v podstate svedčia, že v ich prípade ide o dobrovoľné prijatie smrti v duchu obety v prospech pokoja. Vidieť tu však aj iný moment – evanjeliový – ducha pokory a uznania márnosti sveta a svetskej moci. Opis smrti je bez akéhokoľvek hrdinstva – úplne odlišný postoj ako to u mučeníkov tohto typu býva (sv. Václav).<sup>31</sup> Ide o dobrovoľnú obeť za Krista, aj keď nie za vieru v Krista. S prvkami sebaobetovania sa stretáme už *Povestijach drevnej Rusi*, kde sa nachádza opis mučeníctva Borisa a Gleba (Boris sa modli pred smrťou: „*Som pripravený a moja obeť je predo mnou...Prijmi moje utrpenie a pripočítaj ho ku svojmu. Ja prijímam tieto muky nie od vrahov, ale od svojho brata. Nepočítaj mu to za zlé*“).<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Materialy k kanonizaciji Nikolaja II i Carskoj semji*, <http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (14.01.06)

<sup>30</sup> FEDOTOV, G.: *Svjatyje drevnej Rusi*, <http://www.wco.ru/biblio/zip/fedotov1.zip> (24. 02.06)

<sup>31</sup> *Z Prvej staroslovienskej legendy*. Liturgia hodín IV. Rím 1992, s. 1491-1493.

<sup>32</sup> HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. Prešov 2002, s. 204

Tak vznikol na Rusi zo západného uhla pohľadu najparadoxnejší typ svätcov – *strastotercpov*. Vo väčšine prípadov tu nemožno hovoriť o dobrovoľnej smrti, len o neodporovaní smrti. Ruská cirkev nerobila rozdiel medzi smrťou za vieru v Krista a smrťou v nasledovaní Krista.

Mnoho *strastotercpov* je medzi skupinou ruských kniežat. Bezpochyby je ich úcta zviazaná s presvedčením, že večnej vďačnej pamiatky sú hodní tí predstavitelia moci, ktorí sa snažili praktizovať ideál pravoslávne chápanej *teokracie*. V pravoslávnom vedomí ruského ľudu bola Rus „*podnožkou Božieho trónu*“ (Joann Kronštadský). Najlepší predstavitelia kniežacieho stavu, ktorí horlivo naplňali povinnosť ochrancov pravoslávnej Rusi, jej nezávislosti a integrity sa samozrejme tešili priazni ľudu. Ich násilná smrť sa vnímala ako veľké nešťastie a jej pôvodcovia boli považovaní za aktérov ťažkých zločinov. Potom, podobne ako to bolo pri mučeníkoch prvých storočí, aj tu členovia cirkvi, ktorí trpeli až na smrť boli hierarchami vpisovaní do zoznamu svätých bez zvlášť podrobného skúmania ich života, na základe presvedčenia veriaceho ľudu. Napr. Alexandra Nevského uctievali hneď po smrti, pretože bránil pravoslávnu vieru pred latiníkmi, hrdinsky bojoval za nezávislosť Ruska a sedemnásť rokov po jeho smrti našli jeho pozostatky neporušené.<sup>33</sup>

Z ruských kniežat, ctených ako *strastotercpov*, možno spomenúť: Borisa a Gleba (+1015), Jaropolka (+ 1086), Igora Olegoviča (+19. 9. 1147 zabitého pri vzbure v Kyjeve), Andreja Bogolubského (zavraždeného 30. 7. 1174), veľké knieža vladimírské Jurija Vesvolodoviča (zahynul v boji s Tatármi 4. 3. 1238), rostovské knieža Vasilija (dvojča Alexandra Nevského, bol umučený pre vieru v tatárskom zajatí v roku 1238), veľké knieža kyjevské a knieža černigovské Michaila (umučeného Tatármi pre vieru v roku 1246),<sup>34</sup> jaroslavské knieža Konstantina Vsevolodoviča (padol pri obrane mesta pred Tatármi v roku 1257), rjazańské knieža Romana Olegoviča (umučeného pre vieru Tatármi 19. 7. 1270), veľké knieža kyjevské a knieža tverské Michaila (popraveného Tatármi 22. 11. 1319). Prípad kanonizácie Dmitrija Joannoviča, kniežaťa ugličského, zavraždeného z politických motívov v roku 1591 vo veku 9 rokov, bol precedensom pre kanonizáciu cársnych detí. Ľudové povedomie prijalo jeho zavraždenie ako zločinný atentát na predstaviteľa dynastie, ktoré malo otvoriť cestu k uzurpácii moci, narušeniu mieru a oslabeniu pravoslávneho štátu. Okrem toho tu mohla zohrať úlohu aj skutočnosť, že Dmitrij bol zavraždený ako dieťa, čo je zväčša ľuďmi prijímané ako prejav nezvyčajnej krutosti a nespravodlivosti (usmrtenie nevinného dieťaťa). Podobné dôvody viedli na Západe k úcte detí – obetí domnelých židovských rituálnych vražd, aj keď oficiálne neboli nikdy kanonizované, napr. Rudolf z Bernu, ktorého úcta bola živá od jeho násilnej smrti v roku 1294 do reformácie.<sup>35</sup>

### 2.3. Obraz sv. kniežat

Zhrnúc pramene získavame nasledujúci obraz ruského kniežaťa-sväta: niet v ňom nič asketického (okrem skupiny kniežat-mnichov, ale aj tam sa asketizmus prejavuje len po *postrihnutí*), je oddaný cirkvi, modlitbe, má zásluhy v stavbe chrámov a je úctivý k duchovenstvu. Zvlášť sa zdôrazňuje jeho láska k chudobným,

<sup>33</sup> HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. 2002, s. 55.

<sup>34</sup> Slovo ob ubijeniji Michaila Černigovskogo. Elektronaja biblioteka Istoričeskogo fakul'teta MGU im. M. V. Lomonosova, <http://old-rus.narod.ru/04-1.html> (24. 02.06)

<sup>35</sup> ONDRUŠ, R.: *Blízku Bohu i ľuďom 4*. Cambridge-Trnava 1992, s. 259-260.



starostlivosť o siroty a vdovy, zriedkavejšie spravodlivé rozsudzovanie sporov. Jeho vladárska činnosť a vojenské hrdinstvá a aj násilná smrť sú predstavené ako vynikajúci prejav služby lásky k svojmu domovu, Rusi, pravoslávnej viere. V tejto obeťavej láske je vyjadrená idea kresťanského vládcu.

Nemožno tvrdiť, že kniežatá boli kanonizované len pre národné alebo politické zásluhy. Paradoxne medzi kanonizovanými nenachádzame nikoho z tých, ktorí najviac prispeli k upevneniu štátu a jeho integrity – ani Jaroslava Múdrego, ani Vladimíra Monomacha a vôbec nikoho z moskovských kniežat s výnimkou Daniila Alexandroviča, ktorý je len miestne ctený v Daniilovskom monastieri a nebol kanonizovaný pred 18. storočím. Odmietajú vidieť v ich kanonizácii posvätenie určitej politickej koncepcie, nemožno na druhej strane vidieť dôvod kanonizácie len v osobnej „spravodlivosti“ dotýčnych. Cirkev v nich ctíla aj národných dejateľov, národných vodcov. Ich spoločenská činnosť je vnímaná ako sociálny výraz príkazu lásky. Kanonizovaní boli však aj totálne neúspešné kniežatá (Vsevolod Pskovský, Michail Tverský), oceňujú nie výsledky, ale snahy, obetavosť v službe. Korunou ich služby verejnosti bola obeť života. To sa akcentuje aj v prípade kniežat-bojovníkov. Knieža-bojovník je vždy pripravený stať sa *strastoterpcom* – reprezentantom najvyššieho stupňa kniežacej svätosti.<sup>36</sup>

### 3. KANONIZÁCIA MIKULÁŠA II. ROMANOVA

#### 3.1. Pojem kanonizácie vo východnej tradícii

Kanonizáciou sa rozumie zaradenie medzi cirkvou oficiálne uctievaných svätcov. Podľa pravoslávnia dôvodom na to môže byť mučenícka smrť, zázračné uzdravenia alebo iné zázraky, uskutočnené za života svätca alebo po jeho smrti, svätý život, zásluhy na rozšírení kresťanstva, presvedčenie ľudu o svätosti dotýčného, neporušenosť pozostatkov. Kanonizácie miestnych svätých sa uskutočňujú eparchiálnym biskupom, kanonizácie celocirkevných svätých snemom (*soborom*). Pravoslávna cirkev nepozná osobitný liturgický akt kanonizácie. Na základe rozhodnutia snemu sa v určený deň koná slávnostná bohoslužba k úcte svätca a toto znamená začiatok jeho verejnej úcty.<sup>37</sup>

Kanonizácia je teda rozhodnutie cirkvi o preukazovaní úcty svätému. Akt kanonizácie neurčuje dosiahnutie nebeskej slávy dotýčného, ale obracia sa k pozemskej cirkvi vyzývajú k jeho úcte formou spoločnej bohoslužby. Cirkev vie o existencii neznámych svätých, sláva ktorých je na zemi neznáma a nie sú oficiálne kanonizovaní, aj keď sú v nebi oslávení. Cirkev nikdy nezakazovala súkromnú modlitbu k zosnulým nekanonizovaným spravodlivým. Kanonizovaní svätci predstavujú iba zreteľne liturgicky ohraničený okruh vo vnútri nebeskej cirkvi. V pravoslávnej liturgike podstatný rozdiel medzi kanonizovanými svätcami a ostatnými zosnulými je v tom, že svätým sa slúžia *molebeny* a nie *panychidy*. K nim sa pripája spomínanie ich mien v rozličných momentoch bohoslužby, ustanovenie ich sviatkov a zostavenie bohoslužobných textov. Cirkevná kanonizácia je teda aktom „pozemskej“ cirkvi. Je vedená nábožensko-pedagogickými a niekedy aj národno-politickými motívmi. Tvorí ju v podstate voľba, resp. vyvolenia kandidáta pre liturgickú oslavu v cirkvi. Kanonizácia sama však nevedie k zhode s dôstojnosťou v nebeskej

<sup>36</sup> FEDOTOV, G.: *Svyatye drevnej Rusi*, <http://www.wco.ru/biblio/zip/fedotov1.zip> (24. 02.06)

<sup>37</sup> *Slovar cerkovnyh terminov*, <http://www.philosophy.ru/edu/ref/slovar/index.html> (24. 02.06)

hierarchii. Niektorí svätci, kedysi veľmi ctení, sú dnes zabudnutí.<sup>38</sup>

Na druhej strane existuje aj dekanonizácia, t.j. zákaz kultu už kanonizovaných svätcov (napr. dekanonizácia kňaznej Anny Kašinskej, kanonizovanej v roku 1649, v roku 1677 a znovuobnovenie jej kultu za Mikuláša II., dekanonizácia rževských kniežat Vladimíra a Anny v roku 1745). Časté boli najmä v 18. storočí.

Spočiatku každá *eparchia* viedla svoje *diptychy* mučeníkov a svätcov. Úcta iných – cudzích – svätcov bola na výbere miestnej cirkvi. Vývoj na Východe smeroval k centralizácii kanonizácií do Konštantínopola, ale kyjevskí a moskovskí metropoliti, hoci to boli spočiatku Gréci, podržali si právo slávnostnej kanonizácie. Zachoval sa len jeden dokument, v ktorom sa žiada schválenie patriarchu konštantínopolského pre kanonizáciu. Je zrejme že ani miestni hierarchovia nežiadali schválenie kanonizácie od metropolitu moskovského, hoci ťažko povedať či existovala nejaká prax žiadať toto schválenie či potvrdenie.

Od doby metropolitu Makarija (1542-1563) sa kanonizácia stala záležitosťou metropolitných, neskôr patriarchálnych snemov (*soborov*). Je to obdobie zjednotenia Rusi a začiatku vlády prvého cára Ivana IV. Po makarijevských soboroch (1547-1549) sa počet ruských svätých skoro zdvojnásobil. Tento systém fungoval do doby reformy Petra I., ktorá od 18. storočia urobila kanonizačnú inštanciu zo Sv. synody. Synodálne obdobie ruskej cirkvi dobou veľkej zdržanlivosti vo veci kanonizácie. Do Mikuláša II. boli Synodou kanonizovaní len štyria svätci.

V dejinách kanonizácií na Rusi možno vymedziť nasledujúce etapy:

1. etapa od kristianizácie Rusi (988) do makarijevských soborov – do kalendára prebratého z Konštantínopola pribudlo 68 celorusky alebo miestne ctených svätcov;
2. etapa makarijevských soborov (1547, 1549) – kanonizácia 39 ruských svätcov;
3. etapa od makarijevských soborov do ustanovenia Sv. synody (1721) – kanonizácia 150 celorusky alebo miestne ctených svätcov;
4. etapa od roku 1721 do obnovenia patriarchátu (1917) – kanonizácia 11 celoruských svätcov a hromadná kanonizácia svätých Kyjevsko-Pečerskej lavry v roku 1762;
5. súčasná etapa – začala kanonizáciou Josifa Astrachaňského a Sofronia Irkutského na Pomestnom sode v rokoch 1917-1918, v roku 1970 na žiadosť japonskej misie bol kanonizovaný biskup Nikolaj Japonský, v roku 1977 na žiadosť Americkej pravoslávnej cirkvi Inokentij Moskovský, v zahraničí boli kanonizovaní Joann Ruský (1962) a German Aljašský (1970).<sup>39</sup>

### 3.2. Historicko-politický pohľad na Mikuláša II.

V čase smrti svojho otca v roku 1894 mal cárovič Mikuláš 24 rokov. Úroveň jeho vedomostí bola skôr nadpriemerná,<sup>40</sup> dobre poznal západnú literatúru, plynne hovoril anglicky, francúzsky nemecky. Bol zdvorilý, skromný, rozpačitý a slepo poslušný. Výchovou bol vedený k jednoduchým pravdám: brániť samoderžavie, zničiť v Rusku teroristov a všetkých odporcov. Jeho silnou vlastnosťou bola dobrá pamäť.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> FEDOTOV, G.: *Svjatyje drevnej Rusi*, <http://www.wco.ru/biblio/zip/fedotov1.zip> (24. 02.06)

<sup>39</sup> JUVENALIJ: *Kanonizacija svjatykh v Russkoj pravoslavnoj cerkvi*, <http://mospat.ru/index.php> (24. 02.06)

<sup>40</sup> VITTE, S. J.: *Izbrannyje vospominanija 1849-1911 gg.* Moskva 1991, s. 299.

<sup>41</sup> VEBER, V.: *Mikuláš II. a jeho svět. (Rusko 1894-1917).* 2000, s. 19.

V Mikulášovi II. sa na ruský trón dostal človek, ktorý vládnuť nechcel. Miloval pokojný rodinný život a vládnutie považoval za ťarchu. Až do konca života ho ovládala jeho panovačná manželka Alexandra, predtým princezná hessensko-darmstadtská. Mikuláš II. bol flegmatický a nerozhodný človek, ktorý v rodinnom živote nachádzal útek pred problémami doby, ktorým v mnohých ohľadoch vôbec nerozumel.<sup>42</sup> Významný vplyv mala cárovná na Mikuláša II. najmä v posledných rokoch vlády, keď sa vcelku úplne stiahol do súkromného a rodinného života.<sup>43</sup> Korešpondencia oboch to jasne dokazuje najmä v rokoch prvej svetovej vojny. Denníky ukazujú eminentný záujem cára o rodinu, jeho výslovnú nechuť a odpor v vládnutí, ktoré berie ako svoj údel, istým spôsobom ako križ daný Bohom. Zároveň zachycujú jeho presvedčenie o Prozreteľnosti, pomerne málo miest svedčí o nejakom strachu, obave z budúcnosti svojej aj Ruska.<sup>44</sup> Veľký vplyv na Mikuláša II. mal hlavne spočiatku Pobedonoscev, ktorého hlavnou životnou náplňou bola ochrana samoderžavia.<sup>45</sup> Jeho pohľad na veci bol skoro totožný s pohľadom Pobedonosceva, ako ho prezentujú jeho state v Moskovskom zborníku (1896). „Parlamentarizmus je najväčšou lžou našej doby“, písal Pobedonoscev.<sup>46</sup>

Prvé roky jeho vlády možno smelo označiť prívlastkom úspešné. S pomocou zahraničných pôžičiek a schopných poradcov prispel k výraznému ekonomickému pokroku Ruska. Vybudovanie modernej železničnej siete, rast exportu a industrializácia mali však aj svoju odvrátenú tvár - narastajúce masy proletariátu. V roku 1898 navrhol zvolanie konferencie o najefektívnejších metódach zabezpečenia a ochrany mieru a ustanovení hraníc zbrojenia. V dôsledku toho sa uskutočnili mierové konferencie v Haagu v rokoch 1899 a 1907.

Porážka v Rusko-japonskej vojne vyostрила vnútorné rozpory, ktoré vyvrcholili Kravou nedeľou. Udalosti 9. januára 1905, spôsobené dobrodružnou politikou Georgia Gaponu a nezodpovedným prístupom ministra vnútra kniežaťa P. D. Svjatopolk-Mirského a vyšších vojenských a policajných predstaviteľov, boli Mikulášom II. neočakávané. Aktívny podiel na udalostiach nemal – v čase nepokojov sa ani nenachádzal v meste.

Politickou opozíciou bol však prezentovaný ako hlavný vinník udalostí, čo zdeformovalo predstavy spoločnosti o jeho postoji k robotníckej otázke. Podrylo morálno-politickú prestíž monarchie a cára osobne, čo bolo aj cieľom liberálne orientovaných kruhov, ktoré sa dlho snažili o zlomenie moci samoderžavia. V snahe zachrániť situáciu, zriadil Mikuláš II. orgán volenej Dumy, ktorá prebrala časť legislatívnej moci. Právny stav bol taký, že „všeruskému imperátorovi patrí naj-

<sup>42</sup> ŠVANKMAJER, M. A KOL. : *Dějiny Ruska*. 2004, s. 320.

<sup>43</sup> KOKOVCOV, V. N. : *Iz mojego prošlogo. Vospominanija 1903-1919 gg.* II. Moskva 1992, s. 157.

<sup>44</sup> Deníky sú prístupné na internete podľa vydania v Krasnyj archiv. 1927. № 1—3; 1928. № 2. *Dnevniky Nikolaja II. (1894-1916)*, <http://rus-sky.org/history/library/dairy.htm>. Knižné vydania: *Dnevnik imperatora Nikolaja*. Berlin 1923; *Das Tagebuch des letzten Zaren von 1890 bis zum Fall*. Berlin 1924 (výber); *Dennik cara Mikuláše*. Praha 1925; *Dnevniky imperatora Nikolaja II.* Moskva 1991 (úplný text); *Korepondence carských manželů (Listy carských manželů z let válečných)*. Praha 1933.

<sup>45</sup> FERRO, M.: *Nikolaj II.* Moskva 1991, s. 33.

<sup>46</sup> POBEDONOSCEV, K. P. : *Moskovskij sbornik*. Moskva 1901, s. 27. Tiež v *Pisma K. P. Pobedonosceva k Aleksandru III (za 1881-1894 gg.)*, <http://www.rus-sky.org/history/library/pobed1.htm> (24. 02.06)

vyššia a samostatná moc. Podriaďiť sa jej ...vo svedomí prikazuje sám Boh. Osoba imperátora je posvätná a nedotknuteľná.... Zákonodarnú moc uskutočňuje v spojení so Štátnou radou a Štátnou dumou.<sup>47</sup> Duma bola v neustálej opozícii proti cárovi. Nasledovalo krátke obdobie demokratických reforiem. Konzervatívne sily však už onedlho prinútili cára postupne odbúrať väčšinu ústupkov.<sup>48</sup>

Na vojnu s Japonskom bolo Rusko totálne nepripravené a považovalo ju za krátkodobú epizódu. 400 tisíc zabíjaných, ranených a zajatých, spolu s veľkými materiálnymi stratami, poznačil Mikulášov pohľad na možnosť povlečenia Ruska do novej vojny. Pred 1. svetovou vojnou kolísal medzi snahou všetkými silami zachovať mier a nedocenením nebezpečenstva nastávajúcej vojny. Dnes je zrejmý veľký vplyv „vojensko-patriotických“ ministrov na cára - „*páčili sa mu vystúpenia tých ministrov nacionalistického rázu. Robili mu dobre ich pochvalné ódy o jeho bezhraničnej oddanosti ľudu,... o tom, že Nemecko len straší svojimi prípravami a nikdy sa neodhodlá ma ozbrojený stret...*“<sup>49</sup>

Nepokoje vyvolané rusko-japonskou a svetovou vojnou považoval za bezvýznamné a dotýkajúce sa len malej časti krajiny. Mnohí dávajú Mikulášovi II. za vinu, že svojou nerozhodnosťou a pod tlakom manželky Alexandry vohnal Rusko do prvej svetovej vojny.

Ťažko prežívajúc neúspechy prvého roku vojny rozhodol a vziať zodpovednosť do vlastných rúk a 22. augusta 1915 prevzal hlavné velenie. To bola jeho osudová chyba. Vrcholným odôvodnením jeho rozhodnutí bol často vnútorný hlas, inštinkt, intuície, o ktorých veril, že v podstate nemôžu byť mylné. Preto často konal bez plánu, koncepcie a konkrétnych predstáv. Nepriateľov videl v liberálnej opozícii a niektorých ministroch, vcelku nedôveroval inteligencii. Chýbala mu pevná vôľa, rozhodnosť a schopnosť chápať význam a dosah konania a vecí. K čomu sa sám odhodlal, to zvyčajne nedopadlo dobre – sám o sebe hovorieval a veril, že má v živote smolu.<sup>50</sup>

Faktom zostáva, že v čase vrcholiaceho vojnového konfliktu už Mikuláša nemiluje ani ľud, ani aristokracia. Ľud mu vyčíta množstvo obetí, ktoré si vyžiadala vojna, aristokracii sa nepáči arogancia a obrovský vplyv, ktorý má nad cárskou rodinou neukojený mních Rasputin.<sup>51</sup> Mikuláš sa postupne uzatváral pred svetom. Očiti svedkovia tvrdili, že keď vo februári 1917 podpisoval vlastnú abdikáciu, bolo na jeho tvári vidieť znaky úľavy. Ako neskoršie svedčia výroky účastníkov abdikácie, je zrejmé, že po podpise abdikácie okolie cára odpísalo. Cár sa zbavil ťaživej povinnosti vlády a plánoval si súkromný život v Rusku vo svojom paláci na Kryme.<sup>52</sup> V texte abdikácie sa píše: „*V týchto, v živote Ruska rozhodujúcich dňoch, pokladali sme za povinnosť svojho svedomia uľahčiť svojmu národu tesnejšie zjednotenie a zomknutie všetkých národných síl pre najrýchlejšie dosiahnutie víťazstva a v zhode so štátnou dumou sme uznali za užitočné zriecť sa trónu ruskej*

<sup>47</sup> *Osnovnyje Gosudarstvennyje zakony 23 apreľa 1906 g.* Elektronajna biblioteka Istorického fakul'teta MGU im. M. V. Lomonosova., <http://www.hist.msu.ru/ER/EText/apr1906.htm> (24. 02.06)

<sup>48</sup> KOKOVCOV, V. N. : *Iz mojego prošlogo. Vospominanija 1903-1919 gg.* II. 1992, s. 108.

<sup>49</sup> KOKOVCOV, V. N. : *Iz mojego prošlogo. Vospominanija 1903-1919 gg.* 1992, s. 108.

<sup>50</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svět. (Rusko 1894-1917).* 2000, s. 19, 24-25.

<sup>51</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svět. (Rusko 1894-1917).* 2000, s. 443.

<sup>52</sup> VEBER, V. : *Mikuláš II. a jeho svět. (Rusko 1894-1917).* 2000, s. 433.

*riše a zložiť zo sena zvrchovanú moc.*<sup>53</sup>

Zachovanie monarchie vnímal Mikuláš ako nemenný a nenarušiteľný princíp. Tento postoj pretrval u neho do konca jeho života. Preto abdikoval v prospech svojho brata Michaila, ale ten trón neprijal.<sup>54</sup> Ruská monarchia skončila.

Hodnotenie rozhodnutí Mikuláša II. je zložité. Jednak pre jeho už zmienené charakterové vlastnosti a aj pre navzájom si odporujúce svedectvá súčasníkov, ktoré sú rozporuplné nezávisle od ich sympatií alebo antipatií.

V posledných 20 rokoch do revolúcie napriek snahe vlády cára, synodálnej byrokracie a ateistickej inteligencie sa cirkev dostala z izolácie. Styky s liberálnou tlačou znemožnili vláde naďalej zapchávať cirkvi ústa. Okrem toho duchovenstvo bolo zastúpené aj v Dume. Tu sa ukazuje, že tvrdenie o reakčnosti cirkvi ako celku nie je na mieste. Do prvej Dumy boli zvolení šiesti kňazi a dvaja biskupi. Biskupi inklinovali k pravici, kňazi k ľavici a centru.<sup>55</sup> Tendencie duchovenstva sa napokon ustálili v pravici. Zdá sa, duchovenstvu bolo umožnené zúčastniť sa volieb a zasadiť sa do Dume preto, aby tam pôsobilo ako svojho rázu brzda liberálno-demokratických tendencií. Ukázalo sa, že výsledok bol opačný: účasť pravoslávneho kleru v Dume akoby posväcovala jej antimonarchistické tendencie.<sup>56</sup>

Vzťahy cirkvi a Dočasnej vlády neboli konfliktné, pravda ak odhliadneme slabý protest proti poštátneniu 37 tisíc cirkevných škôl. Členovia synody sa ani nesnažili vyhovieť prosbe oberprokurora Rajeva v marci 1917, aby verejným vyhlásením vystúpili na ochranu monarchie. Synoda zareagovala na abdikáciu Mikuláša II. lakonickým vyhlásením, začínajúcim sa slovami: „*stala sa vôľa Božia*“.

Zatknutie cárovnej prebehlo 21. marca (rovnako ako zatknutie cára) generálom L. Kornilovom a plukovníkom Kobylinským. Dňa 22. marca pricestoval cár do Carského Sela.<sup>57</sup> Nariadenie Dočasnej vlády o zatknutí cára a cárovnej z 20. marca neobsahuje nijaké dôvody zatknutia. Predseda Dočasnej vlády knieža Lvov neskôr povedal, že zatknutie bolo psychologicky nutné – bolo treba obmedziť styk bývalého cára, len nedávno stratiaceho moc. Vláda bola pod tlakom verejnosti, žiadajúcej vyšetrovanie činnosti bývalého cára a cárovnej, v ktorých verejnosť videla škodu národným záujmom vo vnútri aj smerom do zahraničia.

Minister spravodlivosti Kerenskij tvrdil, že k zatknutiu cára došlo pre krajne nepriateľské postoje vojakov a robotníkov petrohradského a moskovského rajónu voči cárskej rodine. Keďže moskovský soviety žiadali popravu cára, zatknutie bolo vlastne pre ich ochranu. Bolo jasné, že sa blížili rozhodujúce dni boja Dočasnej vlády s boľševikmi (v októbri a novembri).<sup>58</sup> Na druhej strane bol cár s manželkou

<sup>53</sup> *Ob otrečeniji Gosudarja Imperatora Nikolaja II ot prestola Rossijskogo i o složeniji s sebja verchovnoj vlasti.* In: *Rossijskoje zakonodatel'stvo X-XX vv. 9. Zakonodatel'stvo epochi buržoazno-demokratičeskych revol'ucij.* Moskva 1994, s. 122-123.

<sup>54</sup> *Ob otkaze Velikogo Kňazja Michaila Aleksandroviča ot vosprijatia verchovnoj vlasti vpred do ustanovenija v Učreditel'nom sobraniji obraza pravlenija i novych osnovnyh zakonov gosudarstva Rossijskogo.* In: *Rossijskoje zakonodatel'stvo X-XX vv. 9. Zakonodatel'stvo epochi buržoazno-demokratičeskych revol'ucij,* s. 126-127.

<sup>55</sup> POSPELOVSKIJ, D. V.: *Russkaja pravoslavnaja cerkov v XX veke.* Moskva 1996, s. 31.

<sup>56</sup> POSPELOVSKIJ, D. V.: *Russkaja pravoslavnaja cerkov v XX veke.* 1996, s. 33.

<sup>57</sup> SOKOLOV, N. A.: *Ubijstvo carskoj semji.* gl. I. Arest Gosudarini., <http://rus-sky.org/history/library/sokolov.htm> (24. 02.06)

<sup>58</sup> KERENSKIJ, A. F.: *Gatčina.* Moskva, 1990, <http://www.kuzbass.ru/Memuary/Kerenskij/gatchina.txt>. (24. 02.06)

upodozrievaní z tendencií k separátnemu mieru s Nemeckom. Dočasná vláda to chcela vyšetriť a 17. marca 1917 bola na to vytvorená špeciálna komisia.<sup>59</sup> Vyšetrovateľovi komisie Rudnevovi sa však nepodarilo nájsť dôkazy o zrade Mikuláša a Alexandry. Potvrdil to aj minister Kerenskij, podobne premiér Lvov.<sup>60</sup>

Posledné mesiace strávil Mikuláš II. v ústraní internácie. Stránky z jeho deníka prezrádzajú, že boli naplnené obrovským náboženským vzplanutím a upnutím sa na rodinu. Cár prežíval paradoxne v internácii chvíle najväčšieho osobného šťastia. Všetko sa zrútilo až v roku 1918, keď dvanásť červenoarmejcov povraždilo Romanovovcov v Jekaterinburgu.

Okrem toho boli fyzicky zlikvidovaní aj ostatní členovia cárskej rodiny, ktorí neodcestovali do zahraničia. V Jekaterinburgu zavraždení cár Mikuláš II., cárovná Alexandra,<sup>61</sup> následník trónu Alexej, veľkokňažná Oľga, Tatiana, Mária, Anastázia. V Alapajevsku boli zavraždení veľkokňažná Jelizaveta Fjodorovna, veľkoknieža Sergej Michajlovič, kniežatá Konstantin Konstantinovič, Igor Konstantinovič, gróf Vladimír Paleja,<sup>62</sup> v Perme veľkoknieža Michail Alexandrovič. Tým vymrela priama vetva rodu Romanovcov.

Len smrť cára bola verejne oznámená ako poprava po rozsudku Uralského oblastného sovdepa. O ostatných Romanovcoch nebolo vydané oficiálne vyhlásenie okrem cárovnej Alexandry a následníka Alexeja. o ktorých bolo oznámené, že boli z Jekaterinburgu dopravení na bezpečné miesto. Keď skoro po roku vyšla vec najaivo, nová bolševická vláda využila príležitosť a obvinila z vraždy cára svojich politických odporcov ľavých eserov, s ktorými bol uskutočnený demonštratívny proces. Boli to predstavitelia jekaterinburgského sovdepu a deväť červenoarmejcov, ktorí boli odsúdení na smrť a popravení. Vo veci ostatných Romanovcov sa nijaký súd nekonal. To všetko ukazuje na to, že sovietska vláda z jednej strany považovala odstránenie Romanovcov pre svoje celkové ovládnutie Ruska za významné, a z druhej strany predsa tu len bola obava z postoja verejnej mienky, preto usilovne šírila správu o odchode ostatných členov cárskej rodiny do Nemecka.

### 3.2. Cirkevno-hagiografický pohľad

Za vlády Mikuláša II. bolo postavených viac ako 10 tisíc farských (*prichod-skych*) chrámov a viac ako 250 kláštorov. Často sa osobne zúčastňoval na kladení základných kameňov a posviackach chrámov, mnohé boli financované z rozpočtu štátu. Počas jeho vlády Synoda kanonizovala viac svätcov ako v predchádzajúcom období (od Petra I. do Alexandra II.): Feodosij Ugličský (kan. 1896), Serafim Sarovský (kan. 1903), kňažná Anna Kašinská (obnovenie kultu v roku 1909 - po dekanizácii v roku 1699), Joasaf Belgorodský (kan. 1911), Hermogen Moskovský (kan. 1913), Pitirim Tambovský (kan. 1914), Joann Tobofský (kan. 1916). Miku-

<sup>59</sup> SOKOLOV, N. A. : *Ubjstvo carskoj semji* gl. II. *Motivy aresta Gosudarja i Gosudarini*, <http://rus-sky.org/history/library/sokolov.htm> (24. 02.06)

<sup>60</sup> SOKOLOV, N. A. : *Ubjstvo carskoj semji* gl. VII. *Rassledovanie Črezvyščajnoj Sledstvennoj Komissii ob „izmene“ Gosudarja i Gosudaruni*, <http://rus-sky.org/history/library/sokolov.htm> (24. 02.06)

<sup>61</sup> podrobný životopis PAVLOV, M.: *Žizň Aleksandry Feodorovny Romanovoj, poslednej vserossijskoj imperatricy*, <http://www.wco.ru/biblio/zip/alexf3.zip> (24. 02.06)

<sup>62</sup> MAYLUNAS, A. - MIRONENKO, S.: *A Lifelong Passion*. New York., February 1997., s. 638-639. Životopis veľkokňažnej Jelizavety v POLSKY, M.: *The New Martyrs of Russia*. Montreal 1972, s. 124-132.

laš II. osobne naliehal na niektorých členov Synody pri kanonizácii Serafima Sarovského, Joasafa Belgorodského, Joanna Tobolského.

Na druhej strane, nehľadiac na mnoho podnetov, ktoré k nemu prichádzali, neodhodlal sa k prekročeniu cirkevnej politiky svojich predchodcov, t.j. na zmenu systému cirkevnej správy a obnovenie patriarchátu. Sú známe aj prípady odstránenia biskupov, ktorí kritizovali vplyv Rasputina na cársky dvor: saratovský biskup Hermogen Dolganov bol zbavený úradu a poslaný do Žirovnického Uspenského kláštora,<sup>63</sup> peterburgský metropolita Vladimír bol premiestnený na metropolitný stolec do Kyjeva (neskôr tam zahynul mučeníckou smrťou).<sup>64</sup> Vo svojej politike bol Mikuláš II. vedený starostlivosťou o blaho pravoslávnej cirkvi, no zaťažený systémom štátneho cirkevnictva a v čase revolučných kríz nemohol nájsť adekvátne odpovede na otázky doby.

Prečo bol Mikuláš II. zavraždený? Pohľad pravoslávnej ruskej emigrácie poskytujú slová biskupa Joanna Maximoviča z roku 1936: „*Pretože bol cárom, cárom z Božej milosti. Bol stelesnením pravoslávneho pohľadu na svet, že cár je služobníkom Božím, je zodpovedný Bohu... nielen ako individuum, ale aj ako cár. To ruský pravoslávny ľud verí, to pravoslávna cirkev učí, tak to Nikolaj II. vnímal a cítil. Videl nesenie cárskej koruny ako službu Bohu.*“<sup>65</sup>

Rozširujúci pohľad poskytuje text kniežaťa Ževachova z mája 1928, duchovného autora, žijúceho v emigrácii v Taliansku (zomrel v Bari v roku 1938): „*Prešlo desať rokov od pádu a doteraz niet jednotného pohľadu na príčinu... Hoci každý inak vysvetľuje príčinu pádu Ruska... všetci otvorene alebo zakryto zvažujú vinu za pád Ruska na cára, obviňujúc ho z rozličných zločinov... Aj jeden z najvýznamnejších hierarchov ...cirkvi obvinil cára z nechuti k obnoveniu patriarchátu. Hovorí: „Boh potrestal cára aj cárovnú... Štátna дума obvinila cára..., že nechcel zložiť svoje cárstvo... a tak porušiť sľub daný Bohu pri korunovácii... Verejnosť, ústami svojich predstaviteľov už dávno kričala, že samodržavie zastaralo a úroveň kultúrneho rozvoja ruského národa už dávno prerástla túto formu... Ešte aj sami monarchisti... obviňovali cára z bezcharakternosti, hovoriac, že je veľmi slabý a nemá vlastnosti potrebné každému nositeľovi moci... V momente katastrofy sa zliali rozličné obvinenia dohromady... Ustupujúc.. cár sa podriadil... Je zarážajúce, že v dobe, keď sa dial tento moment ničenia ruskej pravoslávnej štátnosti,.. pravoslávna cirkev v osobách svojich predstaviteľov mlčala. Neodvážila sa zastaviť zločinnú ruku... pohroziac exkomunikáciou, mlčky hľadela ako sa zločinný meč vznáša nad hlavou Božieho pomazaného.*“<sup>66</sup>

Vraždou cára ľud prišiel o jedinú postavu samodržavia, s ktorou sa duchovne identifikoval. Ešte v roku 1924 spomína francúzsky socialista Henri Beraud, že pri návšteve v Rusku videl portrét nebohého cára v roľníckych chalupách v „*krasnom ugle*“ spolu s ikonami a roľníci ho presvedčali, že cár neumrel.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> *Materiály k kanonizácii Nikolaja II i Carskoj semji*, <http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (24. 02.06)

<sup>64</sup> *Materiály k kanonizácii Nikolaja II i Carskoj semji*, <http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (24. 02.06)

<sup>65</sup> SERFES D.: *Miracles Of The Tsar Martyr Nicholas II of Russia*, <http://www.serfes.org/royal/miracles.htm> (24. 02.06)

<sup>66</sup> ŽEVACHOV, I. D.: *Vospominanija. Sent'abr 1915 – mart 1917*, <http://www.rus-sky.org/history/library/zhevahov.htm> (24. 02.06)

<sup>67</sup> GRAJEWSKI, A.: *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné církve v SSSR*. 1997, s. 9-10.

Cár bol od bežného človeka tak ďaleko, že v ruskej spoločnosti mohol ďalej pretrvávajúť mýtus dobrého *bátušku* cára, ktorému zlí úradníci prekážajú robiť dobro v prospech ľudu. Pravoslávne kresťanstvo bolo tak hlboko zakorenené v duši ruského človeka, že pre revolučných vodcov bolo maximálne nebezpečné. To zdôvodňuje rozsiahle profanácie chrámov hneď po novembri 1917. Za pozornosť stojí aj to, že väčšina príslušníkov revolučného štábu a neskôr vedúcich rozličných stranických orgánov bola neruského pôvodu.

Z nábožensko-mravného hľadiska jekaterinburgská vražda je snahou zničiť to, čo bolo ruskému národu drahé od doby prijatia kresťanstva. Tak sa národ, ktorý zlyhal pri obrane Božieho pomazaného, fakticky zriekol „*teokracie*“ ako základu štátu.

### 3.3. Príprava, priebeh a dosah kanonizácie

Snahy o svätorečenie začali zo strany ruskej pravoslávnej cirkvi v emigrácii hneď po jej zorganizovaní v Juhoslávii. Odtiaľ pochádzajú aj prvé udalosti, interpretované ako zázraky: zjavenie sa Mikuláša II. vo sne istej žene v roku 1925, zázračné dočasné vytvorenie obrazu Mikuláša II. pri maľbe kostola v kláštore sv. Nauma na Ochridskom jazere ruským maliarom S. F. Kolesnikovom.<sup>68</sup> V roku 1930 sa obyvatelia Leskovaca v Srbsku obrátili na Synodu Srbskej pravoslávnej cirkvi so žiadosťou o kanonizáciu Mikuláša II. ako mučeníka.<sup>69</sup> V kontexte doby bol vnímaný aj ako celosvetový ochranca pravoslávnej viery.<sup>70</sup>

Ruská pravoslávna cirkev v zahraničí kanonizovala cárskeho ruského mučeníka (cára Mikuláša II., cárovnú Alexandru, ich deti veľkoveľkovejkyne Oľgy, Tatianu, Máriu, Anastáziu a cároviča Alexeja) 1. novembra (podľa juliánskeho kalendára) roku 1981. Veľkoveľkovejkyňu Jelizavetu Fjodorovnu a sestru Barbaru kanonizovala 4. februára 1997. Obe kanonizácie sa po páde komunizmu Ruská pravoslávna cirkev rozhodla preskúmať.<sup>71</sup>

Svätorečeniu posledného ruského cára predchádzal v Rusku dlhý zápas. Nie všetci členovia synody videli v osobe posledného panovníka stelesnenie kresťanských cností. Ďalší mali strach z toho, že jeho povýšenie na piedestál svätcov si budú ľudia vysvetľovať ako rehabilitáciu režimu, ktorý stelesňoval. Konzervatívne krídlo ruskej cirkvi dáva cárovi za vinu aj to, že svojou abdikáciou 2. marca 1917 uvoľnil cestu bolševikom. Liberáli zas zdôrazňujú jeho úlohu pri krvavom potlačení robotníckych vzbúr.

Od roku 1990 sa v Rusku udiali niektoré udalosti, ktoré znovu upriamili pozornosť verejnosti a aj časti hierarchie na otázku osudov Mikuláša II. a jeho rodiny. V roku 1991 bola cirkvi vrátená Feodorovská cárska katedrála (sobor), postavená z nariadenia Mikuláša II. v roku 1912 blízko Alexandrovského paláca. V tom istom roku boli v Kazanskom sobore v Sankt-Peterburgu objavené pozostatky Serafima Sarovského a Joasafa Belgorodského, o kanonizáciu ktorých sa Mikuláš II. zaslúžil. Dňa 19. mája 1991 sa konali verejné oslavy narodenín cára v okolí Feodo-

<sup>68</sup> ROUZ, S.: *Car – mučeník Nikolaj*,

[http://www.holy-transfiguration.org/ru/library\\_ru/royal\\_nik\\_ru.html](http://www.holy-transfiguration.org/ru/library_ru/royal_nik_ru.html) (24. 02.06)

<sup>69</sup> *Miracles In Serbia, On Behalf Of The Intercessions Of The Tsar-Martyr Nicholas II.*,

<http://www.serfes.org/royal/miracles.htm> (24. 02.06)

<sup>70</sup> SOBOLEV, S.: *Ob istinnom monarchičeskom mirossozercaniji*. Sankt-Peterburg 1994, s. 322.

<sup>71</sup> SERFES, D.: *Miracles Of The Tsar Martyr Nicholas II. of Russia*,

<http://www.serfes.org/royal/miracles.htm> (24. 02.06)



rovského soboru.<sup>72</sup> Do Ruska sa vracajú potomkovia Romanovcov. O. N. Kulikovská-Romanovová podnikla v októbri 1992 púť do Jekaterinburgu a na Ganijej Jame (kde podľa predpokladov niektorých členov emigrácie telá cárskej rodiny rozsekali a spálili) sa konal moleben, keďže zahraničná cirkev už Mikuláša a jeho rodinu kanonizovala. Podnikla púť aj do Alapajevska, na miesto smrti veľkovojvodkyne Jelizavety Fjodorovny. Z jej správ vysvitá, že už v 70. rokoch babičky na sviatky chodili k Ipatijevovmu domu v Jekaterinburgu a modlili sa za zavraždených.<sup>73</sup>

Nariadením biskupskej synody Ruskej pravoslávnej cirkvi bolo komisii pre kanonizácie nariadené v roku 1992 popri výskume o *novomučeníkoch* doby komunizmu začať aj skúmanie materiálov, zviazaných s mučeníckou smrťou cárskej rodiny. Boli skúmané námietky odporcov kanonizácie, ktoré boli podľa metropolitu Juvenalija rozličného charakteru a a rozličnej vedeckej úrovne. Najzávažnejšou námietkou bolo tvrdenie, že smrť cárskej rodiny nemôže byť chápaná ako mučeníctvo pre vieru v Krista. Po skúmaní námietok došla komisia k záveru, že kanonizácia cárskej rodiny je možná na základe *strastoterpectva*. Ďalšie námietky sa opierali o fakty spojené so štátnou a cirkevnou politikou Mikuláša II. Komisia pozorne preskúmala život cára len po jeho zatknutí a v internácii, čo súvisí so *strastoterpectvom* ako dôvodom kanonizácie. V tomto období našla komisia obdivuhodný príklad kresťanských cností. Synodálna komisia pre kanonizáciu pracovala podľa *Historicko-kanonických kritérií v otázke kanonizácie novomučeníkov Ruskej cirkvi*, ktoré vypracovala synodálna komisia pre kanonizáciu svätých a synoda biskupov ich schválila 26 decembra 1995.<sup>74</sup>

V 90. rokoch sa otázka kanonizácie Mikuláša II. a členov jeho rodiny objavila v mnohých publikáciách cirkevných aj svetských autorov. Väčšina cirkevných autorov sa stavala za kanonizáciu. Patriarchovi a komisii boli doručené mnohé žiadosti o kanonizáciu cárskeho mučeníka, v čom kompetentné autority videli dôkaz úcty k cárskej rodine, ktorá siaha k patriarchovi Tichonovi. Komisia sa snažila, aby na jej činnosť nemali vplyv nijaké politické záujmy zvonka. Metropolita zdôraznil, že kanonizácia monarchu v žiadnom prípade nie je zviazaná s „monarchistickou ideológiou“ a rozhodne nemôže byť chápaná ako kanonizácia monarchie. „Je samozrejmé, že činnosť monarchu má vždy aj politický kontext, ale cirkev nekanonizuje a nekanonizovala monarchov z politických dôvodov.“<sup>75</sup>

Ľudový kult aktivizovali najmä nasledujúce udalosti. 31. januára 1997 vo Voskresensku moskovskej oblasti „mirotočila“<sup>76</sup> papierová ikona Mikuláša II. a knie-

<sup>72</sup> EUBOMUDROV, A. M.: *Znamenija Božija ot svjatykh ikon 1991-1996*, <http://www.wco.ru/biblio/> (24. 02.06)

<sup>73</sup> Podľa rozprávania Z. Grebensčikovovej z októbra 1993. KULIKOVSKAJA-ROMANOVA, O. N.: *Čudo na Russkoj Golgofo*. Vladivostok 1994.

<sup>74</sup> Úplný text v *Kanonizacija svjatykh v XX veke*. Moskva 1999, s. 170-184. O práci komisie bližšie pojednávajú MAKSIMOV, M.: *O dejatel'nosti sinodal'noj komissii po kanonizacii svjatykh*. In: Pamjať mučeníkov i ispovednikov RPC. Trudy. Vypusk 1. Novomučeniki XX veka. Moskva 2004, s. 16-17. MITROV, O.: *Opyt napisanija žitij svjatykh novomučenikov i ispovednikov Rossijskich*. In: Pamjať mučeníkov i ispovednikov RPC. Trudy. Vypusk 1. Novomučeniki XX veka. Moskva 2004, s. 24-27.

<sup>75</sup> JUVENALIJ : *Kanonizacija svjatykh v Russkoj pravoslavnoj cerkvi*, <http://mospat.ru/index.php> (24. 02.06)

<sup>76</sup> Vylučovala *miro* (voňavú látku, často olejovitej konzistencie).

žaťa Vladimíra. V roku 1998 začalo „*mirotočenie*“ na inej ikone Mikuláša II., čo bolo chápané ako výzva k urýchlenej kanonizácii cára. Od roku 1999 začala ikona putovať po ruských chrámoch.<sup>77</sup> Médiá priniesli správy o zázračných uzdraveniach, napr. uzdravenie 78-ročného Alexandra Vytegova v júni 1999 pri dotyku ikony cára Mikuláša.<sup>78</sup> Nie je známe, nakoľko boli tieto javy podrobené exaktnému skúmaniu.

V súvislosti s 80. výročím jekaterinburgských udalostí sa v Rusku zdvihla vlna diskusií o autenticite pozostatkov, nájdených v roku 1995 a pripisovaných cárskej rodine. Súbežne sa širil kult „*Deržavnej*“ ikony a „*cárskych mučeníkov*“. Počiatky kultu ikony siahajú do roku 1917. Po trojnásobnom zjavení Matky Božej v sne počas februára 1917 Jevdokiji Andrianovej zo Zoriškyna bola v deň abdikácie Mikuláša II. v kostole v Kolomenskom pri Moskve miestnym kňazom otcom Nikolajom (presne podľa popisu, ktorý na základe zjavenia poskytla J. Andrianová) nájdená stará a zabudnutá ikona Matky Božej. Udalosť bola neskôr chápaná ako posolstvo o tom, že Matka Božia preberá starostlivosť nad Ruskom, ktoré ostalo bez cára. Začalo prichádzať mnoho pútnikov, došlo aj k telesným uzdraveniam.<sup>79</sup> Pôvodná ikona z Kolomenského bola znovu nájdená v roku 1990 v Štátnom historickom múzeu. Dňa 15. marca 1998 sa konali slávnostné bohoslužby v Kolomenskom a slávnostná procesia sa konala v Moskve okolo kremel'ských múrov za účasti asi 8 000 účastníkov.

V Nikolskom chráme v Moskve sa slúžil akatist novomučeníkom (aj keď v Rusku ešte oficiálna kanonizácia neprebehla). Na ľudovom zhromaždení sa diskutovala otázka, či sú pozostatky, ktoré majú byť pochované v cárskej hrobke v Sankt-Peterburgu autentické a žiadalo sa vyhlásenie Sv. synody o tom že ostatky nájdené v Jekaterinburgu nie sú ostatkami cárskej rodiny. Pochybnosti o autenticite pozostatkov vyjadrila aj vdova po bratancovi Mikuláša II. Oľga Nikolajevna Kulikovskaja-Romanová, tak isto aj genetik Jevgenij Rogajev. Okrem štátnej komisie historikov a súdno-medicínskych expertov pracovala aj komisia zostavená zahraničnou ruskou emigráciou v roku 1989 v Bostone. Bádania prebiehali v Rusku, USA a Veľkej Británii, Odpor zahraničných expertov ruskej emigrácie smeroval k snahe nedovoliť pochovanie „nepravých pozostatkov“ v cárskej hrobke. Dňa 22. februára sa uskutočnilo modlitebné stretnutie na mieste atentátu na Alexandra II. v Moskve. Došlo k protestom proti vťahovaniu pravoslávnej cirkvi do pochovania „nepravých“ pozostatkov. Členom štátnej komisie expertov bol totiž aj metropolita krutický a kolomenský Juvenalij, muž č. 2 moskovského patriarchátu. V noci z 23. na 24. februára otriasli výbuchy miestom, kde kedysi v Jekaterinburgu stál Ipatijevov dom. Drevenú kaplnku na tom mieste už dvakrát pred tým podpálili. Množili sa výzvy pravoslávnej verejnosti synode a patriarchovi, aby zabránili pochovaniu „nepravých“ pozostatkov. Podobne sa žiadala účasť zahraničných expertov v štátnej komisii. V napätej situácii 26. februára synoda pod predsedníctvom patriarchu prijala vyhlásenie v tom zmysle, že cirkvi neprináleží overovanie výsledkov

<sup>77</sup> EUBOMUDROV, A. M.: *Znamenija Božija ot ikon v konce XX veka v Rossiji. Duchovnye itogi*, <http://www.wco.ru/biblio/> (24. 02.06)

<sup>78</sup> SERFES, D.: *Recent Miracle Of The Myrrh-Streaming Icon Of Tsar-Martyr Nicholas II.*, <http://www.serfes.org/royal/newmiracle.htm> (24. 02.06)

<sup>79</sup> SERFES, D.: *Miracle On The Day Of The Abdication Of Tsar Nicholas II March 2, 1917*, <http://www.serfes.org/royal/miracle4.htm> (24. 02.06)

expertov a kompetencie v tomto smere plne prenecháva Republikovému centru súdnomedicínskeho výskumu a Generálnej prokuratúre.

Synoda sa vyslovila v tom zmysle, že aj keď sú pochybnosti o autenticite pozostatkov, je isté že ide o pozostatky obetí protináboženských represálií, ktoré však pre prieťahy vo výskume doteraz neboli po kresťansky pochované. Synoda sa vyslovila za urýchlené pochovanie pozostatkov v symbolickom hrobe. Až bude autenticita dokázaná, nastane čas na riešenie otázky ich definitívneho pochovania. Zahraničná komisia prijala toto riešenie. 14. marca 1998 štátna komisia oznámila ukončenie prác a potvrdenie autenticity pozostatkov.<sup>80</sup> Pozostatky boli pochované do cárskej hrobky.

Dňa 14. augusta 2000 Synoda biskupov Ruskej pravoslávnej cirkvi rozhodla o kanonizácii cárskej rodiny a 860 ďalších mučeníkov a vyznavačov doby prenasledovania. Kanonizácia pri *vsenoščnom* bdení na sviatok Premenenia Pána v katedrále Krista Spasiteľa a zavŕšená sv. liturgiou na druhý deň.<sup>81</sup> Hlava ruskej pravoslávnej cirkvi Alexij II. už vo svojom úvodnom vystúpení počas synody konštatoval, že medzi jej účastníkmi sú odlišné názory na túto otázku a vyjadril obavy z hrozacej nebezpečnej schizmy. Netajil sa tým, že on sám je skôr proti než za kanonizáciu. Napokon však zdvihol súhlasne ruku. Metropolita Juvenalij, ktorý predsedá komisii pre svätorečenia, cítil zas potrebu dodať, že „pravoslávna cirkev (týmto aktom) neposvätila aj monarchiu ako formu vlády.“ „Posledný ruský pravoslávny vládca a členovia jeho rodiny,“ píše sa v oficiálnom zdôvodnení kanonizácie, „sú podľa nás príkladom úprimného hľadania, ktorého cieľom bolo vniesť do ich vlastných životov evanjeliové princípy utrpenia, znášaného s trpezlivosťou a oddanosťou počas väznenia a umučenia.“<sup>82</sup>

Jedným z dôvodov príklonu odporcov kanonizácie k súhlasu s ňou môže byť aj názor, že „ruský národ je povinný konať pokánie z toho, čo bolo ním alebo v jeho mene uskutočnené v roku 1917. Toto pokánie nemá mať politický charakter, ale má byť opravdivou metanoiou a vzdaním úcta umučeným. Takémuto pokániu by zodpovedala kanonizácia... cára a jeho rodiny ako strastoterpcov... Aj obeť politických vražd môžu byť svätými strastoterpcami, pretože ich zabili ako symboly pravoslávneho Ruska.“<sup>83</sup>

Rozpadom ZSSR a komunizmu vznikla pre ruské pravoslávie nová situácia. Slobodná cirkev v slobodnej spoločnosti bola postavená tvárou v tvár historickej dileme. Časť hierarchie a veriacich je ochotná akceptovať cirkev integrovanú do štátnych štruktúr v presvedčení, že iba akcentovanie ruského nacionalizmu spojeného s pravoslávím pomôže Rusi udržať v mnohonárodnostnom impériu hegemoniu. Spojenie cirkvi so štátom je pre nich návratom k tradícii, ktorá spojovala ruskú spoločnosť stáročia. A Mikuláš II. je reprezentantom tejto tradície.

Rusko hľadá svoju novú tvár. Mnohí veria, že nový svätý sa môže stať symbolom, s ktorým sa bude môcť stotožniť. Sedemdesiat rokov Rusov strašili

<sup>80</sup> Pravda o „jekaterinburskich ostankach“, <http://rus-sky.com/> (24. 02.06)

<sup>81</sup> SERFES, D. : *The Holy Canonization of The Royal Martyrs Tsar Nicholas & Family of Russia on August 20, 2000*, <http://www.serfes.org/royal/Holycanonization.htm> (24. 02.06)

<sup>82</sup> JUVENALIJ : *Kanonizacija svjatykh v Russkoj pravoslavnoj cerkvi*, <http://mospat.ru/index.php> (24. 02.06)

<sup>83</sup> *Materialy k kanonizaciji Nikolaja II i Carskoj semji*, <http://www.ipmce.su/~cyril/orthodox/tzar/index.htm> (24. 02.06)

príbehmi o cárovi Mikulášovi Krvavom a jeho hysterickej žene, ktorá vtiahla Rusko do vojny a nechala ľudí zomierať od hladu. Teraz zrazu počúvajú úplne odlišnú verziu tohto príbehu. Povrávalo sa, že jedným z tých, ktorí vytrvalo lobovali za svätorečenie cára, je aj prezident Putin. Kreml pravdepodobne očakáva od nového svätca obnovenie pretrhnutej historickej kontinuity, symbol, okolo ktorého by sa mohlo opäť zhromaždiť celé Rusko. V tomto zmysle stojí za povšimnutie, že v roku 2004 bol kanonizovaný ruský admirál Fjodor Ušakov, hrdina námorných vojen proti Turecku a Napoleonovi. 26. septembra 2005 bol vyhlásený moskovským patriarchom Alexejom II. za ochrancu ruského bombardovacieho letectva s dlhým doletom. Patriarcha osobne uložil pozostatky a ikonu svätého do kaplnky 37. armády ruských leteckých síl, ktorých veliteľstvo sa nachádza v Moskve.

ThDr. Štefan Kuruc, PhD.; Katedra histórie Filozofickej fakulty, Katolícka univerzita, Hrabovská cesta 1, Ružomberok 034 01 (angelo@stonline.sk)

### Summary

#### **Nicholas II. and his Canonisation in the Context of Relations between Russian Orthodoxy and the State**

Štefan Kuruc

The year of 1917 was the break point not only for the Russian Orthodox Church, but also for the whole of Russia and the whole world. February, 24/March, 9 in Petrograd disorders have begun. According to the counsel of his advisors, in order to quiten disorders, emperor Nicholas II abdicated from the throne for himself and his son, and transferred it to his brother great gount Mikhail Aleksandrovich. Great count refused and the governing power was transferred to the Provisional Government with count Lvov at its head, who was in July replaced by Kerensky. On March 8/21 the emperor with his family was arrested.

When Nicholas II abdicated, the Russian Orthodox Church was governed by the Most Holy Synod. After emperor's abdication and February coup it became clear that the governing of the church should be concentrated in the hands of one person, that is the patriarch. The Local Holy Council of Moscow chose metropolitan Tikhon (Belavin) for a patriarch,. The government of the Provisional Government was weak, bolsheviks took advantage of it and in October, 25/November, 7 of 1917 illegally and by force seized power. During the night of October 25, Bolsheviks took over the Winter Palace and dispelled the Provisional Government. The new government in order to stay in power began to carry out well calculated terror. Right after abdication, the emperor with his family were arrested by the Provisional Government, and then on July, 4/17, 1918 (the night of 17/18) were shot by the bolsheviks. Soon, patriarch Tikhon has suddenly died (1925).

One of the important spiritual events took place when the Russian Orthodox Church Abroad on November 1, 1981 - according to long time ago established

custom in the orthodox church - has canonized Holy New Martyrs and Confessors of Russia. All those who died for the Orthodox faith during the Godless period. Canonization meant the beginning of the repentance for the participation in the affairs of atheists and has the strong moral value. On August 14, 2000 during the meeting of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church in Moscow, the decision was finally announced that all of the members of the Synod of bishops, including the patriarch, agreed to canonization of Nicholas II and his family, along with additional number of New Martyrs and Confessors, as well as local saints within Russia. The canonization of Nicholas and his family, has taken place, officially, on feast of Transfiguration, August 20, 2000. They were not named martyrs, since their death did not result immediately from their Christian faith; instead they were canonised as passion bearers. According to a statement by the Moscow synod, they were glorified as saints for the following reasons: „In the last Orthodox Russian monarch and members of his family we see people who sincerely strove to incarnate in their lives the commands of the Gospel. In the suffering borne by the Royal Family in prison with humility, patience, and meekness, and in their martyrs deaths in Ekaterinburg in the night of 4/17 July 1918 was revealed the light of the faith of Christ that conquers evil.“



## *Cesta k svätosti*

### *Osudy gréckokatolíckych biskupov P. P. Gojdiča a V. Hopka po roku 1948*

*Jaroslav Coranič*

CORANIČ, Jaroslav : *The Way Work the Sanctification. The Fate of the Greek-Catholic Bishops P. P. Gojdič, OSBM and ThDr. V. Hopko after 1948*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 247-260.

*This work daels with the difficult life of the Greek-Catholic bishops Pavol Peter Gojdic, OSBM and ThDr. Vasil' Hopko after communist subversion in Czechoslovakia in 1948. In 1950 the Greek-Catholic church of Chechoslovakia was forcibly erased in this area and this was the reason why the representatives' persecution was even worse. This eventually led to their beatification in local church of Slovakia.*

KEYWORDS : Pavol Peter Gojdič, Vasil' Hopko, Greek-Catholic Church, Prešov Assembly, Beatification

V minulom roku sme si pripomenuli 55. výročie smutne známych udalostí likvidácie gréckokatolíckej cirkvi komunistickou mocou a 45 rokov od úmrtia (17. júla 1960) prešovského gréckokatolíckeho biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM. V tomto roku zase uplynulo 30 rokov od smrti (23. júla 1976) pomocného prešovského biskupa Vasiľa Hopka.

Vývoj situácie v Československej republike po skončení II. svetovej vojny smeroval ku komunizmu pod sovietskou nadvládou. Politika štátu pritom viedla k postupnému zatlačovaniu katolicizmu do úzadia. V mocensko-politických kruhoch bola celá akcia likvidácie gréckokatolíckej cirkvi starostlivo pripravovaná v rámci celkovej likvidácie Cirkvi. Aby tento ateizačno - likvidačný úmysel nebol taký zjavný, tento útok sa mal previesť formou odtrhnutia gréckokatolíckej cirkvi od katolíckej cirkvi a následne ju pričleniť do pravoslávnej cirkvi. Celá akcia bola starostlivo pripravovaná stranícko - štátnym aparátom stalinsko - gottwaldovského Československa.<sup>1</sup>

Rozhodujúci vplyv na ďalší osud gréckokatolíckej cirkvi v Československu mal komunistický štátny prevrat vo februári 1948, po ktorom čelil biskup Gojdič rastúcemu tlaku na svoju cirkev. Útoky začínali naberať na intenzite a stavali sa čoraz zjavnejšími. Takýmto možno nazvať bezprecedentné prehliadky a neskôr zatýkanie rehoľníkov vo všetkých gréckokatolíckych kláštoroch. Vládna moc

---

<sup>1</sup> VASIL, C.: *Vladyka Pavol Peter Gojdič, OSBM*. – In : *Zostali verní - Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Košice 1997, s. 19.

postupne „zvyšovala dávky“, čo sa konkrétne prejavilo zaberaním nehnuteľností, ktoré patrili do vlastníctva gréckokatolíckej cirkvi. Do roku 1950 tak štátna moc pre „potreby štátu“ nezákonne zaberala viaceré cirkevné budovy v Prešove, napr. budovy ľudovej a meštianskej školy, učiteľskú akadémiu, dva veľké diecézne internáty, kláštor baziliánov s kaplnkou. Zvrátenosť komunistickej moci vystihuje aj to, že biskupský ordinariát musel pre potreby KNV v Prešove odovzdať veľkú diecéznu budovu, ktorú však musel ešte pred odovzdaním na vlastné náklady opraviť.<sup>2</sup>

Začiatkom decembra 1949 bol aj do Prešovského biskupstva vymenovaný vládny zmocnenec (protiústavne, keďže toto vymenovanie nemalo právnu oporu ani vo vtedajších zákonoch), čím sa začalo akési domáce väzenie biskupa. To na jar 1950 vyústilo do otvorenej izolácie biskupa - Slovenský úrad pre veci cirkevné ju nariadil 27. 3. 1950 - vôbec ako u prvého katolíckeho biskupa.<sup>3</sup>

Biskup P. P. Gojdič odmietol komunistickou stranou a štátnou mocou podporovanú snahu o prestup gréckokatolíkov na pravoslávie, hoci vedel, že sa tým sám vystaví prenasledovaniu a väzeniu, ba aj smrti. Postupne ho izolovali od duchovenstva a veriacich. Štátna moc si veľmi zreteľne uvedomovala, že ak by sa podarilo získať P. P. Gojdiča pre pravoslávie, bola by to veľká politická výhra a prestup gréckokatolíkov by sa uľahčil a urýchlil. Hoci bol vystavený veľkému tlaku, aby sa zriekol katolíckej viery a pretrhol jednotu s pápežom, všetky lákavé ponuky odmietol. Tak napríklad delegácii komunistických aktivistov, ktorá biskupa navštívila iba pár dní pred „Prešovským soborom“ 21. 4. 1950 a snažila sa ho presvedčiť o „nevyhnutnosti“ prestupu, biskup jasne odkázal: *„Mám už 62 rokov, a obetujem celý majetok a rezidenciu, no svoju vieru za žiadnych okolností nezhodím, lebo chcem, aby moja duša bola spasená a viac v tejto veci za mnou ani nechodte!“*<sup>4</sup>

Ešte v roku 1949, uprostred prenasledovania, konfiskácií, kontrol, väzenia a iných prejavov násilia, stál biskup Pavol pevne a nezlomne pri svojich veriacich. Na Veľkú noc im napísal: *„...nás, veriacich, žiale a zápasy tohto slzavého údolia neroztrpčujú, nezlomia, neodtrhnú od jeho Cirkvi, ale naopak, ešte silnejšie nás spoja s Ním, lebo vieme, veríme a sme presvedčení, že do nebeského kráľovstva sa vchádza skrze mnohé utrpenia a že po Veľkom piatku... prichádza svetlé Vzkriesenie.“*<sup>5</sup> V pastierskom liste, ktorý bol tajne rozposlaný po farnostiach 31. augusta 1949, biskup Pavol okrem iného napísal: *„Ako odpoveď na tieto zastrašovania pripomíname vám kresťanov v prvých troch storočiach, ktorí boli ochotní obetovať za vieru nielen svoj majetok, ale trpezlivo znášali pre ňu najstrašnejšie mučenie, ba podstúpili aj smrť, pretože dobre vedeli, že aký osôh človeku, keby získal aj celý svet, ale dušu svoju zahubil?... Viera nie je predmetom obchodovania a zárobku, ale je naším najcennejším pokladom, ktorý nám už tu na zemi prináša veľa duševnej útechy a po smrti nám otvára bránu neba...“*

Do akcie, likvidujúcu gréckokatolícku cirkev, boli zapojené ONV a MNV východoslovenského kraja a v ďalšom štádiu celý východoslovenský stranický

<sup>2</sup> List biskupa Gojdiča L. Novomeskému z 21. 3. 1949. – Archív gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove (AGBP), fond : Prezidiálne spisy, inventárne číslo 82, signatúra 33.

<sup>3</sup> VNUK, F.: *Vládni zmocnenec na biskupských úradoch v rokoch 1949 – 1951*. Martin : Matica slovenská 1999, s. 228.

<sup>4</sup> *Správa zmocnenca Slovenského úradu pre veci cirkevné M. Rodáka z 21. 4. 1950*. – In : SNA Bratislava, fond: Slovenský úrad pre veci cirkevné, kartón č. 21.

<sup>5</sup> Blahovistník, roč. 4, č. 8 – 9, (1949), s. 2.



aparát. Psychologický tlak, vyvíjaný na gréckokatolíckych kňazov a laikov, nadobúdaval v čoraz väčšej miere charakter teroru a policajnej akcie. Ústredný výbor pre návrat k pravoslávniu zorganizoval na 28. 4. 1950 do Prešova tzv. „mierový kongres“, ktorý mal byť manifestáciou proti únii. Tento „mierový kongres“ dnes poznáme pod názvom „Prešovský sobor“, na ktorom sa uskutočnila definitívna likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Program „prešovského sobora“ bol schválený v budove KV KSS v Prešove v noci z 27. na 28. apríla 1950 za prítomnosti komunistického aparátu, ŠtB, bezpečnostných zložiek, armády a ľudových milícií. Súhlas s prijatým postupom dali následne aj najvyšší stranícki a štátni funkcionári K. Gottwald, R. Slánsky, Z. Fierlinger a V. Široký. Na sobore bol prijatý aj tzv. „Manifest ku gréckokatolíckemu duchovenstvu a veriacim Česko – Slovenska“, ktorým bola zrušená únia (t. j. Užhorodská únia z roku 1646, ktorou sa zjednotila časť pravoslávnych duchovných s katolíckou cirkvou na východnom Slovensku). V manifeste sa ďalej uvádza, že od tohto dňa sa všetci gréckokatolícki duchovní a veriaci stávajú pravoslávnymi.<sup>6</sup>

Vláda krátko po sobore uznala jeho výsledky. Gréckokatolíci boli týmto rozhodnutím postavení mimo zákon a to i napriek tomu, že neexistovalo žiadne zákonné opatrenie o zrušení gréckokatolíckej cirkvi. Tento čin sa nedal klasifikovať nijakým iným spôsobom než hrubým porušením ústavy, ktorá zaručovala náboženskú slobodu.<sup>7</sup>

Mocenským zásahom štátneho aparátu sa tak vyše 300.000 gréckokatolíckych veriacich zo dňa na deň stalo pravoslávnymi. Aspoň tak to chápali predstavitelia komunistického režimu. Nepočítali však s ohromnou vierou duchovných a aj veriacich, ktorí vo svojom vnútri nikdy nezradili svoju cirkev. Osobitné hrdinstvo si zasluhujú najmä gréckokatolícki kňazi, ktorí boli vystavení najväčšiemu tlaku.<sup>8</sup> Po skončení sobora sa začalo s mohutným presviedčaním jednotlivých gréckokatolíckych kňazov, aby svojim podpisom potvrdili manifest o prestupe na pravoslávie. Komunisti rátali s hromadným prestupom. Pri získavaní podpisov sa používali metódy nátlaku, zastrašovania, korupcie i podvodu. Domnievali sa, že takýmto postupom ich zlomia. Väčšina kňazov však nikdy nepodľahla. Zo všetkých diecéznych a rehoľných kňazov (vrátane oboch biskupov) Prešovského biskupstva po neustálom presvedčovaní a zastrašovaní nakoniec prestúpila len menšia časť kňazov. Nakoniec aj z tých, ktorí spočiatku pod psychickým tlakom podpísali, väčšina svoj podpis neskôr odvolala. Tí, ktorých sa nepodarilo žiadnym spôsobom presvedčiť, boli uväznení, príp. museli opustiť Slovensko (väčšinou potom manuálne pracovali v továrňach, družstvách, či baniach v Čechách, kde robili najťažšiu a najšpinavšiu prácu) a nesmeli sa vrátiť domov. Gréckokatolícka cirkev tak po roku 1950 nutne musela zmeniť formu svojej existencie, z cirkvi štátom uznanej sa stala cirkev katakombálna.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Správa o sobore v Prešove od V. Ekarta z 29. apríla 1950.* – In : SÚA A ÚV KSČ, fond 100/24, sv. 49, a. j. 87; porov. PEKAR, A.: *Ispovidenky viry našoji sučasnosty*. Rím 1982, s. 253.

<sup>7</sup> BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov VIII*. Košice 2001, s. 109; tiež BABJAK, J.: *Prof. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava 1997, s. 82.

<sup>8</sup> Osudom týchto kňazov, ktorí nepodpísali prestup do pravoslávnej cirkvi sa venuje záslužná práca Mons. ThDr. Jána Babjaka, PhD., SJ : *Zostali verní I. – VIII*. Košice 1997 – 2001.

<sup>9</sup> ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Pet-  
ra 1999, s. 106.

Súbežne v tom istom čase ako sa skončilo rokovanie „Prešovského sobora“, bol zástupcami KNV v Prešove, za asistencie bezpečnostných zložiek, obsadený Gréckokatolícky biskupský úrad, pričom obidvaja biskupi – P. P. Gojdič a V. Hopko boli zaistení Štátnou bezpečnosťou.

#### BLAHOSLAVENÝ BISKUP MUČENÍK PAVOL PETER GOJDIČ, OSBM

O. biskupa Gojdiča po zadržaní 28. 4. 1950 odviezli najprv do františkánskeho kláštora v Nižnej Šebastovej pri Prešove, pomocného biskupa Hopka predbežne internovali v jeho vlastnom byte. Biskupa Gojdiča neskôr odviezli do tatranskej osady Štrbské pleso, kde bol vyše mesiaca zadržiavaný v Slávikovej vile pod dohľadom príslušníkov ŠtB. Začiatkom júna 1950 o. biskupa Pavla previezli do internačného kláštora v Báči neďaleko Šamorína. V tomto donedávna františkánskom kláštore sa spolu s internovanými predstaviteľmi reholí ocitlo mnoho gréckokatolíckych duchovných, medzi ktorými bol aj o. biskup Vasil' Hopko. Gréckokatolícki kňazi, ktorí odmietli prestúpiť na pravoslávie boli potom sústredení v centralizačnom tábore v ďalšom františkánskom kláštore v Hlohovci. Internácia sa s istými malými odchýlkami rovnala väzeniu. Nevinní ľudia sa tam dostávali bez obvinenia, bez súdu, a preto bez možnosti obhajoby; internácia pritom nebola časovo obmedzená. Okolo objektu hliadkovali ozbrojené zložky Ministerstva vnútra, veliteľom tábora bol príslušník ŠtB. Keďže tieto tábory nepatrili do sústavy väzníc, nevzťahovali sa nich žiadne právne predpisy o výkone trestu, ani iné predpisy, pretože ani vtedajší právny poriadok nepoznal inštitúciu internačných táborov. To bola príležitosť k svojvôli ŠtB.<sup>10</sup>

Dňa 9. 6. 1950 vzala ŠtB o. biskupa Gojdiča z tábora v Báči a po krátkom pobyte v bratislavskom „krajzáku“ (budova polície) bol prevezený do väznice vo Valdiciach. Až vtedy, 16. 6. 1950 bol na základe rozhodnutia Cirkevnej šestky zo 14. 6. 1950 oficiálne zatknutý a obvinený z protištátnej činnosti. Dňa 18. 7. 1950 rozhodla bezpečnostná komisia ÚV KSČ o začatí príprav procesu s gréckokatolíckym biskupom Gojdičom a slovenskými rímskokatolíckymi biskupmi Jánom Vojtaššákom a Michalom Buzalkom. Deň predtým 17. 7. 1950 bol o. biskup opäť prevezený do väznice v Bratislave, 18. septembra do pražskej väznice v Ruzyni.<sup>11</sup> Tu bol na „privítanie“ umiestnený do malej cely bez okna, bez postele a stoličky, kde sa nesmelo sedieť ani ležať, iba stáť a chodiť, aj to iba v predklone, keďže pre nízkosť cely väzeň nemohol chodiť vzpriamený. Komunistickí vyšetrovatelia sa po každodenných vypočúvaniach snažili o. biskupa primäť k tomu, aby sa priznal k „svojím zločinom“ z ktorých bol obvinený – z velezrady, špionáže v prospech Vatikánu a Ameriky, z pokusu o rozbitie Republiky, z banderovstva, zo spolupráce s protištátnymi elementmi, a pod. Vo vyšetrovacom spise z 3. 10. 1950 sa napríklad okrem iného píše: „Gojdič je zatvrdilý, vychytralý, zásadný odporca ľudovodemokratického zriadenia. Pôvodne popieral svoju trestnú činnosť, až po niekoľkodennom výsluchu doznáva do určitej miery svoju trestnú činnosť. Výsluch sa snaží všemožne sťažiť. Vo výsluchoch sa denne pokračuje.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> VAŠKO, V.: *Neumľčená – kronika katolíckej Cirkve v Československu po 2. sv. válce*. Brno 1993, s. 168.

<sup>11</sup> AZVJS SR Leopoldov. Osobný spis M. Buzalku, sig. 4/56-A. *Vlastný životopis M. Buzalku. Leopoldov 13. 7. 1952.*

<sup>12</sup> POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : Rád Sv. Bazila Veľkého 1999, s. 212.

Výsluchy boli organizované takým spôsobom, aby vážna úplne obrali o jeho osobnosť, o jeho ja, aby v ňom pošliapali pocit ľudskej dôstojnosti, a potom už s ním manipulovali podľa ich svojvôle. Táto krížová cesta výsluchov, dokazovania „viny“ sa pre o. biskupa Gojdiča skončila, až keď v stave celkového vyčerpania a nervového zrútenia „priznanie“ napokon podpísal. Neskôr, keď sa o. biskup dovoľával spravodlivosti, opísal prezidentovi republiky (list zo dňa 18. 5. 1956), a neskôr aj revíznej komisii pri Generálnej prokuratúre v Prahe (18. 12. 1956) spôsob, akým bol prinútený podpísať „priznanie“. Tento krok odôvodňoval nátlakovými metódami vo vyšetrovacej väzbe, kde ho prinútili podpísať protokol: „...*Po sedemmesačnej vyšetrovacej väzbe som bol nervovo už natoľko vyčerpaný, že som nemal tej sily a odolnosti, akej som potreboval, aby som znášal následky, ktoré ma čakali, keď odopriem podpis protokolu. Temnú izbu, deň a noc chodiť alebo stáť som viac ráz skúsil, a to mi stačilo, aby sama spomienka na ňu a vyhrážka ňou urobila ma poslušným nástrojom vôle vyšetrovacieho referenta. Neraz som počul aj zverský rev tých vyšetrovaných, ktorých odolnosť tmavá izba ešte nezlomila. Pod takým nátlakom som podpísal protokol ... ani velezrady, ani špionáže som sa nikdy nedopustil. Banderovca som nikdy nevidel, a keď náhodou medzi kňazmi, ktorí prichádzali ku mne ako kompetentnému biskupovi boli takí, nevedel som, že sú banderovci. Žiadne špionážne správy som nikomu nedával. Informácie, ktoré som podával Sv. Stolici, poťážme apoštolskej nunciatúre v Prahe o stave diecézy boli náboženského rázu a vzťahovali sa na kňazov a rehoľné osoby, ako to robieva každý katolícky biskup na svete*“.<sup>13</sup>

Hlavné pojednávanie zinscenovaného súdneho procesu proti biskupom Buzalkovi, Vojtaššákovi a Gojdičovi prebiehalo už na Slovensku, pred Štátnym súdom v Bratislave v dňoch 10. – 15. 1. 1951. Na hlavnom pojednávaní vypovedali proti Pavlovi Gojdičovi dôkladne spracovaní svedkovia. Objemný scenár bol napísaný už vopred. Otázky sudcu a svoje odpovede na ne sa obžalovaní museli naučiť počas vyšetrovacej väzby tak, aby odpovede mohli odrecitovať naspamäť. Pri vypočúvaní bolo napríklad zaujímavé to, že obžalovaní sa viackrát poponáhľali s odpoveďou; začali odpovedať skôr, ako predseda senátu alebo prokurátor ukončil otázku. Aj to potvrdzuje, že odpovede boli dopredu naučené.

Dňa 15. januára 1951 senát Štátneho súdu vyhlásil rozsudok, biskupi Gojdič a Buzalka boli odsúdení na doživotné väzenie, konfiskáciu majetku, vysoké peňažné tresty (200.000 korún) a stratu občianskych práv. Biskupa Vojtaššáka odsúdili na 24 rokov väzenia, stratu majetku, občianskych práv a peňažnú pokutu 500.000 korún. Neskôr na základe amnestie nového prezidenta A. Zápotockého Krajský súd v Bratislave vyniesol pre odsúdených biskupov Gojdiča a Buzalku nový trest – 25 rokov, čím bol zmiernený pôvodný trest doživotného väzenia. Vzhľadom na vysoký vek obidvoch biskupov (M. Buzalka mal už 70 rokov a P. Gojdič 67 rokov) a ich zlý zdravotný stav, zapríčinený päťročným pobytom vo väzniciach, išlo o akt bez praktického významu.<sup>14</sup>

Po súdnom procese držali troch odsúdených biskupov vo väzení súdu v samostatných celách. Za dobré správanie dostalo sa im dobrodenia v tom, že sa mohli

<sup>13</sup> ŠOBA – Bratislava, fond : Štátna prokuratúra, kartón č. 100. *List biskupa P. P. Gojdiča z Ilavy Revíznej komisii pri Generálnej prokuratúre v Prahe z 18. 12. 1956.*

<sup>14</sup> LETZ, R.: *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Česko – Slovensku v rokoch 1945 – 1968.* In: Historický časopis, roč. 44 (1996), č. 2, s. 278.

počas 5 minút prechádzať po väzenskom dvore. Na štúdium dostali knihy Marxa, Engelsa a Lenina. Biskup P. P. Gojdič prešiel potom kalváriou komunistických väzení vo Valdiciach, Ruzyni, Ilave a Leopoldove. Vo februári 1951 bol prevezený do trestného ústavu Valdice pri Jičíne (bývalý kartuziánsky kláštor), kde bol v prísnej izolácii, v nevykúrenej samotke. Už koncom marca 1951 bol opäť prevezený do Ruzyne, kde ho vyšetrovali približne do polovice júna 1951. Potom nasledoval návrat do Valdíc, v decembri 1951 opäť premiestnenie, tento krát do leopoldovskej väznice. O. biskup bol často väznený v najťažších celách – samotkách. Dávali mu vždy robiť tú najhoršiu, ponižujúcu prácu, ktorá ho však nikdy nedokázala pokoriť. Práve naopak, aby sa utvrdzoval v pokore, sám tie najhoršie práce vyhľadával, vediac, že toto ho najviac približuje k pravému Bohu.<sup>15</sup>

Začiatkom októbra 1952 bol o. Pavol na dva a pol mesiaca premiestnený do Prahy, kde sa ho ŠtB snažila všemožne presvedčiť, aby prijal funkciu a titul pravoslávneho patriarchu, čím by sa samozrejme dostal na slobodu. O. biskup to jednoznačne odmietol, ba práve naopak, žiadal pre gréckokatolícku cirkev všetky práva a postavenie, ktoré mala pred násilnou likvidáciou 28. 4. 1950, a slobodu všetkým tým, ktorí trpeli vo väzniciach za to, že nepodpísali prestup na pravoslávie.

Dňa 29. 5. 1955 bol o. biskup Gojdič spolu s biskupmi Vojtaššákom a Buzal-  
kom premiestnený z leopoldovskej väznice do Ilavy. Po odhalení a odsúdení kultu osobnosti generalissima Stalina, ako aj chýb a nezákonnosti, ktoré sa za jeho vlády udiali, o. biskup Gojdič prostredníctvom svojho brata Dr. Štefana Gojdiča začal podnikáť kroky, ktoré mali odstrániť krivdy, ktoré boli na ňom spáchané. Na vyžiadanie Krajského súdu v Bratislave vypracoval náčelník Nápravného pracovného tábora v Ilave posudok, v ktorého závere sa však neodporúča kladné vybavenie žiadosti o milosť, „*nakoľko sa doteraz odpykanou časťou výkonu trestu nedocielil požadovaný stupeň prevýchovy ani nápravy*“. Podobná bola aj odpoveď Krajskej prokuratúry v Bratislave na už spomínaný list o. biskupa z 18. 12. 1956, v ktorom žiadal revíziu svojho procesu. V odpovedi sa píše: „*Po preskúmaní veci neboli zistené dôvody k prípadnému konaniu o obnovu, poľažne dôvody pre podávanie sťažnosti pre porušenie zákona. Žiadosť bola preto odložená.*“ Bezúspešná bola aj žiadosť o. biskupa o prepustenie z výkonu trestu z dôvodu staroby a choroby priamo na ÚV KSČ do Prahy. Podobne, keď nový prezident Antonín Novotný vydal rozhodnutie o amnestii zo dňa 1. 12. 1957, príslušné miesta rozhodli, že na o. biskupa Gojdiča sa táto amnestia nevzťahuje. Nepomohlo ani odvolanie sa na ustanovenie VI. čl. rozhodnutia o amnestii, ktoré umožňovalo individuálnu amnestiu pre ťažko chorých a prestarnutých. Minister spravodlivosti v prípade odsúdeného Pavla Gojdiča na uplatnenie týchto humanitných ustanovení nevidel dôvod.<sup>16</sup>

Koncom roka 1957 sa o. biskup po dva a pol roku opäť vrátil do leopoldovskej väznice. V roku 1958 predložil Svätý Otec Pius XII. československej vláde formálnu žiadosť, aby umožnila biskupovi Pavlovi Gojdičovi odísť do Ríma, kde by mal zabezpečený pobyt a liečenie, aké si vyžadoval jeho zdravotný stav. Vláda však tejto žiadosti nevyhovela. V roku 1960 v súvislosti s prijatím novej socialistickej ústavy sa pripravovala rozsiahla amnestia prezidenta republiky pre politických väzňov. Lekárska komisia Ministerstva vnútra sa zaoberala aj prípadom biskupa Pavla Gojdiča. Zachovala sa jej lekárska správa z 19. 5. 1960, ktorá sa končí zá-

<sup>15</sup> ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, s. 104.

<sup>16</sup> POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : Rád Sv. Bazila Veľkého 1999, s. 263.

verom: „*Rakovina pľúc vľavo s vyznačenou stareckou zašlostou. Vzhľadom k nevyliciteľnosti onemocnenia, ktoré ohrozuje menovaného behom krátkeho času na živote, doporučuje lekárska komisia MV urýchlené prerušenie trestu a odsunutie menovaného do civilného liečebného zariadenia*“. Politické byro ÚV KSČ však rozhodlo už dávno predtým, že v súvislosti s pripravovanou amnestiou, medzi tými, na ktorých sa amnestia nebude sťahovať, bude aj Pavol Gojdič. Na základe toho potom Krajský súd v Bratislave vyniesol 6. 7. 1960 uznesenie, že odsúdený Pavol Gojdič je vylúčený z požitia rozhodnutia prezidenta republiky o amnestii.<sup>17</sup>

Hoci veľkú časť svojho pobytu vo väzniciach biskup Gojdič prežil na samotkách, bol stálym objektom ponižovania, výsmechu a surovosti. Čím viac však bol ponižovaný, tým viac bol milovaný, a to nielen spoluväzňami, ale aj niektorými väzňami, v ktorých ostal aspoň kúsok ľudskosti. O utrpení biskupa Gojdiča vo väzeniach sa zachovali väčšinou správy od jeho spoluväzňov. Aj keď sú poznačené istou mierou subjektivitou, napriek tomu verne odhaľujú atmosféru väzníc a zmýšľanie ľudí nespravodlivo odsúdených komunistickým režimom. Vo Valdicach sa v roku 1951 stal biskup Gojdič objektom „žartovania“ dozorcov. Biskupov Gojdiča, Buzalku a katolíckeho kňaza Schreiberu zapriahli do pluhu aby orali väzenskú záhradu. Ich pohoničom bol retribučný väzeň.<sup>18</sup> V Leopoldove v roku 1952 ho dozorca nútil drepovať, a keď biskup bezvládne klesol na zem, kopancami ho nútil pokračovať.<sup>19</sup> Pokračovali nočné budenia, nútené hladovanie, prepady dozorcov v podobe „filcungov“. Napríklad za „neukázené chovanie a drzosť, taktiež neporiadok na izbe“, za nájdenie motákov v Leopoldove v septembri 1953 musel postúpiť trest 14 dní samoväzby po práci.<sup>20</sup>

Náplňou práce biskupa Gojdiča počas pobytu vo väzení bolo driapanie peria, lepenie vrecúšok, lepenie zástavok do prvomájových sprievodov, čistenie cibule, zašívanie deravých vriec a pod. Denné normy však boli stanovené tak vysoko, že máloktorý z väzňov ich mohol splniť. Za nesplnenie normy prišli sankcie – znížené prídely stravy a väzba v samotke. Pobyt vo väzení prinášal aj duševné utrpenie, ktoré bolo často bolestivejšie a dlhodobejšie ako fyzická bolesť. Takým bolo napríklad aj zrúcanie mariánskeho stĺpu pri väzenskom kostolíku v areáli leopoldovskej väznice a neskôr aj samotného kostolíka, ktorého núteným svedkom bol aj o. biskup.<sup>21</sup> Pre väčšinu väzňov bol biskup Gojdič žijúcim symbolom, legendou – „Pavličkom“, ako ho dôverne pomenovali. Väzni – fajčiari mu blahorečili za to, že pre nich zbieral po väzenských chodbách špaky, ktoré odhodili bachari. Trpezlivo sa staral o chorých, krmil ich, a keď bolo treba, tak aj prebaľoval. Rozdelil sa aj s tým málom, čo mal. Dokázal riešiť konfliktné situácie, spory a zvady, ktoré často prepukali medzi väzňami. Keď sa stretával s väzňami a bolo zakázané zhovárať sa, tak biskup Gojdič zdravil svojim charakteristickým pozdravom, ktorý bol akousi kombináciou pokynutia pravice a požehnania. Takto nenápadne zdravil – žehnal všetkých, s ktorými sa stretával.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> POTÁŠ, M.: *Dar lásky*, c. d., s. 281.

<sup>18</sup> *Lidová demokracie*, roč. 24, 16. 8. 1968, č. 226, s. 5.

<sup>19</sup> POTÁŠ, M.: *Dar lásky*, c. d., s. 250.

<sup>20</sup> Tamže, s. 253.

<sup>21</sup> AMV Praha, fond: H 542, kartón č. 2, obal 3. *Spomienka A. Macha*.

<sup>22</sup> PEŘICH, L.: *Vzpomínka na pana biskupa Gojdiče*. Dostupné na internete: [http://www.katolikrevue.cz/traditio\\_orientalis/vzpominka\\_na\\_biskupa\\_gojdice\\_leopold\\_perich.htm](http://www.katolikrevue.cz/traditio_orientalis/vzpominka_na_biskupa_gojdice_leopold_perich.htm).

O biskupovi Gojdičovi sa počas jeho väznenia šírili rôzne legendy. Tvrdilo sa, že jeho hlavu obklopuje aureola – svätožiara, tak ako to vidáme u svätých, že jeho požehnanie má blahodarné účinky, že má na rukách stigmy a dar bilokácie, levitácie a proroctva.<sup>23</sup>

Biskup Gojdič sa usiloval praktizovať vieru aj v zlých väzenských pomeroch. Aj keď bohoslužby a spoločné modlitby boli pod hrozbou trestu zakázané, o. biskup využil každú vhodnú chvíľu, aby tajne odslúžil službu Božiu. Osobné stretnutie s eucharistickým Ježišom a stála modlitba boli najväčšou posilou jeho života vo väzení. Počas pobytu vo väzení o. biskup tajne vysvätil niekoľko kňazov. Nevieme presne koľko mužov prijalo kňazskú vysviacku z jeho rúk, jedným z nich však bol páter Jaroslav Pilík SJ, bohoslovec odsúdený na 16 rokov väzenia. Páter Pilík v leopoldovskej väznici tajne vstúpil do Spoločnosti Ježišovej a 26. decembra 1958 tu z rúk biskupa Gojdiča prijal kňazskú vysviacku.<sup>24</sup>

Známa je *Modlitba väžňa*, ktorú sa biskup Pavol často modlil: „*Pane, Bože môj! Som presvedčený, že ty ochraňuješ v teba dúfajúcich. Dôverujem ti a verím, že nič neodmietneš tomu, kto ťa o niečo prosí, a preto sa na teba celkom spolieham. Do tvojej svätej prozreteľnosti vkladám svoje myšlienky, diela a plány. Nech mi je vzdialený každý nepokoj. Ľudia ma môžu pozbaviť cti, môžu prekaziť moje plány, môžem prísť o svoj majetok, choroba mi môže vziať posledné sily, okolnosti ma môžu pozbaviť možnosti vykonávať môj biskupský úrad, hriech ma môže pozbaviť tvojej milosti, môže mi vziať aj slobodu, no dôveru k tebe nikto nevytrhne z môjho srdca. Túto dôveru si zachovám do posledného dychu môjho života. Celé peklo povstalo proti mne, ale žiadna pekelná sila nevyrve mi zo srdca moju dôveru k tebe, lebo ty si dobrý a láskavý Boh a silný Pán. Ľudia okolo mňa vidia šťastie v bohatstve, šikovnosti, sláve, vážnosti a úcte, no ja túžim nájsť šťastie v zbožnom živote, v živote pre chudobných a opustených, v živote prísnej kajúcnosti a vykúpenia viny. Viem, že sám to nedokážem, ale mám plnú dôveru v tvoje Najsvätejšie Srdce. Kto v neho dôveruje, nebude nikdy zahanbený. Amen.*“<sup>25</sup>

Posledná skúška čakala o. biskupa v tesne pred smrťou v roku 1960. Kontrolný lekár z Ministerstva vnútra oznámil o. Pavlovi, že v najbližších dňoch pôjde domov. Táto informácia rozbúrila pokojnú hladinu jeho srdca, vznetila nádeje a túžby po živote na slobode. Bol to však len ďalší z trikov štátnej moci. Tejto informácii neveril ani biskup Vasil' Hopko, ktorý doslova povedal: „...*on nemôže ísť domov, on musí zomrieť tu vo väznici*“. Na vysvetlenie tejto skutočnosti uviedol proroctvo nemeckej vizionárky Terézie Neumannovej z Konnesreuthu. Tá počas návštevy troch slovenských biskupov (jedným z nich bol aj o. Gojdič) vyhlásila, že jeden z týchto troch bude mučeníkom Cirkvi, i keď presnejšie ho neoznačila. Ale keďže dvaja z nich už boli mŕtvi, tak táto predpoveď sa mohla sťahovať iba na neho.<sup>26</sup>

O pár dni neskôr sa o. biskup dočkal amnestie iného druhu. Splnilo sa mu želanie, aby ho Pán Boh povolal k sebe v ten deň, keď ho doň poslal. Táto prosba sa o. biskupovi skutočne splnila, zomrel v deň svojich 72 – tých narodenín a to 17. júla 1960. Telo nebohého biskupa pochovali na leopoldovskom väzenskom cintoríne v skorých raných hodinách 19. 7. 1960, hrob bol označený iba väzenským číslom

<sup>23</sup> POTÁŠ, M.: *Dar lásky*, c. d., s. 253, 267, 275 – 278.

<sup>24</sup> Dostupné na internete: [http://www.hostyn.cz/listy/lsh\\_05\\_3.htm](http://www.hostyn.cz/listy/lsh_05_3.htm).

<sup>25</sup> DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*, s. 31.

<sup>26</sup> ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, s. 110.

681, ktoré sprevádzalo otca biskupa v Leopoldove. Vďaka určitému uvoľneniu po pražskej jari 1968 bolo možné telesné pozostatky o. biskupa Gojdiča exhumovať a previesť ich Prešova - sídla gréckokatolíckeho biskupstva.

Biskup Pavol Gojdič bol súdne rehabilitovaný 27. septembra 1990. Vyznamenaný bol in memoriam Rádcom T.G. Masaryka II. triedy a Pribinovým krížom I. triedy. Mučeníctvo o. biskupa Pavla Gojdiča neostalo zabudnuté. Svätý Otec Ján Pavol II. pri svojej druhej ceste v našej vlasti v roku 1995 adresoval výzvu k započatiu procesu jeho beatifikácie. Počas tejto cesty sa Ján Pavol II. v rámci návštevy Prešova pomodlil pri hrobe biskupa - mučeníka Pavla Gojdiča v kaplnke katedrálneho chrámu. Dňa 17. júla 1998 (v deň 110. výročia narodenia), bola v kaplnke Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove oficiálne otvorená diecézna fáza procesu blahorečenia biskupa Pavla Gojdiča.<sup>27</sup> Zavŕšením tohto procesu bola slávnostná beatifikácia, ktorá sa uskutočnila na svätopeterskom námestí v Ríme 4. 11. 2001, kedy Svätý otec Ján Pavol II. vyhlásil biskupa Pavla Gojdiča, OSBM za blahosloveného a spolu s ním aj rehoľného kňaza redemptoristu Metoda Dominika Trčku, CSsR.

#### BLAHOŠL. BISKUP MUČENÍK THDR. VASIĽ HOPKO (1904 – 1976)

Keď uväznili biskupa Gojdiča, biskup Hopko bol izolovaný a žil pod stálym policajným dozorom. Komunisti sa ho snažili presvedčiť, aby sa pridal k pravoslávnej cirkvi, ale nepodarilo sa im to. Agitátori mu dokonca za to sľúbili hodnosť arcibiskupa (metropolitu) pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Ak by to však neurobil, čaká ho mučeníctvo. Vyhrážali sa mu, že do troch týždňov bude uväznený a odsúdený ako banderovec.<sup>28</sup>

Nakoniec ho 18. septembra 1950 zatkli a bol prevezený do pražského väzenia v Ruzyni, kde ho pripravovali na súd. Začali sa nekonečné výsluchy, kde sa ho pokúšali obvinieť zo špionáže a vlastizrady. O. biskup neskôr opísal túto prvú fázu výsluchov takto: „*Po svojom zatknutí dňa 18. októbra 1950 som bol asi pätnásťkrát vypočúvaný. Všeobecne som bol obvinený z velezrady a vyzvedačstva. Keď som takéto obvinenie odmietol ako nepravdivé a neopodstatnené, bol som daný do tmavej cely, kde som bol asi osem dní o chlebe a vode. Počas tej doby som si nesmel sadnúť ani ľahnúť. Zoslabol som, opuchli mi nohy a fyzická bolesť prekonávala možnosť normálneho myslenia*“.<sup>29</sup> Keď jeho trýznitelia zistili, že ho nemôžu zlomiť, začali sa sústreďovať na takzvané „vyznanie hriechov“. Počas druhej fázy výsluchov mu síce dovolili spať v noci, počas dňa však musel neustále kráčať. Takto neustále kráčal celé štyri mesiace, modliac sa k svätému Jozefovi, aby si mohol aspoň sadnúť.<sup>30</sup>

Pri ďalších výsluchoch sa o. biskupovi vyhrážali trestom smrti. Za takýchto podmienok sa napokon prestal brániť obvineniam a svoje „priznanie“ podpísal. O. Hopko bol obvinený z trestného činu vlastizrady a vyzvedačstva. Podľa vyšetrovacieho spisu mal napr. v rokoch 1945 – 1950 podporovať ukrajinských teroristov a v Prahe vytvoriť centrum pre organizovanie prechodu banderovcov do Nemecka.

<sup>27</sup> Pavol Peter Gojdič. Vydané z príležitosti beatifikácie 4. novembra 2001 – Rím. Prešov 2001.

<sup>28</sup> BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov 2003, s. 61.

<sup>29</sup> Tamže, s. 63.

<sup>30</sup> MV SR, ŠA v Košiciach, fond Krajská prokuratúra v Košiciach II., sign. 2 Kv 39/68; tiež *Zostáva v našich modlitbách*. In: Gréckokatolícky kalendár 1999. Prešov 1999, s. 67.

Ďalej mal napr. školiť mladých chlapcov, ktorých učil cudzie jazyky, vodil ich po krajine a ukazoval im základné orientačné body, ktoré mali slúžiť ako strategické miesta pre armádu, robil im základný vojenský výcvik (!), učil ich vyrábať šifrované správy na odovzdávanie tajných informácií a nakoniec ich posielal vyzvedať po celej krajine. Správy, ktoré prinášali títo mladí „špióni,“ mal potom odovzdávať apoštolskému nunciovi v Bratislave. Pred hlavným súdnym pojednávaním bol poučovaný a bolo mu nariadené vypovedať tak, ako to bolo uvedené vo vyšetrovacom spise. Napriek hrozbám našiel o. biskup v sebe toľko sily, že poprel hodnovernosť protokolu a jednotlivé skutky pred súdom vylíčil podľa pravdy.<sup>31</sup>

Súdny proces s o. biskupom Hopkom prebehol v októbri 1951 pred Štátnym súdom v Bratislave. Súdom ho uznal za vinného zo zločinov velezrady a vyzvedačstva a odsúdil ho k trestu odňatia slobody na 15 rokov a k vedľajším trestom, peňažnej pokute 20 000 Kčs, konfiškácii majetku v prospech štátu a strate občianskych práv na dobu 10 rokov.<sup>32</sup>

Po zatknutí Vasiľa Hopka komunisti skonfiškovali dom jeho matky v Prešove, aj napriek tomu, že pani Hopková dokázala jeho vlastníctvo. Donútili ju opustiť ho a odovzdali do užívania pravoslávneho kňazovi. Pani Hopkovú, ktorú obrali o vlastného syna, a tiež o dom, museli prichýliť cudzí ľudia. Avšak krátko nato, dňa 30. januára 1952 pani Hopková zomrela. Komunisti nedovolili biskupovi Hopkovi, aby sa zúčastnil pohrebu vlastnej matky. Bola pochovaná na prešovskom verejnom cintoríne pravoslávneho kňazom.

Počas svojho väzenia sa začala púť otca biskupa z jednej väznice do druhej po celom Československu. Dvadsaťjedenkrát vymenil miesto väznenia: päťkrát bol v Leopoldove, dvakrát v Ilave, štyrikrát vo Valdiciach, trest si odpykával aj v Mírove, či pražskej Ruzyni. Vo väzení vykonával rôzne zamestnania, ako napríklad výroba celofánových vriec, obšívanie a napĺňanie matracov, plátal vrecia na múku, vyrábala motúzy, špendlíky i bižutériu.<sup>33</sup> Na toto obdobie si biskup spomína takto: „*Počas môjho väzenia som mal veľmi veľa ťažkých chvíľ, ktoré by som neprial ani svojim najväčším nepriateľom. Ale napriek tomu považujem dni môjho väznenia za veľkú školu pokory. Naučil som sa veľmi veľa vecí. Napríklad ako žiť pohromade s rôznymi druhmi ľudí, ako dodržiavať silencium, ako byť naozaj nápomocný blížnym. Väzenie samo o sebe nie je také hrozné, ale najhoršia vec je tá spoločnosť s ktorou musíš žiť – byť zatvorený v jednej a tej istej cele s kriminálnikmi, udavačmi, vrahmi a ľuďmi rôznych typov a charakterov.*“<sup>34</sup>

Dlhé roky väzenia a ťažké utrpenie ktoré prežil, podkopali biskupovo zdravie. V poslednom čase trpel na veľmi ťažkú mentálnu depresiu, avšak vedenie väznice nedovolilo hospitalizovať ho vo väzenskej nemocnici dúfajúc, že ho takýmto spôsobom psychicky zlomia. O vlastnej chorobe o. biskup Hopko hovorí: „*Mentálna depresia je veľmi pokorujúca a nepríjemná vec. Nevďačná choroba, počas ktorej*

<sup>31</sup> MV SR, ŠA v Prešove, fond Krajská prokuratúra v Prešove 1946 – 1960, 1 Kn – ostatné trestné veci politické, rok 1958, krabica č. 47, inv. č. 113, sign. 17. Zamietnutie žiadosti bývalého gr. kat biskupa Dr. Vasiľa Hopka o obnovenie trestného stíhania.

<sup>32</sup> Tamže. Porov. MICHALÍK, V.: *Osudy biskupa ThDr. Vasiľa Hopka*. In : Svedectvo, 1996, č. 5, s. 6 – 7.

<sup>33</sup> BOMBOVÁ, E.: *Vysoká škola pokory alebo Keď biskup obšíval matraxy*. In : Smena, roč. 20, č. 123 (8. máj), 1968, s. 3.

<sup>34</sup> PEKAR, A.: *Bishop Basil Hopko, S.T.D. confessor of the faith (1904 - 1976)*. Pittsburgh, PA 1979, s. 19.



som stratil všetku nádej a chuť do života. Všetko bolo tak veľmi temné. Počas krátkeho času som sa stal iba tieňom človeka a nemohol som pracovať. Ale milosrdný Pán ma zachránil skrze modlitby dobrých ľudí.“<sup>35</sup> Napriek mnohým ťažkým chvíľam, ktoré podľa vlastných slov o. biskupa by neprial ani svojim najväčším nepriateľom, našiel v pobyte vo väzení aj pozitívnu stránku, keď poznamenáva, že tieto dni prežité vo väzení považuje za školu ľudskosti.<sup>36</sup>

Mons. ThDr. Vasil' Hopko sa viackrát počas väzenia odvolal proti nespravodlivému rozsudku z 24. 10. 1951. Dňa 1. 7. 1957 prostredníctvom advokáta podal návrh na obnovu svojho trestného stíhania. Pojednávalo sa v ňom o jeho súdnom procese, a tiež o metódach vyšetrovania. V návrhu vyvrátil všetky obvinenia, kvôli ktorým bol odsúdený. Krajský súd v Prešove však 6. júna 1958 jeho návrh zamietol ako neodôvodnený a ponechal v platnosti pôvodný rozsudok.<sup>37</sup>

V roku 1962 prezident republiky udelil všeobecnú amnestiu, biskup Hopko však bol z nej vylúčený, pretože sa dopustil „najzávažnejších trestných činov“. Proti tomuto rozhodnutiu podal o. biskup sťažnosť, v ktorej žiadal zmenu tohto uznesenia v tom zmysle, že táto amnestia sa vzťahuje aj na jeho osobu. Aj táto žiadosť však dopadla podobne ako tá z roku 1957.<sup>38</sup>

Na neľahký osud o. biskupa Hopka však nezabudla Svätá Stolica v Ríme. Vatikán mu zaslal úradné oznámenie o chystanom II. vatikánskom koncile, spojené s pozvaním na jeho prvé zasadanie.<sup>39</sup> Opakovane intervenoval v prospech jeho prepustenia z väzenia. Na jeho nátlak, ako aj z dôvodu zhoršeného zdravotného stavu, bol o. biskup napokon podmienene prepustený 12. 5. 1964 na skúšobnú dobu troch rokov.<sup>40</sup>

Otec biskup však aj po absolvovaní viacerých liečení nebol úplne zdravý. Dlhé roky väzenia a spôsob ako s ním zachádzali, zanechali stopy na jeho fyzickom, ale aj duševnom zdraví. Ochorel na astmu a cukrovku. Týranie vo väzení, kde takmer štyri mesiace iba stál, alebo chodil od rána do večera, keď si nemohol ľahnúť a bol mu odopieraný spánok, keď ho stráž neustále budila a polievala vodou, sa muselo jednoducho prejavovať na jeho zdravotnom stave. O. biskup často hovoril, že keď chodil po väzenskej cele a pozrel sa na stenu, videl svoju mŕtvolu matku, s ktorou sa nemohol rozlúčiť, lebo na jej pohreb ho nepustili. Na stene videl aj nebohého vladkyu Pavla Petra Gojdiča. Zdalo sa mu, že ide k nemu, aby ho objal. Bola to však iba vízia, bol to výsledok jeho telesného a psychického vyčerpania.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> PEKAR, A.: *Bishop Basil Hopko, S.T.D. confessor of the faith (1904 - 1976)*. Pittsburgh, PA. 1979, s. 20.

<sup>36</sup> BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov 2003, s. 66.

<sup>37</sup> MV SR, ŠA v Prešove, fond Krajská prokuratúra v Prešove 1946 – 1960, 1 Kn - ostatné trestné veci politické, rok 1958, krabica č. 47, inv. č. 113, sign. 17. *Zamietnutie žiadosti bývalého gr. kat. biskupa Dr. Vasil'a Hopka o obnovenie trestného stíhania*.

<sup>38</sup> MICHALÍK, V.: *Osudy biskupa ThDr. Vasil'a Hopka*. In : Svedectvo, roč. 5, č. 5, 1996, s. 7. Porov. BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov 2003, s. 67.

<sup>39</sup> MASTILIAK, J.: *Hrst' spomienok*. Prešov 1992, s. 42.

<sup>40</sup> MV SR, ŠA v Košiciach, fond Krajská prokuratúra v Košiciach II., sign. 2 Kv 39/68. *Vasil' Hopko, dozorný spis v trestnej veci – konanie o zrušení rozsudku nad ThDr. Vasil'om Hopkom v rokoch 1968 – 1971*.

<sup>41</sup> BUJŇÁK, J.: *Sviety príkladom svojej hlbokej viery. Spomienka na biskupa ThDr. Vasil'a Hopku pri príležitosti 20. výročia jeho smrti*. In: Gréckokatolícky kalendár 1996. Prešov 1996, s. 75.

Po prepustení z väzenia o. biskup Hopko krátko býval u o. ThDr. Juraja Bujňáka v Košiciach. Potom, čo sa na „slobode“ (aj tu ho denne sledovala komunistická ŠtB) trochu zaliečil, povolali ho na Ministerstvo vnútra do Prahy, kde mu oznámili miesto jeho ďalšieho pobytu. Biskupovým novým domovom sa tak stal starý kláštor otcov cisterciátov v českom Oseku, kde žili aj sestry sv. Kríža zo Slovenska.<sup>42</sup> O. biskup sa stal ich duchovným otcom, ktorým bol vždy ochotný vyslúžiť sviatosti zmierenia, pripravoval pre ne duchovné prednášky, alebo týždňové duchovné cvičenia. Sestry pre jeho láskavosť a milotu nazývali ho „náš zlatý muž“. Bol vždy šťastný keď mohol pomôcť iným. Rozdal dokonca aj peniaze, ktoré mu doniesla jeho sestra hovoriac: „*Drahé sestry, dobrý Pán, sa vždy postaral o mňa a zabezpečil všetko, čo potrebujem.*“<sup>43</sup>

V roku 1967 prežil jeden z najšťastnejších dní svojho pobytu v Oseku, keď 11. apríla oslavoval 20. výročie svojej biskupskej vysviacky. Pri tejto príležitosti prišlo veľa kňazov, aby sa zúčastnili tejto slávnosti, prítomní boli dokonca aj biskupi Karel Otčenášek, ktorého väznili spolu s ním a o. biskup Hlad, ktorý bol internovaný na tom istom mieste. V jednom z listov tohto obdobia biskup Hopko dokonca napísal: „*Nikdy som sa necítil a nemal tak dobre ako teraz, okrem času, ktorý som strávil so svojou matkou. Matka ostane vždy matkou, ale dokonca ani v čase keď som žil so svojou mamou, netešil som sa takej pozornosti ako teraz. Najdôležitejšia vec však je, že mám dostatok času na modlitbu a môžem spokojne viesť duchovný život.*“<sup>44</sup>

Po spoločensko - politických zmenách v roku 1968 bol o. Hopko prepustený na slobodu a aktívne sa podieľal na obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi. Teraz už na slobode sa taktiež usiloval o svoju rehabilitáciu. Tá sa napokon stala skutočnosťou, keď Najvyšší súd dňa 31. 7. 1968 zrušil v celom rozsahu rozsudok bývalého Štátneho súdu odd. Bratislava z 24. 10. 1951, ktorým bol o. biskup odsúdený. Krajská prokuratúra v Košiciach nato 22. 12. 1968 zastavila trestné stíhanie biskupa Hopka, pričom toto rozhodnutie nadobudlo platnosť 7. 1. 1969 (v roku 1971 bol definitívne súdne rehabilitovaný).<sup>45</sup>

Avšak v rokoch normalizácie komunistický režim nedovolil biskupovi Hopkovi vykonávať administráciu Prešovskej eparchie. Dňa 2. apríla 1969 ho Svätý Otec Pavol VI. vymenoval za svätiaceho biskupa. V tom období veľmi povzbudzoval veriacich a tiež vysväcoval nových kňazov. Poznačený mnohými utrpeniami zomrel 23. júla 1976 v Prešove.<sup>46</sup> Pohrebné obrady vykonal dňa 29. júna 1976 križevacký biskup Joakim Segedi, pochovaný bol v krypte prešovskej katedrály svätého Jána Krstiteľa.<sup>47</sup>

Svätý Otec Ján Pavol II. vyhlásil dňa 14. septembra 2003 v Bratislave biskupa ThDr. Vasil'a Hopka za blahoslaveného a spolu s ním aj rehoľnú sestru Zdenku

<sup>42</sup> Tamže.

<sup>43</sup> PEKAR, A.: *Bishop Basil Hopko, S.T.D. confessor of the faith (1904 - 1976)*. Pittsburgh, PA 1979, s. 23.

<sup>44</sup> Tamže. Porov. ZBIHLEJOVÁ, V.: *Sláva Bohu, česť Márii, pokoj nám*. In: Slovo, roč. 24, č. 3, 1992. Prešov : Petra, 1992, s. 15.

<sup>45</sup> BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov 2003, s. 72.

<sup>46</sup> BUJŇÁK, J.: *Spomienka na otca biskupa Mons. ThDr. Vasil'a Hopka*. In: Gréckokatolícky kalendár 1986, s. 36 - 39.

<sup>47</sup> DANCÁK, F.: *Da vsi jedino budut – Aby všetci jedno boli..* Prešov : Petra 2002, s. 15 - 16.

Schelingovú. Vo svojom príhovore vyzdvihol pápež nových blahoslavených, keď povedal: „*Obaja stoja pred nami ako žiarivé príklady vernosti z čias tvrdého a nemilosrdného náboženského prenasledovania. Biskup Vasil' nikdy nezaprel svoju príslušnosť ku katolíckej Cirkvi a vernosť pápežovi.*“<sup>48</sup> Slávnostné chvíle mali pokračovanie v prenesení relikvií blaženého biskupa Vasil'a Hopka do katedrály sv. Jána Krstiteľa, kde sú uložené v sarkofágu v kaplnke svätých apoštolov Petra a Pavla. Každý jedenásty deň v mesiaci sa konajú pri jeho relikviách pobožnosti.<sup>49</sup>

Na záver, ako stručnú charakteristiku osudov oboch gréckokatolíckych biskupov, možno uviesť slová pápeža Jána Pavla II., ktoré vyslovil ešte pri svojej druhej návšteve Slovenska v roku 1995:

„*Všetci si pamätáme dramatickú situáciu v nedávnej minulosti, keď sily ideológie, ktorá je v rozpore so slobodou a dôstojnosťou človeka, odsúdili vaše cirkevné spoločenstvo na zánik. Ale Boh zosadil mocnárov z trónov a povýšil ponížených (Lk 1, 52), pretože boli medzi sebou solidárni v Kristovej láske. Gréckokatolícke spoločenstvo vyšlo z tejto skúšky obnovené a posilnené aj vďaka svedectvu a krvi početných mučeníkov. Živým odkazom toho je viera veľkého počtu laikov, rehoľníkov, rehoľníčok, kňazov a duchovných pastierov. Stačí spomenúť utrpenie biskupa Vasil'a Hopku a mučeníctvo biskupa Pavla Gojdiča. Na prahu tretieho tisícročia je to vzácny príspevok, ktorý vaše spoločenstvo dáva v prospech ekumenizmu.*“<sup>50</sup>

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.; Katedra historických a spoločenských vied,  
Gr. kat. teol. fakulta Prešovskej univerzity, ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov  
(jcoranic@post.sk)

<sup>48</sup> *Homília Svätého Otca na beatifikačnej svätej omši v Bratislave - Petržalke.* In.: Duchovný pastier, roč. 84. Trnava : SSV, október 2003, s. 419.

<sup>49</sup> *Blahoslavený biskup ThDr. Vasil' Hopko.* In.: Schematismus Gréckokatolíckej Prešovskej eparchie 2004. Prešov : VMV, 2004, s. 28.

<sup>50</sup> *Svätý otec Ján Pavol II. na Slovensku. Príhovor ku gréckokatolíckym veriacim v Prešove.* In.: Gréckokatolícky kalendár 1996. Michalovce : Byzant 1995, s. 35 – 37.

Summary

**The Way Work the Sanctification. The Fate of the Greek-Catholic Bishops  
P. P. Gojdič, OSBM and ThDr. V. Hopko after 1948**

Jaroslav Coranič

This Presented work daels with the difficult life of the Greek – Catholic bishops P. P. Gojdic and V. Hopko after communist subversion in Czechoslovakia in 1948. In 1950 the Greek – Catholic church was forcibly erased in this area and this was the reason why the representatives' persecution was even worse. This eventually led to their beatification in local church of Slovakia.

Blessed Bishop Pavol Peter Gojdič, OSBM, went down in the history of the Greek – Catholic Church as an outstanding personality, a martyr, a patriot. He was in charge of the Prešov bishopric (eparchy) from 1927 until its dissolution in 1950, first as an apostolic administrator and titular Bishop, and from 1940 as Bishop of Prešov. He was the head of the Greek – Catholic bishopric in Prešov during the reign of four different political regimes in the period filled with dynamic changes of domestic and international state of affairs. In 1950 he was arrested and in 1951, after a fabricated trial, Bishop Gojdič was sentenced to lifelong imprisonment for his alleged cooperation with the „Bandera's“ troops, treason and espionage in favour of Vatican and „the imperialistic powers“. He died on 17<sup>th</sup> of July 1960, his 72<sup>nd</sup> birthday, still imprisoned. In 2001 Bishop Pavol Peter Gojdič, OSBM was beatified by Pope John Paul II.

Blessed Bishop ThDr. Vasil' Hopko was appointed to the office of the auxiliary bishop in Prešov on 2<sup>nd</sup> January 1947. His torment started after so called „Prešov assembly“ on 28<sup>th</sup> April 1950 (activities of the Greek – Catholic Church in Czechoslovakia werw forbidden after this assembly). He was accused of high treason and espionage in 1951 – but the evidence was fabricated – he was comdemned to 15 – year inprisonment. Gradually he was kept in 21 prisons where his health was noticeably impaired. He was released in 1968 and then he participated in restoration of the Greek – Catholic Church's activities. He was appointed to the consecrating bishop of the Prešov eparchy by Paul VI., the Pope in 1969. He died in Prešov on 23<sup>rd</sup> July 1976 marked by suffering. In 2003 in Bratislava Bishop Vasil' Hopko was beatified by Pope John Paul II.

Nowadays the relics of both beatified bishops are placed in the Greek – Catholic Cathedral of st. John the Baptist in Prešov.

## Život, smrť a nesmrteľnosť Ahmada Jásína: mučeník, svätec, mystik, terorista? <sup>1</sup>

Attila Kovács

KOVÁCS, Attila: *Life, Dead, and Immortality of Ahmad Yasin: Martyr, Saint, Mystic, or Terrorist?* In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 261-274.

*Sheikh Ahmed Ismail Yasin (1937-2004) was the leader of Hamas until he was killed by an Israeli helicopter gunship. Yassin co-founded Hamas with Abdel Aziz al-Rantissi in 1987, originally calling it the Palestinian Wing of the Muslim Brotherhood. In addition to being nearly blind, he was a quadriplegic and was confined to a wheelchair after a sports accident in his youth. Despite his paralysis, he fathered 12 children.*

KEYWORDS: Palestine, Muslim Brotherhood, Ahmed Yasin, Hamas

„Deň, keď zomriem mučeníckou smrťou, bude najšťastnejším dňom môjho života.“  
Šejk Ahmad Jásín v rozhovore pre denník *al-Quds*, 26. júl 1998

Po vypuknutí prvej *intifády*<sup>2</sup> (1987-1994) ako aj v období druhej tzv. *al-Aqsá intifády* (2000-2005)<sup>3</sup> hnutie *Hamás*, islámska platforma pre palestínsky odboj, ako aj jeho vodca šejk Ahmad Jásín, drobný starček na invalidnom vozíku, s bielou bradou, typickou bielou pokrývkou hlavy a s úsmevom na tvári, sa stali celosvetovo známymi symbolmi „palestínskej veci“. Ako hnutie tak aj jeho „duchovný vodca“ boli pritom politikmi, novinármi aj bádateľmi, svetovou, izraelskou a palestínskou verejnosťou rôzne apostrofovaní. Šejk Jásín bol označený za charizmatického vodcu, teroristu, mystika a – najmä po jeho násilnej smrti – za mučeníka a „svätca“. Kto bol však tento človek a kde bolo a je jeho miesto v palestínskom islámskom diškurzu dnes? To bude tá základná otázka na ktorú sa tu pokúšam nájsť adekvátne či alternatívne odpovede. Najprv však bude potrebný krátky úvod do kontextu, teda niekoľko slov o hnutí *Hamás* a islámskom radikalizme v palestínskom prostredí.

Arabský názov hnutia, *Hamás* (nadšenie) pochádza zo slovesa *hamisa*, ktoré vyjadruje stav nadšenia a oddanosti pre nejakú ideu, je akronymom pre *Harakat*

<sup>1</sup> Tento text vznikol za podpory grantu VEGA 1/2502/O5, „Mystická skúsenosť ako náboženský a kultúrny fenomén“.

<sup>2</sup> Slovo *intifáda* znamená všeľudové povstanie a vzburu.

<sup>3</sup> Podľa prevažujúcej mienky *al-Aqsá intifáda* skončila niekedy v lete r. 2005, keď *Hamás* pozastavila svoje ozbrojené útoky na Izrael. Podľa rozdielnych názorov však – najmä po eskalácii násillia v pásme Gazy v júni 2006 – povstanie pokračuje.

*al-muqáwwama 'l-islámíja* (Hnutie islámského odporu).<sup>4</sup> *Hamás* formálne vznikol na konci roku 1987 v utečeneckých táboroch Gazy ako politické a militantné krídlo Asociácie muslimského bratstva (*Džamá'at al-ichwán al-muslimín*).

Začiatky radikálneho islámu v Palestíne sú Muslimským bratstvom úzko spojené. Predstavy militantného krídla Bratstva o vytvorení ideálnej spoločnosti na princípoch „autentického islámu“ sa rýchle šíрили aj na území Palestíny. Stalo sa tak prostredníctvom najmä palestínskych absolventov egyptských univerzít.<sup>5</sup> Veľký rozmach aj islámsky orientovaných militantných organizácií v Palestíne nastal po vzniku štátu Izrael, po „národnej katastrofe“ (*an-Nakba*), ako túto udalosť nazýva palestínska historiografia. Muslimské bratstvo bolo vtedy jedinou politickou organizáciou náboženského typu palestínskych Arabov, preto nie je prekvapujúce, že zárodky dnešného hnutia *Hamás* nájdeme tiež v tejto organizácii.

#### ŽIVOT A SMRŤ: AKTIVISTA, ZAKLADATEĽ A „DUCHOVNÝ VODCA“

Vodcom a zakladateľom hnutia *Hamás* bol šejch Ahmad Jásín (1936-2004),<sup>6</sup> invalidný palestínsky učiteľ zo stredoročnickej rodiny pôvodom z dediny Džura, neďaleko Aškelonu. *Hamás* je „jeho organizáciou“, ktorú postupne budoval podľa vlastných predstáv. V dobe vzniku štátu Izrael Ahmad Jásín mal dvanásť rokov a udalosti *Nakby* ho hlboko poznačili. Potom čo na jar roku 1949 spolu so svojou rodinou opustil rodnú dedinu začal žiť neľahkým životom mladíkov z utečeneckých táborov v Gaze. Patril k tým, ktorí tvrdili, že jedinou priateľnou alternatívou pre oslobodenie Palestínu je cesta islámskej obrody. Hojne navštevoval mešity, kde pod vedením prvej generácie palestínskych Muslimských bratov študoval učenie klasikov islámského fundamentalizmu, predovšetkým Hasana al-Banná'. Bol silne

<sup>4</sup> Základné práce o hnutí: AL-BARGHÚTHÍ, Íjád, *al-Harakat al-islámíja al-filastíníja wa 'n-nizám al-š'álamí 'l-džadíd*, al-Quds, Passia 1992; RASHAD, Ahmad, *Hamas Palestinian Politics with an Islamic Hue*, Anandale, United Association for Studies and Research, 1993; ABU-AMR, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994; AHMAD, Hisham H., *From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*, Jerusalem, PASSIA, 1994; AL-HURÚB, Chálíd, *Hamás: al-fikr wa 'l-mumarrasa as-sijásíja*, Bajrút, Mu'assas li-dirását filastíníja, 1996; LITVAK, Meir, *The Islamization of Palestinian Identity: The Case of Hamas*, Tel Aviv, Moshe Dayan Center Middle Eastern and African Studies - Data and Analysis Series, 1997; MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000, 175-195; MISHAL, Shaul & SELA, Avraham, *Hamas: A Behavioral Profile*, Tel Aviv, Tel Aviv University – The Tami Steinmetz Center for Peace Research 1997; NÜSSE, Andrea, *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998; MUSLIH, Muhammad, *The Foreign Policy of Hamas*, New York, Council on Foreign Relations, 2000; z pera autora tohto článku pozri: KOVÁCS, Attila, „Medzi nacionalizmom a islámským fundamentalizmom: niektoré aspekty hnutia Hamás“, *Medzinárodné otázky*, vol. 11, no. 1 (2002), 65-79; KOVÁCS, Attila, „Hamász a XXI. század küszöbén. Egy Palesztin radikális mozgalom kihívásai a moder kor kihívásaira“, In: DOBROVITS, Mihály (ed.), *Az előkelő idegen*, Dunaszerdahely, Lilium Aurum, 2006, 114-129.

<sup>5</sup> Pozri: AS-SIBÁ'Í, Muhammad, *al-Ichwán al-muslimín fí Filastín*, b.m., Dár al-nadhír, 1985, 12-18; AL-UBAJDÍ, Džamal, *Džamá'at al-ichwán al-muslimín fí 'l-Urdunn wa Filastín*, 'Ammán, b. v., 1991, 14-19.

<sup>6</sup> ABU-AMR, Ziad, „Shaykh Ahmad Yasin and the Origins of Hamas“, In: APPELBY, R. Scott (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago, University of Chicago Press 1997, 225-256; 'ADWÁN, 'Átif, *aš-Šajkh Ahmad Jásín, hajátuhu wa džiháduhu*, Bajt Hánún, al-Džamí'a al-islámíja, 1991.

poznamenaný agitáciou a propagandou niektorých svojich učiteľov (akým bol napr. Muhammad Mahmúd aš-Šawwá), ktorí podobne ako mladý Ahmad videli jediné východisko v radikálnom náboženskom riešení palestínskeho problému. Pod ich vplyvom začal tiež navštevovať Spoločenstvo Božej jednoty (*Džam'ijat at-tawhíd*), vzdelávací krúžok, kde dochádzalo k pravidelným diskusiám flustrovaných mladíkov z utečeneckých táborov o aktuálnych politických, sociálnych a náboženských problémoch a o možných riešeniach.

Keď mal Jásín šesťnásť rokov, na hodine telocviku nešťastne spadol a poranil si chrbticu, čo spôsobilo jeho čiastočné ochrnutie a to, že do svojej smrti zostal pripútaný na vozík. Paradoxne to len pridalo na jeho duchovnej aktivite a sám tvrdil, že jeho vážne zdravotné problémy len urýchlili jeho cestu v poznaní Boha a potvrdili ho v presvedčení, že ako aj on sám, tak aj celý palestínsky ľud takto pykajú za svoj odklon z jedinej pravej „priamej cesty“ (*as-sírat al-mustaqím*) islámu. Po prvej arabsko-izraelskej vojne sa Gaza dostala pod egyptskú nadvládu a búrlivý prevrat slobodných dôstojníkov prežil Jásín v nemocnici a po návrate domov ďalej pokračoval vo svojich aktivitách v Bratstve. Po októbrovom neúspešnom atentáte na prezidenta Gamál 'Abd an-Násira v roku 1954 Muslimskí bratia boli postavení mimo zákon, čo však Jásínovi nezabránilo v ďalších aktivitách v hnutí. Po skončení štúdií sa stal učiteľom arabčiny, Koránu a vierouky v utečeneckom tábore Džabálíja v pásme Gazy. Tam ho zastihla ďalšia vlna represii a zatýkania v roku 1965, keď sa dostal aj on sám do vezenia. Slobodu mu priniesli paradoxne izraelské vojská, ktoré po tzv. šesťdňovej vojne 1967 obsadili aj Gazu.

V tomto období, presnejšie v roku 1973 bolo založené Islámske centrum (*al-Madžma' al-islámí*), ktoré sa stalo hlavnou bázou skupiny okolo osoby šejka Jásína. Založenia centra dodalo Muslimskému bratstvu a aj osobe Ahmada Jásína značnú politickú a spoločenskú váhu. Okolo Islámskeho centra, i v roku 1978 v Gaze založenej Islámskej univerzity (*al-Džámi'a 'l-islámíja*) sa vytvorila spoľahlivo fungujúca infraštruktúra. Takto vznikajúce nové štruktúry sa chovali až do predvečer *intifády* veľmi „nevinne“, v podstate ako alternatívna sociálna sieť. Prispel k tomu aj fakt, že v prvej polovici sedemdesiatich rokov sa islámske hnutia na palestínskych územiach tešili dokonca priamej podpory izraelských autorít, ktoré v nich videli potenciálny protipól Arafatovej OOP. Jásínova organizácia sa opierala najmä o sieť mešít a modlitební. Tých nájdeme v roku 1967 v pásme Gazy 77, no rapidný rozvoj organizácie nič neukazuje lepšie ako fakt, že ich počet do roku 1987 narástol na viac ako dvojnásobok. Jásín v týchto mešitách, ktoré jednu za druhou pravidelne navštevoval, prezentoval, formou majstrovskou rétorikou napísaných piatkových prejavov (*chutba*), svoje politické predstavy o islámskej budúcnosti Palestíny, ideálnej spoločnosti muslimov, a podobných témach.

Organizačnú štruktúru formujúceho sa hnutia tvorilo päť základných kategórií: šejkovia (*šajch* – „staršina“, človek, ktorý sa teší všeobecnému uznaniu ako náboženská, spoločenská alebo politická autorita), „noví náboženský intelektuálovia“, islámsky orientovaní zástupcovia profesných organizácií a islámskeho tretieho sektora, mladí kandidáti a aktivisti tajných regionálnych centier a organizačných buniek.<sup>7</sup> Šejkovia boli zodpovední za riadenie organizácie a formulovanie ideológie, alebo mali na starosti určité oblasti pôsobenia (napr. šejch Džamál Hammámí za-

<sup>7</sup> RASHAD, Ahmad, *Op. Cit.*, 7-9.

bezpečoval komunikáciu medzi Gazou, Západným brehom a Jordánskom). Šejk Jásín sa stal formálne „generálnym riaditeľom“ (*al-mas'ul al-ʿamm*) hnutia. Vytvorila sa aj tzv. konzultačná rada (*madžlis aš-šúra*), kde boli reprezentované všetky segmenty zo širokého záberu pôsobnosti organizácie. Boli vytvorené aj „vnútorné“ (*qijádat al-dáchlil*) a „zahraničné“ (*qijádat al-cháridž*) zložky hnutia, pre riešenie problémov vo vnútri a mimo hranice Palestíny. Dôležitým oddelením, hlavne po vypuknutí *intifády* sa stala vojenské krídlo organizácie, ktoré po početných transformáciách funguje dnes v podobe Brigád ʿIzz ad-Dín al-Qassáma (*Katáʿib ʿIzz ad-Dín Qassám*). Postupne vznikali aj oddelenia pre spravodajstvo, vzdelanie, propagandu, ekonomiku, misiu (*daʿwa*), charitu, atď.

Budúci *Hamás* získaval čím ďalej tým viac aktívnych členov a rozrástol v polovine 80. rokov v najvplyvnejšie hnutie v pásme Gazy so silným vplyvom aj na Západnom brehu a v Jordánsku. V predvečer vypuknutia *intifády* bol Ahmad Jásín pre svet neznámou osobou, v Gaze bol ale najuznávanejším politickým predstaviteľom, kazateľom, arbitrom miestnych sporov, človek s mimoriadnym mravným kreditom a bezbrehou dôverou miestneho obyvateľstva.<sup>8</sup>

Na konci roku 1987 situácia bola na palestínskych územiach už veľmi napätá, preto 9. decembra zvolal šejk Jásín hlavných predstaviteľov svojej siete, ktorí vyhlásili na 14. decembra generálny štrajk a ľudové povstanie (*al-intifáda ʿš-šaʿbíja*). Stalo sa tak už v mene vtedy založeného Hnutia islámskeho odporu. „Nová“ organizácia riadila pouličné potýčky, bombové a iné ozbrojené atentáty a ďalšie útoky proti izraelským cieľom najprv v kooperácii s OOP a Palestínskou národnou radou, kde boli zastúpení aj ďalšie palestínske hnutia a frakcie (ako napr. Ľudový demokratický front pre oslobodenie Palestíny Georga Habáša alebo Islámsky *džihád* v Palestíne<sup>9</sup> Fathí aš-Šiqáqího), ale už v novembri 1988 sa dostal *Hamás* do konfliktu so sekulárnymi skupinami palestínskeho odboja a začal chodiť vlastnými cestami.

Situácia *Hamásu* sa stala neuralgickým bodom najmä po mierových rozhovoroch v Oslu a následnom podpísaní palestínsko-izraelskej mierovej dohody v roku 1994. *Hamás* ani šejk Jásín mierový proces odmietali a videli alternatívnu budúcnosť Palestíny ako islámskeho *waqfu* (náboženskej nadácie) na celom území bývalého britského mandátneho územia Palestína a s Jeruzalemom ako hlavným mestom. V tomto smere ideológiu *Hamásu* určovala jeho základná charta, alebo „ústava“ zverejnená 18. augusta 1988.<sup>10</sup> Podľa tejto charty je *Hamás* „islámské hnutie odporu, ktoré sa nepodobá žiadnej inej palestínskej organizácii, totiž podlieha jedine Bohu a islam chápe ako životný spôsob. Jeho cieľom je vytyčiť Božiu vlajku po celej Palestíne.“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> MENDEL, Miloš, *Op. Cit.*, 183.

<sup>9</sup> O tomto hnutí pozri: HATINA, Meir, *Islam and Salvation in Palestine: The Islamic Jihad Movement*, Syracuse, Syracuse University Press (The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies), 2001.

<sup>10</sup> *Mithaq harakat al-muqáwwamaʿ l-islámíja (Hamás)*, Filastín, 1. muharram 1409 Hidžrí /*The Covenant of the Islamic Resistance Movement (HAMAS)*, Palestine, August 18, 1988. Vyšlo aj v arabskej aj v anglickej verzii.

<sup>11</sup> *Ibid*, kap. 1. článok 2., k rozsiahlejší rozbor pozri: SANDHU, Amandeep, „Islam and Political Violence in the Charter of the Islamic Resistance Movement (Hamas) in Palestine“, *The Review of International Affairs*, vol. 3 no. 1 (Autumn 2003), 1-12.



K vyhroteniu situácie došlo najmä po tzv. hebronskom masakre v roku 1994<sup>12</sup>, a definívne po kontroverznej návšteve Ariela Šarona v mešitách na Chrámovej hore /*Harám aš-šaríf* v októbri v roku 2000, čo znamenal začiatok druhej *al-Aqsa intifády*. Postavenie *Hamásu* a jeho „duchovného vodcu“ v období medzi dvomi *intifádami* bolo viac ako kontroverzné. Vlastná politická línia a nevyjasnené vzťahy *Hamásu* s OOP a hnutia *Fatah*, ako aj nadštandardné vzťahy Ahmad Jásína a Jásira Arafáta pretrvávali aj po skončení prvej *intifády*.<sup>13</sup> Medzi peripetiami práve aktuálnej palestínskej politiky, útokov a protiútokov, v podmienkach prvej alebo druhej, *al-Aqsa intifády*, v pendlovaní Jásína medzi izraelským vazením (1989-1997) a domácou väzbou *Hamás* zachoval vlastnú islámskú politiku, ako aj naďalej významný vplyv hlavne v pásme Gazy. V tomto období Ahmad Jásín sa stal symbolom nekompromisného protiizraelského odporu. Medzitým v rámci výmeny väzňov po neúspešnom izraelskom atentáte na vodcu Politickej kancelárie *Hamásu* Chálida Maš'ála v jordánskom hlavnom meste v septembri roku 1997<sup>14</sup> sa aj Ahmad Jásín dostal na slobodu a novými silami sa ujal priameho vedenia svojho hnutia. *Hamás* v predvečer *al-Aqsa intifády* do veľkej miere sa radikalizoval a hlavné ťažisko jeho činnosti prešlo z agitácie a charity na ozbrojený odpor, ktorý sa ale podstatne líšil od taktiky prvej *intifády*. Do popredia sa dostali nové stratégie, najmä metóda tzv. sebevražebných atentátov, ktoré v palestínskom kontexte boli označované za „mučenícke operácie“ (*'amaliját istišhádlja*).<sup>15</sup> Prax „sebevražebných atentátov“ a vývoj predstáv o mučeníctve v kontextu palestínskych hnutí je treba však vidieť v širšom kontexte a viac sofistikovane ako sa to vníma vo všeobecnosti, no je treba tiež zdôrazňovať, že idea mučeníctva nebola pre palestínske islamistické hnutia odporu nikdy cudzia.<sup>16</sup> K nevidanej eskalácii takýchto operácií došlo najmä v období *al-Aqsa intifády* keď v období medzi augustom 2001 a júlom 2005 došlo takmer 250 takýmto útokom.<sup>17</sup> Pravda, len asi pätina týchto operácií boli „klasické“ bombové útoky sebevražebných atentátnikov nazývaní podľa terminológie izraelského bádateľa Raphaela Israeliho za „islamikaze“,<sup>18</sup> ktorí sú tiež známi pod

<sup>12</sup> PAINE, Robert, „Behinde Hebron Masacre, 1994“, *Anthropology Today*, vol. 11 no. 1 (February 1995), 8-15.

<sup>13</sup> SCHANZER, David, „The Challenge of Hamas to Fatah“, *Middle East Quarterly*, (Spring 2003), 29-40; KLEIN, Menachem, „Competing Brothers. The Web of Hamas-PLO Relations“, *Terrorism & Political Violence*, vol. 8 no. 2 (Summer 1996), 111-132.

<sup>14</sup> KUMARASWAMY, P. R., „Israel, Jordan and the Masha'al Affair“, *Israel Affairs*, vol. 9 no. 3 (Spring 2003), 111-128.

<sup>15</sup> ISRAELI, Raphael, „Islamikaze and their Significance“, *Terrorism and Political Violence*, vol. 9 no. 3 (Autumn 1997), 96-121; MOGHADAM, Assaf, *Suicide Bombings in the Israeli-Palestinian Conflict: A Conceptual Framework*, Fletcher School of Law and Diplomacy - Tufts University, 2002; KHASHAN, Hilal, „Collective Palestinian Frustration and Suicide Bombings“, *Third World Quarterly*, vol. 24 no. 6 (2003), 1049-1067; BLOOM, Mia M., „Palestinian Suicide Bombing: Public Support, Market Share, and Outbidding“, *Political Science Quarterly*, vol. 119 no. 1 (2004), 61-88; ESPOSITO, Michelle K., „The al-Aqsa Intifada: Military Operations, Suicide Attacks, Assassinations, and Losses in the First Four Years“, *Journal of Palestine Studies*, vol. 34 no. 2 (Winter 2005), 103-110.

<sup>16</sup> K prvej takejto operácii došlo na palestínskych územiach 14. septembra 1993.

<sup>17</sup> ESPOSITO, Michelle K., *Op. Cit.*

<sup>18</sup> ISRAELI, Raphael, „Islamikaze and their Significance“, *Terrorism and Political Violence*, vol. 9 no. 3 (Autumn 1997), 97. *Istišhádlj*, je „kandidátom na mučeníctvo“, ten kto dúfa v mučeníctvo a je na ceste k jeho uskutočneniu.

komplexnejším označením „*džihád-istišahádi-ráj*, islamskí kamikaze ľudské bomby“. Pochopiteľne nie za všetky tieto útoky bol zodpovedný *Hamás*, aj keď jeho podiel a na nich bol jednoznačne majoritný a tiež to boli najmä predstavitelia tejto organizácie na čele so šejkom Jásinom, ktorí tieto „mučenícke operácie“ legitimovali. Následkom toho izraelská vláda sa rozhodla pre sériu tzv. cielených likvidácií mnohých lídrov hnutia<sup>19</sup> a „zavŕšením“ týchto útokov boli zavraždenie Ahmada Jásína 22. marca 2004 po rannej modlitbe a napokon aj jeho následníka °Abd al-°Aziz ar-Rantisího o necelé tri týždne neskôr. Ich pohreby prerástli v masovú demonštráciu – a najmä v prípade šejka Jásína – vyvolali búrlivé reakcie nielen na palestínskych územiach, ale prakticky všade v muslimskom svete.

Takýto vývoj viedol v posledných k vytvoreniu akémusi kultu mučeníkov na Západnom brehu, no najmä v Gaze, pritom ústredné postavenie v týchto procesoch zohrával pochopiteľne kult osoby Ahmada Jásína, „mučeníka národa“ (*šahíd al-umma*).

### „NESMRTEĽNOSŤ“: KULT MUČENÍKOV A ŠEJKA JÁSÍNA

V širšom palestínskom kontexte je za „mučeníka“ (*šahíd*)<sup>20</sup> považovaná každá muslimská obeť izraelsko-palestínskeho konfliktu, či už zahynul vo vojenskej akcii alebo v sebevražednom útoku proti izraelským civilným alebo vojenským cieľom, v pouličných stretnutiach a demonštráciách, alebo v dôsledku represie zo strany izraelských orgánov. Zvláštna pozornosť a váha je pripisovaný tým „mučeníkom“ ktorí našli smrť v aktívnom boji zo zbraňou v ruke (*šahíd mudžáid*) a najmä vojenským veliteľom a politickým vodcom hnutia (*aš-šahíd al-qá'id*).<sup>21</sup> Prostriedky slúžiace propagandy a kultu palestínskych „mučeníkov“ môžu byť veľmi rôznorodé. Vedľa verbálnych a písaných materiálov majú veľmi výraznú úlohu vizuálne a audiovizuálne prostriedky propagandy. Palestínske radikálne islamistické organizácie veľmi obratne využívajú všetky kanály, ktoré môžu poslúžiť ako nositelia takejto informácie. Ich škála pôsobenia sa tiahne od ústneho podania cez tlač, audio a videokazety až k maximálnemu využitiu možností internetu a informačnej technológie. Nie je to inak ani v prípade šejka Jásína.

Hlavným prostriedkom propagandy a kultu palestínskych „mučeníkov“ sú ich

<sup>19</sup> Dôležitejšie operácie boli „úspešné atentáty“ na Mahmúda Abú Hanúd (23. november 2001) a Sa-láha Šiháda (22. júl 2002), obaja boli veliteľmi Qassámových brigád a Ismá'íla Abú Šanab (22. august 2003) z politického vedenia hnutia. Pre kompetný zoznam pozri: ESPOSITO, Michelle K., *Op. cit.*, 111-122. Pozri ešte: DAVID, Steven R., „Israel's Policy of Targeted Killing“, *Ethics & International Affairs*, vol. 17 no. 1 (2003), 111-126; CASEY, Demian, „Breaking the Chain of Violence in Israel and Palestine: Suicide Bombing and Targeting Killings under International Humanitarian Law“, *Syracuse Journal of International Law and Commerce*, vol. 32 no. 2 (Spring 2005), 311-343.

<sup>20</sup> O súčasných koncepciách mučeníctva pozri: COOK, David, „The Implications of “Martyrdom Operations” for Contemporary Islam“, *Journal of Religious Ethics*, vol. 32 no. 1 (2004), 129-151.

<sup>21</sup> O koncepcii mučeníctva v interpretácii *Hamásu* pozri: AZ-ZAHÍLÍ, Muhammad al-ustádh ad-duk-túr & AL-CHATÍB, Ahmad Ma'ádh aš-šajch, *al-°Amalját al-istišhádiya fi 'l-mizán al-faqhi*, b. m., b. d.; BEIT-HALLAHMI, Benjamin, „The Return of Martyrdom: Honour, Death and Immortality“, *Totalitarian Movements & Political Religions*, vol. 4 no. 3 (Winter 2003), 11-34; VICOR, Barbara, *The Army of Roses. Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, New York, Rodare Inc., 2003; KOVÁCS, Attila, „Šuhadá'. Cesty palestínskych „mučeníkov“ na druhý svet“, In: KOVÁČ, Milan & KOVÁCS Attila & PODOLÍNSKA, Tatiana (eds.), *Cesty na druhý svet*, Bratislava, CERES, 2005, 148-170.

vlastné deklarácie poriadene pochopiteľne ešte pred ich smrťou, v ktorých spravidla vysvetľujú svoju motiváciu a ciele svojej akcie. Aj samotný šejk Jásín vo svojich prejavoch a vyhláseniach zdôrazňoval svoje osobnú motiváciu ako aj odhodlanie keď treba zomrieť pre vec „islámskeho odporu“. Používal pritom typickú islamistickú terminológiu, ktorá sú v širšom islámskom radikálnom kontexte všeobecne a ľahko pochopiteľné.

Popri deklarácií – aj keď značne idealizovanú – informáciu o „mučeníkovi“ nám podávajú najmä ich kratšie či dlhšie životopisy a „legendárne rozprávania“. V prípade šejka Jásína máme niekoľko takýchto životopisov,<sup>22</sup> v ktorých sa zdôrazňuje jeho bohabojnosť, oddanosť a iné jeho „výnimočné kvality“, skratka je v nich vykresľovaný v nich ako ideálny človek s nadprirodzeným osudom a vyvoleným vodcom „islámskej aj palestínskej veci“, ktorý môže byť vzorom vhodným prenasledovania. V podobnom duchu sa píše o ňom aj v niektorých palestínskych učebniciach,<sup>23</sup> kde je popri osudoch niektorých muslimských mučeníkov (napr. strýc proroka Muhammada Hamzy ibn ‘Abd al-Muttalib, alebo prorokov vnuk Husajn, či ‘Izz ad-Dín al-Qassám) prezentovaný ako životný model pre každého mladého Palestínca. Jeho osobnosť sa stala tiež predmetom básní a populárnych aktivistických piesní šírených na kazetách na celom palestínskom území i mimo neho. Podobne široko-dáľe rozšírené sú Jásínove plagáty, grafity, obrázky, fotografie, videoklipy a televízne záznamy i celovečerné filmy, ktoré patria asi k najúčinnnejším nositeľom palestínskej islamistickej propagandy. Väčšinou ide „žánrové fotografie“, ktoré ukazujú Jásína v stereotypných situáciách: na vozíčku medzi ľuďmi, na masových akciách, vo svojej kancelárii preplnenej symbolmi palestínskej a islámskej propagandy, v situácii, keď „žehná“ deťom, keď sa modlí v mešite, alebo sa nachádza v spoločnosti iných vodcov či „mučeníkov“ hnutia (a poskytuje im a ich činom určitú legitimitu), alebo prebýva v izraelskom väzení. Ďalšiu, a pre jeho posmrtný kult významnejšiu kategóriu, tvoria jeho plagáty a grafity, ktoré sa vyskytujú ako v tlačenej tak v maľovanej alebo elektronickej podobe. Vidíme na nich Ahmada Jásína v rôznych skutočných alebo imaginárnych situáciách.

Prvú skupinu jeho vyobrazení tvoria tzv. posmrtné plagáty, t.j. plagáty, ktoré boli vyhotovené ako akási „vizuálna vizitka“ šejka Jásína. Obsahujú tie najzákladnejšie informácie: jeho podobizeň, najčastejšie portrét, jeho meno a tituly (napr. „šejk Palestíny mučeník, duchovný vodca Ahmad Jásín“), znaky – akési logá – a názvy organizácií (Muslimského bratstva a *Hamásu*), oslavné verše či úryvky Koránu (pozri obrázok č. 1). Ďalšími významnými kategóriami týchto plagátov sú zobrazenia samotného aktu zavraždenia šejka Jásína (pozri obrázok č. 2), alebo tie, ktoré ho pripomínajú v „životných situáciách“ ako vodcu, učiteľa alebo bojovníka, na vozíčku zo zelenou vlajkou hnutia (pozri obrázok č. 3), medzi mládežou (pozri obrázok č. 4) a ako vodcu svojich ľudí, prípadne sprevádzaného aj inými lídrami hnutia (pozri obrázok č. 11). Pre nás zvlášť dôležité môžu byť plagáty, ktoré ukazujú Jásínovo „zostúpenie do nebies“ keď je vyobrazený ako akýsi Helios, či prorok

<sup>22</sup> Asi najrozšírenejší distribuovaný aj samotným hnutím je: ‘ADWÁN, ‘Átif, *Op. Cit.*

<sup>23</sup> NORDBRUCH, Goetz, *Narrating Palestinian Nationalism. A Study of the New Palestinian Textbooks*, Washington, The Middle East Media Research Institute (MEMRI), 2002; MOUGHRABI, Fouad, „The Politics of Palestinian Textbooks“, *Journal of Palestine Studies*, vol. 31 no. 1 (Autumn 2001), 5-19.

Eliáš (pozri obrázok č. 6), alebo v samotnom raji, či už na koni (pozri obrázok č. 7), alebo v spoločnosti iných „mučeníkov“ hnutia v podobe „rajských kvetín“ (pozri obrázok č. 10) a tiež ako súčasť akéhosi alternatívneho národného panteónu podľa vzoru monumentu štyroch amerických prezidentov (pozri obrázok č. 9). Najmä v prípade posledne spomínaných príkladov by sa dalo bez nadsádzky hovoriť o „svätých obrázkoch“, na ktoré môžeme naraziť skoro v každej palestínskej domácnosti a ktoré sú často predmetom kultu Jásínovej osoby ako symbolu a garanta „islámskej veci v Palestíne“. Pokiaľ ide o technické alebo umelecké prevedenie, to je isto druhoradé, no je treba tiež konštatovať, že aj keď sa tieto produkty islamistickej propagandy môžu európskemu oku javiť ako „nedokonale“ a gýčovité, nie je to pôsobené kvalitou týchto vizuálnych objektov, ako skôr rozdielnym estetickým kódom vlastnú pre blízkovýchodnú oblasť. Ničmenej Jásínove plagáty predstavujú asi najkohorentnejší súbor znakov a symbolov, čo je pôsobené asi potrebou sa vyjadrovať vizuálne čo najzrozumiteľnejšie. V niektorých prípadoch by sme dokonca mohli hovoriť v prípade týchto „svätých obrázkov“ o určitej, minimálne v kontextu vizuálnych prejavov *Hamásu*, ucelenej ikonografii. Jásín na týchto vyobrazeniach ako aj na svojich audiovizuálnych nahrávkach zostáva štylizovaný a nemenný, jeho odev, póza aj výraz tváre sú stereotypné a ľahko rozoznateľné. Takáto malá vizuálna variabilita a nemennosť symbolizujú stabilitu, istotu a záruku, ktoré šejk Jásín predstavoval a predstavuje ako v ideológii tak aj vo vizuálnych prejavoch svojho hnutia. Vedľa neho však v hnutí – ako v organizačnej štruktúre tak aj na vizuálnych prejavoch – nájdeme aj viac „aktívnych“ lídrov, najmä vodcov vojenskej (Imád ʿAqíl, Jahjá ʿAjjáš, Sáliḥ Šiháda, Ibráhím al-Maḡádma) alebo politickej (ʿAbd al-ʿAzíz ar-Rantisí, Mahmúd Zahhár, Ismáʿíl Hanníja, Chálíd Mašʿál, Muhammad Nazzál, Ismáʿíl Abú Šanab, Músa Abú Marzúq) frakcie hnutia.

Plagáty a grafity nie sú však jediným prejavom kultu šejka Jásína v palestínskej spoločnosti. Ako to poznáme z prostredia iných náboženských tradícií, ale aj islámskeho kontextu kult „svätých mužov“ často operuje aj s ich atribútmi. Z muslimského prostredia by sa dali uviesť príklady, napr. biela ľava či zelený plášť proroka Muhamada, alebo meč Zulfikár (so špeciálnou dvojitou čepeľou) kalifa a imáma ʿAlího ibn Abí Tálíb. Podobne aj šejk Jásín má svoje atribúty, z ktorých je najvýraznejším jednoznačne invalidný vozík. Ten, opatrený často aj s podobizňou Jásína, sa stal častým účastníkom mnohých demonštrácií a iných podujatí a podobne ako jeho plagáty mal reprezentovať aj posmrtnú prítomnosť „duchovného vodcu“ hnutia (pozri obrázok č. 8). V niektorých prípadoch, ako napríklad na veľkolepej konferencii venovanej Ahmadovi Jásínovi, ktorá sa konala v marci roku 2005 na Islámskej univerzite v Gaze,<sup>24</sup> bývajú vystavené aj zbytky jeho vlastného vozíku. Ďalšími významnými atribútmi – v tomto prípade nielen „duchovného vodcu“, ale aj celého palestínskeho odporu – sú používané symboly ako biela holubica, olivová ratolesť (medzinárodné, pôvodne však kresťansko-židovské symboly mieru a nádeje), kľúč, ako záruka návratu Palestincov do vlasti, presnejšie v tomto prípade v kontextu *Hamásu* a v duchu radikálneho panislámskeho hesla „Islám je riešenie“ (*al-islám ḥuwa al-hall*) – radikálna islámska ideológia v rukách šejka Jásína ako kľúč k návratu a všeobecnému riešeniu všetkých problémov. Existujú mnohé vy-

<sup>24</sup> Príspevky konferencie sú dostupné na: <http://www.iugaza.edu/research/conf/yaseen/ajenda.asp/>.

obrazenia, ktoré kombinujú a syntetizujú tieto symboly až do tej miery, že máme dočinenia pomerne abstraktným komplexom symbolov (pozri obrázok č. 5). Jásínova štylizovaná vizuálna podoba sa transformovala aj v určité vizuálne „logo“, ochrannú značku ako záruku správneho smerovania a istoty (pozri obrázok č. 12).

„Mučeník vlasti“ Ahmad Jásín má samozrejme aj svoj sviatok. Je ním tzv. týždeň mučeníkov“ (*usbi‘a aš-šuhadá’*), ktorý sa pravidelne každoročne začína v deň zavraždenia šejka Jásína, t.j. 22. marca. Je to obdobie mnohých pripomienkových akcií, demonštrácií, politických, kultúrnych či iných podujatí a prezentácií, konferencií. Pri tejto príležitosti sú publikované mnohé knihy, články a plagáty venované Jásínovej osobe a jeho pamiatke, ale aj pamiatke ďalších palestínskych „mučeníkov“.

To, čo ešte chýba ku komplexnému rozvinutiu kultu šejka Jásína, je pamätník alebo mauzóleum. Jeho vybudovanie je podľa môjho názoru len otázkou času. V palestínskom kontexte už bol započatý podobný pokus, a to výstavba mauzólea a príľahlej mešity pre Jásira Arafáta v Ramalláhu, v priestoroch jeho bývalej rezidencie al-Muqatta‘. Na rozdiel od Jásína však Arafátova osobnosť nikdy nemala náboženské konotácie, aj keď ho môžeme považovať za iste najvýznamnejšiu osobnosť palestínskeho národného panteónu. Ničmenej absencia Jásínovho a nedokončenie Arafátovho mauzólea má ten istý spoločný dôvod, a to je situácia zapríčinená nástupením novej palestínskej vlády vo februári 2006 pod vedením hnutia *Hamás* a následným zastavením prísunu finančných prostriedkov Palestínskej národnej autonómii. Volebné víťazstvo hnutia, ako aj jeho súčasťná politika, sú asi najvýrečnejšími znakmi zmien a transformačných procesov, ktoré sa v *Hamáse* udiali po násilnej smrti Jásína a mnohých ďalších vodcov hnutia.<sup>25</sup>

Súčasný *Hamás* sa zmieta v mnohých problémoch a jeho jednotlivé frakcie, ozbrojené či politické zložky, musia čeliť mnohým výzvam. V hnutí sa vytvorili dve protichodné mocenské póly reprezentované na jednej strane novým vedením hnutia v Gaze vytvoreným z tých lídrov hnutia, ktorí „prežili“ izraelské „cielené likvidácie“, ako napr. súčasný najvyšší vodca hnutia a palestínsky minister zahraničia Mahmúd az-Zahhár alebo palestínsky premiér Ismá‘íl Hanníja, zatiaľ čo na druhej strane nájdeme exilových vodcov hnutia reprezentovaných tzv. politickou kanceláriou *Hamásu* so sídlom v Damasku, na čele ktorého stojí Chálíd Maš‘ál. Vedenie hnutia v Gaze predstavuje určitú pragmatickosť a otvorenosť k potenciálnym rozhovorom, ba dokonca aj kompromisom s Izraelom. Na druhej strane Maš‘ál a jemu podobní predstavujú platformu nekompromisného ozbrojeného boja s Izraelom. V takejto situácii zostáva otvorených mnoho otázok: vytvorí sa, a keď áno, tak aký bude nový *Hamás*? Ako sa vyrovná s výzvami súčasnosti, bude pragmatický alebo nekompromisný? Využije svoj politický potenciál na zlepšovanie sociálnych a politických podmienok Palestínčanov, alebo zasväťí svoju novú pozíciu boju proti štátu Izrael? Stane sa štandardnou politickou stranou, alebo radikálnou islámskou armádou?<sup>26</sup>

<sup>25</sup> HROUB, Khaled, „Hamás after Shaykh Yasin and Rantisi“, *Journal of Palestine Studies*, vol. 33 no. 4 (Summer 2004), 21-38.

<sup>26</sup> K tejto téme pozri napr.: SATLOFF, Robert (ed.), *Hamás Triumphant. Implications for Seculity, Politics, Economy, and Strategy*, „Policy Focus No. 53“, Washington, The Washington Institute for Near East Policy, 2006.

Tieto otázky zostávajú zatiaľ otvorené, no pokiaľ ide o osobu šejka Ahmada Jásína, tak v rámci hnutia ako aj v širšom palestínskom povedomí vládne nevidaný konsenzus. Jásín sa stal všeobecným národným a náboženským symbolom, zárukou a vzorom pre najširšie vrstvy Palestínčanov, a to zďaleka nielen pre palestínskych islámskych aktivistov. Jeho postavenie ešte za života a aj jeho posmrtný kult zjednocuje a syntetizuje široké spektrum rozdielnych, neraz aj v iných kontextoch protichodných prvkov. To je typické pre politického a „duchovného“ vodcu, islámskeho aktivistu, mystického šejka, „svätého muža“, človeka, ktorý má božie požehnanie (*baraka*) radikálneho islámskeho kazateľa a charizmatického „otca vlasti“. Jeho výnimočnosť mu v novodobých palestínskych dejinách priniesla unikátne postavenie, ktoré by bolo možné porovnať napr. s postavením niektorých legendárnych islámskych osobností z raného obdobia, či s pozíciou imámov v ší'itskom isláme, alebo s niektorými „národnými svätcami-bojovníkmi“ v kresťanskej tradícii.

Mgr. Attila Kovács, PhD.; Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta  
Univerzity Komenského, Gondova 2, 818 01 Bratislava (attkov@yahoo.com)

## Komentár k obrazovej prílohe:

Obr. 1. Posmrtný plagát šejka Jásína zo symbolmi Muslimského bratstva (hore) a hnutia *Hamás* (dole) (anonym, zdroj: <http://www.palestine-info.info>)

Obr. 2. Plagát o akte zavraždenia šejka Jásína (anonym, zdroj: <http://www.palestine-info.info>)

Obr. 3. Šejk Jásín na plagáte vydanom pri príležitosti týždňa mučeníkov z roku 2005 (symbol týždňa v hornom rohu), na vozíku s jedným so svojich osobných strážcov a s vlajkou hnutia (autor: „Khaleel“, zdroj: <http://www.khaleelstyle.com>)

Obr. 4. Šejk Jásín „medzi mládežou“, s nápisom: „naše deti sú cestou“ (autor: „Khaleel“, zdroj: <http://www.khaleelstyle.com>)

Obr. 5. Štylizovaný symbol palestínskeho islámskeho odporu vytvorený v kombinácii invalidného vozíka (Ahmada Jásína), kľúča ako záruky návratu a samopalu ako symbolu ozbrojeného *džihádu* (autor: Abú al-Karmil, zdroj: <http://www.palestine-info.info>)

Obr. 6. Šejk Jásín zostupujúci do nebies na voze vyobrazený ako Helios, či prorok Eliáš (anonym, zdroj: <http://www.palestine-info.info>)

Obr. 7. Šejk Jásín na koni v raji na plagáte vydanom pri príležitosti týždňa mučeníkov z roku 2006 (symbol týždňa v hornom rohu) (autor: „Khaleel“, zdroj: <http://www.khaleelstyle.com>)

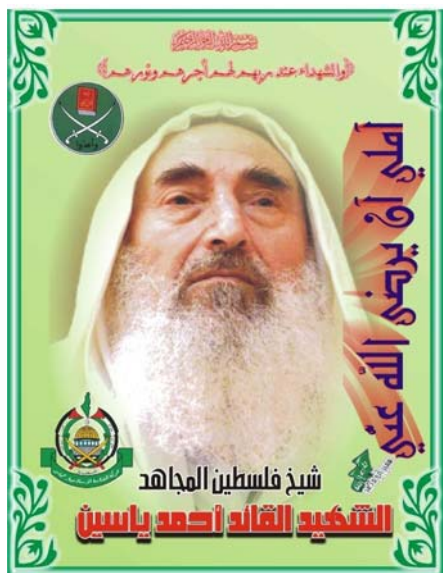
Obr. 8. Invalidný vozík s vyobrazením šejka Jásína a vlajkou *Hamásu* na jednom z masových akcií hnutia. V pozadí vidíme členov hnutia na čele s ‘Abd al-‘Azízom ar-Rantísím (za rečníckym pultom) (zdroj: <http://www.palestine-info.info>)

Obr. 9. Plagát zobrazujúci zavraždených vodcov *Hamásu* v podobe monumentu amerických prezidentov. Na obrázku vidíme (zľava do prava) Ahmada Jásína, ‘Abd al-‘Azíza ar-Rantísího, Ismá‘íla Abú Šanaba a Sáliha Šihádu. Nápis hore: „velikáni národa“ (autor: „Eyelash“, zdroj: <http://www.eyelash.ps>)

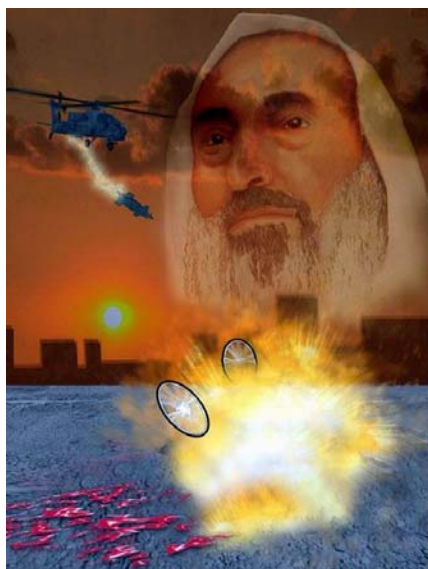
Obr. 10. Šejk Jásín v spoločnosti iných palestínskych „mučeníkov“ v rajskej záhrade, v podobe slnečnice s nápisom „...do rajskej záhrady“ (autor: „Abbas“, zdroj: <http://www.palestinianforum.net>)

Obr. 11. Šejk Jásín v doprovode ‘Abd al-‘Azíza ar-Rantísího (zo zdvihnutou rukou), ochraňovaný maskovanými členmi Qassámových brigád. Jásín nosí na hlave miesto tradičnej bielej pokrývky palestínsku národnú vlajku a Rantísí svoju charakteristickú zelenú šiltovku so znakom hnutia. V popredí nájdeme alternatívne vlajky palestínskeho odporu (autor: „Khaleel“, zdroj: <http://www.khaleelstyle.com>)

Obr. 12. Štylizovaná podoba Ahmada Jásína, transformovaná v ochrannú značku. Nápis pod podobizňou je stručný: „Jásín“ (autor: „Khaleel“, zdroj: <http://www.khaleelstyle.com>)



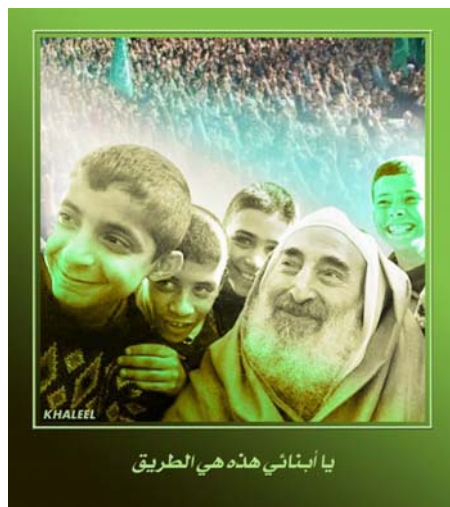
Obr. 1.



Obr. 2.



Obr. 3.

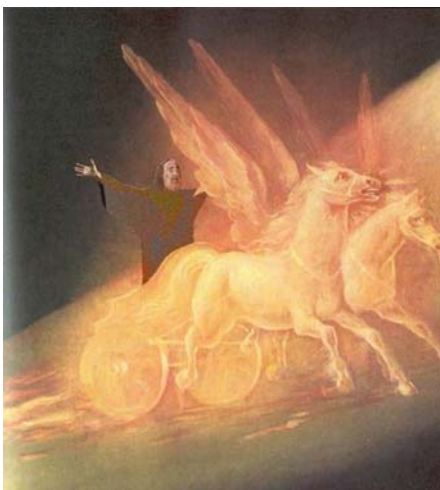


Obr. 4.

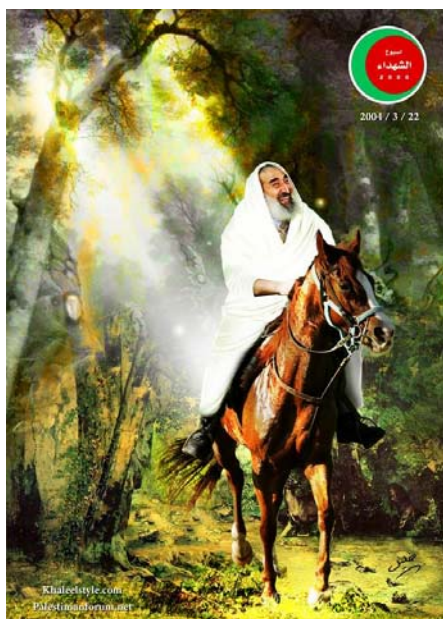




Obr. 5.



Obr. 6.



Obr. 7.



Obr. 8.





Obr. 9.



Obr. 10.



Obr. 11.



Obr. 12.

### Summary

#### **Life, Dead, and Immortality of Ahmad Yasin: Martyr, Saint, Mystic, or Terrorist?**

Attila Kovács

Sheikh Ahmad Yasin was born in a middle-class farmer family in a village near Ashkelon. After the first Arab-Israeli war he went with his family to the Gaza strip. Yasin finished his university studies in 1958 and in spite of his invalidity he was accepted as a teacher in Jabaliyya refugee camp. He was received as member of the Muslim Brotherhood in Gaza in 1955, while it was a clandestine movement outlawed in Egypt, which controlled Gaza. After the War of 1967 Yasin gradually developed the infrastructure of the Muslim Brothers in the Gaza Strip in the social, economic and political field and pushed the militants of the organization to take control of the newly built Islamic Centre in 1973 and five years later the Islamic University. In 1987 Yasin and others established the Islamic Resistant Movement - Hamas issued a calling on the people to stand up in a protracted uprising by its Arabic name *Intifada*. During the first (1987-1994) and the second, so called *Al-Aqsa Intifada* (2000-2005) Yasin became the most influenced Islamic leader in Palestine. He was many times arrested by the Israeli authorities and spends several years in jail and finally was assassinated by Israeli military on March 22, 2004.

Even during of his lifetime and much more after his assassination – or with the term of Hamas, after his “martyrdom” – Yasin becomes a symbol of Islamic resistance. The signs of his “cult” among Palestinians can be identified in many forms as posters, pictures, books, movies, and graffiti. His place in the Palestinian radical Islamic tradition is unique, and his person for many Palestinians represents a ideal of the „spiritual leader“, holy man, saint, Islamic activist and preacher.

## *Mexické Jezuliatka ako svätci*

Milan Kováč

KOVÁČ, Milan: *The Mexican Infant Christs as Saints*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 275-287.

*In the article are distinguished two groups of Christ Childs, following the condition of Pan - Mexican extension. The first one consists of ten Christ Childs most important for whole Mexico. The second one consists of sixteen others which are locally frequently worshiped, and which may reach Pan-Mexican distribution in the future. The author especially stressed and analyzed very new types as Christ Child Holy Father or Christ Child Footballer. Thereinafter, the author compared this type of cult within Central European cult of Virgin Mary (Virgin Maries) and looking for pre-Colombian and Christian sources of worship of Christ Childs in Mexico.*

KEYWORDS: Mexico, Religious Cult, Infant Christ

*Och, Zázračné Jezuliatko,  
Ty ma zachrániš,  
Moju ťažkú chorobu rýchlo vyliečiš.  
Lúčim sa s Tebou, milované Dieťa,  
a všetky moje biedy nechávam v Tvojej opatere.  
Amen.*

(Z modlitby k Zázračnému Jezuliatku z Tlaxcaly)

V Mexiku je už od raného koloniálneho obdobia veľmi rozšírený fenomén uctievania malého Ježiška alebo Jezuliatka – nazývaného „Niño“ (doslovne chlapec alebo dieťa),<sup>1</sup> ktorý nadobudol svojráznu podobu kultu jednotlivých „špecializovaných“ Jezuliatok, medzi ktorými sa veľmi jasne rozlišuje. Diferenciácia napokon prevážila nad predstavou malého Ježiška „ako takého“, pretože s jeho univerzálnou podobou sa tam možno stretnúť len veľmi zriedka.

Ježiškovia sú nazývaní súhrnne „santos“, teda doslovne „svätci“ a tento pojem má v Mexiku nepomerne širšie konotácie než na aké sme zvyknutí v našom prostredí. „Santom“ (svätcom) sú tam pochopiteľne katolícki svätci ako inde, aj keď s dôrazom na miestnu tradíciu (najnovšie sa veľkej popularite teší nedávno svätorečený sv. Juan Diego). Okrem toho sú týmto pojmom označovaní aj samotný Ježiš (Jesús) a Panna Mária (Virgen). Slovom „santo“ sú však nazývané aj niektoré pôvodné indiánske božstvá, ktorých kult sa dodnes zachoval, napríklad

<sup>1</sup> V slovenčine nie je možné použiť celkom adekvátny výraz k pojmu Niño. Preto v texte možno nájsť podľa významu, kontextu alebo štylistiky, to isté slovo preložené raz ako Jezuliatko, inokedy ako Ježiško, alebo ako Dieťa...

u Lacandónovcov (Kováč 2002: 297-360), ako aj rôzne prírodné a duchovné sily či bytosti. Svätec a pojem svätosti je preto v Mexiku, a vlastne prakticky v celej Latinskej Amerike oveľa širšie koncipovaný ako v Európe, a to nielen v striktné ľudovom prostredí, ale aj vo vnútri katolíckej cirkvi všeobecne. V tomto kontexte musíme chápať aj jeden z najfrekventovanejších kultov Mexika zahŕňajúci najrozšírenejších „santos“, ktorými sú Ježiškovia. Pre lepšie pochopenie tohto fenoménu bude najlepšou cestou predstavenie aspoň desiatich najvýznamnejších Jezuliatok,<sup>2</sup> spolu s krátkou históriou a kontextom ich uctievania:

### 1. Jezuliatko z Atoche – „Niño de Atocha“

Uctievané je v Plateros, v štáte Zacatecas, patrí však k najuctievanejším a najznámejším Ježiškom celého Mexika. Dnes sa už presne nepoznajú okolnosti vzniku tejto sošky ani počiatok jeho kultu, ktorý spadá pravdepodobne do 17. storočia. Predpokladá sa tiež, že separácia tohto Ježiška z rúk jeho matky bola iba pozvoľná a spočiatku sa týkala iba Vianoc, keď bol uctievaný oddelene. Vďaka početným zázrakom, ktoré za celý čas dokázal (hovoriť sa o tisíckach) je to však v súčasnosti jedno z najpopulárnejších Jezuliatok v Mexiku a v celej Strednej Amerike, dokonca aj v USA. Početné zázraky sa týkali predovšetkým najbližšieho regiónu, baní a baníkov, ale aj záchrany a zdravia vo všeobecnosti. Jeden z najznámejších zázrakov mal však odlišné okolnosti a odohral sa v roku 1829. Zažila ho prostitútka Maximina Esparza, ktorá bola všeobecne opovrhovanou osobou a svoj čas trávila často vo väzení vo Villita de Encarnación, v Real de Catorce, v Saltillo, aj v Durangu. Práve počas väzenia, ktoré trvalo už viac ako rok sa obrátila s modlitbami a prosbami o pomoc k Ježiškovi. Vzápätí sa jej zjavil chlapec, oblečený ako Jezuliatko z Atoche a prisľúbil jej, že na druhý deň ju sudca oslobodí. Tak sa aj stalo a Maximinu na druhý deň prepustili. Chlapec jej povedal, aby ho nasledovala, tak išla stále za ním, až prišli do Plateros, kde sa jej stratil z dohľadu. Tam navštívila kostol a pýtala sa na chlapčeka menom Manuel, ktorý ju zachránil. Keď jej ukázali sošku Jezuliatka z Atoche, ihneď ho spoznala a oslovovala ho menom, ktorým sa jej údajne predstavil – Manuel. Potom Maximina začala žiť nový život celkom zasvätený Jezuliatku z Atoche. Podobných príbehov kolujú medzi veriacimi stovky a mnohé z nich sú zaznamenané na d'akovných tabuľkách na kostole v Plateros. Najväčšie púte na toto miesto sa konajú 25. decembra, ale kult je veľmi živý kontinuálne, počas celého roka.

### 2. Pražské Jezuliatko – „Niño de Praga“

Pražské Jezuliatko sa dnes v Mexiku pravdepodobne teší väčšej úcte než v svojej domovine v Českej republike. Uctievané je predovšetkým v hlavnom meste Ciudad de México. Jeho kult začal už v 16. storočí, keď ho podľa legendy dal vyrobiť istý mních na základe svojich videní a snov. Podľa ďalšej legendy sošku vlastnila sv. Terézia od Ježiša, zakladateľka bosých karmelitánok a vraj ju darovala svojej priateľke, ktorá sa sťahovala do Čiech. Isté je, že táto soška bola vyrobená v Špa-

<sup>2</sup> Predstavenie desiatich najvýznamnejších Jezuliatiek vychádza zo špecializovaného kalendára (Flores 2005), ale predovšetkým z množstva rôznych modlitebných kartičiek a náboženských tlačovín, ktoré sú distribuované v hlavných miestach ich kultu. Za zhromaždenie ich bohatej kolekcie vďaka Estele Cordero Becerra z Mexico City.

nielsku a že ju do Čiech priniesla vojvodkyňa Mária Manrique de Lara, ktorá ju v roku 1556 dostala ako svadobný dar od svojej matky. Po nej ju zdedila jej dcéra Polyxena z Lobkovíc, ktorá ju v roku 1628 darovala kláštoru bosých karmelitánov pri kostole Panny Márie Víťaznej v Prahe. Postupne sa kult Pražského Jezuliatka rozšíril a boli vyrobené desiatky jeho kópií. Karmelitáni niektoré z nich vzali aj do Nového sveta, kde jeho kult spoluúčinkoval pri evanjelizácii. Tak sa dostal aj do hlavného mesta Mexika, kde mu postavili oltár na Pražskej ulici v štvrti Juaréz. V Mexiku sa jeho kult stal populárny a šíril sa veľmi rýchlo.

### **3. Ježiško Lekár Nemocných – „Niño Doctor de los Enfermos“**

Uctievaný je v Tepeaca, v štáte Puebla. Kult tohto Ježiška začala šíriť sestra Carmen Barriosová z rádu Jozefíniek. Sestra Carmen sa angažovala v charitatívnych projektoch, predovšetkým v nemocniciach. Prvé miesto, kde postavila oltár Ježiškovi Lekárovi Nemocných, bola nemocnica Concepción Béistegui. Tam sa začali prvé zázračné uzdravenia, ktoré boli pripisované modlitbám k tejto soške. Potom sa sestra Carmen dostala do novej nemocnice v Tepeaca, kde v roku 1942 postavila opäť oltár Ježiškovi Lekárovi Nemocných. Tam vlastne dostala táto podoba Ježiška svoje meno, a tam sa jej kult a povest' o zázračných vyliečeniach rýchlo rozšírili. Napokon sa sestra Carmen presunula do Tehuacánu a preniesla tam aj sošku. Vzbudila tým však veľkú nevôľu v Tepeaca, kde už mala medzitým obrovskú popularitu. Napokon sestra súhlasila s návratom sošky do Tepeaca, kde bola umiestnená do chrámu Sv. Františka. Na tomto mieste je dodnes a teší sa veľkej obľube v celom Mexiku, aj v okolitých štátoch. Oficiálny sviatok Ježiška Lekára Nemocných je 6. októbra.

### **4. Almužnové Jezuliatko – „Niño Limosnerito“**

Uctievané je najmä v hlavnom meste Mexika. Otec Troncoso začiatkom 19. storočia inicioval stavbu chrámu Najsvätejšej rodiny v štvrti Santa María la Ribera v hlavnom meste Mexika. Počas príprav cestoval do Ríma a Barcelony. Práve v Barcelone dal vyrobiť sochu Ježiška určenú pre budúci kostol. Jezuliatko má v jednej ruke klásky obilia a strapec hrozna, druhú ruku má vystretú v geste, ktorým sa žiada almužna. To bol aj Troncosov pôvodný cieľ, s podobou tohto Jezuliatka začal zbierku na nový chrám. Podarilo sa mu to až udivujúco rýchlo. Popularita Almužnového Jezuliatka aj preto rýchlo rástla. Jeho soška bola umiestnená v novom chráme Najsvätejšej rodiny, ale čoskoro sa pod jej ochranu utiekali aj obyvatelia vzdialenejších štvrtí, medzi inými aj Tlatilca. Práve Tlatilčania si ho natoľko obľúbili, že si ho vyžiadali ako svätého patróna do svojho nového kostola, ktorý mu zasvätili. Dodnes sa tam udržal zvyk, že keď veriaci prechádzajú popred jeho kostol, vystrú ruku v geste žiadajúcom almužnu, podobne, ako ju má vystretú soška Almužnového Jezuliatka. Verí sa, že tak ľahšie dostanú jeho požehnanie.

### **5. Jezuliatko Šťastia – „Niño de las Suertes“**

Uctievaný je v celom Mexiku, najviac však v hlavnom meste. Hovorí sa, že tento Ježiško sa objavil zázrakom, ktorý sa prihodil mníchom - misionárom začiatkom 19. storočia. Kráčali vraj smerom na Tlalpan, keď začuli neodbytný detský plač. Keď sa plač neutišoval, rozhodli sa pohladať jeho zdroj. Po chvíli našli asi štvormesačné dieťa. Keď ho však zdvihli, aby ho niečím prikryli, dieťa skamenelo.

Okrem toho sa mu pod hlavou objavila ako poduštička ľudská lebka. Na mieste, kde ležalo, vzniklo jazero, ktoré dodnes ukazujú na haciende San Juan de Dios. Mnísi priniesli dieťa-sochu do kláštora, aby ho ukázali arcibiskupovi Franciscovi de Liza-na Beaumont. Ten ho vyhlásil za božie milosrdenstvo a zázrak, na ktorý sa čoskoro prišli pozrieť desťtisíce veriacich. Soška dieťaťa odpočívajúceho na ľudskej lebke tak vstúpila do dejín mexickej religiozity ako jeden z jej najznámejších symbolov. Jednotlivé kláštory začali medzi sebou súťažiť o to, ktorému pripadne česť opatrovať ho. Kláštory medzi sebou losovali a lós padol na kláštor San Bernardino. Ostatní však voľbu spochybňovali, pretože tento kláštor bol veľmi chudobný a nedokázal by uspokojovať potreby božského dieťaťa. Tak sa losovalo znova a opäť padol lós na San Bernardino. Ani po tomto losovaní neboli predstavení ostatných kláštorov spokojní, tak sa losovalo po tretí raz a naposledy. Opäť však zvíťazil San Bernardino, čo už všetci považovali za prejav božej vôle. Vtedy dostal Ježiško meno Jezuliatko Šťastia a verí sa, že podobne ako vtedy pre kláštor San Bernardino, prináša šťastie pri voľbe alebo udalostiach s neistým výsledkom. Zakrátko po jeho umiestnení v San Bernardine, dostávalo Jezuliatko Šťastia od veriacich množstvo hračiek. Hovorí sa, že sa s nimi rád hrá každý deň na inom mieste. Jeho sviatok pripadá na druhú januárovú nedeľu.

## 6. Niñopa (Niñopan)

Uctievaný je už viac ako dvesto rokov v celom Mexiku, v Xochimilku však ešte o niekoľko storočí dlhšie. Jeho meno je zloženinou španielčiny a nahuatl (z „niño“, špan. „dieťa“, „chlapec“, „Ježiško“, „Jezuliatko“ a „pan“ alebo skrátené „pa“, čo značí v nahuatl „miesto“, spolu teda vo význame: „Ježiško /tohto/ miesta“ alebo „Ježiško /ochranca tohto/ miesta“ alebo „Miestny Ježiško“). História Niñopa je vraj veľmi dlhá, siahla údajne do 16. storočia, kedy konvertoval na kresťanskú vieru významný indiánsky náčelník, ktorý prijal meno Martín Cortés de Alvarado (v tom čase kombinácia veľmi populárnych mien syna Hernána Cortésa a jedného z hlavných conquistadorov – Diega de Alvarada), prezývali ho však „Starec“. Práve tento Starec dal zhotoviť niekoľko sošiek „santov“ a chránil ich s veľkou zbožnosťou. Potom ich zdedili jeho príbuzní a tak sa odovzdávali z generácie na generáciu po veľmi dlhú dobu. Niektoré sa medzitým roztrátili, avšak práve Niñopa prežil všetky búrlivé časy a generačnou líniou sa dostal až k jednému z potomkov „Starca“, ktorý sa sošku rozhodol darovať svojej obci – Xochimilku. V opatere potom pokračovala línia „majordómov“, ktorí sa starali a stále starajú o jeho kult. Niñopa sa postupne stal najpopulárnejšou svätou soškou Xochimilka, jedného z najmalebnejších a najstarších častí súčasného Mexico City. Bola to vraj práve soška Niñopa, ktorá ako prvá zo všetkých „niňov“ začala robiť zázraky. Často sa zmieňuje ten, keď bol vraj Niñopa videný na milpách (poliach) roľníkov ako žehná ich úrode, na druhý deň ráno našli soške zablatené topánočky... Alebo veľmi často sa spomína zázrak, ktorý Niñopa urobil počas vojnových udalostí v roku 1926. Veriaci v Xochimilku zavinuli Niñopa do pokrývky, aby ho rabujúci vojaci nemohli ukradnúť, vojaci ho však aj tak našli, pokrývku rozbali, Niñopa však pred ich očami zmizol. V súčasnosti sa vraj Niñopa často zjavuje v snoch a pomáha tým, ktorý ho o to prosia. O sošku sa stále starajú „majordómovia“, ktorí sa striedajú každoročne, pričom ich služba začína 2. februára a končí 14. decembra.

Záujemcov o majordómstvo, akokoľvek je náročné, stále pribúda, v súčasnosti je zoznam záujemcov plný až do roku 2035.

### **7. Oslepené Jezuliatko – „Niño Cieguito“**

Uctievané je predovšetkým v Pueble, hlavnom meste štátu Puebla. Pôvod uctievania tohto Jezuliatka vraj treba hľadať podľa písomných svedectiev v Morelii, hlavnom meste štátu Michoacán, kde sa 10. augusta roku 1744, za bohatej účasti veriacich, slávila slávnosť sv. Lorenza. Keď sa na noc veriaci rozišli do svojich príbytkov, našiel sa tam jeden, ktorý nenávidel katolícku vieru. Potajomky sa schoval v kostole a keď všetci odišli, začal v svätostánku všetko rozbíjať a ničiť. Začul ho jeden veriaci, ktorý sa vrátil a vyrušil ho v tom bohapustom ničení. Hriešnik utiekol na blízku horu Cerro de Punjuato, odniesol si však so sebou sošku malého Ježiška, ktorá pochádzala z náručia Panny Márie. V zlosti sa tam potom vyvršil na soške tak, že jej ulomil ruky a nohy. Vtedy sa stal zázrak a soška Ježiška začala plakať. To však muža ešte viac popudilo a vypichol jej oči, ktoré potom schoval medzi kamene. Ježiško však neprestával plakať a z očných jamiek sa mu rinul krvavý plač. Neskôr sa muža podarilo chytiť a vo väzení sa ku všetkému priznal. Znetvorená zázračná soška Ježiška sa našla a bola prevezená do Puebly, do kláštora kapucínov sv. Joachima a sv. Anny, kde bola prijatá s veľkou pokorou a láskou. V súčasnosti sa teší veľkej úcte a na výročie zázraku 10. augusta sa konajú k Oslepenému Jezuliatku púte z celej krajiny.

### **8. Nájdené Jezuliatko – „Niño Allado (Hallado)“**

Uctievané je predovšetkým v štáte Mexiko. Historka spojená s prvým objavením sa tohto Jezuliatka je skutočne pozoruhodná. Stalo sa to údajne 31. januára (rok sa neuvádza, ale išlo pravdepodobne o 18. storočie), kedy sa pred kostolom hrala skupina detí. Vtedy deti uvideli, ako po rímse kostola prebehla malá ľudská postavička. Deti si mysleli, že je to škriatok a začali po ňom hádzať kamene. Na druhý deň sa tam hrali opäť a tentokrát spozorovali, že „škriatok“ behal aj po streche kostola. Opäť po ňom hádzali kamene, až kým nezmizol. Na tretí deň ho už deti čakali, vraveli si, že ak sa zjavil po oba predchádzajúce dni, zjaví sa aj tretí. Pripravili si veľké zásoby kamenia a zaumienili si ho za každú cenu chytiť. Hliadkovali ostrážito pred kostolom a vtedy uvideli, ako vychádza spod portálu domu markízy Del Villar del Águila, ktorý stál presne naproti kostolnej veži. Deti sa proti nemu rozbegli, takže domnelý „škriatok“ musel uniknúť cez veľkú kalužu, od ktorej sa do pol pása umazal blatom. Podarilo sa mu však uniknúť do domu dona Ignacia Coronada, ktorý uvidiac, čo sa deje, nariadil svojmu otrokovi Andrésovi, aby zachránil to malé dieťa, čo prenasledujú. Ten ho zachytil a vyzdvihol na ruky, v tej chvíli sa však celé premenilo na drevenú sošku Ježiška. Don Ignacio Coronado zanesol sošku do kláštora, kde vyrozprával, čo sa stalo. Keď sošku mnísi prehliadli, potvrdili, že má telo do pol pása zablatené a na telíčku má mnohé rany od kameňov, ktoré po ňom hádzali deti. Sošku očistili a čoskoro sa stala predmetom vrúcneho ľudového kultu, pretože sa rozšírilo, ako Nájdené Jezuliatko (také meno mu prischlo) ochraňuje zdravie veriacich. Celá udalosť sa vraj odohrala pred kláštorom San Bernardino v Tacubaya, ktorý tak bol požehnaný, okrem Jezuliatka Šťastia, aj ďalším populárnym niňom – Nájdeným Jezuliatkom. Jeho sviatok pripadá na 2. februára, kedy sa zjavil po tretí raz a premenil sa na sošku.

### 9. Zázračné Jezuliatko z Tlaxcaly – „Niño Milagroso de Tlaxcala“.

Uctievané je predovšetkým v Tlaxcale. Kult tohoto Ježiška má svoj počiatok v roku 1913, kedy v Tlaxcale pôsobil istý učeň umeleckého remesla. Privyrábal si tým, že vyrábal náboženské sošky a obrázky, ktoré potom predával, ponúkajúc ich od domu k domu. Jednu z nich, sošku malého Ježiška, zakúpila pani Anzuresová, ktorá bola veľmi zbožná a v najväčšej úcte mala práve malého Ježiška – jeho viaceré podoby už v svojom byte mala. Dňa 24. decembra, keď nadchádzal deň Ježišovho narodenia, sošku slávnostne vyzdobila jej dcéra Conchita, ktorá Jezuliatku potom spievala a kolísala ho na rukách. Práve vtedy vraj spozorovala, že sa soška hýbe. Zavolala najskôr matku a potom celú rodinu, ktorá sa stala celá svedkom zázraku. Správa sa rýchlo rozšírila a dom Anzuresovcov začali navštevovať pútnici z širokého okolia. Keďže dom už priestorovo nestačil, sošku rodina darovala miestnemu farskému kostolu sv. Jozefa. V súčasnosti je kult Zázračného Jezuliatka z Tlaxcaly stále na vzostupe.

### 10. Ježiško od Holubičiek – „Niño de las Palomitas“

Uctievaný je v Tacoaleche, v štáte Zacatecas. Ide o figúrku vysokú 30 cm, ktorú pôvodne obdržal v roku 1923 španielsky kňaz Fray Clemente z rádu karmelitánov od Josefina Larrañaga. Fray Clemente si túto sošku vzal so sebou na cesty do Mexika a všade, kde pôsobil, pripravil tomuto Jezuliatku oltár. Povešť o ňom sa rýchlo rozšírila a po rôznych miestach nakoniec soška skončila v Tacoaleche. Tu sa jej kult rozmohol ešte viac. Dve holubičky, ktoré Ježiško drží, vraj symbolizujú lásku, porozumenie, trpezlivosť, čistotu a nevinnosť. Ježiško od Holubičiek má osobitnú slávnosť každoročne 7. januára.

Tento výpočet najuctievanejších „niňov“ nie je ani zďaleka vyčerpávajúci, určite by tam malo ešte patriť aj Jezuliatko Zdravia – „Niño de la Salud“, uctievané v Morelii v Michoacáne, ktorého kult možno považovať za veľmi silný a celomexický, alebo Božské Dieťa Ježiš – „Divino Niño Jesús“, ktorého uctievanie predsa aspoň čiastočne spája kult akéhosi „univerzálneho Ježiška“, aj keď má svoje vlastné špecifické atribúty, pod ktorými sa skrýva vždy jeho vlastná charakteristika a ustálené slovné spojenie ako jeho „vlastné meno“.<sup>3</sup> Okrem toho je tu ešte celý rad ďalších Ježiškov, ktorých kult prerástol miestne hranice, nehovoriac o desiatkach, možno stovkách lokálnych Ježiškov. Z tých, ktorí aspirujú na celomexický kult, uvádzam menovite ešte šestnástich najrozšírenejších:

Jezuliatko Zdravia – „Niño de la Salud“

Božské Dieťa Ježiš – „Divino Niño Jesús“

Svätý Ježiško Milosti – „Santo Niño de la Merced“

Sväté Dieťa Ježiš Zázrakov – „Santo Niño Jesús de las Maravillas“

Jezuliatko Svätý Juan Diego – „Niño San Juan Diego“

Ježiško Trpiacich – „Niño de los Afligidos“

Jezuliatko Svätý Archanjel Michael – „Niño San Miguel Arcangel“

Svätý Ježiško Pomoci – „Santo Niño de los Remedios“

<sup>3</sup> Ako Divino Niño Jesús je známy v univerzálnej funkcii prakticky v celej Latinskej Amerike, o čom svedčia mnohé náboženské tlačoviny vydávané mimo Mexika (Novena en honor... 2005). Súčasne je však zaradovaný do radu ostatných Ježiškov a vyobrazovaný býva ako jeden z nich.



Svätý Ježiško Pokoja – „Santo Niño de la Paz“

Jezuliatko Svätý Martin z Porres – „Niño San Martin de Porres“

Jezuliatko Rytier Svätý Martin – „Niño San Martin Caballero“

Sväté Hromničné Jezuliatko – „Santo Niño de la Candelaria“

Sväté Jezuliatko Mezquitic z Magdaleny – „Santo Niño Mezquitic de la Magdalena“

Jezuliatko Pápež – „Niño Papa“

Svätý Ježiško Hýbajúci Srdcami – „Santo Niño Mueve Corazones“

Sväté Jezuliatko Futbalista – „Santo Niño Futbolista“

Pri podrobnejšom skúmaní tohto zoznamu sa okrem atribútov a typov, ktoré sú podobné s vyššie rozoberanou desiatkou najrozšírenejších, ukazujú dve veľmi zaujímavé skupiny, ktoré by nám mohli napovedať viac o súčasnom chápaní tohto fenoménu, o jeho vnútornej štruktúre a vývoji.

Prvou z týchto dvoch skupín sú svätci, ktorých atribúty si Jezuliatka vypožičali. Ide o štyri Jezuliatka: Jezuliatko Svätý Juan Diego, Jezuliatko Svätý Archanjel Michael, Jezuliatko Svätý Martin z Porres a Jezuliatko Rytier Svätý Martin. Na mieste je v prvom rade otázka, aký je rozdiel medzi samostatným kultom týchto svätcov a kultom Jezuliatok, ktoré prevzali ich mená a atribúty? Odpoveď je jednoduchá – v zásade žiadny. Svätci sú spravidla prihovorcami za určité špeciálne veci, často určené ich atribútmi a tie zase ich mučeníckou smrťou alebo svätým životom. A práve tieto atribúty, spoločne so sférou vplyvu, preberá aj príslušný Ježiško. To, že ide napr. o Jezuliatko sv. Martina a nie o sv. Martina samotného, jeho vplyv a možný účinok prosieb k nemu neznižuje, ale skôr naopak – zvyšuje. Kombinuje sa totiž účinnosť Ježiša a príslušného svätca, a to celé je zabalené v tom najprívetivejšom a najmilšom „balení“ v podobe malého dieťaťa, ku ktorému sa modliť je oveľa emotívnejšie a bezprostrednejšie, ako k odmeranej soche často prísné sa tváriaceho svätca.

Napriek vnútornej logike takýchto kombinácií, na západe cítime, že akosi nie sme na ňu mentálne nastavení. Domnievam sa, že je to záležitosť kultúrnej a náboženskej tradície. Obeh a kombinácia atribútov boli totiž známe už u božstiev predkolumbovského Mexika, kde máme dodnes stále veľký problém identifikovať božstvo, ktoré súčasne disponuje podobou a atribútmi iného božstva. Túto situáciu jasne rozpoznávame v ikonografii starých indiánskych kódexov, ale potvrdiť ju môžem aj z terénnych výskumov pretrvávajúceho pohanského náboženstva Lacandóncov. Napríklad o jednom z miestnych bohov menom Noh K'uh mi hlavný šaman povedal: „Noh K'uh je zaťom boha Itzanohk'uha, voláme ho preto aj Itzanohk'uh, ale nie je to presne on. Jeho meno je aj Ah K'in Chob, ale tiež to nie je on.“<sup>4</sup> Ako možno vidieť na tomto príklade, náš typ racionality a s ním spojená tvorba typológie by sa na podobnom spôsobe uvažovania veľmi rýchlo zasekli. Na druhej strane to však má svoju logiku a zdá sa, že práve táto tradičná náboženská logika s veľmi starými koreňmi nachádza výraz aj v celkom aktuálnych náboženských fenoménoch Mexika, veľmi zreteľne práve v kulte svätých Jezuliatok.

<sup>4</sup> Túto pasáž som vybral z nepublikovanej prednášky „Statues et divinités : distribution du pouvoir spirituel chez les Lacandons du Nord“, ktorú som predniesol v Musée de l'Homme v Paríži 29. júna 2006.

Trochu voľnejšie možno do tejto skupiny zaradiť aj kult Jezuliatka Pápeža. Pápež ako zástupca Krista na zemi môže byť s malým Ježiškom spojený celkom logicky, hoci nejde priamo o svätca. Niño Papa má skutočne kompletnú pápežskú výstroj, a čo by mohlo pôsobiť inde možno poburujúco, je v Mexiku vnímané veľmi pozitívne. Napokon kult pápeža do istej miery katolícka cirkev predpokladá a podporuje, čo v tomto Jezuliatku len našlo svoj explicitný výraz.

Druhá skupina je vo výpočte reprezentovaná len jedným Jezuliatkom, a to Jezuliatkom Futbalistom. Jeho hlavný oltár sa nachádza v Pueble. Ježiško má na sebe skutočne futbalistický dres a ako jediný a hlavný atribút futbalovú loptu. Jezuliatko Futbalista bol aj patrónom mexickej reprezentácie na tohtoročných (2006) majstrovstvách sveta vo futbale. Jeho popularita z roka na rok stúpa a stáva sa celomexickým fenoménom. Napokon futbal je najrozšírenejším a najpopulárnejším športom v Mexiku, preto by sme sa ani nemuseli čudovať. Prečo však dostáva náboženské zafarbenie a patrón futbalistov má vlastný kult? Mohli by sme ho spolu s niektorými autormi zaradiť medzi tzv. paranáboženstvá (Lužný 1997: 24), alebo Jezuliatko Futbalistu možno považovať skôr za novodobý kultúrny fenomén, ktorého korene by sme mali hľadať v pop-kultúre, v sekularizácii alebo v postmoderne. Mnohí zbožní cudzinci ho dokonca považujú za akúsi paródiu alebo výsmech náboženského cítenia. Toto všetko je však dosť vzdialené od porozumenia zbožnej duše prostého Mexičana. O tradičnom pozadí tohto kultu by sme pochopiteľne mohli pochybovať, avšak v skutočnosti len vtedy, ak by sme o ňom chceli uvažovať v prvom pláne.

V druhom pláne, ktorý sa podobne, ako predchádzajúca skupina kombinovaných atribútov opiera o predkolumbovskú indiánsku vieru, nemôžeme prehliadať skutočnosť, že v starom Mexiku sa kult rodil všade tam, kde bol výsledok akejkoľvek činnosti nezávislý od priamočiareho ľudského úsilia. Či už išlo o príchod dažďa, východ slnka, mesiaca či hviezd, vegetačný cyklus plodín, príchod choroby... Dokonca aj cestovanie a obchod boli sprevádzané kultom. Neistý výsledok dôležitých prírodných alebo spoločenských aktivít jednoducho musel byť „istený“ vyššou mocou, a to spravidla špecializovaným božstvom – od ktorého už k špecializovanému patrónovi vôbec nie je ďaleko. Vzhľadom k významu, ktorý má futbal pre mexickú spoločnosť, by nás v tomto zmysle kult Jezuliatka Futbalistu nemal príliš prekvapovať. A to ani nemusíme spomínať kultovú loptovú hru, ktorá bola v predkolumbovskom období na území celého Mexika prakticky najvýznamnejším rituálom sama o sebe. Mnohí bádatelia tvrdia, že súčasný futbal sa stal jej prirodzeným pokračovaním. Celkovo vzaté, to, že v Mexiku vznikol kult Jezuliatka Futbalistu, je z hľadiska kontinuity určitých modelov náboženského myslenia oveľa logickejšie, než keby tam vôbec nevznikol.

Ako bolo povedané v úvode, koncepcia svätca alebo „santa“ je v Latinskej Amerike a zvlášť v Mexiku oveľa širšia, než na akú sme zvyknutí v našom prostredí. Kult rozličných Jezuliatok je vlastne paralelným kultom ku kultu svätcov v našom slovazmysle a prakticky naberať väčšinu jeho osobitostí, vrátane patrociní nad kostolmi a kláštorami a výročných dátumov osláv jednotlivých Ježiškov, ktoré v ich domovských lokalitách pripomínajú naše púte a hody. Aj keď sme ukázali, že v jadre tohto kultu možno vidieť staršiu indiánsku tradíciu, neplatí to

celkom všeobecne.<sup>5</sup> Toto vzťahnutie možno aplikovať skôr na niektoré zvláštnosti už v rámci kultu Jezuliatok (spomínali sme kombinácie atribútov svätcov a Ježiša, ako aj napríklad patronát nad futbalom). Samotný kult Jezuliatok je však fenoménom, ktorý vychádza priamo z prirodzenej variácie katolíckeho kultu. V našom regióne sa podobne rozšíril kult Panny Márie (či skôr Panien Márií) a je pravdepodobné, že podobnému javu v Mexiku zabránil len grandiózny, monolitný a do všetkých kútov prenikajúci ľudovo-štátny kult Panny Márie Guadalupskej.

Panny Márie v našom regióne majú tiež osobitné mená a atribúty (napr. Šaštínska, Tvrdomestická, Medžugorská, Fatimská, Čenstochovská...) a desiatky, možno stovky iných, podľa ohromného počtu zjavení a zázrakov, ktoré vykonali v jednotlivých dedinkách, v horách, pri studniach a podobne. Každé z týchto zjavení malo svojich svedkov, má svoje historky, ktoré stále kolujú v širšom či menšom okruhu okolo miesta zázraku. V Mexiku, zdá sa, sú k takýmto javom pozornejší, možno aj, podľa zhody väčšiny autorov, „v súvisi s nikdy nie celkom prekonaným sklonom k polyteizmu“. V našom okruhu sú však zjavenia napokon vždy prísne preverované cirkvou a väčšina z nich je po čase neuznaná a zostáva len v pomaly zanikajúcom ľudovom kulte. V Mexiku sa naopak, prakticky všetci Ježiškovia tešia obrovskej úcte priamo v kostoloch, vznikajú stále noví a na ich frekvenciu už dokonca reaguje aj obchod a priemysel so „šatôčkami“ a ďalšími potrebami pre kult týchto malých sošiek alebo bábik.

Napriek tomu majú kulty Panien Márií a Jezuliatok zjavne niečo spoločné. Je to vrúcnosť a bezprostrednosť prezentovaná často obrazom srdca, sĺz a ľudských emócií vo všeobecnosti. Akoby trestajúci a dohliadajúci sudca na nebesiach, ktorý svojho času tak vyľakal Luthera, nestačil pre uspokojenie náboženských potrieb širokých ľudových vrstiev, a to napriek deklarovanej vôli odpúšťať svojim vinnikom. Veriaci sa chcú so svojim náboženským citom podeliť v čo najintímnejšom osobnom prejave, čomu oveľa viac zodpovedá božská Matka alebo božské Dieťa. Túto substitúciu, ktorá stojí skutočne na intímite, majú oba kulty spoločnú s kultom svätcov. Napokon emotívnu a osobnú formu prezentujú aj prakticky všetky modlitby k jednotlivým Ježiškom. Ako typický príklad uvádzam časť modlitby k Niňopa zo Xochimilka:

„Prídem ťa navštíviť najsladší Ježiško,  
prídem ti poďakovať za moju radosť.  
A požiadať ťa o milosrdenstvo  
a útechu v mojich trápeniach.  
Otvoril si moje oči - vidím ťa sladkého a usmievavého.  
Cítim sa šťastný, pretože moje srdce mi hovorí,  
že ma počuješ.“

---

<sup>5</sup> Mohli by sme tu uvažovať aj o kulte detských božstiev v Mezoamerike všeobecne, kde istú úlohu zohrávali detské idoly už v olméckej kultúre (Kováč 1996: 45-64), za detského boha možno považovať aj slnečného Piltzintecuhtliho, a napokon deti zohrávali dôležitú úlohu v centrálnom kulte Tlaloca (Graulich 1999: 265-270). Dodnes sa v mágii, ktorá používa mnohé kresťanské symboly objavujú „niños de la planta“ – „deti rastlín“, zvlášť halucinogénnych, ktoré sú dôležité pre identifikáciu chorôb a ďalších neduhov. (Scheffler 1994: 112). Napriek týmto indiánskym „predchodcom“, kult Ježiškov na nich zjavne nenadväzuje. Kontinuita jestvuje skôr vo všeobecnejších modeloch spôsobu náboženského myslenia.

Modlitba obsahuje všetky stále prejavy osobnej zbožnosti typickej pre tento druh kultu: výrazy ako „najsladší“, „sladký“, zdôverovanie sa s radosťou, s bolesťou, predstava usmievajúceho sa božstva a napokon odvolanie sa na srdce... To je presne to, čo veriaci, často trápení chudobou a pohnutým osudom potrebujú; to, čo nemožno nájsť priamo v „oficiálnom“ kulte a čo je nemenej dôležité, čo sa ani pri najlepšej vôli nedá odvodiť z predkolumbovských kultov, kde obraz a pojem srdca reprezentoval niečo celkom iné (León-Portilla 2004), a kde pre podobné prejavy citov nebolo miesto. Kult Jezuliatiek preto zabral celkom prirodzene presne ten priestor, ktorý zostal voľný a po ktorom, zdá sa, ľudská prirodzenosť neúnavne volá.

doc. PhDr. Milan Kováč, PhD.; Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta  
Univerzity Komenského, Gondova 2, 818 01 Bratislava (balomkeh@yahoo.com)

### **Literatúra**

- Flores Trujillo, Germán /ed./ (2005): Revista Calendario No. 1. Niños Divinos, Corporativo Mina, México.
- Graulich, Michel (1999): Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas. INI, México.
- Kováč, Milan (1996): Baby Face – Hľadanie olméckeho slnečného boha. Hieron I./1996.
- Kováč, Milan (2002): Slnko jaguára. Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov. Chronos, Bratislava.
- León-Portilla, Miguel (2004): Significado del corazón en el México prehispánico. Estudios de cultura Náhuatl 35/2004, s.251-260.
- Lužný, Dušan (1997): Nová náboženská hnutí. Masarykova univerzita. Brno.
- Novena en honor del Divino Niño Jesus (2005): JMC Ediciones, Bogotá, Colombia.
- Scheffler, Lilian (1994): Magia y brujería en México. Panorama editorial.



## Obrazová príloha

Obr.1. San Juan Diego:  
„Jezuliatko Svätý Juan Diego“



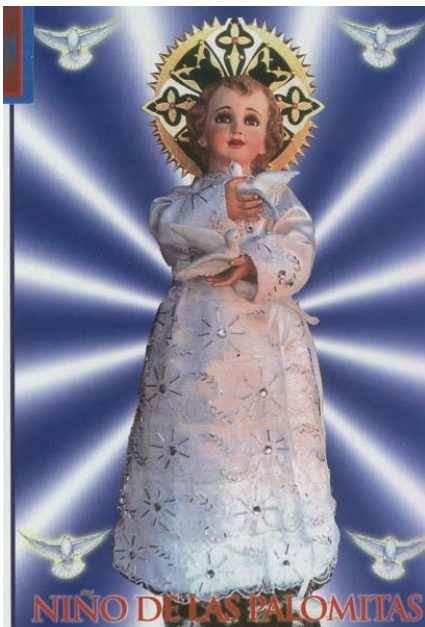
Obr. 2. Niño Cieguito:  
„Oslepené Jezuliatko“



Obr. 3. Niño de Atocha:  
„Jezuliatko z Atoche“



Obr.4. Niñopan:  
„Niñopa (Niñopan)“



Obr. 5. Ježiško od Holubičiek:  
„Niño de las Palomitas“



Obr. 6. Jezuliatko Pápež:  
„Niño Papa“

Summary

**The Mexican Infant Christs as Saints**

Milan Kováč

The author of the paper stressed a similarity between cult of saints and so called “niños” in Mexico. He noticed also broader signification of the term saint in the whole Latin America (comparing with the as Western tradition). In the center of his interest is analysis of oral history and contemporary cult of all main types of Christ Childs in Mexico. The author distinguished the two groups of Christ Childs, following the condition of Pan - Mexican extension. The first one consists of ten Christ Childs most important for whole Mexico. The second one consists of sixteen others which are locally frequently worshiped, and which may reach Pan-Mexican distribution in the future. The author especially stressed and analyzed very new types as Christ Child Holy Father or Christ Child Footballer. Thereinafter, the author compared pre-Colombian and Christian sources of worship of Christ Childs in Mexico and see in one hand the original idea of combination of different attributes of gods (or saints) and in other hand very clear Christian background of the cult of Holy Childs. The author compared this type of cult within Central European cult of Virgin Mary or better Virgin Maries and founded many similarities. The author summarized all-fired popularity of Christ Childs in Mexico as a contemporary desire of great part of Mexican population for emotion and softness in contrary to hardness of their daily life.





## *Svätci a nová ideológia*

Miloš Hubina

HUBINA, Miloš: *Saints and New Ideology*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 289-300.

*Sadhu is in India religious or holy men. Sadhu signifies any religious ascetic or holy man. The class of sadhus includes not only genuine saints of many faiths but also men who have left their homes in order to concentrate on physical and spiritual disciplines, as well as hermits, magicians, and fortune-tellers, some of dubious religious intent. Sannyasi is in Hinduism a religious ascetic, one who has renounced the world, having achieved the fourth ashrama, or stage, of life. The name sannyasi also specifically designates an ascetic who pays particular allegiance to the god Siva, who is sometimes known as "the great ascetic."*

KEYWORDS: South and South-East Asian, Hinduism, Buddhism, Holy Man

Žijeme v dome kultúrneho pluralizmu a konceptuálneho relativizmu. Azda aspoň pre niekoho tieto výrazy niečo znamenajú.

Potreba reflektovať kultúrnu „inakosť“ by sa nemala stať ezoterickým zaklí-nadlom, ktoré by bránilo transkultúrálnu komparáciu. Mala by byť len metodolo-gickou výzvou k opatrnosti a je smutné ak nadobúda funkciu márnivého ideolo-gického hesla.

Nemusíme opakovať kliše o tom, že „východné“ kultúry sú „iné“ a inter-kul-turálny prevod niektorých kategórií – medzi ne patrí napr. aj kategória svätca – je problematický. Predovšetkým preto, že problematický neznamena nemožný, nanajvýš ak „neľahký“, alebo „nesamozrejmý“ v tom zmysle, že fenomény z inej kultúrnej oblasti by nemali byť vnímané ako menej dokonalé inštancie ideálnych vzorov vzniknutých v našej „západnej“, príp. kresťanskej tradícii. Nemali by teda byť nahliadané cez hodnotiacu prizmu rozlišovania na „normálnu“ a „exotickú“ formu jedného a toho istého.

Ako hovorí religionista W. E. Paden:

„Komparatistika musí jednoducho prekročiť postoje, ktoré si kladú za cieľ len ukázať ako sa iní približujú k našim vlastným náboženským kategóriám. Otázka nie je čo by oni mali hovoriť o našich kategóriách, ale skôr, aké kategórie by sme mali použiť my, aby sme počuli čo oni hovoria.“ (Paden 1994: 8)

„Medzi všeobecnou témou a jej konkrétnym príkladom jestvuje tvorivá súhra, ktorá obohacuje pochopenie oboch. Variácie rozvíjajú, vyjavujú, „rozpracovávajú“ tému rovnako ako to robia hudobné variácie. Alebo, použijúc inú analógiu, druhý

rozširujú naše poznanie rodu tak, ako rod upozorňuje na spoločné prvky prítomné v druhoch. Rozličné tvory - ako napríklad ryby, vtáky cicavce – rozširujú tému „stavovcov“. Delfíny, žirafy, pásovce a ľudia sú zaujímavým spôsobom odlišné verzie toho, čím všetkým môžu byť cicavce. To isté môžeme povedať o ktoromkoľvek inom objekte: bicykle a lietadlá ukazujú čím všetkým môže byť dopravný prostriedok, klavíry a flauty demonštrujú čím všetkým môžu byť hudobné nástroje, Gándhi a Napoleon zosobňujú čo môže znamenať vodcovstvo.

Rovnako je to s náboženskými formami. Naše porozumenie toho čím všetkým náboženský jazyk a prax „môžu byť“ sa stráca ak nemáme čo najúplnejšie poznanie ich možných variácií. Keď sa pozrieme na všetkých bohov v histórii náboženstiev uvidíme komplexnejšie, čo je to boh. Variácie robia tému mocnejšou a zaujímavejšou. (Paden 1994: 4-5)

Samotný fakt, že dokážeme zaznamenať rozdiel znamená že to „iné“ do nášho sveta nejakým spôsobom patrí. Ak by tomu tak nebolo, nemohli by sme to postrehnúť, nedostalo by sa do nášho zorného poľa, nestalo by sa našim problémom, bolo by mimo našej „ontológie“, mimo nášho poznávacieho záberu.

Kultúrne rozdiely vyzývajú k opatrnosti, nie k rezignácii. Neprinášajú len poznanie toho „nového“, ale rozširujú, prehľbujú poznanie nášho vlastného variantu všeobecného motívu.

Transpozícia termínov, ktoré pochádzajú z našej kultúrnej tradície – aj keď výraz „našej“ je zúfalo vágny – vyžaduje obozretnosť a bude preto na mieste uviesť najskôr niekoľko terminologických objasnení súvisiacich s témou.

V tejto štúdii sa chcem okúsiť o typologickú analýzu hinduistického a ranobuddhistického svätca na pozadí európskeho rozlíšenia medzi svätcom a svätým mužom (G. *theios anér*).

V oblasti južnej a juhovýchodnej Ázie sa stretieme so širokou škálou výrazov, ktoré možno preložiť ako „svätec“, alebo „svätý muž“. Charizmatickí náboženský virtuózi tvoria v tejto oblasti dôležitú časť náboženského života. Cieľom môjho príspevku však nie je podať komplexný obraz situácie, ale sústrediť sa na typ svätca, ktorý je reprezentatívny svojou štrukturálnou podobnosťou so západným typom svätého muža a ktorý sa začal objavovať na indickom subkontinente v druhej polovici prvého tisícročia pr. n. l.

Za dôležité znaku tohto typu svätca považujem jeho sociálne postavenie, nový typ soteriológie ktorý prináša a záväzok celibátu. Ten prirodzene dnes nie je univerzálnym znakom indických ani ázijských svätcov a aj sociálny status svätca sa historicky menil a vznikali tiež ďalšie variácie spoločného soteriologického motívu.<sup>1</sup> Všetky tieto zmeny však prebiehali na identifikovateľnej spoločnej typologickej matici.

---

<sup>1</sup> K otázke hinduisticko-islámskej synkrézy a svätcov v Indii pozri vynikajúce štúdie Dušana Deáka: „Shah Datta – Hindu deities in Muslim garb“, *Newsletter of International Institute for Asian Studies (IIAS)*, n. 37., 2005, p.23; „Hindu – turka samvád alebo rozhovor medzi hinduistom a muslimom“, *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, III/2004, pp. 127-144; „Šejk Muhammad – muslimský jogín“, *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, I/2002, pp. 95-109; „Náboženská syntéza v Indii: hinduistický boh muslimom“, In *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, (forthcoming).

V hinduistickom prostredí je so slovenským slovom *svätec* alebo *svätý muž* hádam najčastejšie spájaný *sanskrtský* výraz *sádhu*. Výraz *sádhu* je v hinduistickej tradícii hlboko zakorenený a jeho používanie je pomerne voľné. V zásade ale referuje na toho, kto praktikuje *sádhanu*, čiže náboženskú cestu za dosiahnutím konečného vyslobodenia z kolobehu znovuzrodení. Cesta *sádhua* môže nadobudnúť toľko podôb ako rozmanitá a pestrá je soteriológia tejto oblasti. *Sádhana* môže predstavovať meditačné aj devotívne praktiky, vizualizácie, umŕtvovanie tela alebo *púdzu*. Náboženská prax *sádhua* teda nie je jednotná, ale závisí od jeho náboženskej príslušnosti a je podmienená svetonázorom a soteriologickými praktikami uznanými daným religióznym systémom; môže však tiež byť tiež jeho vlastnou invenciou.

Tak napríklad šivaistický *sádhu* môže usilovať o zjednotenie so Šivom prostredníctvom vizualizácií a tvrdej askézy, pre člena *bhaktického* hnutia *Haré Kršna* predstavuje napĺňanie konečného cieľa extatická láska k bohu a úplné odovzdanie seba a každej svojej činnosti Kršnovi a táto odovzdanosť posväcuje všetky jeho profánne aktivity a robí ich soteriologicky účinnými.

**Soteriologický** cieľ *sádhuv* je teda doktrínálne uznanou variáciou spoločnej témy ukončenia kolobehu znovuzrodení - *sansáry*. Vyslobodenie (S. *mókša*) z pút *sansáry* môže teda znamenať zjednotenie s bohom Šivom, nájdenie svojho skutočného Ja (*átman*), alebo plné sebauvedomenie *puruši* (čistého vedomia), či iný cieľ potvrdený mytologickým jazykom daného náboženského systému.

Čo do svojej **sociálnej** pozície je *sádhu* zvyčajne renunciant a „a-sociál“. Sanskrtsky: *sannjásin*, od slova *sannjása*, ktoré znamená "zrieknutie sa, zanechanie". Renunciantstvo bolo pôvodnou sociálnou pozíciou tak hinduistických *sádhuv*, ako aj buddhistických mníchov (P. *bhikkhu*) a v našej štúdii ju budeme považovať za dôležitý definičný znak. Náboženská autorita svätca totiž nepochádza od spoločnosti, nie je delegovaná spoločnosťou ako je tomu v prípade tzv. „božieho človeka“, ale vyplýva z individuálnej vnútornej spirituálnej realizácie svätca.

Renunciáca svätca nadobudla v prostredí južnej a juhovýchodnej Ázie dve základné podoby: jednou bolo odmietnutie materiálnej kultúry, ktoré je charakteristické pre tzv. pustovníkov (S. *vánaprastha*), druhou odmietnutie materiálnej kultúry a súčasne aj jej ideológie, typické pre *sannjásinov* a mníchov.

Dôraz, ktorý vo svojom príspevku kladiem na a-sociálny status svätca súvisí s rozlíšením medzi svätcom a božím človekom, ktoré vo svojej práci *The Rise and Formation of the Holy Man in late Antiquity* uvádza Peter Brown (1971). Svätca stavia do protikladu k „božiemu človeku“ (*theios anér*), ktorý „čerpá svoju moc z bezodného predpokladu okultnej múdrosti, ktorý mu pripisuje a udržiava v ňom spoločnosť. Naproti tomu **svätec** čerpá svoju moc z prostredia mimo ľudskej spoločnosti; svätcova moc je bezo zvyšku jeho vlastným produktom. Zvyčajne je cudzincom.“ Brown (1971:92)

Takisto Dumont (1959; 1966:235-237) zdôrazňuje a-sociálny status *sannjásina* keď ho nazýva *individual-outside-the-world*, zatiaľ čo *bráhman* je podľa jeho klasifikácie *man-in-the-world*. Zmienému rozdielu medzi svätcom a božím človekom teda v indickom kontexte môže zodpovedať rozdiel medzi *sannjásinom* a *bráhmanom*.

*Sannjásin* je mŕtvy voči svetu a jeho manželka nadobúda odchodom manžela do bezdomovia status vdovy. Na druhej strane *bráhman* je spoločnosťou legítimizovaný rituálny obetník, hinduistický predstaviteľ „božieho človeka“ a súčasne

príslušník najvyššej zo štyroch základných spoločenských skupín (S. *varna, kasta*). Status bráhmána je podmienený spoločenskou štruktúrou, spoločnosť ho legiti-mizuje a on naplňa jej potreby.

V súčasnosti jestvujú dva prístupy k vysvetleniu historického vzniku ideálu *sannjásina*.

Prvý z nich (Bronkhorst 1993, Singh 1972) sa pokúša vidieť pôvod svätých mužov a s nimi spojených asketických praktík v mimo-árijských tradíciách, druhý prístup ho vysvetľuje organicky z védskych komponentov (Heesterman 1997).

K formovaniu ideálu *sannjásina* dochádzalo v druhej polovici prvého tisícročia pr. n. l v spletitej interakcii sociálnych, náboženských a politických faktorov, ktorých individuálny význam dnes ťažko identifikovať. Faktom však zostáva, že austeritívne a asketické praktiky sú hodne vzdialené duchu pôvodnej védskej kultúry reprezentovanej prvými tromi *sanhitami* (zbierkami védskych textov: *Rg Véda, Sáma Véda, Jadžur Véda*). Učenie o *karmickom* zákone príčiny a účinku v morálnej oblasti, charakteristické pre soteriológiu renunciantov je tu prítomné, ak vôbec, tak len vo svojej zárodočnej podobe. Výraz *karma* sa v *sanhitách* a textoch *bráhman* spájal predovšetkým s aktom rituálneho obetovania. V *Rg Véde* sa objavuje asi štyridsať krát a označuje konanie, skutok a najmä rituálny akt. V *bráhmanach* už nadobúda jasný význam meritotvorného **obetného** aktu: „Karman je predovšetkým *jadžňa karma* – termín, ktorý používajú pre obetné akty, alebo *jadžñas, sánhity* je *ištápúrta*.“ (Krishan 1997: 4)

Jednoznačne etický rozmer nadobúda až v upanišadach – klasických literárnych reprezentantoch austeritívnych hnutí. Tu je ním mienený akýkoľvek vôľový, rečový alebo telesný akt, takže nie len rituálny akt ale akýkoľvek skutok, slovo alebo myšlienka nadobúdajú soteriologickú funkciu. Ako sme už povedali, zmienené hnutie dobrovoľných „austeritívnych, celibátnych skupín renunciantov“ zahŕňalo tak *sannjásinov* ako aj komunity buddhistických mníchov (P. *bhikkhu*).<sup>2</sup> Išlo o budovanie nových sociálno-religiózných inštitúcií, ktoré spoločne oponovali tradičnému védskemu obetnému ritualizmu a neskôr sa ideologicky rozdelili na tzv. ortodoxiu (S. *astika*, od *asti* – „tak jest“, teda tak, ako hovoria Vedy) a heterodoxiu (S. *nastika*, *nasti* – „nie je tak“), podľa toho, či aspoň formálne uznávali autoritu Véd, alebo ju celkom odmietali. Do prvej skupiny patrili smery, z ktorých sa neskôr rozvinul klasický hinduizmus, do druhej buddhizmus, džinizmus a „materialistické školy“ (lókájata).<sup>3</sup> V upanišadach ako aj v raných buddhistických textoch nájdeme explicitné odmietanie obetných rituálov. Buddha stotožňuje lipnutie na obradoch a rituáloch s jedným z desiatich pút, ktoré pripútávajú človeka ku kolobehu *sansáry*. Svojou opozíciou védskemu ritualizmu má *sannjásin* blízko k heterodoxnej tradícii. Napriek tomu, nakoľko mu ponúka alternatívu tým, že obetný rituál internalizuje a stotožňuje ho so svojimi mentálnymi a fyziologickými procesmi, nejde o tak zásadný rozchod s védskou tradíciou kakému došlo v prípade buddhizmu. *Sannjásin* tak mohol byť neskôr začlenený do klasického socio-kastovného

<sup>2</sup> Prirodzene tiež príslušníkov ďalších náboženských prúdov (napr. džinistov). Tu si však budeme všimnúť len reprezentantov dvoch najvýraznejších austeritívnych hnutí.

<sup>3</sup> Ortodoxia predstavuje časť klasického hinduistického systému ako ho poznáme dnes a najvýznamnejším z austeritívnych heterodoxných prúdov sa stal buddhizmus, ktorý vznikol pravdepodobne súčasne s ďalším v tej dobe vplyvným heterodoxným systémom – džinizmom.

hinduistického systému (S. *varnāśrama*).

Pre hlbšie porozumenie ideálu svätca bude užitočné ako ho postavíme do kontrastu s podobnou postavou klasického hinduizmu, o ktorej sme sa už zmienili, pustovníkom (S. *vānaprastha*).

Hlavný rozdiel medzi nimi spočíva v spôsobe renunciacie. *Sannjāsīn*, rovnako ako budhistický *bhikkhu*, udržiavali s védskou kultúrou **fyzický** kontakt; rozišli sa s ňou však (s väčšou alebo menšou intenzitou) **ideologicky**. Nakoľko išlo o inštitúcie žobravých askétov,<sup>4</sup> boli na spoločnosti ekonomicky závislí a potravu si obstarávali pochôdzkami po osadách, alebo mestách.

Dôležitá bola ich **ideová** izolácia. Jej najvýraznejšími rituálno-symbolickými vyjadreniami boli vzťah k obetnému ohňu – ústrednému náboženskému objektu védskej kultúry a záväzok celibátu. Pred odchodom do „bezdomovia“ vykonal *sannjāsīn* poslednú obeť a od tej chvíle už obetný oheň nezapaľoval. Rozišiel sa tiež s tradičnými spoločenskými hodnotami, ktoré tak bráhmam ako aj pustovník akceptovali: odmietol reprodukciu a rodinný život (pozri Gautama Súra 3.11-25; tiež Olivelle 2005: 272). Odmietnutie tradičných spoločenských hodnôt a kultúry zdôrazňuje charakter *sannjāsīna* ako autonómnej – na spoločenskej akceptácii nezávislej – náboženskej autority.

Zdá sa, že hinduistický pustovník (S. *vānaprastha*) sa takouto autonómiou nevyznačuje. U neho išlo len o **fyzické** odlúčenie od spoločnosti: nemohol navštíviť osadu, vstúpiť na zoranú zem, ani jesť kultúrne produkty. Potravou mu boli len lesné plody, alebo mäso zvierat zabitých predátormi. Ideologicky však zostal naďalej súčasťou tradičnej spoločnosti a jej náboženských a kultúrnych hodnôt: zapalať posvätný oheň a prostredníctvom rituálov sa podieľal na tradičných náboženských aktivitách. Pustovníci mnohokrát odchádzali do lesa aj so svojimi manželkami a deťmi a, na rozdiel od *sannjāsīnov* a „mníšskych“ austeritov, neboli viazaní pohľavnou zdržanlivosťou (pozri Gautama Súra 3.26-35). Napriek fyzickej odlúčenosti spájalo teda pustovníka so spoločnosťou ideové puto, sprítomnené najmä v posvätnom ohni a akceptovaní spoločenskej potreby reprodukcie. Takto, rovnako ako bráhma, zostával naďalej časťou spoločenského systému hodnôt a z tohto pohľadu zodpovedá modelu svätého muža, nie svätca.

Vzájomne opozitné stanoviská védskej (bráhmanskej) tradície a tradície renunciatívnej jasne vyjadrujú *Aitaréja Bráhmāna* a *Mundaka Upanišada*<sup>5</sup>:

Ním spláca svoj dlh  
A ziskava mu nesmrteľnosť  
Otec, ktorý vidí tvár  
Svojho syna zrodeného a živého

Aký zmysel majú špina a jelenia koža?  
Aký je osoh z brady a odriekania?  
Hľaď mať syna, ó bráhma,  
On je nepoškvrneným svetom

Väčšie než potešenie  
Aké zem, oheň a voda  
Môžu poskytnúť živej bytosti  
Je otcovo potešenie zo syna

*Aitaréja Bráhmāna*, 7.13

<sup>4</sup> Výraz *bhikkhu* pôvodne doslova znamenal „žobrák“.

<sup>5</sup> Podľa Olivelle 2005.

„To je v pravdě tento veliký nezrozený *átman*, jenž mezi dechy je vytvořen z vnímání, ten, jenž spočívá v prostoru v nitru srdce, ovladatel všeho, pán všeho, vládce všeho ... Toužíce jedině po něm (jako po svém) světě, odcházejí bráhmani odcházejí asketi do bezdomoví. Když právě jeho poznali, netoužili (dřívější) mudrci po potomstvu, uvažující: ‚K čemu by nám bylo potomstvo, když našim světem je tento *átman*‘?“ Brhadáranjaka Upanišada 4.4.22<sup>6</sup>

Základnou maticou hodnotového rebríčka védскеj a bráhmanskej spoločnosti bol koncept troch dlhov: každý človek bol dlžníkom bohov, svojich predkov a žrecov (*S. rši*), ktorí „uzreli“ obsah posvätných Véd. Tieto dlhy mohol splatiť obeťami bohom, splodením potomkov a učením sa Védam. Bol to koncept očividne nepriaznivý ideálu celibátom viazaného a-sociálneho *sannjásina*. Ako sme však naznačili vyššie, *vánaprastha* aj *sannjásin* boli postupne integrovaní do tohto bráhmanského (védскеho) univerza. To pôvodne rozoznávalo štyri základné doživotné sociálne funkcie: *bráhman* (kňaz), *kšatrija* (bojovník), *vaišja* (hospodár) a *šúdra/čandála* (nedotknuteľný). Prvé tri spoločenské skupiny boli považované za „dvojzrodených“ nakoľko okrem biologického zrodu prešli aj zrodom spirituálnym. Príslušníci všetkých štyroch kást participovali na obetnom rituály, aj keď šúdrom bol samotný obetný priestor zapovedaný. (Burghart 1983: 637)

Renunciatívny ideál stál pôvodne v opozícii tomuto bráhmanskému spoločenskému systému minimálne v tom, že v najstaršej z upanišad môžeme vidieť, ako poznanie vnútorného *átmanu* sa zotiera všetky, aj sociálne rozdiely:

„Otec tu není otcem, matka není matkou, světy nejsou světy, bozi nejsou bohy vědy nejsou védami; zloděj tu není zlodějem, vrah není vrahem *čandála* není *čandálou*, *paulkasa* není *paulkasou*, mnich není mnichem, askéta není asketou – neprovází ho dobro, neprovází ho zlo, neboť vtedy už překonal všechna hoře srdce.“ Brhadáranjaka Upanišada 4.3.22

Zatiaľ čo prístup do priestoru rituálnej obete bol upravený kastovými pravidlami, poznanie *átmanu* a *brahmanu* v kontexte upanišad s kastovými rozdielmi nijako nesúviselo.

Bráhmanský náboženský systém sa však so svojou enormnou absorbčnou kapacitou pokúsil zladíť ideologický rozpor medzi pro-sociálnym reproduktívnym akcentom védскеj náboženskej tradície a austeritívnym celibátnym ideálom nových ortodoxných systémov. Podarilo sa mu to prostredníctvom známej doktríny o štyroch životných etapách - *ášramoch*. *Ášramy* boli v období okolo 4. stor. pr. n. l., kedy pravdepodobne systém vznikol, chápané ako doživotné alternatívne spôsoby života. Jestvovala možnosť voľby medzi 1. životom u duchovného učiteľa (sanskrtsky *brahmačarija*), 2. životom hospodára (*grhastha*), 3. životom pustovníka (*vánaprastha*) a 4. životom austeritu (*sannjása*).

Na prelome letopočtov však už systém predstavoval štyri životné etapy a tie už boli vyhradené len dvojzrodencom. (Olivelle 2005:277)

Burghart (1983: 638) hovorí o dvojzrodenom hospodárovi a dvojzrodenom

<sup>6</sup> Preklad Brhadáranjaka Upanišady v tomto texte podľa: Zbavitel, Dušan. 2004. *Upanišady*. Praha: DharmaGaia

askétovi. Medzi životom v spoločnosti a životom renuncianta už v tomto systéme nie je zásadný **soteriologický** rozdiel. Bráhmanská ideológia spracovala nové motívy, podriadil ich kastovému systému a soteriologický cieľ renunciantov – nájdenie vnútorného ja (S. *átman*) alebo zjednotenie z univerzálnym *brahman*,<sup>7</sup> ktorý bol pôvodne dosiahnuteľný len **mimo** spoločnosti, asketickým spôsobom života sprístupnil aj tým, ktorí žili v spoločnosti. Rozdiel medzi renunciantom a hospodárom spočíval len v tom, že *sannjásin* dosiahol skúsenosť zjednotenia s *brahman* alebo poznania vlastného ja v tomto živote, zatiaľ čo ostatní až po smrti, alebo v niektorom z ďalších životov.

Inštitút pustovníka mimo systému *ášramov* nemal taký silný spoločenský vplyv ako inštitút *sannjásina* (a mnícha) a reálne zanikol v období okolo prelomu letopočtov. (Olivelle 2005: 272) Z austeritívnej tradície vzišiel buddhizmus a z jeho dialógu s bráhmanským systémom tiež klasický hinduizmus. (Heesterman 1997)

Tento systém, ktorý ako ideálny model života ortodoxného hinduistu pretrval dodnes, elegantným spôsobom zlúčil elementárnu požiadavku védскеj ideológie – splatenie troch dlhov s a-sociálnym ideálom renuncianta.

Povedali sme, že autorita svätca (v našom ponímaní *sannjásina* **mimo** systému štyroch životných etáp) pochádza len z jeho vlastných vnútorných spirituálnych kvalít. Nijako nesúvisí so spoločenskými kategóriami a žiadne spoločenské obmedzenie nemôže určovať jeho náboženský status. Aj keď dnes sú aj v krajinách *théravádového* buddhizmu dvere *nirvány* otvorené tiež laikom, podľa pálijského buddhistického kánonu môže konečné vyslobodenie dosiahnuť len mních – teda renunciant stojaci mimo tradičného systému hodnôt. Buddhistický a postoj bol v otázke kastových rozdielov podstatne vyhranenejší. Buddhizmus odmieta védске kozmogonické vysvetlenie kastových rozdielov. Výraz kasta je európskej proveniencie. Pôvodný sanskrtský termín pre označenie jednej zo štyroch sociálnych skupín je *varna* (doslova farba) alebo *džáti*- zrodenie, pre subsystemy jednotlivých *várn*, ktoré naznačuje že príslušnosť ku kaste je daná rodovou líniou od počiatku univerza. Buddhizmus akceptuje *varny* ako fakt, prisudzuje im však len status spoločenskej konvencie. Mníška obec bola oprostena od kastových rozdielov, rovnako ako kapacita človeka dosiahnuť konečné oslobodenie. „Pôvod kastového systému založený na mytológii obsiahnutej v Puruša-súkte Rg-Védy je nahradený kauzálnym kozmickým zákonom *karmy*.“ (Krishan 1997:87)

Ako je teda upravený vzťah medzi austeritom mimo spoločnosti a laikom, ktorý žije v „odmietnutom“ svete?

*Sannjásin* realizuje božstvo v sebe samom, tak ako ho predtým bráhman prostredníctvom hymnov a chválospevov prizýval k obetnému rituálu. *Sannjásin* sa potom v očiach laikov stáva zosobnením božstva, živým *murti* a tiež obetným priestorom: je askétom, ktorý „obetúva“ svoje telo a pohodlie. Samotná prítomnosť *sádhu*a – ako zosobnenia božstva - je príležitosťou pre vykonanie *púdže* – zbožného uctievania posvätného objektu a prostý akt obdarovania tohto človeka je vnímaný ako nadobúdanie *karmických* zásluh (S. *punja*).

<sup>7</sup> Treba rozlišovať medzi výrazmi *bráhman*, *brahman* a *Brahma*. Prvý označuje príslušníka kasty, druhý neosobný najvyšší princíp Univerza (koncové „n“ označuje, že ide o neutrum), tretí boha stvoriteľa – Brahmú, personálnu manifestáciu univerzálneho princípu.

Prejdime teraz od „vonkajšieho“ sociálneho status svätca, do jeho vnútorného sveta ideí.

### NOVÁ SOTERIOLOGIA

Napriek doktrínálnym rozdielom a neskoršej vzájomnej radikálnej opozícii ortodoxie a heterodoxie, spájali tieto nové náboženské prúdy „dva piliere indickej teológie“: učenie o kolobehu znovuzrodení (S. P. *sansára*) a o potrebe oslobodiť sa z neho (S. *mókša*, *nirvána*), rovnako ako kritika védskeho ritualizmu. (Olivelle 2005: 274)

Okrem toho priniesli nové náboženské prúdy so sebou tiež tri dôležité soteriologické idey: 1. ustanovenie soteriologického významu etiky, 2. transformovanie soteriologického významu poznania a 3. zavedenie meditácie ako soteriologického prostriedku. Olivelle opomína tento tretí prvok, keď hovorí, že „...v oblasti etiky a hodnôt bola práve tradícia renunciantov zodpovedná za ideály nenásilia (S. *ahinsá*) a vegetariánstva. (Olivelle 2005: 274)

Prirodzene aj bráhman bol ten, ktorý poznal a indickú soteriológiu by sme mohli vo všeobecnosti chápať ako kognitívnu soteriológiu, teda soteriológiu kde má pravé poznanie oslobodzujúci význam. Ako sme už povedali bráhman je najvyšším obetníkom a znalcom obetného rituálu. Pri obrade dohliada na jeho priebeh a napráva prípadné chyby, ktoré by inak mohli viesť ku katastrofe.<sup>8</sup> Postupne sa však (podľa Heestermana /1997/ v dôsledku snahy obetníkov eliminovať z obradu akýkoľvek prvok náhody a tak obrad do posledného detailu formalizovať a ovládať) dôraz presúval z **výkonu** rituálu na **poznanie** jeho správneho prevedenia a znalosť jeho symbolických významov, teda toho, ako jednotlivé úkony súvisia s makrokozmičnými dejmi a neskôr, ako jednotlivé fyziologické procesy korešpondujú s obetným rituálom a teda s makrokozmom. Takáto bola genéza inštitútu *sannjásina* podľa modelu, ktorý ju odvodzuje z pôvodných árijských prvkov. Náboženská autorita *sannjásina* pochádza z iného typu poznania než bola znalosť ekvivalentov. Bola to vnútorná realizácia *átmanu*, alebo identity *brahmanu* a *átmanu*.

Pravé poznanie má oslobodzujúcu funkciu aj pre buddhistického mnícha, hoci to „ako sa veci majú“ vykladá podstatne rozdielne:

### BUDDHISTICKÝ SVÄTCI<sup>9</sup>

V buddhistickom prostredí (a teraz máme na mysli normatívny buddhizmus, teda buddhizmus ako ho zachytáva kánon, ktorý tvorí viac alebo menej reflektovanú normatívnu základňu žitého náboženstva) sa kategória svätca vzťahuje na spoločenstvo mníchov (P. *sangha*). Presnejšie by bolo možno povedať, že svätcom sa mních stáva až na istom stupni svojho spirituálneho rozvoja a to v okamihu, keď

<sup>8</sup> Ku kaste bráhmanov však patrili aj ďalší rituálni obetníci, ktorí vykonávali špecifické rituálne funkcie. Čo do ich pozície rituálnych obetníkov však neboli označovaní ako bráhmani, ale ako *hótar*, *udgáatar* a *adhvarju*.

<sup>9</sup> Výraz buddhizmus, buddhista a podobne sú európskej proveniencie. Buddha hovoril o svojom učení ako o zákone, alebo učení (P. *Dhamma* - frekventovaný výraz pre označenie akéhokoľvek učenia, alebo zákona, alebo P: *sásana*, opäť neutrálny výraz, doslova: posolstvo) a sám seba nazýval analytikom (P. *vibhadždžavádi*), ktorý analyzuje príčiny vzniku strastí a prostriedky, ktoré vedú k jej zániku.



dochádza doslova k „zмене rodovej línie“ (P. *gotrabhú*) a obyčajný človek vstupuje do rodiny „vznešených bytostí“ (P. *arijapuggala*). Táto zmena je opäť výsledkom výlučne individuálneho úsilia a jednotlivé stupne svätosti sú, v zhode so všeobecnou tendenciou austeritívnych hnutí, rozlíšené podľa 1. odstránených negatívnych emotívnych tendencií, ich telesných, verbálnych a mentálnych prejavov a 2. nadobudnutého pravého poznania.<sup>10</sup> Nástrojom tejto zmeny je meditácia, ktorej predpokladom je dodržiavanie etických predpisov. Najvyšší z hierarchie svätcov *théravádového*<sup>11</sup> buddhizmu tzv. *arhant*, v sebe úplne a natrvalo<sup>12</sup> odstránil tri korene z ktorých sú živé putá *sansáry*: hnev (P. *dósa*), žiadostivosť (P. *lóbha*) a falošné predstavy o svete (P. *moha*). Prvé dva očividne súvisia s emočne-etickou a druhé s kognitívnou stránkou nového soteriologického ideálu. Rovnako tak buddhistická Osemdielna cesta (P. *atthangikamagga*) za dosiahnutím konečného oslobodenia pozostáva z troch blokov charakteristických pre novú soteriológiu. Ide o tzv. školenia v 1. morálke (P. *síla*), 2. meditácii (P. *samádhi*), 3. múdrosti (P. *paññá*).

Povedali sme, že buddhistický *bhikkhu* sa ideologicky rozišiel tak s tradičnou védskou spoločnosťou ako aj austeritívnou ortodoxnou tradíciou, ktorá neskôr našla svoje miesto v bráhmanskom ideologickom aj sociálnom systéme.

Zatiaľ čo *sannjásin* védsky obetný obrad internalizoval, *bhikkhu* ho celkom odmietol. Spočiatku neboli buddhistické postoje voči ortodoxii zrejme vo všetkých ohľadoch tak vyhranené ako to prezentuje kánon. Minimálne v otázke meditačnej praxe jestvovalo mnoho prienikov. Ideológia však bola zásadne odlišná predovšetkým kvôli odmietnutiu kľúčového konceptu upanišadovej tradície, zvnútorneného obetného ohňa: *átmanu*.

Buddhistické oslobodzujúce poznanie (P. *paññá*) predstavovalo celkom nový svetonázor. Jeho základnými tézami bolo učenie o strasti, jej vzniku, zániku a ceste, ktorá k zániku strasti vedie, tzv. Štyri vznešené pravdy (P. *arijasačča*) a o podmienenej existencii všetkej skutočnosti, ktorá neobsahuje žiaden prapôvodný, nezávislý substanciálny základ sveta. Podľa tejto doktríny sú všetky veci 1. nestále, 2. nesubstanciálne a 3. zdrojom strasti. Prostredníctvom meditácie mních rozkladá zaužívané stereotypy a usiluje o nové „čisté“ nahliadanie skutočnosti.

<sup>10</sup> Tradícia rozoznáva týchto desať eticko-kognitívnych pút: 1. viera v existenciu vlastného ja, 2. pochybnosti ohľadom náuky, 3. upíevanie na obradoch a rituáloch, 4. zmyslová žiadostivosť, 5. zlovoľa, 6. žiadostivosť po jemnomotnej existencii, 7. žiadostivosť po nehmotnej existencii, 8. domýšľavosť, 9. nepokoj a výčitky, 10. nevedomosť. Prvý typ svätca, tzv. *sotápanna* (doslova „ten, ktorý vstúpil do prúdu“) sa vyznačuje tým, že odstránil prvé tri putá a to znamená, že sa zrodí už len sedem krát, kým dosiahne konečné oslobodenie. Všetky jeho ďalšie zrodenia budú v ľudskej alebo vyššej forme existencie. Druhý typ svätca – *sakadágámin*, oslabuje ďalšie dve putá a zrodí sa už len raz; tretí typ svätca – *anágámin* sa v tejto našej sfére už nenarodí vďaka odstráneniu pút, ktoré *sakadágámin* len oslabil a *arahant* v sebe odstránil všetky negatívne tendencie a nevedomosť a tak dosiahol konečné oslobodenie.

<sup>11</sup> Théraváda (doslova „Škola starších“) buddhistický smer, všeobecne považovaný za „ortodoxný“, dnes rozšírený najmä v krajinách Južnej a Juhovýchodnej Ázie (Srí Lanka, Thajsko, Myanmar, Laos, Kambodža). Výborný prehľad a komentár k jednotlivým typom typov svätcov mahájánového buddhizmu (S. *bódhisattva*) ponúka Jiří Holba vo svojej štúdii: *The bodhisattva's altruistic path to Buddhahood*, In Focus Pragensis III (2003) 112-154.

<sup>12</sup> Kánon však zachytáva aj názory – neskôr klasifikované ako „heretické“, že *arahant* môže svoj status aj stratiť.

Tak ako kognitívny, aj meditačný a etický moment boli v buddhizme rozvinuté s mimoriadnou klasifikačnou pozornosťou a zmyslom pre detail.

Jedna z najstarších častí kánonu, *Pátimokkha*, upravuje konanie mnícha 227 pravidlami. Ich škála siaha od zásadných etických príkazov ako nebrať život, nebrať čo nebolo dané a, prirodzene, záväzku celibátu až po minuciózne predpisy, ktorých zmyslom je potláčať vplyv zmienených troch koreňov a urobiť z mnícha pri stretnutí s laikom celkom bezkonfliktným partnerom.

Selektívny dôraz kladený buď na verbálne formulovanie nového svetonázoru, alebo meditáciu stojí pravdepodobne za neskorším rozlíšením mníchov na tých, ktorí sa venujú najmä štúdiu textov (*P. parijatti*) a tých, ktorí sa venujú meditácii (*P. patipatti*). Nazdávam sa, že aj toto rozlíšenie môžeme chápať ako konkrétny výraz všeobecného indického náboženského motívu rozlišovania medzi učením sa (*S. vjuttapatti*) a intuitívnym nahliadaním (*S. pratibhá*) ako to navrhuje Masson. (Masson 1976)

Rovnako ako v prípade *sannjásina* aj vzťah medzi mníchom a laikom je recipročný – mních je materiálne na spoločnosti laikov závislý na druhej strane je garantom zachovania *Dhammy* a pre laika tiež bezprostredným objektom meritotvorných aktov (*P. puñña-kirija-vatthu*) a zdrojom zásluh. Nakoľko v *théravádovom* buddhizme nie sú božstvá soteriologicky dôležité, mníšska obec je živou *Dhammou* tak, ako je hinduistický svätec živým stelesnením boha (*S. murti*). Mních teda dáva laikovi *Dhammu* tak svojim učením ako aj vlastným príkladným životom.

Zdá sa, že koncept obdarúvania (*P. dāna*) – jeden z troch základných meritotvorných aktov laikov (obdarúvanie, morálka, meditácia) – nemal predpokladať účasť „nadprirodzených“ síl. Karmické zásluhy, čo z obdarúvania plynuli súviseli s krátkodobou očistou mysle, ktorá bola počas prípravy a aktu obdarúvania zbavená žiadostivosti a tiež s materiálnou podporou „živej“ *Dhammy*. Prirodzene, že obdarovanie muselo byť vykonané s tou správnu intenciou. Takže okrem fyzického zachovania mníšskej obce tu bola aj funkcia mentálneho tréningu. Išlo o výsostne racionálny pragmatický akt, ktorý logicky vyplýval zo soteriologického systému. Buddhistický *bhikkhu* teda zrejme nemal byť vnímaný ako magický „zdroj zásluh“, ako je v krajinách juhovýchodnej Ázie vidieť dnes. Zdôrazňujú to aj predpisy zakazujúce mníchom hovoriť o svojich spirituálnych pokrokoch alebo prezentovať na verejnosti „zázraky“. Treba však zdôrazniť, že kánon je najmä preskriptívnym, nie deskriptívnym textom a magické praktiky dnes rovnako, ako aj v minulosti, tvoria dôležitú časť náboženského života buddhistických mníchov a laikov juhovýchodnej Ázie.

Teda napriek tejto, povedzme, strohej pragmatickej, etickej, racionalistickej a kontemplatívnej soteriológii a orientácii *sanghy*, laické vnímanie mníchov bolo podstatne pestrejšie a zmiešavalo sa tiež s hinduistickými a animistickými predstavami.

V období raného buddhizmu nebol rozdiel medzi stúpecami Buddhovho učenia a ostatnými potulnými askétami vnímaný pravdepodobne tak markantne a laik vnímal budhistických mníchov pravdepodobne v širšom kontexte svätcov, ktorí sa vzdali sveta a odišli do „bezdomovia“ a tiež dlhodobá koexistencia buddhizmu s hinduizmom a animistickými vierami mala za následok, že aj dnes je

buddhistický mních vnímaný ako „rezervoár posvätnej a magickej moci“ (T. *ong*).<sup>13</sup> Tento predpoklad stojí v základe protektívnych magických praktík, toho, čo antropológ Melford Spiro nazýva apotropaický buddhizmus. (Spiro 1982) Ale vlastným zdrojom špecifickej magickej moci théravadového buddhistického mnicha je etická čistota jeho života, meditácia a celibátny záväzok, čo opäť odráža význam novej soteriológie, s ktorou austeriti prišli. Význam celibátu a zrieknutia sa sveta podčiarkuje aj skutočnosť, že touto mocou disponujú len mnísi-muži. Žena nemôže byť jej zdrojom práve kvôli menštruácii, ktorá ju spája so svetom plodnosti a reprodukcie. Len mních, ktorý sa celkom vzdal svetských väzieb, môže byť rezervoárom tejto moci, ženy však môžu využívať jej protektívnu a blahodarnú silu kontaktom s objektmi do ktorých bola prenesená.

Význam novej soteriológie charakteristickej pre renunčiatívne hnutie a najmä jej etický a kontemplačný aspekt vystupuje v súvislosti so synkretickými procesmi v buddhizme. Je celkom zrejmé, že keď buddhizmus (najmä laický) implementoval supernaturalistické magické prvky, podriadil ich etickým kritériám novej soteriológie.

Okrem iných bezprostredných aj implicitných kultúrnych prínosov vznik austeritívnych hnutí bezprostredne súvisel s etizáciou náboženského života v Indii druhej polovice prvého tisícročia pr. n. l. A tak nie len preto, že polovica ľudstva žije v prostredí, ktoré je alebo bolo pod buddhistickým kultúrnym vplyvom, môžeme austeritívne hnutia a ich ideál svätca vnímať ako univerzálny kultúrny prínos.

Mgr. Miloš Hubina, PhD.; Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta  
Univerzity Komenského, Gondova 2, 818 01 Bratislava (miloshubina@yahoo.com)

### **Použité skratky:**

S. – sanskrtsky

T. – thajsky

P. – pálijsky

---

<sup>13</sup> Kirsch (1977: 248) uvádza, že thajský výraz pre mnicha, na rozdiel od obyčajného človeka (T. *khon*) je *ong* („*mana filled object*“). Jednako, podľa mojej skúsenosti, ľudia v oblasti severovýchodného Thajska (*Pák Isán*) výrazom *ong* označujú druh magickej sily, ktorou disponujú práve „ženy, ktoré dodržiavajú pravidlá“ (T. *mae chi*). O *mae chi* sa niekedy hovorí ako o mníškach, ide však o nepresnosť, pretože línia mníšok (P. *bhikkhuni*) v Thajsku zanikla a nebola obnovená.

## Literatúra

- BURGHART, Richard. 1983. *Renunciation in the Religious Traditions of South Asia*. In *Man*, New Series, Vol. 18, No 4 (Dec., 1983), 635-653.
- BRONKHORST, Johannes. 1993. *The Two Sources of Indian Asceticism*. Schweitzer Asia-tische Studien Monographien 13. Bern: Peter Lang.
- DUMONT, Louis. 1956. Le renoncement dans les religions de l'Indie. In *Arch. Sociol. Relig.* 7, 45-69. 1966 *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- FLOOD, Gavin (ed.) 2005. *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Oxford University Press.
- KRISHNAN, Yuvraj. 1997. *The Doctrine of Karma*, Delhi: Motilal Banarsidass 1997.
- MASSON, Moussaieff, J. (1976). *The Psychology of the Ascetic*, The Journal of Asian Studies, Vol. 35, No. 4 (Aug., 1976), 611-625.
- OLIVELLE, Patrick. 2005. The Renouncer Tradition, In FLOOD 2005.
- PADEN W. E. 1994. *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- SINGH, Shivaji. 1972. *Evolution of Smṛti Law: A Study in the Factors Leading to the Origin and Development Of Ancient Indian Legal Ideas*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakasana.
- SPIRO, Melford, E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, second. ed. University of Carolina Press.

## Summary

### Saints and New Ideology

Miloš Hubina

The paper is concerned with sociological and ideological positions of Hindu (sannyasi) and Buddhist (bhikkhu) saints. These two aspects are understood as the distinctive typological marks of the saints.

The issue is developed on the backdrop of the „holy man-saint“ distinction which the author finds an useful trans-cultural comparative pattern.

As for the sociological aspect the saint, unlike the holy man, lives out of society and his religious status is independent of social structures and social acknowledgement. The religious authority of the saint is based solely on his internal realization and is independent of social religious rituals.

The author proceeds arguing for a new kind of soteriology proclaimed by the saints, which comprises three new elements: 1. the specific system of ethical values, 2. meditation as soteriological means standing in contrast with elaborate public rituals, as well as 3. re-interpretation of soteriologically valid right „knowledge“.

## Viera v „spoločenstvo svätých“ – zdroj spoločenskej solidarity

Martin Mikolášik

MIKOLÁŠIK, Martin: *Belief in the Communion of Saints – Source of Social Solidarity*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 301-310.

*The belief in the Communion of Saints, which is an ancient doctrine included in the Apostles' Creed, create the appropriate context for contemporary explanation of the sainthood. It helps to master the crisis of the concept of Sainthood – a heritage of protestant-catholic controversy and secularisation. The task of theology is, to open the fossilized category of sainthood on a base of its own tradition. The article presents vertical and horizontal dimension of the sainthood, which aims to solidarity as one of its manifestation and a space for the dialog with the social sciences. Lack of solidarity in the society creates big problems, and there is need of inspirations and source to overcome the individualistic tendencies.*

KEYWORDS: Christianity, Fundamental Theology, Social Doctrine of Church, Communion of Saints

### 1. Kontextualizácia problému

Cieľom tohto príspevku je upozorniť na teologický interpretačný rámec, ktorý môže byť pri pohľade na svätosť a svätých v súčasnosti spoločensky relevantný. Tým je zdôraznenie anonymného „spoločenstva svätých“, v rámci ktorého sú isté osobnosti – oficiálni svätci – všeobecne známe, ostatných členov spoločenstva však nemožno pri takto zvolenom rámci vynechať. V kontexte proklamovanej multidisciplinárnosti konferencie sa tento príspevok orientuje na teologicko-filozofické východiská a postupy.

Tri okolnosti sa mi zdajú byť podstatné na zdôvodnenie témy tohto príspevku. Po prvé, *názov a ciele konferencie* sú veľmi príbuzné tomu, čomu sa venuje aj istá časť teológie – fundamentálna teológia, ktorá leží na teologickej hranici s filozofiou a jej najbližším susedom z filozofickej strany je filozofia náboženstva. Jedným z jej cieľov je hermeneuticky interpretovať cirkevnú tradíciu v jej živom cirkevnom a spoločenskom kontexte. To sa týka aj témy svätca, resp. svätosti, ktoré sprevádzajú kresťanstvo od jeho počiatkov. Zároveň môže ako hraničná disciplína ponúknuť spoločenským vedám, pre ktoré sa témy cirkevnej tradície stávajú objektom výskumu, rozlíšený a kompetentný pohľad „zvnútra“ na často netušené komplexné pozadie fenoménu.

Druhou okolnosťou je *kríza konceptu svätosti*, ktorý pretrváva vo vedomí veriacich, čo je stav, ktorý je potrebné teoreticky reflektovať a korigovať. Hrozieb je z teologického pohľadu niekoľko. Nekorigovaná úcta k svätým môže v ľudovej zbožnosti ešte stále vyústiť do istého typu idolatrie a privátnej alibistickej reli-

giozity. V nej veriaci využíva identifikáciu sa s postavou svätca ako priestor na únik z reality, zloženie starostí a túžob na neho. Pritom sa potláča úloha realizovať ideál svätosti vo vlastnom živote a vnímať Božie pôsobenie v reálnej prítomnosti. Kríza konceptu svätosti je konkrétne pri uctievaní svätých posilňovaná aj spoločenskou skepsou voči ideálnemu životu, priepasťou medzi (post)industriálnym spôsobom života od života oficiálnych svätcov a čností, ktoré predstavujú.

Treťou okolnosťou pre tému príspevku je postupné *oslabovanie solidarity* v modernej spoločnosti. Prejavuje sa napríklad v prehľbovaní sociálnych rozdielov medzi jednotlivými spoločenskými vrstvami, v prehľbovaní rozdielov medzi jednotlivými krajinami v rámci stále globalizovanejšieho sveta. V neposlednom rade sa prejavuje vytrácaním medzigeneračnej solidarity, čo vidieť v kríze dlhodobejšie budovaných dôchodkových a zdravotníckych systémov, v ekologickej necitlivosti a ohrozovaní budúcich generácií a ako ukážeme neskôr, na nedostatku solidarity sa môže dostať do krízy samotný právny štát a demokratická spoločnosť.

Výsledkom pozorovania takéhoto stavu je presvedčenie, že spoločenské vedomie potrebuje ideové zdroje a motívy pre solidárnejšie myslenie a konanie. Čím viac sa takýchto zdrojov nájde, tým širšie spektrum populácie môže ovplyvniť. Viacero zdrojov v minulých storočiach ponúkalo aj náboženstvo. Pretlmočenie viery v „spoločenstvo svätých“ do dnešného kontextu chce byť príspevkom v tomto hľadaní.

## 2. Obsah viery v „spoločenstvo svätých“

### 2.1. Viera v spoločnosť svätých – dejinné etapy

Viera v „spoločenstvo svätých“ je tradičná a nová zároveň. Hoci v priebehu rôznych storočí boli populárne kulty jednotlivých svätcov, oficiálna náuka cirkvi paradoxne nepredpisuje veriacemu povinnosť úcty k akémukoľvek svätcovi. Článkom viery všetkých kresťanov je naopak viera v „spoločenstvo svätých“, kde sa slovo „svätý“ dostáva do vyváženého, nezúženého kontextu, ktorý treba rešpektovať pri akýchkoľvek iných úvahách o svätosti a jednotlivých svätcoch.<sup>1</sup>

Tento článok viery, pochádzajúci zo starovekého krstného symbolu, nasleduje za vyznaním „verím vo svätú cirkev všeobecnú (katolícku)“<sup>2</sup> a rozvíja ho. „Čím iným je cirkev, ak nie zhromaždením všetkých svätých?“, pýta sa staroveký autor Nicetas, u ktorého nachádzame najstaršiu systematizáciu tohto pojmu. A pokračuje: „Lebo od začiatku sveta tvoria patriarchovia Abrahám, Izáka a Jakub, ako aj proroci, apoštoli a mučeníci, alebo ostatní spravodliví, ktorí boli, sú a budú, jednu cirkev. (...) Ver teda, že v tejto jednej cirkvi získaš účasť na Svätom – alebo na svätých (communione sanctorum).“<sup>3</sup> Kto je teda v zmysle Nicetasa „spravodlivým“, patrí k spoločnosti svätých. Stojí uprostred sveta a zároveň prekračuje jeho hranice „nahor“.

<sup>1</sup> Skutočne, základný pohľad na svätosť sa oproti minulosti výrazne zmenil. Súčasná katolícka dogmatika sa snaží prekonať antropocentrickú, etickú a kultickú redukciu chápania svätosti, ktorá sa rozvinula predovšetkým v boji proti reformácii. Hlavné perspektívy sa dnes formulujú nasledovne: Svätosť je podstatne teocentrická, personálna, sociálna, univerzálna a eschatologická skutočnosť. (Porov. Kraus, G.: Gnadenlehre – das Heil als Gnade. In: Beinert W. (vyd.): Glaubenszugänge. Paderborn 1995, str. 286-287). Všetky z týchto perspektív sú prítomné v téme „spoločenstvo svätých“, ale osobitne je prítomný sociálny, univerzálny a eschatologický rozmer.

<sup>2</sup> Nicetas z Remesiansy, Explanatio Symboli 10. Migne, J.P.: Patrologia Latina (PL) 52,871B.

<sup>3</sup> Nicetas z Remesiansy, Explanatio Symboli 23. PL 52,87 B.

Toto tvrdenie stavia na jednotlivých biblických svedectvách. Ich *logika* je nasledovná: Milosť je účasťou na živote trojjediného Boha a spoločenstve medzi Otcom, Synom a Duchom (porov. 1 Ján 1,1n.; 4,8-16; Ján 16,14; 1 Kor 1,9; Fil 2,1; 4,17; 2 Kor 13,13; 2 Petr 1,4 atď.) Cirkev je účinným znakom tohto spoločenstva s Bohom. Cirkevná úloha sprítomňovania svätosti zodpovedá sebazdeleniu Boha cez ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista (Jn 1,14; 1 Tim 2,5). Cirkev sa uskutočňuje ako spoločenstvo (koinonia) s eucharistickým telom a krvou Krista (1 Kor 19,26), je spoločenstvom v utrpení aj v radosi (1 Kor 1,7; 2 Kor 1,5.7), spoločenstvom budúcej spásy (1 Pt 5,1) a spoločenstvom v starostlivosti o potreby trpiacich bratov a sestier (Rim 16,12; 2 Kor 8,4.19, Hebr 13,16). V neskorších fázach novozákonného obdobia rastie povedomie putujúcej cirkvi, ktorá je na ceste k naplneniu v „nebeskom Jeruzaleme“ (porov. Gal 4,26; Hebr 12,22; 13,14; Zjv 3,12; 21,2.10). V nádeji, po smrti „spočinúť pri Pánovi“ (2 Kor 5,1.8 a i.) a v pohľade na „veľký oblak svedkov“ (Hebr 12,1) sa zakladá zároveň viera na dejinnú a eschatologickú jednotu Božieho ľudu. Celkovo sa veriaci nazývajú „povolanými svätými“ (Rim 1,7; Kol 3,12), zhromaždením svätých (1 Kor 1,2; Hebr 2,17), sú Božím svätým ľudom, kráľovským kňazstvom (1 Pt 2,5.9; Rim 15,16) a sú povolaní k svätosti (1 Sol 4,7).<sup>4</sup>

Z týchto jednotlivých prvkov vyrastá v období patristiky a scholastiky celkové chápanie spoločenstva svätých. Na *východe* prevláda aspekt spoločenstva v posvätných veciach. Cez vzťah k eucharistii sa zdôrazňuje univerzálne spoločenstvo cirkvi. V *západnej teológii* označuje výraz spoločenstvo svätých skôr nebeských svätých ako tých členov jedného Kristovho tela, ktorí už dosiahli naplnenie.<sup>5</sup> Tento aspekt sa postupne stáva dominantným, dostáva sa do úzkeho vzťahu so samotným uctievaním svätých a v ľudovom povedomí prevažuje dodnes.

V teológii reformácie hrá vertikálny rozmer menšiu úlohu a do popredia sa dostáva dejinno-horizontálna jednota cirkvi s Kristom a spolupráca všetkých vo viere a nádeji, v spoločenstve krstu a Pánovej večere. Cirkev sa definuje ako „communio sanctorum“ alebo „congregatio fidelium“. Na tomto základe možné aj evanjelicko-reformačné uctievanie nebeských svätých, ako nám to dosvedčujú viaceré príklady.<sup>6</sup>

Na katolíckej strane je obdobie posledných storočí poznačené dvoma

<sup>4</sup> K celkovej logike interpretácie novozákonných výrokov porov. Jüngling H.-W.: „Heilig, das Heilige. III. Biblisch-theologisch“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 4. zv., 3. vydanie, Freiburg 1995, str. 1272-1273.

<sup>5</sup> Porov. Müller, G.L.: Gemeinschaft der Heiligen. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung, Freiburg 2003, str. 1823.

<sup>6</sup> Napriek kontroverznosti témy uctievania svätých stavia toto tvrdenie na pozorovaní, že v luteránskom kresťanstve existuje neustála línia pokusov, dotknúť sa liturgicky počas cirkevného roka pamiatky svätých, pretože reformácia nemá byť chápaná ako zrušenie kultu svätých, ale ako jeho navrátenie k forme zodpovedajúcej evanjeliu. (Porov. Lackmann. M., Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen, Stuttgart 1958, str. 22-28. Medzi inými osobnosťami je napríklad W. Löhe exponentom ekleziálnej obnovy, A.F.C. Vilmar svojou interpretáciou kontroverzného obdobia a naviazania systematickej teológie o svätých na ekleziológiu a ekleziálne podmienenú eschatológiu otvoril možnosti ekumenického dialógu a P.-Y. Emery integroval svätých do teológie a liturgie. (Porov. Müller, G.L.: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. 1986, str. 185-191). Spoločný text nemeckej biskupskej konferencie a Zjednotenej evanjelicko-luteránskej cirkvi v Nemecku pod názvom Communio sanctorum z 25. januára 2000 ukazuje plodnosť tohto prístupu pre ekumenický dialóg.

tendenciami. Na jednej strane dochádza v rámci konfesionálnych sporov a teologických kontroverzií k subtilným rozlišovaniám v náuke o svätých, ktoré však neovplyvnili maximalistické a modlárske tendencie pri uctievaní svätých v ľudovej zbožnosti. Na druhej strane sa presadzuje najmä v Tübingenskej škole 19. storočia nový typ konštruktívnej teológie, ktorý stavia na novozákonnej myšlienke spoločenstva,<sup>7</sup> a hoci sa voči oficiálnemu kurzu katolíckej cirkvi presadzoval ťažko, táto línia našla svoje vyvrcholenie a oficiálne uplatnenie v obnovennej náuke o cirkvi a svätých na Druhom vatikánskom koncile. V praktickej rovine si to však vyžiada čas a úsilie, aby sa prekonala privátna zbožnosť a meštiacka mentalita veriacich a rozmer „spoločenstva svätých“ našiel svoje uplatnenie.

## 2.2. Súčasná teologická syntéza viery v spoločenstvo svätých

V súčasnej systematickej a ekumenickej teológii sa teda uskutočňuje obnova náuky o cirkvi v znamení novozákonnej paradigmy spoločenstva – *koinonie*, respektíve spoločenstva svätých. Druhý Vatikánsky koncil hovorí o cirkvi ako o Božom ľude a uctievanie svätých má svoj „Sitz im Leben“ v napätí medzi Božou prítomnosťou v ľudstve ako takom, Božom účinkovaní v novom Božom ľude, ktorým je cirkev a jeho konečným naplnením v nebeskej sláve.

Celkovo sa dá pri uctievaní svätých konštatovať štvoraký význam vzťahu putujúcej cirkvi k nebeskej cirkvi: 1. Pohľad na svätých udržiava bdelú *eschatologickú túžbu* veriacich na konečný cieľ človeka – naplnenie na „onom svete“. 2. Nádej na vertikálny a budúci cieľ otvára dejinné a *horizontálne cesty*, kde sa v mnohých životných pomeroch a situáciách dostávame k svätosti a plnému zjednoteniu s Bohom. 3. Okrem napodobňovania príkladu svätých, posilňuje vzťah k svätým, ktorý má v Kristovi svoj pôvod, *jednotu a spoločenstvo* bratov a sestier. 4. Uctievanie svätých má v sviatostnej *liturgii* svoje ťažisko, veriaci si v nej spoločne svätých uctievať, uvedomujú vzájomné puto s nimi, pričom celá táto úcta svätých presahuje a vrcholí vo vďaka a oslave samého Boha.<sup>8</sup>

Súhrnne možno povedať, že výraz „spoločenstvo svätých“ sa v prvom rade vzťahuje na posvätné dary, ktoré Boh daruje svojmu ľudu, predovšetkým eucharistiu. Až na základe týchto darov sa môžu tí, ktorí ich prijímajú, stávať svätými. Účasť (*koinonia, communio*) na posvätných daroch (*sancta*) zakladá spoločenstvo (*koinonia, communio*) posvätených (*sancti*) s Kristom a medzi sebou.<sup>9</sup>

V dôsledku toho musí byť teda cirkev, ktorá chce byť dôveryhodným spoločenstvom svätých, solidárna a musí sa držať zásady solidarity, ako ju formuloval apoštol Pavol: „Ak teda trpí jeden úd, trpia spolu s ním všetky údy“ (1 Kor 12,26). Solidárna so všetkými svojimi členmi na svete, ale v zmysle nasledovania Ježiša aj s ľuďmi mimo kresťanského spoločenstva, keď môžu potrebovať pomoc a podporu. To znamená aj zasadzovanie sa za tých, ktorí inak nemajú v spoločnosti žiadneho zástancu.

<sup>7</sup> Porov. Müller, G.L.: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i. Br. 1986, str. 130-148.

<sup>8</sup> Porov. Müller, G.L.: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i. Br. 1986, str. 200. Tento princíp je zjavný aj z reformy Liturgického kalendára, v ktorom boli zdôraznené sviatky Pána a zredukované spomienky na svätých, aby sa základné a jednotiacie tajomstvo Boha v liturgii svojvoľne nezahmlievalo.

<sup>9</sup> Porov. Katechizmus Katolíckej cirkvi, Trnava 1998, čl. 948, 949-959.



### 3. Interpretácie pre nábožensko-spoločenský dialóg

#### 3.1. Dôvody pre dialóg

Aké dôvody nás však vedú k tomu, aby sme prekračovali nábožensko-spoločenskú hranicu a riskovali zmätok v ustálených pojmoch, otváranie zaužívaných teórií a postupov, zasahovanie jednej oblasti do druhej? Nie je jednoduchšie udržiavať ustálenú a zabehnutú koexistenciu spoločenského a náboženského sveta – myšlienok, terminológie a inštitúcií? Názov a ciele tejto konferencie potvrdzujú, že existuje záujem nielen o interdisciplinaritu, ale aj o hľadanie prienikov medzi náboženskou tradíciou a jej spoločenským kontextom.

Motivácia musí byť z oboch strán. *Zo strany kresťanstva* je to predovšetkým princíp inkarnácie božského do ľudského v Ježišovi Nazaretskom. On spochybňuje oddelenie sakrálneho od profánneho, paralelné zakuklenie sa do kultu a moralizovania na jednej strane, a na druhej strane mocenské záujmy na etnickom, národnom či kastovnom princípe. Ďalším náboženským motívom je pohľad na človeka, jednotlivca v každej dobe, ktorý je adresátom náboženstva a zároveň plnohodnotným členom spoločnosti, ktorého nemožno viesť ani k schizofrenickému paralelnému nasledovaniu nekompatibilných hodnôt a ideálov (neďeľa vs. pracovný týždeň), ani ho jednostranne indoktrínať. Tretím dôvodom je intelektuálna prirodzenosť teologickej vedy, ktorá ako kritická reflexia viery a tradície, pritom v službe cirkevného spoločenstva, sa nemôže uspokojiť len s nejakým harmonickým teoretickým krytím daného stavu, ale musí byť slobodná porovnávať ideál so skutočnosťou, odkrývať rezervy a tvorivo ponúkať riešenia.<sup>10</sup>

Pre úspešný dialóg musia byť rovnako silné aj motívy *zo strany spoločenských vied*. Dlhé obdobie bol ich prístup k náboženstvu poznačený emancipáciou sa spod náboženského vplyvu, zápasom o svoju svojbytnosť. Následne, počas silnej sekularizačnej tendencie, zase nepovažovali za potrebné a prínosné všímaj si náboženské tradície. Postupne sa však mení spoločenský kontext<sup>11</sup> a preto je potrebné viesť obojstranne motivovaný, spoločensko-náboženský dialóg.

Podľa súčasného nemeckého filozofa a sociológa J. Habermasa si musí práve moderný právny štát, založený na princípe občianskej spoločnosti, zachovať po-

<sup>10</sup> „Zdanlivo paradoxné slovné spojenie „Glaubenswissenschaft“ (veda viery, veda o viere – pozn. prekl.) vyjadruje, že viera a veda/vedeckosť tu vstupujú do interakcie, spôsobom, že viera a vec viery sa stáva predmetom vedeckého poznávacieho snaženia a vedecký diskurz nástrojom poznania viery a zodpovednosti viery, a sice tak, že obe inštanície v interakcii pritom nestrácajú svoju podstatu, ale môžu pri zachovaní vlastného charakteru a svojich špecifických záujmových oblastí nepoškodené a produktívne spoluúčinkovať“ (Seckler M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*. In: Kern, W. – Pottmeyer H.J. – Seckler, M. (vyd.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Zv. 4, Tübingen 2000, str. 131-184, citát str. 131).

<sup>11</sup> Dochádza k neočakávanej revitalizácii rôznych náboženských ortodoxií a k celosvetovej politizácii náboženských spoločenstiev. Tieto sa ťažko zmierujú so sekulárnym myslením humanizmu, osvietenstva a politického liberalizmu. Konvergencia postmoderných teórií, skeptických voči racionálnemu riešeniu nahromadených problémov a náboženských fundamentalistických síl vyúsťuje do tézy, že zdruvenej moderne môže pomôcť zo slepej uličky už len náboženské nasmerovanie na transcendentný orientačný bod. (Habermas, J.: *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, *Zur Debatte* 1/2004, München 2004, str. 3.) Takýto diskontinuitný vzťah k moderne a osvietenскеj tradícii by však nevedol k reálnym konštruktívnym riešeniam.

trebnú mieru solidarity a demokratickú podstatu.<sup>12</sup> Tá je dnes ohrozená zvonku – „vykoľajenou modernizáciou spoločnosti“. Jej hlavnými faktormi sú politicky neovládaná dynamika celosvetového hospodárstva a celosvetového spoločenstva. Trh preberá vedenie aj v tých oblastiach života, ktoré doteraz normatívne držali pokope buď politické, alebo predpolitické (rozumej predovšetkým náboženské) formy komunikácie.<sup>13</sup>

Habermas zvýrazňuje úlohu náboženských tradícií ako zdrojov „politických cností“ a potrebnej miery solidarity pre udržanie demokratických systémov. Na druhej strane je potrebné, aby filozofia a iné spoločenské vedy pomohli otvoriť a „preložiť“ obsah biblických pojmov ponad hranice náboženského spoločenstva všeobecnému publiku inak veriacich a neveriacich. Musí dôjsť k „sekularizujúceho pôrodu nábožensky zapuzdrených významových potenciálov“. „Postsekulárna spoločnosť“ musí vo svojom záujme „šetrne zaobchádzať“ so všetkými kultúrnymi prameňmi, z ktorých sa živí vedomie noriem a solidarity občanov“. Sekularizovaní občania nesmú práve „ako občania“ v zásade ani odopierať náboženským predstavám potenciál pravdy, ani popierať veriacim spoluobčanom právo formulovať svoje príspevky do verejných diskusií v náboženskom jazyku. Dokonca sa od nich očakáva, že sa budú podieľať na úsilí prekladať relevantné príspevky z náboženského do verejne prístupného jazyka. Táto záťaž nesmie byť naložená len na pleciah tej časti verejnosti, ktorá sa deklaruje ako náboženská. V tomto tkvie najväčší posun od sekulárne chápaného štátu k štátu postsekulárnemu, ako ho definuje Habermas.

### 3.2. Spôsoby pretlmočenia viery v „spoločenstvo svätých“ (Ako?)

#### a) Sémantická otvorenosť pojmov

Formálnou podmienkou pretlmočenia viery v „spoločenstvo svätých“ do spoločenského kontextu je otvorenosť kľúčových teologických pojmov, ktoré potom hľadajú svoj ekvivalent v inom slovníku. Táto otvorenosť nie je zrejmá z pozorovania náboženského života a je úlohou teológov posudzovať stálu a premenlivú zložku týchto pojmov. Bez zachádzania do detailov si všimnime niektoré.

Pojem *cirkev* znamená na prvý pohľad inštitúciu, ktorá ako iné inštitúcie má svoje vedenie, svoje pravidlá a pod. Už menej sa vníma, že inštitucionálny prvok cirkvi je len jedným z viacerých, a už vôbec nie tým najpodstatnejším. Má byť v službe cirkvi chápanej ako spoločenstvo veriacich v Krista. A ani veriaci v Krista nie sú len pokrstení, ale medzi nich možno rátať aj tých, ktorí zdieľajú Kristovho ducha a v svojich okolnostiach sa inšpirujú jeho príkladom. A tak pridáme až k pojmu K. Rahnera „anonymní kresťania“.

Podobne je to s *eschatológiou*. Na prvý pohľad sa to chápe tak, že človek žije

<sup>12</sup> Habermas je v tejto súvislosti vhodný príklad z viacerých dôvodov. Patrí medzi jedného z najvýznamnejších a najreprezentatívnejších európskych filozofov. Vo svojej filozofii sa snažil vždy udržiavať kontakt s problémami spoločnosti a dokázal formulovať reprezentatívne hodnotenia spoločenského vývoja. Vo vzťahu k náboženstvu sa vyhýba jednostranným postojom a aj ako „nábožensky nemuzikálny“ sa snaží rešpektovať obsahy náboženskej tradície.

<sup>13</sup> Základné myšlienky tejto tretej časti sú zhrnuté v príspevku Habermas, J.: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, Zur Debatte 1/2004, München 2004, str. 2–12. Habermas sa však vzťahu medzi štátom a náboženstvom venuje čoraz častejšie, porov. Habermas, J.: „Glauben und Wissen“. In: Habermas, J.: Zeitdiagnosen, Frankfurt/M. 2003, 249–262; Habermas, J.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, najmä str. 119–155.

na tomto svete preto, aby si zaslúžil večný život a šťastie na „druhom svete“. Kvôli tomu je najvhodnejšie, aby v tomto „slzavom údolí“ trpel podľa Kristovho príkladu. Ale na príklade viery v „spoločenstvo svätých“ vidíme, že kresťanská eschatológia sa nachádza medzi týmto extrémom a extrémom budovania svetlých zajtrajškov a ideálnej spoločnosti na tomto svete. K cieľu človeka patrí už aj samotná cesta, po ktorej putuje týmto životom a budovanie Božieho kráľovstva, ktoré sa začína na tomto svete a vyznačuje sa spravodlivosťou, pokojom, láskou a radosťou.

To isté platí pre *sviatosti* a sviatosťnosť. Sviatosti ako viditeľné znaky Božej prítomnosti sa nedajú zredukovať len na sedem scholastikou definovaných liturgických slávení. Samotným základom, praskviatosťou, je cirkev, o ktorej podobe sa spomína vyššie. A tak koniec koncov nemožno vydefinovať v rámci nášho životného priestoru oblasť, o ktorej by sme mohli tvrdiť, že nemá žiadnu sviatosťnú kvalitu. Rovnako definícia pojmu *náboženstvo* je pre teológiu určená viac teocentrickou koncentráciou než kultúrnou podobou, teda náboženstvo je predovšetkým spásu prinášajúcim vzťahom k Bohu, čo znovu otvára priestor pre komunikáciu bežne chápaného náboženského a nenáboženského sveta. A tak by sme mohli pokračovať pri mnohých iných teologických pojmoch.<sup>14</sup>

#### b) Solidarita horizontálna – nový „martýr“

Okrem formálnej otvorenosti je pre dialóg zároveň potrebné nachádzať spoločné obsahové témy, z ktorých sa dotkneme dvoch. Ako rozlišujeme v téme „spoločenstvo svätých“ horizontálny a vertikálny rozmer, to isté možno uplatniť aj v súvislosti so spoločnými témami. Prvou je potreba „politickej svätosti“ a aktualizovaná koncepcia „martýra“. V rámci horizontálnej, medziľudskej aktuálnej solidarity sa teológia snaží predovšetkým v oblastiach tretieho sveta, kde je dlhodobo a vo veľkej miere potláčaná dôstojnosť človeka, prehodnotiť obraz svätosti a jeho vrcholnej podoby – martýria. „Svätosť nespočíva v púhom opakovaní toho, čo sme sa predtým naučili. Milosť svätosti spočíva v tom, aby sa skúsenosť Ježiša nanovo zrodila vo svojom prítomnom čase, v tom, aby sa na výzvy, ktoré nám dávajú život a dejiny, nachádzala odpoveď podľa kritérií Pána.“<sup>15</sup>

Ak je každý kresťan svätý na základe svojho povolania a je vyzvaný meniť svoj život k svätosti, v kontexte marginalizácie, chudoby, závislosti a zneužívania aktívna svätosť znamená sociálnu zmenu, angažovanosť a predovšetkým vnímavosť voči chudobným.<sup>16</sup> Takto situovaná svätosť sa prejavuje ako politická svätosť, pretože teologálne čnosti viery, nádeje a lásky sa stávajú účinnými tak, že sa snažia zmeniť existujúce spoločenské štruktúry smerom k ideálu Božieho kráľovstva a privádzať k Bohu tohto kráľovstva.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Porov. Beinert, W.: Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche. In: Beinert, W.: Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche, Freiburg 1993, str. 56-77. V dostupnej literatúre Rahner, K. – Vorgrimler, H.: Teologický slovník. Praha : Zvon, 1996. Beinert, W.: Slovník katolické dogmatiky. Olomouc : MCM, 1994. Problém dejinnosti poznávacích princípov zasahuje aj do samotných „axiém“ teológie, teda dogiem: „Iste, že musíme akceptovať dogmy cirkvi a učiteľského úradu, ale zároveň treba pamätať na to, že predstavujú len začiatok dogmatického vývoja, a teda sa musia ďalej rozvíjať“ (K. Rahner: Zeitschrift für Katholische Theologie 99, číslo 1, str. 22).

<sup>15</sup> Biskupská konferencia Čile (vyd.) Iglesia servidora de la vida. Orientaciones pastorales 1986-1989, Santiago de Chile 1985, str. 9.

<sup>16</sup> Porov. Goldstein, H.: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung. Düsseldorf 1991, str. 90.

<sup>17</sup> Porov. Sobrino, J.: Profil einer politischen Heiligkeit. In: Concilium (Deutsche Ausgabe) 19/1983, str. 182-187.

Kontemplácia, modlitba a liturgia sú pritom miesta stretnutia sa s Bohom kráľovstva a života. Kde pustoší vzťahy sociálne a štrukturálny hriech, musí sociálna a štrukturálna láska – niekedy označovaná aj ako politická láska – navzájom zmierovať antagonistické spoločenské triedy. Každodenným sprievodným javom takejto politickej svätosti sú nedorozumenia, podozrenia a prenasledovanie. Nasledovanie Ježiša v sociálno-politickom prostredí takýchto krajín vedie často k martýriu. Od jedného z takýchto „svedkov krvi“, v San Salvadore v roku 1989 zavraždeného Ignacia Ellacuria pochádza výrok, že svätosť spočíva v tom, „že sa zasadí celý život za chudobných, aby zo sveta vymizol hriech, negácia životodarného ducha, a aby do dejín vstúpilo kráľovstvo Boha, ktorý je Bohom života“.<sup>18</sup>

c) Solidarita vertikálna – citlivosť voči mŕtvym

Pri uvažovaní o vertikálnej solidarite, ktorá začína pri medzigeneračnej solidarite a presahuje ju nielen smerom k budúcim generáciám, ale aj k minulým, by mohla byť inšpiratívnou viera v spoločenstvo svätých, ktoré existuje medzi veriacimi putujúcimi na tomto svete a tými, ktorí zosnuli (či ich už kategorizujeme ako „oslávených“ alebo „očisťujúcich sa“). Táto viera nachádza svoje liturgické vyvrcholenie na sviatok všetkých svätých a pamiatku zosnulých, kedy si veriaci pripomínajú nielen tých, ktorí majú za sebou verejne známy víťazný životný zápas, ale v nádeji na ich večné šťastie si pripomínajú všetkých.

To stojí v kontraste nielen voči už spomínanej strate medzigeneračnej solidarity a solidarity s budúcimi generáciami, ale aj voči „zriedkavej ľahkovážnosti voči mŕtvym“,<sup>19</sup> ktorú pozorujeme. Tá je výsledkom skeptického racionalizmu a materialistickej teórie poznania, ktorá definitívne popiera akúkoľvek existenciu duchovnej osoby v inom vzťahu k individuálnej materiálnosti (jednoducho: „po smrti *všetko* končí“). Mŕtvi, s ktorými človek žil, nepôsobia určujúco na vlastný život, ale sa strácajú v minulosti, ktorá všetko pohltí. Vzťah k mŕtvym sa prejavuje len ako reprodukcia spoločnej minulosti, nie však ako prítomný život s nimi smerujúci k spoločnej budúcnosti.

Synodálny text nemeckých biskupstiev hovorí, že veľké ideály ľudských dejín, akými sú spravodlivosť a mier, sa nedajú uskutočniť, ak k nim nie sú spoločne zapojení aj mŕtvi. Ich utrpenie nebude zmierené len tým, ak ho pochopíme ako humus pre blaho svojich vnukov. Požiadavka univerzálnej solidárnej existencie, ktorá má byť základom kresťanskej antropológie, zahŕňa v sebe „spoločenstvo s mŕtvymi“. Len tak môže byť posolstvo o zmŕtvychvstaní oslobodené od abstraktného a izolovaného horizontu individualisticky poňatého „pokračovania života po smrti“, alebo vystúpenia „duše“ z každej naviazanosti na „matériu“.<sup>20</sup>

Pri uctievaní si svätých sa nejedná o abstraktný pohľad na človeka, ale na konkrétnych ľudí s ich osobitnými a naplnenými dejinami. Veriaci sú presvedčení, že dejiny každého človeka majú význam nielen pre neho samotného, ale aj pre iných ľudí na každom mieste a v každom čase vďaka tej solidarite, v ktorej všetci jeden

<sup>18</sup> Ellacuría, I.: Spiritualität im Geist Christi. In: Collet, G. (vyd.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lt. Befreiungstheologen. Freiburg 1988, str. 205.

<sup>19</sup> Müller, G.L: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. 1986, str. 207.

<sup>20</sup> Porov. tamtiež.

pre druhého žijú a každý je Bohom chcený, lebo Boh chce všetkých spolu s celkovými dejinami sveta. Uctievanie svätých vidí každého svätého v jeho neopakovateľnej jedinečnosti a zároveň v jeho naplnení v spoločenstve svätých, v ktorom je bez závisti uznaný zo strany všetkých, v jednote všeobjímajúcej a zároveň každému jednotlivcovi určenej Božej lásky.<sup>21</sup>

Náboženstvo – spoločenský dialóg by mohol viesť k tomu, aby sa prehĺbila spoločenská citlivosť a zodpovednosť aj voči tým mŕtvym, ktorí nestoja na strane víťazov a poznáme ich z učebníc histórie. Len citlivosť voči osudom tých, ktorí sa snažili viesť poctivý zápas o hodnoty aj za cenu utrpenia alebo straty spoločenského úspechu môže byť základom, na ktorom bude stáť úspešný zápas o hodnoty v generácii prítomnej. V takomto dialógu vidím nádej, že hodnota tradičnej viery v „spoločenstvo svätých“ má potenciál korigovať nie vždy vhodnú ľudovú úctu k svätým a zároveň dokáže byť inšpiratívnou nielen pre veriacich, ale i pre neveriacich, pri prekonávaní individualizácie životného priestoru.

doc. PhDr. ThDr. Martin Mikolášik, PhD.; Erzbischöfliches Amt  
für Unterricht und Erziehung, Stephansplatz 3/IV, 1011 Wien  
(m.mikolasik@edw.or.at)

### Zusammenfassung

## **Glaube an „Gemeinschaft der Heiligen“ – Quelle der gesellschaftlichen Solidarität**

Martin Mikolášik

Zwei Hauptgründe stehen hinter dem gewählten Thema. Erstens, die unterbrochene theologische Entwicklung im ehemaligen Ostblock hat bis heute die Folge, dass viele Einzelthemen noch nicht im Geiste der theologischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts und des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet wurden – dazu gehört auch der Glaube an Gemeinschaft der Heiligen als Rahmen für die Heiligenverehrung. Zweitens, die gesellschaftliche und allgemeine akademische Relevanz der theologischen Themen ist immer gering. Nicht nur wegen der theologischen Unterentwicklung, sondern in gleichem Maß wegen ideologischem Missbrauch der humanistischen Wissenschaften in der Zeiten des Realsozialismus und daraus folgenden tabuisierten Themas und Vorurteilen.

In drei Schritten verfolgt der Beitrag das Ziel, einen theologischen hermeneutischen Rahmen anzubieten, der heute für den Zutritt zu individuellen Heiligen hilfreich und für Überwindung bestimmter gesellschaftlichen Krisenphänomene relevant ist.

Im ersten Schritt (*Kontextualisierung des Problems*) wurde der Bezug zu den anderen, überwiegend historischen und religions-wissenschaftlichen Beiträgen

---

<sup>21</sup> Porov. Rahner, K.: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Beinert, W.: Die Heiligen heute ehren, Freiburg 1983, str. 239-240.

definiert. Es geht vor allem darum, dass die Fachdisziplinen, die religiöse Phänomene zum Objekt haben, in einem inderdisziplinären Dialog die von der Theologie vorgestellte Komplexität und lebendige Natur des Thema Heiligkeit wahrnehmen sollen. Die öfters kritisierte Krise der Heiligenverehrung und schwindende Relevanz des Themas in anderen Humanwissenschaften kann auch mit der Hilfe der eigenen Tradition überwinden werden – durch Akzentuierung und er-neuerte Interpretation des Glaubens an Gemeinschaft der Heiligen

Im zweiten Schritt (*Inhalt des Glaubens an Gemeinschaft der Heiligen*) wurde historisch und systematisch dargestellt, dass dieser Glaube großes ökumenisches Potenzial behält und in der vertikalen und eschatologischen Verankerung horizontale, geschichtliche Realisierung findet. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt offiziellen Höhepunkt dieser Perspektive dar. In Anlehnung an die Paulusworte von den leidenden Gliedern hat diese Perspektive klare Folgen für den Solidaritätsgedanke.

Im dritten Schritt (*Interpretierung für den religiös-gesellschaftlicher Dialog*) wurde dieser Glaube in den gesellschaftlichen Kontext interpretiert und sein Potential eröffnet. Zuerst muss es geklärt werden, ob beiderseits ernsthafte Gründe zum Dialog bestehen. Auf der Seite des Christentums ist es Inkarnationsprinzip, der holistische Auffassung jedes Menschen, der ein ernsthaftes Mitglied der Glaubensgemeinschaft und der Gesellschaft sein will und die wissenschaftliche Natur der Theologie, die die Tradition kritisch und kreativ lebendig machen will. Als gesellschaftlich dialogbedürftige wurden die Ideen von J. Habermas vorgestellt, der eine „Übersetzung“ der religiösen Traditionen für die Zukunft der Demokratie und notwendige Solidarität fordert. Demnach sind wir sogar von einer säkularen zu einer postsäkularen Gesellschaft übergegangen. Zum Schluss wurden zwei Themen angeboten, die möglicherweise gemeinsame religiös-soziologische Erörterung verdienen – Idee eines neuen „Martyrer“ innerhalb horizontaler Solidarität und eine Empfindlichkeit gegenüber den Toten innerhalb vertikaler und intergenerationellen Solidarität.

## *Fenoméń svätca v dejepisnom vyučovaní*

*Miroslav Kmeť*

KMEŤ, Miroslav: *The Phenomenon of Saints in Teaching History.*

In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 311-322.

*This study is dedicated to various aspects of the phenomenon of saints as historical figures. It considers references to this subject in Slovak, Czech and Hungarian history textbooks. The author introduces possibilities of approaching and developing this subject in history classes primarily with the use of textual aids from the pen of the selected saints. Especially the lives of St. Augustine and St. Ignatius Loyola mediated through their own perception of reality can influence students' activity during lessons and disturb embedded stereotypes in suggestive way.*

KEYWORDS: Teaching History, Saints

Historické postavy s výnimočnými osudmi sú oddávna nevyhnutnou súčasťou výučby dejepisu. V období monarchie bolo vyučovanie dejepisu v zásade postavené na portrétoch ľudí, ktorí podľa vtedajších názorov determinovali priebeh dejín. V tomto prípade išlo predovšetkým o panovníkov, pretože zvlášť dôležitým cieľom bolo už podľa Ratia educationis prebudiť v žiakoch lásku ku kráľovi, jeho rodine a vlasti, čím sa mali u detí vybudovať základy všetkých občianskych cností. Po dlhšom období pestovania iných prístupov a metód vo vyučovaní dejepisu sa v súčasnosti z didaktického hľadiska považuje za inovatívne vyučovať mnohé témy prostredníctvom rôznych podôb biografickej metódy, ktorá sa nemusí viazať na tzv. významné osobnosti, ale aj na tzv. obyčajných ľudí (často výraznejšie spätých s tematikou každodennosti), pravda, pokiaľ sú k dispozícii relevantné údaje z ich života, odrážajúce a dokumentujúce konkrétne historické obdobie, resp. konkrétny historický fenomén.<sup>1</sup> Pod pojmom historická osobnosť J. Alberyty definoval fyzickú osobu, ktorá sa svojím životom, činnosťou a zanechaným dielom signifikantne

<sup>1</sup> Napr. pochopenie života lovcov a zberačov cez životné osudy Nisy, ženy zo sanského kmeňa Kungov (SHOSTAKOVÁ, M.: Nisa, dcera Kungů. Intimní život ženy mizejícího světa. Praha: Mladá fronta, 1993), poznávanie európskeho neolitu cez životný príbeh Ōtziho (SPINDLER, K.: Muž z ledovce. Praha: Mladá fronta, 1998), obdobia včasného stredoveku cez každodenný život konkrétneho roľníka Ostoja, ktorý žil v prvej polovici 12. storočia v Levom Hradci ako dušník únětického kostola (SMETÁNKA, Z.: Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života v raně středověkých Čechách. Praha: Mladá fronta, 1992), poznávanie dramatických čias 17. storočia cez osudy švédskeho dôstojníka a výtvarníka Erika Jönssona Dahlbergha, ktorý po sebe zanechal denník, spomienky, množstvo rytín a kresieb (ENGLUND, P.: Nepokojná léta. Historie třicetileté války. Praha: NLN, 2000, ENGLUND, P.: Nepřemožitelný. Historie první severní války. Praha: NLN, 2003).

angažovala do súdobých spoločenských pomerov a procesov, do významných udalostí, a tak sa dostala (alebo mala dostať) do obsahu výučby dejepisu, pritom život a dielo historickej osobnosti je spravidla vecno-didakticky viacrozmerné, čo zakladá a ponúka rôzne možnosti jeho didaktického využitia v kontexte so súčasným stavom dejepisného vyučovania.<sup>2</sup> Medzi viaceré kategórie historických osobností patria tiež svätci a svätice – ľudia považovaní po procese beatifikácie a kanonizácie v rímskokatolíckej, pravoslávnej, arménskej, koptskej, etiópskej, malabarskej, maronitskej a niektorých ďalších cirkvách za vzory hodné nasledovania a za nebeských orodovníkov u Boha. V podmienkach sekulárnej školy však nie je možné akcentovať vo výučbe všetky cirkevne chápané atribúty svätcov. Podľa výkladu katolíckej cirkvi v procese svätorečenia cirkiev uznala niektorých svojich príslušníkov za hodných úcty a nasledovania pre zbožnosť a horlivosť vo viere, dokonalé mravy a cnosti, pritom úspešné zavŕšenie procesu predpokladali aj potvrdené zázraky.<sup>3</sup> Fenomén svätcov však vyžaduje v nábožensky indiferentnom prostredí osobitý didaktický prístup.

V súčasných slovenských učebniciach pre základné a stredné školy sa spomínajú svätci v cirkevnom slova zmysle veľmi zriedkavo, skôr ako historické osobnosti vo sfére istých aktivít alebo spoločenského postavenia, a okrem istých výnimiek zvyčajne bez adjektívu svätý alebo blahoslavený – napr. pápeži Kliment, Lev I., Gregor I. Veľký, Gregor II., Gregor III., Lev III., Hadrián II. (bl.), Lev IX., Gregor VII., Urban II. (bl.), Pius X., z ďalších osobností Jana z Arku, Ľudovít IX. (Svätý), Konštantín (Cyril) a Metod, Gorazd, Angelár, Naum, Kliment, z uhorských Štefan I., Imrich, Ladislav.<sup>4</sup> S prívlastkom „svätý“ sa uvádzajú hlavne sv. Augustín z Hippo Regia, sv. Benedikt z Nursie, sv. Svorad-Ondrej a Benedikt, sv. František z Assisi a sv. Ignác z Loyoly, zriedkavejšie českí svätci (sv. Václav, sv. Vojtech,

<sup>2</sup> ALBERTY, J.: Fenomén historickej osobnosti vo vyučovaní dejepisu. In: HISTORICA 6 / 1998. Ostrava: FF OU, 1998, s. 109.

<sup>3</sup> Prvá písomná správa o bohoslužbe na počesť svätého sa týkala oslavy výročia umučenia sv. Polykarpa v Smyrne v 2. storočí. Proces kanonizácie prešiel v priebehu vekov rôznymi úpravami. Spočiatku patrilo právo kanonizácie diecéznemu biskupovi. Prvú pápežskú kanonizáciu uskutočnil Ján XV. v r. 993, keď vyhlásil za svätého augsburského biskupa Ulricha. Prvým stupňom kanonizácie je beatifikácia (blahorečenie), pričom sa úcta k blahoslaveným obmedzuje len na kláštory, miesto diecézy, cirkevnú provinciu alebo krajinu, odkiaľ blahoslavený pochádzal, kde žil a zomrel. Blahoslaveným môžu byť vyhotovené obrazy a sochy, môžu im byť zasvätené oltáre, nie však chrámy. Až po blahorečení sa môže začať vlastný kanonizačný proces (v pravoslávnych cirkvách sa uznávajú tri stupne kanonizácie – ctihodní, blažení a svätí). Zoznamy svätých uvádzajú ich v určitých kategóriách (podľa činnosti, v ktorých zvlášť vynikli). Katolícka cirkev uctieva spolu vyše 20 tisíc svätých a vyše 200 tisíc blahoslavených. JUDÁK, V.: Dejiny mojej Cirkvi I. Trnava: SSV, 2002, s. 68-69. Podľa katolíckej teológie sú k svätosti povolani všetci kresťania: „Svätosť nie je dielom alebo výkonom človeka, lež ovocím Ducha Svätého a jeho darov. Nepozostáva predovšetkým v mimoriadnych alebo nápadných činoch, lež v mimoriadnej vernosti, láske a trpezlivosti každodenného života, v oslave Boha a službe blížnym, v znášaní utrpenia, prenasledovania a prikoria každého druhu, ak to vyžaduje sláva Božia a služba blížnemu“. MATEJE, A. H.: Viem, komu som uveril. Bratislava: Ikar, SÚČM, SSV, 1990, s. 288-289.

<sup>4</sup> Napr. v učebnici Dejepis 2. Slovensko v stredoveku a na začiatku novoveku autorov Pavla DVOŘÁKA a Ivana MRVU (1997) sa s prívlastkom svätý uvádzajú sv. Štefan (kráľ), sv. Ladislav a pustovníci Sv. Svorad-Ondrej a Benedikt, prívlastok však nie je vôbec spomenutý pri Cyrilovi, Metodovi a Gorazdovi. V Dejepisnej čítanke 2 (zost.: V. Múcska, M. Skladaný, P. Dvořák, I. Mrva, V. Kratochvíl; 2003) je text s názvom Kresťanské kráľovstvo sv. Štefana a text s názvom Svorad a Benedikt, ktoré sa týkajú života uvedených svätcov.



sv. Ján Nepomucký). Prirodzene, učebnice registrujú svätých len z katolíckeho uhla pohľadu, aj keď z pravoslávnych svätcov sa spomínajú niektoré historické osobnosti. Najviac svätcov (ale bez adjektív) zmieňuje učebnica svetových dejín pre 2. ročník gymnázia<sup>5</sup> v kapitole „Rekatolizácia – protireformácia“, v ktorej základnom texte sú predstavené tri osobnosti svätcov, a to Karol Boromejský, Ignác z Loyoly a František Xaverský, a v doplňujúcom (rozširujúcom) texte v rámci informácií o reholiach sa spomínajú ďalší štyria svätí – Angela Merici, František Saleský, Jana Františka Frémiot de Chantal a Vincent de Paul. Pre porovnanie napr. v českej gymnaziálnej učebnici *Dějiny pravěku a starověku* sa v kapitole o kultúre neskorej antiky uvádzajú predstavitelia patristiky bratia Bazil a Gregor z Nyssy, Ján Zlatoústý, Hieronym, Ambróz a najmä Augustín,<sup>6</sup> v učebnici *Dějiny středověku* Tomáš Akvinský, Dominik (z Calaruege), František z Assisi a Ignác z Loyoly,<sup>7</sup> v maďarskej učebnici *Dejepis I (Történelem I)* Atanáz Alexandrijský, Gregor I. Veľký, Benedikt z Nursie, Patrik, kráľ Štefan I.,<sup>8</sup> v inej maďarskej učebnici *Dejepis II. (Történelem II)* Benedikt z Nursie, Dominik, Tomáš Akvinský, František z Assisi, kráľ Štefan Svätý, Ladislav, Ján Kapistrán, Ignác z Loyoly.<sup>9</sup> V doplnkovej učebnici P. Rubovszkého *Dejepis II* sú uvedení aj viacerí zakladatelia reholí alebo ich významní predstavitelia (sv. Bruno, sv. Robert, sv. Bernard z Clairvaux, sv. Norbert zo Xantenu, sv. František, sv. Dominik, sv. Euzébios).<sup>10</sup>

Oddávna ľudia priťahovali skutočné alebo kvázi skutočné osudy iných, najmä niečím známých osobností. Preto sa šírili i rôzne martýrológiá, pasionály, legendy, hagiografie, životy svätých (vitae),<sup>11</sup> ktoré bývali v istých obdobiach obľúbeným čítaním, navyše, keď v proklamovanej a mravnými činmi prezentovanej zbožnosti svätcov sa stelesnila postupne sa vyvíjajúca predstava ľudskej dokonalosti. Zároveň je však potrebné si uvedomiť, že termín „svätec“ (ako aj iné pojmy z cirkevnej histórie) podliehali v priebehu času zmenám a mnoho prameňov z minulosti predstavuje nebezpečenstvo určitých deformácií pri historickom bádani a hodnotení konkrétnych osobností. Napr. svätec v neskorej antike sa prikláňal k pasívnemu životu a usiloval sa o dokonalosť cez zrieknutie sa sveta, ale vo včasnom stredoveku v západnej Európe častejšie išlo o osobnosti náboženských vodcov a zakladateľov, ktorí sa aktívne zúčastňovali na spoločenskom a sociálnom živote. Životy svätých a opisy ich zázrakov v mnohých prípadoch vytvárali ustálené modely, resp. kategórie svätcov zodpovedajúcich určitej podobe kresťanskej dokonalosti (mučeníci, vyznávači, askéti, panny, biskupi, svätí králi, mystici, učitelia, misionári atď.). Keďže mnohí svätci stratili postupom času vlastné individuálne charakteristické črty, zvyčajne zapadli do určitých životných typov a neustálym zdôrazňovaním nadčasového charakteru svätosti boli zbavení histori-

<sup>5</sup> KAMENICKÝ, M. – KODAJOVÁ, D. – TONKOVÁ, M.: *Dejepis. Svetové dejiny pre 2. ročník gymnázií*. Bratislava: SPN, 2003, s. 31-34.

<sup>6</sup> SOUČEK, J.: *Dějiny pravěku a starověku*. Praha: Práce, SPN, 1995, s. 170.

<sup>7</sup> BENEŠ, Z.: *Dějiny středověku a prvního století raného novověku*. Praha: Práce, SPN, 1996, s. 121-122, 141.

<sup>8</sup> SZÁRAY, M.: *Dejepis I*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998, s. 153, 168-169, 212-214.

<sup>9</sup> SZABÓ, P.: *Dejepis II*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999, s. 47, 55, 61-64, 73, 129, 174.

<sup>10</sup> RUBOVSKÝ, P.: *Dejepis II. Náčrt dejín stredoveku a raného novoveku*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998, s. 22.

<sup>11</sup> V oblasti drámy v stredoveku boli obľúbené legendové a mirákulové hry.

ckého rozmeru.<sup>12</sup>

K najpozoruhodnejším osobnostiam svätých z hľadiska obsahu dejepisného vyučovania patria – Augustín Aurelius z Hippo Regia (353-430) a Ignác z Loyoly (1491-1556). Obe historické osobnosti od seba delí viac ako tisíc rokov, odlišné okolnosti života a povahové črty, ale okrem iného ich spája vrúcna osobná výpoveď, ktorá bola spracovaná do literárnej podoby, a tá umožňuje bezprostrednejšie pochopenie týchto postáv a ich konania v konkrétnej časovej perióde. Augustín a Ignác mali nerovnaké životné osudy – jeden pôvodne učiteľ rétoriky z africkej Numídie, druhý vojak a španielsky šľachtic baskického pôvodu – prežili intenzívnu osobnú konverziu a obaja cez náboženské aktivity výrazne ovplyvnili kultúrne dejiny Európy i sveta, Augustín ako biskup, teológ a filozof, jeden z „cirkevných otcov“, a Ignác ako zakladateľ rehole jezuitov.

**Sv. Augustín** (v terminológii pravoslávnej cirkvi blažený) sa v učebniciach dejepisu vyskytuje zriedkavejšie ako sv. Ignác. V učebnici pre stredné odborné školy je uvedený v kapitole „Kresťanstvo – most k stredovekej vzdelanosti a kultúre“. Autorom textu je charakterizovaný ako „najvýznamnejší predstaviteľ rano-kresťanského myslenia“ a zmienený je jeho podiel na udržiavaní poriadku v období politických rozbrojov a jeho činnosť v oblasti teológie a filozofie (hlavne fakt, že v diele O Božej obci predstavil prvú kresťanskú filozofiu dejín).<sup>13</sup> V učebnici dejepisu pre 1. ročník gymnázií sa v texte kapitoly o kresťanskej vzdelanosti vôbec nespomína, iba pod ilustráciou, ktorá predstavuje Augustínov fiktívny portrét, je uvedený ako „najvýznamnejší predstaviteľ patristiky“ a rubrika „Z hlbín archívov“ obsahuje krátky úryvok z jeho Vyznání (popri úryvku z ustanovení regule sv. Benedikta).<sup>14</sup> Naproti tomu v českej učebnici pre 1. ročník gymnázií mu autor Jan Souček venuje väčšiu pozornosť v samostatnej časti nazvanej „Aurelius Augustinus“. Približuje aj niektoré údaje z jeho života, stručne informuje o jeho dielach Vyznania (Confessiones) a O Božej obci (De civitate Dei), predstavuje jeho filozofiu dejín (ako zápas medzi Božou obcou a obcou diablovou, za ktorú považoval pozemský štát jestvujúci dovtedy, kým budú ľudia zlí); a zdôrazňuje, že Augustín je právom považovaný za najvýznamnejšieho latinského cirkevného spisovateľa a mysliteľa neskorkej antiky.<sup>15</sup>

Vhodnou textovou pomôckou pre vyučovanie dejepisu na stredných školách sú spomedzi asi 230 Augustínových diel<sup>16</sup> jeho *Význania*, dostupné v slovenčine dosiaľ v štyroch vydaniach. Vznikli koncom 4. storočia a podávajú zaujímavý obraz života hľadajúceho intelektuála tej doby, ako aj neskoroantickkej spoločnosti, v ktorej sa pohyboval a ktorej obraz je, prirodzene, sprostredkovaný prizmou jeho kresťanského presvedčenia a zápalu za kresťanské ideály konfrontované s inými

<sup>12</sup> VAUCHEZ, A.: Světec. In: Středověký člověk a jeho svět. Jacques Le Goff (ed.). Praha: Vyšehrad, 1999, s. 263-264.

<sup>13</sup> FREMAL, K. – CHROMEKOVÁ, V. – MARTULIAK, P. – CHYLOVÁ, E.: Dejepis 1. Od praveku k novoveku. Bratislava: Orbis Pictus Istropolitana, 1997, s. 35.

<sup>14</sup> BARTL, J. – KAMENICKÝ, M. – VALACHOVIČ, P.: Dejepis pre 1. ročník gymnázií. Bratislava: SPN, 2000, s. 175 a 178.

<sup>15</sup> SOUČEK, J.: Dějiny ... 1995, s. 170.

<sup>16</sup> Štefan Pružinský uviedol klasifikáciu Augustínových prác nasledovne: filozofické, dogmatické, polemické, exegetické, morálno-asketické, homiletické, literárno-teologické, básnické a listy. PRUŽINSKÝ, Š.: Patrológia II. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1980, s. 188.

názorovými systémami (hlavne manicheizmom). Vyznania sv. Augustína nie sú len autobiografiou, resp. memoármi, ale obsahujú pozoruhodné texty z náboženského, filozofického, psychologického, historického a literárneho hľadiska. Augustín neobyčajne úprimne – v mantineloch svojho presvedčenia – vypovedá o intímnych sférach života, o pocitoch i citoch, čím umožňuje empatický prístup k hodnoteniu vlastnej osoby. Živé slovo účastníka udalostí je vždy z didaktického hľadiska osviežením, pôsobí na žiakov motivačne a aktivizuje ich. Využitie takéhoto textu v zmysle Bloomovej taxonómie cieľov umožňuje uplatnenie kognitívnej i afektívnej domény.

Texty Vyznaní sv. Augustína obsahujú viacero didaktických dominánt v učive o kultúre neskorej antiky. Jednou z nich sú Augustínove spomienky na detstvo a školu. V jeho slovách je aj s odstupom času postrehnuteľná istá trpkosť: „Bože, môj Bože! Koľko biedy a osočovania som vtedy zakúsil! Lebo mne, chlapcovi, odporúčali, že správne žiť znamená poslúchať tých, ktorí ma napomínali, aby som sa vo svete zaskvel a vynikol rečníckym umením, ktoré človeku získa ľudskú chválu a klamné bohatstvá. Preto ma dali do školy, aby som sa učil čítať a písať, hoci ja, úbohý, nemohol som nijako pochopiť užitočnosť tej veci. A jednako, keď som sa nemal väčšmi do učenia, trestali ma ... Pane, nechýbala mi pamäť ani nadanie; tých si mi na ten vek uštedril nadostač. Pritahovali ma však hry, pre ktoré ma trestali tí, ktorí sa podobne hrávali.“<sup>17</sup> Úryvok poskytuje pohľad na problematiku rímskeho školského vzdelávania pred viac ako 1 600 rokmi a citové prežívanie žiaka, ako utkvelo v pamäti dospelého muža, na význam rétoriky v súdobej škole. Súčasne ide aj o materiál, ktorý umožňuje diskusiu o základných problémoch výučby a výchovy, včítane tzv. výchovných opatrení, uvedomenie si istých konštánt v správaní človeka napriek ohromnému časovému odstupu, t. j. nechť žiaka k školskej výučbe, obavy z trestu, sklon k hrám a zábave. Na inom mieste textu Augustín uznáva ako svoj hriech vzpieranie sa príkazom rodičov a učiteľov, pretože neskôr mohol dobre použiť tie vedomosti, do ktorých ho pobádali, avšak negatívne hodnotil donucovanie a z jeho uhla pohľadu nízku kvalitu cieľov vo vtedajších školských inštitúciách: „Veď nikto nemôže robiť dobro vtedy, keď nechce, i keď je to, čo robí, dobré. Ale ani tí, ktorí ma nútili, nerobili dobre ... Tí totiž, ktorí ma nútili do učenia, nestarali sa, že ho využijem len na nasýtenie nenásýtnych túžob po bohatstve a hanebnej sláve.“<sup>18</sup> Augustín tiež poukazuje na rôzne druhy zábavy vtedajšej mládeže – od hier s loptou po divadelné hry. Čiastočne rozoberá i obsah výučby, spomína Homéra, Aristotela, Vergília, výučbu gréčtiny a latinčiny ako cudzích jazykov.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 39-40.

<sup>18</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 42-43.

<sup>19</sup> „Vôbec ťažkosť naučiť sa cudziu reč akoby žľou zalievala všetku lahodnosť gréckych bájak. Nepoznal som ani jediné slovo, ale krutými vyhrážkami a trestami nútili ma naučiť sa tým slovám. Veď ako dieťa nepoznal som latinské slová, a predsa som sa ich naučil pozorne, bez strachu, bez trápenia vtedy, keď sa pestúnky so mnou maznali, žartovali a bavili. Naučil som sa teda po latinsky bez toho, aby ma nútili trestami, lebo už moje srdce ma nútilo, aby som vypovedal svoje žiadosti; to by som však nebol mohol urobiť, keby som sa nebol naučil vyslovovať slová, nie síce od učiteľov, ale od tých, ktorí mi rozprávali ... Z toho je jasné, že pri učení omnoho väčšiu hodnotu má slobodná lačnosť po vede než nútenie s vyhrážkami.“ SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 45-46.

Augustín veľmi otvorene spomína rôzne svoje nedostatky, hriechy, previnenia a hoci v texte oslovuje Boha, ide mu o poučenie tých, ktorí budú jeho Vyznania čítať. S istým sebatrýznením (a opakovane) píše o účasti na krádežiach: „*Aj ja som mal chuť kradnúť, ba kradol som, a to nie z núdze a nedostatku, ale z odporu proti spravodlivosti a z túžby po nepravosti. Kradol som totiž také veci, ktorých som mal dosť, a lepších. Netúžil som ani po veciach, ktoré som kradol, ale väčšmi po krádeži samej a po hriechu ... Lebo nám išlo vždy len o to, aby sme robili to, čo nie je dovolené*“.<sup>20</sup> Veľmi zreteľne Augustín uvažuje o zmýšľaní adolescentov, o príťažlivosti „partie“, v ktorej sa mladý človek pohybuje a ktorá jeho konanie ovplyvňuje. Atmosféru divadla a jeho diváckej percepcie s neskryvanou afektivitou uvádza nasledovne: „*Priťahovali ma divadlá, plné obrazov mojej biedy a ohňa, ktorý rozpal'oval moju vášeň. Prečo je to, že človek v divadle chce cítiť bolesť, keď pozerá na smutné a tragické príhody? Je isté, že sám by ich nechcel zažiť, a predsa pri pohľade na ne chce cítiť bolesť a bolesť mu robí rozkoš. Čo iného je to ako biedne bláznovstvo? Tie príhody majú na človeka totiž tým väčší účinok, čím viac má takých vášní v sebe. Keď trpí sám, volá ich utrpením; keď trpí spolu s inými, volá ich súcitom. Ale konečne, aký to môže byť súcit pri vymyslenom divadelnom predstavení? Od diváka sa nežiada, aby prišiel pomáhať, ale aby prejavil len súcit ... A keď sa stane, že tieto ľudské nešťastia, či už také, čo sa skutočne stali, alebo len vymyslené, sú tak predstavované, že nedojmú divákov, vtedy tí odchádzajú z divadla unudení a nadávajúci. Keď však príhody zapôsobili na divákov, vtedy odchádzajú spokojní a plačú od dojatia*“.<sup>21</sup> Pri analýze tohto úryvku by sa študenti popri charakteristike antického divadelného predstavenia mohli zamyslieť nad dôvodmi kritického Augustínovho pohľadu na divadlo, resp. na inej úrovni nad mravnými kategóriami,<sup>22</sup> ktoré sú súčasťou textu. V zásade inšpiratívne môže na žiakov pôsobiť Augustínov vzťah ku knihám. So zánietením písal o Cicerónovej knihe Hortensius, ktorá ho vo veku 19 rokov zjavne ovplyvnila a čítal ju nie kvôli vycibreniu jazyka, ale pre jej obsah, pričom však s odstupom času upozornil aj na riziká pôsobivej štylizácie (a rétoriky): „*Láska k múdrosti, ktorá sa po grécky volá filozofia, rozduchovalo vo mne čítanie tej knihy. Sú, pravda, ľudia, ktorí filozofiou zvädzajú, okrášľujú a ozdobujú týmto veľkým, zvonným a počestným slovom svoje bludy*“.<sup>23</sup> Pre študentov je dôležité si uvedomiť význam kritického postoja pri percepcii rétorického alebo písomného prejavu a aj týmto spôsobom rozvíjať schopnosti a zručnosti pri práci s textovými pomôckami.

Augustín venoval vo Vyznaniach dosť priestoru polemike s manicheizmom a kritike vlastnej príslušnosti k tomuto (ako tvrdil falošnému) náboženstvu či sekte, čo chápal ako zlyhanie a ďalšie ohnivko v reťazi svojich hriechov.<sup>24</sup> Jeho kusé informácie o manicheizme a živote v manichejskej komunite nemôžeme považovať za objektívnu výpoveď o tomto náboženskom fenoméne. Problematika konfrontácie kresťanstva a manicheizmu nie je pre svoju zložitosť vhodná pre de-

<sup>20</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 60.

<sup>21</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 72.

<sup>22</sup> Resp. zmenami ich chápania v historickom priereze.

<sup>23</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 75-76.

<sup>24</sup> Manicheizmom bol Augustín podľa vlastného podania 9 rokov, a to vo veku od 19 do 28 rokov.

jepisné vyučovanie.<sup>25</sup> Alternatívou by mohol byť jedine voliteľný predmet seminár z dejepisu, avšak po náročnejšej príprave zo strany učiteľa a jasnom definovaní cieľov. Úprimne pôsobí Augustínov pohľad na svoju mladosť. „Vyznáva“ svoje nedostatky ako pýchu, poverčivosť, márnomyseľnosť, teda túžbu po spoločenskom úspechu, sláve, víťazstvách v rozličných pretekoch, napr. rečníckych súbojoch, sklony dôverovať predpovediam astrológov. Veľmi zreteľne o relatívnosti obsahu rečníckych prejavov (zvlášť v právnej praxi) vypovedá nasledujúci úryvok: „*V tých rokoch (t. j. v Augustínovom veku 19 až 28 rokov, pozn. aut.) som vyučoval rečníctvu a ovládaný ctižiadosťou, predával som víťaznú výrečnosť. Ty vieš, Pane, že som chcel mať dobrých žiakov – ako sa to hovorí – a bez zlého úmyslu učil som ich ľsti; nekázal som im, aby lesť používali na odsúdenie nevinného, ale niekedy na prospech vinníka. Ty však, Bože, zďaleka si videl, ako sa potácam na šmykľavej ceste, ako podávam len kde-tu trblietajúcu iskierku pravdy v dyme prednášok, ktoré som mával tým, čo hľadali márnosť a lož; bol som ich spoločníkom*“.<sup>26</sup> Na inom mieste Vyznaní zachytáva Augustín atmosféru rétorickej školy v Kartágu,<sup>27</sup> ktorá bola aj príčinou jeho odchodu do Ríma, kde predpokladal lepšie uplatnenie v lepšom prostredí.

V súvislosti so svojím priateľom Alipiom sa zmienil aj o vplyve davovej psychózy na človeka a jeho skryté sklony k agresivite, konkrétne v súvislosti s gladiátorskými hrami. Alipius študoval v Ríme právo, keďže však ostentatívne odmietal zápasy, spolužiaci ho násilím vzali do amfiteátra, kde podľahol davovému nadšeniu z krviprelievania a stal sa náruživým fanúšikom gladiátorských zápasov.<sup>28</sup> Rôzne udalosti a javy spoločenského života Augustína znepokojovali, postupne sa blížil k osobnej konverzii a neskôr krstu (spolu so synom Adeodatom a priateľom Alipiom r. 387), pričom ho ovplyvnilo konanie ľudí, ktorých si vážil. Výrazným príkladom preňho bolo obrátenie rečníka a prekladateľa kníh platonikov do latinčiny Viktorína. Úryvok z textu o Viktorínovom prestupe ku kresťanstvu prezentuje motívy, ktoré oslovili i Augustína, ale aj dobovú atmosféru

<sup>25</sup> Rigorózne odmietnutie a odsúdenie manicheizmu sa stalo historickou tradíciou: „Majú-li slova, stejně jako lidé, nějakou historii, pak ta, která jsou uvedena shora se nikdy nemohla zbavit kletby, která na ně byla uvalena okamžikem jejich zrodu – a velmi jasně kvůli jejich původu. Přestože se několik málo specialistů pokoušelo probíjet místo historické pravdy, jejich práce nezanechaly stopy na obecně rozšířeném názoru. Od 3. století našeho letopočtu, kdy Mání zaplatil životem za své „ohavné a hříšné kacířství“, nedošlo nikdy k veřejné rehabilitaci manicheistů a jejich učení. Byli tím okamžikem jednou provždy odsouzeni.“ DECRET, F.: Mání a tradice manicheismu. Bratislava: CAD PRESS, 1994, s. 9.

<sup>26</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 92.

<sup>27</sup> „V Kartágu ... bol medzi žiakmi zakorenený veľmi mrzký neporiadny zvyk. Nehanebne vtrhli do školy a takmer bezočivo vyzývavým spôsobom rušili poriadok, ktorý každý učiteľ ustanovil predsa pre dobro žiakov. Vystrájali veľa samopaše, ktorá by mala byť vlastne zákonom trestaná, keby ju nechránil zvyk. Nešťastníci, ktorí ako dovoľené robia to, čo podľa tvojho večného zákona nikdy nebude dovoľené, a myslia si, že to môžu robiť úplne bez trestu, zatiaľ však sú trestaní vlastnou zaslepenosťou a trpia nepomerne viac útrap, ako sami robia. Keď som bol žiakom, nechcel som si osvojiť také mravy, ale keď som bol učiteľom, bol som nútený trpieť ich od iných“. SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 127.

<sup>28</sup> „Len čo uvidel krv, vpil do seba aj krvilačnosť, neodvrátil svoj zrak, ba ešte silnejšie uprel a nevedomky ťiahol do seba aj zúrivosť a radoval sa zo zločinného zápasu a opájal sa krvavou rozkošou. Nebol už taký, aký prišiel, ale bol ako jeden z davu, do ktorého sa dostal, a opravdivý spoločník tých, ktorí ho priviedli“. SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 154.

v Ríme poslednej tretiny 4. storočia.<sup>29</sup> Pomerne zriedkavo sú zaznamenané vo Vyznaniach mystické zážitky, študenti by však mali pochopiť, že aj ony majú miesto v živote veriacich (a nielen kresťanov).<sup>30</sup> Kniha obsahuje viacero textov, ktoré prezentujú Augustínove náboženské postoje, ale osobitne zaujímavé sú texty s tematikou reflexie citového prežívania autora, napr. fenomén priateľstva,<sup>31</sup> smútok za zomrelým priateľom, vzťah k matke, bolesť nad matkinou smrťou, kontroverzný vzťah k jeho dlhoročnej družke a k iným ženám.

**Sv. Ignác z Loyoly** (resp. Iñigo López de Loyola) je v dejepisných učebniciach často spomínaný, zriedkavejšie s osobnou charakteristikou, viac v súvislosti s jeho dielom, t. j. Spoločnosťou Ježišovou. V učebnici pre 8. ročník základnej školy je Ignác (aj s termínom jezuitský rád) uvedený v kapitole o barokovom umení so zdôraznenou súvislosťou intenzívneho pôsobenia na cely ľudí cez kázne i umenie.<sup>32</sup> V učebnici pre stredné odborné školy ide len o stručnú informáciu o Ignácovi ako zakladateľovi nového rádu v kapitole o reformácii a protireformácii.<sup>33</sup> Viac priestoru dostal sv. Ignác v gymnaziálnej učebnici, ktorá obsahuje aj rozličné údaje z jeho života, od jeho zranenia roku 1521 až po schválenie rehoľných stanov roku 1540 a so zmienkou o jeho smrti roku 1556. Autor textu charakterizoval činnosť jezuitov hlavne v oblasti školstva a misií a spomenul aj Františka Xaverského ako najväčšieho misionára spomedzi jezuitov.<sup>34</sup> Česká učebnica dejepisu pre gymnáziá obsahuje stručnejšie informácie o Ignácovi, viac pozornosti je venovanej základným princípom a pôsobeniu nového rádu. Autor textu Zdeněk Beneš zdôraznil prísnu organizáciu a disciplínu, nadnárodnosť, misie a hlavne vynikajúci školský systém, ktorý získal pre katolicizmus tisíce veriacich. Podľa jeho formulácie jezuitské školy

<sup>29</sup> SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 201-202.

<sup>30</sup> Takýmto zážitkom je tzv. tajomný hlas, ktorý Augustín počul vo chvíli veľkého citového vzrušenia: „Tak som hovoril a plakal v prehorkom kvílení svojho srdca. Tu hľa, zo susedného domu počujem odrazu hlas, hlas, neviem či chlapca alebo dievčaťa, ktorý spevavým tónom často opakoval slová: „Vezmi, čítaj; vezmi, čítaj!“ Zmenil som tvár a začal som tuho premýšľať, či pri niektorej hre nespievajú deti niečo podobného, ale nič takého som nikdy nepočul. Potlačil som prúd slz, vstal som a nevedel som si to nijako vysvetliť, len tak, že mi Boh nariaďuje, aby som otvoril Písmo a čítal to miesto, ktoré nájdem najprv ... Uchopil som knihu, otvoril a začal som potichu čítať kapitolu, na ktorú najprv padli moje oči: „Žime počestne; nie v hýrení a opilstve, nie v smilstve a necudnosti, nie v svároch a žiarlivosti, ale oblečte si Pána Ježiša Krista; a o telo sa nestarajte podľa jeho žiadostí“ (Rim 13, 13-14). Ďalej som nečítal, a nebolo ani treba, lebo keď som dočítal posledné slová vety, vtedy akoby zo zriedla vyrazilo v mojom srdci svetlo istoty a zahnilo tône pochybnosti“. SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 222-223. Úryvok je možné využiť ako ilustratívnu demonštráciu, ale aj na diskusný rozbor problematiky.

<sup>31</sup> „Bolo však ešte čosi iného, čo upútalo môjho ducha: spoločné rozhovory a zábavy, vzájomná úslužnosť, spoločné čítanie zaujímavých kníh, spoločné žarty, spoločné poklony, rozličné mienky, ale bez nenávisti, tak, ako keby človek zo zriedkavého nesúladu chcel urobiť súlad, učiť niekoho spoločne alebo učiť sa spoločne, túžiť po neprítomných, radostne vítať prichádzajúcich. Tieto a podobné znaky vzájomnej lásky, vyjadrené ústami, jazykom, očami a tisícerymi milými pohybmi, rozpaľovali srdce akoby iskrami natoľko, že hoci rôznorodé, predsa spĺývali v jeden celok“. SV. AUGUSTÍN: Vyznania ... 1997, s. 101.

<sup>32</sup> TKADLEČKOVÁ, H. – SKLADANÝ, M. – KRATOCHVÍL, V.: Dejepis 3. Na prahu moderného sveta. Bratislava: Orbis Pictus Istropolitana, 1995, s. 16.

<sup>33</sup> FREMAL, K. – CHROMEKOVÁ, V. – MARTULIAK, P. – MATEJKIN, S. – CHYLOVÁ, E.: Dejepis 2. Dejiny novoveku do revolučných rokov 1848-1849. Bratislava: Orbis Pictus Istropolitana, 1997, s. 11.

<sup>34</sup> KAMENICKÝ, M. – KODAJOVÁ, D. – TONKOVÁ, M.: Dejepis. Svetové dejiny pre 2. ročník gymnázií. Bratislava: SPN, 2003, s. 33.

dokázali vo výučbe spojiť princípy renesančného humanizmu s dôverou v autoritu katolíckej cirkvi a s jej vieroukou. V záverečnej vete konštatoval, že pedagogické názory a školská prax jezuitov ovplyvnili i pedagogické názory J. A. Komenského. Výkladový text autor doplnil úryvkom z Ponaučení o poslušnosti sv. Ignáca.<sup>35</sup> Maďarské učebnice dejepisu pre gymnáziá venovali sv. Ignácovi a jezuitom pozornosť v učivách o reformácii a protireformácii. V učebnici od Gézu Eperjessyho a Lászlóa Benczédiho<sup>36</sup> je Ignác predstavený ako muž, ktorý z vojenskej služby prestúpil na kňazskú dráhu. Zdôraznený je vojenský charakter rádu, bezvýhradná poslušnosť „čiernemu pápežovi“ (generálovi rádu), činnosť jezuitov ako spovedníkov, kazateľov, zakladateľov škôl, ale aj ako „úskočných politikov“ a „plantážnikov“ (v Paraguaji údajne na ich plantážach pracovalo vyše 100 tisíc Indiánov).<sup>37</sup> Tendenčné je hlavne konštatovanie, že jezuiti pri uskutočňovaní svojich zámerov nevyberali v prostriedkoch, ktoré vychádzajú z falošnej tézy pripisovanej jezuitom: „Účel svätých prostriedky!“ (v skutočnosti však ide o vyjadrenie N. Macchiavelliho).<sup>38</sup> Učebnica Márie Walterovej<sup>39</sup> sa Ignácom a jezuitským rádom zaoberá stručne. Na jednej strane pozitívne interpretuje ich činnosť na poli vzdelávania a diplomacie, na strane druhej hodnotí ich činnosť v rôznych oblastiach spoločenskej praxe negatívne ako provokujúcu reakcie zo strany protestantov a „kruhov pokrokových katolíkov“. V učebnici Pétera Szabóa<sup>40</sup> má Ignác prívlastok „fanatický Španiel“, text obsahuje stručné údaje z jeho života, akcentuje vojenskú disciplínu rádu v záujme „znovuzískania stratenej prestíže“ katolíckej cirkvi, v rozširujúcom texte je zmienená aj literárna, pedagogická a pastoračná činnosť jezuitov. Učebnicové výkladové texty podliehajú často zjednodušovaniu a klišeovitosti v konštatovaniach, čo je zrejme i v hodnotení jezuitov a v umiestnení informácií v obsahu dejepisného vyučovania.

Rumunský historik René Fülöp-Miller uviedol, že bez ohľadu nato, ako dnes Ignácovo dielo posudzujeme a aké vysoko subtilné psychologické metódy dokážeme použiť na jeho vysvetlenie, bez ohľadu nato, ako veľmi sa od 16. storočia zmenilo naše nazeranie na náboženské problémy, musia i najkritickejšie hodnotenia jezuitov uznať, že Ignácovo dielo malo pre dejiny novoveku mimoriadny význam a čokoľvek sv. Ignác dosiahol, to realizoval s obdivuhodným vzopätím vôle.<sup>41</sup> Podobne sugestívnou výpoveďou ako Vyznania sv. Augustína je aj Ignácova autobiografia, ktorú nadiktoval portugalskému pátrovi Luisovi Gonçalvesovi de Cámara v rokoch 1553-1555. V slovenčine vyšla po prvýkrát v Ríme v Slovenskom ústave sv. Cyrila a Metoda roku 1961 pod názvom *Zápisky zo života pútnika*. Nový preklad Štefana Senčíka vyšiel v Trnave roku 1997 s názvom *O sebe* a na rozdiel od španielskeho a talianskeho vydania ide o rozprávanie v 1. osobe, ktoré je doplnené poznámkami a vysvetlivkami. Ignácova autobiografia je oveľa stručnejšia i literárne

<sup>35</sup> BENEŠ, Z.: Dějepis středověku ... 1996, s. 141.

<sup>36</sup> EPERJESSY, G. – BENCZÉDI, L.: Dejepis pre 2. triedu gymnázií. Budapest: Tankönyvkiadó, 1969, s. 218.

<sup>37</sup> Veľmi zriedkavo autori učebníc reflektujú výsledky historického bádania v problematike tzv. indiánskych redukcií. Ignorovali ich aj spomínaní G. Eperjessy a L. Benczédi.

<sup>38</sup> FÜLÖP-MILLER, R.: Moc a tajemství jezuitů. Kulturní a duchovní dějiny. Praha: Rybka Publishers, 2000, s. 196.

<sup>39</sup> WALTER, M.: Dejepis pre 2. ročník gymnázia. Budapest: Tankönyvkiadó, 1991, s. 177.

<sup>40</sup> SZABÓ, P.: Dejepis II. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999, s. 174.

<sup>41</sup> FÜLÖP-MILLER, R.: Moc a tajemství ... 2000, s. 44-45.

jednoduchšia než Augustínove Vyznania, avšak jednotlivé úryvky ponúkajú viacero možností pre didaktické využitie v zmysle metódy práce s textovými pomôckami, navyše kombinovanej prácou s vizuálnymi pomôckami, keďže 16. storočie (ako aj neskoršie obdobia) predstavuje istý rezervoár umeleckých zobrazení a rytín v súvislosti s Ignácom i jezuitmi.

Už v úvode je nastolená dramatická situácia bitky o pamploňskú pevnosť roku 1521, kde bol Ignác ťažko zranený. Prvé vety do istej miery pripomínajú Augustínove vyjadrenia, preto by bolo možné využiť metódu „Audi alteram partem“ a konfrontovať tak výpovede oboch svätcov.<sup>42</sup> Nasledujúci text umožňuje nahliadnuť do pomerne častého spôsobu vedenia vojny v tom čase, keď víťazi sa správali „rytiersky“ k porazeným, t. j. zdvorilo, priateľsky, humánne; zvyčajne však za dohodnutú alebo predpokladanú odmenu. V prípade raneného Ignáca ho Francúzi dokonca dopravili domov. Zaujímavé sú tiež spomienky na liečenie, umožňujú poznať dobové liečebné postupy na konkrétnom prípade. Je vhodné pritom poskytnúť študentom obraz stavu medicíny v tom období.<sup>43</sup> Čas liečby trávil Ignác čítaním, ktoré ho napokon hlboko ovplyvnilo: „*Pretože som sa veľmi naruživo oddával čítaniu svetských a lahtikárskych kníh, ktoré sa všeobecne volali rytierske romány, len čo som sa dobre cítil, žiadal som, aby mi dali niečo také na skrátenie času. V tom dome však nenašli nijakú zo spomenutých kníh, ktoré som rád čítaval; preto mi ponúkli Vita Christi (Život Krista) a knihu o živote svätých v ľudovej reči. Keď som si viac ráz prečítal tie knihy, začalo sa mi akosi páčiť to, čo som v nich našiel napísané ... Pri čítaní života nášho Pána a svätých zvyčajne som zastal a zamyslel som sa, uvažujúc sám so sebou: Čo by sa stalo, keby som aj ja urobil to, čo urobil sv. František, alebo čo urobil sv. Dominik? Takto som uvažoval o mnohých veciach, ktoré sa mi zdali dobré*“.<sup>44</sup> Prostredníctvom pripravených otázok môže učiteľ so študentmi diskutovať o príčinách Ignácovho zmýšľania a cez empatiu uvažovať o vplyve ideí a evidentných vzorov v prospech mravnej obnovy jedinca. Ignácova konverzia vyplývala zo silného osobného presvedčenia, podľa zápiskov neváhal sa odlúčiť od rodiny, aby išiel za svojím cieľom.<sup>45</sup>

Jednotlivé texty sú svedectvom jeho zmýšľania, sklonov k asketizmu a mystickej kontemplácii. Kontakt s duchovnými osobami mu časom neprinášal to, čo od nich očakával, pozoruhodný je v tomto zmysle úryvok reflektujúci jeho cestu z Manres do Barcelony. Pôsobivé je vykreslenie atmosféry pútnikov a cestujúcich na vtedajších cestách v Španielsku, Francúzsku, Taliansku – a napokon aj na území dnešného Izraela a Palestíny. Ignác, ako aj ostatní, zažil násilie i dobročinnosť, zlobu, ľahostajnosť aj ochotu pomôcť, strach z morovej nákazy, žobranie, permanentný hlad, fyzické vyčerpanie, choroby (hlavne žalúdočné ťažkosti a horúčky), posluhovanie v nemocniciach, život bezdomovca aj väzňa, vyšetrovanie pre podo-

<sup>42</sup> „Do 26. roku svojho veku som sa oddával svetským márnostiam a mojou najobľúbenejšou záľubou bolo cvičenie so zbraňou s veľkou a márnivou túžbou získať si česť ...“ SV. IGNÁC Z LOYOLY: O sebe. Autobiografia sv. Ignáca z Loyoly. Trnava: Dobrá kniha, 1997, s. 36.

<sup>43</sup> Pozri bližšie – PORTER, Roy: Největší dobrodini lidstva. Historie medicíny od starověku po současnost. Praha: PROSTOR, 2001 (napr. o chirurgii v 16. storočí na s. 214-218).

<sup>44</sup> SV. IGNÁC: O sebe ... 1997, s. 38-39.

<sup>45</sup> Okrem spomínaných kníh neskoršie intenzívne vnímal predovšetkým Nasledovanie Krista (resp. Štyri knihy o nasledovaní Krista) pripísované Tomášovi Hemerkenovi Kempenskému (1379/1380 – 1471), augustiniánskeho mníchovi v kláštore na Hore sv. Agnesy.



zrenie z vojenského vyzvedačstva aj vyšetrovanie inkvizíciou pre podozrenie z kacírstva, život študenta a potulného kazateľa. Zápisky poskytujú celý rad úryvkov vhodných pre využitie v školskej praxi. Obdivuhodný bol u Ignáca jeho neustály zápal, svoje presvedčenie o náboženskej dokonalosti dával otvorene najavo, neustúpil ani pred zastrašovaním a výsmechom. Jeho postoje a osobná charizma mu postupne priviedli spoločníkov, ktorí boli ochotní znášať ťažkosti v duchu mysticky a emotívne prežívanej viery. Svedectvom takéhoto vnímania života je nasledujúci úryvok – zachytávajúci zážitky Ignáca a jeho dvoch spoločníkov vo Vicenze: „... našli sme za mestom dom, ktorý nemal ani dvere, ani okná; v ňom sme spávali na troške slamy, ktorú sme si priniesli. Dvaja z nás vždy chodievali dva razy cez deň žobrať almužnu; ale prinášali tak málo, že sme sa z toho horko-ťažko mohli vyživiť. Zvyčajne sme jedávali troška vareného chleba, keď sme ho mali; varenie pripadlo tomu, kto ostal doma. Takto sme prežili štyridsať dní, nevenovali sme sa ničomu inému než modlitbám“.<sup>46</sup> Uvedený text ponúka možnosť pochopiť silu vnútorného odhodlania, vôle, intenzívnej viery („ktorá hory prenáša“) u ľudí, ktorí si zvolili takýto spôsob života.

Fenomén svätca v dejepisnej výučbe možno definovať podobne ako fenomén historickej osobnosti, avšak so zreteľnou špecifikáciou v oblasti mravnej a náboženskej. V prostredí necirkevnej školy nemôže byť efektívne uvádzať všetky atribúty svätcov, ale predstavenie konkrétnych historických postáv s určitým vyznačením cez svätorečenie môže prispieť k pochopeniu a tak azda aj k tolerancii. Svätci plnili v histórii úlohu vzorov, poskytovali istý ideál pre život mnohých ľudí v rôznom sociálnom postavení a s rôznym stupňom vzdelania, ľudí rozličných povolání, pováh a záujmov. Ako historické osobnosti mali svoje miesto v dejinách spoločnosti za svojho života – a osobitne v dejinách kultúry mnohí aj po smrti. Z množstva svätcov môže v dejepisnom vyučovaní nájsť miesto len časť, navyše zvyčajne v zjednodušených formuláciách výkladových textov. Ale určite má zmysel prezentovať vo výučbe vybrané postavy a cez ich životné peripetie, verbálne sformulované úsilie, konanie a jeho dôsledky umožniť žiakom lepšie pochopiť dobu, v ktorej žili. Práve život Augustína a Ignáca sprostredkovaný ich vlastným videním reality môže sugestívnym spôsobom ovplyvniť aktivizovanie žiakov počas vyučovacej jednotky a narušiť vžitý stereotypy a deformácie v historickom vedomí. Napriek samozrejmej subjektivitě a istému skresleniu autobiografického podania dokáže dobre pripravený učiteľ v kombinácii s ďalšími prostriedkami a aktuálnymi spôsobmi výučby dosiahnuť stanovené ciele. Uplatnenie empatizácie v dejepisnom vyučovaní, t. j. tendencie vcítiť sa do konania ľudí z minulosti a snahy vysvetliť motiváciu ich činov „znútra“, chápeme ako jeden z krokov humanizácie vo výučbe dejepisu.

PaedDr. Miroslav Kmet', Katedra histórie, Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela,  
Tajovského 40, Banská Bystrica 974 01 (kmet@fhv.umb.sk)

<sup>46</sup> SV. IGNÁC: O sebe ... 1997, s. 143-144.

Summary

**The Phenomenon of Saints in Teaching History**

Miroslav Kmet'

The phenomenon of the saint in the teaching of History can be defined similar like the phenomenon of historical personality however with remarkable specification in moral and religions area. We can not show all attributes of saints in the environment of undenominational school, but performing of specific historical persons with certain marking through the canonization can contribute to understanding and maybe also to tolerance. Saints carried out the place of examples, created certain ideal for life for lots of people in different social status and with different degree of education, people of different professions, characters and interests. They had own position in the History of society during their lives and particularly in the History of culture – many of them also in memoriam. There are just a few of saints who can take place in teaching of History and moreover mostly in the simple forms of explaining texts. But there is certainly important to present particular persons in teaching and through their life stories verbally formed work and their consequences to show pupils better understanding the time that they lived in. Life of St. Augustin and St. Ignatius mediated with their own accepting of reality can influence the activity of pupils during lessons suggestive way and interrupt traditional stereotypes. Despite of obvious subjectivity and certain deformation of autobiographical interpreting can well – prepared teacher in combination with other instruments and actual ways of teaching reach given aims. Use of empathization in the teaching of History - attempt to feel of doing of people from History and attempt to explain motivation of their actions from the “inside” can be one of the steps of humanization the teaching of History.

*Osobnosť Jozefa Kútника Šmálova (1912 – 1982), rímsko-katolíckeho kňaza, je v slovenskej kultúrnej verejnosti všeobecne známa a jeho „život, činnosť a tvorbu“ monograficky spracoval jeho priateľ Ladislav Hanus (vydal Spišský kňazský seminár – Poprad 1992, 461 s.). Roky násilia a bezprávia spôsobili, že jeho diela vychádzajú až v súčasnosti, medzi nimi naposledy vo vydavateľstve Lúč "Kresťanský stredovek Slovenska" (Výber z diela 3), Bratislava 2005, 328 s. Výber a úpravu publikovaných i rukopisných prác uskutočnil prof. Dr. Július Pašteka, DrSc. Do tohto výberového diela neboli zaradené už publikované práce J. Kútника "K otázke pôvodu rodných bratov Izáka a Matúša umučených v Poľsku roku 1003" (In: Historica Carpatica 23-24, 1994, s. 15-27, pozri reakciu R. Grzesika v Historickom časopise 46, 1998, s. 456-468), ďalej "O smere cesty sv. Konštantína a Metoda z Carihradu na Moravu" (In: Verbum r.5, č.1, 1994, s. 15-20) a "K pôvodu pomenovania Spišskej Belej" (In: Spišská Belá. Vlastivedný zborník II., vyd. Obzor Bratislava 1972, s. 93-94). V rukopisnom fonde, ktorý mi venoval nebohý prof. J. Kútник, zostali ešte neznáme práce o sv. Stanislavovi (z rokov 1979-1980), z ktorých publikujeme prvú časť v jeho pôvodine. Druhá časť pod názvom "Benátske vydanie životopisu sv. Stanislava, krakovského biskupa – mučeníka, z roku 1512" bude publikované na inom mieste.*

*Michal Slivka*

## *Dejiny kultu sv. Stanislava na Slovensku*

*+ Jozef Kútnik*

1. Sviatok sv. Stanislava, ako sme videli, sa na Slovensku slávil čoskoro po jeho kanonizácii, a to aj ako *festum fori*. Do r. 1595, keď pápež Kliment VIII. (1592-1605) uviedol do Breviarium Romanum sviatok sv. Stanislava na deň 7. mája, nemal tu officium proprium, takže sa dovtedy neužívali preň vlastné lekcie. Breviarium Strigoniense<sup>1</sup> z r. 1484 používané v chóre spišskej kolegiálnej kapituly až do začiatku 17.storočia<sup>2</sup> uvádza, že lekcie sa berú z času po sviatku sv. Michala Archanjela a homília z commune.<sup>3</sup> Aj breviárové kódexy dvoch premonštrátskych kláštorov na Slovensku, jasovského<sup>4</sup> a leleského,<sup>5</sup> sú bez lekcii o sv. Stanislavovi, zato majú – na rozdiel od ostrihomského breviára, ktorý je bez orácie – vlastnú oráciu:<sup>6</sup> „*Pane, prosíme, na prihovor blahoslaveného Stanislava, tvojho slávneho mučeníka a veľkňaza, účinne ochraňuj svoj ľud olejom svojej sily a daj, aby neporušeným líčom mysle hľadel v sláve na slnko tvojej velebnosti. Skrze Pána.*“

S istotou možno tvrdiť, že práve Spišské prepoštvstvo, najbližší sused krakovského biskupstva, ak nie pred kanonizáciou sv. Stanislava, tak hneď po nej (1254) sprostredkovalo Uhorsku najstarší životopis sv. Stanislava, ktorého rukopis sa odpisoval a prepisoval v uhorských cirkevných strediskách a mníšskych komunitách. Verné znenie tohto najstaršieho životopisu sv. Stanislava, z ktorého v par-

tiách o sv. Stanislavovi vychádzala poľská kronika krakovského biskupa Vincenta Kadlubka a predkanonizačný *Vita minor s. Stanislai*, vyšlo tlačou síce až r. 1512,<sup>7</sup> ale v rukopisoch kolovalo od konca 13. stor., takže na Slovensku bola veľmi podrobne známa piotrávinska legenda, priebeh konfliktu biskupa s kráľom a biskupova mučenícka smrť; rozštvrtenie jeho tela kráľom, rozhodenie jeho údov, ich zrastenie a ochrana orlami; pochovanie tela pri kostole sv. Michala Archanjela na Skalke, podivné svetlá nad hrobom, zjavenie svätca krakovskej matróny, translácia ostatkov svätca zo Skalky r. 1088 do katedrály na Vawele. To bola napospol dramatická matéria súca na napínave a dojímavé kázne. (Žiaľ, tejto téme sa u nás na Slovensku dosiaľ nik špeciálne nevenoval).

Reforme breviára, prikázaná Tridentským koncilom (1545-1563), uskutočňovaná pápežmi sv. Piom V. (1566-1572), r. 1568 Klimentom VIII. (1592-1605) a Urbanom VIII. (1623-1644), sa na Slovensku ujímala pomaly. Ale národná synoda v Trnave r. 1636 konštatovala, že vtedy skoro všetci klerici celého Uhorska, okrem nepatrných výnimiek, používali Breviarium Romanum,<sup>8</sup> ktoré na sviatok sv. Stanislava obsahovalo v druhom nocturne tri vlastné lekcie, vybrané z kanonizačnej buly Inocenta IV. z r. 1253.<sup>9</sup> Tak sa hlavné dáta zo života umučenia sv. Stanislava dostali do vedomia všetkého duchovenstva na Slovensku a v kázňach sa jeho prostredníctvom s nimi oboznamoval aj veriaci ľud.

2. Kult sv. Stanislava sa medzi prostým slovenským katolíckym ľudom prehĺbil a rozšíril najmä v druhej polovici 19. storočia. Zaslúžili sa o to dr. Andrej Radlinský (1817-1879) a Andrej Trúchly - Sytniansky (1841-1916).

Dr. Andrej Radlinský je pôvodcom donedávna najobľúbenejšej a najrozšírenejšej slovenskej modlitebnej knihy *Nábožné výlevy srdca katolíckeho kresťana*. Prvé vydanie vyšlo r. 1850, potom v r. 1855, 1866, 1872, 1881 (piate posmrtné vydanie). Pretože autorské právo Radlinský poručil Spolku sv. Vojtecha v Trnave, o ktorého povolenie r. 1870 sa najviac pričínal, takže mu právom patrí titul jeho zakladateľa, modlitebná knižka *Nábožné výlevy* vychádzala potom v ďalších vydaniach s čoraz väčším nákladom. Posledné 14. vydanie vyšlo r. 1945.

Podľa názvu knihy sa zdalo, že je sentimentálneho pietistického rázu. V skutočnosti pestuje objektívnu katolícku nábožnosť, fundovanú dogmaticky a liturgicky, čo A. Radlinský zvýraznil v druhom vydaní, keď dielu dal podtitul: *kniha modlitebná, poučná, obradná a spevážka*. V treťom, zdokonalenom a rozšírenom vydaní vymedzil jej určenie: je to kniha „*pre katolíckeho kresťana, tak duchovného ako svetského, každého stavu, veku a obojeho pohlavia, k upotrebovaniu v škole a doma*.“ V tomto treťom vydaní pôvodca knihy načrtol jej základnú skladbu. Obsahuje osobné, rodinné a stavovské modlitby; úplné a prístupné poučenia o tajomstvách a pravdách viery; výklady o všetkých sviatostiach, obradoch a cirk. úkonoch; všetky slávnosti a sviatky s primeranými modlitbami a rozjímavami; všetky pobožnosti spolkové, verejné a súkromné; životopisy známejších svätých; užívannejšie piesne.

Bola to teda univerzálna náboženská kniha. Obstarala si ju temer každá slovenská katolícka rodina. Bola v každom kostole, lebo kňazi ju v pastoračii používali ako praktickú príručku, doplnok rituála, pri poobedňajších službách Božích, pri mimo liturgických pobožnostiach rozličných trídí, novén, na slávnosti pod'akovania za úrodu, na konci občianskeho roku atď. Slovom: duchovný vplyv Radlinského

Nábožných výlevov bol rozsiahly a hlboký. Za vyše celé storočie formovali integrálnu nábožnosť viacerých slovenských pokolení.

A práve Radlinského Nábožné výlevy pomohli vniest úctu k sv. Stanislavovi medzi najširšie vrstvy veriaceho slovenského ľudu tým, že v deviatom diele, *Pobožnosť k svätým*, na deň 7. mája mali krátky životopis sv. Stanislava<sup>10</sup> a liturgickú modlitbu (kolektu) dňa.

Radlinského životopis sv. Stanislava zachováva základnú štruktúru lekcii II. nokturna Rímskeho breviára: v prvej sa hovorí o narodení a výchove Stanislava, o jeho štúdiách, o jeho úmysle vstúpiť do rehole, o jeho kanonikáte a episkopáte; v druhej sa zhustene podáva Stanislavov spor s Boleslavom II. o Pietrovín a rozhodujúce svedectvo vzkrieseného vojaka – bývalého majiteľa Petra; v tretej je vyvrcholenie sporu, umučenie biskupa kráľom pri oltári, rozsekanie a rozhodenie jeho údov, ich zrastenie, zázračné svetlá, pochovanie biskupovho tela krakovskými kanonikmi. – Radlinský iba nepatrne rozširuje osnovu čítaní Rímskeho breviára, hlavne I. lekcie o tridsaťročnej neplodnosti jeho rodičov, o ich sľube, že darované dieťa zasvätia Božej službe, o jeho teologických štúdiách v Hnezdne a Paríži, o odmietnutí doktorskej hodnosti, o rozdaní zdedeného majetku, o úmysle vstúpiť do prísnej rehole. Druhú lekcii rozširuje negatívnou charakteristikou kráľa Boleslava II., muža veľmi ukrutného a smilného, ktorý ani po biskupovom napomenutí neprestal páchať ohavné skutky; v tom sa opieral, zdá sa, o životopis sv. Stanislava od J. Dugosza. Údaje tretej lekcie dopĺňa tvrdením, že pápež Gregor VII. po správe o umučení biskupa vyniesol nad Boleslavom II. cirkevnú kľiatbu. Kráľa onedlho na to stihol Boží prst: v Uhrách na úteku biedne zahynul.

Po životopise sv. Stanislava, v podstate založenom na breviárových lekciiach, bez moralizujúceho rozjímania a poučenia, pripája doslovný preklad liturgickej modlitby dňa (kolekty):<sup>11</sup> „*Bože, na ktorého česť slávny biskup Stanislav pod mečom bezbožníkov padol: daj, prosíme, by všetci, ktorí jeho pomoc vzývajú, spasiteľný účinok prosby svojej dosiahli.*“

Spolok sv. Vojtecha v Trnave, vrcholná vydavateľská inštitúcia slovenských katolíkov, podujal sa v tretej štvrtine 19. stor. na monumentálne a reprezentatívne kolektívne dielo, určené najširším vrstvám veriacich: na kompletne vydanie životopisov svätých a vyvolených Božích.<sup>12</sup> Toto vydanie malo popularizačno-pastoračné ciele. Na jeho zrealizovanie zmobilizovali kolektív autorov. Boli to: Vincent Havlíček, dr. Ján Mallý - Dusarov, Martin Kollár a Andrej Trúchly - Sytniansky, ktorý bol z nich najproduktívnejší; spracoval časť IV.-XI. Prvá časť vyšla v r. 1879, jedenásta r. 1899, teda práca trvala plných dvadsať rokov. Spolok sv. Vojtecha, organizovaný družstevným spôsobom, mal svoje jednatelstvá takmer v každej slovenskej farnosti, doma aj v zahraničí, najmä v USA, medzi emigrantmi. Pre svojich členov vydával podielové knihy, takže mal zaručenú kolportáž. A *Legendy činili Čítania o svätých a vyvolených Božích* (všetky časti) sa ako podielové knihy dostali medzi najširšie ľudové vrstvy.

Životopis sv. Stanislava, biskupa a mučeníka, vyšiel r. 1888<sup>13</sup> v IV. časti. Jeho pôvodcom bol Andrej Trúchly - Sytniansky. Po druhý raz – bez akejkoľvek zmeny, ibaže so začiatočnou ozdobnou iniciálou a s obrazom, znázorňujúcim umučenie biskupa kráľom – vyšiel r. 1907.<sup>14</sup> O. Romuald Gustaw OFM v bibliografii o sv. Stanislavovi<sup>15</sup> neuvádza jeho životopis od Andreja Trúchleho - Sytnianskeho.

Životopis sv. Stanislava od A. Trúchleho - Sytnianskeho je, pochopiteľne, ove-

Ľa obšírnejší ako od A. Radlinského. O svätcovi už prináša podrobnejšie dáta. Jeho otec bol poľský šľachtic Vieleslav Ščepanovský a matka sa volala Bogna. Boli zámožní a veľkí dobrodincovia chudobných. V svojej dedine vystavali kostol na česť sv. Magdalény. V tridsiatom roku bezdetného manželstva sa im 26. júla r. 1030 narodil synáček, vyprosený od Boha modlitbami a obetami. Najprv sa vzdelával v rodičovskom dome, potom na vysokých školách v Hnezdne a konečne na slávnych vysokých školách v Paríži, kde študoval bohoslovie a cirkevné právo. Z kresťanskej poníženosti neprijal rozličné ponúkané akademické hodnosti. Po siedmich rokoch sa vrátil späť do Poľska. Keď mu zomreli rodičia, prevzal správu veľkých zdedených majetkov. Značný výnos z nich vynakladal najviac na napomáhanie chudobným. Neskôr predal svoj majetok, cenu zaň rozdelil chudobným a venoval sa kňazskému úradu. Krakovský biskup Lambert Zula ho vysvätil za kňaza, vymenoval ho k svojmu boku za kanonika a zveril mu kazateľský úrad. Jeho kázne boli také dojímavé, že všade, kde sa ozýval jeho hlas, sa lepšili mravy a mnohé osoby sa odriekli sveta. Dost' skoro si vydobyl dôveru všetkých lepších sŕdc v Poľsku a duchovní aj svetskí ľudia prichádzali k nemu v záležitostiach svojho svedomia a prosili ho o radu. Ešte za svojho života staručký biskup ho chcel posvätiť za biskupa a odovzdať mu svoje biskupstvo, ale nemohol na to nahovoriť Pánovho poníženého sluhu. Len toľko vy získal od neho, že ho podporoval v ťažkom úrade. Po smrti biskupa Lamberta Stanislava jednoglasne zvolili za jeho nástupcu. Len na naliehanie pápeža Alexandra II. prijal túto vysokú hodnosť. Ako biskup viedol prísny kajúci život, na holé telo obliekal si drsnú zrebovinu. Žil skromne. Biskupské príjmy venoval chudobným a chrámom.

Za čias biskupa Stanislava panoval v Poľsku kráľ Boleslav II., udatný a smelý bojovník. Vítal v Česku, Uhorsku, Prusku a Rusku. Bol však surový a nemravný. Preto ho menovali aj „ukrutným.“ Hoci bol ženatý, vo svojej smilnej zaslepenosti šiel tak ďaleko, že verejne páchal najväčšie nehanebnosti. Prijal do domu manželku šľachtica Miečislava a žil s ňou pohoršlivo, čo poburovalo celú krajinu. Ale nik, ani krajinský prímás, hnezdnianský arcibiskup, sa ho neopovážil na to upozorniť. Len biskup Stanislav, ako kedysi sv. Ján Krstiteľ, mal toľko smelosti, že šiel ku kráľovi a predstavil mu následky jeho hanebného života. V hľbokej pokore padol pred kráľom na kolená a so slzami ho prosil, aby pre nebeské kráľovstvo a vlastnú česť krotil svoju zmyselnosť. Boleslav sa zdal byť pohnutý, oželel svoje výstupyky a slávne prisľúbil, že sa polepší. Ale netrvalo dlho a kráľ sa dopustil nových ohavností a surovostí. Biskup zase išiel ku kráľovi a dohovárал mu dojímavou presvedčivou rečou, aby zanechal zlý život. Nadarmo. Kráľ vyčítal biskupovi, že pochádza z nízkeho sedliackeho stavu, že nie je hoden kňazského, tým menej biskupského úradu. Onedlho potom kráľ dal násilne prepadnúť a do paláca odvliecť Kristínu, manželku šľachtica Sieradza, najkrajšiu ženu kráľovstva. Celé Poľsko sa zhrozilo nad touto nešľachetnosťou. Veľmoži sa obrátili o pomoc na hnezdnianskeho prímasa. Ale nik sa neopovážil vystúpiť proti kráľovi. Opäť len biskup Stanislav, posilniac sa pôstom a modlitbou, sprevádzaný svojím duchovenstvom a niektorými veľmožmi, predstúpil pred kráľa, zaprisahával ho, aby napravil svoj život a šľachticovi navrátil manželku, lebo ak sa to nestane, bude prinútený vyobcovať ho z cirkvi. Keď Boleslav počul túto hrozbu, zúrila a umienil si, že sa vypomstí na neohrozenom mravokárcovi. Príležitosť sa mu naskytla v spore dedičov vojaka Petra s biskupom Stanislavom, ktorý bol od Petra kúpil jeho otcovskú dedinu Pietrovín. Tzv. pietro-

vinskú legendu A. Trúchly - Sytniansky podáva celkom podľa ustáleného klišé.

Za krátky čas sa kráľ zdal byť napravený, ale jeho zlé svedomie ho hnalo opäť do ukrutností. Boleslav vtrhol do Ruska a chcel ho celé zaujať. Proti krajinským zákonom držal vojsko za dva roky vo vojne. Veľmoži boli s tým nespokojní a opustili kráľa v tábore. Rozhnevaný kráľ sa vrátil do krajiny a mal nad nimi hrozný súd. Vinní a nevinní, mužovia a ženy, šľachtici a sedliaci pocítili jeho hrozné ukrutnosti. Sv. Stanislav ho zase neohrozene karhal. Ale keď ho zúrivý kráľ vyhnal z izby, Stanislav ho vyobcoval z cirkvi a uvalil naň osobný inerdikt. Kráľ si z toho nerobil nič a počínal si ako divý šialenec. Až 7. mája 1079 v kostole sv. Michala za Vislou po trojitom zmeravení vojakov útočiacich sám kráľ holým mečom rozťal hlavu biskupovi, pohrúženému do modlitby. Potom kráľovi katani pred chrámovými dverami rozsekali mŕtve telo na kusy. Prestrašený ľud nariekal nad týmto do neba volajúcim činom a rozutekal sa, lebo sa obával kráľovej zúrivosti. Len krakovskí kanonici sa nebáli kráľa, pozbierali údy svojho biskupa a pochovali ich pred dverami chrámu sv. Michala.

Pápež Gregor VII. (Trúchly - Sytniansky píše Gregor IV.) vyobcoval bezbožného kráľa z cirkvi, vyriekol nad Poľskom interdikt, oslobodil poddaných od poslušnosti voči kráľovi. Nepriatelia povstali voči kráľovi. Prenasledovalo ho nešťastie za nešťastím, až konečne opustil Poľsko. Túlal sa po svete ako Kain. Prišiel i do Uhorska ku svojmu pokrvnému, kráľovi Ladislavovi. Ale ani ten nechcel s ním obcovať. Nešťastný kráľ, trápený svojím svedomím, utekal pred ľuďmi do hôr a na pustatiny, kde i biedne zahynul. Vlastné psy ho vraj roztrhali (r. 1080).

Roku 1088 telo sv. Stanislava pochovali v biskupskom chráme v Krakove. Bolo oslávené mnohými zázrakmi. Pápež Innocent IV. ho vyhlásil za svätého. Poliacy ho ctia ako krajinského patróna a 7. mája (tak udáva T. S.) majú zasvätený sviatok. Jeho nádherný hrob zasluhuje, aby si ho cestovateľ obzrel. Sv. Stanislav sa vyobrazuje v biskupskom rúchu s mečom v ruke.

Životopis sa končí poučením o dôvere v Boha. Ako mladý Daniel zachránil život čistej a nevinnej Zuzany proti ohavným a chlipným starcom, tak z mŕtvych vzkriesený Peter ochránil a dokázal nevinu Stanislava proti bezbožnému a ohavnému Boleslavovi. Stanislav je vzorom poníženosti, chudoby, horlivosti v plnení povinností, duchovného milosrdenstva v napomínaní hriešnikov. Na záver prináša liturgickú modlitbu (kolektu) na sviatok sv. Stanislava.

Reprodukcia rytiny na str. 383, signovaná v dolnom ľavom rohu iniciálkou G. K., zaiste prevzatá z nejakej publikácie, predstavuje sv. Stanislava v kostole pred oltárom, na ktorom horí zapálená svieca, oblečeného v biskupskom rúchu s mitrou na hlave, s pastorálom v pravej ruke, pri jeho nohách je zhodený roztrvorený misál a prevrhnutý kalich, s rozloženými rukami a mierne sklonenou hlavou, s rozvlnenou drapériou rúcha, zaklonený dozadu očakáva úder kráľa, ktorý má korunu na hlave, pás na bedrách, je zohnutý, nenávisťou tvárou hľadá na biskupa, ohnutou pravou rukou ťasí meč z pošvy. V celej jeho postave vidieť vzruch a vypätie síl, aby biskupovi zasadil smrteľný úder. Celkový postoj sv. Stanislava vyjadruje pripravenosť a pohotovosť pokojne a odovzdane prijať mučenícku smrť. Nad kráľovou hlavou sú doľava skrížené tri kopije jeho katanského sprievodu, asistujúceho pri vražde bezbrannej obety.

3. Ako sa dokazovalo v prvej časti tejto práce, v najstarších kostoloch na Slovensku, zasvätených úcte sv. Stanislava čoskoro po r. 1254, v Pongrácovciach a Miloji na Spiši, v rehoľnom kostole augustiniánov vo Veľkom Šariši, boli s najväčšou pravdepodobnosťou ostatky svätca, ktoré dostal spišský prepošt a prepošt augustiniánov na kanonizačnej slávnosti v Krakove r. 1254. Aj v zemplínskom Starom, kde patrocínium sv. Stanislava bolo od začiatku 14. storočia konpatrocíniom, mohli byť ostatky sv. Stanislava, lebo patróni kostola, grófi Sztárayovci, boli v príbuzenských zväzkoch s poľskými šľachticmi z okolia Krakova. Ale za reformácie kalvíni zaujali kostol v Starom, a tí odstránili všetky ostatky svätých.<sup>16</sup> No v Starom mali vo veži do r. 1914 zvon, ktorý sa volal Mária - Stanislav. Za prvej svetovej vojny im ho rekvirovali a roztopili.

Kostoly na Slovensku, zasvätené sv. Stanislavovi v čase rekatolizácie, mali zaiste relikvie sv. Stanislava. Žiaľ, archív piaristov z Podolínce je od r. 1918 v Budapešti a nateraz nie je známy konkrétny dokument o tom, že zakladateľ kolégia a kostola, Stanislav Ľubomierski, kapitán zálohových spišských miest, obstaral pre kláštorský kostol v Podolínci ostatky sv. Stanislava.

Zato máme dokument o autentických relikviách sv. Stanislava v Opatovej nad Váhom. Nakoľko je tento fakt dôležitý pre dejiny kultu sv. Stanislava na Slovensku, venuje sa mu tu podrobnejšia pozornosť.<sup>17</sup>

Pre farský kostol v Opatovej nad Váhom ostatky sv. Stanislava, biskupa-mučeníka, obstaral farár Štefan Heszterény.<sup>18</sup> Sprostredkoval mu ich Karol Skorkowski, krakovský kanonik. Dokument o autenticite ostatkov vydal 27. júna 1826 Ján Pavol Pawera Woronicz, krakovský biskup.<sup>19</sup> Potvrdzuje, že z pôvodnej schránky, prechováanej v krakovskom katedrálnom kostole, vybrali čiastočku kostí sv. Stanislava, dôstojne ju uložili do čistého červeného hodvábu, zviazali červenou stužtičkou, opatrili nápisom: sv. Stanislava, biskupa - mučeníka, patróna poľského kráľovstva, z druhej strany poznačili pečiatkou krakovského biskupa v červenom španielskom vosku. Súčasne dáva povolenie, aby čiastočku kostí mohli prechovávať, aby z nej mohli dať aj iným, aby sa v ktoromkoľvek kostole alebo kaplnke mohla vystavovať na verejnú úctu. Jozef Kluch, nitriansky biskup, tieto relikvie sv. Stanislava, darované krakovskou kapitulou opatovskej fare v nitrianskej diecéze, rekognoskoval ako pravé a povolil ich verejné uctievanie listinou z 12. septembra 1826.<sup>20</sup> Sväté ostatky sú uložené v malej okrúhlej kovovej schránke, vsadenej do veľkého pozláteného monstratória, pochádzajúceho z r. 1656,<sup>21</sup> ktoré r. 1829 daroval opatovskému kostolu nitriansky biskup Jozef Vurum.

O uctievaní ostatkov sv. Stanislava v Opatovej konštatuje kanonická vizitácia z r. 1829,<sup>22</sup> že v deň sviatku sv. patróna po spievanej sv. omši dávali sa bozkávať veriacim. Ak sviatok pripadol na robotný deň v týždni slávnosť patrocínia sa prekladala na najbližšiu nedeľu. Po slávnostnej kázni bola ofera, pri ktorej dávali veriacim bozkať sv. ostatky.

Je isté, že v Radošovciach majú tiež ostatky sv. Stanislava, patróna kaplnky. Spomína ich agenda, zachytávajúca miestne bohoslužobné zvyklosti, uzákonené dlhodobým úzom.<sup>23</sup> Nevedno, kto a kedy ich obstaral. Ale oprávnené možno predpokladať, že sa tak stalo čoskoro po stavbe novej kaplnky začiatkom 19. storočia. Veriacim sa dávali bozkávať v najbližšiu nedeľu po sviatku sv. Stanislava po poludňajších litániách v kaplnke. V červenom poli v zlatej nádobke je kúsok kostičky. Pod ňou je nápis „Stanislai.“ Relikviár, vysoký 35 cm, má tvar monšt-



rancie. Na zadnú vrstvu lúčov sa ukladajú bohaté rozvilinové ornamenty. Na samom vrchu pred lúčami je košík so strapcami hrozna, ktoré symbolizujú mučenie. Relikviár je cenná zlatnícka práca z prvej polovice 19. storočia.

4. O ľudových pobožnostiach na česť sv. Stanislava sa zachovali správy zo Starého a z Radošoviec.

Mária Berešová, rod. Lešová, nar. 16. 9. 1887 v Starom,<sup>24</sup> sa ešte pamätá na farára Andreja Marczlova (nar. 1819 v Humennom), ktorý bol farárom v Starom od r. 1845 do svojej smrti 11. 1. 1889, teda skoro pol storočia. Za jeho účinkovania konala sa novéna alebo trídium na česť sv. Stanislava. Veriaci prichádzali začiatkom mája do kostola, kde mal kaplán kážeň a starý pán farár sa modlil. Po pobožnosti jeden z chlapov predpovedal pieseň, pri ktorej všetci plakali, lebo „*toho svätého kráľ prebodol kopijou pri sv. omši*.“ A Mária Roňdošová, rod. Olexová, nar. 28. 2. 1897, zasa povedala: „*Po smrti starého pána (Marczlova) prišiel do Starého pán (Leonard) Skurkay (ináč rodák zo Sabinova; v Starom bol farárom od r. 1889 do r. 1933), veľký Maďar. A čo nebolo maďarské, nemohlo byť ani sväté*.“ On zlikvidoval v Starom májové pobožnosti na česť sv. Stanislava.

O púťach zo Starého do Krakova a na Zebrzydowskú kalváriu hovoril zasa kúrator Michal Lichota, nar. 29. 5. 1896. Každý rok chodievali pešo cez Bardejov a Gaboltov na Krakov a na kalváriu v Zebrzydowe. Zo Starého vyrušilo pomerne málo pútnikov, ale cestou sa k nim pridávali ďalší, takže keď sa blížili ku Krakovu, bola to už veľká procesia. Cesta ta a späť trvala 12 dní. Procesiu zo Zemplína viedol Štefan Maňovský (nar. 1850, zomrel 11. 7. 1914), strážca grófskych viníc. Bol vychýreným predspevák. Vedel písať švabachom. Žiaľ, manželka mu vložila do rakvy všetky písomnosti. Po prvej svetovej vojne, keď sa utvoril poľský štát, ľudová púť zo Zemplína a Šariša do Krakova a na kalváriu v Zebrzydowe prestala.

Podľa starej agendy farských pobožností v Radošovciach<sup>25</sup> sv. Stanislava, biskupa mučenika, patróna kaplnky, slávili dvakrát: ipsa die (7. mája) a v nasledujúcu nedeľu. 7. mája bol miestny sviatok (festum parociale). Ráno o 9. hod. v kaplnke sv. Stanislava bola sv. omša a poobede o 14. hod. litánie. V nedeľu po sviatku sv. Stanislava bola vonkajšia slávnosť (solemnitas). Prvá svätá omša sa v obvyklom čase celebrovala vo farskom kostole. O 9,45 hod. sa konala slávnostná procesia z farského kostola do kaplnky sv. Stanislava. V procesii niesli všetky zástavy a sochy najsv. Srdca a blah. Panny Márie. Po príchode procesie ku kaplnke bola pred sv. omšou kážeň vonku, kde pripravili kazateľnicu. Tradične kázal niektorý páter z františkánskeho kláštora v Skalici. Potom sa slávila sv. omša a po nej sa procesia v obvyklom poriadku vrátila do farského kostola, kde bolo požehnanie s cibóriom. V tú nedeľu o 15. hod. popoludní boli v kaplnke sv. Stanislava litánie, po ktorých sa bozkávali ostatky svätca. Takto v Radošovciach slávia sv. Stanislava podnes, iba že už nekážu otcovia františkáni, ale miestni duchovní, a nekoná sa slávnostná procesia.

Z Radošoviec nebývali púte do Krakova k hrobu sv. Stanislava. Až r. 1969 pod vedením správcu fary Alberta Reháka<sup>26</sup> veriaci niekoľkými autobusmi putovali do Czestochowej. Na spiatočnej ceste sa zastavili v Krakove. Tu pri hrobe sv. Stanislava vykonali pobožnosť a zaspievali starobylú pieseň o sv. Stanislavovi, ktorej text aj nápev preberali z pokolenia na pokolenie.<sup>27</sup>

Autor piesne je neznámy, pravdepodobne to bol literát – františkán. Z faktu, že

obsahuje západné dialektizmy (dedictví, statky = majetky, bohatství, žinkú = ciliciom atď.) možno usudzovať, že vznikla pred r. 1914 vo františkánskom kláštore v Skalici, kde bol v 19. storočí čulý slovenský literárny ruch. Tlačou asi nevyšla (aspoň v prístupných bibliografických zbierkach som o tom nenašiel zmienku). Na záver tejto práce si zaslúži, aj keď je bez osobitných poetických kvalít, hoci sa snaží i o asonancie vo vnútri verša, ale má historickú hodnotu dokumentu o kulte sv. Stanislava na Slovensku, aby sa uviedla v celom znení.

Pieseň ku cti sv. Stanislava

Rodičom v neplodnom stave daný Stanislave,  
detinské hry zanechávaš a radšej sa modlievaš.  
V samej živý si svätosti a pokánia si ostrosti  
a na holej zemi spávaš, telo pôstmi trýznievaš.

Celé vlastnil si dedictví, veľké statky a bohatství  
na chudobných vynaložil, sebe nič neodložil.  
Kňazský stav si vyvoluješ, slovo Božie rozhlasuješ,  
vykoreňuješ zlé zlosti a seješ do srdc čnosti.

Za biskupa vyvolený a na silu prinútený  
a prísnejšie ešte žiješ, žinkú sa prepasuješ.  
Úrad konáš s horlivosťou, s neustálou bedlivosťou,  
útočište si chudobných a všetkých opustených.

Naposledy kráľ ukrutný, nedbajúc na život čnostný,  
jako svätú omšu slúžil, k oltáru sa priblížil.  
Ruku na neho vztáhuje, mečom hlavu prerubuje,  
telo káže rozsekať a na poli rozmetať.

Včul' si za to odplatený a v nebesiach oslávený,  
u Boha sa ty primlúvaj a prosievať neprestávaj,  
by sme dobre činievali, pravdu všade zastávali  
a po časnom tom trápení k večnému išli spaseniu.

Sliače na deň sv. Ignáca z Loyoly

**Poznámky**

1/ Zachovali sa z neho viaceré exempláre, napr. v Národnej knižnici v Martine č. 129; predtým v Mestskom, teraz v Štátnom archíve v Banskej Bystrici sign. EBPN-I., č. 31.

2/ Na exemplári v Národnej knižnici v Martine je na margu kalendária v marci poznámka: „*Hic Liber anno 1604 tempore Rebellionis est ex Capitolis Sancti Martini in Scepusio direptus, et mihi a quodam rustice donatus. Johannes Mihalyk, mp.*“

3/ „*Omelia Ego sum vitis. Lectiones ut tempore post festum sancti Michaelis archangeli.*“

4/ Breviarium O. Praem. eccl. Jasoviensis je z konca 14. stor. D. Polycarpus Radó OSB, Libri

liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum; ed. Ladislaus Mezey. Budapest 1973, str. 285.

5/ Breviarium O. Praem. de Lelesz je z polovice 15. stor. D. P. Radó OSB, c. d., str. 333–334.

6/ Jasovský kódex (Bibl. Univ. Budapestin., codex lat. 36) na fol. 7; leleský (Bibl. Univ. Budapestin., codex lat. 74) na fol. 142; za sprostredkovanie xeroxových reprodukcii ďakujem p. Emilovi Steckerovi z Nitry. Oba kódexy obsahujú oráciu toho istého znenia: „*Populum tuum, quae summus, Domine, intercedente beato Stanizlao glorioso martyre tuo atque pontifice, unque tuae virtutis potenter defende, et solem tuae maiestatis irreverberato mentis radio glorianter intueri concede. Per Dominu.*“

7/ Jozef Kútnik, Benátske vydanie životopisu sv. Stanislava, krakovského biskupa a mučeníka, z r. 1512.

8/ Josephus Hradzsky, Initia, progressus ac praesens status capituli ad sanctum Martinum E. C. de monte Scepusio olim collegiati sub jurisdictione archiepiscopi Strigoniensis nunc vero cathedralis sub proprio episcopo scepusiensi constituti. Spiš. Podhradie 1901, str. 215.

9/ V knižnici Biskupského úradu v Spišskej Kapitule sa zachovalo Breviarium Romanum, vydané v Benátkach r. 1714 nákladom Pavla Balleonia, ktoré používali kantori - muzikanti, účinkujúci v chóre kolegiálnej kapituly. Lekcie II. nokturna sú na str. 363-365.

10/ O. Romuald Gustav OFM vo vyčerpávajúcej bibliografii o sv. Stanislavovi (Hagiografia polska II., 435-455) Radlinského Nábožné výlevy neuvádza, hoci uvádza jedinu, málo významnú českú pozíciu.

11/ Lat. text: „*Deus, pro cuius honore gloriosus Pontifex Stanislaus gladiis impiorum occubuit: praesta, quaesumus; ut omnes, qui eius implorant auxilium, petitionis suas salutare consequantur effectum.*“

12/ Bibliografické dáta obsahuje Ľudovít V. Rizner, Bibliografie písomníctva slovenského na spôsob slovníka od najstarších čias do konca r. 1900. Diel tretí: L – O. Turč. Sv. Martin 1932, str. 24-25.

13/ Legenda čili Čítanie o Swatých a Wywolených Božích. Časť IV. Dla prastarých a najnowssich, cirkewními wrchnostami odobrených prameňov spracoval Andrej Truchlý, kňaz biskupstva b. bystrického. Nákladom Spolku sv. Adalberta (Vojtecha). Číslo 39. podielových kníh. W Trnawe, 1888, str. 80-87. – Kniha je tlačená ešte švabachom.

14/ Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích. Sväzok II. Dľa prastarých a najnovších, cirkevnými vrchnosťami odobrených prameňov spracovali: Andrej Truchlý, Vincent Havlíček a Martin Kollár. Nákladom Spolku sv. Adalberta (Vojtecha). Druhé, opravené, ilustrované vydanie. V Trnave (Nagyszombat) 1907, str. 381-384.

15/ Cf. pozn. 10.

16/ Ján Hudák, správca fary zo Starého, v liste z 31.5.1979 ma informoval: v polovici mája r. 1979 Staré navštívil gróf Ján Sztáray z Austrálie. Narodil sa r. 1918 v Tibave. Jeho rodičia r. 1922 predali majetok v Tibave, odsťahovali sa najprv do Maďarska, potom do Austrálie. V druhej svetovej vojne bol dôstojníkom austrálskej armády. Nemci ho zajali a internovali v lágri, kde bol s Poliakmi a Rusmi, kým ich r. 1945 nevyslobodili Američania. Z rodinnej tradície vie, že člen rodu Sztárayovcov dávno pred reformáciou si vzal za manželku poľskú šľachtičnú z okolia Krakova. Informácie o zvone Mária - Stanislav má J. Hudák od starého kostolníka Jozefa Zembu (+ 20.2.1975).

17/ Dáta z Historie domus v Opatovej nad Váhom mi sprostredkoval Št. Chmela, správca fary, za čo mu ďakujem.

18/ V Opatovej nad Váhom bol farárom v r. 1798-1832, kde zomrel 74 ročný a kde je pochyovaný.

19/ Text dokumentu obsahuje Canonica Visitatio Parochiae Apatfalvensis anno 1829, str. 26, v archíve Rím. kat. far. Úradu v Opatovej nad Váhom: „*Universis et singulis quorum interest et quomodolibet in futurum interesse poterit significamus et ad notitiam indubitatum deducimus: Quia Nos Particulam ex ossibus S. Stanislai Episcopi Cracoviensis Martyris ex Locis et Thecia Authentica Nostrae Ecclesiae Cathedralis cracoviensis extractam, et in Holoserico rubro decenter cum Inscriptione s. Stanislai E. M. P. R. P. collocatam, simulque funiculo sericeo rubri coloris alligatam, et sigillo Nostro in cere rubra Hispanica ex altera parte obsignatam, ut Authenticam cuicumque Christi fidelium apud se retinendi, aliis donandi, in quacumque Ecclesia vel capella publicae venerationi exponendi facultatem dedimus et concessimus prout auctoritate Nostra ordinaria per praesentes domus et concedimus, quas manu Vicarii et Officialis Nostri generalis Cracoviensis subscriptas, sigillo nostro munitas dedimus Cracoviae die 27. Junii 1826 Anno. Joannes Paulus Pawora Woronicz, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Cracoviensis.*“

20/ Cf. pozn. 19, str. 26: „*Praesenti Autenticae Attestationi adiunctam et in ea descriptam, ac circumscriptam Sacram de ossibus S. Stanislai E. et M. Patroni Regni Poloniae Reliquiam ex autentico loco desumptam Dioecesis Nostrae Ecclesiae Parochiali Apatfalvensi per V. Capitulum Cracoviense dono datam reverenter inspeximus ac pro tali recognovimus, atque ut publicae Christi fidelium venerationi exponi possit. – Praesentium vigore facultatem in Domino concedimus. – Mocsenok (t. j. Mučeníky, teraz Sládečkovce pri Nitre, letná rezidencia nitrianskych biskupov, pozn. aut.) 12 septembris 1826. Josephus Episcopus Nitriensis.*“

21/ Na spodku podstavca monstratoria je nápis: „HOC OPUS FF (FECIT) E(XC) D(OM) JOAN(NES) SIPEKY SAC(RAE) CAES(AREAE) REGI(N)AE MATRIS EXCUB(ITOR) M(A)G(ISTE)R ET CONIUNX ELIZAB(ETH) SYRAKI PRA(E)SIDE A (DEODUM) R(EVEREN)D(O) D(OMINO) LUCA KOOS AD 1656 16 MARTY.“ Za sprostredkovanie nápisu ďakujem Št. Chmelovi, správcovi fary v Opatovej n./Váhom.

22/ Cf. pozn. 19; cap. III. De Divinis et Ordine Divinorum in Matre Ecclesia, str. 8.: „*Festo S. Stanislai E. M. Patroni Ecclesiae Sacrum Cantatum, post quod datur osculanda S. Reliquia. Si festum hoc in diem feriale incidat, Patrocinii Ecclesiae sollemnitas immediate sequente Dominica celebratur cum expositione Sanctissimi. Poenitentes exaudiantur confessi sub sacro lecto et Cantato communicantur. Post concionem offertorium instituitur sub quo Reliquia S. Patroni osculanda datur.*“

23/ „*Directorium et rituale parochiae Radošovce*“, rukopis v archíve Rím. kat. farského úradu v Radošovciach. Za výpisky z neho ďakujem vdp. správcovi fary Albertovi Rehákov.

24/ Jej spomienky a spomienky kurátora M. Lichotu zachytil J. Hudák, správca fary v Starom.

25/ Cf. pozn. 23.

26/ Informoval ma o tom v liste z 10. 4. 1979.

27/ Text piesne aj jej nápev mi sprostredkoval vdp. kaplán Bohumil Mikula, rodák z Radošoviec.

## **Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II.**

Vydalo

© Vydavateľstvo Chronos  
a Centrum pre štúdium kresťanstva  
v edícii Studia Christiana, zv. 2

v spolupráci  
s Fakultou humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici,  
Filozofickou fakultou Katolíckej univerzity v Ružomberku  
a Slovenskou historickou spoločnosťou pri Slovenskej akadémii vied

Editori:

© Rastislav Kožiak - Jaroslav Nemeš

Vydanie prvé  
Bratislava 2006  
332 strán

Tlač:  
MTM Levoča

**ISBN 80-89027-20-2**      EAN 9788089027200