ACHERON

ACTA HISTORICA ET ORIENTALIA NEOSOLIENSIA
| TOMUS IX | VOL.15,2019



ISSN: 1339-6870



ACHERON

ACTA HISTORICA ET ORIENTALIA NEOSOLIENSIA

Študentský historický časopis

9/2019
Vol. 15

ACTA HISTORICA ET ORIENTALIA NEOSOLIENSIA

Študentský historický časopis ACHERON

Vychádza 1x ročne

Vydáva: Študentská historická spoločnosť pri Katedre histórie Filozofickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

© ŠHS, Banská Bystrica, 2019

ISSN 1339-6870

Redakčná rada:
Mária Zlámalová (šéfredaktor)
Bc. Michal Šimurka
Bc. Samuel Červeňanský

Recenzenti:
Mgr. Simona Dvorská
PhDr. Rastislav Kožiak, PhD.
Mgr. Patrik Kunec, PhD.
doc. Mgr. Imrich Nagy, PhD.
prof. dr hab. Marek Przeniosło

Milí čitatelia!

Prinášame Vám nové číslo študentského časopisu Acheron. Opäť Vás prevedieme od obdobia staroveku až po obdobie 20. storočia.

V prvom príspevku sa dozviete o pohľade Ammiana Marcellina na osobu cisára Iuliana Apostatu.

Potom sa pozrieme na cestu svätého Augustína do Kenu, ktorá začala proces christianizácie anglosaskej Británie.

Načrieme do historiografie, kde nás autor oboznámi s osobou Jána Viklefa v diele Milana Machovca.

Tematike 20. storočia sa venuje aj štúdia Generál M. R. Štefánik v pamäti mesta Banská Bystrica.

V novom čísle Vám prinášame aj veľmi zaujímavú štúdiu z Poľska v anglickom jazyku.

Okrem toho si môžete prečítať obohacujúce recenzie a anotácie a našu rubriku „Vedeli ste, že…?“

Veríme, že Vás tieto príspevky obohatia a prinesú Vám príjemný čitateľský zážitok.

Mária Zlámalová

Bc. Samuel Červeňanský

Pohľad Ammiana Marcellina na osobu cisára Iuliana Apostatu s. 4 – 12

Bc. Michal Šimurka

Augustínova cesta do Kentu s. 13 – 25

Bc. Ondrej Šály

Osoba Jána Viklefa v diele Milana Machovca (historický pohľad) s. 26 – 40

Mgr. Matej Mesko

Generál M. R. Štefánik v pamäti mesta Banská Bystrica s. 41 – 51

Mgr. Agnieszka Kania

Cultural heritage as an important component of urban research (The case of the Department of Architecture at Stefan Batory University in Vilnius in the interwar period) s. 52 – 60

Bc. Ondrej Šály

Na vzostupe moci. Zahraničná politika Mateja Korvína v stredoeurópskom priestore v rokoch 1458 – 1471 (recenzia) s. 61 – 62

Bc. Ondrej Šály

Jeroným Pražský. Středověký intelektuál, mučedník české reformace a hrdina národní tradice (recenzia) s. 63 – 64

Bc. Samuel Červeňanský

Objavné cesty staroveku (recenzia) s. 65 – 66

Bc. Samuel Červeňanský

Cesta do neslobody: Rusko, Európa, Amerika (anotácia) s. 67

Vedeli ste, že...? s. 68 - 72

Pohľad Ammiana Marcellina na osobu cisára Iuliana Apostatu

Bc. Samuel Červeňanský
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

V tomto článku si viac priblížime opis Iuliana Apostatu očami spisovateľa Ammiana Marcellina. Zameriame sa tak na posúdenie jeho objektivity či zaujatosti voči cisárovi. Cisár Iulianus Apostata je známy hlavne kvôli náboženskej politike, ktorá mala predstavovať posledný pokus o obnovu pohanského kultu.

Obdobie neskorého cisárstva je pomerne dobre prebádanou témou, ale pri Ammianovi Marcellinovi narážame na isté bariéry. Pri zbieraní informácií a poznatkov sa pozrieme na práce českých historikov, ako diela Jána Buriana alebo Jozefa Češku, zo zahraničia budeme čerpať z práce Edwarda Gibbona, G. B. Conteho, Luciana Canforu alebo Egona Bondyho. Hlavným informačným prameňom je pre nás dielo *Res Gestae* od Ammiana Marcellina, ktoré preložil do slovenčiny Daniel Škoviera. Pre porovnanie interpretácií som nemohol vynechať Zosima s jeho dielom *Stezky posledního Římana.* Na Slovensku sa najviac o tomto období dočítame v cirkevnom prostredí, o čom svedčia diela Mareka Babica, a ďalšie publikácie z prostredia Katolíckej univerzity v Ružomberku.

Jadro práce zahŕňa rozbor osoby cisára Flavia Claudia Iuliana. Ako prvé si predstavíme Iulianov život a po krátkom úvode sa opäť vrátime k rozboru *Res Gestae.* Začneme od smrti Constantia II., po ktorej Iulianus Apostata prebral moc a stal sa jediným vládcom impéria. V práci som sa zameral na tri dôležité oblasti Iulianovho života. Prvou bude jeho vojenské ťaženie do Perzie, kde si priblížime Ammianov opis cisára ako schopného vojvodcu a organizátora. Ďalšou problematikou je Iulianova náboženská politika a jeho boj proti kresťanstvu. V bežnej historiografii ho nájdeme pod menom Iulianus Apostata a nie pod jeho celým menom Flavius Claudius Iulianus. Dôvod tohto prívlastku spočíva v jeho náboženskom smerovaní, podľa ktorého ho pomenovala kresťanská historiografia prívlastkom Apostata (gr. αποστάτησ) - čo znamená odpadlík. Poslednou vybranou oblasťou bude opis Iulianovej osoby. Pri tejto časti bude zložité objektívne zhodnotiť Iulianovu osobu, pretože primárny zdroj, *Res Gestae*, podlieha istej účelovosti autora.

Detstvo

V tejto časti článku si viac priblížime osobu a vládu cisára Iuliana. Jeho oficiálne meno nie je Iulianus Apostata, ale Flavius Claudius Iulianus (lat. FLAVIVS CLAVDIVS IVLIANVS AVGVSTVS, gr. Φλάβιος Κλαύδιος Ἰουλιανὸς Αὔγουστος). Iulianus sa narodil v Konštantínopole. Rok narodenia nám nie je presne známy, ale predpokladá sa, že sa narodil v rokoch 331 až 332. Bol synom Iulia Constantia, ale jeho matka Maxima Fausta bola druhá žena jeho otca. Maxima Fausta bola z balkánskej rodiny Fláviovcov, čím si mohol Iulianus nárokovať na cisársky pôvod. Pôvod

jeho otca bol už zložitejší, keďže Constantinus I. bol nevlastným bratom Constantina. Tieto vzťahy v rodine zapríčinili to, že Iulianova rodina nemala spočiatku veľkú moc. Privilegované postavenie mali potomkovia Constantina, a to konkrétne Crispus, Constantinus II., Constantius II. a Constans.

Tento stav sa však zmenil po tom, ako Constantinus začal dávať dôležité pozície a tituly svojim nevlastným bratom a ich deťom. Princíp vládnutia tetrarchie, augustov a caesarov, bol v danej dobe existencie Rímskej ríše často používaný. Menovaním za caesarov sa tak dostala Iulianova rodina do veľkej politiky. Tento systém viacvládnutia zapríčinil mocenské strety aj počas vlády Constantina.[1] Ako augustus nad východnou časťou, v ktorej vyrastal Iulianus, bol menovaný Constantius II. Ten sa počas svojej vlády takticky zbavoval nepohodlných osôb, ktoré mohli ohroziť vládu augusta.

Iulianus a jeho brat Gallus boli vyučovaní eunuchom Mardoniusom, ktorý bol kresťan. Mardonius mal na Iuliana veľký vplyv, pretože mu ukázal Homérove a Hesiodove básne, čo ho neskôr ovplyvnilo aj v jeho ďalšom smerovaní.[2] Počas štúdia v Aténach zastihla Iuliana dôležitá správa: cisár Constantius II. ho vymenoval za caesara. Iulianus sa po prijatí tohto titulu dostal pod väčší dohľad štátnych úradníkov. Z tohto dôvodu musel byť novovyhlásený caesar opatrnejší vo svojich náboženských prejavoch, odklonených od kresťanstva.[3] Do väčších sporov sa však Iulianus nedostal. Výnimkou bol spor s prefektom praetoria Florentiom, ktorému bránil zvyšovať dane.[4]

Zlom v Iulianovom smerovaní nastal po vyhlásení za augusta vojskom v Gálii. Obaja augustovia smerovali do občianskej vojny. Tá bola prerušená smrťou Constantia II. Podľa Ammiana sa zdali cisárovi pred smrťou viaceré predzvesti, v podobe snov a vnútorných pocitov.[5] Po ceste smerom z Antiochie Constantia zastihla horúčka. Počas zomierania však cisár ustanovil Iuliana jeho nástupcom, ako uvádza Ammianus.[6] Na následky oslabenia organizmu Constantius II. v novembri roku 361 zomrel. Iuliana tak čakalo prevzatie moci. Po smrti cisára ho zastihli poslovia Theolaifus a Aligildus, ktorí priniesli Constantiovu poslednú vôľu.[7] Iulianus si týmto spôsobom mohol nárokovať na následníctvo trónu a predísť tak ďalšiemu krviprelievaniu. Prebratie moci prebiehalo veľmi bezpečne. V prvej polovici decembra ho prijal senát a postupne si zabezpečil lojalitu vojska i ľudu.

Po uchopení moci sa Iulianus zameral predovšetkým na vyriešenie vnútorných problémov. Najprv sa však vysporiadal s prívržencami Constantia II., ktorým do veľkej miery prisúdil nezákonné a násilné priestupky počas vlády predošlého cisára.[8] Vyšetrovanie zveril prefektovi praetoria Secundovi Salutianovi, aby sa vysporiadal s nežiadúcou opozíciou.[9] Ako druhú zásadnú vec uskutočnil zmenu v administratíve, kde nahradil neschopných, zdiskreditovaných úradníkov.[10] Do dôležitých postov tak doplnil spoľahlivých vzdelancov. Na rozdiel od Constantia II. nepodporoval cisársky dvor, na ktorom si predchádzajúci cisár udržiaval len osoby naklonené jeho vláde, a ľudí, ktorí sa mu snažili zapáčiť. Z tohto dôvodu

[1] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 45.
[2] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 67.
[3] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 67.
[4] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 68.
[5] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 262-263.
[6] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 264.
[7] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 270.
[8] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 68.
[9] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 270-272.
[10] BURIAN, OLIVA, *Civilizace starověkého středomoří,* 1984, s. 495.

prepustil z dvora všetkých ľudí, ktorí sa uchyľovali k nečistým praktikám.[11] Jeho najvýznamnejšou reformou bol pokus o obnovenie pohanského kultu. Náboženský vývoj v Ríme však už opätovne nedovoľoval prenasledovať žiadne náboženstvo ako tomu bolo v predchádzajúcich storočiach. Tejto témy sa však dotkneme neskôr. Po stabilizovaní vnútornej moci mohol Iulianus pokračovať vo vojne, ktorú nedokončil Constantius II. Vydal sa tak s vojskom z Konštantínopola do Antiochie.

Ťaženie v Perzii

V tejto časti by sme si viac priblížili jednu z kapitol Iulianovho života, a to ťaženie do Perzie. Bude sa tu striedať opis udalostí počas postupu vojska do hĺbky územia Novoperzskej ríše, s Ammianovým hodnotením Iuliana ako schopného vojvodcu. Iulianovej výprave proti Sasanidskej ríši predchádzala príprava, po ktorej rozdal rozkazy príbuznému Procopiovi a komesovi Sebastianovi. Ammianus hodnotí Iuliana ako dobrého taktika, pretože si zabezpečil svoje pravé krídlo na bližšej strane Tigrisu, aby tak nedošlo k náhlemu protiútoku Peržanov.[12] Iulianus sa tak vydal popri rieke Eufrat, a krátko po tom, čo prekročil hranice Perzskej ríše, mu prišli vzdať úctu okolití predstavitelia saracénskych kmeňov.[13] Cisár týchto predstaviteľov prijal, čím sa nám Ammianus snažil poukázať na jeho dobrosrdečnosť a otvorenosť aj voči nepriateľom. Vojsko bolo potravinovo zabezpečované loďstvom po rieke Eufrat, čo potvrdzuje opis autora, kde vykresľuje cisára schopného viesť vojnu aj na cudzom území. Lode niesli zásoby, zbrane, obliehacie stroje a ľudí potrebných na stavanie mostov.[14]

Ďalšie udalosti ktoré podáva Ammianus, opisujú viac postup vojska, kde miestami zdôrazňuje Iulianove schopnosti a vodcovský talent. Začiatkom apríla roku 363 sa cisár dostal k pevnosti Kerkusion, okolo ktorej pretekajú rieky Eufrat a Abora. Tu prešlo vojsko po pontónovom moste. Iulianus aj po varujúcom liste, ktorý dostal od prefekta Sallustia, ďalej pokračoval na územie Peržanov.[15] V tejto časti výpravy sa začali prejavovať prvé stránky nevôle jeho vojakov. Iulianus sa preto rozhodol prehovoriť k vojsku. Ammianus nám podáva pomerne presný záznam tohto prejavu, kde hovorí o cisárovi ako o schopnom rečníkovi, ktorý vedel povzbudiť vojakov aj v krízovej situácii. V prejave vyzýval k odvahe a bojovnosti, čím si podľa Ammiana získal oddanosť vojska.[16] Otázka však znie, nakoľko bola eufória vo vojsku skutočná v porovnaní s tým, ako nám to autor podal. Faktom však ostáva, že po prejave si Iulianus zabezpečil lojalitu vojakov a vstúpil začiatkom roku 363 do Asýrie.[17]

Po vstupe do Asýrie zvolil cisár novú taktiku, aby neostal zaskočený rýchlym útokom, keďže sa nachádzal na novom a pre neho neznámom území. Ammianus o Iulianovi tvrdí, že bol zocelený vojvodca, ktorý čerpal z praxe aj z poučiek.[18] Spočiatku nariadil vojsku postupovať vo štvorcových zoskupeniach, neskôr zväčšil rozostupy medzi vojakmi, aby vojsko pôsobilo početnejšie.[19] Iulianus stále pokračoval popri rieke Eufrat. Dobyl pevnosť Anatha, obsadil mesto Dura a nariadil vypaľovať okolité polia. V druhej polovici apríla s

[11] GIBBON, *Úpadok a zánik Rímskej ríše*,1983, s. 152.
[12] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*. 1983, s. 107-108.
[13] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 312.
[14] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 313.
[15] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 316.
[16] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 320-321
[17] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 337.
[18] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 337.
[19] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 337-338.

a dostal k ďalšej pevnosti menom Thiluta, kde si zaistil aspoň čiastočnú lojalitu obyvateľov pevnosti. Po obsadení tejto pevnosti dosiahlo vojsko opustené mesto Diakira, kde doplnili zásoby a ako uvádza Ammianus, dorúbali zopár žien.[20] V tomto postupe bolo Iulianovi zvláštne, že po preniknutí do hĺbky územia Novoperzskej ríše sa nepriateľ stále neukázal v otvorenom boji.[21]

Pri mestečku Ozogarda prišlo k prvému vojenskému stretu medzi Peržanmi a Rimanmi, ktorý sa skončil len menšou zrážkou týchto dvoch armád.[22] Peržania aj v neskorších stretoch neprešli do otvoreného boja, ale prechádzali iba do menších výpadov. Vojaci Perzskej armády bojovali prevažne s lukom na koni, čím dokázali rýchlo udrieť a za krátky čas sa vzdialiť. Rímska armáda naďalej napredovala a dostala sa k mestu Pirisobore, ktoré Iulianus nariadil obliehať. Cisár sa osvedčil aj ako schopný obliehateľ, keďže si mesto a okolitý terén veľmi pozorne obzrel, skúmal jeho stav a polohu a neuchyľoval sa k neuváženým a rýchlym krokom.[23] Mesto sa po zdĺhavom boji podarilo obsadiť až po uzavretej dohode s obrancami. Po týchto akciách však začala narastať nespokojnosť vo vojsku v dôsledku nízkej prémie a Iulianus znovu prehovoril k armáde.

Po opätovnom zabezpečení lojality sa vydal k ďalšiemu bodu, mestu Maozamelcha. Po príchode pred brány mesta si armáda postavila tábor a cisár sa opäť rozhodol pre obhliadku okolitého terénu.[24] Pri tomto meste nám Ammianus zaznamenáva udalosť, v ktorej sa pokúsilo niekoľko útočníkov napadnúť cisára. Útok na osobu cisára sa skončil neúspechom, Iulianus dokonca zneškodnil jedného z útočníkov, čo vyvolalo v radoch vojska značné nadšenie a rešpekt.[25] Armáda začala s obliehaním, ktoré bolo pre Iuliana mimoriadne nákladné, pretože múry mesta boli pevné, pomerne vysoké a bránili ho elitní vojaci.[26] Vzdorovitosť obrancov však nakoniec prekazilo podkopanie mesta tunelom, z ktorého vyšli rímski vojaci a pootvárali brány zvyšku armády. Mesto tak bolo dobyté a vojsko mohlo pokračovať bližšie k mestu Ktesifón.

Pred Ktesifónom zviedla rímska armáda ešte jeden dôležitý boj, na základe ktorého nám Ammianus opäť zdôraznil vodcovské vlohy Iuliana, pretože Perzské vojsko utrpelo v tejto bitke drvivú porážku. Cisár nariadil, aby armáda prekonala kanál pri rieke Narmalaches, ktorý dal postaviť ešte Trajan.[27] Iulianus tu však narazil na značné komplikácie. Podľa Ammiana išiel cisár so zdravou trúfalosťou proti všetkým ťažkostiam, aj keď jeho plán vyvolal u veliteľov značnú nevôľu.[28] Po bitke boli straty u Rimanov v počte sedemdesiat vojakov, na strane Peržanov boli straty podľa Ammiana až dvetisícpäťsto vojakov.[29]

Po tomto víťazstve sa Iulianus dostal do zložitej situácie. Na jednej strane mal pred sebou dobre opevnené mesto Ktesifón, a na druhej strane hrozil príchod perzského vojska na čele s kráľom. Mesto však cisár nezačal obliehať v dôsledku protiútoku Peržanov. Potreboval sa tak urýchlene dostať späť a podporiť svoje jednotky v Mezopotámii, ktoré boli ohrozované rýchlymi útokmi Novoperzskej armády. Z tohto dôvodu nariadil spáliť lode, ktoré mu

[20] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 341.
[21] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 110.
[22] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 342.
[23] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 342.
[24] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 348.
[25] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 115.
[26] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 116-117.
[27] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 120.
[28] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 356.
[29] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 358.

zabezpečovali zásoby, pretože ich už viac podľa svojho zváženia nepotreboval.[30] Toto rozhodnutie vyvolalo negatívnu vlnu reakcií vo vojsku, a sám Ammianus hodnotí tento krok ako nešťastný a zbytočný.[31] Svoj rozkaz odvolal po tom, ako väčšina lodí už horela. Nakoniec sa podarilo zachrániť len 12 lodí, ktoré sa ponechali bokom v prípade potreby. Peržania však túto situáciu využili a podpálili viaceré obilné polia, čím sa snažili vyhladovať rímsku armádu.[32]

Perzské jednotky zvolili opäť taktiku výpadov, čím ponechávali Rimanov v dávke neistoty a vytvárali tak pocit prichádzajúceho kráľovského vojska. Cisár bol v neľahkej úlohe a preto sa rozhodol ustúpiť späť smerom cez Korduenu, kde ich už zastihlo Perzské vojsko na čele s kráľom. Pri vojenských stretoch dokázali Rimania v dôležitých situáciách zvrátiť boj vo svoj prospech, a pokračovať tak ďalej v ústupe.[33] Perzská armáda však neustále útočila na zadný voj rímskej armády, čím im znepríjemňovala pochod. Ammianus nám zaznamenal aj ďalšiu charakteristickú črtu Iuliana, a to v prípade, keď sa niektoré jazdecké jednotky pokúsili ujsť z miesta bojov. To cisára nahnevalo a vojakov spravodlivo potrestal.[34] Po menších stretoch obe strany súhlasili s trojdňovým mierom, počas ktorého vykonal Iulianus svoje posledné náboženské obrady. Na konci júna roku 363 sa dalo vojsko opäť do pohybu. Iulianus sa počas ďalšieho vojenského stretu vrhol do otvoreného boja, v ktorom utrpel smrteľné zranenie.[35] Po príchode do tábora lekári ošetrili jeho zranenia. Iulianus sa chcel opätovne vrhnúť do boja a viesť tak svoje vojsko, ale na následky straty krvi ostal ležať len na lôžku.[36] Ammianus tvrdí, že síce bol cisár zranený, ale vojaci stále s oduševnením bojovali.[37] Tu sa však okrem Ammiana dostávame aj k inej interpretácii týchto udalostí. Ďalšia interpretácia znie, že podľa dobových kresťanských kruhov cisár povedal: „A predsa si zvíťazil, Galilejský“.[38] Samozrejme, táto informácia nie je úplne pravdivá a v súčasnosti sa pokladá len za legendu. Po smrti cisára sa velenie armády postupne rozpadlo a výsledok vojny tak bol neistý. Tu sa však vrchní velitelia zhodli, že za nového cisára zvolia Joviana, syna Varroniana, veliteľa cisárskej gardy.[39]

Náboženská politika

V tejto podkapitole sa zameriame na Iulianovu náboženskú politiku, ktorá je najväčším dôvodom populárnosti tohto panovníka. Už pred Iulianovou vládou vidíme pri určitých skupinách v Rímskej ríši pokusy o návrat ku starému a pôvodnému rímskemu božstvu. Táto myšlienka sa neskôr odzrkadlila aj vo vláde Iuliana, čo potvrdzujú jeho kroky a politické rozhodnutia. V impériu sa nachádzali rôzne náboženstvá a kulty, ako napríklad kult Mithru, kult Veľkej Matky bohov Kybelé alebo slnečný boh Helios. Prevažnú časť týchto náboženských smerov sa Iulianus snažil zjednotiť ako opozíciu voči kresťanstvu.

On sám sa od kresťanstva odklonil.[40] Dôvod jeho odklonenia nám nie je presne známy, ako uvádza aj Babic vo svojej práci.[41] Iulianus bol svedkom neľútostných vrážd a zabíjania,

[30] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 121.
[31] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 360,
[32] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 360.
[33] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 123.
[34] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 364.
[35] GIBBON, *Úpadok a zánik Rímskej ríše*, 1983, s. 172.
[36] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 368-369.
[37] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 369.
[38] SVOBODA, a kol., *Encyklopedie antiky*, 1973, s. 272.
[39] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 124-125.
[40] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 67.

pretože jeho otca a brata zabili kresťanskí panovníci. Aj tieto udalosti mohli v Iulianovi vyvolať negatívny obraz o kresťanstve, čo pravdepodobne neskôr zavážilo aj v jeho postoji voči tomuto náboženstvu. Ďalším faktorom jeho postoja voči kresťanstvu bolo to, že cirkev trpela vnútornými rozkolmi. Vzdelaný bol kresťanskými učiteľmi, ale ďalšie vedomosti nadobudol v Aténach, kde získaval poznatky z gréckej filozofie a rečníckeho umenia.

Po zasadnutí na trón mal Iulianus potrebnú moc pre uskutočňovanie svojho plánu na obnovu pohanstva v ríši. Podľa Ammiana sa začal pohansky prejavovať až po smrti Constantina.[42] Podľa Babica ale Iulianove listy nasvedčujú to, že svoje sympatie k pohanstvu dával navonok ešte pred zasadnutím na trón.[43] Isté však je, že sa začal plne realizovať po dosiahnutí neobmedzenej moci. Jeho plán pre obnovu pohanstva je zaujímavý z toho dôvodu, že kresťanstvo v tej dobe existovalo ako nezávislá zložka v rámci ríše. Ani viaceré prenasledovania nedokázali oslabiť kresťanstvo. Preto si Iulianus dobre uvedomoval, že násilné prenasledovanie kresťanstva je počas jeho vlády zbytočné a nemysliteľné. Zameral sa na nenásilné spôsoby prenasledovania a znevýhodňovania kresťanov v spoločnosti.

Cisár postrehol úzke prepojenie náboženstva a štátu, a preto po nástupe do úradu zrušil privilegované postavenie kresťanstva.[44] Jeho ďalší pokus oslabiť kresťanstvo smeroval na samotné učenie a teológiu kresťanov. Ešte z mladosti poznal heretické a schizmatické smery v kresťanstve. Týmto heretickým smerom v kresťanstve uznal slobodu, pozval odpadlíkov z exilu, čím sa snažil obnoviť staré škriepky a rozbiť tak kresťanskú hierarchiu. Veril, že sa kresťanstvo rozvráti samé na základe teologických rozporov, a jeho vplyv na ríšu sa tým výrazne oslabí.

V roku 362 kresťanským učiteľom rétoriky a gramatiky zakázal vyučovať na školách, ak nepristúpia na uctievanie pohanských bohov.[45] Tento krok aj samotný Ammianus hodnotí ako necitlivý voči kresťanom.[46] Iulianus ho však odôvodňoval tým, že ľudia, ktorí neveria v antických bohov, nemôžu vykladať ich myšlienky. Iulianus tak otvorene nevystupoval proti kresťanstvu, ale snažil sa aktívne zasahovať v jeho neprospech. Cisár si taktiež uvedomoval spor medzi kresťanstvom a judaizmom. Známy je jeho plán o znovuvybudovanie Šalamúnovho chrámu, ktorý sa však nikdy neuskutočnil.[47] Tento pokus ale kresťania vyhodnotili ako útok voči nim.

Jeho politika sa zamerala na vnútorné obnovenie starých pohanských božstiev.[48] Kresťanstvo za pár storočí dokázalo predbehnúť pohanské náboženstvá, čo si Iulianus dobre uvedomoval. Preto podporoval obnovu chrámov, návrat ku starým bohom a tradičným náboženstvám. V armáde napríklad vystriedal Kristov monogram za starého rímskeho orla.[49] V jeho reforme však vidíme istý pokus o zavedenie nového typu pohanstva, ktoré malo lepšie zodpovedať potrebám spoločnosti. V kresťanstve si všimol dobre rozvinutý systém charitatívnej a misijnej činnosti.[50] Tento model sa snažil aplikovať aj na pohanské náboženstvá, pretože nariaďoval pohanským duchovným pravidelne oddeľovať časť potravín pre najchudobnejšie vrstvy. Z tohto dôvodu sa rozhodol postaviť nové školy, hospice pre cestujúcich, ubytovne pre

[41] BABIC, *Od Antiky k stredoveku*, 2009, s. 106.
[42] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 274-275.
[43] BABIC, *Od Antiky k stredoveku*, 2009, s 106.
[44] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 69.
[45] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 70.
[46] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 375.
[47] BABIC, *Od Antiky k stredoveku*, 2009, s 107-108.
[48] CANFORA, *Dějiny řecké literatury*, 2001, s. 664.
[49] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století,* 1983, s. 70.
[50] BABIC, *Od Antiky k stredoveku*, 2009, s. 107.

pútnikov, modlitebne a charitatívne inštitúcie.[51] Na rozdiel od kresťanskej teológie sa na týchto miestach presadili myšlienky novoplatonizmu a kultu mithrainského náboženstva.

Novoplatónsku filozofiu použil Iulianus ako základ pre svoju náboženskú reformu. Centrom tejto filozofie bol boh Helios, ktorý mal nahradiť Krista kresťanskej teológie.[52] V dobe, kedy cisár realizoval svoju náboženskú politiku, mu významne pomohla prítomnosť cudzích náboženstiev a smerov. Pri Iulianovi totiž vidíme pokus o ich aktívne zapájanie do verejného života. Jeho snaha o reformu však zaznamenala úspech len počas jeho života. S jeho smrťou sa kresťanstvo opäť stáva privilegovanejším náboženstvom, ktoré v roku 395 bolo uznané ako jediné štátne náboženstvo.

Opis Iulianovej osoby

Ako posledný rozbor Ammianovho diela sa pokúsime zachytiť Iuliovovu povahu očami spisovateľa Ammiana Marcellina. Myšlienka života po smrti nebola záležitosťou len kresťanskej teológie, ale existovala aj medzi pohanskými náboženstvami. Posmrtné vnímanie človeka bolo v gréckom prostredí tvorené prevažne cnosťami, ktoré človek nadobúdal počas života vzdelávaním, hrdinským činom alebo náboženskou praxou. Ammianovým zvykom bolo hodnotenie cisárovej osoby po jeho smrti. Tento opis nevynechal ani pri Iulianovi. Ammianus o ňom hovorí:

„... lebo vynikol skvelými činmi aj vrodenou vznešenosťou. Jestvuje – ako to mudrci vymedzujú – štvoro hlavných cností, totiž striedmosť, rozumnosť, spravodlivosť a udatnosť, ku ktorým zvonka pristupujú ďalšie štyri, ako sú ovládanie vojenského umenia, vážnosť, šťastie a ušľachtilosť."[53]

Podľa Ammiana sa Iulianus vyznačoval dávkou zdržanlivosti.[54] Zásadný vplyv na jeho život mala novoplatónska filozofia, ktorej sa držal. Dosvedčuje to aj jeho svedectvo, pretože tvrdí, že sa Iulianus zamýšľal nad rôznymi otázkami filozofie a života, o ktorých rád viedol diskusiu. Ako klasický antický človek sa nevyhýbal ani literatúre a rétorike. Poznatky mal aj z histórie, v ktorej sa nezameral len na latinské dejiny, ale aj na grécku históriu a dejiny iných štátov. Ammianus však o ňom prikrášlene hovorí, že vypil „sud pamäti".[55]

Snažil sa žiť príkladným životom, nevyžíval sa v prepychu a nemal vysoké výdavky. Neuznával obrovské hostiny, v ktorých sa plytvalo jedlom, ale skôr sa prikláňal k obyčajnej vojenskej strave. Ako vzor mu slúžil Marcus Aurelius, o čom svedčí aj fakt, že Iuliana neskôr označovali ako druhého cisára-filozofa na tróne.[56] Ammianus ďalej o Iulianovi zmieňuje, že dokázal byť hore kedykoľvek cez noc. Nespával v hodvábnych prikrývkach, ale pod ovčou kožušinou.[57] Tým poukazuje na Iulianov jednoduchý charakter. V rámci rímskych bohov sa Iulianus preferoval modliť k Merkúrovi.

[51] BABIC, *Od Antiky k stredoveku*, 2009, s. 107.
[52] ČEŠKA, *Římsky stát a katolická cirkev ve IV. století*, 1983, s. 71-72.
[53] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 372.
[54] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 101.
[55] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 102.
[56] CANFORA, *Dějiny řecké literatury*, 2001, s. 657.
[57] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 102.

Jeho povaha sa odrazila aj pri rozsudzovaní súdnych sporov. V nich sa neuchyľoval k rýchlym záverom, ale s nadhľadom rozsudzoval každý spor, ktorý sa mu dostal do rúk.[58] Iulianus videl vysoké dane, ktoré vyberali poplatníci, čo zapríčinilo aj viaceré vzbury v impériu. Preto sa pravdepodobne poučil z neúspechov iných cisárov a nezaťažoval obyvateľstvo vysokými daňami. Zaujímavý je aj jeho postoj voči bohatým a chudobným vrstvám obyvateľstva. V danej dobe boli častou záležitosťou ľudské dlhy, ktoré sa bohatým ľuďom odpúšťali, ale chudobnej vrstve nie. Iulianus sa podľa Ammiana snažil pristupovať v odpúšťaní poplatkov rovnako pri chudobných ako aj pri bohatých. Negatívne však vystupuje jeho zákon, v ktorom zakázal učiť kresťanským učiteľom rétoriky a gramatiky, čo sme spomenuli pri náboženskej politike.

Ďalej Ammianus uvádza, že ostal verný svojej žene, pretože po jej smrti si už ďalšiu ženu nehľadal, a ani otvorene nevyhľadával tieto túžby. Nad svojimi vášňami viedol pevnú kontrolu. Na rozdiel od predchádzajúceho cisára Constantia, bol miernejší vo vyhlasovaní tvrdých rozsudkov a nepodporoval krivé obvinenia alebo vykonštruované procesy.

Ammmianus nehovorí len o pozitívach, ale zmieňuje sa aj o negatívnych stránkach, čím svojmu dielu prináša dávku objektivity. Medzi jeho negatíva zaraďuje v istých prípadoch neprimeranú výrečnosť a ľahkovážnosť v rozhodnutiach. V niektorých sporných momentoch Iulianus dbal na to, aby ho ľudia napravili.[59] Ammianus negatívne hodnotí jeho poverčivosť, pretože v jej dôsledku nadmerne vykonával obety v snahe zaslúženia si priazne bohov. Veľakrát si nechal vykladať u veštcov prírodné úkazy, sny, vnútorné zneistenia, ale aj bežné životné situácie, ako bolo pri splašení koňa Babylonia.[60] V obľube mal uznania a chvály, ktoré niekedy očakával aj za maličkosti. Popularnosti sa tešil aj od najnižšej vrstvy spoločnosti.

Záver

V tomto článku sme sa venovali osobe cisára Iuliana Apostatu, pri ktorej sme sa opierali aj o vonkajšie okolnosti, ktoré ovplyvnili vládu tohto panovníka. Cieľom mojej práce bolo zachytiť Iuliana očami Ammiana v troch rôznych rovinách. Treba pripomenúť fakt, že Ammianova charakteristika podlieha istej účelovosti. Spisovateľ ale túto skutočnosť vyvažuje tým, že poukazuje na negatívne vlastnosti všetkých cisárov. Ammianus síce nedokázal skryť svoje sympatie voči Iulianovi, ale opis, ktorý nám zanechal, je do veľkej miery objektívny a presný.

Na konci tretieho storočia vidíme istú rozštiepenosť v rímskej spoločnosti. V impériu sa vyskytovali viaceré problémy, ktorým sa nevyhol ani Iulianus Apostata. Iulianus si úspešne viedol v bojoch proti barbarom, kde dokázal držať cudzie vojská pevne na hranici. Ammianus hodnotí vládu cisára ako veľmi prospešnú, pretože priniesol stabilitu a pokoj do týchto oblastí.[61] Ammianovu výpoveď o relatívnom pokoji na hraniciach dosvedčuje taktiež Zosimos, ktorý uvádza, že po smrti Iuliana sa dali barbarské zoskupenia opäť do pohybu.[62]

Náboženská politika je najznámejšou problematikou, kvôli ktorej je Iulianus Apostata populárny. V modernej historiografii nie je jasné, prečo sa Iulianus ohradil voči kresťanstvu. Jeho negatívny postoj tak ostáva záhadou. Iulianov pokus o zavedenie nových reforiem do pohanstva nedokázal dhšie pretrvať. Práve po zániku Rímskej ríše zostalo kresťanstvo s výrazným vplyvom v provinciách. Panovníci nových germánskych štátnych útvarov tak ochotne prechádzali na kresťanskú vieru hlavne kvôli upevneniu svojho mocenského postavenia.

[58] GIBBON, *Úpadok a zánik Rímskej ríše*, 1983, s. 154.
[59] GIBBON, *Úpadok a zánik Rímskej ríše*, 1983, s. 154.
[60] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 312.
[61] MARCELLINUS, *Rímske dejiny*, 1988, s. 375-376.
[62] ZOSIMOS, *Stesky posledního Římana*, 1983, s. 133.

Použitá literatúra

BABIC, M. 2009. *Od antiky k stredoveku: dejiny neskorého rímskeho cisárstva medzi rokmi 284-476.* 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. 331 s. ISBN 978-80-7325-202-1

BURIAN, J., OLIVA, P. 1984. *Civilizace starověkého Středomoří.* 1. vyd. Praha: Svoboda , 1984. 549 s.

CANFORA, L. 2001. *Dějiny řecké literatury*. 1. vyd. Praha: Koniasch Latin Press, 2001. 896 s. ISBN 80-85917-69-6

ČEŠKA, J. 1983. *Římsky stát a katolícká cirkev ve IV. století*. 1. vyd. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1983. 162 s.

GIBBON, E. 1983. *Úpadok a zánik Rímskej ríše.* 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1983. 456 s.

MARCELLINUS, A. 1988. *Rímske dejiny.* 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1988. 680 s.

SVOBODA, L., a kol. 1973. *Encyklopedie antiky.* 1. vyd. Praha: Academia, 1973. 741 s.

ZOSIMOS. 1983. *Stesky posledního Římana*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1983. 304 s.

Augustínova cesta do Kentu

Bc. Michal Šimurka
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Kent – na prelome 6. a 7. storočia je pravdepodobne najmocnejšie kráľovstvo v Británii. Jeho konverzia je dôležitá a zaujímavá udalosť v britských a kresťanských dejinách. Pre Britániu je dôležitá, pretože odštartovala christianizáciu anglosaskej domény a jej postupné začlenenie do rímskej cirkevnej organizácie. V dejinách kresťanstva ide o prvú veľkú misiu vyslanú z Ríma do nekresťanského prostredia. Udáva precedens budúcich praktík rodiacej sa katolíckej cirkvi a začína tradíciu misijnej činnosti. Nepriamo sa tak zapája do postupného presmerovania od biblického učenia k dôrazu kladenému na cirkevné tradície, čo ďalej definovalo katolícku cirkev a za čo sa veľakrát stala terčom kritiky.

Kde vznikla myšlienka konverzie kráľovstva, ktoré sa nachádzalo na okraji vtedy známeho sveta? Ako misia prebiehala, čo jej predchádzalo a ako vôbec pohanský ľud prijal kresťanské učenie? Na tieto a iné otázky sa budeme snažiť odpovedať, aby sme získali lepší a podrobnejší pohľad na jednu z epizód raných dejín anglosaského kresťanstva.

Kľúčovými hráčmi v christianizácii Kentu boli traja muži – pápež Gregor I. Veľký, mních Augustín a kentský panovník Aethelberth. Vzájomnou spoluprácou dosiahli prijatie rímskeho kresťanstva v Kente a umožnili mu sa neskôr šíriť ďalej po celých Britských ostrovoch.

Iniciatíva misie

Beda[1] vkladá celkovú iniciatívu Augustínovej misie do Gregorových rúk. Neopisuje, ako sa Gregor k myšlienke konverzie Anglosasov dostal, vysvetľuje to iba nebeskou inšpiráciou.[2] Anonymný autor v Živote sv. Gregora z Whitby poskytuje príbeh o Gregorovom prvom stretnutí s Anglami v Ríme, ktoré ho malo dohnať až k myšlienke christianizácie tohto národa. Na otázku, z akého sú národa mu odpovedali: „Anglovia." Gregor povedal: „Anjeli Boží." Potom sa spýtal na ich kráľa, odpovedali: „Aelli." Gregor povedal: „Aleluja." Keď mu nakoniec povedali, že sú z kráľovstva Deira, odpovedal: „Utiekajúci sa k viere pred Božím hnevom – de ira Dei."[3]

I. Wood túto epizódu pokladá za vymyslenú, bez akéhokoľvek historického podkladu. Slovné hračky podľa neho slúžia iba ako literárne prvky, cieľom autora Života sv. Gregora bolo hlavne nájsť spojitosť medzi Gregorom a Northumbriou. I. Wood pripomína, že autor je

[1] Beda Ctihodný spísal v roku 731 *Cirkevné dejiny národa Anglov*, jeden z najobsiahlejších prameňov pre ranostredoveké britské dejiny. V podstate však ide o sekundárny zdroj, keďže Beda využíval množstvo starších prameňov. Mohli by sme ho pokladať za zakladateľa britskej historiografie. BEDE: *The ecclesiastical history of the English people*. Oxford : Oxford University Press, 2008. YORKE, B.: *Kings and kingdoms of early Anglo-Saxon England*. London : Seaby, 1990. s. 3.

[2] BEDE, ref. 1, s. 37.

[3] POLEHLOVÁ, H., POLEHLA, P.: *Non Angli sed angeli: kult svatých v latinské literatuře raně středověké Anglie*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2012. s. 64.

nespoľahlivý aj kvôli svojim faktografickým medzerám. Ako Gregorovho predchodcu napríklad uvádza pápeža Benedikta, pričom zabúda na Pelágia II.[4]

Gregorova iniciatíva

Prvé stretnutie, alebo skôr zmienka o Angloch, sa z Gregorovej strany nachádza v liste Candidovi, jeho podriadenému v Galii. Gregor ho tam prosí, okrem iného, o nakúpenie anglických chlapcov, ktorí majú byť potom umiestnení do kláštorov.[5] Z tohto kontextu môže vychádzať pôvod legendy anonymného autora o Gregorovom stretnutí s northumbrijskými mladíkmi v Ríme. Gregor sa v liste snažil zachrániť pápežské majetky v Provensálsku, kráľa Childeberta dokonca prosil o vrátenie akýchkoľvek majetkov, ktoré mohli byť predtým patrimóniu odňaté.[6] M. Dunnová vyslovuje predpoklad, že ho Childebert mohol požiadať o protislužbu, a teda o vyslanie misionárov do Kentu, keďže Childebertov záujem mohlo byť oslabenie vplyvu Chlothara v Kente.[7] Gregorova prosba mu teda pravdepodobne prišla vhod a videl ju ako možnosť neskôr posilniť svoju vlastnú agendu v Británii.

V liste kráľovnej Brunhilde z roku 596 Gregor píše, že počul, že samotní Anglovia chceli prestúpiť na kresťanskú vieru.[8] M. Dunnová túto pasáž využíva pre svoj argument, že Gregor vedel o Aethelberthovej nadvláde nad všetkými Anglami, Sasmi a Jutmi, teda že vlastnil špecifický titul *bretwalda*,[9] preto používa jednotný termín „Anglovia“. Gregor chcel túto situáciu využiť. Dúfal, že keď sa mu podarí obrátiť *bretwaldu*, ten by potom dokázal šíriť zo svojej pozície vieru ďalej.[10] Toto by naznačovalo, že Gregor vedel o situácii v Británii, o charaktere vlády jednotlivých kráľov, o inštitúte nadkráľa, aj o tom, že germánske kmene mali tendenciu verne nasledovať svojho vodcu v každom rozhodnutí.

Táto myšlienka pravdepodobne zostane aj naďalej predmetom diskusie medzi historikmi. O Gregorovej znalosti formy anglosaskej vlády pred rokom 600 nepoznáme nijaké detaily. Je možné, že Gregor vedel o kmeni Anglov a rozhodol sa tak pomenovať každého obyvateľa súostrovia, prinajmenšom jeho východnej časti. Možno ani nevedel o množstve kráľovstiev a iných štátoprávnych zriadení, ktoré na ostrove vznikli. V. Ortenbergová hovorí, že Gregor o anglosaskom osídlení nevedel nič, okrem toho, že by v Kente mohol byť kráľ, ktorého postoj ku kresťanským ideálom nebol úplne nepriateľský.[11] Akokoľvek je teda myšlienka, že Gregor plánoval využiť Aethelbertov stav *bretwaldu* atraktívna, stojí iba na slabých základoch a nemali by sme ju považovať za historický fakt.

---

[4] WOOD, I.: The Mission of Augustine of Canterbury to the English. In *Speculum*, 69, 1994, č. 1, s. 2.

[5] List VII, kniha VI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12.* Ed: P. SCHAFF. Grand Rapids : Christian Classics Ethereal Library, 1885. s. 976.

[6] List VI, kniha VI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12*, ref. 5, s. 975.

[7] DUNN, M.: *The Christianization of the Anglo-Saxons, c. 597-700 : discourses of life, death and afterlife.* New York : Continuum, 2009. s. 49.

[8] List LVIX, kniha VI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12*, ref. 5, s. 1018.

[9] Tento pojem pochádza z Anglosaskej kroniky, kde je ním titulovaný kráľ Západných Sasov, Egbert, z 8. storočia, ako píše B. Yorke v YORKE, Kings and kingdoms, ref. 1, s. 16. Beda definuje *bretwaldu* ako takého panovníka, ktorý vládne všetkým južným kráľovstvám, oddeleným od severných riekou Humber. Teda všetkým, okrem kráľovstiev Deira a Berniccia, ktoré sa často spájali do jednotného celku – Northumbrie. Aethelberth bol podľa neho tretím nadkráľom v poradí. BEDE, ref. 1, s. 74.

[10] DUNN, ref. 7, s. 51.

[11] ORTENBERG, V.: The Anglo-Saxon Church and the Papacy. In *The English Church and the Papacy in the Middle Ages*. Stroud : Sutton Publishing, 1999, s. 35.

List Brunhilde z roku 596 okrem hypotézy M. Dunnovej naznačuje aj to, že by sme nemali iniciatívu misie hľadať u Gregora, ale v Kente, najpravdepodobnejšie u samotného Aethelbertha. Ak sa Gregor dopočul, že by Anglovia túžili po konverzii, ako píše, je pravdepodobné, že Aethelberth začal niekedy okolo roku 595 znovu prejavovať snahy o christianizáciu svojho kráľovstva.

Iniciatíva z Kentu

Snahou Neustrie[12] bolo pravdepodobne svadbou Aethelbertha a Berthy dostať kráľa ku kresťanskej viere,[13] ktorý to však odmietol, aby zachoval nezávislosť svojho kráľovstva. Neskôr sa v Gregorovom liste Brunhilde objavuje už spomínaná informácia, že národ Anglov túži po konverzii.

I. Wood odmieta myšlienku, že by sa Aethelbert bál franskej dominancie. Tvrdí, že strach z Frankov v tomto nehral žiadnu úlohu, išlo skôr o neschopnosť Franskej ríše poslať vhodných misionárov.[14] Táto informácia je podložená Gregorovým listom Theodericovi II a Theudebertovi II, kráľom Austrio-Burgundska, ktorých stará matka regentka bola Brunhilda.[15] Gregor píše, že kňazi v blízkosti Anglov ich zanedbali a nedokázali odpovedať na ich požiadavky konverzie.[16] Kňazi v blízkosti Anglov mohli byť aj členovia britského kléru, čo by tvrdenie I. Wooda popieralo. Väčšina odborníkov sa však zhoduje v tom, že naozaj išlo o kňazov z Franskej ríše, R. Flechner to dokonca podkladá aj kanonickými zákonmi.[17]

Dôvody, prečo Franská ríša nebola schopná odpovedať na Aethelberthove požiadavky uvádza I. Wood pre obe franské kráľovstvá v blízkosti. Neustrijské kráľovstvo, ktoré bolo najbližšie, ovládal Chlothar II., ktorý mal v tej dobe pravdepodobne iba 12 rokov a musel sa vyrovnať so smrťou matky. Kráľovstvo tak malo dosť vlastných problémov a nedokázalo sa dobre angažovať mimo Franskej ríše. Austrio-Burgundsko na druhej strane nemalo takmer žiaden prístup k moru, k tomu v roku 596 zomrel Childebert II., hlavný franský iniciátor zapojenia Gregora do záležitostí v Británii a kráľovstvo zostalo v rukách jeho dvoch mladých synov.[18]

---

[12] Franská ríša sa v tejto dobe delila na niekoľko menších kráľovstiev, jedným z ktorých bola aj Neustria. Svadbu Aethelbertha a Berthy mal pravdepodobne na svedomí Berthin strýko, Chilperic, kráľ v Neustrii. Po jeho smrti v roku 593 nastúpil na neustrijský trón jeho mladý syn, Chlothar II. V rovnakom čase kráľovstvo Austrio-Burgundska ovládalo väčšinu Franskej ríše. DUNN, ref. 7, s. 49. Austrio-Burgundským kráľom bol Childebert II., po smrti ktorého sa vlády ujala jeho matka Brunhilda, spolu s jeho dvoma synmi. Medzi Neustriou a Austrio-Burgundskom existovala rivalita, ktorej príčinou mohla byť vražda Brunhildinej sestry z rúk Chilperica. Či Brunhilda túžila po pomste nevieme, žiadne dobové pramene na to nepoukazujú. Je však veľmi pravdepodobné, že chcela posilniť pozíciu svojich dvoch vnukov oproti Chlotharovi, ktorý bol starší. Keďže Austrio-Burgundsko nemalo takmer žiaden prístup k moru a Kent sa nachádzal priamo oproti Chlotharovým državám, akýkoľvek vplyv v tomto anglosaskom kráľovstve by bol pre Brunhildu výhodný. WOOD, ref. 4, s. 10.

[13] Neustrijským zámerom podľa B. Yorkeovej mohla byť konverzia Kentu dávno pred Gregorovým vyslaním Augustínovej misie, práve pomocou svadby Aethelbertha a Berthy. Svoju hypotézu podkladá faktom, že s Berthou prišiel do Kentu biskup, tzn. vyššie postavený duchovný. Neustria mohla poslať aj nižšieho kňaza alebo mnícha, no fakt, že do Berthinho sprievodu zapojili biskupa by naznačoval, že ich zámery boli ambicióznejšie, ako len poskytnúť Berthe duchovnú podporu. YORKE, Kings and kingdoms, ref. 1, s. 28.

[14] WOOD, ref. 4, s. 10.

[15] FLECHNER, R.: Pope Gregory and the British: mission as a canonical problem. In *Histoires des Bretagnes 5. En marge.* Brest : Université de Bretagne occidentale, 2015, s. 56.

[16] List LVIII, kniha VI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 12*, ref. 5, s. 1017.

[17] FLECHNER, ref. 15, s. 53-60

[18] WOOD, ref. 4, s. 8-9.

Je teda hypotéza, že sa Aethelberth bál franskej nadvlády, naozaj taká nereálna, ako hovorí I. Wood? Aethelberth nastúpil na trón niekedy po roku 589.[19] V tomto období odmietol prijať kresťanstvo, pretože sa nechcel podriadiť Neustrii, o ktorej si uvedomoval, že bola slabším z franských kráľovstiev.[20] Neskôr, niekedy medzi rokmi 595 a 596 Aethelberth zmenil názor a začal sa zaujímať o prijatie franských misionárov, pravdepodobne zo silnejšieho Austrio-Burgundska, ktorého nadvládu by prijal radšej. Franská ríša však nedokázala na Aethelberthove požiadavky z vyššie uvedených dôvodov reagovať, preto sa do záležitosti vložil Gregor.

Dôvodom tak náhlej zmeny názoru mohla byť podľa M. Dunnovej smrť biskupa Liudharda, ktorý bol jediným Aethelberthovým duchovným spojivom s Neustriou. Spojenectvo s Austrio-Burgundskom sa však nemuselo páčiť Berthe, ktorá by sa tak ocitla na Kentskom dvore izolovaná.[21]

Liudhardova smrť mohla taktiež povzbudiť Childeberta (ktorý ešte žil) zaujímať sa viac o dianie v Kente. Uvidel v nej možnosť získať v Aethelberthovom kráľovstve vplyv, no keďže nemal vlastné prostriedky na vyslanie misie, požiadal priamo pápeža o pomoc, ktorý mu mohol dlžiť už spomenutú protislužbu. Týmto spôsobom by priamo nič nezískal, no aspoň by výrazne oslabil angažovanosť Neustrie.[22] Keď teda Gregor píše, že počul o snahe Anglov prejsť na kresťanskú vieru, no kňazi v blízkosti im neboli schopní pomôcť, mohol to počuť priamo od Childeberta, ktorý mal na mysli svojich vlastných kňazov.

Aethelberthovo správanie po Augustínovom príchode, ktoré opisuje Beda,[23] naznačuje, že Aethelberth nijakých misionárov neočakával. Zmieril sa pravdepodobne s tým, že jeho snahy získať pomoc od Frankov zlyhali a nepredpokladal, že by sa iniciatívy chopil pápež. Augustína však nevyhnal, nechal ho čakať, kým sa rozhodne, čo ďalej. Z tejto skutočnosti by sme mohli predpokladať, že Aethelberth už začal zvažovať iné plány, no uvedomoval si naskytnutú príležitosť a bol ochotný sa jej chopiť.

Z uvedených teórií vyplýva, že Augustínova misia nemá jediného jasného iniciátora. Myšlienka christianizácie Kentu sa pravdepodobne zrodila najprv v Neustrii, približne 10 rokov pred začiatkom rímskej misie, no bola zastavená Aethelberthom. Neskôr chcel konverziu Kentu využiť Childebert na politické účely, no keďže nemohol, alebo nechcel konať sám, začal tento nápad predkladať Gregorovi. V rovnakom čase sa Aethelbert začal znova orientovať na kresťanský svet, myšlienka christianizácie z rúk silnejšieho panovníka sa mu pozdávala. Childebert však už nebol schopný konať, v čom istotne nepomohla ani jeho smrť v roku 596

[19] Pri určovaní Aethelberthovho nástupu na trón narážame na problémy. Beda jasne určuje jeho smrť na rok 616, vraj zomrel potom, čo vládol svojmu kráľovstvu 56 rokov. BEDE, ref. 1, s. 77. Podľa Bedu sa teda chopil trónu niekedy v roku 560 – 561. I. Wood s týmto datovaním nesúhlasí a odkazuje sa na Gregora z Tours. Ten vo svojom diele opisuje Aethelbertha dvakrát, prvýkrát v rokoch 573 – 575 alebo 576 – 580, ako muža z Kentu, druhýkrát v rokoch 587 – 590 ako syna kráľa Kentu. Podľa I. Wooda sú Gregorove informácie dôveryhodné, keďže sa dôverne poznal s Berthinou matkou. Čas Aethelberthovho chopenia sa moci tak hľadá až niekedy po roku 589. WOOD, ref. 4, s. 10-11. B. Yorkeová argumentuje ďalej tým, že sa Bertha mala podľa Gregora z Tours narodiť niekedy po roku 561 a Aethelbertha si mala zobrať, kým bol ešte Kentským princom. Ak teda jeho korunováciu hľadáme v roku 560 – 561, jeho svadba by sa bola konala, kým ešte Bertha nebola na svete. Bedových 56 rokov vlády tak označuje za omyl. Bola by to podľa nej aj príliš dlhá doba na ranostredovekého kráľa. Skôr sa prikláňa k možnosti, že Aethelberth žil 56 rokov. YORKE, Kings and kingdoms, ref. 1, s. 28.

[20] DUNN, ref. 7, s. 50.

[21] DUNN, ref. 7, s. 51.

[22] DUNN, ref. 7, s. 51.

[23] BEDE, ref. 1, s. 39. Aethelberth neprijal Augustína okamžite, ale nechal ho čakať, aby sa najprv poradil s ostatnými predstaviteľmi vlády v Kente.

a nástup jeho dvoch maloletých synov na trón.[24] Našťastie, vtedy sa už hlavnej iniciatívy chopil Gregor.

Postava Gregora Veľkého v rámci Konverzie Kentu

Napriek tomu, že Gregor nebol prvým a jediným iniciátorom Augustínovej misie, bol určite najdôležitejším. On bol ten, kto misiu reálne vypravil na cestu, vybral jej účastníkov a pripravil pre ňu celkové zázemie. Ako všeobecne uznávaná autorita v západnom kresťanskom svete dokázal pre misiu získať podporu u vysoko postavených cirkevných a svetských reprezentantov. Misiu naďalej podporoval aj po jej odchode z Ríma a zostal v korešpondencii s Augustínom pri zriaďovaní cirkevnej organizácie v Kente.

Gregorova príprava a teologický prístup

V čase Augustínovej misie nemal Gregor žiadne skúsenosti s prístupom ku nekresťanom. Dokonca ani vo svojich dielach neuvádza nijaké špecifické techniky hlásania kresťanskej viery pohanom.[25]

Pri vyslaní Augustína sa pravdepodobne spoliehal na podporu kráľovského dvoru v Kente. Rátal s tým, že národ Anglov sa chce nechať konvertovať, iba im v tom nemal kto pomôcť.[26] Taktiež vedel, že Augustín v Kente narazí na kresťanskú panovníčku a panovníka, ktorý jej túto vieru dovolí vyznávať, jeho postoj teda nie je nepriateľský.[27] Rovnako pravdepodobne vychádzal z myšlienky, ktorú spomína vo svojom spise *Regula Pastoralis*. Vedúce osobnosti sú podľa neho priamo zodpovedné za svojich poddaných. Ak ich budú viesť k zlu, zaslúžia si toľko smrtí, koľko spôsobia. Gregor predpokladá, že podriadení budú napodobňovať správanie svojich nadriadených.[28] G. Demacopoulos poukazuje na skutočnosť, že Gregor často napomínal svetských panovníkov, aby sa starali o duchovný stav svojich poddaných, pretože to, ako dobre veriaca je komunita, má priamy vplyv na spasenie vodcu komunity.[29] Môžeme teda predpokladať, že Gregorova taktika bola obrátiť na vieru panovníka, pričom počítal s tým, že sa poddaní postupne k viere pridajú. Je možné, že si bol vedomý germánskej nátury lojality k náčelníkovi. To ho mohlo v jeho presvedčení iba utvrdiť.

Ďalšou stratégiou z *Regula Pastoralis*, ktorú mohol podľa G. Demacopoulosa Gregor využívať bolo *condescensio* (blahosklonnosť), čo Demacopoulos vysvetľuje ako „ekonomika". Bola to stratégia pre duchovných vodcov, ktorí svojim zverencom mohli dovoliť jeden hriech, aby sa vyhli úpadku do iného hriechu. Povolený hriech mohli neskôr eliminovať úplne.[30] Gregor uvádza príklad *condescensio* v človeku, ktorý, aby sa vyhol úpadku do smilstva, si začne podobné slasti odriekať, no vo svojom odriekaní spyšnie. Túto pýchu by mal jeho kazateľ dočasne dovoliť,

[24] WOOD, ref. 4, s. 9.
[25] DUNN, ref. 7, s. 44-45.
[26] List LVIII, kniha VI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1017.
[27] ORTENBERG, ref. 11, s. 35.
[28] *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 604.
[29] DEMACOPOULOS, G.: Gregory the Great and the Pagan Shrines of Kent. In *Journal of Late Antiquity*, 1, 2008, č. 2, s. 359-360.
[30] DEMACOPOULOS, ref. 29, s. 360.

pretože neprivedie človeka k smrti tak rýchlo, ako smilstvo. Až keď sa hriešnik úplne zbaví lákadiel smilstva, mal by začať kazateľ pracovať na eliminácii aj druhého hriechu.[31]

Condescensio mal Gregor pripravené ešte pred vyslaním Augustína do Kentu, no aktívne túto stratégiu začal využívať až po prvých úspechoch misie, aby Augustínovi pomohol upevniť postavenie novej cirkvi plnej nových veriacich, z ktorých väčšina bola pravdepodobne donedávna pohanská.[32]

Gregor vnímal slovo konverzia inak, ako len prechod z jedného náboženstva do druhého. Využíval ho na popísanie rôznych krokov, ktoré viedli k spáse. Ako konverziu označoval proces christianizácie pohanov, ale aj rozhodnutie vstúpiť do kláštora, možno aj vstup do nebeského kráľovstva. Pre Gregora teda konverzia nebola jednorazovou udalosťou, ale celoživotným procesom.[33] V tomto kontexte by sme mohli vnímať aj jeho pohľad na konverziu pohanov. Nemal síce presne spísané strategické body keď misiu začal, no využil kroky a opatrenia, ktoré sa osvedčili pri iných typoch konverzie. Gregor tak pomohol k zavedeniu misijnej stratégie pre budúcich duchovných predstaviteľov.

Gregorov výber Augustína, ako vedúcej postavy misie, nebol náhodný. Augustín pochádzal z Gregorovho vlastného kláštora, kde zastával vyššiu hodnosť. Gregor mu teda musel dôverovať a uvedomovať si dôležitosť misie. Gregor mal taktiež vo zvyku posielať schopných a vzdelaných mníchov ako dozorcov pri reformách v západnom kresťanskom svete.[34]

R. Flechner prináša dodatočný argument, prečo mohol Gregor vybrať práve Augustína, mnícha, namiesto biskupa. Gregor si mohol byť vedomý existencie britských diecéz v blízkosti Kentu, do jednej z ktorých mohol Kent spadať. Keďže poznal kanonický zákon, ktorý zakazuje ustanovenie nového biskupstva na území už existujúceho, rozhodol sa byť opatrný a namiesto biskupa poslať mnícha. Takéto riešenie mu dovolilo konať bez toho, že by porušoval kanonický zákon.[35]

Počiatky misie

V roku 596 Gregor konečne vyslal Augustína spolu s niekoľkými ďalšími mníchmi na cestu.[36] Presný dátum nepoznáme, ale môžeme predpokladať, že to bolo niekedy na jar, v marci alebo v apríli.[37] Beda zloženie misionárov neuvádza, no A. Torrey vo svojej práci predpokladá, že okrem predstaviteľov duchovenstva mohli Augustína sprevádzať aj skúsení robotníci, (tesári, farmári) ktorí mali svojou pomocou a svojím príkladom pomôcť priviesť ľud ku kresťanskej viere.[38] Síce sa Torrey vyjadruje emotívne, jeho argument sčasti podporuje Beda, podľa ktorého samého Aethelbertha ku krstu priviedol čistý život misionárov.[39]

[31] *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12*, ref. 5, s. 692.
[32] DEMACOPOULOS, ref. 29, s. 361.
[33] DEMACOPOULOS, ref. 29, s. 357.
[34] DUNN, ref. 7, s. 50.
[35] FLECHNER, ref. 15, s. 59.
[36] BEDE, ref. 1, s. 37.
[37] COLLINS, R., MCCLURE, J.: Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow: Three Viewpoints on Augustine's Mission. In *Cross, Crescent and Conversion : Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*. Leiden : Koninklijke Brill NV, 2008, s. 24.
[38] TORREY, A.: The Gregorian Missionary Methods. In *Missiology : An international review*, 8, 1980, č. 1, s. 102.
[39] BEDE, ref. 1, s. 41.

Krátko po odchode misia narazila na problémy. Jej členovia začali prejavovať pochybnosti a poslali Augustína naspäť do Ríma, aby prosil Gregora o odvolanie misie.[40] Misionári sa vtedy podľa M. Dunnovej nedostali ďalej ako do údolia rieky Rhôny. Ako dôvod ich strachu pokračovať uvádza smrť Childeberta, ktorý by im zaistil podporu. V severnej Franskej ríši kvôli tomuto vákuu moci vypukli roztržky, členovia misie tak začali pochybovať o bezpečnosti cesty a Augustín, ak náhodou aj nesúhlasil s ich pripomienkami, si nedokázal presadiť dostatočnú autoritu na to, aby ich donútil pokračovať.[41] Gregor misiu neodvolal a poslal Augustína naspäť s listom, v ktorom povzbudil a mierne pokarhal ostatných misionárov. Taktiež povýšil Augustína na opáta celej misie.[42] Výprava tak bola nútená pokračovať. Väčšina misionárov bola pravdepodobne neskúsená a neveľmi dobrodružná, no ochota podriadiť sa pápežskému nariadeniu poukazuje prinajmenšom na ich disciplínu.

Zapojenie Merovejovcov

Gregor poslal po Augustínovi niekoľko listov pre franské duchovenstvo, v ktorých prosil o ich podporu pre Augustína. Nevysvetlil podstatu misie, to nechal na Augustína samotného.[43] Dva ďalšie listy, ktoré doručil taktiež Augustín, boli adresované panovníkom Austrio-Burgundska, Theodericovi a Theodebertovi, a ich starej matke Brunhilde, ktorá vtedy slúžila ako regentka.[44]

Pred rokom 596 sa merovejovskí králi takmer vôbec nezapájali do diania v Británii, no práve Gregorov podnet v listoch Theodericovi, Theodebertovi a Brunhilde mal podľa I. Wooda spôsobiť, že sa do podpory Augustínovej misie vložili s entuziazmom.[45] Austrijsko-burgundskí panovníci v tom pravdepodobne videli možnosť oslabenia vplyvu Neustrie v Kente a rozhodli sa možnosti ponúknutej Gregorom chopiť. Rovnakú snahu mohol mať už Childebert, ako už bolo spomenuté. Snažil sa Gregora dohnať k činu, no výsledku svojej snahy sa už nedožil.

Dôkaz podpory od austrijsko-burgundských panovníkov môžeme hľadať v Gregorových listoch z roku 601, kde ďakuje Brunhilde a jej vnukom za pomoc, ktorú ponúkli Augustínovi.[46] Samotnú Brunhildu povyšuje Gregor pomerne vysoko, o úspech misie sa viac ako ona zaslúžil podľa Gregora už iba Boh.[47]

Zaujímavá je skutočnosť, že sa Augustín zastavil aj v Neustrii u Chlothara II., o čom sa dozvedáme z neskoršieho listu adresovaného tomuto panovníkovi z roku 601. Gregor v ňom chváli Chlothara za podporu Augustína počas jeho cesty do Kentu a prosí ho o podporu druhej vlny misionárov.[48] Nemáme žiaľ k dispozícii list, ktorý by bol adresovaný Chlotharovi už v roku 596, nemôžeme teda povedať, či zastávku v Neustrii nariadil Gregor, alebo ju inicioval sám Augustín. Keďže však vieme, že Augustín nebol veľký muž činu, najmä keď to situácia nevyžadovala a pravdepodobne by nechcel strácať čas zachádzkou do Neustrie, keď mu bola

[40] BEDE, ref. 1, s. 37.
[41] DUNN, ref. 7, s. 51.
[42] BEDE, ref. 1, s. 37-38. alebo List LI, Kniha VI, v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1010. Autor však v poznámke pod čiarou poukazuje na fakt, že sa tento list v *Registrum Epistolarum* nenachádza, uvádza ho Beda.
[43] Kniha VI, Listy LII, LIII, LIV v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1011-1013.
[44] Kniha VI, Listy LVIII, LIX v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1017-1018.
[45] WOOD, ref. 4, s. 8.
[46] Kniha XI, Listy LIX, LX, LXII v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13.* Ed: SCHAFF P. Grand Rapids : Christian Classics Ethereal Library, 1885. s. 173-174, 176.
[47] Kniha XI, List LXII v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13,* ref. 46, s. 176.
[48] Kniha XI, List LXI v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13,* ref. 46, s. 175.

zverená dôležitá misia, môžeme predpokladať, že išlo o Gregorovo nariadenie. Nebol by to jediný list, ktorý sa v Gregorovom registri nezachoval. Ako príklad môže slúžiť aj list na povzbudenie Augustína a jeho spoločníkov krátko po začiatku misie, ktorý síce v *Registrum Epistolarum* nie je, no Beda ho reprodukoval vo svojom diele.[49]

Gregor mohol žiadať Neustriu o pomoc ako poistku. Napriek tomu, že bolo Austrio-Burgundsko silnejším z franských kráľovstiev, nechcel sa spoliehať iba na jej panovníkov a hľadal podporu všade, kde mohol. Mohol si uvedomovať dôležitosť, ktorú by vplyv v Kente pre Chlothara mal, a chcel ju naplno využiť.

M. Dunnová ponúka možno najpravdepodobnejšie vysvetlenie. Augustín podľa nej v Neustrii nikdy nebol, čo by vysvetľovalo, prečo v *Registrum Epistolarum* chýba list Chlotharovi z roku 596. Po porážke v bitke pri Orvanne v roku 600 sa Chlothar začal angažovať v Kente, aby ho Theoderich a Theodebert nevytlačili aj z tohto „frontu". Akokoľvek misiu podporil, správa o jeho angažovanosti sa dostala ku Gregorovi, ktorý ju privítal a v roku 601 očakával dodatočnú podporu.[50]

Beda sa o merovejovskej angažovanosti zmieňuje iba minimálne. Jeho cieľom bolo pravdepodobne potlačiť tieto skutočnosti čo najďalej do úzadia, aby naopak mohol vyzdvihnúť činy Gregora. Svojmu čitateľovi ponúka iba letmú zmienku o tom, že Augustín po príchode do Kentu disponoval tlmočníkmi, ktorých získal od Frankov, aj to len na príkaz pápeža.[51]

Napriek Bedovým snahám môžeme konštatovať, že franská podpora Augustína bola značná. Vďaka Gregorovi dostal podporu niekoľkých duchovných a svetských predstaviteľov. I. Wood predkladá myšlienku, že o konverzii Kentu nemôžeme hovoriť bez toho, aby sme brali do úvahy kontext Franskej Ríše.[52] V takmer každom liste, ktorý Gregor po Augustínovi poslal franskému duchovenstvu, prosí aj o (alebo ďakuje za) podporu Candida, svojho agenta, ktorý mu pomáhal získať späť pápežské majetky v Provensálsku.[53] Zaujímavý je aj jeho list Theodericovi a Theodebertovi, kde nepriamo hovorí o Angloch ako ich poddaných.[54] Je nejasné, či Gregor nebol oboznámený o presných politických vzťahoch medzi Britániou a Franskou ríšou, alebo sa len snažil pôsobiť na ego a ambície mladých kráľov. Je tiež možné, že tu naozaj existovala forma nadvlády o ktorej nevieme. R. Collins a J. McClureová túto myšlienku popierajú. Podľa nich Gregor nepíše o Angloch ako o poddaných Theoderica a Theodeberta, iba ich túžbu po konverzii používa na prirovnanie k istotne podobnej túžbe franských kráľov podporovať svoj ľud v kresťanskej viere.[55] Taktiež svoju teóriu podopierajú tým, že v žiadnych ďalších listoch adresovaných obom kráľom Austrio-Burgundska sa Gregor nezmieňuje o úspechu misie, ani im nijakým spôsobom negratuluje ku christianizácii svojich poddaných.[56] Faktom však naďalej zostáva, že dôkazy franského vplyvu v Augustínovej misii sú neprehliadnuteľné.

[49] BEDE, ref. 1, s. 37-38.
[50] DUNN, ref. 7, s. 53.
[51] BEDE, ref. 1, s. 39. V knihe VI, listoch LVIII a LIX v edícii *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1017-1018. Gregor hovorí o franských kňazoch, ktorí sa majú k Augustínovi pridať, aby sa s ich pomocou mohol Gregor čo najlepšie dozvedieť o túžbach Anglov. Pravdepodobne išlo o tlmočníkov, ktorých spomína Beda, no ten sa na žiaden z týchto listov neodvoláva.
[52] WOOD, ref. 4, s. 5.
[53] Kniha VI, Listy LII, LIII, LIV, LV, LVII v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1011-1014, 1016.
[54] Kniha VI, List LVIII v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1017. Gregor najprv podnecuje kráľov, aby podporovali konverziu u svojich poddaných, hneď potom spomína, že počul, že národ Anglov si želá prejsť na kresťanskú vieru.
[55] COLLINS, MCCLURE, ref. 37, s. 20.
[56] COLLINS, MCCLURE, ref. 37, s. 33.

Augustínov príchod

Keď Augustín konečne dorazil do Kentu v roku 597, vylodil sa na ostrove Thanet, ktorý od pevniny oddeľuje rieka Wantsum. Podľa Bedu sa spolu s ním tiež vylodilo takmer štyridsať spoločníkov. Aethelberth ich neprijal okamžite, ale nechal ich čakať určitú dobu na ostrove a nariadil, aby o nich bolo dobre postarané.[57] Už sme sa čiastočne dotkli otázky, prečo nechal Aethelberth misionárov čakať, ak teda sám po konverzii túžil. Príchod misie ho mohol prekvapiť, možno po Childebertovej smrti stratil nádej akejkoľvek cudzej pomoci pri christianizácii svojho kráľovstva. Ak už začal zvažovať iné plány, musel si najprv rozmyslieť, ako najvhodnejšie konať. Podľa M. Dunnovej Aethelberth nemal dôvod konať unáhlene. Austrio-Burgundsku vládli dvaja mladí králi a žena regentka, politicky ho teda do konverzie zatiaľ nikto netlačil. Jeho žena Bertha taktiež nemusela misiu spočiatku podporovať, keďže z jej perspektívy mohlo ísť o politický ťah rivalského kráľovského dvora.[58]

Keď sa Aethelberth konečne rozhodol s Augustínom stretnúť, urobil to podľa Bedu pod šírym nebom, pretože sa bál mágie.[59] Takéto správanie je od panovníka, ktorý kresťanskú vieru dobre poznal od vlastnej ženy a jej dvorného biskupa veľmi zvláštne. M. Dunnová poukazuje na možnosť, že muži v šatách, ktoré pre anglosaského panovníka mohli vyzerať ako šaty ženské, mohli podľa tradície pripomínať čarodejníkov.[60] I. Wood tento príbeh pripisuje canterburskej tradícii, z ktorej Beda čerpal, alebo samotnému Bedovi, ktorý si ho mohol z dramatických dôvodov vymyslieť.[61] Ďalšia možná interpretácia sa ponúka, ak sa pozrieme na pokračovanie Bedovho rozprávania. Kráľ podľa neho prikázal, aby sa posadili a nechal misionárov kázať jemu a všetkým jeho prítomným *gesithom*.[62] To svedčí o skutočnosti, že sa kráľ s Augustínom nestretol sám, ale spolu so svojou družinou. *Gesithi* nemuseli byť natoľko osvietení ako sám Athelberth, čo sa kresťanskej viery týka a báli sa zvláštnych mužov v ženských šatách. Aby nečelil hromadnému nepokoju, rozhodol sa kráľ podvoliť naliehaniu svojej družiny a poistiť sa pred účinkami mágie tak, ako to anglosaská pohanská tradícia radila.

Prečo sa teda Aethelberth nakoniec, po dlhšom čakaní, rozhodol stretnúť s Augustínom a dovoliť mu hlásať? Mohlo ísť čisto o jeho vlastné rozhodnutie, no mohli zavážiť aj obnovené tlaky z Austrio-Burgundska. Gregor v roku 596 prosil Theoderica, Theodeberta a Brunhildu o podporu misie,[63] ako už bolo niekoľkokrát spomenuté. Taktiež bola spomenutá Gregorova

[57] BEDE, ref. 1, s. 39.
[58] DUNN, ref. 7, s. 55.
[59] BEDE, ref. 1, s. 39.
[60] DUNN, ref. 7, s. 55.
[61] WOOD, ref. 4, s. 3.
[62] BEDE, ref. 1, s. 40. Anglosaský panovník mal často blízku družinu bojovníkov z aristokratických rodín, tzv. *gesithi,* ktorí ho nasledovali do bitiek a politicky ho podporovali za účelom získania pôdy a majetku. DUNN, ref. 7, s. 135. *Gesith* bol ochotný verne a bez pochybností stáť za svojím kráľom v každom rozhodnutí, často sa prispôsobil aj v otázke viery. HADLEY, S.: *Anglo-Saxon Christianity: the Role of Kings in England's Conversion* [online]. [cit. 25. marec 2019]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/3727157/Anglo-Saxon_Christianity_the_Role_of_Kings_in_England_s_Conversion. Ak však *gesith* usúdil, že je kráľ slabý a nedokáže naplniť jeho očakávania, mohol ho zradiť. Príkladom je kráľ Sigeberht, ktorého dvaja *gesithti* zabili, pretože príliš zhovievavo odpustil svojim nepriateľom. BEDE, ref. 1, s. 146-147. Podľa M. Dunnovej sa Sigeberht pravdepodobne príliš priklonil ku kresťanskej mentalite odpúšťania, čo sa nepáčilo jeho vrahom, ktorí stále viac vyznávali anglosaskú tradíciu pomsty a vymáhania kompenzácie za zločiny napriek tomu, že najmenej jeden z nich bol už pokrstený kresťan. DUNN, ref. 7, s. 136-137.
[63] Kniha VI, Listy LVIII, LIX v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1017-1018.

chvála smerovaná Brunhilde, za jej nesmierny prínos pre misiu.[64] Je možné, že časťou Brunhildinej pomoci bol tlak na Aethelbertha počas rozhodujúcich dní, keď Augustín čakal na Thanete. Aethelberth mohol Brunhildinu politickú moc podceniť. Nečakal, že by bolo Austrio-Burgundsko po smrti Childeberta schopné politického nátlaku. Toto sa mohlo ukázať ako chyba. Nevieme žiaľ s istotou povedať, ako presne mohla Brunhilda, prípadne jej vnuci, na Aethelbertha zapôsobiť.

Po tomto stretnutí dostal Augustín povolenie kázať, no kráľ sa zatiaľ pokrstiť nedal, pravdepodobne stále väčšina z jeho *gesithov* vnímala kresťanstvo s odstupom. Podľa Bedu však v Augustínových slovách nenašli nič zlé, iba sa chceli držať tradícií, na ktoré boli zvyknutí.

Aethelberth pridelil misionárom bydlisko v Canterbury. Ako vstupovali do mesta, spievali podľa Bedu litániu: „*Deprecamur te, Domine, in omni misericordia tua, ut auferatur furor tuus et ira tua a civitate ista et de domo sanctua tua, quoniam peccavimus. Alleluia"*[65] I. Wood sa aj na tento príbeh pozerá skepticky. Mohlo podľa neho ísť o dozdobenie udalostí Bedom, alebo canterburskou tradíciou, pretože Augustín nemal možnosť poznať túto litániu. Do Ríma sa dostala až oveľa neskôr a vo Franskej ríši sa používala iba počas sviatkov, počas ktorých Augustín touto oblasťou neprechádzal.[66]

Aethelberthov krst

Jedným z prvých veľkých Augustínových úspechov bol jednoznačne Aethelberthov krst. Je ho však veľmi problematické datovať. Sám Beda pravdepodobne nevedel, kedy sa táto dôležitá udalosť odohrala. Hovorí len to, že kráľ, spolu s ostatnými, nakoniec uveril a nechal sa pokrstiť.[67] V neskoršej kapitole, keď píše o Aethelberthovej smrti, ktorú určuje na február 616, spomína, že kráľ zomrel 21 rokov po prijatí viery.[68] Podľa tohto datovania by bol Aethelberth pokrstený v roku 595, čiže dva roky pred Augustínovým príchodom. Predpokladajme, že ide o omyl na Bedovej strane, v opačnom prípade by sám sebe protirečil, nie je teda vhodný zdroj na datovanie Aethelberthovho krstu.

V liste z roku 601 Gregor radí Aethelberthovi, ako by sa mal správny kresťanský panovník správať.[69] Aethelberth bol už vtedy pravdepodobne pokrstený, čo by určilo hornú hranicu datovania jeho krstu na rok 601. Avšak najpravdepodobnejšie obdobie, kedy mohol Aethelberth prijať krst, je krátko po Augustínovom príchode, na konci roku 597. Na Vianoce tohto roku sa totiž nechalo pokrstiť viac ako 10 000 obyvateľov Kentu, ako píše Gregor vo svojom liste Eulogiovi.[70] Najlepší dôvod krstu tak veľkého množstva ľudí je krst samotného kráľa, čomu zodpovedá aj lojalita k náčelníkovi, typická pre germánske kmene. M. Dunnová taktiež argumentuje, že bez krstu panovníka by misia v prvom roku taký veľký úspech nemala.[71] Na druhej strane, dalo by sa očakávať, že ak by bol medzi spomenutými 10 000 aj kráľ, Gregor by túto skutočnosť v liste nevynechal. Žiaľ, ani v jednom z Gregorových listov zmienka o Aethelberthovom krste neexistuje.

[64] Kniha XI, List LXII v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13,* ref. 46, s. 176.
[65] BEDE, ref. 1, s. 40. WOOD, ref. 4, s. 3.
[66] WOOD, ref. 4, s. 3-4.
[67] BEDE, ref. 1, s. 41.
[68] BEDE, ref. 1, s. 78.
[69] Kniha XI, List 35 v edícii: *Gregorii I Papae Registrvm Epistolarvm Tomi II Pars II*. Ed: L. HARTMANN. Berolini : Apvd Weidmannos, 1895. s. 308.
[70] Kniha VIII, List XXX v edícii: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12,* ref. 5, s. 1096.
[71] DUNN, ref. 7, s. 55.

Svojím krstom otvoril Aethelberth Augustínovi dvere do Kentu. S podporou kráľa a aristokracie dosiahol svoje najdôležitejšie ciele, úspech medzi obyčajným ľudom už bol prakticky daný. S takýmto zázemím mohla misia naplo spustiť svoju funkciu. Augustína a jeho spoločníkov očakávalo ešte množstvo úloh a kresťanstvo v Kente a celej Británii muselo čeliť ešte rôznym úskaliam, no nikdy sa už z ostrovov nevytratilo.

Použitá literatúra

BEDE: *The ecclesiastical history of the English people*. Oxford : Oxford University Press, 2008. 445 s. ISBN 9780199537235.

COLLINS, R., MCCLURE, J.: Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow: Three Viewpoints on Augustine's Mission. In *Cross, Crescent and Conversion : Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*. Leiden : Koninklijke Brill NV, 2008, s. 17-42. ISBN 9789004163430. ISSN 09285520.

DEMACOPOULOS, G.: Gregory the Great and the Pagan Shrines of Kent. In *Journal of Late Antiquity*, 1, 2008, č. 2, s. 353-369.

DUNN, M.: *The Christianization of the Anglo-Saxons, c. 597-700 : discourses of life, death and afterlife.* New York : Continuum, 2009. 289 s. ISBN 9781847251893.

FLECHNER, R.: Pope Gregory and the British: mission as a canonical problem. In *Histoires des Bretagnes 5. En marge.* Brest : Université de Bretagne occidentale, 2015. s. 47-65. ISBN 9791092331219.

Gregorii I Papae Registrvm Epistolarvm Tomi II Pars II. Ed: L. HARTMANN. Berolini : Apvd Weidmannos, 1895.

HADLEY, S.: *Anglo-Saxon Christianity: the Role of Kings in England's Conversion* [online]. [cit. 25. marec 2019]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/3727157/Anglo-Saxon_Christianity_the_Role_of_Kings_in_England_s_Conversion.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 12. Ed: P. SCHAFF. Grand Rapids : Christian Classics Ethereal Library, 1885.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13. Ed: SCHAFF P. Grand Rapids : Christian Classics Ethereal Library, 1885.

ORTENBERG, V.: The Anglo-Saxon Church and the Papacy. In *The English Church and the Papacy in the Middle Ages*. Stroud : Sutton Publishing, 1999. s. 31-62. ISBN 9780750919470.

POLEHLOVÁ, H., POLEHLA, P.: *Non Angli sed angeli: kult svatých v latinské literatuře raně středověké Anglie*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2012. 161 s. ISBN 9788074650390.

TORREY, A.: The Gregorian Missionary Methods. In *Missiology : An international review*, 8, 1980, č. 1, s. 99-103. ISSN 00918296.

WOOD, I.: The Mission of Augustine of Canterbury to the English. In *Speculum*, 69, 1994, č. 1, s. 1-17.

YORKE, B.: *Kings and kingdoms of early Anglo-Saxon England*. London : Seaby, 1990. s. 233. ISBN 1852640278.

OSOBA JÁNA VIKLEFA V DIELE FILOZOFA MILANA MACHOVCA (HISTORICKÝ POHĽAD)

Bc. Ondrej Šály
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

„Veď aj činnosť Ježišova a jeho prvých apoštolov, ako ju opisujú novozákonné knihy biblie, bola svojho druhu „reformáciou", t. j. odbojom proti vtedy panujúcej „cirkvi", proti synagóge, proti všetkému vtedy rozšírenému židovskému i pohanskému náboženstvu, bola kritikou starého systému a prejavom úsilia o vytvorenie nového systému ľudských vecí, „kráľovstva božieho". Všetko to sa jedinečne hodilo aplikovať na súčasnosť, na súčasný odboj proti „spohanštenému" Rímu. Hlavné však bolo, že v biblii bol dostatok opory pre typicky náboženské, únikové a iluzívne snahy a ciele ľudí. Biblia poskytla ideovú oporu ako stredovekým, prevažne politickým revolucionárom proti rímskej hierarchii, ľuďom typu Viklefa a Husa a rôznym ľudovým heroldom, obhajcom záujmov ľudu, tak neskôr aj tým, ktorí naplnili historickú potrebu obnoviť proti svetskému panovaniu rímskej hierarchie náboženstvo a ustanoviť novú cirkev, Lutherovi, Kalvínovi. Tak sa zrodil typický protestantský kult „slova božieho" v biblii."[1]

Prof. PhDr. Milan Machovec, DrSc., Dr.h.c., jeden z najvýznamnejších českých filozofov a mysliteľov druhej polovice 20. storočia, sa narodil 23. augusta 1925 v Prahe.[2] Počas druhej

[1] MACHOVEC, Milan. *O teológii súčasného protestantizmu. „Dialektická" škola*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964, s. 27.

[2] Machovca ako chlapca (ešte v predškolskom veku) upútal benediktínsky Emauzský kláštor a "jeho" liturgia. Následne počas detstva miesto navštevoval a aj preto sa mu liturgia neskôr v staršom veku naďalej spájala s rádom benediktínov. Píšuc o katolicizme uvažoval: *„Katolicismus není ani dnes jenom dominikánský rozum Tomášův (to by se zhroutil velmi rychle!), nýbrž i benediktýnský svět mystérií a liturgie, františkánký svět naivní lidumilné pokory, jezuitský svět „velké politiky" a taktiky..."* MACHOVEC, Milan. *Novotomismus*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962, s. 100; Neskôr v 70. rokoch si zarábal hrou na organe v rímsko-katolíckom kostole sv. Antona Paduánskeho v Holešoviciach. V súvislosti s vierou sa vyjadril v rozhovore pre Českú televíziu a televízny program „Ješte jsme tady. Rozhovory o životě, dějinách a stáří." v roku 2000. Na otázku: *„Byl ste věřící, když ste byl díte. Nebo když ste byl v puberte?...Chodil ste do kostela?"* odpovedal nasledovne: *„Chodil. Právě ovšem proto, že ta liturgie byla tak úžasná. Tak pozde jsem už do kostela moc chodit nemoch, protože mi to všechno připadalo...a připadá dodnes hluboko pod úrovní. Jak pokud jde o ty obrady, tak pokud jde o ta kázaní. A to mně samozřejmě vadí, proste. Víra. Člověk potřebuje něco, něco vyššícho k čemu se potřebuje přiklonit. V tomto zmyslu jsem víru měl od detství a nikdy ji nestratil. V detství a v puberte jsem si ješte to moch formulovat katolicky. Pozdě už tak trochu jak se říka Lohengrinovsky, Wagnerovsky. Později už řekneme utopicky. Chcete li tedy jako nejaký ideál lepšího života v budoucnosti, ale v jádře určitou víru potřebuju vždycky, že? Když jsem přišel o různe iluze detství, iluze křesťanské nebo iluze raného socializmu, prostě, které jsem zdílel řekneme po roce 45 jako, myslím že, většina národa tehdy – no tak nepřišel jsem o víru. Taky vůbec nemohl bych žít. Patrne bych nemoch čtrnáct dní žíť, kdybych nevěřil v nejaký zmysl, v něco ideálního."* Sympatizoval s „Masarykovskou demokraciou" a socializmom. Intenzívne sa venoval hlavne kresťanstvu, marxizmu, dialógu medzi kresťanstvom a marxizmom a postavám českej filozofie. ČURDA, Vojtech. Filosofické putování Milana Machovce. In: *Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 2013, tomus 53, č. 2, s. 155-173; Pre viac informácii o Milanovi Machovcovi nahliadni: ŽĎÁRSKÝ, Pavel. *Hovory s Milanem Machovcem*. Praha: Akropolis, 2008, 192 s; JINDROVÁ, Kamila – TACHECÍ, Pavel – ŽĎÁRSKÝ, Pavel (eds.). *Mistr dialogu Milan*

polovice 40. rokov vyštudoval na FF UK filozofiu a klasickú filológiu. Na UK pôsobil do roku 1970, kedy prácu stratil v dôsledku svojich postojov v roku 1968. Stal sa politicky prenasledovanou osobou. Podpísal Chartu 77 a súkromne prednášal ľuďom, ktorým bolo štúdium znemožnené. Tieto bytové semináre (tzv. "bytové univerzity") sa konali až do zmeny režimu v roku 1989. Následne od roku 1990 pôsobil, už rehabilitovaný, opäť ako profesor na UK a vrátil sa späť do verejného života. Zomrel v januári 2003, uznávaný predovšetkým mladou generáciou. Vo svojich prácach, ktoré súviseli s dejinami, prináša filozofickým prístupom zaujímavé a cenné pohľady, závery i hypotézy, a to napríklad v súvislosti s mužskými osobnosťami českých duchovných dejín.

Filozof (nielen) o histórii v čase socializmu

Publikácia „Husovo učení a význam v tradici českého národa"[3] z roku 1953 predstavuje základnú, ale nie jedinú, literatúru použiteľnú pri sledovaní obrazu anglického filozofa a teológa Jána Viklefa (respektíve Viklifa)[4] žijúceho v 14. storočí v diele českého filozofa. Skutočnosť, že Machovcove práce z 50. rokov a prvej polovice 60. rokov obsahujú evidentný ideologický a politický balast, spôsobený najmä neslobodnými pomermi v čase ich publikovania, podmieňuje pozorný (kritický) pohľad čitateľa.

Na počiatku svojej vedeckej a akademickej kariéry sa Machovec prikláňal ku koncepcii českých dejín komunistu (a bývalého žiaka T. G. Masaryka) prof. Zdeňka Nejedlého, ktorá zakladala na kontinuálnom ponímaní histórie. Tento Machovcov prístup spôsoboval, že duchovné a náboženské udalosti alebo konania osôb v minulosti, vnímal zo sociálnej perspektívy. Dobre to ilustrujú napríklad Machovcove komentáre k skutočnosti, že Viklefovo učenie zaznamenalo ohlas v Anglicku a v Čechách. V súvislosti so zrodom „revolučného hnutia" – hnutia odporu, ktoré sleduje od obdobia tzv. milíčovského hnutia píše: *„V tom je smysl doby, jejímž vůdčím činitelem a takřka zosobnením se stal Mistr Jan Hus. Jde o další etapu krise feudalizmu v Čechách, ve které se ono živelné masové hnutí odporu spojilo s oným procesem uzrávaní soustavné nové ideologie, jež byla rovněž produktem krise feudalismu. Husovo učení a celé životní dílo je klasickým zjevem této doby. Proč k tomu došlo v době Husově? Proč to nebylo možné už za života Miličova či Janovova? Protože teprve v době Husově se splnili všechny objektivní podmínky, ktoré to umožnovaly. Které to byly objektivní podmínky, jež umožnili zrod osobnosti Husovy? Nejdůležitejší byla nesporne vyzrálost krise feudalizmu v jeho době."*[5] Na inom mieste uvádza: *„Podivuhodná shoda Viklefova učení s tím, kam dospěl ideový vývoj v naši vlasti už před příchodem jeho knih, je zřejmým dokladem všeobecnosti krise feudalismu v Evropě a obdobného průběhu této krise v jednotlivých zemích. Jen proto, že poměry v Anglii byly obdobné společenským poměrům v Čechách, mohla v obou zemích vyrůst dvě tak podobná učení, jako bylo učení Janovovo a Viklefovo."*[6] V tomto kontexte taktiež píše: *„Viklefovo učení je ideovým výrazem oné další fáze*

Machovec. Praha: Akropolis, 2006, 376 s; Medzi jeho najznámejšie publikácie patria: MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. Praha: Nakladatelství politické literatúry, 1965, 276 s; MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Svobodné slovo, 1968, 261 s; MACHOVEC, Milan. *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis, 1990, 230 s.

[3] MACHOVEC, Milan. *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953, 380 s. V súvislosti s touto prácou bol autor niektorými kritizovaný, za to že sa postojmi a interpretáciami javil byť epigónom Zdeňka Nejedlého.

[4] V angličtine najčastejšie označovaný ako John Wycliffe. Nahliadni DAHMUS, Joseph H. Further Evidence for the Spelling ´Wyclif´. In *Speculum*, 1941, roč. 16, s. 224-225.

[5] MACHOVEC, ref. 3, s. 126.

[6] MACHOVEC, ref. 3, s. 133.

krise feudalismu, kdy již dochází k otvořenému rozpadu feudální fronty, kdy se světští feudálové dostávají do otevřeného konfliktu s církví."[7]

Machovec sa učeniu Jána Viklefa venoval fakticky len v súvislosti s Jánom Husom a jeho dobou. V knihe „Husovo učení a význam v tradici českého národa" sa (relatívne) podrobne venuje aj Matějovi z Janova (†1394), o ktorom sa vyjadril, že *„obsáhl svým podivuhodným rozumem vše, co mohl vědět či aspoň tušit člověk XIV. století v Čechách."*[8] Na jednej strane Machovec oceňuje dielo Matěja z Janova, pričom v niektorých momentoch sú jeho sympatie voči nemu zjavné. Na druhej strane pri rozoberaní povahy[9] Matěja ale dodáva, že konaním v praktickom živote si (zväčša vedome) protirečil, respektíve protirečil svojim vlastným postojom a mysleniu. A teda *„v theorii je radikální přímo neuvěřitelně, v praxi žije docela po staru."*[10] Pri tejto príležitosti Machovec skritizoval buržoáznych historikov za to, že neboli schopní objaviť hĺbku Matěja z Janova a porozumieť významu jeho diela i osobnosti. Buržoázni filozofi však podľa neho obstáli ešte horšie ako historici. Pri tomto názore (nakoniec neprekvapujúco) vychádza najmä z pohľadu jeho (marxistickej) interpretácie vtedajších spoločenských pomerov.[11]

Je to práve Matěj z Janova, s ktorým Machovec porovnáva Jána Viklefa. V súvislosti s vplyvmi pôsobiacimi na vývoj Husovho myslenia a učenia, sleduje podobnosti a rozdielnosti v teológii a filozofii Viklefa a Matěja. Ako bolo spomenuté vyššie, Machovec považoval podobný stav anglickej a českej spoločnosti – podobnosť krízy feudalizmu v oboch krajinách – za dôvod prečo sa vývoj myslenia istej časti kléru (Viklef v Anglicku, Matěj z Janova v Čechách) v mnohom zhodovali. Preto práce Jána Viklefa neboli prehliadnuté na pôde pražskej univerzity.[12]

---

[7] MACHOVEC, ref. 3, s. 136; Vývoj náboženského myslenia aj neskôr Machovec vnímal cez prizmu sociálnych pomerov spoločnosti. Významnosť Viklefa a Husa a ich učení spájal s krízou feudalizmu. O kresťanstve v novoveku napísal: *„Náboženstvo už od XVIII. storočia postupne a nezadržateľne strácalo vplyv na myslenie veľkej časti ľudstva; rozhodne nie iba – ba ani nie predovšetkým – v dôsledku teoretických polemík s ním. Tie hrali v procese postupného oslabovania religiozity oveľa menšiu úlohu, než sa všeobecne usudzuje. Oveľa významnejšie boli činitele, predovšetkým napredujúca technická revolúcia a s ňou spätý rozmach kapitalistického a neskôr i socialistického spôsobu výroby..."* MACHOVEC, ref. 1, s. 9.

[8] MACHOVEC, ref. 3, s. 123; *„...Janov – největší ideový předchůdce husitského revolučního hnutí..."* MACHOVEC, ref. 3, s. 101.

[9] Machovec považuje Matěja z Janova za „človeka (spoločenskej) krízy", človeka aký sa vyprofiluje v čase veľkej krízy (v tomto prípade krízy feudalizmu), ktorej vplyv sa zákonite odrazí a prejavuje na jeho povahe, myslení a spôsobe života. Základnou črtou takéhoto muža je vnútorná rozpoltenosť. Často je melancholický a nedôsledný. Podľa Machovca súčasne pozoruje bezperspektívnosť starej (súdobej) spoločnosti a je s ňou nerozlučne spätý. Ľudom krízy je *„často zoufale a těsne v současných poměrech, ano začínají přímo nenávidět starou společnost, ale léky pro její nemoc berou ještě z ní samé. Děsí se rozkladu, ale nenalézají z něho východiska... Energie se u nich mísí s bezmocností, nadšení se skepsí, hořečný boj s bezmocným únikem do samoty a podobně."* MACHOVEC, ref. 3, s. 102-103; Na inom mieste píše: *„...člověkem negace a pochmurného vzdoru proti vlastní umírající třídě byl i Matěj z Janova. Uvědomoval si dosti zřetelně, že sám patří celou svou duší nerozlučne k těm pokrytcům, kteří se mu tolik hnusili a proti nimž celý život bojoval. Patřil k nim ne proto, že by sám byl takový pokrytec, ale proto, že vyrostl v jejich středu a že by jinde a jinak ani žít nedovedl."* MACHOVEC, ref. 3, s. 110; Tak prichádza k záveru, že veľkí svätci povstávali a konali medzi veľkými hriešnikmi. Obdobie krízy nepredstavuje len čas dekadencie v rámci cirkvi, ale zároveň aj boj proti úpadku mravov a kňazstva (vo vnútri cirkvi). Preto Machovec vníma úprimnú snahu členov cirkvi (jednotlivcov) o zmenu týchto nemravných pomerov ako potvrdenie, respektíve príznak samotnej krízy cirkvi. *„Nejen typ nemravného povaleče, ale i typ nadšeného moralisátora a exaltovaného světce charakterizuje kněžstvo této doby."* MACHOVEC, ref. 3, s. 27; Cirkev v kríze sebe samej prináša veľké indivídua snažiace sa o život vo svetle evanjelia, úctu voči pápežovi, hierarchii a pod.

[10] MACHOVEC, ref. 3, s. 103.

[11] MACHOVEC, ref. 3, s. 115.

[12] MACHOVEC, ref. 3, s. 133.

Machovec uvažoval nad otázkou, prečo sa nestalo podkladom pre diskusiu v Čechách učenie domáceho Matěja z Janova, ale práve to Viklefovo. Národnosť podľa neho v rozhodovaní nezohrala žiadnu rolu.[13] K záveru dochádza v dôsledku komparácie oboch diel a osôb. Matěj z Janova hlásal každodenné prijímanie Eucharistie.[14] Viklef prítomnosť Ježiša v Eucharistii spochybňoval.[15] Kultom svätcov a svätíc sa výraznejšie venoval Matěj.[16] Viklef bol na rozdiel od Matěja podľa Machovca menej hĺbavý, avšak písal zrozumiteľnejšie. Pri tomto hľadaní rozdielov medzi dvomi kňazmi sa najviac venuje povahe a osobnosti Jána Viklefa. Píše: *„U anglického mistra nenajdeme tak hluboké postřehy, aby na příklad hodnotil lidi podle jejich společesnkého postavení, ale Viklef ví zato vždy přesně, co vlastně chce, není rozpolcený jako Janov. Záhy poznáme odlišnost zaměření obou myslitelů: Janov, citlivý samotář se sklony k mystice a hloubání, Viklef, chladnokrevný praktický politik, povahou podobný spíše Waldhauserovi. Oba kladou důraz na bibli, ale Janov v ní vidí jako ústřední myšlenku lásku, Viklef víru* (Viklefovo „Fides autem est summa theologiae." – pozn. O.Š.)*. Janov je moralista, Viklef racionalista. Janovovo srde je plné citu, Viklef je rozumář, kladoucí důraz na theologickou stránku."*[17] V tomto všetkom ale Machovec ešte nevidí jasný dôvod. Ten nachádza v skutočnosti, že návrhy na riešenie krízovej situácie pochádzali práve zo strany Viklefa. Nakoľko vnímal svetskú moc ako nadradenú voči cirkevnej vo všetkých svetských záležitostiach, presadzoval zreformovanie cirkvi svetskou mocou.

[13] *„Ovšem na druhé straně – pravě tak byli universitní mistři v Čechách – čeští i němečtí – absolutně vzdáleni všeho kosmopolitismu, než aby snad dávali přednost Viklefovu učení jen proto, že přišlo ze západu. Nic podobného tehdy lidé ješte neznali, to se zrodilo až v době vzestupu buržoasie."* MACHOVEC, ref. 3, s. 133-134.

[14] Porovnaj KEJŘ, Jiří. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum, 2010, s. 35.

[15] Porovnaj JUDÁK, Viliam. *Dejiny mojej Cirkvi. (II. diel)*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 95.

[16] Napriek tomu, že Machovcov opis Matějovho ponímania uctievania svätých (a spoločenstva svätých) je do určitej miery tendenčný, prináša zaujímavé informácie o kontexte aký videl, Matěj, medzi ľudskou zmyselnosťou a kultom svätých. Machovec pridŕžajúc sa vlastnej koncepcie konštatuje, že to boli *„pohnutky výlučne sociální, které vedli Matěje z Janova k jeho ostré kritice kultu svatých i jiných součastí cirkevního učení."* MACHOVEC, ref. 3, s. 85-86; Heterodoxným sa stalo Matějove používanie slova „svätý". Za svätých označoval totiž aj ľudí jednoduchých, chudobných, vykorisťovaných atď. Podľa Machovca Matěj vďaka svojej hĺbavosti *„postřehl, že kult svatých a světic má i silné pozadí erotické, že je to druh nepřirozeného ukájení přirozeného pohlavního pudu..."* MACHOVEC, ref. 3, s. 86; Matěj to ilustroval najmä na príkladoch svetských predstáv o konkrétnych sväticiach. Spomína sv. Pannu Máriu alebo sv. Katarínu Alexandrijskú, patrónku filozofov.

[17] MACHOVEC, ref. 3, s. 134; Konrád Waldhauser, kňaz pochádzajúci z Horného Rakúska, prišiel do Prahy podľa Machovca na pozvanie kráľa Karola IV. (1316-1378). Kázal proti simónii, úpadku mravov, lakomstvu, smilstvu a pod. Pôsobil v chráme sv. Havla (írsky svätý) a neskôr v kostole Matky Božej pred Týnom. Veriacich, ktorých predstavovali primárne nemeckí mešťania a remeselníci, zaujal dynamickými kázňami. Používal vyjadrenia typu: *„Smilnýma očima pohlédneš na ženu – a ďábel hrozným zrakem pohlédne na tebe."* MACHOVEC, ref. 3, s. 31; Postupne musel Konrád začať kvôli preplnenosti chrámu kázať aj vonku pred kostolom. Intenzívne útočil na mníchov a žobravé rády, ktorým v dôsledku tejto činnosti klesali príjmy z almužien. Waldhauser síce čelil nesympatii mnohých mníchov a rehoľníkov, ale na druhej strane svoje postoje obhájil (aj u arcibiskupa) jednoducho, nakoľko jeho kritika nemala proticirkevný charakter, ale skôr volala k obnove mravov a návratu k ideálom sv. Benedikta z Nursie, sv. Dominika a ostatných. Obľubu mešťanov si podľa Machovca získal, preto lebo počúvanie o skazenosti mníchov a rehoľníkov v nich vyvolávalo pocity spokojnosti s vlastnou morálkou. Dodáva: *„Je ostatně známo, že v psychologii obchodujícího měšťáka vůbec nevadí, když někdo pouze kárá mravy jeho stavu, protože to vždy vzťahuje především na své konkurenty."* MACHOVEC, ref. 3, s. 32; *„Waldhauser je mluvčí té skupiny cirkevní hierarchie a vládnoucích kruhů kolem Karla IV. a Arnošta z Pardubic, která si začínala uvědomovat celou závažnost situace a snažila se odstránit nejkřiklavější zjevy rozkladu."* MACHOVEC, ref. 3, s. 34; V tejto súvislosti je dôležité, že na genéze Husovej teológie a filozofie, na ktorú najviac pôsobilo učenie Viklefa, Machovec vníma aj vplyvy Waldhausera. *„...samotného Waldhausera ani ve snu nenapadlo, že by připravoval cestu budoucému revolučnímu hnutí, přece měla jeho práce medzi studentmi ve svých důsledcích onen smysl. Rozdíl medzi Husem a Waldhauserem není ovšem jen časový a stupňový: Hus stál na docela jiném třídním i ideologickém základu. Přesto však je Waldhauserovo vystoupení v Praze prvopočátkem té cesty, jež vyvrcholila činností Husovou..."* MACHOVEC, ref. 3, s. 35.

Machovec o živote Jána Viklefa

Čo ale píše Machovec o Viklefovom živote? Dátum jeho narodenia nie je známy. V publikáciách sa objavilo už mnoho termínov (rokov). Ich autori často prezentovali tieto sebou zmienené roky ako spoľahlivé a nie ako približné údaje. Milan Machovec vo svojej knihe „Svatý Augustin" uvádza ako rok narodenia Jána Viklefa rok 1324.[18] V tej istej publikácii zároveň mylne kladie Viklefovu smrť až do roku 1387. Tieto dátumy uvádza dvakrát. Raz v texte a raz v stručnom chronologickom prehľade dejín kresťanstva v kontexte života a odkazu sv. Augustína z Hippa, ktorý prácu uzatvára. V skutočnosti Viklef zomrel 31. decembra 1384 na fare v Lutterworthe.[19] Niekoľko dní pred smrťou ho postihla v kostole počas omše mŕtvica. Naproti tomu v knihe o Husovom učení píše faktograficky správne: *„...narozen kolem roku 1325, zemřel 1384..."*[20]

Viklefovými koreňmi, jeho pôsobením v Oxforde a prekladateľskou činnosťou Biblie (tzv. Wycliffe's Bible) sa Machovec nezaoberal.[21] V centre autorovej pozornosti stoja jeho práce a ich vplyv na Jana Husa. V publikácii o Husovom učení sa životný príbeh Viklefa nespomína pravdepodobne práve preto, že nepôsobil v Čechách. Zato Konrádovi Waldhauserovi, Janovi

[18] MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustín*. Praha: Orbis, 1967, s. 157, 209.

[19] Lutterworth leží približne 80 kilometrov na sever od Oxfordu.

[20] MACHOVEC, ref. 3, s. 130.

[21] Ján Viklef študoval v Oxforde na Merton College. Nevie sa kedy do Oxfordu prišiel, ale je známe, že tam bol prítomný v roku 1345. Doktorom teológie sa stal v roku 1372. Pôsobil ako správca Balliol College a od roku 1365 spravoval Canterbury Hall, kde sa mladí muži pripravovali na kňazstvo. Lenže za približne jeden rok bol tejto pozície zbavený a vedenie Canterbury Hall-u prešlo do rúk mníchov. V roku 1367 sa v tejto veci obrátil Viklef na najvyššie kruhy v Ríme. Výsledok jeho odvolania však bol priaznivý pre mníchov. Tento incident predstavuje pre toto obdobie typický príklad súperenia diecézneho kléru a mníchov v Oxforde. Keď parlament prehlásil, že nebude už viac pápežovi odvádzať lénny poplatok, Viklef sa postavil na stranu parlamentu v duchu svojho presvedčenia o nadradenosti svetskej moci nad cirkevnou vo veci riešenia sekulárnych záležitostí. O živote Jána Viklefa (ktorý sa stal obľúbenou historickou témou), vyšlo v angličtine viacero prác počas 19. storočia. Christina von Nolcken rozlišuje v rámci historiografie celkovo dva prístupy k Jánovi Viklefovi: akademický a hagiografický. VON NOLCKEN, Christina. Another Kind of Saint: A Lollard Perception of John Wyclif. In: *Studies in Church History Subsidia*, 1987, roč. 5, s. 429-443; Medzi spomínané tzv. hagiografické (mytologizujúco–nevedecké) publikácie patria napríklad: WRAY, Jackson J. *John Wycliffe: A Quincentenary Tribute.* Londýn: James Nisbet & Co., 1884, 197 s; TYLER, Charles. *Tares and Wheat: A Memorial of John Wycliffe*. Londýn: Headley Bros, 1898, 88 s; WILSON, John L. *John Wicliffe, Patriot and Reformer. The Morning Star of Reformation*. New York: Funk & Wagnalls, 1884, 247 s; VARLEY, Henry. *John Wyclif : A Chapter from English Church History*. Londýn: W.B. Whittingham & Co., 1884, 42 s; DEANE, David J. *John Wicliffe. The Morning Star of the Reformation*. Londýn: S.W. Partridge & Co., 1884, 104 s. Napríklad Deane písal o konci Viklefovho pôsobenia na Canterbury Hall takto: *„As an active member of the governing body of his College, and also of the whole University, he acquired and exercised skill as an administrator; while as a professor he gave disputations and lectures in various philosophical subjects. As a Bachelor of Theology he gave lectures on the Bible; and while others were placing it aside as a book of secondary importance, he held it up as the final standard of appeal, and drew from it truths of the greatest importance to himself and of blessing for his countrymen. The nomination to the rectorship of Fillingham obliged Wicliffe to relinquish his appointment as Master of Balliol; but in 1365 he was appointed by Simon Islip, the Archbishop of Canterbury, to be warden of Canterbury Hall, a new college founded by that primate a short time previously. The Archbishop, who was an old fellow-student of the reformer, gave as his reasons for appointing him to this office, "his practical qualifications of fidelity, circumspection, and diligence; as well as his learning and estimable life." A year after this appointment Islip died, and was succeeded as primate by Peter Langham, previously Abbot of Westminster and a private monk. The new archbishop arbitrarily displaced Wicliffe from his office and appointed a new head for Canterbury Hall. This being unjust and in direct opposition to the will of the founder of that college, Wicliffe appealed to the Pope. But Langham had the greater influence at Rome, and after a long delay the Pontiff, in 1370, gave his decision against the reformer.*" DEANE, ref. 21, s. 25-26.

Milíčovi z Kroměříže („spolubojovník a pokračovateľ"[22] Konráda), Tomášovi Štítnemu zo Štítneho a Matějovi z Janova Machovec venoval značnú pozornosť. Píše: *„Všichni myslitelé, rozborem jejichž díla jsme se zabývali, nám tedy představují typy lidí druhé poloviny XIV. století* (doba Jána Viklefa – pozn. O.Š.)*: Waldhauser typ rutinovaného karatele, Milič typ lidového kazatele, plného mystických představ, Štítný typ laika zemana, Janov typ nespokojného intelektuála z kruhů kolem pražské university. Ale jen proto, že i v jiných lidech podobného spoločenského postavení, zejména ovšem v masách lidu, uzrávala nespokojnost a podobné myšlenky, vyvolávali tito myslitelé ohlas i odpor."*[23]

Sv. Augustín a Viklef

Za pozornosť stojí Machovcove podotknutie vzťahu medzi dielom sv. Augustína a protikatolíckym učením Jána Viklefa.[24] Zhodnotil, že práve protagonisti protestantských a reformných prúdov sa hlásili k Augustínovi.[25] Mnohé myšlienky sv. Augustína sa podľa Machovca však javia ako „tmárske", kvôli interpretáciám ontologizujúcej tomistickej teológie alebo „kazuisticko-pragmatickej teológie jezuitov."[26] V popredí stojí Augustínove vnímanie milosti[27] a miera slobody a zodpovednosti indivídua v konaní (a bytí). Milosti ako nezaslúženého daru od Boha, ktorý ju z lásky človeku dáva bez ohľadu na jeho zásluhy.[28] Na druhej strane z katolíckeho pohľadu heretické učenie o slobode človeka a milosti šíril pelagianizmus, ktorý Augustín kritizoval. Pelagius zdôrazňoval slobodnú vôľu v rozhodovaní a v snažení sa o spásu (sebaspasenie) a odmietal Augustínovu koncepciu predestinácie (v zmysle Augustínovej koncepcie ľudských dejín). Machovec oceňuje dielo Pelagia ako hodnotné pre „modernú" spoločnosť a cituje jeho výrok: Slobodou vôle je človek nezávislý na Bohu.[29] Čo konkrétne predstavovalo to „tmárske" na Augustínovom učení o milosti? Práve to akcentovanie na neustálom pôsobení „Božieho supremátu nad človekom", nutnosť milosti pre spásu,[30]

[22] MACHOVEC, ref. 3, s. 37.
[23] MACHOVEC, ref. 3, s. 122.
[24] Machovec zdôrazňuje špecifickosť a veľkosť diela a odkazu sv. Augustína v úvode svojej knihy, keď píše: *„Konfucius, Buddha, Mojžíš, Sokrates, podobně i Ježíš, Pavel, Tomáš Akvinský, František z Assisi, Hus, Luther a jiní* (napríklad Ján Viklef – pozn. O.Š.) *– jdou rovnež dějinami, živá po staletí. Spolu s tím i svár o ‚pojetí' jejich díla, o interpretaci celku i jednotlivostí. Ale v ohledu toho, jak je po staletí hluboký a dalekosáhlý sám tento svár o zařazení postavy, o to, kam a komu vlastně patří samou podstatou životního díla, nemá Augustin obdoby. Jisteže proto Augustin patřil po staletí k nejpřitažlivějším postavám zkoumání teologů, filosofů a historiků nejrůznejšího ražení, v poslední době i psychologů, sociologů, estetiků aj...."* MACHOVEC, ref. 18, s. 7.
[25] MACHOVEC, ref. 18, s. 5.
[26] MACHOVEC, ref. 18, s. 132.
[27] Zatiaľ čo sv. Augustín je označovaný ako „doctor gratiae", sv. Tomáš Akvinský ako „doctor communis" alebo „doctor angelicus", Thomas Bradwardine „doctor profundus", Viklefovi niektorí pripisovali titul „doctor evangelicus" alebo „venerabilis doctor".
[28] Porovnaj definíciu milosti uvedenú v Katechizme katolíckej cirkvi (body 1996 a 1999): *„Naše ospravodlivenie pochádza z Božej milosti. Milosť je priazeň; nezaslúžená pomoc, ktorú nám dáva Boh, aby sme odpovedali na jeho pozvanie stať sa Božími deťmi, adoptovanými synmi, účastnými na Božej prirodzenosti a na večnom živote." „Kristova milosť je nezaslúžený dar, ktorým nám Boh dáva svoj život, vliaty Duchom Svätým do našej duše, aby ju uzdravil z hriechu a posvätil."*
[29] MACHOVEC, ref. 18, s. 131.
[30] *„Ale Boh, bohatý na milosrdenstvo, pre svoju nesmiernu lásku, ktorou nás miluje, hoci sme boli pre hriechy mŕtvi, oživil nás s Kristom - milosťou ste spasení - a s ním nás vzkriesil a daroval nám miesto v nebi v Kristovi Ježišovi, aby ukázal v budúcich vekoch nesmierne bohatstvo svojej milosti dobrotou voči nám v Kristovi Ježišovi. Lebo spasení ste milosťou skrze vieru; a to nie je z vás, je to Boží dar: nie zo skutkov, aby sa nik nevystatoval. Veď sme jeho dielo, stvorení v Kristovi Ježišovi pre dobré skutky, ktoré pripravil Boh, aby sme ich konali."* Ef 2, 4-10.

náklonnosť k hriechu (existencia dedičného hriechu) alebo *„nadřazenost prozřetelnosti boží nad svobodou člověka.“*[31] Túto koncepciu by mohli charakterizovať jeho výroky (ktoré Machovec cituje) ako napríklad: „sám zo seba nie je nikto nič iba lož a hriech“, „Boh má vôľu ľudí viac v moci než oni sami“ a „ako všetko dobré, užitie slobodnej vôle je z Boha.“ Machovec uznáva, že Augustínovo ponímanie Božej milosti a vplyvu Boha na život jednotlivca sa (z komunistického pohľadu) ukazuje ako „tmárske“ v kontraste učenia Pelagia o individuálnej iniciatíve.[32] V zapätí ale poukazuje na skutočnú pokrokovosť a veľkosť Augustínovho myslenia. Samotnú kapitolu pojednávajúcu o tejto záležitosti začal Augustínovým výrokom „Boh, ktorý ťa stvoril bez teba, neospravedlní ťa bez teba.“ Neskôr spomína aj výroky: „kde je len nutnosť, nie je odmeny“ a „...súhlas či nesúhlas je už vecou vlastnej vôle.“ *„Přitom se nejednou – v přívalu Augustinových výkladů o tom všem – zapomnělo na to, že v rámci toho všeho Augustin i silně akcentuje lidskou aktivitu, individuální iniciativu, úlohu osobního rozhodnutí každého lidského jedince...“*[33] Sloboda človeka teda nie je popretá Božou vôľou a predurčením.

Machovec zhodnocuje, že *„nikoli pelagianizmus svou „střízlivostí“, navazující na spíše druhoradé, naivně realistické tradice antiky (hédonismus, epikurismus, skepsi, eklekticizmus), nýbrž augustinismus představuje přes všechny dílčí protimluvy onu podivuhodnou cestu uchování vrcholných tradic antického univerzalismu a rozumově myslitelské síly, jak se zrodila v platonismu, aristotelismu a stoicismu, představuje onu „lest ducha“, který nalezl – oproti pelagiánské prostotě – dobově reálnou formu, pomocí které mohl být po věky převahy cirkevní zbožnosti uchován antický racionalismus a rozumová aktivita, aby mohli být posléze vkřiženy k novému supremátu rozumu. Tuto cestu představuje linie od Augustina k Tomáši Akvinskému, dále pak k Viklefovi a Husovi, Komenskému a Leibnizovi, Kantovi a Hegelovi.“*[34] V tomto, každopádne zaujímavom, kontexte nachádza Machovec významné prepojenie diela sv. Augustína a heretika Jána Viklefa. To, že sv. Augustín inšpiroval kacírov stredoveku, ktorí hlásali predestináciu je výrazne vidieť *„zejména v díle Viklefově, Husově, Kalvínově*.“[35] Toto učenie patrilo k jadru ich protestu voči cirkvi ako „inštitúcii“.

Filozof pokračuje v hodnotení nasledovne: *„Jestliže totiž v Augustinových vlastních úvahách existovala jen latentní rozpornost v pojetí církve (lépe řečeno mnohost charekteristik církve vedle sebe, jež se mohly jevit rozporné a nelogické spekulující mysli, ale u Augustina nebyli záměrně stavěny proti sebe), to nové co udělali Viklef a Hus (a odtud ten poplach v tehdejší církevní hierarchii a jejich prokletí), záleží v tom, že augustínovské myšlenky o predestinaci, ježíšství a hlavne o „neviditelné církvi“ začali – zcela zámerně, soustavně, trpělivě a do detailu propracovaně – stavět proti „viditelné“, tj. instituční církvi.“*[36] Pripomína označovania Viklefa

[31] MACHOVEC, ref. 18, s. 131; Tiež v období socializmu tému zhrnul Igor Hrušovský nasledovne: *„Na ďalšie osudy kresťanskej filozofie výdatne vplývala aj Augustínova náuka o predestinácii. Podľa neho beh sveta ovláda božská prozreteľnosť. Hoci sloboda vôle je vraj podstatnou výsadou duše, je slabá, ak je odkázaná na seba samú; človek je poznačený dedičným hriechom a dobro koná len z božej milosti. Vykúpenie môže dostať len od Krista-bohočloveka a sprostredkuje mu ho cirkev.“* HRUŠOVSKÝ, Igor (ed.). *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*. Bratislava: Pravda, 1975, s. 10-11; Výstižne o milosti a slobode u Augustína píše MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Rím: Křesťanská akademie, 1967, s. 17-20.

[32] *„Základ jednostranného moderního hodnocení (při němž bývají výroky Augustínova odpůrce Pelagia považovány za mnohem správnejší, svodomyslnější, racionalističtější, naopak Augustínův boj proti tzv. „pelagianizmu“ vypadá tmářsky) spočíva v tom, že detaily vytrhujú jednak z celkového kontextu díla, jednak kontextu doby.“* MACHOVEC, ref. 18, s. 130.

[33] MACHOVEC, ref. 18. s. 132.

[34] MACHOVEC, ref. 18, s. 136-137.

[35] MACHOVEC, ref. 18, s. 142.

[36] MACHOVEC, ref. 18, s. 158; Aj takto vnímal Machovec konanie Jána Viklefa: *„Bojem proti institucionalistickému pojetí církve připravovali Viklef a Hus půdu nejen vlastní reformaci, ale i jedné*

a Husa za arcikacírov a „najväčších heretikov od čias Areiových“ pričom ich sám označuje za *„nejvýznamnejší opoziční myslitele středověku.“*[37]

Sv. Augustín a jeho dielo sa teda (objektívne) stali inšpiráciou pre neskorostredovekých kritikov cirkvi typu Viklef a Hus. Sám Hus zakladajúc primárne na Písme, sa vo svojich textoch a homíliách často odvolával aj na sv. Bernarda z Clairvaux, sv. Augustína, sv. Hieronyma, sv. Bonaventúru alebo sv. Jána Zlatoústeho.[38] Machovec skutočnosť, že títo neskorostredovekí myslitelia čerpali z Augustína, kladie do kontextu historického procesu spoznávania vnútorného sveta človeka, respektíve vnútorného prežívania jednotlivca. Zatiaľ čo Augustín podľa Machovca *„vývoj západního křesťanství zpsychologizoval a zesubjektizoval, vnesl „živého člověka“ do už už kostnatějící struktury křesťanské teorie.“*[39] Viklef a Hus boli inšpirovaní staršou teológiou so základmi v Augustínovom zameraní na hybné činnosti ľudského vnútra.[40] Augustín sa pri hľadaní pravdy (na základe vlastných potrieb) vrátil k Platónovmu spôsobu dialógu. Dialógy sv. Augustína majú však vnútorný charakter. *„Jsou to výrazy svárů dvou pólů jedné mysli.“*[41] Sú to rozhovory človeka (duše) s Bohom.[42]

Tak ako mal svoju koncepciu predestinácie sv. Augustín, tak zas s osobitným ponímaním cirkvi ako spoločenstva predurčeného ku spáse (communitas praedestinatorum) prišiel Viklef. Podobne aj Ján Hus.[43] Viklefovo *„ecclesia catholica est universitas predestinatorum“*[44] priamo

---

z nejpalčivejších otázek „filosofie člověka“ moderní doby, a to nebezpečí jistého institucionalistického „odcizení člověka“, tj. přenesení iniciativy, aktivity, ba i mravní odpovědnosti na instituce, což by znamenalo ve svých důsledcích konec nejen dynamiky, ale samé „lidskosti“ dejin. Augustinské moudré polární pojetí reality a ideálu, svobody a nutnosti, následované Viklefem („svoboda a nutnost nejsou něčím vylučujícím se“ Trialogus, vyd. Lechler 1869, str. 107), stojí tak u kořenů novověku.“ MACHOVEC, ref. 18, s. 159; *„Jan Hus, Martin Luther a Jean Calvin, obdobně i holandský a francouzský jansenismus a galikanismus (Blaise Pascal aj.), bojují právě důrazem na absolutní jedinečnost Ježíšovu proti všemu tomu, co se v křesťanstvu za dlouhá staletí kolem tradice o něm nakupilo. Od kultu jeho »panenské matky« až po rozkouskování křesťanského života na tolik drobných akcí a úkonů, v nichž se vlastní Ježíšova významnost ztrácela.“* MACHOVEC, Milan. Ježíš pro moderního člověka. Praha: Orbis, 1990, s. 165. Do kontextu tohto Machovcovho vyjadrenia jednoznačne spadá i učenie Jána Viklefa. Machovcova kniha o Ježišovi vyšla pôvodne v roku 1972 (pod názvom „Jesus für Atheisten“) v Nemeckej spolkovej republike. Neskôr v roku 1990 v Československu. Aj v tejto práci sa prejavujú jeho viaceré protikatolícke interpretácie.

[37] MACHOVEC, ref. 18, s. 157.

[38] KEJŘ, ref. 14, s. 19; KAŇÁK, Miloslav – ČERVENÝ, Karel. *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce.* Praha: Blahoslav, 1973, s. 79; MACHOVEC, ref. 3, s. 141; HUS, Jan. *Postilla. Vyloženie svatých čtení nedělních*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952.

[39] MACHOVEC, ref. 18, s. 74.

[40] MACHOVEC, ref. 18, s. 75-76; Podľa Machovca sa sv. Augustín zaslúžil aj o posilnenie citového a mravného rozmeru teológie popri jej *„rozumářsko-analitické“* dimenzii. MACHOVEC, ref. 18, s. 76.

[41] MACHOVEC, ref. 18, s. 74.

[42] Vplyv sv. Augustína je očividný aj v prípade myslenia a prác filozofa Hieronyma Pražského upáleného v Kostnici v roku 1416. Najväčší vplyv na ňom však zanechalo dielo Viklefa. Hieronym čerpal z Augustína v súvislosti s témou ideí v Božej mysli (a názoru o esenciálnej škále vecí, na ktorej vrchu je samotný Boh s ideami). Idey predstavujúce celkovo archetypálny svet *„jsou věčné univerzálie v Boží mysli.“* Hieronym sa odvolal na Augustínovu kvestiu De ideis pri tvrdení, že idey (a múdri ľudia) jestvovali v období pred Platónom. Ďalej čerpal z Augustínovej práce Retractationes pri pojednávaní o tom, že Boh stvoril svet večnou myšlienkou. V náuke o stvorení sa Hieronym opieral aj o Viklefovu teológiu, ktorá bola zas ovplyvnená spisom sv. Augustína De Genesi ad litteram. PAVLÍČEK, Ota. Jeroným Pražský jako čistý filosof? K myšlenkovému vlivu Jeronýmova akademického díla a k teologické dimenzi myslení. In PAVLÍČEK, Ota (ed.). *Jeroným Pražský. Středověký intelektuál, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta & Filosofia, 2018, s. 21-23, 25, 33.

[43] KEJŘ, ref. 14, s. 36; MACHOVEC, ref. 3, s. 188.

[44] MACHOVEC, ref. 3, s. 131.

súvisí s názorom, že cirkev je v skutočnosti neviditeľná.[45] Machovec tvrdí, že Ján Hus neprevzal od Viklefa koncepciu cirkvi, tak ako to vykresľovali *„výklady měšťáckých historiků.“*[46]Ale, že od neho prevzal slovnú definíciu, čo je však podľa Machovca v zásade bezpodstatné. Naopak pôvodnú ideovú platformu v tejto záležitosti predstavovalo ponímanie cirkvi Matějom z Janova. Nakoľko *„...Janov udělal první pokus také o úplně jinou definici církve... Církev ve vlastním slova zmyslu je podle Janova 'společnost svatých božích, kteří žijí a řídí se duchem a životem Ježíše Krista'.“*[47] Machovec v práci spomína taktiež doktora teológie Vojtěcha Raňkůva z Ježova (†1388).[48] Ten sa podľa neho rovnako ako Matěj dopracoval k ponímaniu cirkvi ako neviditeľnej organizácie, ktorej hlavou je Kristus a nie pápež.[49] Vojtech Raňkův tiež patril medzi tých, ktorí sa zaslúžili o zviditeľnenie Viklefových myšlienok v Čechách.[50]

Kritika cirkvi, postoj k transsubstanciácii a vplyv na českých intelektuálov

Po roku 1400 začína *„velký boj: boj o učení velikého anglického myslitele Jana Viklefa...jehož spisy k nám v té době byly přineseny a v Praze rozšířeny.“*[51] Skutočnosť, že Viklefovo učenie súviselo s pomermi a problémami v Čechách, vzbudilo odozvu magistrov univerzity v Prahe.[52] Keby na situáciu verejne nezareagoval Viklef, musel by v Čechách niekto iný (ako napríklad Jakoubek ze Stříbra, Stanislav ze Znojma alebo Štepán Páleč) po roku 1400 vystúpiť s podobnými reakciami samostatne.[53]

Spomedzi článkov Viklefovho učenia Machovec zdôrazňuje, že Viklef za pôvod zla považoval fakt, že cirkev začala bohatnúť a prestala byť chudobnou; že kňazi a mnísi sú zväčša chamtiví a lakomí; že pápež je antikrist a najväčší svätokupec a že pápeži a preláti nemajú nič spoločné so skutočnou cirkvou.Písal, že jedine Písmo určuje či je niečo kacírske alebo nie je; že za Ježišovho námestníka môže byť považovaný len ten koho život a skutky sú také, aké sú skutky Kristove (v Písme). A taktiež, že ľudské konštrukty a výmysly vrátane tzv. Tradície, kultu svätých a obrazov je nutné odsúdiť.[54]

Podľa Viklefa by kráľ Anglicka mal riadiť klérus a svetská moc by mala duchovenstvu odoberať majetky prípadne aj násilím.[55] Tieto Viklefove postoje sa vyprofilovali počas sporov

[45] Porovnaj: JUDÁK, ref. 15, s. 94; JUDÁK, Viliam. *Kristova Cirkev na ceste*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998, s. 156-157.
[46] MACHOVEC, ref. 3, s. 99.
[47] MACHOVEC, ref. 3, s. 99; *„...quia congregacionem sanctorum dei, qui vivunt et aguntur spiritu et vita Jhesu Christi.“*
[48] Napísal o ňom, že bol *„studnice středověké moudrosti.“* MACHOVEC, ref. 3, s. 120.
[49] Machovec o pohnútkach Vojtěcha Raňkůva: *„Že však uzrávání proticirkevních myšlenek bylo zjevem zákonitým, můžeme zřetelně sledovat i u tak typického preláta, jako byl zmíněný již Vojtěch Ranův z Ježova... V hloubi své prelátské duše byl totiž veden snahou upevnit zájmy prelátů i proti římské kurii, hájené věrným Jenštejnem, vybavit se z oné naprosté finanční závislosti na kurii.“* MACHOVEC, ref. 3, s. 121-122.
[50] Viklef a Matěj z Janova nedospeli iba ku koncepcii neviditeľnej cirkvi, ale taktiež k odsúdeniu viditeľnej cirkvi. MACHOVEC, ref. 3, s 133; *„Už vynikající český myslitel 14. století Matěj z Janova dospěl k názoru, že pravá církev není totožná s institucí, ale že je ono vnějškově těžko přehlédnutelné „sdružení těch, kteří žijí duchem Ježíšovím“. Na to navázali Wiclef a Hus učením o nadřazenosti neviditelné (Ježíšovy) církve nad církví viditelnou (papežskou, hierarchickou, organizační) a o nutnosti prověřovat tu druhou ideálem té první.“* MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Akropolis, 2006, s. 272-273.
[51] MACHOVEC, ref. 3, s. 130.
[52] MACHOVEC, ref. 3, s. 130.
[53] MACHOVEC, ref. 3, s. 136.
[54] MACHOVEC, ref. 3, s. 133; *„Bez nadsázky lze říci, že ke všemu tomu dospěl Janov dávno před tím, než k nám byla donesena první Viklefova kniha.“* MACHOVEC, ref. 3, s. 133.
[55] MACHOVEC, ref. 3, s. 135.

(avignonského) pápeža s anglickým kráľom, na ktorého stranu sa Viklef postavil.[56] Celkom prirodzene sa v tejto situácii vysoká česká cirkevná hierarchia, preláti, profesori teologickej fakulty a nemeckí učenci postavili proti Viklefovi. V tej dobe došlo k jasnému vzniku dvoch skupín na univerzite: *„viklefistů a protiviklefistů.“*[57] Machovec však upozorňuje, že aj medzi protiviklefistami existovali takí (ako napríklad Jan z Boru), ktorí sa tiež usilovali o reformu, ale vedeli, že Viklef je v očiach katolíckej cirkvi jednoznačným kacírom a *„jakékoliv reformy pod jeho patronátem jsou nepřípustné*.“[58]

Do radov viklefistov sa pridali v prvom rade profesori filozofie, českí magistri z iných fakúlt ako teologickej a teda univerzitní magistri, ktorí neprislúchali k vyšším cirkevným kruhom. K protagonistom tejto línie patrili Stanislav ze Znojma, Mikuláš z Lytomyšle, Štěpán Páleč a Křištan z Prachatic.[59] *„A v této po všech stránkách rozjitřené době vstoupil na jeviště mladý Jan Hus.“*[60]

Okrem vyššie uvedených vyjadrení Machovca o alebo v súvislosti s Jánom Viklefom ho Machovec výraznejšie spomína v podstate už len v kontexte života Jána Husa, ktorého označil za mučeníka filozofie,[61] marginálne v kontexte dejín írskeho kresťanstva[62] i kacírov vrcholného stredoveku a vyjadreniach katolíckej cirkvi v 20. storočí o slobode svedomia a tolerancii.[63] Životopisný profil Jána Husa a jeho stanoviská k Viklefovmu dielu, ktoré ho doviedli až do Kostnice, sú vo všeobecnosti známe. Z toho, čo Milan Machovec v tejto spojitosti napísal, je zaujímavý popis Husovho intelektuálneho vývoja a vplyvov naň. V mladosti ho zaujali sv. Augustín, sv. Bernard, Stanislav ze Znojma, Štepán z Kolína zatiaľ čo Matěj z Janova *„genius negace, rozpolcený člověk, pouhé zrcadlo krise feudalismu, jež samo trpělo tím, co se v něm odráželo, musil byt již mladému Husovi celou svou povahou cizí,“*[64] i keď sa od neho niečomu nepriamo naučil.[65] Ale *„byl to teprve Jan Viklef, který vzbudil nadšený obdiv mladého Jana Husa.“*[66]A tak sa doctor evangelicus stal Husovým hlavným učiteľom. Sympatickým sa mu mal stať i pre politický aspekt jeho učenia a odvahe bojovať proti autoritám.[67]

Nie však všetky stanoviská Viklefa Hus osobne podporoval. Husov postoj k tomuto anglickému kňazovi bol odlišný od postojov Štepána Páleča, Jakoubka zo Stříbra a Stanislava zo Znojma, ktorí sa *„vrhli s veškerou energií do boje za Viklefa...“*[68] Ján Hus obhajoval Viklefa opatrne

[56] *„Proč byl Janov procitlivělý samotář, rozvrácený snílek, proč odvolával? Protože neměl oporu ve společnosti. Mohl jen líčit hrůzy, tušit konec, předvídat příchod „nového lidu“. Základní protiklad, ústřední antagonismus jeho děl má vždy asi takvou podobu: kněží – Ježíš, dnešní úpadek – první křesťané, cirkevní praxe – bible, sluhové Antikristovi – lid věrný Ježíšovi. Naopak základní Viklefova dvojice společenských protikladů je vždy: kněží – světská moc, církev – panovník, papež – král. Ne mystika, ne lid, ne přijímaní svátostí – ale král má zasáhnout – to je ceterum autem censeo Viklefových děl.“* MACHOVEC, ref. 3, s. 136.
[57] MACHOVEC, ref. 3, s. 137.
[58] MACHOVEC, ref. 3, s. 137.
[59] MACHOVEC, ref. 3, s. 137.
[60] MACHOVEC, ref. 3, s. 138.
[61] MACHOVEC, ref. 51, s. 39-40; Pozri aj MACHOVEC, ref. 50, s. 176, 187, 204.
[62] *„Ostatně od irsko-skotské misie lze sledovat přímou kontinuitu nejen k vrcholným středověkým světcům, ale i k vrcholným středověkým bojovníkům proti světské moci církve, byť tehdy oficiálně kacířovaným: Wiclefovi, lolardům, waldenským, Husovi... Snad je jen náhoda, že největší odpůrci „světského panování“ církve se rodí opět v onom pruhu Evropy, který nese nejsilnější keltskou pečať.“* MACHOVEC, ref. 50, s. 226.
[63] MACHOVEC, ref. 50, s. 260.
[64] MACHOVEC, ref. 3, s. 142.
[65] Pozri napríklad MACHOVEC, ref. 3, s. 153.
[66] MACHOVEC, ref. 3, s. 143.
[67] MACHOVEC, ref. 3, s. 143.
[68] MACHOVEC, ref. 3, s. 150.

a držal sa radšej v úzadí.[69] Boli to napríklad Vikefove názory na prepodstatnenie – transsubstanciáciu, s ktorými Hus nesúhlasil.

Pojem transsubstanciácia sa oficiálne dostal do učenia cirkvi po štvrtom lateránskom koncile (1215).[70] Základom učenia je, že chlieb a víno sa pri konsekrácii menia na Kristove telo a krv. Mení sa podstata (substantia) chleba a vína, ktoré nadobúdajú podstatu Kristovho tela a krvi. Ich akcidencie sa však nepremieňajú, ale zostávajú. Teda ich ľudsky vnímateľné vlastnosti (napr. chuť) sa nemenia. Najzaujímavejší pohľad na Viklefovo ponímanie transsubstanciácie (respektíve remanencie) uvádza Machovec v poznámke pod čiarou č. 60 na 150. strane svojej práce.[71] I keď Viklef jednak tvrdil, že chlieb a víno nestrácajú svoju podstatu v priebehu omše a teda ich nenahradzuje podstata Kristovho tela a krvi, *„nepopíral zásadně přítomnost Kristovu ve svátosti oltářní.“*[72]

Machovec zdôraznoval pozornosť na komplexný zmysel Husovho diela a tvrdil, že by bolo *„směšné Husovi vytýkat, že v té a v té myšlence nebyl původní, že už to před ním řekl Janov či Viklef.“*[73] Počas života však Husa za výrazné inšpirovanie sa a preberania názorov od Viklefa kritizovali. V Kostnici mu anglický bohoslovec Stokes Anglicus povedal: *„A čo sa pýšiš v týchto spisoch a náukách, pripisujúc si márnivo ich titul, keď toto učenie a výroky nie sú tvoje, ale skôr od Viklefa, ktorého napodobňuješ.“*[74] Zároveň aj Ján Viklef bol v historiografii posudzovaný ako (ideový) pokračovateľ Marsilia a W. Ockhama.[75] Značný vplyv na Viklefa mal kňaz, filozof a neskôr arcibiskup Thomas Bradwardine (†1349) a jeho dielo De causa Dei, v ktorom pojednával o Augustínovom ponímaní milosti a predestinácie.[76]

Namiesto záveru

Na základe prác Milana Machovca sa zdá, že spomedzi „predchodcov“ Jána Husa bola ich autorovi sympatická osoba Matěja z Janova. Možno práve pre jeho ľudskosť a citlivosť. Na druhej strane by sa mohlo javiť, že výrazne menej sympatii prechovával ku „chladnokrvnému racionalistovi a politikovi“ Jánovi Viklefovi, o ktorého osobnosti (a povahe) najviac napísal, keď ju porovnával s osobnosťou Matěja z Janova.[77] Na prvom mieste však stojí *„laskavý učitel lidu, toužící vybudovat lepší společnost“*[78] Ján Hus. Machovec viacnásobne ocenil jeho nie tvrdo kritickú povahu a ľudovosť. Pretože *„zmysl Husova učení nespočívá v hromadění nových kritických postřehů, jak je před ním snesli Janov či Viklef.“*[79] *„Jádro Husova učení je v něčem jiném:*

[69] MACHOVEC, ref. 3, s. 151.
[70] Učenie o transsubstanciácii bolo potvrdené na Tridentskom koncile. Náuke o Eucharistii sa koncil venoval na 13., 21. a 22 zasadnutí. Dekrét o Eucharistii obsahoval popri ôsmich hlavách o cirkevnom učení aj jedenásť kánonov, ktoré odsudzovali heretické náuky a vyhlásil učenie o prepodstatnení. ŽIGOVÁ, Terézia. Postoj Tridentského koncilu k reformácii. In ZUBKO, Peter (ed.). *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2007, s. 29.
[71] MACHOVEC, ref. 3, s. 150.
[72] MACHOVEC, ref. 3, s. 150; Judák v súvislosti s Viklefom a Eucharistiou píše: *„V neskoršom období svojej činnosti poprel premenenie počas svätej omše, čo ho priviedlo k popreniu prítomnosti Krista v Eucharistii.“* JUDÁK, ref. 15, s. 95; Jeden z Viklefových textov o transsubstanciácii pozri v KAŇÁK – ČERVENÝ, ref. 38, s. 197-198; Akvinského ponímanie substancie a akcidencie približuje KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, s. 41-66.
[73] MACHOVEC, ref. 3, s. 119.
[74] JUDÁK, ref. 45, s. 158.
[75] JUDÁK, ref. 15, s. 94.
[76] KAŇÁK – ČERVENÝ, ref. 38, s. 79.
[77] MACHOVEC, ref. 3, s. 134.
[78] MACHOVEC, ref. 3, s. 168.
[79] MACHOVEC, ref. 3, s. 157

ne v kritice starého světa – to není u Husa cílem, nýbrž pouze prostředkem – ale v jeho lidovosti, v jeho spojení s masou lidu...“[80]

Učenie Jána Husa vzišlo z „českého viklefizmu“. Niektoré Viklefove koncepcie Hus prispôsobil svojej situácii. Tak napríklad Hus (pohnutý *„láskou k trpícímu lidu“*[81]) vo svojich textoch predkladá protiklad cirkevnej hierarchie a chudobných. Viklef v protiklade vnímal cirkevnú hierarchiu a panovníka. Hus ale nakoniec bol *„svou velkou láskou k lidu doveden dále a pokročil nad Viklefa.“*[82] Preto ho podľa Machovca nezaujímala téma prepodstatnenia, lebo by jej riešenie nemalo hmatateľný dopad na životnú úroveň spoločnosti. S Husom porovnáva Jakoubka ze Stříbra, ktorého nadchýnalo celé Viklefove dielo vrátane sporu o remanenciu.[83] Píše: *„...Husovi nešlo o Viklefa samého, o revoluci na poli myšlení, ale o skutečné zlepšení poměrů ve společnosti, o využití radikálních sociálních názorů Viklefových. Nešlo mu ani o prestiž ani o prvenství v jakékoliv debatě, ale začínal se již dívat na svět očima svých betlemských poslucháčů.“*[84] Aj tieto vety zreteľne odkazujú na jeden aspekt Machovcovho vnímania Viklefovho ideového smerovania.

Možno zhodnotiť, že aj napriek ideologickému poznačeniu Machovcovho výskumu a viacerým faktografickým omylom, ostávajú jeho práce spred roku 1989 zaujímavé. Jednak prístupom k historickým udalostiam z filozofickej perspektívy a na druhej strane čerpaním z pôvodných latinských textov.

Zoznam použitej literatúry:

ČURDA, Vojtech. Filosofické putování Milana Machovce. In *Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 2013, tomus 53, č. 2, s. 155-173.

DAHMUS, Joseph H. Further Evidence for the Spelling ´Wyclif´. In *Speculum*, 1941, roč. 16, s. 224-225.

DEANE, David J. *John Wicliffe. The Morning Star of the Reformation*. Londýn: S.W. Partridge & Co., 1884.

HRUŠOVSKÝ, Igor (ed.). *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*. Bratislava: Pravda, 1975.

HUS, Jan. *Postilla. Vyloženie svatých čtení nedělních*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952

JINDROVÁ, Kamila – TACHECÍ, Pavel – ŽĎÁRSKÝ, Pavel (eds.). *Mistr dialogu Milan Machovec*. Praha: Akropolis, 2006.

JUDÁK, Viliam. *Dejiny mojej Cirkvi. (II. diel)*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004.

[80] MACHOVEC, ref. 3, s. 157; Tak napríklad Machovec spomína Husov postoj k umeniu a hudbe. Neodmieta ich ako Viklef a obrazy svätých považuje za zlé alebo dobré len v závislosti od okolností. MACHOVEC, ref. 3, s. 168.
[81] MACHOVEC, ref. 3, s. 200.
[82] MACHOVEC, ref. 3, s. 200.
[83] MACHOVEC, ref. 3, s. 151-152.
[84] MACHOVEC, ref. 3, s. 152.

JUDÁK, Viliam. *Kristova Cirkev na ceste*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998.

KAŇÁK, Miloslav – ČERVENÝ, Karel. *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce.* Praha: Blahoslav, 1973.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2017.

KEJŘ, Jiří. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum, 2010.

KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993.

MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Akropolis, 2006.

MACHOVEC, Milan. *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953.

MACHOVEC, Milan. *O teológii súčasného protestantizmu. „Dialektická" škola*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964.

MACHOVEC, Milan. *Novotomismus*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962.

MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. Praha: Nakladatelství politické literatúry, 1965.

MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Svobodné slovo, 1968.

MACHOVEC, Milan. *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis, 1990.

MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustín*. Praha: Orbis, 1967.

MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Rím: Křesťanská akademie, 1967.

PAVLÍČEK, Ota. Jeroným Pražský jako čistý filosof? K myšlenkovému vlivu Jeronýmova akademického díla a k teologické dimenzi myslení. In PAVLÍČEK, Ota (ed.). *Jeroným Pražský. Středověký intelektuál, mučedník české reformace a hrdina národní tradice*. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta & Filosofia, 2018, s. 11-34.

TYLER, Charles. *Tares and Wheat: A Memorial of John Wycliffe*. Londýn: Headley Bros, 1898.

VARLEY, Henry. *John Wyclif : A Chapter from English Church History*. Londýn: W.B. Whittingham & Co., 1884.

VON NOLCKEN, Christina. Another Kind of Saint: A Lollard Perception of John Wyclif. In *Studies in Church History Subsidia*, 1987, roč. 5, s. 429-443.

WILSON, John L. *John Wicliffe, Patriot and Reformer. The Morning Star of Reformation*. New York: Funk & Wagnalls, 1884.

WRAY, Jackson J. *John Wycliffe: A Quincentenary Tribute.* Londýn: James Nisbet & Co., 1884.

ŽĎÁRSKÝ, Pavel. *Hovory s Milanem Machovcem*. Praha: Akropolis, 2008.

ŽIGOVÁ, Terézia. Postoj Tridentského koncilu k reformácii. In ZUBKO, Peter (ed.). *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2007, s. 22-34

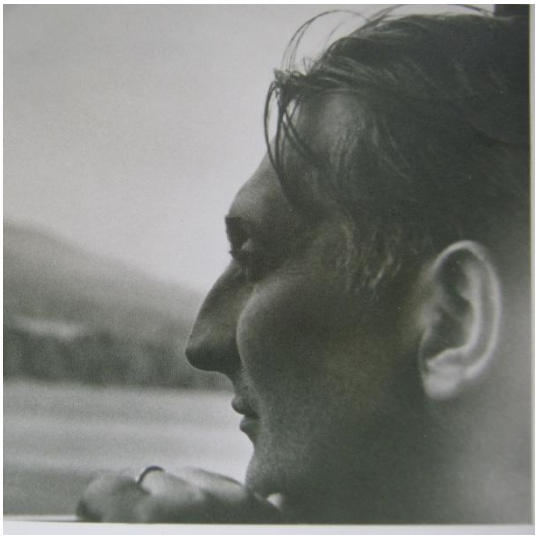
Príloha:



Milan Machovec na výlete so svojou triedou latinčiny v roku 1988.



Milan Machovec v roku 1953.



Pohľad z vlaku do Bělčic. 1957.



Svadba s Markétou Hajnou (1932–1978). Praha 1953. Rok publikovania monografie „Husovo učení a význam v tradici českého národa“.

GENERÁL M. R. ŠTEFÁNIK V PAMÄTI MESTA BANSKÁ BYSTRICA

Mgr. Matej Mesko
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Písal sa rok 1919, kedy sa nad letiskom v Bratislave vznášal vo svojom lietadle Milan Rastislav Štefánik. V momente, kedy sa pilot chystal na pristávací manéver, lietadlo so štvorčlennou posádkou nečakane prudko padá na zem. Na palube sú vrátane Štefánika všetci mŕtvi. Aj keď príčina havárie nebola dodnes uspokojivo vyriešená, bol to moment, kedy sa Štefánik akoby druhýkrát narodil. Štefánik fyzicky zomiera, lenže v čerstvo zrodenej republike (a na Slovensku obzvlášť) sa začal jeho druhý, posmrtný, ba priam mýtický život. Malý slovenský národ, ktorý spoločne s Čechmi začal novú etapu dejín, zistil, že vo vláde mal svojho ministra a dokonca generála. Fedor Houdek v tejto súvislosti poznamenal: „*Človeku, ktorý zažil predprevratovú podobu svojho národa, musí pripadať ako sen, že odrazu má svojho ministra – Slováka, svojho generála – Slováka.*“[1] Pre nezrelých a akútnym nedostatkom národných hrdinov trpiacich Slovákov to bola ideálna príležitosť, ako si jedného vytvoriť, pričom Štefánik mal k tomu ideálne predpoklady. Jeho nezvyčajný život, pôvod, hrdinský boj a martýrska smrť dokonale zapadali do procesu postupnej mýtizácie národného hrdinu.[2] Podľa Petra Macha, odborníka na Štefánikov mytologický posmrtný život, je mytologizácia národného hrdinu produktom nacionalizmu: „*Všetky nacionalizmy majú rovnaké prejavy, narábajú s typologicky rovnakými symbolmi, odlišná je len ich konkrétna podoba. Symbol národného hrdinu je teda univerzálnou súčasťou každého nacionalizmu.*“[3] Slovenský nacionalizmus sa v tomto smere nijak neodlišoval, pričom po Štefánikovej smrti sa prakticky okamžite začal pestovať jeho kult. Štefánikovým menom sa pomenovávali (premenovávali) námestia, ulice, kasárne, školy, inštitúcie, pluky atď. V rámci osvety sa Štefánikov odkaz dostal do všetkých sfér vtedajšieho spoločenského života. Konali sa rôzne pripomienkové akcie, na jeho oslavu sa skladali básne[4],

[1] MACHO, P.: *Milan Rastislav Štefánik v hlavách a srdciach, fenomén národného hrdinu v historickej pamäti.* SAV: Bratislava, 2011, s. 20

[2] Podľa folkloristky Zuzany Malej však proces mýtizácie Štefánika v slovenskej spoločnosti trvá naďalej a stále nie je ukončený. Malá rozdelila Štefánikovú mýtizáciu do dvoch levelov. Prvým je tzv. „mýtizácia zdola“ Štefánikovej osoby v ľudovom naratíve. Druhým je tzv. „mýtizáca zhora“ realizovaná formou umenia. Výsledkom komparatívnej analýzy Štefánikovej mýtizácie s „Eliadeho britvou“ (ekvivalent pre teóriu mýtizácie M. Eliadeho) podľa Malej je, že Štefánikova osoba žijúca v minulom storočí je stále pomerne mladá pre tento proces. Podľa nej jeho dovŕšenie bude minimálne trvať ešte jedno či dve storočia. MALÁ, Z.: The mythicisation of personage of Milan Rastislav Štefánik from the standpoint of Mircea Eliade´s conception of myth. In: *The small history of great events in Czechoslovakia after 1948, 1968 and 1989.* VEDA: Bratislava, 2006, s. 392-405.

[3] MACHO, *Milan Rastislav Štefánik v hlavách a srdciach...,* s. 17.

[4] Historik Peter Macho podrobil povojnovú poéziu oslavujúcou Štefánika podrobnej analýze. Podľa neho sa vo veľkej väčšine z analyzovaných básní nachádzali 3 základné motívy: 1. Rozprávka: prirovnávanie Štefánika k Popolvárovi, Valibukovi. 2. Biblický príbeh: prirovnávanie Štefánika ku Kristovi, vykupiteľovi. 3. Grécka mytológia: prirovnávanie Štefánika k bájnemu Ikarovi či Prométeovi. MACHO, P.: Štefánik

písali knihy, stavali sa pomníky, osádzali sa pamätné tabule.[5] Ujala sa ho teda oficiálna československá propaganda, ktorá ho vykresľovala ako zakladateľa republiky, tvorcu štátnosti a národného hrdinu. Štefánikov odkaz mal však v rámci republiky logicky najväčšiu odozvu na Slovensku, keďže v českých krajinách bol preferovaný viac kult prezidenta T. G. Masaryka. Čo bolo však pre novozaložený štát najdôležitejšie, obaja boli „Čechoslováci".

Československá línia Štefánikovho odkazu, ktorá razila model Štefánik – Čechoslovák, však nebola v republike jedinou. Prudko rastúci Štefánikov kult si od roku 1922 začína všímať aj ľudácke spektrum slovenskej politiky. Hoci sa spočiatku Slovenská ľudová strana Andreja Hlinku stavala k osobe Štefánika – evanjelika rezervovane, rýchlo si uvedomila, že kvôli popularite jeho osobnosti bude potrebné zaujať k nemu rozhodné stanovisko. SĽS ako zástankyňa slovenského autonomizmu začala deformovať Štefánikov odkaz práve podľa tejto politickej línie. Štefánik – Slovák, podľa SĽS bojujúci za slovenskú štátnosť (teda autonómiu), stál proti Štefánikovi – Čechoslovákovi pražských centristov.[6] Zo strany ľudákov bol jednoznačný zámer postaviť Štefánika proti T. G. Masarykovi a Edvardovi Benešovi. Najmarkantnejšie sa to prejavilo obviňovaním Masaryka zo smrti Štefánika.[7] Práve v tomto momente sa rodí predstava o vražde Štefánika vďaka úkladom najvyšších československých kruhov, pretrvávajúca až do súčasnosti. Svoje myšlienky ľudáci prezentovali najmä prostredníctvom politických prejavov a žurnalistiky (*Slovák*). Ľudácke vnímanie Štefánika asi najlepšie vystihol historik Ľubomír Lipták: „*Dobová interpretácia Milana Rastislava Štefánika sa dostávala na prah tvrdenia, že ak by bol ostal nažive, bol by iste autonomista, ľudák a možno aj gardista.*"[8]

Pružné vnímanie Štefánikovej identity (Slovák/Čechoslovák) bolo spôsobené nejasnosťou okolo jeho skutočnej národnej identity. Michal Kšiňan poznamenáva, že Štefánik mal viacero identít (Slovák, Slovan, Francúz, Čechoslovák, Európan), ktoré však boli na rôznych stupňoch, no nie vo vzájomnom konflikte. Ďalej dodáva: „*ak by bola bývala vznikla slovanská ríša, zo Štefánika by bol najväčší Slovan našich dejín.*"[9]

V Banskej Bystrici sa prakticky okamžite po Štefánikovej smrti rozbehla iniciatíva na postavenie pomníka jeho osobe. Do jej čela sa postavilo posádkové veliteľstvo v Banskej Bystrici pod vedením majora Svatoša, ktorý v roku 1920 založil *Spolok pre postavenie pomníka generálovi Štefánikovi v Banskej Bystrici.* Členmi spolku boli umelci a viaceré miestne osobnosti národného života: predseda spolku, major Svatoš, Dr. Thurzo, Dr. Sýkora, František Mesík, Alois Peyerberg, Ján Kohut, Emil Dieneš, Pavel Styk a i. Dňa 10. 3. 1920 poslalo vedenie posádkového veliteľstva mestskému magistrátu žiadosť o pridelenie pozemku a peňažného príspevku pre stavbu pamätníka, ktorý obratom vyhovel požiadavke spolku, pričom vyčlenená parcela pre pomník sa mala nachádzať oproti niekdajšej kaviarni Slávia.[10] Na jeseň roku 1920 bola županom dokonca vypísaná zbierka na tento účel. Avšak ďalšia správa prišla až 28. 9. 1922, kedy akademický

v poézii. K formovaniu odkazu národného hrdinu prostredníctvom umeleckej literatúry. In: *Generál Dr. Milan Rastislav Štefánik - vojak a diplomat : Zborník príspevkov z vedeckej konferencie v Bratislave 4.-5. mája 1999.* Bratislava : Vojenský historický ústav, 1999, s. 202-218.

[5] Štefánikove pomníky vznikli napríklad v Myjave, Trnave, Leviciach, Trenčíne, Predmieri či Bradle.

[6] Treba však pripomenúť, že obe tieto línie vnímali Štefánika pozitívne, pričom prakticky vôbec nezaznievali na jeho osobu kritické hlasy.

[7] Podľa jednej z interpretácií mal Štefánik v čase smrti držať v ruke originál Pittsburskej dohody.

[8] LIPTÁK, Ľ.: Rošády na piedestáloch. In: *Storočie dlhšie ako sto rokov.* Bratislava : Kalligram, 1999, s. 331.

[9] KŠIŇAN, M.: Metamorfózy Štefánikovej slovenskosti. In: *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie*. Bratislava : Vojenský historický ústav, 2010, s. 97- 114

[10] ŠA BB, f. Mesto Banská Bystrica (1850-1922) (ďalej iba MBB), inv. č. 1067, č. k. 568.

sochár Miroslav Motoška[11] slávnostne odovzdal komisii amerických Slovákov sochu Štefánika, pôvodne určenú na inštaláciu v Banskej Bystrici. Odovzdávania sa zúčastnil aj poslanec parlamentu Oříšek, Martin Kukučín či spolok študentov Detvan, ktorého zástupcovia pri odovzdávaní prehniesli aj slávnostnú reč: *„... v idealizme neochabnul* (sochár Miroslav Motoška, pozn. aut.). *Ochabnúť ani nesmel lebo „Mať vlasť" naša dala mu ťažkú úlohu zvečniť najväčšieho nášho Hrdinu, Bohatiera Slovenska, generála Milana Rastislava Štefánika. – Túto ťažkú úlohu on Slovák rozlúštil po slovensky: spojil najväčšieho syna Slovenska s grandiózne mýtickým tajomstvom nebotyčných Tatier, symbolom to svätým samobytnosti našej."*[12] *Hronské noviny* v tejto súvislosti tak isto oslavovali Motoškovu prácu a podiel Banskej Bystrice na vytvorení sochy: *„Tu v tomto našom milom meste vznikla v Motoškovi tvorivá myšlienka, tu dal svojmu dielu základ a prvé počiatky, tu vznietilo sa pre krásnu umeleckú myšlienku jeho srdce."*[13] Sochu odliatu z bronzu, s podstavcom vysokú až 7 metrov, následne odviezli do Clevelandu, kde ju 28. 10. slávnostne odhalili.

Prečo však pomník Štefánika, pôvodne určený pre Banskú Bystricu, nakoniec skončil v Amerike? Hoci nám skúmané pramene neponúkajú jednoznačnú odpoveď, podľa nášho názoru za tým stáli finančné problémy spojené s ľahostajnosťou miestneho obyvateľstva.[14] Aj keď spolok disponoval nemalými finančnými prostriedkami z verejných zbierok, tieto prostriedky zrejme skončili vo fondoch *Spolku pre zbudovanie pomníka generála Štefánika na Slovensku v Bratislave.* Cieľom tohto spolku, ktorého členmi boli o. i. aj P. O. Hviezdoslav, Emil Stodola či Edvard Beneš, bolo postavenie pomníka Štefánikovi v jeho rodnej obci, resp. vybudovanie mohyly na Bradle. Spolok fungujúci od 24. 10. 1920 sa okamžite snažil získať peniaze pre tento účel organizovaním verejných zbierok a iných akcií.[15] Financie hľadal aj v spolku v Banskej Bystrici, ktorý požiadal o *„slúčenie Vašej základiny s našou akciou, čím by sme Vám boli vďakou viazaný za pomoc k dosiahnutiu nami vytknutého cieľa."*[16] Bystrický spolok pravdepodobne tejto žiadosti vyhovel a všetky prostriedky previedol do Bratislavy, čo zrejme prispelo aj k neschopnosti financovať Štefánikov pomník v Banskej Bystrici.

Po neúspešnej iniciatíve sa bystrický spolok následne rozpadol a Štefánikova socha sa v B. Bystrici objavila až v roku 1940. Avšak zo zachovanej korešpondencie medzi mestom a akademickým sochárom Ladislavom Majerským[17] vieme, že mesto si v roku 1933 objednalo u Majerského Štefánikovu bustu. V spomínanej korešpondencii sa o. i. spomína: *„Tak sme sa spoločne dohodli* (píše Majerský, pozn. aut.)*, že busta bude pravdepodobne za proťajšok už jestvujúcej busty prezidenta Masaryka mestom odkúpená. (...) hlavnou úlohou bolo aby som konečne sochársky podal verný profil tej húževnatej sily, ktorá skutočne dokázala nadpriemerné*

[11] Akademický sochár Miroslav Motoška, rodák z Banskej Bystrice, vytvoril okrem Štefánikovho monumentálneho pomníka v Clevelande aj viacero iných pomníkov národných dejateľov (Hurban, Sládkovič a i.). KLÍMOVÁ, A. – NÉMETHOVÁ, M. a kol.: *Kto bol kto v histórii Banskej Bystrice 1255-2000*. Banská Bystrica : Štátna vedecká knižnica, 2002, s. 136.

[12] ŠA BB, f. MBB, inv. č. 1067, č. k. 568.

[13] Pomník gen. M. R. Štefánika. In: *Hronské noviny.* 8. 10. 192, č. 41, roč. 4, s. 2.

[14] V Banskej Bystrici žilo ešte stále veľa Maďarov a Nemcov, ktorí si logicky osobu Štefánika, tvorcu československej štátnosti, nepotrebovali pripomínať.

[15] MAGUROVÁ, K. – VRABCOVÁ, E.: Spolok pre vybudovanie pomníka generálovi M. R. Štefánikovi. In: *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie.* Bratislava : Vojenský historický ústav, 2010, s. 249–256.

[16] ŠA BB, f. MBB, inv. č. 1067, č. k. 568.

[17] Akad. sochár Ladislav Majerský, rodák z Hliníka nad Hronom bol s Banskou Bystricou úzko spätý. Medzi rokmi 1911 – 1915 tu študoval na gymnáziu a v roku 1926 sa tu aj oženil. Bol autorom viacerých významných sochárskych diel na celom Slovensku (napr. reliéf na Kollárovom námestí v Bratislave). KLÍMOVÁ, A. – NÉMETHOVÁ, M. a kol: *Kto bol kto v histórii Banskej bystrice...,* s. 122.

výsledky realizovať. – K tým činom musela byť i primeraná tvár, a preto tu moja busta mnou [nečitateľné] *jasne vypráva.*“[18] Mesto pre finančné ťažkosti ponúklo iba 1000 korún, s čím autor nakoniec súhlasil. Z korešpondencie ďalej nevyplýva (a ani z iných nami skúmaných dokumentov), aký bol osud tejto busty. Majerského busta Štefánika sa v Banskej Bystrici, resp. v jej bezprostrednej blízkosti, objavuje až v roku 1938 v obci Sásová (dnes katastrálna súčasť mesta). Vznikla na objednávku miestnych obyvateľov, na čele ktorých stál miestny učiteľ O. Chmelík. Celý pomník nakoniec stál 7 197,80 korún a jeho slávnostné odhalenie sa konalo 6. 6. 1938. Na celom podujatí sa zišlo okolo 1000 ľudí. Istou zaujímavosťou je, že Majerský stvárnil Štefánikovu bustu bez generálskej čiapky a s plešinou. Bohatý kultúrny program odštartoval slávnostný prejav evanjelického kňaza J. Holčíka, spevokol *Štefánik* zaspieval hymnickú pieseň *Kto za pravdu horí* a potom nasledovala ľudová veselica. Spomienka na Štefánika a slávnostné odhalenie jeho pomníka sa niesli v duchu obrany Československej republiky a jej územnej celistvosti v kritickom roku 1938, ktorej súčasťou bola aj prednáška 1. 4. 1938 pod výstižným názvom *„Za tú našu republiku“.*[19]

V tom istom roku, kedy bola odhalená busta Štefánika v Sásovej, bol postavený pamätník obetiam 1. svetovej vojny v susednej obci Rudlová (v súčasnosti ulica kpt. Jaroša). Bol spolu so Štefánikovou bustou odhalený pri príležitosti vzniku republiky 28. 10. 1938.[20]

Kým Banská Bystrica nemala žiadny Štefánikov pamätník, v dvoch obciach v jej bezprostrednej blízkosti vznikli v tom istom roku až dve busty s jeho podobizňou. Pravda, v dominantne multietnickej Banskej Bystrici, kde ešte za 1. ČSR nepochybne prežíval v mestských kruhoch istý resentiment za Uhorskom, nebola veľká vôľa pripomínať si republikových zakladateľov. Susedné obce Sásová a Rudlová, kde žili takmer výlučne Slováci, boli pre podobné snahy určite prijateľnejšou pôdou. Svoje pravdepodobne zohrala aj konfesia oboch dedín (prevažne evanjelici), avšak pomerne bizarne pôsobí politická orientácia obyvateľov Rudlovej a Sásovej, ktorí sa v 80 % hlásili ku Komunistickej strane (štatistika v roku 1938).[21] Ak zoberieme do úvahy Štefánikov antikomunistický postoj, je celá situácia prinajmenšom zaujímavá.

Okrem tvorby Štefánikových pomníkov sa jeho meno zapísalo aj do názvu skokanského mostíka, postaveného v roku 1933 na Srnkovej ulici v mestskej časti Uhlisko. Počas slávnostného otvorenia mal prejav Dr. Jaroslav Zveřina, predseda SKI-klubu v Banskej Bystrici.[22]

ODKAZ M. R. ŠEFÁNIKA V OBDOBÍ 1. SLOVENSKEJ REPUBLIKY A JEHO PREJAVY V MESTE BANSKÁ BYSTRICA

Po vzniku 1. Slovenskej republiky sa v oficiálnej politike štátu, resp. v HSĽS, vytráca model Štefánik – Čechoslovák a natrvalo sa presadzuje Štefánik – Slovák. Avšak vnímanie Štefánika ako otca národa v ponímaní HSĽS sa posunulo po vzniku Slovenského štátu do nových dimenzií. Denník *Slovák* dňa 4. 5. 1939 uvádza: *„Keby Štefánik žil, dávno by bol našiel cestu k Mussolinimu*

[18] ŠA BB, f. Mestský úrad v Banskej Bystrici (1923-1945) (ďalej iba MúBB) Inv. č. 267, sign. VI 664-1353/1933, č. k. 87.
[19] FREMAL, K.: Sásová v rokoch 1918-1945. In: PECNÍK, M. – SKLENKA, V.: *Sásová a Rudlová -monografia obcí.* Banská Bystrica : CEPROCER, 2010, s. 66.
[20] *Pomníky, pamätníky a pamätné tabule v Banskej Bystrici.* Mesto Banská Bystrica, 2015, s. 134
[21] PECNÍK, M. – SKLENKA V.: *Sásová a Rudlová...,* s. 66 – 74.
[22] FORGÁCS, M.: *Návrat do slávnej histórie Bystrice: Keď pod Urpínom vyrástol naj skokanský mostík v Československu!* [online], [cit. 22. 5. 2017], Dostupné na internete: http://bystrica.dnes24.sk.

a Hitlerovi a dávno by bol postavil náš život na princíp autority.“[23] Štefánik bol naďalej prezentovaný ako zástanca slovenskej štátnosti a autonómie. Pri májových oslavách na Bradle v roku 1940 generál Ferdinand Čatloš pri svojom prejave uviedol: „*Čo sa týka situácie medzinárodnej, gen. Štefánik predstavoval si svet tak usporiadaný, že vzniknú spojené štáty európske. Tým povedal, že forma Československej republiky nie je svätou, ale že sú sväté práva a samostatnosť slovenského národa.*“[24] Okrem zjavného deformovania Štefánikovej identity a názorov ľudáci predsa zvýrazňovali s jeho osobou jednu pravdu. V súvislosti s ním sa pripomínal jeho antikomunistický postoj, umocnený útokom na ZSSR v roku 1941. Historik Ľubomír Lipták zdôrazňuje: „*Odčeskoslovenčený Štefánik dostal jediný rozmer – protiboľševický. Tu nebolo potrebné klamať, v tom bol Štefánikov postoj jasný, zreteľne vyslovený a nespochybniteľný. Práve táto jasná dielčia pravda mala prekryť ostávajúce lži, čo je metóda stokrát zneužitá a stokrát účinná.*“[25] Pre dominantne katolícku HSĽS mala však akceptácia Štefánikovej osoby svoje limity, preto sa jeho osobou detailnejšie nezaoberali.[26] Ľudáci navyše ťažšie niesli fakt, že väčšina významných Slovákov boli evanjelici, vrátane Štefánika. Potrebovali katolíckeho „Otca národa“. Ľubomír Lipták aj v tejto súvislosti uvádza: „*V rokoch 1940-41 sa hodne diskutovalo o vybudovaní zvláštneho Hlinkovho pamätníka v Ružomberku. Bradla sa nik nedotkol, vence sa naň ďalej kládli, ale čosi sa dialo. Aj v populácii pomníkov. Veľmi rýchlo sa objavovali prvé sochy Hlinku, ešte niekoľko rokov a začal by počtom konkurovať Štefánikovi a Štúrovi. Koniec koncov bol vládnucej moci a ideológií bližšie, bol „zakladateľ“, „otec“ a čo nik nahlas nevyslovil, ale vo vtedajšej politickej kultúre Slovenska malo veľký význam, na rozdiel od dvoch predchádzajúcich bol konečne katolík.*“[27] Ľudákom sa však nepodarilo československého Štefánika z pamäte Slovákov kompletne vymazať. Oficiálna ľudácka interpretácia jednoducho nepôsobila dostatočne dlho a razantne, aby natrvalo pokrivila Štefánikov odkaz. Najmarkantnejšie sa to prejavilo počas SNP, kedy odboj vymedzujúci sa voči Slovenskému štátu prichádza s prezentovaním Štefánika v opozícií voči ľudáckemu režimu a nemeckej okupácii.

Počas obdobia Slovenského štátu sa v Banskej Bystrici udial jeden významný počin. Mesto konečne dostalo sochu Štefánika. Nebola to však iniciatíva mesta, ale skôr potreba niekam umiestniť evakuovanú už existujúcu sochu Štefánika. Totižto všetky Štefánikove sochy boli v roku 1938 po Viedenskej arbitráži z arbitrážneho územia evakuované. To bol prípad aj sochy z Komárna, ktorá bola neskôr inštalovaná v Banskej Bystrici. Štefánikovu sochu však nebolo možné inštalovať okamžite. Bolo potrebné pre ňu postaviť betónový podstavec a upraviť okolie. Na tento účel sa vytvoril *Fond sochy generála Dr. M. R. Štefánika* v *Mestskej sporiteľni Pražskej v Banskej Bystrici.* Uvoľnených bolo nakoniec až 90 400 korún.[28] Slávnostné odhalenie sochy sa za daždivého počasia odohralo 4. 5. 1940. Denník Slovák píše o tejto udalosti: „*V sobotu 4. 5. sa Banská Bystrica vyobliekala do slávnostného rúcha, aby dôstojne vzdala hold pamiatke gen. M. R. Štefánika. Spravila tak pri príležitosti odovzdávania Štefánikovho pomníka evakuovaného z Komárna.*“[29] Program osláv začal budíčkom vojenskej hudby o 7:00 hod., nasledovalo privítanie ministra obrany Ferdinanda Čatloša a poslanca Hrušovského. Po odslúžení bohoslužieb v katolíckom a evanjelickom kostole nasledoval nástup uniformovaných zložiek a odznenie

[23] KOVÁČ, D.: Zápas o Štefánika v slovenskej historiografií a publicistike. In: *O historiografií a spoločnosti.* SAV: Bratislava, 2010, s. 219.
[24] *Slovák.* 7. 5. 1940 č. 106, s. 3.
[25] LIPTÁK, Ľ.: Rošády na piedestáloch..., s. 331.
[26] KOVÁČ, D.: Zápas o Štefánika v slovenskej historiografií..., s. 220.
[27] LIPTÁK, Ľ.: Rošády na piedestáloch..., s. 332.
[28] ŠA BB, f. MúBB, inv. č. 518, sign. 1-550/1940, č. k. 265.
[29] *Slovák.* 7. 5. 1940 č. 106, s. 4.

prejavov Dr. Martáka (referent za Maticu Slovenskú), vládneho komisára Daniela Danihela a poslanca Ferdinanda Hrušovského, ktorý *„obšírne rozobral život a boj Štefánikov za slobodu národa a jeho šťastlivejšiu budúcnosť. Štefánikov boj porovnal s bojom vodcu slovenského národa Andreja Hlinku. Na jednej strane Štefánik ako vojak a diplomat, na druhej strane Hlinka ako kňaz a politik, alebo: evanjelik a katolík. No ich cieľ bol jeden a ten istý, blaho a sloboda slovenského národa.*“[30] O 10:15 hod. sa slávnostný sprievod odobral námestím až do Národnej ulice, potom pokračoval až k malej vlakovej stanici, kde bola socha Štefánika za výstrelov mažiarov a zvukov fanfár slávnostne odhalená. Sprievod sa potom odobral do Radvane, kde podobným spôsobom odhalili sochu Andreja Sládkoviča. Celá slávnosť bola ukončená spoločným obedom v Národnom dome.[31]

Počas existencie Slovenského štátu pribudla aj jedna ulica so Štefánikovým menom. Išlo o kompletne zrekonštruovanú ulicu, ktorá dostala meno po Štefánikovi (v súčasnosti to je Cikkerova ulica). Zaujímavejšia je však iná zmena v názve ulíc Banskej Bystrice. Nábrežie Légií, ktoré svoje meno dostalo pri vzniku Československej republiky, bolo v roku 1940 premenované na nábrežie Hlinkovej gardy. Stalo sa tak na žiadosť Miestneho veliteľstva HG v Banskej Bystrici, adresovanej magistrátu mesta. V správe veliteľstva HG v Banskej Bystrici sa spomína: *„Vykonávajúc funkciu mestského zastupiteľského zboru, pozmeňujem názov nábrežia Légií na nábrežie Hlinkovej gardy a súčasne upravujem technické oddelenie, aby okamžite učinilo v záujme označenia nábrežia na mieste samom.*“[32] Hoci nešlo o premenovanie ulice so Štefánikovým menom, aj tak sa predmetná zmena dotýkala jeho odkazu. HSĽS týmto jasne demonštrovala, že nenadväzuje na legionársku tradíciu Československej republiky, ktorá bola so Štefánikovou osobou úzko spätá.

ODKAZ M. R. ŠTEFÁNIKA NA SLOVENSKU V OBDOBÍ KOMUNIZMU A JEHO PREJAVY V MESTE BANSKÁ BYSTRICA

Zánik Slovenského štátu priniesol obnovenie Československej republiky. Politická elita sa otvorene hlásila k odkazu 1. ČSR a logicky sa tomu prispôsobil aj pohľad na Štefánika. Ľubomír Lipták hodnotí zmenu režimu po vojne takto: *„Na verejných budovách vymenili štátne znaky, cez vojnu zakrytých levov odkryli, zamaľované odmaľovali, odtesané pritesali“*[33] Bolo to však obdobie, ktoré sa skončilo februárovým prevratom komunistov v roku 1948. Za tak krátky čas sa čechoslovakistická podoba Štefánikovho kultu nestačila znova naplno rozvinúť.

Komunisti, ktorí okamžite preberajú moc vo všetkých zložkách štátu, rozbehli antibenešovskú, antimasarykovskú a čo je najdôležitejšie aj antištefánikovskú kampaň. Vytvorenie 1. ČSR považovali za produkt robotníckych revolučných síl a zahraničný odboj značne bagatelizovali. Prvýkrát v slovenských dejinách bol Štefánik vykresľovaný v negatívnom svetle. Začalo sa jeho pomalé, ale systematické vytláčanie z povedomia Slovákov. Postupne mizli pamätné tabule, pomníky či názvy ulíc so Štefánikovým menom. Historik Štefan Štvrtecký v tejto súvislosti uvádza: *„Odvšadiaľ bol necitlivo vymazaný, všetko, čo pripomínalo jeho pamiatku, sa zrušilo a odstránilo.“*[34] Pokým predošlé režimy Štefánika prezentovali prostredníctvom umenia, publicistiky či politických prejavov, komunisti ho definovali prostredníctvom vedeckého diela Ľudovíta Holotíka s názvom *Štefániková legenda a vznik ČSR.* Holotík síce vytvoril formálne

[30] Tamže.
[31] ŠA BB, f. MúBB, Ič-332, sign. XIV 871-3151/1940, č. k. 186.
[32] Tamže.
[33] LIPTÁK, Rošády na piedestáloch..., s.333
[34] ČAPLOVIČ, Reflexie odkazu M.R. Štefánika..., s. 167-68

vedecké dielo, ale jeho práca s prameňmi bola značne tendenčná. Vyberal iba také, ktoré sa mu dokonale hodili do buržoázneho, imperialistického a kozmopolitného obrazu Štefánika. Vo svojom diele napríklad uvádza: *„Keď Štefánik r. 1904 prichádza do Francúzska, predstavoval už vtedy typ slovenského kozmopolitu (...) Kozmopolitné cítenie priviedlo Štefánika zákonite do tábora francúzskej buržoázie.“*[35]

Isté oteplenie nastáva v roku 1968, kedy sa Štefánik vracia do slovenskej publicistiky.[36] Táto miniepizóda je však po Pražskej jari rýchlo ukončená a normalizácia rokov 70-tych vrátila všetko do starých koľají. Predmetný stav trval až do roku 1989, kedy socialistický režim v Československú padol.

Systematické búranie Štefánikovej pamiatky sa výrazne dotklo aj Banskej Bystrice. Hoci bola Štefániková socha, inštalovaná v roku 1940, hneď po vojne vrátená do Komárna, nemožno to považovať za počin komunistov. Jeho miesto pri malej vlakovej stanici však zaujala socha partizána. Podobne aj nábrežie Hlinkovej gardy sa dočkalo svojho premenovania. Nevrátilo sa však k svojej pôvodnej legionárskej tradícii, ale dostalo názov po duklianskych hrdinoch. Bez povšimnutia neostala ani Štefánikova ulica, ktorá dostala názov po prvom komunistickom ministrovi kultúry Zdeňkovi Nejedlom. Najhoršie však dopadla Štefánikova busta v Sásovej. Podľa dostupných informácií ešte stála na svojom mieste do prvej polovice 50-tych rokov minulého storočia. Vtedy ju síce odstránili, ale podobizeň Štefánika nezničili. Bustu po jej odstránení uložili v budove bývalého Miestneho národného výboru v obci. Ani po zániku tohto orgánu však neskončila v zberných surovinách. Približne v polovici 80-tych rokoch minulého storočia ju z povaly objektu, do ktorého malo prístup viacero ľudí, zobral a tým zachránil vtedajší zväzák Róbert Janovec.[37] Jediná pamiatka, ktorá v meste pripomínala Štefánika a ktorého sa komunisti nedotkli, bol zabudnutý pomník padlým v 1. svetovej vojne so Štefánikovou bustou.

ODKAZ M. R. ŠEFÁNIKA NA SLOVENSKU OD PÁDU KOMUNIZMU AŽ PO SÚČASNOSŤ A JEHO PREJAVY V MESTE BANSKÁ BYSTRICA

Po páde socialistického režimu a vytvorení samostatnej Slovenskej republiky sa osoba Štefánika opäť vracia na dôstojné miesto v našich dejinách. Ani 40-ročné trvanie komunizmu spojených s antištefánikovskou ideológiou nepoznačilo silne pozitívny vzťah Slovákov k Štefánikovi. Potvrdzujú to aj sociologické výskumy realizované v rokoch 1998[38] a 2004[39], z ktorých vyplýva, že Štefánik je popri Dubčekovi najpozitívnejšie vnímanou osobou moderných slovenských dejín. Dnes sa Štefánik považuje iba za Slováka, no zabúda sa na to, že reprezentoval aj československú identitu. V slovenskej pamäti je vnímaný predovšetkým ako protimaďarský bojovník, kdežto on sám zastával aj protirakúsky a protinemecký postoj, čo sa dnes

[35] KŠINAN, Metamorfózy Štefánikovej slovenskosti..., s. 112
[36] ZEMKO, M.: M. R. Štefánik medzi legendami a antilegendami. Premeny ich podôb v politicko-spoločenských zmenách 20. stor. In: *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie.* Vojenský historický ústav: Bratislava, 2010, s. 211-219
[37] https://www.bystricoviny.sk
[38] KRIVÝ, V.: *Hodnotové orientácie na Slovensku- skupinové portréty (analýza predvolebných výskumných zistení.* Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, 1998, s. 49-51
[39] KRIVÝ, V.: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku, pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* SAV: Bratislava, 2004, s. 21-28

nezdôrazňuje.[40] V negatívnych hodnoteniach (ktoré sú sporadické) sa mu vyčíta zrada národa v súvislosti so spoluprácou s T. G. Masarykom, boj légií pod jeho vedením proti Sovietskemu zväzu a orientácia na západný imperializmus.[41] Podobné nánosy negatívnej pamäte o Štefánikovi sú pravdepodobne pozostatkami antištefánikovskej ideológie predošlého režimu, ktoré sa kde tu objavujú.

V súčasnosti sa obnovujú Štefánikove pamätníky, pamätné tabule, pomenúvajú sa ulice, konajú sa rôzne akcie a odborné podujatia, na ktorých sa pomerne živo diskutuje o najpopulárnejšej postave našich dejín. Slovenská historiografia azda nemá osobnosť, ktorá by bola vedecky viac skúmaná, a to aj inými vednými odbormi (sociológia, etnológia...). Trocha sa však zabúda na to, že Štefánik bol predovšetkým zakladateľom Československej republiky. Historik Milan Zemko v tejto súvislosti poznamenáva: *„Ak porovnáme, ako skromne si slovenská verejnosť aj predstavitelia štátu v roku 2008 pripomenuli 90. výročie vzniku ČSR a s akým rozmachom sa v nasledujúcom roku pripomínalo 90. výročie Štefánikovej smrti, nemôžem sa zbaviť pocitu, akoby podľa názoru vládnucej politickej elity, ale aj podľa verejnej mienky Štefánikov život a najmä vrchol jeho činnosti v zahraničnom odboji so vznikom Československa ani nesúvisel. Obávam sa, že takýto postoj k vzniku Československého štátu rodí novú skrz-naskrz falošnú legendu.“*[42]

Po zmene režimu v Banskej Bystrici nastala zmena aj v názvoch ulíc. Staré, komunistami zakázané sa vrátili, komunistické ubudli. Hoci sa dnešnej Cikkerovej ulici nevrátil jej pôvodný názov, Štefánikovej pamiatke to nijak neuškodilo. Hlavná a zároveň najfrekventovanejšia ulica, toľkokrát premenované nábrežie, dostalo meno po Štefánikovi. Aj Štefániková busta sa vrátila na svoje miesto. Jej kópia bola dňa 28. 10. 2005 slávnostne odhalená pri príležitosti založenia 1. ČSR. Nové pamätníky, sochy a pamätné tabule však v meste s Štefánikovým odkazom zatiaľ nevznikli.

ZÁVER

Štefánikov odkaz si prešiel na Slovensku rôznymi podobami, či už pozitívnymi alebo negatívnymi. Avšak najdôležitejším momentom pri vytváraní Štefánikovho mýtu bol nepochybne prvotný „boom“ tesne po jeho smrti a následné nadšenie, že malý slovenský národ má svojho hrdinu, ktorý sa v pamätiach Slovákov zakotvil tak pevne, že ním 40-ročné komunistické tabuizovanie prakticky neotriaslo. Štefánikova smrť nebola pre národ až takou tragédiou, keďže umožnila vyplniť prázdne miesto národnej identity, ktorá tak veľmi potrebuje vznešený prototyp obety za národ a Štefánik mal všetky tieto vlastnosti. Nie je preto prekvapením, že Štefánikove sochy a pamätníky zasypali republiku. V Banskej Bystrici sa tak isto rozbehla iniciatíva za postavenie Štefánikovho pomníka. Neprišla však z radov občanov mesta, v ktorých zrejme driemala ešte uhorsko-maďarská identita, ale z miestneho armádneho posádkového veliteľstva. Iniciatíva tak od začiatku zápasila s nedostatkom financií a nezáujmom obyvateľstva. Hoci socha určená na inštaláciu v Banskej Bystrici bola nakoniec vyhotovená, pre nedostatok financií napokon skončila v americkom Clevelande. Do roku 1940 sa v Banskej

[40] MACHO, P.: Bohatýr a mučedník, mýtus Milana Rastislava Štefánika. In: *Dejiny a současnost.* č. 7, 2008, s.16
[41] VANOVIČOVÁ, Z.: Národný hrdina- folklórny hrdina (M. R. Štefánik). In: *Etnologické rozpravy.* č. 1, 1996, s. 103-108
[42] ZEMKO, M. R. Štefánik medzi legendami a antilegendami..., s.217

Bystrici nenachádza Štefánikov odkaz prakticky vôbec. Dve busty, ktoré vznikli v r. 1938 v periférnych obciach Banskej Bystrice, nemožno považovať za jej súčasť, keďže ešte vtedy nepatrili do katastra mesta. Je však zaujímavé, že aj keď boli obe obce Sásová a Rudlová skrz-naskrz komunistické, obe mali svoju bustu v skutočnosti antikomunistického Štefánika. Síce nevieme, akú identitu, resp. význam prikladali miestni občania obom pamätníkom (na to je potrebný hlbší výskum), je to však situácia prinajmenšom kuriózna.

V Banskej Bystrici vzniká prvý Štefánikov pamätník až v roku 1940. Znova to však nebola iniciatíva mesta. Jednoducho bolo potrebné niekam umiestniť evakuovanú sochu z arbitrážneho územia a Banská Bystrica svojho Štefánika ešte nemala. V roku 1940 sa v Banskej Bystrici prejavila ľudácka inštrumentalizácia Štefánika, síce nepriamo, ale predsa, keď bolo premenované nábrežie Légií na nábrežie Hlinkovej gardy. Po Štefánikovi síce bola pomenovaná jedna z bystrických ulíc, premenovanie nábrežia Légií bolo jasnou pripomienkou toho, že Slovenský štát nemienil pokračovať v odkaze 1. ČSR. Na to mal poslúžiť aj Štefánik, ktorý bol ideológiou deformovaný iba ako Slovák a zástanca slovenskej autonómie. Ak by však Slovenský štát trval dlhšie, zrejme by bol evanjelik Štefánik vytlačený do kúta „otcom národa" katolíkom Andrejom Hlinkom. Ľudákom sa však v roku 1944 stalo presne to, čo čechoslovakistom v roku 1922, čiže prejavila sa separatistická línia Štefánikovho odkazu. Počas SNP sa znova vrátilo k odkazu 1. ČSR a Štefánika ako tvorcu československej štátnosti. Tento odkaz sa stal dominantným aj po vojne, lenže iba na krátke obdobie. Vzápätí sa k moci dostávajú komunisti, ktorí prostredníctvom svojho triedneho pohľadu na dejiny vyhodnocujú Štefánika ako triedneho nepriateľa. Okamžite sa začalo zo systematickým odstraňovaním všetkých Štefánikových pamiatok z republiky. Tak zostal v Banskej Bystrici iba jeden pamätník so Štefánikovou bustou v zabudnutej Rudlovej.

Po páde komunizmu ale aj dnes sa intenzívne vraciame k Štefánikovmu odkazu. Je však poznačený nánosmi, ktoré na ňom zanechali dejiny. Aj do Banskej Bystrice sa postupne vracia Štefánikov odkaz. Bola po ňom pomenovaná hlavná ulica v meste a busta v Sásovej sa vrátila v roku 2005 na svoje miesto. Stále však prebieha proces Štefánikovej mýtizácie, ktorý si v budúcnosti pravdepodobne prejde ešte rôznymi podobami.

POUŽITÉ PRAMENE

Archív MV SR BB, fondy: Mestský úrad v Banskej Bystrici 1923-1945
Mesto Banská Bystrica 1850-1922

KRIVÝ, V.: *Hodnotové orientácie na Slovensku – skupinové portréty (analýza predvolebných výskumných zistení.* Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, 1998, 71 s.

KRIVÝ, V.: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku, pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* Bratislava: SAV, 2004, 90 s., ISBN 80-85544-32-6

POUŽITÁ LITERATÚRA

ČAPLOVIČ, M.: Reflexie odkazu M.R. Štefánika v Čs. armáde a spoločnosti v medzivojnovom období. In *Generál Dr. Milan Rastislav Štefánik - vojak a diplomat: Zborník príspevkov z vedeckej konferencie v Bratislave 4.-5. mája 1999.* Vojenský historický ústav: Bratislava, 1999, s. 166-201

KLÍMOVÁ, A, NÉMETHOVÁ, M., a kol: *Kto bol kto v histórií Banskej bystrice 1255-2000*. Štátna vedecká knižnica: Banská Bystrica, 2002, 289 s., ISBN 80-85196-62-2

KOVÁČ, D.: Zápas o Štefánika v slovenskej historiografií a publicistike. In *O historiografií a spoločnosti.* SAV: Bratislava, 2010, s. 213-223

KŠINAN, M.: Metamorfózy Štefánikovej slovenskosti. In *M.R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie*. Vojenský historický ústav: Bratislava, 2010 s. 97- 116

LIPTÁK, Ľ.: Rošády na piedestáloch. In *Storočie dlhšie ako sto rokov.* Kaligram: Bratislava, 1999, s. 311-350

MAGUROVÁ, K., VRABCOVÁ, E.: Spolok pre vybudovanie pomníka generálovi M. R. Štefánikovi. In *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie.* Vojenský historický ústav: Bratislava, 2010, s.249-256

MACHO, P.: Bohatýr a mučedník, mýtus Milana Rastislava Štefánika. In *Dejiny a současnost.,* č. 7, 2008, s.14-16

MACHO, P.: Štefánik v Poézií. K formovaniu odkazu národného hrdinu prostredníctvom umeleckej literatúry. In *Generál Dr. Milan Rastislav Štefánik – vojak a diplomat: Zborník príspevkov z vedeckej konferencie v Bratislave 4.–5. mája 1999.* Vojenský historický ústav: Bratislava, 1999, s. 202-218

MACHO, P.: *Milan Rastislav Štefánik v hlavách a srdciach, fenomén národného hrdinu v historickej pamäti.* SAV: Bratislava, 2011, 208s., ISBN 978-80-89396-13-9

MALÁ, Z.: The mythicisation of personage of Milan Rastislav Štefánik from the standpoint of Mirccea Eliade's conception of myth. In *The small history of great events in Czechoslovakia after 1948, 1968 and 1989.* VEDA: Bratislava, 2006, s. 392-405

PECNÍK, M., SKLENKA, V.: *Sásová a Rudlová – monografia obcí.* CEPROCER: Banská Bystrica, 2010, 212 s., ISBN 978-80-970078-1-2

VANOVIČOVÁ, Z.: Národný hrdina – folklórny hrdina (M. R. Štefánik). In *Etnologické rozpravy.,* č. 1, 1996, s. 103-108

ZEMKO, M.: M. R. Štefánik medzi legendami a antilegendami. Premeny ich podôb v politicko-spoločenských zmenách 20. stor. In *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie.* Vojenský historický ústav: Bratislava, 2010, s. 211-219

INTERNETOVÉ ZDROJE

FORGÁCS, M.: Návrat do slávnej histórie Bystrice: Keď pod Urpínom vyrástol naj skokanský mostík v Československu! [online], [cit. 22. 5. 2017], Dostupné na internete: http://bystrica.dnes24.sk/navrat-do-slavnej-historie-bystrice-ked-pod-urpinom-vyrastol-naj-skokansky-mostik-v-ceskoslovensku-230528
https://www.bystricoviny.sk/spravy/foto-bystricania-si-uctili-135-vyrocie-narodenia-m-r-stefanika-pri-jeho-buste-v-sasovej/

Obrázky:



Československá delegácia pri soche Štefánika v americkom Clevelande v roku 1936



Inštalácia Štefánikovej sochy pri malej vlakovej stanici v roku 1940



Odhalenie Štefánikovej busty v Sásovej



Jediný pôvodný a dejinami nedotknutý pomník Štefánika v Banskej Bystrici – busta v Rudlovej

Cultural heritage as an important component of urban research (The case of the Department of Architecture at Stefan Batory University in Vilnius in the interwar period)[1]

Mgr. Agnieszka Kania
Univerzita Jana Kochanowského v Kielcach

The aim of the paper is to determine the phenomenon of urban research in Vilnius in the interwar period. After WWI Vilnius belonged to the Second Polish Republic. One of the most important scientific entities was the Stefan Batory University, divided into five faculties. One of them – Faculty of Fine Art – was a centre of artistic and architectural education. There had been employed prominent artists, scientists and architects. Among them professor Juliusz Kłos and professor Jerzy Remer had worked. Their scientific activities concerned the issues of Vilnius cultural heritage, history of architecture as well as history of culture. Their professional works at Stefan Batory University focused on the historical buildings. They were involved in a big project regarding preservation of monuments in Vilnius as well as in wileńskie voivodeship. The article concerns the impact of Remer's and Morelowski's activities in the academic field, the development of university education as well as their impact on youth and the future generation. The paper was prepared according to biographical and autobiographical approaches and is based on the original sources located in Lithuanian State Historical Archives, Lithuanian Central State Archives and in Central Archives of Modern Records.

Key words:
History of artistic education, research on cultural heritage, architectural education in the interwar period, study on Baltic cities

1. Introduction

The end of WWI brought an entirely new order to many European countries. In 1918, after 123 years of annexations, Polish people obtained their independence and established their own country official named the Second Polish Republic. Its borders consisted of grounds belonging before WWI to the Austro-Hungarian Empire, Russian Empire and the Second Reich. The

[1] The article was prepared within the project of National Science Centre in Poland (the title of the project: *Academic staff of the Faculty of Fine Art of Stefan Batory University in Vilnius 1919-1939*, no. 2016/23/N/HS3/01971).

authority of the new-established Poland had to cope with serious problems related to economy, industry, agriculture as well as education and social problems[2]. No less important issues involved the boarders. Polish authority had to face the troubling border matters with virtually all neighbouring countries. One of the most significant difficulties concerned the issues of Vilnius and the whole region named Wileńszczyzna[3]. The strife between Poland and Lithuania involved historical and cultural points.

Before WWI, at the turn of the 18th and the 19th century, Vilnius was small, provincial town belonging to the Russian Empire. Its economic and cultural meaning had been insignificant in the Empire's development. However, this place had still been important for Polish and Lithuanian nations as a centre of culture and cultural heritage. Known as the ex-capital of the Grand Duchy of Lithuania, the place related to Lithuanian dukes and the residence of Grand Duke Gediminas, Vilnius became the base of Lithuanian identity. On the other side, Poland claimed Vilnius as the birthplace of Polish Romanism as well as the centre of Polish culture and art. After WWI, both countries gained their independency and each of them aspired to join Vilnius within its own country limits. No agreements were possible throughout the whole interwar period[4].

2. Cultural heritage and Stefan Batory University

The shortage of educational structures in Vilnius prompted the milieus of Polish researchers, scientists and artists to start to organize a new university in 1918, finally named Stefan Batory University in Vilnius (SBU). Eventually, SBU was founded in 1919 and the process was often called "a revival" or even "a resurrection". The ceremony of solemn inauguration of SBU took place on 11 September 1919. The day after an equally significant event was organized: the opening of the Faculty of Fine Art (FFA). It was one of the six SBU faculties: Humanities, Theology, Law and Social Sciences, Mathematics and Natural Sciences, Medicine[5]. Why was FFA such a significant centre? The importance of the artistic faculty was strongly related to the prominent figure of Ferdynand Ruszczyc – a notable creator of cultural and artistic life in Vilnius. In his opinion the artistic education was important for the development of society and ensured a big impact on installing a spirit of patriotism in future generations. Ruszczyc participated in the

[2] Andrzej Albert, *Najnowsza historia Polski 1918-1980. Część I 1918-1939*, (London: Polonia Book Fund, 1983), p. 43-59; Marian Leczyk, *Druga Rzeczpospolita. Społeczeństwo, gospodarka, kultra, polityka*, (Warszawa: Książka i Wiedza, 2006), Norman Davis, *God's Playground. A history of Poland: 1975 to the Present Day*, (Columbia University Press, 1999).

[3] It was the region usually known as Vilnius city and whole wileńskie voivoidship. Włodzimierz Medrzecki, *Kresowy kalejdoskop. Wędrówki przez ziemie wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1939*, (Warszawa: Wydawnictwo Literackie 2017).

[4] Piotr Łossowski, *Stosunki polsko-litewskie 1921-1939*, (Warszawa: Instytut Historii PAN, Łowicz: Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna 1997), more about a multicultural society and diverse nations in Vilnius: Tomas Kačerauskas, *Philosophical aspects of urban strangeness: the case of Vilnius*, "Studies in East European Thought", (2017) no. 69, p. 144-152.

[5] Creators referenced the history of higher education in Vilnius related to the king Stefan Batory as well as the period of the Imperial University of Vilnius in 1803-1831. There was popular high school among Polish youth because of the considerable autonomy and Polish teachers who had worked there. University's organizers created the first works in December 1919 and then established a temporary University Senate and Commission for Organizational Goals. Their efforts were finally finished in October 1919. Look: Stanisław Stomma, *Wskrzeszenie Uniwersytetu w Wilnie w 1919 roku.* [in:] *Z dziejów Alma Mater Vilnensis. Księga pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, red. Ludwik Piechnik, Kazimierz Puchowski, (Kraków: Wydawnictwo WAM Księża Jezuici 1996), p. 47-55, Małgorzata Przeniosło, *The Faculty of Theology of the Stefan Batory University in Vilnius 1919-1939*, "The Person and the Challenges" 2015, volume 5, no 2, p. 225.

foundation of SBU and was the main creator of FFA. He by himself organised the academic employees at the Faculty as well. In 1919 FFA consisted of two main departments: the Department of Painting, Sculpture and Decorative Art (DPSDA) and the second: the Department of Architecture (DA). Ruszczyc was nominated the first dean of FFA.

This article is focused on the meaning of cultural heritage and urban research as well as the connections between them in DA environment. Essentially, it is focused on the activities of the two main members of DA: professor Juliusz Kłos and professor Jerzy Remer whose activities were mostly related to urban and architectural research. The first of them was employed as the head of the Chair of Architecture whereas the second as the head of the Chair of History of Art at FFA.

Cultural heritage was concerned in a special, patriotic way in Vilnius during the interwar period. It was known as a precious knowledge of the legacy of culture, art and history. This legacy had been passed from one generation to another. Believers in the idea of cultural heritage used it to create certain emotions like patriotism, cultural and art attachment or sense of responsibility for the country's future and art.

The main objectives of DA concerned the education of future architects, especially those related to Vilnius and Wileńszczyzna region because of their family roots or relatives. According to some professors' theory (like Ruszczyc, Kłos, Remer), that kind of students could have easy understood the specification of cultural heritage of Wileńszczyzna as well as been aware of the main artistic initiatives and ideas this region needed.

The idea of architectural academic education in the East part of Poland had been emphasised by many scientific and artistic circles: the authority of FFA, the representatives of other Polish universities where the architectural education had been executed[6] as well as by the Polish architectural societies. They all observed, that the region was underdeveloped, poor and characterised by the shortage of the qualified architectural staff. In their opinion, local youth could have assured the understanding of the specific urban architecture, its diversity and the knowledge of the changes related to history[7]. Thus the Department made the great opportunities to create the high-qualified milieu of architects as well as to develop the movement of the preservation and conservation of monuments. The Society of Architects in 1926 emphasized that the Department played a big role in the revival of Polish character in architecture, necessary for both cultural, artistic and political reasons[8].

The DA existed only from 1919 to 1926. The Department consisted of three main chairs: Construction, Architecture and Architectural Planning. Furthermore, there functioned the Chair of the History of Art shared by two departments[9]. Unfortunately, a thriving DA was closed due to financial problems and a troubling economic situation in the Second Polish Republic. The definite decision to close the Department was made by the Ministry of Religious Affairs and Public Education on 27 October 1925 when it rejected the programme of education at DA[10].

[6] In the Second Polish Republic were four university with the Department of Architecture: the Stefan Batory University, the Warsaw University of Technology, the Lviv University of Technology and the Academy of Fine Art in Krakow. Both: in Vilnius and in Krakow the departments were closed in 20. Because of economy problems and crisis.

[7] Lithuanian Central State Archives [LCSA], f. 175, ap 1(I)A, b. 110, p. 28.

[8] It was proved by a letter from the Society of Architecture to Stefan Batory University Senate and to the Ministry of Religious Affairs and Education. It was an appeal written on 21 December 1926 against the closing of the DA at the FA. LCSA, f. 175, ap. 1(I)A, b. 110, p. 29.

[9] LCSA, f. 175, ap. 1(I) A, b. 110, p. 32-33.

[10] Although the DA was closed in 1925 and the Ministry of Religious Affairs and Public Education forbade the authority of the FFA to accept any new students, the contemporary students were allowed to finish

Although its history was quite short, its existence had an enormous influence on urban culture as a whole, as well as urban research in Vilnius.

3. Sources

The main sources involving the history of DA at FFA are located in the Lithuanian Central State Archives in Vilnius. The files devoted to academic life and activities could be found there, for instance the annual reports of DA activities. Furthermore, the Archive contains the minutes from sessions of the Faculty Boards in the academic years 1919 – 1939. These documents may show the main decisions made by the deans and important issues mentioned by subordinates. Moreover, personal files of the academic staff are located there, allowing to research their biographies, careers, as well as scientific or artistic activities. Subsequent useful sources are located in the Lithuanian State Historical Archive in Vilnius. In particular, one archival fund involves the documents of personal and professional life of professor Juliusz Kłos. This fund contains, for instance lectures written by his own hand, photographs, building design, sketches of his projects etc. This inheritance constitutes main sources of the development of urban and architecture research in Vilnius in the interwar period.

4. Juliusz Kłos

The main, notable person at DA was professor Juliusz Kłos[11]. In 1918 – 1920 he assumed the position of the head of the Department of Architecture at the Ministry of Art and Culture. In 1920, after the Polish-Bolshevik war, Kłos came to Vilnius where he started his work as a professor at Stefan Batory University.[12] He was the head of the Architectural Chair and he also worked as a dean of FFA in 1926 – 1929 and as a pro-dean in 1920 – 1923.

Besides his activity at FFA, he was engaged in many projects connected with his professional job as an architect, he was also doing research in architecture and history of Vilnius. Moreover, he was developing his hobbies related to photography and tourism. During his inhabitancy in Vilnius, Kłos was compiling and describing the historical building inventory in wileńskie and nowogródzkie voivodeships. Furthermore, he was as a supervisor and a contraction manager of many buildings located in Vilnius and at the surrounding provinces.[13] He was working, for

---

their course at the DA. However, they were not permitted to pass the exam of a professional architect. Thereby the students had to move, in the large part, to the Lviv University of Technology. A smaller group chose the Warsaw University of Technology to finish their education. Some parts of architecture students left Vilnius in 1925, others changed the subject of their study. A small group of students decided to stay in Vilnius. The last students of architecture finished their study in 1929. After that the DA and its administrative issues have ceased to exist.

[11] Juliusz Kłos (1881 – 1933) was born in Warsaw. He was educated in Kalisz and the University of Technology in Warsaw. After his education in Warsaw he decided to do traineeship in Vienna and then worked in Gracu as an employee in the State's Building Office for two years. There he was practising his skills as a constructor manager of buildings like hospitals and other charity buildings and worked as well as an architectural designer. In 1911 he came back to Warsaw and worked until 1914 as an architect, constructor manager, teacher at the special courses for technicians organized by the Museum of Handicraft as well as a lecturer at private schools. He died in 1933 in Vilnius where he was buried at the Rossa cemetery. Lithuanian State Historical Archives (LSHA), f. 12, ap. 1135, b. 1, p. 54.

[12] Lithuanian State Historical Archives [LSHA], f. 12, b. 1135, ap. 1, p. 147.

[13] Kłos was the main construction manager of numerous buildings of estates nearby Vilnius and in wileńskie voivodship. Among his projects might be found for instance: settlement in Brasław, project and buildings of settlement in Mieżany as well as in Duniłowicze. LSHA, f. 12, ap. 1135, b. 1, p. 147; f. 12, ap. 1135, b. 21, f. 12, ap. 1135, b. 23.

instance, as a supervisor of the building of Systematic Anatomy Workshop of SBU. The Piotr Skarga square was organised and build according to his projects. This square was one of the most representative places at SBU.[14]

What was the impact of Juliusz Kłos's activities on the Vilnius environment as well as on the urban research? Professor Kłos definitely contributed to the development of the architectural and historical research of Vilnius. His research was based on the sources and his own experiences connected with his travels and trips around Vilnius within which he had been taking photographs of the historical buildings and artistic sites. These tours were the core of his subsequent activities, such as the renovation of the very frequently destroyed monuments located around Vilnius as well as the inventories and descriptions of historical places. During these projects he was cooperating with other scientists and artists living in Vilnius: Jerzy Remer, Stanisław Lorentz or Jan Bułhak. Kłos popularised his knowledge in many ways. First of all, he took part in the special public lectures addressed to the inhabitants of Vilnius. He was also an author of readings presented in other cities, for instance on 12 December 1927, the professor came to Warsaw and showed, in front of the audience gathered in the Theological Hall, the presentation of the little-know historical places of Wileńszczyzna region. The lecture was complemented by the collection of his own slides[15]. It was a kind of a charity event, because the income of this meeting was allowed for the needs of the Library of Historical Students' Society in Warsaw. Professor Kłos had published his research results in numerous articles, for instance: "Przegląd Artystyczny", "Przegląd Turystyczny".

One of Kłos' main activities involved the reconstruction, restoration as well as preservation of historical buildings, especially churches and temples. He claimed this kind of activity as his natural, pure duty incident to patriotism. It showed respect to Polish history and to restore the look of Vilnius from its time of brilliance. Professor Kłos emphasized the beauty of Vilnius architecture and its meaning for the Polish art history as a whole in his numerous scientific works. Additionally, he pointed out the importance of architecture in raising and educating future generations. In his opinion the care of architectural monuments and their original, architectural form influenced the historical and patriotic awareness. It also could have aroused the responsibility for the future look of Vilnius related to its tradition.[16]

It should be argued, that Kłos claimed the urban research as a necessity to care for the cultural heritage and to create a national identity. His aim was to create a political history and a cultural propaganda of a persistent Polish character of Vilnius. He was an author of a brochure *Polish Wilno. Chef monuments of Polish national architecture in Wilno, once the second capital of Poland* released in 1922. It was a propaganda work against Lithuanians, who claimed Vilnius as the historical capital of their country. The brochure written by Kłos was translated into foreign languages like German, French and English.[17]

Kłos also published in 1922 one of the most popular guidebooks of Vilnius: *Wilno. Przewodnik turystyczno-krajoznawczy*. It was reprinted two more times: in 1927 and 1937. This work was a monograph of sorts, focused on the history of Vilnius, especially on the big part of its

[14] Ferdynand Ruszczyc, *Wydział Sztuk Pięknych w latach 1919-1929*, [in:] *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założeia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, (Vilnius: Uniwersytet Stefana Batorego, 1929), p. 521.

[15] LHSA, f. 12, b. 1135, ap. 1, p. 156. The case of political propaganda in Vilnius look: Rasa Antanavičiūtė, *Politinės galios simboliai Vilniaus viešojoje erdvėje 1895-1953 metais. (Symbols of political power in Vilnius public spaces in 1895-1953*, (Vilnius: Vilnius University, 2015), p. 95-112.

[16] Juliusz Kłos, *Wilno. Przewodnik krajoznawczy*, (Wilno: Drukarnia Artystyczna Grafika Wilno), p. 1-11.

[17] Juliusz Kłos, *Polish Wilno. Chef monuments of Polish national architecture in Wilno, once the second capital of Poland*, source from 1921.

history of architecture. The architectural development of the city is described there, from the pre-Christian to the modern period. Besides the information about history, the basic knowledge of the topography of Vilnius as well as of its several districts could be found there.[18] The author described the most significant architectural and cultural monuments in detail. Furthermore, tourists could find the plan of the trip to Trakai (Troki) – a place located nearby Vilnius with beautiful landscapes, a castle and many examples of the Karaite culture. In one chapter of his book, Kłos proposed to visit the most important places in Vilnius related to Józef Piłsudski – notable politician known as "a creator of Polish independence". Piłsudski was also known as a person who zealously emphasised his love and affection for this city. The last chapter concerned the useful advice how to sightsee in the city and its historical places.

5. Jerzy Remer

Professor Kłos was not the only one enthusiast of Vilnius culture and architectural research. A great example of diligence and pursuit was Jerzy Remer[19] – a remarkable historian and monument preservationist. He came to Vilnius in 1922 and filled the post of the Chair of the History of Art at FA. It was a shared chair for the DA and the DPSDA. Remer had graduated from history, prehistory and literature at the Faculty of Philosophy at the Jagiellonian University in Krakow. Then he obtained the degree of protection of historical monuments and museology at l'Ecole du Louvre. After WWI he was employed in the public institution as a conservator. In November 1922 Remer was appointed as a conservator and supervisor of The Agency of Art at the Office of Government's Delegate in Vilnius. One of the documents located in the Central Archives of Modern Records shows, that one of his duties was the foundation of the new Agency of Art in Vilnius. He presented the costs of the office arrangement as well as the most significant educational aids such as a camera, the maps of Wileńszczyzna region and wileńskie voivodship, specialist books and photographs of monuments. According to his calculations, the whole expends amounted to more than 50 000 Polish marks.[20]

Remer began his work as an academic teacher at FFA in 1922. Besides his position as a professor at the History of Art Chair, he worked as a supervisor of the Library of FFA. He handled two types of classes: lectures and seminars. The topics of lectures concerned a variety of issues relating to the Polish history of art as well as issues relating to general and local history of art.[21] Exemplary titles of his lectures were for instance: "The basic course of the history of art"

[18] The name of districts: zamkowa (with the Castel Hill of Lithuanian dukes, the Cathedra as well as buildings of former and contemprorary University), ratuszowa (with the city hall and the Gate Down with the Painting of Mary), południowo-zachodnia, Rossa (with very important old cementy), Łukiszki (with building of The Society of Science Frends), Antokolska (with the Tyszkiewicz palace and the Tree Cross Hill).

[19] Jerzy Remer (1888-1979) was born in Zator – a small town located the south of Poland. He studied at Polish, German as well as French universities. He worked as a conservator in Częstochowa, Kielce and Krakow. After WWII he moved to Toruń where he worked as an academic teacher at the Mikołaj Kopernik University and as a conservator at the Museum in Toruń. There he died in 1979.

[20] Central Archive of Modern Record in Warsaw [CAMR], f. The Ministry of Religious Affairs and Public Education, ap. 5369, p. 368-369.

[21] It is worth to emphasize that Remer was an admired and respected professor. He was an empathetic teacher as well. When he realized that the students were the most interested in the ancient history of Egypt, Babylon and other ancient cultures, he decided to change the program of course and to talk more about the students' interests. Indeed, the interests in culture of Egypt, Babylon, Assyria were very popular among scientists not only in Poland but in the whole Europe in the interwar period. He was a great organizer as well. Thanks to Remer's efforts, the Faculty Library was provided with current literature about the history of art. LCSA, f. 175, ap. 13, b. 235, p. 232.

(it occurred four hours per week and was intended for every year of study); "The history of Polish painting" (two hours per week for the third and fourth year students); "Practice seminars" (for the third and fourth year students – there were special classes for a small group of students interested in the history of art issues). Furthermore, Remer was doing a special, technical course named "The heritage conservation". Those classes involved the basic knowledge of preservation of valued architectural monuments as well as the useful workshops of the monuments' inventory[22].

One of the most reputed of Remer's activities in Vilnius was a project which involved the inventory and the renovation of the historical buildings and places of remembrance in the whole Wileńszczyzna region, especially in Vilnius. This work concerned the taking of photographs of objects, doing scientific research including description of the monument, its damages and needs of preservation. This large project, coordinated by Remer, involved a lot of time, effort and workforce. The professor was encouraging his student to join him and take part in the activities as a kind of internship. This form was very popular among students. Within the project they travelled around the wileńskie and nowogródzkie voivodships gaining professional skills.

The idea of inventory was supported by Remer's co-workers employed at FFA: Juliusz Kłos and Jan Bułhak. One of Remer's regular collaborators was Alina Piasecka – female student who was working at the cartography of monuments as well as developing the catalogue of graphics at the Archive of FFA. The final result of this project involved the preparation of the monograph of monuments in Vilnius and the whole region. Finally, Remer published it in 1930. The book named "Wilno" concerned the history of its art through ages, the history of geography as well as the historical values of artefacts, symbols and remembrance places.[23]

Inventory and monograph of Vilnius were not only one example of Remer's scientific activities. He published his articles in the popular local news like "Kurier Wileński", "Słowo" or magazine "Ziemia" as well. Remer, similarly to Kłos, emphasized the importance of building the national identity thanks to the history and the historical relicts. One of his work, concerning the painting "Our Lady of the Gate of Dawn" ("Matka Boża Ostrobramska"), was published in "Sztuki Piękne" magazine in 1927. Remer had worked as a supervisor of the renovation of this painting. It was known that "Our Lady" constituted the symbol of the Polish community and was called a "miraculous image". Many people had been praying to the Holy Virgin believing that She was able to help them.[24] Remer's article concerned the history of "Our Lady" painting, especially its origin and changes during the years. His work was based on a source written by father Hilarion and published in 1761. Furthermore, Remer described his own renovation works with details of materials and tools that have been used. He focused on the meaning of the "Our Lady" piece of art in Polish culture and tradition as well. The Author was concerned with the cult of Holy Mary among Polish Catholics in general and highlighted the phenomenon of the cult of "Our Lady" in particular.[25]

[22] The main information about Remer's activities at Vilnius University can be found in „The annual reports on the activities of the History of Art. Chair". As a head of the chair Remer was obliged to describe his educational and scientific activities as well as the achievements of his students. LCSA, f. 175, ap. 13, b. 235, p. 100-101, 109-110, 161, 180, 232-234,

[23] Jerzy Remer, *Wilno*, (Poznań: Wydawnictwo Polskie, 1934).

[24] It is worth to emphasize that the painting „Our Lady in the Gate of Dawn" is still a popular place for Polish pilgrims. Polish Catholics often visit Vilnius and the Gate of Dawn during holidays connected with Holy Mary.

[25] Jerzy Remer, *Madonna Warowni Wileńskiej (rzecz o obrazie Matki Boskiej Ostrobramskiej)*, „Sztuki Pięk ne" 1927, no. 9.

6. Summary

The activities of both Kłos and Remer proved that the heritage and the historical issues were very important in the academic staff's style of education and in cooperation with future architects. The professors believed, that being aware and good-educated architects meant to be patriots who know the history and art of their country. They were sure that the responsibility for the future art in Vilnius could have been a base of good artistic education. The methodology of professors concerned both ways of education: theory and practice. The first involved the main knowledge of the history of art, especially about the history of architecture and awareness of artistic value of monuments.

The question of belonging in the Vilnius region remained the biggest problem in Polish-Lithuanian relations in the whole interwar period. A tense situation and insecure living conditions influenced the scientific and academic staff alive back then. On the other side the possibility of doing research, improving the awareness of inhabitants, raising new generations mobilised them to work hard and encouraged them to continue their activities. Urban research, awareness of belonging to the local environment, respect towards the monuments and history were especially emphasised by the staff of DA. Kłos and Remer believed that their work could be the beginning of a whole school of architects related to Vilnius and Wileńszczyzna region. They realized that architectural needs were very important for the whole society and scientific milieu. Their vision focused on many aspects of life. Research, preservation, care, redecoration, as well as an awareness of a heritage constituted the most important value and were a strong base for building a new identity and patriotism in the Second Polish Republic.

Bibliography:

Central Archive of Modern Record in Warsaw, f. The Ministry of Religious Affairs and Public Education, ap. 5369.
Lithuanian Central State Archives in Vilnius, f. 175, ap. 1(I) A, b. 110, b. 235.
Lithuanian State Historical Archives in Vilnius, f. 12, ap. 1135, b. 1, 21, 23.

Albert Andrzej, "Najnowsza historia Polski 1918-1980. Część I 1918-1939", (London: Polonia Book Fund, 1983).
Antanavičiūtė Rasa, "Politinės galios simboliai Vilniaus viešojoje erdvėje 1895-1953 metais. (Symbols of political power in Vilnius public spaces in 1895-1953", (Vilnius: Vilnius University, 2015).
Davis Norman, "God's Playground. A history of Poland: 1975 to the Present Day", (Columbia University Press, 1999).
Kačerauskas Tomas, "Philosophical aspects of urban strangeness: the case of Vilnius", *Studies in East European Thought*, (2017) no. 69, p. 144-152.
Kłos Juliusz, "Polish Wilno. Chef monuments of Polish national architecture in Wilno, once the secondo capital of Poland", source 1921.
Kłos Juliusz, "Wilno. Przewodnik krajoznawczy", (Wilno: Drukarnia Artystyczna Grafika Wilno).
Leczyk Marian, "Druga Rzeczpospolita. Społeczeństwo, gospodarka, kultra, polityka", (Warszawa: Książka i Wiedza, 2006).
Łossowski Piotr, "Stosunki polsko-litewskie 1921-1939", (Warszawa: Instytut Historii PAN, Łowicz: Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna 1997).
Medrzecki Włodzimierz, "Kresowy kalejdoskop. Wędrówki przez ziemie wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1939", (Warsaw: Wydawnictwo Literackie 2017).

Małgorzata Przeniosło, *The Faculty of Theology of the Stefan Batory University in Vilnius 1919-1939*, "The Person and the Challenges" 2015, volume 5, no 2, p. 225-248.
Remer Jerzy, Madonna Warowni Wileńskiej (rzecz o obrazie Matki Boskiej Ostrobramskiej), *Sztuki Piękne* 1927. No. 9, p. 1-23.
Remer Jerzy, „Wilno", (Poznań: Wydawnictwo Polskie, 1934).
Ruszczyc Ferdynand, "Wydział Sztuk Pięknych w latach 1919-1929" *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założeia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, (Vilnius: Uniwersytet Stefana Batorego, 1929).
Stomma Stanisław, "Wskrzeszenie Uniwersytetu w Wilnie w 1919 roku"*, Z dziejów Alma Mater Vilnensis. Księga pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, red. Ludwik Piechnik, Kazimierz Puchowski, (Kraków: Wydawnictwo WAM Księża Jezuici 1996), p. 47-55.

Na vzostupe moci. Zahraničná politika Mateja Korvína v stredoeurópskom priestore v rokoch 1458 – 1471.

Bc. Ondrej Šály
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

HOMOĽA, Tomáš. *Na vzostupe moci. Zahraničná politika Mateja Korvína v stredoeurópskom priestore v rokoch 1458 – 1471*. Bratislava: Veda, 2019, 192 s. ISBN 978-80-224-1736-5.

Vedecká monografia Dr. Tomáša Homoľu je zameraná na vybrané kapitoly z dejín zahraničnej politiky Mateja Korvína v rokoch 1458–1471. Recenzentmi publikácie boli doc. Antonín Kalous a doc. Vladimír Segeš. Popri chronologickom charaktere ponúka aj pohľad do viacerých tém. Ako píše jej autor: „Ide predovšetkým o normatívne aspekty týkajúce sa diplomatickej teórie a praxe alebo symbolickej komunikácie, ktorá bola neustále prítomná pri rozličných rokovaniach a stretnutiach panovníkov a ich zástupcov“ (s. 10).

Práca obsahuje deväť kapitol. V prvej sa autor venuje prameňom a historiografii súvisiacimi s Matejom Korvínom. Spomína Dubnickú kroniku, Bonfiniho *Rerum Ungaricarum decades* (Dekády uhorských dejín), kroniku Jána z Turca (*Chronica Hungarorum*), prácu Pietra Ransana *Epithoma rerum Hungararum*, kroniku Juraja Szerémiho *Epistola de perditione regni Hungarorum*, prácu Mikuláša Ištvanffyho *Historia regni Hungariae*, negatívne nazeranie na Korvína v diele Františka Palackého, kroniku *Geschichte der Stadt Breslau* od Petra Eschenloera, poľskú kroniku Jána Długosza (*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*) a kroniku rakúskeho autora Jakuba Unresta. V súvislosti s historiografiou autor analyzuje napríklad práce uhorských historikov druhej polovice 18. storočia, dielo Vilmosa Fraknóiho, nemeckú i poľskú literatúru a tendenčne ladené práce F. Palackého a Václava Vladivoja Tomeka. Časom sa ale „glorifikácia Poděbradského (...) postupne vytrácala z modernej českej historiografie“ (s. 24), čo prinieslo objektívnejšie vnímanie Mateja Korvína.

Druhá kapitola práce je zameraná na Korvínove prvé roky vlády. Po voľbe za uhorského kráľa prišiel Matej z Prahy do Budína. Získanie svätoštefanskej koruny, ktorú v tom čase mal cisár Fridrich III., sa stalo primárnym cieľom Matejovej zahraničnej politiky. Svoj cieľ nakoniec dosiahol, čím definitívne legitimizoval svoju vládu v Uhorsku. Tretia kapitola s názvom „Nové ciele uhorskej zahraničnej politiky“ približuje pomery v Uhorsku (pôsobenie bratríkov, osmanskú expanziu), Matejovu sobášnu politiku a vzťahy českého a uhorského kráľovstva. Po smrti Matejovej manželky Kataríny, dcéry Juraja Poděbradského, vzťah dvoch panovníkov oslabol. Zároveň sa stupňovali zlé vzťahy Svätej stolice a Juraja Poděbradského, nakloneného kališníkom, ktorý bol 23. decembra 1466 exkomunikovaný.

V poradí štvrtá kapitola oboznamuje s okolnosťami súvisiacimi s krížovou výpravou do Čiech, na ktorú pápež vyzýval viacerých panovníkov. Matej s vojskom odišiel na jar 1468 z Bratislavy na Moravu. Vojna nakoniec trvala vyše desať rokov a skončila mierom podpísaným v Olomouci. Ako píše autor: „úloha ochrancu kresťanstva znamenala zreteľné posilnenie vlastnej

panovníckej legitimity, s ktorej uznaním zápasil uhorský kráľ na začiatku svojej vlády“ (s. 82). Priebeh vojnových udalosti do roku 1471 (vrátane voľby Mateja za českého kráľa) opisuje šiesta až ôsma kapitola monografie.

Zaujímavou je piata kapitola s názvom „Otázka rímskeho cisára“, v ktorej autor venuje pozornosť cisárskym ambíciám ako Mateja, tak aj Juraja Poděbradského. Záverečná deviata kapitola sa zaoberá diplomaciou v Korvínových časoch. Čitateľ sa dozvie ako napríklad prebiehali ceremónie v kontexte rokovaní panovníkov alebo vyslancov.

Pútavosť publikácie zvyšujú aj obrázky, ktoré nie sú uverejnené v prílohe, ale jednotlivo v kapitolách. Sú to predovšetkým ukážky z dobových kroník. Okrem zoznamu prameňov a použitej literatúry, ktorý dokazuje autorov záujem o problematiku a erudíciu, práca obsahuje aj mapy a genealogické tabuľky. Rodostromy zobrazujú rody (ktorých členovia prejavovali záujem o otázky súvisiace s Českých kráľovstvom) Huňadyocov, Poděbradských, Habsburgovcov, Jagelovcov, Wettinovcov a Hohenzollernovcov.

Jeroným Pražský. Středověký intelektuál, mučedník české reformace a hrdina národní tradice.

Bc. Ondrej Šály
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

PAVLÍČEK, Ota (ed.)*. Jeroným Pražský. Středověký intelektuál, mučedník české reformace a hrdina národní tradice.* Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta & Filosofia, 2018. ISBN 978-80-7308-759-3.

Niektoré základné údaje o živote filozofa Hieronyma Pražského (†1416) prezrádza už samotný názov recenzovanej publikácie. Práca obsahuje trinásť štúdií, ktoré možno vzhľadom k ich charakteru rozdeliť do troch kategórii. Prvých šesť sa venuje Hieronymovmu mysleniu a pôsobeniu. Následné štyri štúdie osvetľujú jeho vyobrazovania v husitskej a kališníckej dobe ako aj úctu voči jeho osobe ako svätému. Práce posledného bloku približujú Hieronymov „život" v 19. až 21. storočí.

V poradí prvá štúdia s názvom „Jeroným Pražský jako čistý filosof? K myšlenkovému vlivu Jeronýmova akademického díla a k teologické dimenzi myšlení" od Dr. Ota Pavlíčka ponúka informácie o teologických aspektoch Hieronymovho diela. Autor, vediac, že viacero Čechov vyštudovalo alebo vyučovalo filozofiu pred Hieronymom, spomína Martina Ješkova z Veselice, Jenka Václavova a Fridmanna z Prahy. Zdá sa ale, že práve Hieronyma „můžeme vnímat jako chronologicky prvního českého filosofa, nadto bez formálního teologického vzdělání, jenž vešel do širšího povědomí." Aj v Kostnici, kde bol 30. mája 1416 (v rovnaký deň ako neskôr sv. Jana z Arku) upálený, sa prezentoval ako filozof a magister slobodných umení. Na dielo Hieronyma Pražského výrazne vplývali myšlienky teológa Jána Viklifa. Žiaľ, mnohé Hieronymove práce sú dnes považované za stratené. Viklifovým učením sa väčšmi začal zaoberať počas svojho pobytu v Paríži. Pavlíček si všíma Trojičný charakter Hieronymovho *Štítu viery* (porovnaj Ef 6, 16). Ďalej sa venuje ideám v Božej mysli, náuke o stvorení a kladeniu dôrazu na autoritu Biblie. V mysli Boha existuje množstvo večných ideí, ktoré ako celok predstavujú archetypálny svet. Idey sú predpokladom múdrosti. Znalosť ich veľkej sily uschopňuje ľudí k múdrosti. Preto „nikdo, kto ideje nezná, nemůže být znalý (sciens) či moudrý (sapiens)." V tomto kontexte sa Hieronym odvolával na Augustína, Aristotela a Platóna, ktorého označil za kráľa pohanských filozofov. Rozumová duša pravého filozofa (ktorého je „moudrost přítelkyní") môže ako jediná nahliadať na idey, a to len v prípade, že je čistá. V Božej mysli teda nie je prítomná iba jedna myšlienka, ale toľko večných myšlienok, koľko druhov vecí bolo stvorených. Pretože „stejnou myšlenkou nemůže být zapříčiněn člověk a kůň." V súvislosti so stvorením sveta autor štúdie nezabúda pripomenúť, že aj v tejto záležitosti Hieronym viacero postojov prevzal od Angličana Viklifa. Zaujímavou pasážou je opis Hieronymovho vnímania stvorenia vo svetle dvoch typov tvorenia: generatio a creatio. Špecifické ostáva Hieronymovo ponímanie autorov starozákonných a novozákonných kníh ako filozofov. Autor knihy Sirachovcovej je u neho starým hebrejským

filozofom (*vetustus Hebraeorum philosophus*), patriarcha Mojžiš najmúdrejším filozofom Hebrejov (*sapientissimus Hebraeorum philosophus*), sv. Pavol nebeským filozofom (*caelestis philosophus*), sv. Ján evanjelista autoritou nebeského metafyzika (*caelestis metaphysici auctoritas*). Za jeden z najvýznamnejších vplyvov, aké český filozof mal, Pavlíček považuje rozšírenie náuky o ideách na artistickej fakulte v Prahe. Téma ideí bola totiž podľa Hieronyma vhodná pojednávania nielen na pôde teologickej fakulty.

Druhá štúdia publikácie od Dr. Martina Nodla „*Puri bohemi* Jeronýma Pražského: K podobám českého národního vědomí a nacionalismu“ pojednáva (ako napovedá názov) o Hieronymovom vzťahu k českému nacionalizmu. V Prahe bol podľa Hieronyma rýdzim Čechom každý ušľachtilý človek prospešný pre spoločnosť mesta. Rýdzi Čech vystupuje v prospech kráľovstva a zo zásady nemá kacírske myslenie. Zaujímavá je Hieronymova koncepcia v tom, že sa v nej kritérium jazykové a kritérium zohľadňujúce predkov nenachádza.

V tretej štúdii sa doc. Dr. Petr Hlaváček na desiatich stranách venuje Hieronymovmu „gréckemu argumentu“ – tvrdeniu, že Česi pochádzajú od Grékov (*Bohemi descendissent a Graecis*). Tento názor filozof vyjadril v máji 1416 v Kostnici. Autor štúdie predpokladá, že Hieronym mal pri tejto príležitosti na mysli etnický pôvod (etnogenézu) Čechov, nie šírenie kresťanstva na území súčasného Česka vďaka kresťanom z Grécka – vďaka cyrilo-metodskej misii. Problematikou sa zaoberá v kontexte dobových pojmov *origo gentis* a *translatio imperii*. Píše: „onen výrok představuje v očekávání vlastní smrti, jednu ze skvělých Jeronýmových provokací, tentokrát však tváří v tvář koncilu a Zikmundu Lucemburskému, vlastnímu dedici českých imperiálních tradic. Jeronymův „řecký argumnet“ totiž můžeme interpretovat jako sofistikovaný útok na německou imperiální autostylizaci...“ Hlaváček si všíma aj možný eschatologický aspekt Hieronymovho tvrdenia, prirovnávanie Přemysla Otakara II. k Alexandrovi Veľkému alebo tzv. helenoslavizmus. Zakončuje slovami E. S. Piccolominiho (neskôr známeho ako pápeža Pia II.), ktorý ironicky poznamenal o neskromnosti „barbarských Čechov“, že raz možno vyhlásia, že neboli len pri stavbe babylonskej veže, ale že pochádzajú priamo z lona Evy.

V poradí štvrtá štúdia od Dr. Ota Pavlíčka a Dr. Miroslava Hankeho približuje z filozofickej a teologickej perspektívy Hieronymove texty venované scholastickej logike, pochádzajúce z dišputy (tzv. *Argumenta sophistica*) Hieronyma a Blaženja Vlka. Vzápätí nasleduje kratší príspevok francúzskeho historika Dr. Nicolasa Richarda s názvom „Jeroným Pražský a římský *Index*“, vďaka ktorému sa čitateľ dozvie o výskyte Hieronymovho diela v zoznamoch zakázaných kníh spísaných rímsko-katolíckou cirkvou. V roku 1900 sa z Indexu odstránilo sedemsto kníh vrátané tých Hieronymových. Autor predkladá možnosti dôvodov, prečo Hieronymove práce zo zoznamu zmizli, pričom sa samotný filozof a jeho dielo nedočkali rehabilitácie, ale zotrvali v ponímaní naďalej ako heretické.

Prvú časť publikácie uzatvára zaujímavá štúdia „Alter Hieronymus“ od doc. Dr. Jana Stejskala venujúca sa Jánovi Hieronymovi z Prahy (†1440), ktorý býval s Hieronymom Pražským zamieňaný alebo neraz stál v jeho tieni. Jánov životný príbeh autor priblížil na pätnástich stranách. Rehoľné meno Hieronym prijal Ján v roku 1413 v kamaldulskom kláštore v Toskánsku. Predtým však študoval v Prahe, kde sa v roku 1392 stal magistrom a následne vstúpil k rehoľným kanonikom – premonštrátom. V roku 1434 vstúpil do kamaldulského kláštora na ostrove Muráno, kde aj zomrel. S Hieronymom Pražským si bol v mnohom podobný. Obaja napríklad vykonali púť do Svätej zeme alebo absolvovali pobyt v Litve.

Druhý blok otvára sedemstranová kunsthistorická štúdia prof. Mileny Bartlovej „Ten druhý mučedník: Ikonografie Jeronýma Pražského v prvním období české reformace“, ktorá prináša informácie o vyobrazovaniach Hieronyma z 15. storočia a prvej polovice 16. storočia (s

vedomím, že skutočná podoba filozofa ostáva neznáma). Na ňu nadväzuje práca Dr. Martiny Šárovcovej s názvom „Jeroným Pražský v obrazové tradici tištené knihy 16. století". Približuje vyobrazenia napríklad zo *Svetovej kroniky* Hartmanna Schedela, *Kosmografie* Sebastiána Münstera či z *Kroniky kostnického koncilu* od Ulricha Richentala. K týmto dvom štúdiám sa viaže obrazová príloha uverejnená na konci knihy.

Šesťstranová deviata štúdia publikácie „Svatý Jeroným Pražský" od doc. Dr. Ota Halamu sa venuje kultu Hieronyma Pražského. Dochádza k záveru, že osobu Hieronyma nie je možné v tejto súvislosti oddeľovať od osoby Jána Husa. Predstavujú Eliaša a Henocha v (eschatologickom) kontexte 11. kapitoly knihy Zjavenia apoštola Jána. Interpretáciu týchto veršov s pohľadom na Hieronyma a Husa zviditeľnil Angličan Ján Foxe (†1587). Následne sa Hieronymovej viere z pohľadu pravoslávia, teoretickým vplyvom na jeho myslenie z východu, ako aj cestám i pôsobeniu na východe venuje Dr. Jakub Jiří Jukl v relatívne rozsiahlej štúdii s názvom „Jeroným Pražský – pravoslavný světec?".

Tretia časť knihy začína príspevkom PhDr. Jana Krška zaoberajúcim sa púťami v období 1. ČSR do dedinky Hostokryje (okres Rakovník) ku kaplnke Hieronyma patriacej Cirkvi československej. Dobudovaná bola v roku 1924. Nasleduje štúdia Dr. Petra Moréeho s názvom „'Budovatel bujaré mládeže české': Místo a funkce Jeronýma Pražského v českém společenském a kulturním životě 19. a 20. Století", ktorá sa sústreďuje napríklad na publikácie 19. storočia spomínajúce Hieronyma alebo na púť do Kostince na počesť Hieronyma v roku 1883. Autor uvádza taktiež báseň Mistr Jeroným od Jaroslava Vrchlického a báseň Dva zvony od Svatopluka Čecha. Dva zvony symbolizujú Hieronyma a Husa. Záverečná, trinásta, práca od ThDr. Jaroslava Hrdličku osvetľuje pozíciu Hieronyma v diele Františka M. Bartoša a čiastočne v diele Františka Šmahela a Pavla Spunara.

Kniha obsahujúca súbor prác neupúta iba tých, čo majú záujem a vášeň pre (cirkevné) dejiny, ale aj milovníkov rôznych prienikov histórie s filozofiou (prípadne teológiou), historiografie alebo kunsthistórie. Štúdie dosahujú kvalitnú vedeckú úroveň a prinášajú mnoho zaujímavých informácií. Vo všeobecnosti základnou prácou o živote Hieronyma Pražského ostáva monografia Františka Šmahela.

Objavné cesty staroveku

Bc. Samuel Červeňanský
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

HABAJ, M. Objavné cesty staroveku. 1. vyd. Bratislava: Perfekt, 2017. 192 s. ISBN 978-80-8046-828-6

Rok 2017 priniesol ďalšiu zo zaujímavých publikácií Michala Habaja, konkrétne knihu pod názvom Objavné cesty staroveku. Publikácia prináša množstvo poznatkov. Oblasť starovekých objavných ciest je pomerne neznámou témou aj vo vzdelávacích osnovách. Autor si zvolil náročnú úlohu, a to opis viacerých dobrodruhov, ktorí nám nie sú známi v takom rozsahu ako Krištof Kolumbus alebo Fernao de Magalhães. Žili v dobe, z ktorej nemáme množstvo informácií. Staroveký človek sa okrem obchodných plavieb na lodi odhodlal aj na vzdialenejšie trasy. Týmto spôsobom dokázali Feničania osídliť oblasť Severnej Afriky, Gréci sa doplaviť do Itálie a osídliť ju. Tu však objavné plavby neskončili. Autor začína opisom dobrodružných plavieb Egypťanov, ktorí sa odhodlali k nájdeniu bájneho mesta Punt. Podľa legiend bola oblasť v okolí tohto mesta plná zlata, čo predstavovalo samozrejme prirodzenú motiváciu pre egyptských panovníkov (s. 8-11). Snaha Egypťanov neostala len pri bájnom meste, ale staroveká ríša sa pokúsila oboplávať celý africký kontinent. Autor knihy dobre vykreslil dobové predstavy ľudí a ich úvahy o tom, ako mohol svet vyzerať, akú mal rozlohu, kde boli hranice jednotlivých kontinentov a pod.

Skvelými moreplavcami neboli len Egypťania. Do tejto kategórie spadali aj Feničania, ktorí približne v roku 800 pred n. l. vyplávali z mesta Tyros smerom na západ (s. 17-19). Zakotvili až v Severnej Afrike, kde založili mesto, ktoré poznáme z obdobia Púnskych vojen. Kartágo ako centrum rozmáhajúcej sa veľmoci, sa stalo na dlhšiu dobu východiskovým bodom ďalších objavných plavieb. Himmilkonovej výprave sa podarilo oboplávať pobrežie Portugalska, Španielska, Francúzska. Doplával až k pobrežiu Írska, ktoré bolo v antike známe pod názvom Posvätný ostrov a bolo len veľmi ťažko dosiahnuteľné. Feničania však neostali len v Európe, ale po prekonaní Herakleových stĺpov (Gibraltársky prieliv) sa pokúsil ďalší kartáginský moreplavec Hanno oboplávať pobrežie Afriky (s. 25). Vetry ho tak zaviedli až k oblasti Kanárskych ostrovov.

Okrem Egypťanov a Feničanov sa však významnými objaviteľskými cestami zapísali do histórie aj Gréci. Grécke rozpínanie tak viedlo k osídľovaniu územia mimo Grécka. Michal Habaj však nepracuje len s dobre známymi faktami, ale prehlbuje poznanie čitateľa o zaujímavé príbehy objaviteľov. V kapitole s názvom „v službách Perzských kráľov“ sa autor dotkol viacerých Grékov v službách iných kráľov. Najdôležitejšiu zmienku však tvorí Skylax, ktorý svoje spomienky a opisy zaznamenal do Skylakovho periplu.

V práci je ďalej zaznamenaný príbeh Xenofóna, ktorý aj so zvyškom armády bojoval po boku Perzského kráľa Kýra (s. 52-56). Xenofónove úmysly neboli vojenské, ale skôr geografické – poznávacie. Xenofón nám tak zanechal vo svojom diele Anabázy dobrú a presnú charakteristiku Malej Ázie, ale aj oblasti Babylónie a Sýrie (s. 64). Okrem Xenofóna autor opisuje objavnú cestu jedného z najvýznamnejších a najznámejších vojvodcov, Alexandra Macedónskeho.

Okrem Grékov, Egypťanov a Feničanov sa do objavných ciest výrazne podpísali aj rímski odvážlivci. Rímsky spôsob objavovania bol však od ostatných národov mierne odlišný. Rimania nadobúdali poznatky o svete iba v súvislosti s vojenskými ťaženiami, a niekedy aj celkom náhodne (s. 112). Medzi príklady vojenského ťaženia patria tie, pod vedením populárneho Iulia Caesara. Po obsadení Galie podal Caesar viaceré informácie o tomto území. Vyvrátil napríklad mýtus, že na Galskom území žijú iba Kelti. Okrem etnických informácií prispel aj ku geografickým poznatkom (s. 118). Caesar obrátil svoj zrak aj k Británii a v roku 55 pred n. l. sa pokúsil s dvomi légiami preniknúť Britskou divočinou. Okrem Británie sa imperátor odhodlal prejsť aj cez rieku Rýn. Caesar tak otvoril Rímu dvere k spoznávaniu územia Európy. Horúci Africký kontinent nelákal len Feničanov, ale aj Rimanov a publikácia tak ponúka prehľad objavných ciest, ktoré Rimania podnikli, aj do vnútrozemia Sahary (s. 115-117).

V poslednej časti o Ríme sa autor dotkol aj vzťahov dvoch veľmocí – Číny a Ríma (s. 130). Obe veľmoci si v priebehu svojej existencie vymieňali obchodný tovar, ale k hlbším vzťahom a pevnejšiemu spojeniu už neprišlo (s. 151).

V samotnom závere publikácie nám autor ešte ponúka prepis vyššie spomenutého Pseudo-skylakovho periplu (s. 166). Čitateľ má tak k dispozícií originálnu ukážku toho, ako ľudia v staroveku popisovali svoje objavy. Spôsob opisu je jedinečný.

Kniha, ako celok ponúka komplexný pohľad na celkovú problematiku starovekého človeka a objavných plavieb. Samozrejme, táto publikácia nemá nosnú váhu tých najdôležitejších poznatkov o staroveku, ale výraznou mierou patrí k obohateniu základného prehľadu každého fanúšika antiky. Veď predsa, starovekému človeku nechýbala odvaha a ochota riskovať, plaviť sa na územia, ktoré boli známe len z počutia. Preto táto kniha istotne poteší každého, kto neopovrhne dávkou histórie a geografie.

Cesta do neslobody: Rusko, Európa, Amerika.

Bc. Samuel Červeňanský
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

SNYDER, T. Cesta do neslobody: Rusko, Európa, Amerika. Bratislava: Premedia, 2018. 341 s. ISBN 978-80-8159-598-1

Cieľom tejto knihy je priblížiť moderné dejiny Ruska v posledných 30-tich rokoch. Timothy Snyder je americký historik a profesor dejín na Yalovej univerzite. V súčasnej dobe žije vo Viedni. Bližšie sa špecializuje na dejiny strednej a východnej Európy. Patrí medzi významných historikov anglosaského prostredia a preslávil sa knihami ako O tyranii, alebo Krvavé územie: Európa medzi Hitlerom a Stalinom. Cesta do neslobody odhaľuje politickú krízu v západnom svete, ktorá nám viackrát ukázala hrozby, ktoré sa šírili za poslednú dekádu. Bola to napríklad anexia Krymu, hybridná vojna, Brexit, alebo voľby prezidenta Spojených štátov amerických v roku 2016. Pre geopolitiku Európskej únie vníma ako jednu z najväčších hrozieb práve Rusko. Kniha Cesta do neslobody nám viac približuje čo sa dialo v Rusku po rozpade Sovietskeho zväzu. Venuje sa osobnostiam ako Vladimír Putin a Boris Jeľcin. Vysvetľuje, čo to znamená byť politikom večnosti a ako sa jednoducho dokáže krajina dostať z demokracie a slobody do tyranie a neslobody. Sám hodnotí: „Po skončení studenej vojny sa zdalo, že víťazstvo liberálnej demokracie je definitívne. Pozorovatelia ohlásili koniec dejín, uverili v mierovú, globalizovanú budúcnosť. Ich viera bola hlbokým omylom.“ Nevynecháva ani súčasnú politickú propagandu v Rusku, osobu Ivana Iljina, ako ideovej a duchovnej opory tejto federácie, spasiteľský syndróm v rukách jedného človeka, agresiu voči Ukrajine a spojenie politiky s cirkvou. Timothy Snyder podrobne zaznamenal opis Putina, odkiaľ sa vzal, ako sa chopil moci a prečo neustále vládne v Rusku práve on. Autor prepája vplyv Ruska napríklad na voľby v demokratických štátoch, dianie na Ukrajine, referendum o Brexite v roku 2016, ale aj kybernetické útoky, ktoré u nás zaznamenalo ministerstvo obrany Slovenskej republiky. Historik operuje s pojmami ako politika večnosti a nevyhnutnosti, Eurázijská únia alebo ruský fašizmus. V Ruskej geopolitike vidí snahu o rozpad demokratického zoskupenia v západnej Európe. Upozorňuje na to, že aj dnes sú najväčšou silou a zároveň slabinou demokratických štátov slobodné voľby. Práve cez slobodné voľby vyhrali totalitné režimy pred druhou svetovou vojnou v Taliansku a Nemecku, v Československu, Poľsku a Maďarsku zase po roku 1945. Timothy Snyder vyzýva čitateľov, aby sa poučili z histórie. Upozorňuje na hrozbu, že ak sa demokraticky ladené obyvateľstvo nebude usilovať ochrániť demokratické inštitúcie, krajina dokáže rýchlo spadnúť do tyranie a totality, ako sme to mali možnosť vidieť v Československu v roku 1948. Nezanedbáva detaily, čím pridáva svojmu dielu dávku autentickosti a hodnovernosti. Pre každého čitateľa, alebo historika by mala byť táto kniha povinnou literatúrou, ak chce lepšie chápať súčasné dejinné súvislosti a udalosti vo svete.

Vedeli ste, že...?

Bc. Samuel Červeňanský
Bc. Božena Nosková
Bc. Adam Čuchor
Bc. Mária Kútna
Maroš Čupa

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

V Perzii boli otvorené dvere k najvyšším postom pre všetkých schopných mužov bez ohľadu na ich etnický pôvod či náboženské presvedčenie. Mnohí Gréci túto možnosť využívali a odchádzali na východ, kde sa dal zarobiť na grécke pomery rozprávkový majetok.

Žiaden iný rímsky cisár nepriniesol do fungovania vládneho aparátu takú znalosť deskriptívnej geografie ríše ako Hadrián (116 – 138). Pôvodne hispánsky provinciál strávil viac ako polovicu svojho vládnutia na cestách a provincie videl častejšie ako Rím.

Skylax, moreplavec grécko-kárskeho pôvodu v službách kráľa Dareia, zapísal svoje poznatky v gréčtine vo forme periplu a na dlhé obdobie sa stal hlavným zdrojom informácií o Indii pre celý antický svet. Informácie z jeho periplu preberali učenci ako Aristoteles, Strabón, alebo Plínius.

HABAJ, M.: *Objavné cesty staroveku*. Bratislava: Perfekt, 2017. 188 s. ISBN 9788080468286.

V období prelomu renesancie a osvietenstva bol Mikuláš Bethlen spomedzi všetkých sedmohradských pánov a uhorských aristokratov považovaný za toho najkultúrnejšieho a najeurópskejšieho. No čo sa týka hygieny, mnohí by občas možnože nadobudli dojem pravého opaku. Samotný Bethlen o sebe do memoárov napísal: *„Zriedka som sa kúpal, najmä nie v studenej vode. Nohy som si dával umývať každé dva týždne, niekedy aj každý týždeň. Ústa som si umýval ráno, po obede a vždy večer, oči som si jemne umyl studenou vodou, ruky často, ale tvár nikdy, ledaže mi na ňu sadol prach, blato či iná špina. Holič mi ju však až do môjho uväznenia každý týždeň umyl, keď mi holil bradu. Je už asi aj 25 rokov, že moju hlavu neumyli.“*

Niekdajším prostriedkom na farbenie vlasov počas 16. a 17. storočia bola zmes tvorená zelenými šupami orechov, klinčekmi a jelšovou kôrou. Podľa receptu sa suroviny mali pridať do hrnca a následne boli doplnené o malé množstvo prachu z brúsky. Zmes sa zaliala vodou a priviedla k varu, až kým sa voda nezačala vyparovať a ubúdať jej. Ďalším krokom bolo zmes ešte zo 3 – až 4-krát podliať, pridať skalicu a taktiež mletý liadok. Suché vlasy sa mali do čiernej vody namočiť tak, aby boli ponorené medzi bylinami. Vlasy mali zostať ponorené vo farbe od večera do nasledujúceho rána a nato ich bolo potrebné umyť v čistej vode.

LENGYELOVÁ, T.: *Život na šľachtickom dvore*. Bratislava: SLOVART, 2016. 248 s. ISBN 978-80-556-1287-4.

Dňa 31. decembra v roku 999 sa v Ríme pred pápežom Silvestrom II. zišiel veľký dav ľudí, ktorí očakávali, že nastane koniec sveta. Pápež Silvester II. udelil všetkým požehnanie a podnietil ich, aby sa pokojne rozišli domov.

Jánovi Kalvínovi sa podarilo na krátko zatvoriť všetky krčmy v Ženeve.

V Ženeve mestská rada v 16. storočí zakázala prijatím návrhov od Jána Kalvína vykonávať v meste tanec a predpísala ľuďom ako sa musia všetci obliekať.

RAEPER, W. – SMITH, L.: *Myslenie západnej civilizácie. Základné filozofické a náboženské vplyvy od antiky po súčasnosť*. Bratislava: Návrat domov, 1998, 459 s. ISBN 80-967954-1-4.

Stredoveký rytier potreboval do boja aj silného a výborne vycvičeného koňa. Veľký rytiersky kôň, destier alebo dextrarius, musel totiž nielen zvládať situáciu v boji, zachovať pokoj a cvalom sa v tesných šíkoch hnať na nepriateľa, ale aj niesť svoju vlastnú výstroj a taktiež celú váhu svojho plne vyzbrojeného rytiera. Podľa odhadov to mohla byť hmotnosť od 160 až do 220 kilogramov v závislosti od rôznych faktorov. Bolo dôležité, aby boli kone čo najviac oddýchnuté, a preto sa rytier vo všeobecnosti dopravil na bojisko na inom koni a až na mieste presedlal na dextraria. Zatiaľ čo v priamom boji boli tieto kone nenahraditeľné, ak sa situácia obrátila na útek, stali sa obrovskou slabinou, keďže boli úplne nevhodné na dlhší cval či dlhé presuny.

Jednou z najobľúbenejších šľachtických zábav v stredovekom Uhorsku bol nepochybne lov. Obľúbenosť tejto aktivity potvrdzuje napríklad aj usporadúvanie poľovačiek počas dní, kedy to bolo zakázané. Kráľ Ladislav vo svojom zákonníku musel zakázať lov počas cirkevných sviatkov a v nedeľu pod hrozbou prísneho trestu. Tým bolo zhabanie loveckých koní a psov, čo boli veľmi nákladné zvieratá, či už finančne alebo náročnosťou a dĺžkou výcviku. Duchovní mali samotnými cirkevnými zákonmi tiež zakázané poľovať, avšak nebolo výnimočnosťou, že sa tento zákaz porušoval.

DVOŘÁKOVÁ, D.: *Kôň a človek v stredoveku: k spolužitiu človeka a koňa v Uhorskom kráľovstve.* Budmerice : Rak, 2007. 291 s. ISBN 978-80-85501-38-4.

Jedlo sa aj v šľachtických kruhoch v stredoveku podávalo len dvakrát denne, a to *prandium* okolo 10 hodiny a *coena* okolo 18. hodiny, prípadné častejšie jedenie bolo považované za nestriedme. Napriek tomu však aj priemerný šľachtic skonzumoval denne viac jedla ako dnešný človek. Počet chodov sa na kráľovskom či šľachticom stole pohyboval okolo 10 chodov, avšak pri sviatkoch alebo výnimočných príležitostiach to bolo viac. Len na týchto stoloch sa objavovali aj sladkosti, keďže cukor bol v stredoveku veľmi nákladnou komoditou.

DVOŘÁKOVÁ, D.: Všedný a sviatočný deň v živote stredovekého šľachtica v neskorom stredoveku. In: *Forum Historiae*, 2010, roč. 4, č. 2. Dostupné na internete [20.10.2019]: http://www.forumhistoriae.sk/sk/clanok/vsedny-sviatocny-den-v-zivote-stredovekeho-slachtica-v-neskorom-stredoveku.

„Barbarská“ medicína Frankov

Lekár *Thábit* (pôvodom kresťan, no slúžiaci moslimom) bol na 10 dní vyslaný, aby liečil kresťanov. „Najprv mi priviedli rytiera s hnisavým vredom na stehne a ženu, ktorá nápadne chradla. Mužovi som okamžite pripravil náplasť, pod ktorou sa vred otvoril, takže jeho

zdravotný stav sa začal rýchlo zlepšovať. Žene som zasa predpísal diétu a dal som jej lieky na celkové povzbudenie organizmu. Vtom prišiel ich lekár a povedal mi, že takto sa nelieči. Obrátil sa na chorého rytiera a opýtal sa ho, či chce radšej žiť s jednou nohou alebo zomrieť s oboma. Rytier sa rozhodol pre prvú možnosť. Nato dal franský lekár zavolať iného rytiera statnej postavy s naostrenou sekerou a chorému prikázal, aby si položil nohu na drevený klát. Keď tak urobil, lekár prikázal tomu so sekerou, aby mu nohu odsekol. Podotýkam, že toto všetko sa odohrávalo pred mojím zrakom. Rytier urobil, ako mu lekár kázal, lenže na prvýkrát sa mu nepodarilo oddeliť nohu od tela. Sekol teda druhý raz, načo sa postihnutému rozliala kostná dreň a na mieste zomrel. Tento istý lekár vyšetril aj chorú ženu. Usúdil, že musí byť posadnutá zlým duchom, ktorý spôsobuje jej chorobu. Prikázal, aby ju ostrihali dohola, a okrem rôznych typických franských jedál jej predpísal prípravok z cesnaku a horčičných zrniek. Po prechodnom zlepšení začala žena znova chradnúť. Lekár bol presvedčený, že diabol sa jej usídlil v hlave. Vzal teda do ruky ostrú čepieľku, urobil jej na hlave zárez v tvare kríža, kožu odlúpil až po lebečnú kosť a ranu jej potrel soľou. Žena nakrátko zomrela."

JEUNESSE, G.: *Križiaci v Oriente*. Bratislava : Slovart, 1996. 192 s. ISBN 9788071451556.

Naivný faraón

Po dobytí a rabovaní *Perzie* dal Alexander celú finančnú správu do rúk *Harpalovi*, priateľovi, s ktorým vyrastal na kráľovskom dvore. Ešte za vlády kráľa a otca *Filipa II*. bol *Harpalus* spolu s ďalšími štyrmi priateľmi Alexandra vyhostený, pretože mali na princa zlý vplyv. Alexander ich po nástupe na trón dal zavolať a udelil im vysoké vojenské tituly s výnimkou *Harpala*, keďže ten bol neschopný bojovať. Pred prvou bitkou s kráľom Dariom *(Darius III.)* sa *Harpalus* dal na zbabelý útek. Kráľ tomu nemohol uveriť a vojakov, ktorí mu to oznámili, dal dokonca zavrieť.

Po dobytí *Damasku* a *Egypta* zvolil Alexander za „strážcu babylonského pokladu" *Harpala*. Zaujímavosťou je, že Alexander ho dokonca prosil, aby sa beztrestne vrátil. Dodnes nepoznáme dôvod, prečo sa tak kráľ zachoval, a prečo dal enormné bohatstvo spravovať do rúk práve *Harpalovi*.

Popritom ako Alexander bojoval vo východnej *Baktrii*, sa *Harpalus* spolu s 6000 žoldniermi presunul do *Babylonu* vykonávať svoju funkciu pokladníka. Tu začal žiť zhýralým životom: začal sa obklopovať mladými prostitútkami, tanečníkmi, hudobníkmi. Utrácal veľa peňazí na výzdoby (ktoré si dal voziť až z Grécka) a na ryby dovezené až z Červeného mora. Z Atén si dal pozvať konkubínu *Pythionice*, ktorej po jej smrti dal v Babylone postaviť masívny chrám a vysvätil ho ako *Afrodita Pythionice*.

Cestou z východu našiel Alexander riadenie ríše v katastrofálnom stave, a preto dal postupne popraviť mnohých lokálnych satrapov. *Harpalus* so svojimi žoldniermi utiekol do pevninského Grécka s asi 5000 talentami striebra. Viac si toho vziať nemohol, keďže zvyšok bohatstva ležal v *Súzach* a už samotná váha toho, čo si vzal, bola 142 ton striebra (alebo 14 ton zlata). Existuje teória, podľa ktorej Harpalove bohatstvo, ktoré sa eventuálne presunulo z Grécka na Apeninský polostrov, pomohlo vzostupu Ríma.

Pre porovnanie, v *Tébach* (Grécko) získal Alexander asi 440 talentov, v *Issuse* asi 3000 a rovnako aj v *Damasku*. V *Súzach* to bolo 40 000 až 50 000 talentov. V *Ekbetane* 21 000 až 26 000 talentov a v *Persepolise* neuveriteľných 120 000 talentov.

HOLT, F.: *The Treasures of Alexander the Great: How one man's wealth shaped the world*. New York: Oxford University Press, 2016. 320 s. ISBN 9780190866259.

Zlato v pohybe

Alexander poveril svojho generála *Parmenia* aby na 5000 ťavách a 20 000 muliciach preniesol zlato získané z *Persepolisu*, *Súz*, *Pasargád* do *Ekbatany*. Podľa *Curtiusa* (*Quintus Curtius Rufus*) to je zhruba 200 000 talentov a podľa *Diodora* (*Diodorus Siculus*) asi 190 000 talentov. *Donald Engels* teda analyzoval tento logistický presun, podľa neho mulica unesie asi 90 kíl a ťava asi 136 kíl. Tu nevieme určiť presnú hmotnosť zlata a striebra (prípadne ich kombináciu), no maximálna váha by nepresiahla 2750 ton. Na prenos takejto hmotnosti by sa tento „vlak" potreboval 3-krát otočiť cestou cez planinu *Zagros* a dokopy by tak prešiel 2530 kilometrov. Samotná cesta by kolóne trvala asi 4 mesiace a dĺžka karavány by bola asi 112 kilometrov, čo ďaleko presahuje vzdialenosť, ktorú by prešla, a tá by bola 20 až 24 kilometrov za deň. To by znamenalo, že predná časť karavány by bola o 4 dni napred pred chvostom a tu by zvieratá nemali už ani prístrešok a ani potravu na prežitie. Preto bolo potrebné zásobovať karaván jedlom a surovinami. Po konečnom presune bohatstva do *Ekbatany* bol poklad odovzdaný do rúk pokladníkovi *Harpalovi*.

HOLT, F.: *The Treasures of Alexander the Great : How one man's wealth shaped the world*. New York: Oxford University Press, 2016. 320 s. ISBN 9780190866259.

Hanibalova zima v prestrojení

Po chladnom počasí, na ktoré jeho armáda nebola zvyknutá (zo všetkých slonov prežil len jeden – „*Sýrčan*") sa musel *Hannibal* uchýliť u Keltov. Sám to nepovažoval za bezpečnú a priateľskú pohostinnosť, a preto im nedôveroval. Dobre si uvedomoval ich náladovosť a vždy bol v strehu z možného pokusu o vraždu. *Hannibal* si dal vyrobiť niekoľko parochní a často ich obmieňal spolu s odevom, aby vyzeral prirodzene. Vďaka tomu ho vraj nespoznali Kelti, ba ani jeho najbližší priatelia.

MATYSZAK, P.: *The Enemies of Rome: From Hannibal to Attila the Hun*. London: Thames & Hudson, 2008. 296 s. ISBN 978-0500287729.

Zlatý Mithridates

Kráľ *Pontu* (dnešné severovýchodné Turecko) *Mithridates* sa snažil rozšíriť svoju moc na územie *Kappadokie* (východné Turecko) a *Bythinie* (severovýchodné Turecko, východne od *Pontu*). Dosadil tam svojich bábkových kráľov, čo bolo v tejto oblasti v rozpore s mocenskými záujmami Ríma. Na opätovné dosadenie a obnovenie poslušnosti Ríma bol vyslaný *Aquillus*. Napriek upozorneniam Senátu konal prudko a vyvolal konflikt na pohraničnom území *Pontu*. Viedlo to k tomu, že *Aquillus* vtrhol s vojskom na územie *Pontu*, no kráľ *Mithridates* bol pripravený a túžobne ho očakával. Pontské vojsko vytlačilo nepriateľa až na jeho vlastné, Rímom ovládané územie. Kvôli vysokému daňovému zaťaženiu a nespravodlivému zaobchádzaniu s Rímom sa domáce obyvateľstvo s radosťou pripojilo k *Mithridatovi*. *Aquillus* bol davom chytený a odovzdaný kráľovi. Ten ho priviazal a ťahal mestom za oslom a neskôr mu daroval to, „čo od začiatku sporu *Aquillus* žiadal". Zlato... roztavené a naliate do hrdla.

MATYSZAK, P.: *The Enemies of Rome: From Hannibal to Attila the Hun*. London: Thames & Hudson, 2008. 296 s. ISBN 978-0500287729.

Pôvodný gladiátor

Prvé gladiátorské hry sa uskutočnili v roku 264 pr. K.. Rimania však túto ceremóniu poznali už dávnejšie, a to od severných susedov Etruskov. Pôvodne slúžili ako pohrebný rituál, akési vzdanie úcty padlým predkom. Gladiátorské zápasy začali plniť funkciu zábavy a politického nástroja niekedy od roku 70 n. l..

MATYSZAK, P.: *The Enemies of Rome: From Hannibal to Attila the Hun*. London: Thames & Hudson, 2008. 296 s. ISBN 978-0500287729.

ISSN 1339-6870