
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Liturgické procesie prosebnej povahy počas obliehaní Konštantínopolu v rokoch 626 - 1453

S osobitým zreteľom na avarské obliehanie Konštantínopolu roku 626

Martin Hurbanič

HURBANIČ, Martin: *Liturgical Processions of Supplication Nature During Sieges of Constantinople in Years 626 -1453. With Distinctive on Avar Beleaguerment of Constantinople in Year 626*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava: Chronos, 2006, p. 91-113.

During the Avar siege of Constantinople in 626, a new liturgical procession was organised by the patriarch Sergios. In this way the patriarch not only contributed to the belief that Constantinople was destined to withstand attack because divine powers had ordained that it should remain a Christian bulwark against non-believers; he also composed new rituals that marked the Constantinopolitan church off from others, reinforcing the sense of its historic role.

KEYWORDS: Byzantium, Avar attack on Constantinople 626, Liturgical processions, Patriarch Sergios

I. GENÉZA LITURGICKÝCH PROCESIÍ V BYZANCII

Liturgické procesie patrili v Byzantskej ríši oddávna k primárnym zdrojom sociálnej integrácie a kolektívnej identity.¹ Toto konštatovanie platí najmä pre Konštantínopol, ktorý sa vďaka stálej prítomnosti cisára stal nielen trvalým centrom ríše, ale aj novým miestom imperiálneho kultu.² Jeho vizuálnu manifestáciu umožňovala predovšetkým pravidelná sieť mestských ulíc a výstavných hlavných

¹ K tejto problematike sumárne: JANIN, R.: *Les processions religieuses à Byzance*. *Revue des études byzantines* 24 (1966), s. 69-88; BERGER, A.: *Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople*. In: *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life*. Ed. N. Necipoğlu. Brill 2001, s. 73-87; BAUER, F. A.: *Urban Space and Ritual: Constantinople in Late Antiquity*. *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia* 15 (2001) s. 27-61; v tejto súvislosti najmä s. 50-59.

² K problému ceremónii spojených s cisárskym kultom viď TRETINGER, O.: *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Jena 1938.

tried s kolonádami.³

V dôsledku postupnej kristianizácie sa v Konštantínopole začínajú od 4. storočia objavovať zmienky o prvých liturgických procesiách.⁴ Ich rozšírenie zrejme súviselo s vnútrocirkevnými spormi prívržencov a odporcov Nikáiskeho koncilu z roku 325. Procesia v týchto sporoch slúžila ako nástroj náboženskej propagandy znesvárených cirkevných elít. Prostredníctvom religiózneho sprievodu totiž čelní duchovní predstavitelia demonštrovali svoju vlastnú konfesijnú príslušnosť. Zároveň s tým pomocou nábožensky rozpalených mäs vznášali symbolické nároky na posvätné priestory ulíc a svätýň v areáli mesta.⁵

Okrem pravidelných liturgických procesií sa v prameňoch od 5. storočia objavujú zmienky o ustanovení jednorázových procesií reagujúcich na externé nebezpečenstvá. K takýmto patrili najmä časté zemetrasenia⁶ (konanie liturgických procesií sa spomína v rokoch 438,⁷ 447,⁸ 533,⁹ 554,¹⁰ 557¹¹ a 611¹²), morové

³ K štruktúre mesta vid' BERGER, A. *Streets and Public Spaces in Constantinople*. *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000) s. 161-172.

⁴ V tejto súvislosti pozri BALDOVIN, J. F.: *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. [Orientalia Christiana Analecta 228] Roma 1987, s. 209ff.

⁵ Tamže, s. 210.

⁶ Súhrne k tomuto problému DOWNEY, G.: *Earthquakes at Constantinople and Vicinity*, A. D. 342-1454. *Speculum* 30 (1955) 4, s. 596-600.

⁷ Najstaršia datovaná zmienka o takejto procesii v materiáloch chronografickej povahy sa nachádza v pomerne neskorom prameni - kronike Theofana Homologéta (Confessora) z 9. storočia. Ten pod rokom 437/8 spomína viaceré zemetrasenia trvajúcich údajne až štyri mesiace, čo prinútilo tamajších obyvateľov vyjsť z areálu hradieb mesta. Na čele s patriarchom Proklom následne poriadali procesie, dožadujúc sa Božieho zľutovania. Počas záchvevov zeme náhle došlo k zázraku, keď bol jeden z chlapcov vyzdvihnutý do vzduchu, zatiaľ čo mu božský hlas nariadil, aby zhromaždení prosili o milosť jedine prostredníctvom spontánnych zvolaní hymnu, ktorý neskôr dostal pomenovanie Trishagion. Kronika sice spomína zavedenie každodenného spevu tohto hymnu, nehovorí však o ustanovení dňa pripomínania tohto zemetrasenia. THEOPHANES CONFESSOR: *Chronographia*, ed. C. de Boor, *Theophanis chronographia*, vol. 1. Leipzig, 1883, s. 93^{s-21}.

⁸ O zemetrasení z 26. januára 447 hovoria viaceré pramene. Zatiaľ čo kronikár justiniánskej doby Marcellinus Comes hovorí iba o škodách, ktoré zemetrasenie napáchalo (MARCELLINUS COMES: *Chronicon*, ed. B. Croke: *The Chronicle of Marcellinus*, Sydney 1995, s. 19) anonymná *Chronicon paschale* (Veľkonočná kronika) zostavená v tridsiatych rokoch 7. storočia obsahuje zmienku o liturgickej procesii a nepretržitých úpenlivých modlitbách obyvateľstva, ktoré vyšlo za obvod mestských hradieb vrátane senátu, kléru i samotného cisára. Takisto je tu prítomná zmienka o ustanovení každoročnej pamiatky na túto udalosť. CHRONICON PASCHALE, ed. L. Dindorf, vol. I [= *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*] Bonn 1832, 586^{e-14}.

⁹ IOANNES MALALAS: *Chronographia*, ed. L. Dindorf [*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*] Bonn 1831, s. 478⁸⁻¹¹; THEOPHANES CONFESSOR s. 402³⁴⁻³⁶. Detailný popis udalosti obsahuje *Chronicon Paschale*: po vypuknutí otrasov sa celé mesto zhromaždilo na Konštantínovom fóre a s litániami sa doprosovalo Božieho zásahu. Masy veriacich zároveň vyzývali cisára Justiniána, aby zničil závery Chalkedonského koncilu z roku 451: CHRONICON PASCHALE, s. 629¹⁰⁻²⁰.

¹⁰ THEOPHANES CONFESSOR, s. 229¹³⁻¹⁴.

¹¹ Liturgické procesie počas tohto zemetrasenia spomínajú z primárnych prameňov AGATHIAS, *Historiarum libri V*. ed. R. Keydell [CFHB 2, SBer.] Berlin 1967, V 4-5; IOANNES MALALAS, s. 489⁸⁻⁹.

¹² CHRONICON PASCHALE, s. 702^{7ff}.

epidémie (577¹³) suchá (562¹⁴), ale aj také ojedinelé úkazy ako bol dážď popolčeka spôsobený výbuchom sopky Vezuv z dňa 6. novembra 473, ktorý pokryl väčšinu pobrežných oblastí Stredozemného mora vrátane samotného Konštantínopolu.¹⁵

Prvý z pamätných dní Konštantínopolu, v ktorom sa pripomínal vojenský útok bol ustanovený po roku 623. Jeho zavedenie vyvolal pustošivý nájazd Avarov až k samotným predmestiam byzantskej metropoly¹⁶ po zlyhaní mierových rokovaní s cisárom Hérakleiom.¹⁷ V čase nájazdu sa v Konštantínopole zrejme po prvýkrát konali bohoslužby prosebnéj povahy za účelom odvrátenia protivníka.¹⁸ Zachované pramene však neinformujú, či sa v tomto čase konali aj liturgické procesie v uliciach a po obvode mestských hradieb.

Pre obyvateľstvo hlavného mesta boli všetky tieto katastrofy považované za prejav Božieho hnevu. Ich pominutie bolo rovnako tak pripísané zásahu transcendentných síl vyvolaných rituálnymi úpenlivými prosbami zhromaždeného ľudu. Toto presvedčenie následne vytváralo podmienky pre každoročné opakovanie pôvodne jednorázových a spontánne ustanovených procesií.¹⁹ Od obdobia vlády cisára Anastasia (491-518) sa procesie postupom času začali dostávať pod čoraz

¹³ Epidémia vypukla v meste za vlády cisára Justina II. Podľa života konštantínopolského patriarchu Eutychia mal tento cirkevný hodnosťár usporiadať procesiu vedúcu z Chrámu sv. Sofie do Blachern. V tejto súvislosti VITA EUTYCHII PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI [Corpus Christianorum Series Graeca 25] Turnhout 1992, s. 75.

¹⁴ V Konštantínopole kvôli katastrofálnemu suchu vypukli nepokoje pri cisternách. Patriarcha Eutychos organizoval procesiu, ktorá viedla ku chrámu Sv. Diomeda. IOANNES MALALAS, s. 492¹¹⁻¹⁶; THEOPHANES CONFESSOR, s. 237⁷⁻¹².

¹⁵ Marcellinus Comes (datujúci udalosť do 471/72) liturgickú procesiu nespomína, zmieňuje sa o ustanovení pamiatky v Konštantínopole pripadajúcej na 6. novembra. MARCELLINUS COMES, s. 25. V Chronicon Paschale sa spomínajú konkrétne litánie obyvateľstva počas procesie: CHRONICON PASCHALE, s. 598¹²⁻¹³; Theofánés sa v tejto súvislosti zmieňuje o litániach obyvateľstva, ktoré označilo usadený popol pôvodne za oheň zničený prostredníctvom Božieho zásahu. THEOPHANES CONFESSOR, s. 226⁴⁻⁷.

¹⁶ Datácia útoku (623) je sporná, nakoľko viacerí bádatelia ho kladú do roku 619, resp. 617. Sumárne k tomuto problému POHL, W.: *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822*. München 1988, s. 245f. a pozn. 7-8.

¹⁷ Primárne pramene k tejto udalosti: CHRONICON PASCHALE, s. 712¹²⁻⁷¹³¹⁴; NICEPHORUS: *Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii* (e cod. Vat. gr. 977), ed. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi onstantinopolitani in opuscula historica*, Leipzig 1880, s. 12²⁹⁻¹⁴¹⁰; THEOPHANES CONFESSOR: s. 301²⁶⁻³⁰²⁴; IN DEPOSITIONEM PRETIOSAE VESTIS ed. Ch. Loparev: *Staroje svidetel'stvo o položenii rizy Bogorodicy primentel'no k našestviju russkich na Vizantiju v 860 g.* Vizantijskij vremennik 1895 T. II. Vyp. 4. s. 581-628. Pamiatku na túto desivú udalosť, ale aj záchranu obyvateľov mesta pripomínal neskôr osobitný deň (5. júna), v ktorom sa každoročne uskutočňovala slávnostná procesia vedúca z chrámu Hagia Sofia až do kostola sv. Jána Krstiteľ'a, kde bola slúžená liturgia. Informácie o procesii udáva Typikón (liturgický kalendár) konštantínopolského chrámu Sv. Sofie. Typikón je zachovaný v dvoch variantoch rukopisu: HAGIOS STAUROS 40 (HS 40) a PATMOS 266, z ktorých obe uvádzajú ako pamätný deň 5. júna: HS 40, ed. J. Mateos: *Le Typicon de la Grand Église*, I. (= Orientalia Christiana Analecta 165) Rome 1962, s. 306³⁻⁴, ako aj PATMOS 266, ed. A. Dmitrievskij: *Opisanie liturgičeskich knig I. Typika*, Kiev 1895, s. 78-79.

¹⁸ IN DEPOSITIONEM PRETIOSAE VESTIS, s. 595ff.

¹⁹ Informácie o pripomínaní týchto udalostí sa nachádzajú najmä v už zmienom Typikóne konštantínopolského chrámu Sv. Sofie. K problému jeho charakteru a datácie viď MATEOS, J. *Le Typicon de la Grand Église*, I. [Orientalia Christiana Analecta 165] Rome 1962, s. XII-XXIX.

väčšiu kontrolu štátu.²⁰ V 6. storočí cisár Justinián vo svojej 123. novele zakázal organizovať procesie laikom bez účasti biskupov a podriadeného kléru a konať počas ich trvania neprístožnosti.²¹ Snahy o reglementáciu procesií mali nepochybné zabrániť prípadným spontánnym výbuchom emócií, ktoré mohli ohroziť samotného cisára a jeho autoritu. Na druhej strane cisári takéto populárne aktivity často cielene podporovali, pretože mohli prostredníctvom nich zreteľne manifestovať svoju zbožnosť a prepojenosť s tamožšími masami.²²

Pre takéto typ procesií prosebnej povahy sa postupom času v byzantských prameňoch zaužívali termíny *litaneia* resp. *lité*. Oba tieto termíny sú odvodené od gréckeho slovesa *linaneuein*, ktoré v klasickej gréčtine znamenalo modliť sa; naliehavo resp. úpenlivo prosiť. Od 5. storočia sa tieto výrazy začali vzťahovať nielen na úpenlivé prosby počas procesie, ale aj na procesiu samotnú. Termíny *litaneia* a *lité* v byzantských prameňoch označovali verejné procesie konajúce sa mimo uzavretých chrámových priestorov, na rozdiel od iných procesií spojených s imperiálnym kultom.²³

Litánie formálne vychádzali z tradície a orbity grécky hovoriacej časti impéria. Pri skúmaní ich genézy však nemožno a priori vylúčiť ani podnety z prostredia republikánskeho resp. cisárskeho Ríma.²⁴

II. PRVÉ ZMIENKY O LITURGICKEJ PROCESII POČAS OBLIEHANIA KONŠTANTÍNOPOLU: AVARSKÝ ÚTOK Z ROKU 626

V utorok 29. júla sa pred Konštantínopolom objavila mohutná avarská armáda a demonštratívne predviedla užasnutým obyvateľom mesta svoju silu pochodovaním v ligotavej zbroji pozdĺž suchozemských Theodosiánskych hradieb.²⁵ Skľučujúci psychologický dopad, ktorý tento akt zanechal na obrancoch metropoly však nezostal bez odozvy. Konštantínopolský patriarcha Sergios (ktorý sa spolu s patrikiom Bonom a poprednými senátormi ujal v neprítomnosti cisára Herakleia obrany mesta) ešte v ten istý deň usporiadal veľkú procesiu pozdĺž obvodu mestských hradieb. V tejto procesii za prítomnosti kléru a veľkej časti obyvateľstva byzantskej metropoly bol nesený a nepriateľom následne ukázaný rukou nestvorený

²⁰ Vrchným dozorom nad nimi bol od tohto času poverený prefekt mesta: pozri MEIER, M.: *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* [Hypomnemata 147] Göttingen 2003, s. 491.

²¹ JUSTINIAN: *Novellae*, ed. R. Schöll and W. Kroll, *Corpus iuris civilis*, vol. 3. Berlin, 1968, nov. 123, s. 616ff.

²² MEIER, *Zeitalter*, s. 500-501.

²³ Ohľadom genézy uvedených termínov vid' BALDOVIN, *Worship*, s. 206-209.

²⁴ V tejto súvislosti pozri BALDOVIN, *Worship*, s. 236-237.

²⁵ THEODOROS SYNKELLOS: *De obsidione Constantinopolis homilia*, ed. L. Sternbach: *Analecta Avarica*. Rozprawy akademii umiejętności. Wydział filologiczny. Serya II. Tom XV. Cracoviae 1900, s. 305_{19ff.}

obraz Krista Spasiteľa.²⁶

Táto procesia sa stala prejavom spontánnej kolektívnej vôle obyvateľov brániť svoje mesto s božou pomocou i napriek neprítomnosti cisára Hérakleia, ktorý sa nachádzal na výprave proti Peržanom. Zároveň s tým však bola aj prvým dokladom využitia apotropaickej funkcie obrazu²⁷ v zmysle kolektívnej²⁸ ochrany kresťanskej

²⁶ Podľa všetkého patriarcha niesol v procesii tzv. acheiropoietos (rukou-nestvorený obraz). V tomto prípade zrejme nešlo o klasickú ikonu, teda obraz namaľovaný na prenosnom drevenom paneli, ale o mechanický odtlačok Kristovej podoby považovaný za dielo nadprirodzenej povahy. (viď KITZINGER, E.: *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*. Dumbarton Oaks Papers 8, 1954, s. 113); k typológii a predhistórii rukou-nestvorených obrazov DOBSCHÜTZ, E.: *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*. Leipzig 1899 (etymológia termínu acheiropoietos - pozri s. 37ff).

Podľa časti staršej historiografie však Sergios počas procesie niesol ikonu Bohorodičky s Kristom v náruči (STRATOS, A.: *Byzantium in the Seventh Century*. I., 602-634, Amsterdam 1968, s. 184), ktorú niektorí autori identifikovali s ikonou chrámu zasväteného Bohorodičke v Blachernách (SCHLUMBERGER, G.: *Le siège de Constantinople par le souverain ou khagan des Avars sous le règne de l'empereur Héraclius, au septième siècle*. In: *Récits de Byzance et des Croisades*. Paris 1917, s. 6; PETRUSI, A.: *Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici* [Studia patristica et Byzantina 7] Ettal, 1960, s. 143 a 220-221.). Niektorí v tejto súvislosti hovoria dokonca o viacerých ikonách Bohorodičky, pričom hypoteticky predpokladajú kontinuáciu procesií počas ďalších dní obliehania (KULAKOVSKIJ J.: *Istoriija Vizantii*. T. III. Kyjev 1915, s. 80-81). Tieto dedukcie však nie sú postavené na primárnych prameňoch k obliehaniu z r. 626, ale z historického hľadiska sporných materiálov neskoršej datácie. Téza, podľa ktorej patriarcha niesol počas procesie ikonu Bohorodičky s Kristom, je argumentačne podložená iba u A. Petrusiho. Ten konštatuje, že v prípade procesie z roku 626 nemohlo ísť o acheiropoietos Krista, nakoľko jediný takýto artefakt (pramenne doložený v Konštantínopole v uvedenom období) tzv. Kamulianu si na základe údajov u Georgia Pisida cisár Herakleios vzal so sebou na vojenskú výpravu proti Perzii. Navyše, podľa Petrusiho acheiropoietos Krista nespomína ani jeden z kľúčových prameňov k avarskému útoku. V zhode s viacerými autormi však konštatujeme pravý opak: primárne pramene k obliehaniu (Pisides, Synkellos) jasne hovoria iba o rukou-nestvorenom obraze Krista. V tejto súvislosti porovnaj predovšetkým: KITZINGER, *Images*, s. 112; VAN DIETEN, J. L.: *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (620-715)* [Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel IV]. Amsterdam 1972, s. 15, ale najmä s. 174-178; SPECK, P.: *Zufälliges zum Bellum avaricum des Georgios Pisides* [Miscellanea Byzantina Monacensia XXIV], s. 27-29; tenže: *The Virgin's Help for Constantinople*. Byzantine and Modern Greek Studies 27 (2003), s. 266-271.

L. Van Dieten (*Geschichte der Patriarchen*, s. 176) ako jediný z bádateľov zameral svoju pozornosť na provenienciu Kristovho obrazu neseného v procesii. Podľa neho išlo o jednu z kópií známej Kamulianu, ktorá sa do Konštantínopolu dostala v roku 574 za vlády Justina II. Túto kópiu má podľa neskoršej tradície priniesť sestry chrámu Nanebovstúpenia v Melitene, ktoré v nešpecifikovanom čase (určite však pred 626) utiekli pred Peržanmi a priniesli tento artefakt do Konštantínopolu.

²⁷ Apotropaios (adjektívna forma od slovesa apotrepó), ktoré sa v klasickej gréčtine prekladalo ako odvracajúci, ochraňujúci (od zla).

²⁸ Apotropaicá funkcia garantujúca ochranu pre jednotlivca resp. jeho príbytok sa v byzantskej hagiografii a historiografii vyskytuje od 5. storočia. (napr. obrazy žijúceho svätca zavesené nad bránami dielní). Sumárne o tomto probléme aj s príkladmi: KITZINGER, *Images*, s. 83-150; BRUBAKER, L.: *Sacred Image*. In: *The Sacred Image East and West*. Ed. R. Ousterhout and L. Brubaker. Urbana and Chicago 1995, s. 1-24; MEIER, *Zeitalter*, s. 528f. V poslednom čase sa však čoraz viac ozývajú skeptické hlasy považujúce väčšinu z takýchto zmienok za neskoršie interpolácie, ktoré je treba dávať do súvisu s vypuknutím ikonoklazmu. V tejto súvislosti najmä SPECK, P.: *Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*. In: *Mitteilungen der byzantinischen Kommission*. Bonn 1981, s. 164-247.

society pred externým vojenským útokom.²⁹

Schéma tejto procesie vychádzala z ustálených mentálnych vzorcov nesko-roantickej mestskej populácie východnej časti Rímskeho impéria: zvyk kráčania do-

²⁹ Takáto funkcia obrazu sa v prostredí Východorímskej ríše po prvý krát vyskytuje počas perzského obliehania Edessy v roku 544. Sýrsky historik Evagrius Scholastikos vo svojich *Cirkevných dejinách* popisuje, ako obrancovia mesta za prispenia rukou-nestvoreného obrazu Krista zapálili drevom vyložené štôlne, pomocou ktorých zničili veľkú obliehaciu vežu Peržanov vybudovanú pred hradbami mesta vid' EVAGRIOS SCHOLASTIKOS: *Historia ecclesiastica*: IV. 27, ed. J. Bidez and L. Parmentier: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the scholia*. London, 1898, s. 174-176. Tu však treba upozorniť na fakt, že súdoby autor, historik Prokopios z Cezareie, sa i napriek podrobnému popisu obliehania mesta, o tomto obraze vôbec nezmiňuje. Absenciu akýchkoľvek zmienok o obraze u Prokopia sa niektorí bádatelia snažili relativizovať a to najmä jeho údajným slabým záujmom o zázraky a nadprirodzené pôsobenia. V tejto súvislosti pozri RUNCIMAN, S.: *Some Remarks on the Image of Edessa*. *The Cambridge Historical Journal* 3 (1929) s. 238-252. Tieto úvahy boli však inými autormi na základe analýzy Prokopiových správ presvedčivo vyvrátené, čo opätovne vyvolalo pochybnosti o hodnovernosti Evagriovej správy. V každom prípade v súčasnosti už prakticky nikto zo zainteresovaných nepovažuje zmienku o zásahu rukou-nestvoreného obrazu za doklad jeho existencie počas perzského útoku na Edessu. Ako niektorí bádatelia upozorňujú k „nájdenu“ obrazu spolu s legendou o jeho zázračnom pôsobení počas obliehania došlo až neskôr, najpravdepodobnejšie koncom 6. storočia. V tejto súvislosti pozri najmä CAMERON, A.: *The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story*. In: *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševcenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*. Harvard Ukrainian Studies 7 (1983) s. 80-94 a tá istá: *The Mandyllon and Byzantine Iconoclasm*. In: *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Papers from a Colloquium Held at the Bibliotheca Hertziana, Rome, and the Villa Spelman. Florence 1996. Bologna 1998, s. 33-54; takisto tiež MEIER, *Zeitalter*, s. 387-401. Na druhej strane niektorí súdoby bádatelia upozorňujú na absenciu komparatívnych zmienok o edesskom obraze u iných (súdoby i neskorších autorov). Navyše informácie o rukou-nestvorenom obraze Krista (tobôž o jeho zázračnej pomoci) sa nevyskytujú ani v ďalších obliehaniach Edessy zo strany Peržanov z rokov 580, 604 a 609. Tieto argumenty nemožno celkom odsunúť do úzadia, najmä ak vezmeme do úvahy, že acheiropoietos Krista u Evagria nespĺňa len apotropaickú funkciu, ale má jasné magické pôsobenie (ničí nepriateľskú obliehaciu vežu). Takáto funkcia obrazu v predikonoklastickom období je však vskutku ojedinelá, a preto právom vyvoláva podozrenie. Niektorí dokonca Evagriovu zmienku a jej následné zaradenie do aktov VII. ekumenického koncilu v Nikai považujú za celenú interpoláciu, nakoľko predpokladajú, že sa v pôvodnom texte jeho Cirkevných dejín nenachádzala. „Nähle“ objavenie príbehu o zázraku v Edesse vraj malo súvisieť so snahami ikonofilských kruhov usilujúcich sa predložiť čo najviac svedectiev o existencii zázraky-spôsobujúcich obrazov v období pred vypuknutím obrazoborectva. V tejto súvislosti najmä: DRIJVERS, J. W.: *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*. In: *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Papers from a Colloquium Held at the Bibliotheca Hertziana, Rome, and the Villa Spelman. Florence 1996. Bologna 1998, s. 13-31 a takisto SPECK, P.: *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini* [Poikila byzantina 16] Bonn 1998, s. 120-121. Takéto krajné stanovisko má prirodzene svojich odporcov (V poslednom čase napr. WHITBY, Mi.: *Evagrius and the Mandyllon of Edessa*. *Bulletin of British Byzantine Studies* 26 (2000) 90f. Na druhej strane to nemení nič na fakte, že prvý doklad o využití apotropaickej, a zároveň magickej funkcie obrazu v zmysle kolektívnej ochrany kresťanskej komunity pred rokom 626 nie je až taký nespochybniteľný než by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Edesský acheiropoietos a s ním spojené motívy sú nesporne výslednicou dlhodobého procesu, ktorého jednotlivé etapy nie je možné vždy dostatočne spoľahlivo vysledovať. Jedným z príkladov „nabaľovania“ ďalších motívov predstavuje tzv. Synodálny list východných patriarchov cisárovi Theofilovi z roku 836 (v skutočnosti však dodatočne upravený dokument z prelomu 9./10 storočia). V tomto texte je napríklad rozprávanie o zázračnej záchrane Edessy doplnené o nový motív procesie, ktorá bola vykonaná po obvode mestských hradieb. EPISTULA SYNODICA: ed. H. Gauer: *Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*. Frankfurt am Main 1994, s. 34.

okola po obvodě vymedzeného priestoru je doložený už v niektorých procesiách antického Grécka.³⁰ Tieto obchádzania spolu s použitými magickými formulami mali vo všeobecnosti jasne apotropaický a suplikačný charakter. Ich cieľ spočíval vo vytváraní magického okruhu, *pomeria*, ktoré ohraničovalo a vymedzovalo ním chránený posvätný priestor – *sacrum*. Znesvätenie tohto priestoru sa tak ako v mýtických počiatkoch Ríma za Romula a Réma trestalo smrťou.³¹

Zmienené procesie boli v klasickom Grécku späté tak agrárnym ako aj mestským prostredím, pričom v niektorých prípadoch mali aj charakter verejnej slávnosti.³² Suplikačný charakter mali však aj niektoré procesie v antickom Ríme (k najvýznamnejším patrili Floralia a Robigalia).³³ Čo sa procesií s portrétmi cisárov týka, tieto sa vyskytovali aj po legalizácii kresťanstva.³⁴ Na druhej strane procesia s rukou-nestvoreným obrazom Krista je doložená až v druhej polovici 6. storočia.³⁵

Pre všetky predkresťanské procesie suplikačnej povahy sa časom zaužíval grécky výraz *pompé* (z toho latinský termín *pompa*). V časoch nástupu kresťanstva bol tento termín na základe nesporných pohanských konotácií asociovaný s dielami diabla (*pompa diaboli*). Hoci kresťanské procesie prosebnej povahy – ako už bolo spomenuté vyššie – vychádzali z pohanskej grécko-rímskej tradície, snažili sa voči nej dôsledne vymedziť koncepcne i terminologicky (*prosodos/processio* resp. *litaneia* – *pompé/pompa*).³⁶

III. LITURGICKÁ PROCESIA Z ROKU 626 V PRIMÁRNÝCH PRAMEŇOCH

Z primárnych prameňov k obliehaniu z roku 626 procesiu nespomína iba Chronicon Paschale.³⁷ Zostávajúce dva pramene: poéma Georgia Pisida a homília

³⁰ V tejto súvislosti NILLSON, M. P.: *Die Prozessionstypen im griechischen Kult*. In: *Opuscula Selecta* I. Lund 1951, s. 318-321.

³¹ V tejto súvislosti pozri WOLF, G.: *Salus populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*. Weinheim 1990, s. 3.

³² NILLSON, *Prozessionstypen*, s. 318-321.

³³ BALDOVIN, *Worship*, s. 236.

³⁴ KITZINGER, *Images*, s. 90-91; BELTING, H.: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes im Zeitalter vor der Kunst*. München 1991, s. 91.

³⁵ Anonymný pokračovateľ sýrskej kroniky Zacharia Rétoru spomína procesiu s acheiropoietom Krista, ktorý bol slávnostne nesený viacerými mestami cisárstva v rokoch 554-560. V tomto prípade išlo o ďalšiu z kópií Kamuliany, ktorá sa objavila v dedine Diobulion v pontskej oblasti v blízkosti mesta Amaseia. Celá táto oblasť bola roku 554 zničená Peržanmi. Zvyšní obyvatelia sa obrátili na cisára Justiniana so žiadosťou o finančné odškodnenie. Na radu nemenovanej osoby z okolia cisára bola kópia Kamuliany nesená v procesii po viacerých miestach ríše za účelom ďalšieho vyzbierania prostriedkov. PSEUDOZACHARIAS RHETOR ed. K. Ahrens / E. Krüger: *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*. Leipzig 1899, XII.4.

³⁶ BALDOVIN, *Worship*, s. 234f.; MEIER, *Zeitalter*, s. 263.

³⁷ K stručnej charakteristike tohto prameňa vid' HURBANIČ, M.: *Obliehanie Konštantínopolu roku 626 v byzantskej historiografii I. História a legenda avarskeho útoku na Konštantínopol roku 626 v Chronografii Theofana Homologéta*. In: *Byzantinoslovaca*. Ed. M. Daniš – M. Hurbanič, Bratislava 2006, s. 55 (s odkazom na ďalšiu literatúru). Absencia procesie (ako aj ďalších pasáží týkajúcich sa obliehania) v kronike bola pripísaná katastrofálnemu stavu rukopisu, ktorý bol kopirovaný do súčasnej podoby v období vlády macedónskej dynastie. V tejto súvislosti SPECK, P.: *Die Interpretation des Bellum Avaricum und der Kater Mechlempé*. In: *Poikila byzantina* 6, Bonn 1987, s. 390-391.

pripísaná Theodorovi Synkellovi sú dokladom o transformácii temporálnej a jedinečnej udalosti – teda avarskeho útoku na Konštantínopol – do podoby atemporálneho mýtu. Jeho ústredným konštitutívnym elementom sa postupom času stala idea neporaziteľného mesta zvereného do priamej ochrany Boha a jeho presvätej matky.³⁸ Rituálna invocácia nadprirodzených síl počas procesie je však u každého zo spomenutých autorov chápaná odlišne.

III. 1. LITURGICKÁ PROCESIA Z POHĽADU GEORGIA PISIDA

Georgios Pisides pochádzajúci z Antiochie v maloázijskej Pisidii bol diakonom chrámu sv. Sofie v Konštantínopole za patriarchu Sergia (610-638). Vo svojej poéme *Bellum avaricum*³⁹ popisuje zmienenu procesiu nasledovne:

Potom ako sa vojenská rada⁴⁰
zišla kvôli Bohom napísanému rozsudku
ty⁴¹ si sa znovu usiloval,
pretože si bol nie bez príčiny
už predtým naznačený ako predstaviteľ obecnej pospolitosti,
a ujmúc sa urýchlene slova obhajcu /vezmúc urýchlene Slovo obhajcu⁴²
a obchádzajúc po hradbách spravodlivosti⁴³
pevne si proti nim,⁴⁴ ukázal obraz /predniesol obžalobu -⁴⁵

³⁸ Súhrnne k tomuto problému: FROLOW, A.: *La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine*. Revue de l'histoire des religions 127 (1944) s. 61-127; FENSTER, E.: *Laudes Constantinopolitanae*. München 1968, s. 97-131; BAYNES N. H.: *The Supernatural Defenders of Constantinople*. In: *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1960, s. 240-247; CAMERON, A.: *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds its Symbol*. Journal of Theological Studies 29 (1978) s. 79-108; JEANLIN, F.: *Konstantinopel, die Stadt der Theotokos*. In: *Maria. Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, ed. H. Röcklein / C. Opitz / D. R. Bauer. Tübingen 1990, s. 48-57; LIMBERIS, V.: *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*. London and New York 1994; MANGO, C.: *Constantinople as Theotokoupolis*. In: *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*. Ed. M. Vassilaki. Milan 2000, s. 17-25; MEIER, *Zeitalter*, najmä s. 505-528.

³⁹ Stručná charakteristika *Bellum avaricum* pozri HURBANIČ, *Obliehanie Konštantínopolu*, s. 54-55, s odkazom na ďalšiu literatúru.

⁴⁰ V originále textu je uvedený termín *kyria tés machés*. V latinskom preklade *Bellum avaricum* je použitý termín „domina“ (vládkyňa/pani) vid' I. Bekker, *Georgii Pisidae expeditio Persica, bellum Avaricum, Heraclias*, Bonn 1836, s. 61. V talianskom preklade A. Petrusiho je použitý výraz „il giorno fissato“ (ustanovený/hlavný deň). Vid' PETRUSI, *Giorgio di Pisidia*. s. 193. B. Pentcheva (*Protector*, s. 7) však poukázala na to, že môže ísť o grécky prepis latinského termínu curia. Zmienené slovo môže v latinskej terminológii okrem iných významov označovať budovu senátu, ale metonymicky aj senát samotný. Vid' *Oxford Latin Dictionary*. Oxford 1968, s. 474. V tomto prípade mal Pisides zrejme na myslí zhromaždenie najvyšších hodnostárov poverených správou mesta v neprítomnosti cisára Hérakleia.

⁴¹ patriarcha Sergios.

⁴² Krista

⁴³ konštantínopolské mestské hradby

⁴⁴ Avarom a ich spojencom táboriacim pred hradbami mesta.

⁴⁵ V originále grafé, čo môže znamenať obraz, ale aj napísaný dokument (okrem iného aj vzťahujúci sa k súdnej sfére) H. G. Liddell / R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996, s. 359-360. B. Pentcheva (*Protector*, s. 6) prekladá uvedený termín ako dvojtvár indictment / painting (obžaloba / obraz).

strach naháňajúcu podobu nespodobiteľného obrazu /nenapísanej obžaloby.⁴⁶
Nazdávam sa, že keď niekto uvidí tento rozsudok⁴⁷
povie, že si získal sudcu trikom
pretože ukážuc Jeho⁴⁸
tvárou v tvár všetkým nepriateľom, nahnal si im strach.
Hoc aj žiadne dôkazy neboli prinesené,
bol nad nimi vynesený spravodlivý⁴⁹ trest.
Kiež by si mal úžitok z tohto nádherného triku,
nakolko si usúdil a rozpoznal,
že nik nie je v prirodzenosti viac súcitný k dieťaťu ako matka,
získal si na svoju stranu Matku⁵⁰ Sudcu⁵¹
ľútosťou, modlitbami a slzami,
pôstom a dávaním tečúcich pokladov,
na všetky strany si veľa dal a rozdal.
Najskôr si presvedčil Ju, Ona však ihneď
presvedčila Dieťa⁵² a vzápätí ešte pred koncom pojednávania
ohlásila rozhodnutie blížiaceho sa víťazstva.⁵³

Spracovanie historického materiálu umeleckou formou umožnilo Pisidovi interpretovať túto procesiu ako súdny proces proti Avarom.⁵⁴ Pre dosiahnutie pôsobivejšieho efektu tejto metafory autor dokonca využíva latinskú právnu terminológiu. Tento fakt naznačuje (ako poukázali viacerí⁵⁵) použitie latinského termínu *confessus*, ktorý v rímskom právnom prostredí označoval akt strany priznávajúcej svoju vinu ešte pred vynesením rozsudku.⁵⁶

Iným predpokladaným slovom, za ktorým sa skrýva latinský právny termín je

⁴⁶ Autor má na mysli rukou-nestvorený obraz Krista (*acheiropoietos*). Gréčtina tu opäť umožňuje dvojaké chápanie termínu *to frikton eidos tés grafés tés agrafou*, v zmysle obrazu aj obžaloby.

⁴⁷ V originále *diagnosis*. I. Bekker (*Bellum avaricum*, s. 62) tento termín prekladá termínom „*iudicatio*“ (pojednávanie/súd/rozsudok); B. Pentcheva (*Protector*, s. 6) ako „*reading of the statements*“ (prečítanie aktov)

⁴⁸ Krista, najvyššieho Sudcu spodobeného na obraze.

⁴⁹ V originále termín *komfeusos*. Tento termín ako prvý ponechal svojej edícii *Bellum avaricum* A. Petrusi, ktorý upozornil, že ide bezpochyby o grécky zapísanú formu latinského právneho termínu *confessus*. Vid' PETRUSI, *Giorgio di Pisidia*, s. 221. Petrusi a po ňom P. Speck (*Bellum Avaricum*, s. 28) poukázali na fakt, že Pisidom použitý termín je v gréckom literárnom prostredí vskutku ojedinelým. Podľa Specka autor tento termín použil s ohľadom na rímske právo (synonymné so spravodlivosťou a poriadkom). Pisides zrejme predniesol a neskôr napísal slovo vo svojej latinskej forme *confessus*. Zachovaná grécizovaná forma *komfeusos* (namiesto očakávaného *konfessos*) podľa toho skôr svedčila o práci neskoršieho prepisovateľa, ktorý sa s týmto neznámym termínom musel vysporiadať.

⁵⁰ Bohorodičku

⁵¹ Krista

⁵² Krista

⁵³ GEORGIOS PISIDES: *Bellum avaricum*, ed. A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici* [Studia patristica et Byzantina 7] Ettal, 1960, s. 193-194.

⁵⁴ V tejto súvislosti pozri úvahy P. SPECKA: *Bellum Avaricum*, s. 27-29; tenže, *Virgin's Help*, s. 267-268 a B. PENTCHEVY: *Protector*, s. 4-9.

⁵⁵ Vid' PETRUSI, *Giorgio di Pisidia*, s. 221; SPECK, *Bellum Avaricum*, s. 28.

⁵⁶ *Oxford Latin Dictionary*, s. 399 a v tejto súvislosti tiež BARTOŠEK, M.: *Encyklopedie římského práva*. Praha 1994, s. 73.

slovo *kyria*. Starší editori *Bellum avaricum* prekladali toto slovo ako vládkyňa/pani resp. ustanovený/hlavný deň. Podľa preukazných argumentov sa však za týmto termínom ukrýva latinské slovo *curia*. Jeho výslednú formu zápisu v gréčtine (*kyria*) zrejme ovplyvnil latinský zápis (*cvria*: v = u).⁵⁷ V latinskej právnej terminológii toto slovo okrem iného označuje budovu senátu respektíve metonymicky aj senát samotný,⁵⁸ ku ktorého právomociam v období Rímskeho cisárstva patrila okrem iného aj súdna moc (najmä v súvislosti s politickými zločinmi a súkromnoprávnymi spormi). Pisidés mal pod týmto termínom na mysli zrejme zhromaždenie vojenských a civilných hodnostárov, ktoré bolo v prípade absencie cisára poverené zastupovať jeho záujmy v meste. Podľa Pisida práve patriarcha Sergios patril k jeho kľúčovým predstaviteľom, čo naznačuje jeho zmienka o tom, že patriarcha bol ustanovený za *predstaviteľa obecnej pospolitosti* – teda za osobu zodpovednú za osudy obyvateľov mesta, či už z protokolárne presne stanovenými právomocami,⁵⁹ alebo nie.⁶⁰

Acheiropoietos Krista (*podoba nespodobiteľného* je tu autorom vnímaný predovšetkým v rovine symbolu najvyššieho sudcu, od ktorého (podobne ako v prípade sochy cisára) obyvatelia očakávajú zaručenie práva azylu.⁶¹ Spodobnený Kristus (*Slovo*) je zároveň obrazom aj obžalobou voči barbarom.⁶² Prítomnosť a pôsobnosť nadprirodzených síl je v tomto prípade viazaná na obraz Boha a jeho meno. Vyzývanie tohto mena počas procesie (*evocatio*) malo slúžiť k pôsobeniu transcendentálnej energie.⁶³

Patriarcha neukázal nepriateľom portrét cisára, ale samotného Krista (najvyššieho atemporálneho Sudcu) spodobeného v obraze. Zmyslom tohto aktu bolo jasné posolstvo pre zúčastnené masy: na strane obrancov mesta nie je dočasná, lež večná Božia spravodlivosť. Z tohto pohľadu obžalovaní, teda Avari a pridružené etniká boli odsúdení ešte pred začatím vlastného procesu a vyrieknutím definitívneho rozsudku.⁶⁴ Akt priznania viny (resp. uvedomenia si, že nezmôžu nič proti tým, na ktorých strane stojí najvyšší Sudca) so sebou prináša zaslúžený trest. Jeho podobu Pisides líči v ústrednej časti svojho *Bellum avaricum*, keď popisuje definitívnu porážku Avarov a Slovanov v zálive Zlatého Rohu.

Rozhodujúcim kľúčom k schéme víťazstva obyvateľov Konštantínopolu sa nesporne javí Mária, nakoľko práve jej orodovanie presvedčilo Krista, aby sa postavil na stranu obliehaných. Patriarcha pritom zohráva kľúčovú aktivitu v evokácii transcendentných síl prostredníctvom emocionálnych prostriedkov (obraz Krista, modlitby, dávanie darov).

⁵⁷ SPECK, *Virgin's Help*, s. 268.

⁵⁸ Vid' poznámka 36.

⁵⁹ VAN DIETEN: *Geschichte der Patriarchen*, s. 11-12; tenže: *Zum Bellum avaricum des Georgios Pisides. Bemerkungen zu einer Studie von Paul Speck* Byzantinische Forschungen 9 (1985) s. 152ff.

⁶⁰ SPECK, *Bellum Avaricum*, s. 16ff.

⁶¹ PENTCHEVA, *Protector*, s. 8-9.

⁶² tamže, s. 8.

⁶³ V tejto súvislosti pozri: WOLF, *Salus populi*, s. 4.

⁶⁴ SPECK, *Bellum Avaricum*, s. 27-28.

III. 2. LITURGICKÁ PROCESIA Z POHĽADU THEODORA SYNKELLA

Inú interpretáciu zmienenej procesie možno nájsť v homílii pripísanej Theodorovi Synkellovi, diakonovi a presbyterovi Chrámu Sv. Sofie v Konštantínopole.⁶⁵ Jeho vylíčení obliehania je na rozdiel od Pisida akousi historicko-eschatologickou tranzíciou starozákonných prorociev na nový (kresťanský) Jeruzalem – Konštantínopol.⁶⁶ Synkellos v tomto duchu interpretuje aj Sergiovu procesiu: po príchode a počiatočnom pustošení Peržanov na východe a Avarov na západe autor vysúva do popredia nasledovnú komparáciu:

A Mojžiš, keď viedol Izrael proti Amalechovi do boja, rozťahal ruky k nebu, postavou pripomínajúc tvar kríža. Ruky Aarona aj Ora podopierali z oboch strán zákonodarcu: *lebo ťažké boli*,⁶⁷ naznačujúce *slabosť Zákona oslabenú kvôli zmýšľaniu tela*.⁶⁸ Preto aj Boh odoslal svojho Syna na zem. Avšak náš Mojžiš, vyzdvihnúc vo svojich čistých rukách obraz jednorodného Boha, pred ktorými sa chvejú démoni (hovoria, že nie je zhotovený ľudskými rukami), pretože [Sergios] nepotreboval niekoho, aby ho podporoval, *ukrižujúc seba k svetu*⁶⁹ podľa evanjelia Krista Boha, ukázal ho so slzami ako nepremožiteľnú zbraň vzdušným silám temnoty a falangám zo Západu. [Sergios] obišiel pozdĺž celého obvodu hradieb mesta. So zdržaným hlasom, tak ako prvý Mojžiš, zavolať k Bohu, keď učinil archu zmluvy, aby bola nesená pred ľudom: *povstaň Hospodine, aby sa rozprchli tvoji nepriatelia a aby utekali pred tvou tvárou tí, ktorí ťa nenávidia*.⁷⁰ A on tiež pridal slová Kráľa Dávida: *ako sa rozháňa dym, tak ich rozoženieš; ako sa roztápa vosk od ohňa, tak zahynú bezbožníci od tváre Boha*,⁷¹ ktorý zostúpil do pdsvetia v blahosklonnosti pre našu spásu.⁷²

Synkellova biblická imaginácia asocjuje útok Avarov s biblickým bojom Mojžiša s Amalechom. Mojžiš rovnako ako Sergios zasahujú do boja duchovne, prenechávajú skutočný fyzický boj iným. Ich úloha je však kľúčová z pohľadu víťazstva: zdvihnutie rúk a ukázanie apotropaického božieho znaku (berla, acheiropietos) v oboch prípadoch predznamenovalo víťazstvo nad silami temnoty a ich stelesnenými predstaviteľmi, ktorí sa priečia Bohu.⁷³

Theodoros Synkellos i Georgios Pisides prisudzujú rukou-nestvorenému obrazu Krista predovšetkým psychologickú a apotropaickú funkciu. Počas obliehania Konštantínopolu v roku 626 takúto funkciu navyše spĺňali aj obrazy Bohoro-

⁶⁵ Stručnú charakteristiku homílie (plus sekundárnu literatúru) pozri HURBANIČ, *Obliehanie Konštantínopolu*, s. 54.

⁶⁶ K analýze ideologických motívov tejto homílie viď: OLSTER, D.: *Roman Defeat. Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*. Philadelphia 1994, s. 72-79.

⁶⁷ Ex. 17.12

⁶⁸ RIM. 8.3.

⁶⁹ GAL. 6.14.

⁷⁰ NUM. 10.34.

⁷¹ ŽALM. 67.1-3.

⁷² THEODOROS SYNKELLOS, s. 304₃₆–305₁₂.

⁷³ PENTCHEVA, *Protector*, s. 10-11.

dičky zavesené patriarchom Sergiom na hradby pred začiatkom avarského útoku.⁷⁴ Ich úloha mohla podobne ako v predkresťanských časoch spočívať v zaháňaní zlých síl a chránení nimi ohraničeného posvätného priestoru.⁷⁵

V súdobých prameňoch nemali tieto vizuálne symboly ešte povahu akčnosti. Púha ich prítomnosť teda nemenila osud bitky konkrétnym magickým zásahom v prospech obrancov. Zničenie flotily slovanských monoxylov v zálive Zlatého rohu Georgios Pisides i Theodoros Synkellos vyhradzuje samotnej Márii, tomuto symbolickému portálu vtelenia.

IV. LITURGICKÁ PROCESIA Z ROKU 626 V NESKORŠÍCH PRAMEŇOCH

Primárne pramene k obliehaniu Konštantínopolu z roku 626 – hoci svojou interpretáciou dávali procesii hlbší religiózno-ideologický význam – sa nezmieňujú o presnej trase konania procesie ani o hymnoch, ktoré boli počas nej spievané. Podobne ako pri predchádzajúcich živelných pohromách sa aj toto obliehanie stalo podnetom ku každoročnému pripomínaniu, ktoré pripadalo na 7. augusta. O charaktere spomienkovej procesie sme však informovaní z pomerne vzdialeného 10. storočia. V jednej z dvoch redakcií typikónu Konštantínopolskej cirkvi⁷⁶ (Hagios Staurios 40) sa uvádza, že v tomto dátume sa v presvätom chráme Bohorodičky v Blachernách odohráva slávnostná Bohoslužba spojená s liturgickou procesiou. Jej popis bol podľa uvedeného prameňa nasledovný:

patriarcha zostúpi do chrámu Veľkej cirkvi⁷⁷ a postrannými dvermi vstúpi do svätyne, tu sa hovorí modlitba Trishagia a žalmisti na ambóne⁷⁸ začínajú (spievať) tropár⁷⁹ hlas 4 pl: *Veľbíme ťa, Kristus, náš Pán, že si vypočul Pannu Matku, ktorá ťa porodila a strážiš mesto, ktoré sa k tebe utieka pod ochranu, podľa svojho prevelkého milosrdenstva.* A liturgická procesia⁸⁰ pokračuje, a keď príde až k bráne nazývanej Pterón,

⁷⁴ THEODOROS SYNKELLOS, s. 304_{4,9}.

⁷⁵ Apotropaická funkcia sa v starom Grécku spájala s Apolónom. V Aténach boli jeho obrazy v zmysle ochranného božstva vchodov a východov zavesené nad bránami príbytkov. Vid' NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion* [Handbuch der Altertumswissenschaft, V. Abteilung, 2. Teil, 1. Band] München, 1955, s. 544. Takáto funkcia obrazu je doložená aj v období neskorej antiky: jeden z nápisov v sýrskom mesta Chalkys obsahuje informáciu o tom, že na mestských bránach sa nachádzali obrazy Krista, cisára, prefekta pretória ale aj biskupa, ktorí spoločne garantovali ochranu mesta pred barbarmi. Vid' MEIER, *Zeitalter*, s. 558-559.

⁷⁶ Termín typikón predstavuje v zmienenom význame liturgickú knihu obsahujúcu pokyny pre každý sviatok a pôst v liturgickom roku. Takisto obsahuje údaje o textoch, hymnoch a miestach konania eucharistie a ďalších liturgických služieb. Vid' BALDOVIN, *Woship*, s. 190.

⁷⁷ Konštantínopolský chrám sv. Sofie.

⁷⁸ Polkruhovitý výbežok, na ktorom stojí diakon pri prednášaní ekténií, odtiaľto počas liturgie číta evanjelium a rozdáva eucharistiu.

⁷⁹ Tropár (gr. troparion) predstavuje krátku pieseň, v ktorej sa oslavuje udalosť konkrétneho sviatku, alebo duchovné hrdinstvo svätého či svätých.

⁸⁰ V texte originálu je použitý osobitný termín lité, ktorý, ako už bolo povedané, označuje verejnú stacionárnu liturgickú procesiu konajúcu sa mimo uzavretých chrámových priestorov, na rozdiel od iných procesií spojených s imperiálnym kultom.

dôjde k zmene a hovorí sa tropár hlas 4: *Ty si hradba nedobytná za nás, kresťanov, Bohorodička a Panna. K tebe sa utiekame ostávajúc nezraniteľní, a opätovne hrešiaci, nachádzame v tebe ochrankyňu. Preto vďakaplní voláme ti: Zdravas milosti plná Pán s Tebou.*⁸¹ Procesia vchádza do chrámu v Blachernách, a spievajúci vyslovujú *Sláva Bohu.*⁸²

Za touto informáciou nasleduje vlastný popis liturgie s príslušnými časťami sv. Písma.⁸³ V druhej recenzii typikónu (Patmos 266) datovanej do prvej polovice 9. storočia sa počas 7. augusta spomína konanie liturgickej procesie (*lité*) v Blachernách spolu s pripomínaním útoku barbarov, ktorí boli vďaka modlitbám presvätej Bohorodičky potopení v zálive Zlatého rohu.⁸⁴

IV. 1. SYNAXÁRE K 7. AUGUSTU BYZANTSKEHO LITURGICKÉHO KALENDÁRA

Popis liturgickej procesie z roku 626 sa zachoval aj vo viacerých krátkych rozprávaniach o avarskom útoku na Konštantínopol, ktoré tvoria súčasť rôznych byzantských synaxárov. I napriek pomerne značnej významovej variabilite sa termín synaxár v súčasnosti používa najmä ako označenie pre hagiografické zborníky obsahujúce stručné kompilácie, ktoré sa viažu k významným sviätcom, dôležitým cirkevným sviatkom a pamätným udalostiam zoradeným podľa liturgického kalendára.⁸⁵ Pre tieto jednotlivé stručné záznamy kompilačnej povahy sa takisto zaužíval termín synaxár.⁸⁶

Najstaršie byzantské synaxáre (kompilácie) pochádzajú z 10. storočia.⁸⁷ Tieto zborníky síce obsahujú starší materiál, ktorý však v prevažnej väčšine prípadov nie je možné spoľahlivo datovať.

Avarské obliehanie Konštantínopolu sa vo všetkých synaxároch pripomína ku dňu 7. augusta (resp. v jednom prípade k 8. augustu),⁸⁸ teda k dátumu definitívnej

⁸¹ Lk. 1,28.

⁸² HAGIOS STAUROS 40, s. 362-364; v tejto súvislosti pozri tiež JANIN, *Processions*, s. 83.

⁸³ HAGIOS STAUROS 40, s. 364.

⁸⁴ PATMOS 266, s. 101 n. 3. Konanie spomienkovej slávnosti (mnémé) sa spomína tiež v ďalšej rukopisnej verzii zachovanej v kláštore sv. Kataríny na Sinai: tamže s. 101, n. 4.

⁸⁵ Termín synaxár mohol v prostredí byzantsko-slovanského civilizačného okruhu označovať: 1/ cirkevné zhromaždenia veriacich v chrámoch spojené s pamiatkou významných kresťanských svätcov a udalostí, 2/ zborníky obsahujúce krátke životy svätcov zoradené podľa liturgického kalendára (v tomto prípade synonymita s termínom menológion), 3/ súhrnné označenie pre kláštorné regule (v tomto prípade synonymita s termínom typikón), 4/ liturgické zborníky obsahujúce texty k takzvanému triódnemu cyklu počínajúcemu od štvrtej nedele veľkého pôstu do veľkonočnej soboty (v tomto prípade synonymita s termínom triódion). V tejto súvislosti pozri DAVIDOVA, S. A./ ČERTORICKAJA, T. V.: *K istorii sinaksara*. Trudy otdela drevnerusskoj literatury 47 (1993) s. 151-163.

⁸⁶ V tejto súvislosti pozri BECK, H. G.: *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. Band I. München 1959, s. 251-252.

⁸⁷ TAFT, R. F. / ŠEVČENKO N. P.: *Synaxarion*. In: *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan. New York 1991, s. 1991.

⁸⁸ Uvedený dátum sa uvádza v Menológii k mesiacu August (Codex Vind. hist. gr. 45) datovanému do 11. storočia. V tejto súvislosti EHRHARD, A.: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Von den anfangen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. I. Leipzig 1937, s. 683.

porážky Avarov. V takzvanom MENOLÓGIU CÍSÁRA BASILEIA II. (v skutočnosti však ilustrovanom synaxáre zostavenom na prelome 10./11. storočia) sa pri spomínanom dátume nachádza krátka správa pod názvom HÉ ANAMNÉSIS TÉS KATALYSEÓS TÓN PERSÓN KAI TÓN ABARÓN (*Spomienka na porážku Avarov a Peržanov*) a v nej nasledovná interpretácia procesie.

Keď sa archon Avarov dozvedel o tomto [odchode cisára Hérakleia do Perzie] porušil mier, prišiel až ku [konštantínopolskej] Zlatej bráne a rozpútal boj. Obľahol mesto zo súše i mora. Avšak keď Boží ľud a patriarcha usporiadali litániu, nesúc ikonu presvätej Bohorodičky, zničili nepriateľov. Odtedy z vďaky mesto koná túto litániu.⁸⁹

Zo Synaxára konštantínopolskej cirkvi (10. storočie) sa o procesii obšírnejšie zmieňuje len jedna z jeho verzií (rukopis Cg skupiny C), ktorá vznikla v kláštore San Giorgio di Tucco v juhotalianskej Kalábrii.⁹⁰ Podľa tohto textu po príchode Avarov k hradbám byzantskej metropoly patriarcha Sergios

vzal čisté a sväté ikony najsvätejšej Bohorodičky držiacej Pána a rukou-nestvorený obraz nášho Spasiteľa Ježiša Krista a obišiel hradby: konajúc pritom litániu spolu s klérom a mníchmi si vyžiadali od Boha najrýchlejšiu pomoc.⁹¹

IV. 2. SYNAXÁRE KU DŇU AKATHISTU

Spomienka na avarské obliehanie sa neskôr stala neodmysliteľnou súčasťou jedného z najvýznamnejších mariánskych sviatkov v Byzancii - dňa Akathistu. Jeho ustanovenie býva asociované jednak s avarským útokom roku 626, ale aj s neskoršími obliehaniami Konštantínopolu. V tejto súvislosti sa uvažuje najmä o druhom arabskom obliehaní z roku 717/718 i prvom ruskom útoku z roku 860⁹². V každom prípade najneskôr do konca 10. storočia bolo slávenie Akathistu

⁸⁹ MENOLOGION BASILI ed. J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 117 (1864) col. 576₆₋₁₄. Rukopis menológia Vatic. 1613 pochádza z 11. storočia. Viď MORAVCSIK, G.: *Byzantinoturcica. Die Byzantinische Quellen der Geschichte der Türkvölker. I.* Berlin 1956, s. 294.

⁹⁰ Rukopis tohto synaxára je datovaný do roku 1172, avšak podľa názoru bádateľov je úzko nadviazaný na byzantský prototyp z 11. resp. 12. storočia pozri PIERALLI, L.: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: La famiglia C.* Orientalia Christiana Periodica. 60 (1994) s. 399-470.

⁹¹ SYNAXARIUM ECCLESIAE CONSTANTINOPOLITANAE. Propylaeum ad ASS. Nov. (ďalej SEC) ed. H. Delehaye. Bruxelles 1902, col. 872-876. Túto verziu vypublikoval aj L. Sternbach pod názvom HISTORIA SYNTOMOS PERI TÉS ELEUSEÓS TÓN PERSÓN KAI TÓN ABARÓN viď: STERNBACH, L.: *Analecta Avarica.* Rozprawy akademii umiejtności. Wydział filologiczny. Serya II. Tom XV. Cracoviae 1900, s. 38-39. U Sternbacha je rukopis datovaný 12. storočím.

⁹² K problému ustanovenia tohto sviatku viď MEERSEMAN, G. G.: *Der Hymnus Akathistos im Abendland.* Bd. I. *Akathistos-Akoluthie und Grußhymnen.* Freiburg 1958, s. 36ff.; TRYPANIS, C. A.: *The Akathistos Hymn.* In: *Fourteen Early Byzantine Cantica.* [Wiener byzantinistische Studien V]. Wien 1968, s. 17ff.; sumárne tiež HURBANIČ, M.: *Obliehanie Konštantínopolu z roku 626 v byzantskej hagiografii.* Príspevok z kolokvia *Byzantská kultúra a Slovensko* konaného 25. mája 2006 v Bratislave. (v tlači).

stanovené na piatu sobotu Veľkého pôstu.⁹³ Súčasťou sviatku bolo okrem iných aspektov aj čítanie krátkych textov objasňujúcich príčinu jeho slávenia.

Už starší z dvoch zachovaných verzií takýchto textov - DIEGESIS OFELIMOS,⁹⁴ je dokladom pokračujúcej mytologizácie historických faktov. Okrem iných motívov toto konštatovanie platí pre interpretáciu procesie uskutočnenej patriarchom Sergiom: autor DIEGESIS OFELIMOS sa v tejto súvislosti zmieňuje o dvoch procesiách namiesto jednej.

Sergios, patriarcha, potom ako zobral ikony Božej matky, na ktorých je zobrazené Dieťa, Spasiteľ, držané v náručí svojej matky, obišiel hradby. Týmto sa postaral o bezpečnosť mesta - barbarom a nepriateľom ale o veľký strach, rozvrat a útek. Po tom ako tieto všetky [nešťastia] boli na nich uvalené v krátkom čase, prenechal [barbarov] úplnej záhube. Peržania táboriaci pri Chalkedone, začali páliť predmestia Chalkedonu, a priľahlé oblasti, a konať všetky ďalšie veci, ktoré sa vzťahovali k obliehaniu mesta. Rovnako tak sa zdalo, že Skýti a barbari činili tie isté veci ako Peržania. Patriarcha, vezmúc opäť rukonestvorený obraz Pána a Spasiteľa Ježiša Krista a drahocenné rúcho Presvätej a ďalej životodárne drevo kríža, obišiel hradby. A vyslovil so slzami: „*Povstaň, Pane, rozptýľ svojich nepriateľov a rozožeň ich ako dym a roztop ako sviecu pred tvárou ohňa.*“⁹⁵⁻⁹⁶

Ďalšie z takýchto rozprávání (citované pod latinskými názvami LECTIO TRIODII a DE ACATHISTO SYNAXARIUM)⁹⁷ zo 14. storočia, čo do použitých motívov a kompozície vychádza najmä z DIEGESIS OFELIMOS.⁹⁸ Z pôvodnej jednorázovej procesie sa v súlade s predlohou stávajú procesie dve. Tieto sú však zachytené v komprimovanejšej podobe, no s ponechaním všetkých interpolovaných rituálnych predmetov:

A patriarcha, nesúc sväté ikony Božej matky, spolu so všetkým ľudom obišiel vrchnú časť hradieb, čím sa postaral o ich bezpečnosť. Keď Sarvaraz⁹⁹ na východe a kagan na západe

⁹³ HS 40 (vol. II.) 53₂₀-54₂₄. In: *Le Typicon de la Grand Église*, II., ed. J. Mateos (= *Orientalia Christiana Analecta* 166) Rome 1963.

⁹⁴ *Diegesis ofelimos* predstavuje oficiálny dokument konštantínopolskej cirkvi, ktorý sa čítal pred zhromaždeným auditóriom počas sviatku Akathistu. Text predstavuje súhrn prvých troch obliehání Konštantínopolu: okrem avarského útoku z roku 626 spomína aj dve arabské obliehania uskutočnené v rokoch 677/8 počas vlády Konštantína IV. Pogonata a 717/718 za vlády Leona III. Isaurského. K typológii a datácii DIEGESIS OFELIMOS: viď HURBANIČ, *Obliehanie Konštantínopolu v byzantskej hagiografii* (v tlači).

⁹⁵ ŽALM. 67.2-3.

⁹⁶ DIEGESIS OFELIMOS, ed. J. Migne: *Patrologia Graeca* 92 (1860) col. 1356₄₈-1357₁₂.

⁹⁷ SZÁDECZKY-KARDOSS, S.: *Ein Versuch zur Sammlung und Chronologischen Anordnung der Griechischen Quellen der Awarengeschichte nebst einer Auswahl von anderssprachigen Quellen*. Szeged 1972, s. 22.

⁹⁸ V tejto súvislosti pozri SPECK, P.: *Zufälliges zum Bellum avaricum des Georgios Pisides* (= *Miscellanea Byzantina Monacensia* XXIV) Munich 1980, s. 59 a pozn. 320.

⁹⁹ Vrchný veliteľ perzského vojska stojaceho na druhej strane Bosporu pri Chalkedone.

začali páliť predmestia mesta, patriarcha obišiel mestské hradby, nesúc rukou-nestvorený obraz Krista, uctievaný a životodarný kríž, a nadovšetko rúcho Panny [Márie].¹⁰⁰

IV. 3. INTERPRETÁCIA LITURGICKEJ PROCESIE Z ROKU 626 V NESKORŠÍCH PRAMEŇOCH

Všetky uvedené texty hagiografickej povahy vychádzajú (či už priamo alebo sprostredkované) z primárneho prameňa k obliehaniu z roku 626 – homílie Theodora Synkella. Zostavovatelia týchto textov homíliu neuvádzajú *verbatim*: viacerí z nej vytvárajú komprimovanú verziu, z ktorej vyberajú podľa vlastného uváženia najdôležitejšie motívy. Aj tie však často ponúkajú v pozmenenej verzii. Vo viacerých textoch sa objavujú nové motívy, predovšetkým čo sa týka použitia posvätných artefaktov počas procesie. V synaxáriu inkorporovaného do MENOLÓGIA CISÁRA BASILEIA II. je procesia priamo zviazaná s porážkou Avarov. Acheiropoietos, teda rukou-nestvorený obraz Krista je nahradený (v súlade s postikonoklastickou tendenciou) ikonou Bohorodičky. V HISTORII SYNTOMOS procesia naopak nemiňuje osud obliehaných. Obrancovia víťazia až prostredníctvom zásahu Bohorodičky v súlade s originálnou predlohou pripísanou Synkellovi. V DIEGESIS OFELIMOS zasa dochádza ku kontaminácii motívov: zmienku o zavesení obrazov Bohorodičky na mestské brány autor preformoval na prvú procesiu okolo mestských hradieb s ikonami s jej podobizňou. K pôvodnému motívu rukou nestvoreného obrazu navyše autor DIEGESIS OFELIMOS priradil ďalšie posvätné relikvie mesta: rúcho Bohorodičky a úlomky pravého Kristovho kríža. Okrem toho sa zdá, že neznámy autor uviedol pôvodný artefakt (acheiropoietos) len z ohľadom na originál Synkellovej homílie. V čase zostavenia DIEGESIS OFELIMOS (pravdepodobne 9. stor.) sa tento rituálny predmet v Konštantínopole už nenachádzal.¹⁰¹

V niektorých z citovaných textov sa presväté ikony transformovali zo statickej a apotropaickej funkcie obrazu-symbolu v akčný nástroj božieho pôsobenia a porážky nepriateľov. Navyše magická sila pôvodne jediného rituálneho predmetu (acheiropoietos Krista) sa znásobuje ďalšími posvätnými artefaktmi nachádzajúcimi sa v Novom Jeruzaleme teda Konštantínopole.

V. ZÁVERY

V najstarších prameňoch k obliehaniu z roku 626 sa pozornosť autorov pri procesii sústredila najmä na jej hlavného aktéra - patriarchu Sergia a až sekundárne na rituálny predmet teda acheiropoietos Krista. Naproti tomu v neskorších opisoch procesie sa do popredia skôr dostáva (už medzičasom znásobený) rituálny predmet, ktorého magické pôsobenie v niektorých prípadoch zatieňuje samotnú procesiu.

¹⁰⁰ LECTIO TRIODII, ed. J. P. Migne: *Patrologia Graeca* 92 (1860) col. 1349³⁷⁻⁴⁵.

¹⁰¹ VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen*, s. 177-178. VII. ekumenický koncil v Nikái r. 787 sa zmieňuje už len o legende, ale nie o samotnom obraze, čo skôr nasvedčuje téze o jeho neexistencii v uvedenom období. Vid' DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, s. 58.

Procesia ustanovená patriarchom Sergiom (i keď v mnohých svojich aspektoch nesporne vychádzala z tradícií grécko-rímskeho kultúrneho orbitu) predstavovala vo svojej komplexnosti inováciu, ktorá, zdá sa, nemala analógiu v predošlom období. Patriarcha (ale aj jeho súčasníci Pisides a Synkellos) si boli nesporne vedomí tejto inovácie. Ustanovenie procesie nebolo plánovaným aktom, ale reakciou na vizuálnu manifestáciu sily a početnosti avarského vojska. Patriarcha Sergios si pritom nesporne uvedomoval negatívny psychický dopad tejto prehliadky na svojich veriacich. Rovnako musel brať na zreteľ aj fakt, že Avari vedeli o neprítomnosti cisára Hérakleia v meste. Za situácie, ktorá vzbudzovala dojem, akoby bolo mesto bez ochrany a vrchného veliteľa, patriarcha obyvateľom jasne demonštroval, že nezostávajú osamotení a vydaní napospas osudu. Táto demonštrácia musela byť pritom jednoznačne zrozumiteľná pre všetkých obrancov. Z pohľadu patriarchu *fyzickú* neprítomnosť cisára nahradzovala prítomnosť jeho nebeského archetypu - Krista. Tento koncept plne zodpovedal mentálnym predstavám vtedajšej spoločnosti, ktorá preukazovala portrétu cisára rovnakú úctu ako jeho osobe, pre ktorú portrét cisára bol viditeľným a legitímnym zástupcom v jeho neprítomnosti.¹⁰² Zdvihnutie a ukázanie rukou nestvoreného obrazu pre všetkých zúčastnených v procesií zasa znamenalo dovolávanie sa práva azylu, tak ako je to explicitne zachytené v koptskej kázni pripísanej alexandrijskému patriarchovi Theofilovi:

Pretože ak je obraz cisára tohto sveta namaľovaný a postavený uprostred trhoviska, stáva sa ochranou pre celé mesto, a ak je spáchané násilie voči komukoľvek, a tento príde a uchopí obraz cisára, vtedy sa nikto nebude môcť proti nemu postaviť, hoc aj cisár nie je nič viac než smrteľník; a tento je vzatý na súd.¹⁰³

Hoci citovaný text nie je možné spoľahlivo datovať, vykazuje prekvapujúce zhody s motívmi konania patriarchu Sergia: akt násilia spáchaný Avarmi je aj tu spojený s dovolávaním sa spravodlivosti prostredníctvom obrazu najvyššieho sudcu (v tomto prípade Krista). Uchopenie obrazu zasa zabezpečuje ochranu voči akémukoľvek násiliu a zároveň garantuje riadne prešetrenie celej udalosti na súde – teda koncept nápadne pripomínajúci líčenie procesie zo strany Georga Pisida.

Ak posudzujeme neskoršie hagiografické texty k avarskému obliehaniu Konštantínopolu, je potrebné vyhnúť sa dvom krajnostiam. Na jednej strane môže absencia kritiky prameňov rozdielnej dátácie viesť autorov k mylným uzáverom, v tom zmysle, že budú pripisovať úlohu v obrane mesta aj tým sakrálnym predme-

¹⁰² BELTING, *Bild*, s. 119; KITZINGER, *Images*, s. 122.

¹⁰³ Citované podľa KITZINGER, *Images*, s. 125.

tom, ktoré svoju dôležitosť a význam nadobudli až oveľa neskôr.¹⁰⁴

Na druhej strane doplnenia týkajúce sa neskorších prameňov o avarskom obliehaní nemožno vnímať len v zmysle akýchsi vedomých a zámerných interpolácií, ktorých cieľom nebolo nič iné, len zámerné stupňovanie psychologického dopadu mýtu na veriacich. Tieto rozprávania mali predovšetkým za cieľ objasnenie minulosti, avšak objasnenie prostredníctvom takých kultúrnych a pojmových schém, ktoré boli zrozumiteľné vtedajšiemu auditóriu.¹⁰⁵ Pre písomných svedkov avarského obliehania zohrával primárnu úlohu acheiropoietos, ktorý sa svojou povahou približoval viac k všeobecne akceptovaným relikviám než tradičnej byzantskej procesnej ikone – signu, typickej pre post-ikonoklastické obdobie.¹⁰⁶ Pre neskoršie generácie, z ktorých mnohé boli svedkami ďalších útokov na mesto i religióznych procesií, funkciu rukou-nestvorených obrazov prebrali iné rituálne predmety.

K najdôležitejším z nich patrili úlomky pravého Kristovho kríža (arabské ob-

¹⁰⁴ V tejto súvislosti máme predovšetkým na mysli ikony, ktoré sa v súčasnosti – oproti pôvodnému všeobecnému pomenovaniu pre akýkoľvek obraz – primárne chápu ako prenosný kultový artefakt zvyčajne maľovaný na drevenom paneli. Využitie takýchto predmetov počas obliehania Konštantínopolu v období pred nástupom ikonoklazmu úzko súvisí s otázkou ich celkového využitia a rozšírenosti v byzantskej spoločnosti. Podľa tradičnej tézy kult zázraky-spôsobujúcich ikon vzrastal a rozvíjal sa od prvej polovice 6. storočia až do obdobia ikonoklastickej kontroverzie, ktorá mala byť reakciou na dlhodobé etablovanie týchto artefaktov v byzantskej spoločnosti (v tejto súvislosti najmä KITZINGER, *Images*, s. 83-149).

V poslednom čase sa však čoraz nástojčivejšie ozývajú námietky poukazujúce na zjednodušenosť takejto tézy. Tieto námietky sa ani tak netýkajú problému *existencie* obrazov vo všeobecnosti (vrátane ikon) v predikonoklastickom období, ale skôr toho, akým spôsobom na tieto predmety vzhliadala samotná byzantská spoločnosť. (v tejto súvislosti BRUBAKER, L.: *Icons before Iconoclasm*. In: *Morfologie Sociali e Culturale in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 45, Spoleto, 1998, s. 1216ff.) Až do vypuknutia krízy o povahe týchto predmetov na začiatku 8. storočia sa totiž v Byzancii vyskytovalo niekoľko typov obrazov:

1/ naratívne zobrazenia reflektujúce Bibliu chudobných;

2/ portréty, z ktorých však boli uctievané len tie, ktoré znázorňovali cisára;

3/ palladiá – teda rukou nestvorené obrazy (acheiropoietoi);

4/ zázraky-spôsobujúce ikony – teda artefakty majúce povahu akčnosti a vyžadujúce z tohto dôvodu osobitné uctievanie (proskynézu).

Problém ikonklazmu sa dotýkal primárne tejto poslednej kategórie, ktorá (na rozdiel od predchádzajúcich troch) bola *inováciou*. Táto inovácia sa objavuje krátko pred vypuknutím ikonoklazmu, ktorý na ňu bezprostredne reaguje ako na odchýlku od dovtedajšej rituálnej praxe. (SPECK, *Bilder*, s. 246). Basiliánsky koncept ikony (ako média medzi sakrálnou a sekulárnou sférou) teda nadobudol dominantnosť až na konci 7. storočia. Až vtedy sa totiž etablovala predstava, ktorá portrétu svätca pripisuje zázraky, teda niečo čo bolo dovtedy vyhradené iba svätcom samotným.

Inými slovami povedané: nebol to rozšírený a dlhodobo etablovanou tradíciou sankcionovaný kult zázračných ikon, ktorý viedol k zápornej reakcii v podobe ikonoklazmu. BRUBAKER, *Icons*, s. 1254.

¹⁰⁵ V tejto súvislosti porovnaj zaujímavé postrehy u L. BRUBAKER: *Icons*, s. 1220ff.

¹⁰⁶ Ku komparácií relikvií a ikon vid' WORTLEY, J.: *Icons and Relics: a Comparison*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/3) s. 163-174. Na rozdiel od obrazu (v najvšeobecnejšom zmysle) nemá relikvia negatívnu biblickú asociáciu – tamže, s. 169.

liehanie z roku 717/718¹⁰⁷) ďalej rúcho Bohorodičky¹⁰⁸ (útok Tomáša Slovana z roku

¹⁰⁷ Jeho využitie v procesii konanej patriarchom Germanom počas druhého arabského obliehania Konštantínopolu je však spornou záležitosťou. V liste pápeža Gregora II. (SACRORUM CONCILIORUM COLLECTIO XIII, ed. Mansi, col. 93-94.) zachovanom v gréčtine a datovanom do roku 729 sa podľa niektorých vyskytujú motívy, ktoré možno dať do súvislosti so spomínaným útokom. (predovšet-kým SPECK, P.: *Artabasdos, der rechtläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie.* [Poikila byzantina 2] Bonn 1981, s. 162ff.).

Niektoré indicie pritom skutočne môžu poukazovať na spomínanú udalosť: pápež v tejto súvislosti blahožela patriarchovi Germanovi, že rozhodol, aby bol kríž symbolizujúci vieru i víťazstvo zároveň vodcom v tábore kresťanského cisárstva. Či sa však jednalo o relikviu Kristovho kríža je otázne, nakoľko pápež hovorí len o *preslávenej a výnimočnej štandarde, teda životodarnom kríži*, pod ktorým mohol byť myslený aj procesný kríž vid' KLEIN, H. A.: *Byzanz, der Westen un das ‚wahre‘ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland.* Wiesbaden 2004, s. 47. Jednoznačne však použitie tohto artefaktu udávajú až neskoršie hagiografické rozprávania o obliehání Konštantínopolu:

1/ Avarské obliehanie z roku 626: HISTORIA SYNTOMOS, ms. 11-12 storočie, s. 335⁵⁵⁻⁶⁰; DIEGESIS OFELIMOS, pravdepod. 9. stor. col. 1357⁷; LECTIO TRIODII, 14. stor., 1349⁴³.

2/ Druhé arabské obliehanie z roku 717/718: DIEGESIS OFELIMOS, 1365²⁹⁻³⁰; LECTIO TRIODII, 1352⁴⁶⁻⁴⁷.

3/ Obliehanie uzurpátora trónu Tomáša Slovana z roku 822: JOSEPHUS GENESIUS: *Regum libri quattuor*, ed. A. Lesmüller-Werner and J. Thurn, CFHB 14, SBer. Berlin 1978, II.5⁵⁷⁻⁵⁹ a z neho vychádzajúci IOANNES SCYLITZES: *Synopsis historiarum*, ed. J. Thurn, CFHB 5 SBer., Berlin 1973, s. 34⁸³⁻⁸⁵, a THEOPHANES CONTINUATUS: *Chronographia* (lib. 1-6), ed. I. Bekker: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, CSHB. Bonn 1838, s. 59¹³. Podľa týchto zdrojov cisár Michal II. pred útokom uzurpátora trónu Tomáša Slovana pripevnil na strechu chrámu Bohorodičky v Blachernách kríž, zatiaľ čo jeho syn Theofilos spolu s jeho oddielom vojska a s patriarchom obišiel obvod mestských hradieb s životodárnym krížom a rúchom Bohorodičky. Je v tejto súvislosti možné, že práve relikvia Kristovho kríža sa v období obrazoboreckého zápasu stala hlavným palládiom Konštantínopolu, a tým aj celej ríše. Vid' KLEIN, *Kreuz*, s. 54.

¹⁰⁸ Rúcho Bohorodičky (nazývané v byzantských prameňoch ako mafōrion, estés, ómoforion, pallion) patrilo k najcennejším mariánskym relikviám v Konštantínopole.

K okolnostiam objavenia tejto relikvie a jej funkcii v byzantskej spoločnosti pozri najmä EBERSOLT, J.: *Sanctuaries de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des Eglises de Constantinople*, Paris 1921 s. 45-47; BAYNES, N.: *Finding of Virgin's Robe*. In: *Byzantine Studies and Other Essays*. London 1955, s. 240-247; WENGER, A.: *L'assomption de la très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle* [Archives de l'orient chrétien 5] Paris 1955, s. 111-136; BELTING-IHM, Ch.: *Sub matris tutela. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantel-Madonna*. Heidelberg 1976, s. 38-57; WORTLEY, J.: *The Marian Relics at Constantinople*. Greek, Roman, and Byzantine Studies 45 (2005) s. 171-187 najmä s. 179-187.

822, ruský útok z roku 860¹⁰⁹), ale predovšetkým ikony s jej podobizňou. Ich pôvodná funkcia v zmysle apotropaických predmetov zavesených nad mestskými bránami sa spomína pri niektorých neskorších útokoch na byzantskú metropolu.¹¹⁰ Na druhej strane, počas týchto útokov začali ikony zohrávať čoraz významnejšiu funkciu v samotných procesiách.¹¹¹ Je preto pochopiteľné, že ich používanie bolo následne v prameňoch neskoršej hagiografickej povahy spätne projektované aj do predikonoklastických obliehaní Konštantínopolu.¹¹² Najvýznamnejšia úloha z ikon

¹⁰⁹ Počas tohto prvého nájazdu dovtedy takmer neznámych Rusov prebral zodpovednosť za osudy metropolu (prinajmenšom v duchovnej rovine) patriarcha Fótios. Tento najvyšší predstaviteľ konštantínopolskej cirkvi sa podobne ako jeho dávny predchodca Sergios rozhodol odvrátiť útočníkov prostredníctvom rituálnej invocácie. Vo svojej druhej homílii spomína nesenie rúcha v procesii, po ktorom Rusi neočakávane upustili od ďalších útokov. Vid' THE HOMILIES OF PHOTIUS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, ed. C. Mango. Cambridge, Massachusetts 1958, s. 102.

V neskorších kronikárskych záznamoch sa spomína iná verzia procesie s rúchom Bohorodičky. Podľa tejto verzie sa cisár Michal stihol ešte počas útoku Rusov vrátiť do mesta, v ktorom sa spolu s patriarchom Fotiom odobral do chrámu v Blachernách. Na tomto posvätnom mieste zobrali najcennejšiu relikviu mesta rúcho Bohorodičky a ponorili ho do mora. V tom okamihu sa spustila búrka a lode barbarov boli zničené, takže len málo z nich sa vrátilo domov. SYMEON MAGISTER: *Chronicon*. In: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*. Ed. I. Bekker, Bonn 1838 s. 674-675. Túto verziu spomína vo svojom liste cisárovi Alexiovi I. Komnénovi antiochijský patriarcha Ioannes I. Oxeita (DIATRIBES DE JEAN L'OXITE CONTRE ALEXIS IER COMNÈNE, ed. P. Gautier, In: *Revue des études byzantines* 28 (1970) s. 39₁₇₋₂₇). K procesii počas tohto útoku VASILIEV, A. A.: *The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge, Massachusetts 1946, s. 219-223.

¹¹⁰ Okrem avarského útoku na Konštantínopol z roku 626 sa tento zvyk spomína v súvislosti s útokom uzurpátora trónu Alexia Brana roku 1187 počas vlády cisára Isaakia II. Angela (1185-1195). Podľa byzantského historika Niketu Choniata cisár umiestnil na mestské múry vtedajšie palladium mesta ikonu Hodegetrie ako nepremožiteľnú hradbu a nedobytnú záštitu. V tejto súvislosti NIKETAS CHONIATES: *Historia*, vol. I. ed. J. Van Dieten, CFHB, Sber.

Berlin, 1975, s. 382₃₋₆. V krátkych synaxároch k obliehaniu z roku 717/718 sa navyše spomína legendárny motív návštevy Konštantínopolu vodcom arabských vojsk Sulejmanom: tento údaj nebol prejsť mestskou bránou a tak sa rozhodol strhnúť obraz Bohorodičky sediacej na tróne a držiacej v náručí Krista, ktorý bol umiestnený nad bránou. Po tom ako obraz odstránil, padol na kolená, uvedomiac si, že zhršil. Z tohto dôvodu sa podľa textu Arabi sa vrátili domov bez úspechu, pretože Boh ich porazil prostredníctvom hladu a moru, ktorý na nich zoslal. SYNAXARIUM ECCLESIAE CONSTANTINOPOLITANAE, col. 901-904.

¹¹¹ Vo všeobecnosti sa v súdobých prameňoch ikony v procesiách (bez udania o type a názve) spomínajú počas osmanského obliehania z roku 1453. Očítý svedok obliehania, historik a sekretár posledného byzantského cisára Konštantína XI. Dragassa Georgios Sfrantzés spomína vo svojich pamätiach liturgickú procesiu pozdĺž mestských hradieb pred rozhodujúcim útokom na mesto. V tejto procesii boli podľa neho nesené sväté a uctievania hodné ikony, zatiaľ čo sa ľud za spevu „Kyrie eleison“ dovoľával božej priazne. GEORGIOS SFRANTZÉS VII. 2. ed. V. Grecu: *Georgios Sfrantzés. Memorii 1401-1477*. Bucuresti 1966, s. 414. Jeho údaj o liturgickej procesii je potvrdený svedectvom ďalšieho z očítých svedkov obliehania latinským arcibiskupom Leonardom z ostrova Chios, podľa ktorého boli ikony nesené po hradbách a uliciach mesta (edícia listu J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 159, col. 923-943).

¹¹² Okrem avarského obliehania Konštantínopolu roku 626 aj počas druhého arabského obliehania roku 717/718: DIEGESIS OFELIMOS, col. 1365₃₁ (ikona Bohorodičky bez udania názvu); LECTIO TRIODII, col. 1352₄₇₋₄₈ (ikona Hodegetrie). Zatiaľ čo využitie ikon Bohorodičky v procesii počas útoku z roku 626 je preukazne skôr záležitosťou neskoršej tradície než súdobým elementom, v prípade útoku z roku 717/718 taká jednoznačná zhoda zainteresovaných už nepanuje. V tejto súvislosti porovnaj rozdielne stanoviská: SPECK, *Virgin*, s. 270-271 a PENTCHEVA, *Protector*, s. 16ff.

pripadla takzvanej Hodegetrii, ktorá sa od 11. storočia¹¹³ stala skutočným palladiom Konštantínopolu.¹¹⁴ Práve tejto konkrétnej ikone bol neskôr pripísaný rozhodujúci akčný podiel na odvrátení Avarov.¹¹⁵

Neskoršie texty o avarskom obliehání odrážajú súdobú realitu. Sú viac interpretáciou histórie zrozumiteľnou danej dobe než historickým faktom. Podobne je to aj zachytením týchto textov do podoby vizuálnej výpovede. Neskorobyzantské

¹¹³ Anonymný latinský pútnik, zrejme na základe orálnej tradície, zaznamenal údaj o jednom z obliehání Konštantínopolu zo strany dvoch armád na mori i na súši, po začatí ktorého bola usporiadaná procesia s ikonou Hodegetrie. Opis útoku vďaka svojej charakteristike najviac pripomína avarsko-perzské obliehanie Konštantínopolu z roku 626; žiaľ zvyšok textu sa nezachoval. Vid' ANONYMUS TARRAGONIENSIS, ed. K. N. Ciggaar: *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55. *Revue des études byzantines* 53 (1995) s. 128³⁹²⁻⁴⁰⁰. Text je editorom datovaný medzi rokmi 1075-1098/99.

¹¹⁴ V tejto súvislosti pozri PENCHEVA, *Protector*, s. 34ff. Špeciálne postavenie tejto ikony zdôrazňujú viacerí pútnici a cestovatelia, ktorí navštívili byzantské hlavné mesto v 11.-15. storočí. Podľa ich správ bolo na počesť ikony ustanovené zvláštne bratstvo v rovnošatách, ktoré Hodegetriu nieslo v slávnostných procesiách počas rôznych výročí a cirkevných sviatkov. Ikona bola navyše každý utorok nesená na námestí v blízkosti kláštora Hodegon, kde bola uložená. K tomuto fenoménu: ŠEVČENKO, N. P.: *Servants of the Holy Icon*. In: *Byzantine East, Latin West. Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. C. Moss and Kiefer. Princeton 1995, s. 547-553. Počas obliehání Konštantínopolu sa ikona Hodegetrie spomína pri útoku zo strany uzurpátora trónu Alexia Brana v apríli/máji 1187 (NIKETAS CHONIATES, s. 382₃₋₆), a takisto v roku 1422 počas útoku osmanského sultána Murada II. Podľa byzantského mnicha Josefa Bryennia bola v tom čase ikona vybraná z jej obvyklého miesta uloženia a slávnostne nesená po obvode mestských hradieb. V tejto súvislosti por. EUCHARISTÉRIOS EIS TÉN THEOTOKON. Ed. E. Boulgaris: JÓSEF MONACHOU TOU BRYENNIU TA EURÉTHENTA II, Leipzig 1768, s. 409 (mne nedostupné). Podobne sa ikona spomína v prameňoch v čase posledného veľkého obliehania byzantskej metropoly roku 1453. Podľa byzantského historika Duku (DUCAS, *Historia Turco-Bizantina*, 1341-1462, ed. V. Grecu, SB 1. Bucuresti 1958, XXXVIII.10.) bola ikona pred začiatkom obliehania mesta počas Veľkonočných sviatkov umiestnená najskôr v cisárskom paláci a neskôr v kláštore Chóra, kde sa odohrávali početné litánie. O jej nesení v procesii tri resp. štyri dni pred dobytím mesta sa zasa zmieňuje Kritoboulos z Imbru. Hoci ikona nie je ním výslovne pomenovaná niet dôvodu pochybovať o tom, že išlo o Hodegetriu. Počas jej nesenia vo verejnej procesii však ikona náhle vypadla nosičom z rúk a padla na zem údajne bez akejkoľvek príčiny. Až po nejakom čase sa ikonu spoločným úsilím podarilo opätovne vyložiť na plecía nosičov. Vzápätí sa však spustil prudký lejak, ktorý znemožnil ďalší chod procesie. Tieto úkazy hodnotil Kritoboulos (píšuci svoje dejiny z pozície osmanských Turkov) ako predzvesť dobytia mesta Mehmedom II. (MICHAEL CRITOBULUS, *Historiae*, ed. D.R. Reinsch, CFHB 22, Sber. Berlin 1983, I.45.1³⁰⁷). Po dobytí Konštantínopolu bola ikona Hodegetrie nájdená skupinou janičiarov v kláštore Chóra a následne rozťatá na štyri kusy. (DUCAS: XXXIX.15). Sumárne k ikone Hodegetrie pozri tiež WOLF, R. L.: *Footnote to an Incident of the Latin Occupation of Constantinople: The Church and the Icon of the Hodegetria*. *Traditio* 6 (1948) s. 319-328; v tejto súvislosti tiež NICOL D. M.: *Immortal Emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*. Cambridge 1992, s. 66.

¹¹⁵ Jedna z prvých zmienok sa zachovala v už spomenutej správe latinského pútnika (ANONYMUS TARRAGONIENSIS). Z byzantských prameňov sa ikona Hodegetrie počas obliehania z roku 626 výslovne spomína v týchto prameňoch: LECTIO TRIODII, 1352⁴⁷⁻⁴⁸. Túto ikonu (hoci bez jej výslovného pomenovania) zrejme spomínajú aj neskoršie byzantské pramene k obliehaniu z roku 626: 1) MENOLÓGIUM CISÁRA BASILEIA II: col. 576¹⁰⁻¹³ 2) anonymná kronika z 13. storočia pripísaná Theodorovi Skoutariotovi vid' SYNOPSIS CHRONIKÉ, ed. N. Sathas: *Mesaioniké Bibliothéké*. t. VII. Venezia 1894. 108²⁵⁻²⁸. V kronike sa uvádza, že patriarcha Sergios, patrikios Bonos a syn cisára Herakleia Konštantín usporiadali litániu, nesúc ikonu Bohorodičky po celom obvode mestských hradieb.

freskové cykly zobrazujú liturgickú procesiu, aká bola typická počas slávania sviatku Akathistu v 14. storočí.¹¹⁶ Vo freskových cykloch Akathistu moldavskej proveniencie je zasa znázornené avarské obliehanie Konštantínopolu (vrátane liturgickej procesie), avšak v prevedení zodpovedajúcom 15./16. storočiu. Namiesto obliehacích strojov Avarov a monoxylov Slovanov je mesto ostreľované kanónmi, ktoré obsluhujú osoby v tureckých kaftanoch.¹¹⁷

Avarský útok na Konštantínopol i ďalšie obliehania boli jedinečnými temporálnymi udalosťami. Pre tých, ktorí tieto udalosti opisovali a vyobrazovali s odstupom stoviek rokov neboli ani tak dôležití protivníci. Častý jav ich dekonkretizácie (napr. Avari - barbari; Avari - Skýti) je možné vysvetliť tým, že nepriatelia z pohľadu teologicko-eschatologických špekulácií Byzantíncov predstavovali iba nástroj Boha, ktorý trestá hriechy obyvateľov.

Všetky skúmané hagiografické texty mali za cieľ jediné - presvedčiť zainteresovaných, že Boh a jeho matka neopustili a ani v budúcnosti *neopustia* mesto, ktoré je im zasvätené. Túto predstavu názorne dokladá správa byzantského historika Duku, jedného z primárnych informátorov o poslednom veľkom obliehaní Konštantínopolu z roku 1453. Ešte pred začatím obliehania Dukas informuje o zhromaždení odporcov cirkevnej únie so Západom v kláštore Pantokrator. Podľa autora po skončení zhromaždenia:

vyšiel jednoduchý a prostý ľud z dvora kláštora, rozišiel sa do hostincov, preklial prívržencov únie, držiac vo svojich rukách fľaše s neriedeným vínom. A pripíjajúc na počesť orodovania ikony Bohorodičky, naliehavo sa doprosoval, aby sa stala ochrankyňou a obrancom mesta proti Mehmedovi,¹¹⁸ tak ako kedysi proti Chosroovi¹¹⁹ a kaganovi¹²⁰ a Arabom¹²¹ [volajúc]: Nepotrebujeme ani pomoc Latinov ani úniu. Strážme sa boho-slúžby Azymitov¹²² 123

Presvedčenie nás o nebeskej pomoci a z toho rezultujúca vôľa k odporu bola posilňovaná historickým povedomím, teda lepšie povedané súdobou interpretáciou histórie. V časoch potenciálnych kríz sa toto povedomie odzrkadľovalo v rituálnych a kolektívnych výzvach k nebeským patrónom mesta.¹²⁴ Niet pochybností o tom, že

¹¹⁶ V tejto súvislosti pozri ŠEVČENKO, N. P.: *Icons in the Liturgy*. *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991) s. 45-57.

¹¹⁷ GRECU, V.: *Eine Belagerung Konstantinopels in der rumänischen Kirchenmalerei*. *Byzantion* 1 (1924) s. 273-289.

¹¹⁸ Osmanský sultán Mehmed Dobyvateľ (1444-1446 a 1451-1581).

¹¹⁹ Perzský kráľ Husrav/Chosroes II. (588-627), za vlády ktorého sa uskutočnilo obliehanie Konštantínopolu roku 626.

¹²⁰ Avarský kagan, syn Bajana, ktorý podnikol roku 626 útok na Konštantínopol.

¹²¹ Spomienka na dve arabské obliehania Konštantínopolu v rokoch 674-678 a 717/718.

¹²² T. j. tých, čo vysluhujú Eucharistiu s nekvaseným chlebom.

¹²³ DUCAS, XXXVI:4.

¹²⁴ V tejto súvislosti tiež: CUTLER, A. *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*. Pennsylvania 1975, s. 134ff.

ich najvýraznejším prejavom sa stali prosebné procesie v uliciach Konštantínopolu a po obvode jeho pevných hradieb.

Mgr. Martin Hurbanič, PhD.; Katedra všeobecných dejín, Filozofická fakulta UK,
Šafárikovo nám. 6, Bratislava 818 06 (hurbanic@fphil.uniba.sk)

Summary

Liturgical Processions of Supplication Nature During Sieges of Constantinople in Years 626 -1453. With Distinctive on Avar Beleaguerment of Constantinople in Year 626

Martin Hurbanič

The study analyses the genesis of liturgical processions of supplication nature during sieges of Constantinople in years 626-1453. This process is not traced in its wholeness but based on the chosen model procession during the siege of Constantinople in year 626. Based on the analysis of primary materials, it is possible to state the following partial conclusions.

1) Regular supplication processions appear in Constantinople since the 4th century. Spontaneous processions reacting to external danger appear from the 6th century onwards. The first procession - supported by primary documents - reacting to the war threat appears in Constantinople not sooner than during the Avar attack in year 626.

2) The procession established by patriarch Sergios in year 626 (although in many its aspects admittedly coming out of traditions of the Graeco-Roman cultural orbit) was in its complexity an innovation which, according to available knowledge, did not have an analogy in the previous era. Its establishment was not a planned act but a reaction to psychological impact of visual power manifestation of the Avar army.

3) Later hagiographic narratives related to the Avar attack on Constantinople develop a narratory scheme of a procession with new motives (a multiplication of processions and of ritual objects used in them). On one hand, these interpolations assuredly increased psychological impact on believers. On the other hand, their main aim was to clarify the past, however with cultural and conceptual schemes comprehensible to contemporary auditorium.

