

Nebeský Jeruzalem – Šalamúnov chrám – kostol: sakralizácia kresťanskej architektúry (niekoľko téz k veľkej téme)

Bibiana POMFYOVÁ

Abstract

The study draws attention to the issue of the sacralization of Christian architecture. This topic – essential for research into ecclesiastical architecture – is analysed from several viewpoints. The chief questions asked are: What process was followed for the sacralization of buildings which served Christians for gatherings and worship? How far back is it possible to speak about Christian sacred architecture? These questions naturally lead back to the very beginnings of Christianity and Christian architecture. Great attention is dedicated to the special liturgy of consecrating churches as a ritual means for the sacralization of a specific place and building. Ultimately, the final section focuses on an analysis of the thesis according to which, in the Middle Ages, wooden churches in our territory could not be consecrated, only blessed, with the consequence that they supposedly could not serve as parish churches.

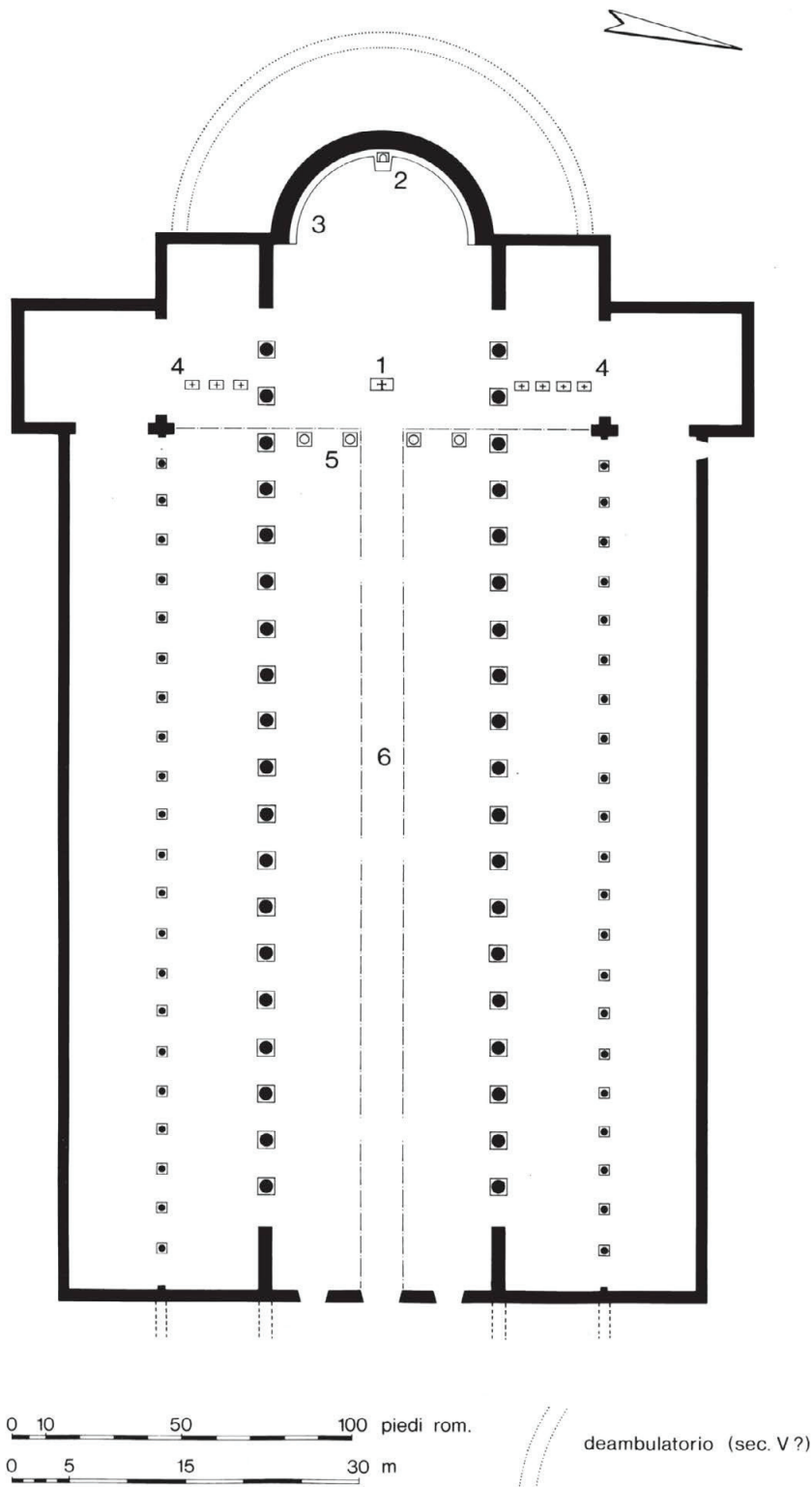
Keywords: Christian Architecture, Church, Sacralization, Late Antiquity, Middle Ages, Consecration of Churches, Wooden churches

V domácej odbornej literatúre sa môžeme opakovane stretnúť s tvrdením, podľa ktorého na našom území nemohli byť drevené kostoly na rozdiel od tých murovaných v stredoveku konsekrované, len požehnané, v dôsledku čoho nemohli slúžiť ako farské kostoly. Hoci to autori prác, v ktorých sa uvedené tvrdenie objavuje, netematizovali, otvorili ním otázku špeciálneho rituálu vysviacky kostolov a tým aj problematiku sakralizácie kresťanskej architektúry. Cieľom nasledujúceho príspevku je upriamiť pozornosť na túto, pre výskum cirkevnej architektúry zásadnú tému a s prihliadnutím na jej široký kontext preveriť správnosť uvedeného tvrdenia. Keďže ide o rozsiahlu problematiku, ktorej pochopenie má kľúč v samotných počiatkoch kresťanskej architektúry, pokúsim sa vzhľadom na obmedzený priestor časopiseckej štúdie o tézovite načrtnutie súvislostí. Prvé dve časti sú zamýšľané ako úvod do problému. Zameriavam sa v nich na vznik kresťanskej sakrálnej

architektúry najprv z architektonického hľadiska a následne z hľadiska, ktoré pre zjednodušenie možno nazvať religióznym, stretávajú sa v ňom však komplexné procesy cirkevno-historického vývoja. Tretia časť je stručnou sumarizáciou poznatkov o vývoji rituálu svätenia kostolov a vytvára priame východisko pre analýzu úvodnej tézy vo štvrtej časti príspevku.

Vznik kresťanskej sakrálnej architektúry: architektonické hľadisko

Odpoveď na otázku, kedy sa zrodila kresťanská sakrálna architektúra, sa zdá byť relatívne jednoduchá, keď sa na problém pozrieme z hľadiska architektonických foriem a dispozícií. Špecifické architektonické riešenia určené špeciálne pre bohoslužobné stretnutia kresťanov priniesla tzv. konštantínovská zmena. Čoskoro po tom, ako cisár



Obr. 1: Pôdorys Lateránskej bazíliky v Ríme, teoretická rekonštrukcia situácie v 4. storočí: 1. oltár; 2. biskupská katedra; 3. kňazská lavica (subsellium); 4. „oltáre“ (stoly pre dary veriacich); 5. fastigium; 6. solea. Repro podľa: DE BLAAUW 2016 (v pozn. 4).

Konštantín I. porazil v roku 312 pri Milvijskom moste v Ríme svojho konkurenta Maxencia, zrejme ešte pred Milánskym ediktom v roku 313,¹ sa začalo s plánovaním a realizáciou rímskeho biskupského kostola, tzv. Lateránskej baziliky – „prvej oficiálnej a monumentálnej cirkevnej stavby kresťanstva“² (dokončená mohla byť pred rokom 320, najneskôr 324; obr. 1). Monumentálna stavba (s dĺžkou viac ako 100 m) je považovaná za jeden z hlavných prototypov, ktoré predurčili nasledujúci vývoj kresťanskej cirkevnej architektúry. Pri jej projektovaní bol pre potreby kresťanských náboženských zhromaždení inovatívnym spôsobom adaptovaný stavebný typ baziliky,³ prevzatý z repertoáru súdobej profánnej architektúry (predovšetkým *basilica forensis*, verejná budova na námestiach, fórach). Architekti, ktorí formovali stavebný typ kresťanskej baziliky, museli zohľadniť požiadavku dostatočne veľkého priestoru pre rozrastajúcu sa kresťanskú komunitu, ako aj špecifiká kresťanských bohoslužobných zhromaždení. Tie sa na rozdiel od pohanských zvyklostí neodohrávali v exteriéri, ale v interiéri, kde zápalné a krvavé obety nahradilo spoločné čítanie, počúvanie, aklamácia, spev a používanie chleba a vína ako symbolov. K tomu sa pridružil dôraz na veľkoleposť, ktorá by adekvátne vyjadrovala novú úlohu kresťanských bohoslužieb – zaistiť nielen spásu jednotlivých duší, ale aj politicky nevyhnutnú priazeň nebies pre cisára a štát. Spolu s touto úlohou nadobúdala kresťanská bohoslužba čoraz ceremoniálnejší charakter, ktorým sa posilňoval už prv nastúpený vývoj liturgie smerom k rituálnej štylizácii. Potrebné bolo zohľadniť tiež hierarchickú

štruktúru účastníkov bohoslužby – na jednej strane v tom čase už značne diferencovaných cirkevných stavov (klérus) a na druhej strane laikov. Lateránskou bazilikou bol vytvorený príklad par excellence. Kult a architektúra v nej pôsobili vo vzájomnej interakcii. K jej hlavným charakteristikám patrila axialita, ktorá bola obsiahnutá už vo východiskovom stavebnom type, vo výsledku bola však ešte zdôraznená protíľahlým situovaním vstupu a apsidy, ako aj koridorom, ktorý viedol stredovou osou kostola od vchodu smerom k abside. Končil pri veľkolepej deliacej konštrukcii (v prameňoch doloženej ako „*fastigium*“ – „*stít*“), zrejme vo forme triumfálnej architektúry ukončenej trojuholníkovým štítom. Spolu s na ňu nadväzujúcimi priečkami ohraničovala táto konštrukcia záverečnú zónu kostola. V nej sa nachádzal oltár (pravdepodobne medzi zmienou konštrukciou a apsidou), výsadné miesta pre biskupa a presbyterov (v apside) a stoly („*oltáre*“) pre dary prinášané veriacimi (chlieb a víno pre eucharistickú obeť, ale aj dary pre núdznych). Stredový koridor (tzv. *solea*), tiež ohraničený priečkami, slúžil ako procesiová cesta pre slávnostný príchod a odchod kléru na čele s biskupom, aj ako hraničná línia pre laických veriacich, ktorí sa, rozdelení podľa pohlaví (muži na jednej, ženy na druhej strane) a spoločenskej vážnosti (osobitné miesta boli vyhradené pre štátnych hodnostárov a úradníkov, ale aj pre Bohu zasvätené panny a vdovy), mohli zhromaždiť len vo zvyšnej časti strednej lode a v bočných lodiach (zvlášť vyhradenú časť museli mať aj katechumény, ktorí sa zúčastňovali len bohoslužby slova a pred eucharistickou bohoslužbou museli baziliku opustiť).⁴

¹ Tzv. Milánsky edikt z roku 313, ktorý garantoval kresťanom rovnakú náboženskú slobodu, akú mali prívrženci iných religii, sa vo všeobecnom povedomí vžil ako zlomový dokument, čo však novšia odborná literatúra považuje za neprimerané hodnotenie, keďže jeho obsahom bol len „minimálny program“ zaručujúci všeobecnú náboženskú slobodu. Základná zmena v postoji ku kresťanstvu začala už v roku 311, keď cisár Galerius vydal „tolerančný“ edikt, ktorým ukončil prenasledovanie kresťanov, umožnil im slobodne vyznávať vieru, obnoviť chrámy a súčasne im nariadil „*modliť sa k svojmu bobu za spásu nás [cisárov], štátu aj svoju vlastnú tak, aby štát bol ušetrený všetkých pohrôm a oni sami žili v bezpečí svojich domovov*“. Pre ďalší vývoj bola ale v každom prípade rozhodujúca osobná konverzia cisára Konštantína I. K téme napr. GIRARDET, K. M.: *Der Kaiser und sein Gott : das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Berlin 2010.

² BRANDENBURG, H.: *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*. Regensburg 2013, s. 20.

³ Je potrebné rozlišovať medzi súčasným používaním pojmu bazilika v zmysle architektonického typu (pozdĺžneho viacclodia s prevýšenou a vlastnými oknami osvetlenou strednou loďou) a jeho dobovým používaním v zmysle verejnej stavby (bez ohľadu na architektonickú dispozíciu). Od 4. storočia sa pojem bazilika stal jedným z výrazov, ktorým sa (ako verejné stavby) označovali aj kresťanské kostoly (bez ohľadu na ich architektonickú dispozíciu).

⁴ DE BLAAUW, S.: Kultgebäude. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 22. Stuttgart 2008, stĺpec 227–393 (288–291); BRANDENBURG 2013 (v pozn. 2), s. 20–37; DE BLAAUW, S.: Liturgical features of Roman churches. In: *Chiese locali e*

Nie je to však len smerodajný longitudálny stavebný typ baziliky, ktorý sa viaže ku konštantínovskému obdobiu. Po tom, čo Konštantín zvíťazil v roku 324 nad spoluvládcom Liciniom, ktorému podliehala východná časť Rímskej ríše, začal cisár i tu s iniciáciou a podporou veľkolepých stavebných projektov. V Jeruzaleme nechal po roku 326 vybudovať rozsiahly architektonický areál, ktorého hlavnými časťami bola päťlod'ová bazilika postavená na mieste, kde cisárova matka Helena zázračne objavila drevo zo Svätého kríža, a rotunda zv. Anastasis (Vzkriesenie) vybudovaná nad prázdny Kristovým hrobom.⁵ Jednalo sa o prvé spojenie longitudálneho (bazilika) a centrálného (rotunda) konceptu v kresťanskej sakrálnej architektúre. Spolu s areálom vybudovaným nad miestom Božieho narodenia v Betleheme, ktorý taktiež spájal koncept baziliky a rotundy (dok. 339), a tzv. Zlatým oktogómom v Antiochii (327–341), otvoril do kresťanskej cirkevnej architektúry cestu riešeniam s centrálnou dispozíciou, pričom aj v týchto prípadoch išlo o inovatívnu transformáciu jestvujúcich antických východísk.

O architektonickom rámci kresťanských bohoslužieb v predkonštantínovskom období vieme málo. Treba zobrať do úvahy, že spočiatku mali kresťanské stretnutia dva rôzne dôvody. Jedným bolo zvestovanie evanjelia, ktoré smerovalo nielen k tým, čo už uverili v Krista, ale aj k potenciálnym veriacim. Druhým dôvodom bolo pripomínanie si Pánovej poslednej večere, na ktorom sa stretávali iba veriaci a ktoré malo charakter spoločného slávnostného stolovania (*agapé, symposion*). K zvestovaniu Božieho slova sa prvé generácie kresťanov

stretávali ešte v židovskom Jeruzalemskom chráme, synagógach, ale aj na verejných priestoroch, skrátka tam, kde to bolo možné. Miesta pre oslavu Pánovej večere nachádzali zrejme od apoštolských čias najmä v súkromných domoch bohatších členov komunít. Po zániku Jeruzalemského chrámu (r. 70) a po tom, čo sa kresťanstvo ako náboženstvo emancipovalo a jeho prívrženci opustili synagógy, sa privátne domy stali hlavnými dejiskami kresťanských stretnutí.⁶ Najneskôr okolo polovice 2. storočia, no azda už skôr, dochádzalo k spájaniu zvestovania slova a oslavy Pánovej večere do jedného bohoslužobného rámca. V diele apologéta Justína Mučeníka († 165) je prvýkrát spoľahlivo doložená dvojdielna, vo svojom základe dodnes záväzná štruktúra bohoslužobného obradu.⁷ Jej prvú časť tvorila bohoslužba slova, druhú eucharistická bohoslužba (v užšom význame slova). Prvotné spoločné stolovanie už absentovalo, nahradila ho štylizovaná kultová hostina – akt prijímania chleba a vína, ktoré sa predtým slovom modlitby stali Kristovým telom a krvou. Štylizovaná, kultovému rituálu viac sa približujúca bohoslužba si vyžadovala špecializovaný personál; z prameňov nasledujúcich desaťročí čoraz zreteľnejšie vyplýva, že organizácia a celebrácia bohoslužby mala byť výlučnou kompetenciou vedúcich cirkevných úradníkov na čele s biskupom. Kládla tiež iné nároky na zariadenie zhromažďovacieho priestoru. Ležadlá, ktoré patrili k antickému spôsobu hodovania, a stoly pre pokrm už neboli potrebné, stačil jeden stôl – oltár – pre konsekráciu darov chleba a vína. Pramene 3. storočia spomínajú aj čítací pult a biskupský stolec (katedru).⁸ Na architektonický rámec ale uvedená, inak zásadná

chiese regionali nell'alto Medioevo. Spoleto, 4-9 aprile 2013 Vol. LXI. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 2014, s. 321–338 (326); DE BLAAUW, S.: A Classic Question: The Origins of the Church Basilica and Liturgy. In: Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Romae (22–28. 9. 2013) : Costantino e i costantiniani. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi. Vol. 1–2 (= Studi di antichità cristiana, 66). Eds.: BRANDT, O. – CASTIGLIA, G. – FIOCCHI NICOLAI, V. Città del Vaticano 2016, s. 553–562 (556–559).

⁵ KRÜGER, J.: *Die Grabeskirche zu Jerusalem : Geschichte – Gestalt – Bedeutung*. Regensburg 2000, s. 39–66.

⁶ RORDORF, W. D.: Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit? In: *Zeit-*

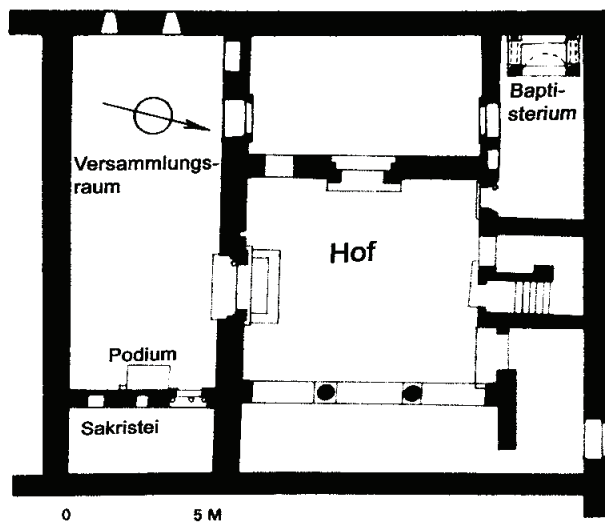
schrift für die neutestamentliche Wissenschaft 55, 1964, s. 110–128 (111–122); FINNEY, P. C.: Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung. In: *Boreas* 7, 1984, s. 193–225 (193–210).

⁷ SALZMANN, J. C.: *Lehren und Ermahnen : Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1994, s. 256; BIERITZ, K.-H.: *Liturgie*. Berlin 2004, s. 305–314; KUNETKA, F.: Eucharistie v křesťanské antice. Olomouc 2004, s. 49–52; BÄRSCH, J. – KRANEMANN, B. (eds.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens : Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*. Münster 2018, s. 126–127.

⁸ DE BLAAUW 2008 (v pozn. 4), s. 282–283.

zmena liturgie sama osebe výraznejší vplyv zrejme nemala. Novšie analýzy znalcov liturgie navyše ukazujú, že popri uvedenej štylizovanej forme eucharistickej bohoslužby pomerne dlho (niekde možno až do začiatku 5. stor.) prežíval i starší typ uchováajúci prvky hostiny a sympózia.⁹ Pokým to kapacitné možnosti dovoľovali, priestory pre oba typy bohoslužobných stretnutí mohli poskytovať prívátne domy.

Predstavu o súkromných domoch ako zhromaždiskách kresťanov je možné oprieť iba o nanajvýš výnimočné archeologické doklady. Fundamentálny význam má tzv. domáci kostol v sýrskej lokalite Dura Europos (dnes Sâlihiyeh) z rozmedzia rokov 232 až 256/7 (obr. 2).¹⁰ Označenie domáci kostol je do istej miery zavádzajúce, keďže objekt zrejme neslúžil prívátnym pobožnostiam v úzkom sociálnom kruhu, ale spoločným bohoslužbám celej miestnej kresťanskej obce.¹¹ Každopádne je to jediný príklad prívátneho domu adaptovaného pre potreby kresťanskej komunity, ktorého funkčná premena aj datovanie do predkonštantínovského obdobia sú akceptované bez vážnejších kontroverzií. Mal dispozíciu bežného neskoroantického domu s miestnosťami okolo ústredného nádvorja (átria). Keď ho majiteľ dal k dispozícii cirkvi, vznikla v bývalých obytných priestoroch zhromažďovacia a modlitebná miestnosť pre 65 až 75 ľudí s vedľajším servisným priestorom, akousi sakristiou. Nachádzalo sa tu aj baptistérium zdobené nástennými maľbami s kresťanskými motívmi a miestnosť určená snáď pre katechumenov. Hlavná



Obr. 2: Pôdorys tzv. domáceho kostola v Dura Europos. Repro podľa: BRENK 2003 (v pozn. 10).

zhromažďovacia sála s obdĺžnikovým pôdorysom (13 × 5 m), vytvorená spojením dvoch izieb, mala pri východnej stene mierne vyvýšenú podestu s neistým účelom. Mohol tu stáť biskupský stolec,¹² čo by zodpovedalo starobylým cirkevným ustanoveniam, v ktorých sa hovorí, že biskup a spolu s ním ďalší kňazi majú mať svoje miesta na východnej strane kostola. Iný názor predpokladá, že podesta slúžila pre inštaláciu mobilného oltára.¹³ Predstaviteľné je tiež, že z nej bolo predčítané z Písma.¹⁴

⁹ SALZMANN 1994 (v pozn. 7), s. 304, 315–316, 461; BUCHINGER, H.: Liturgiegeschichte im Umbruch – Fallbeispiele aus der Alten Kirche. In: *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht*. Eds.: GERHARDS, A. – KRANEMANN, B. Freiburg 2018, s. 152–184 (156–160).

¹⁰ BRENK, B.: *Die Christianisierung der spätrömischen Welt: Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit*. Wiesbaden 2003, s. 65–70; MELL, U.: *Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians*. Göttingen 2010, s. 59–187.

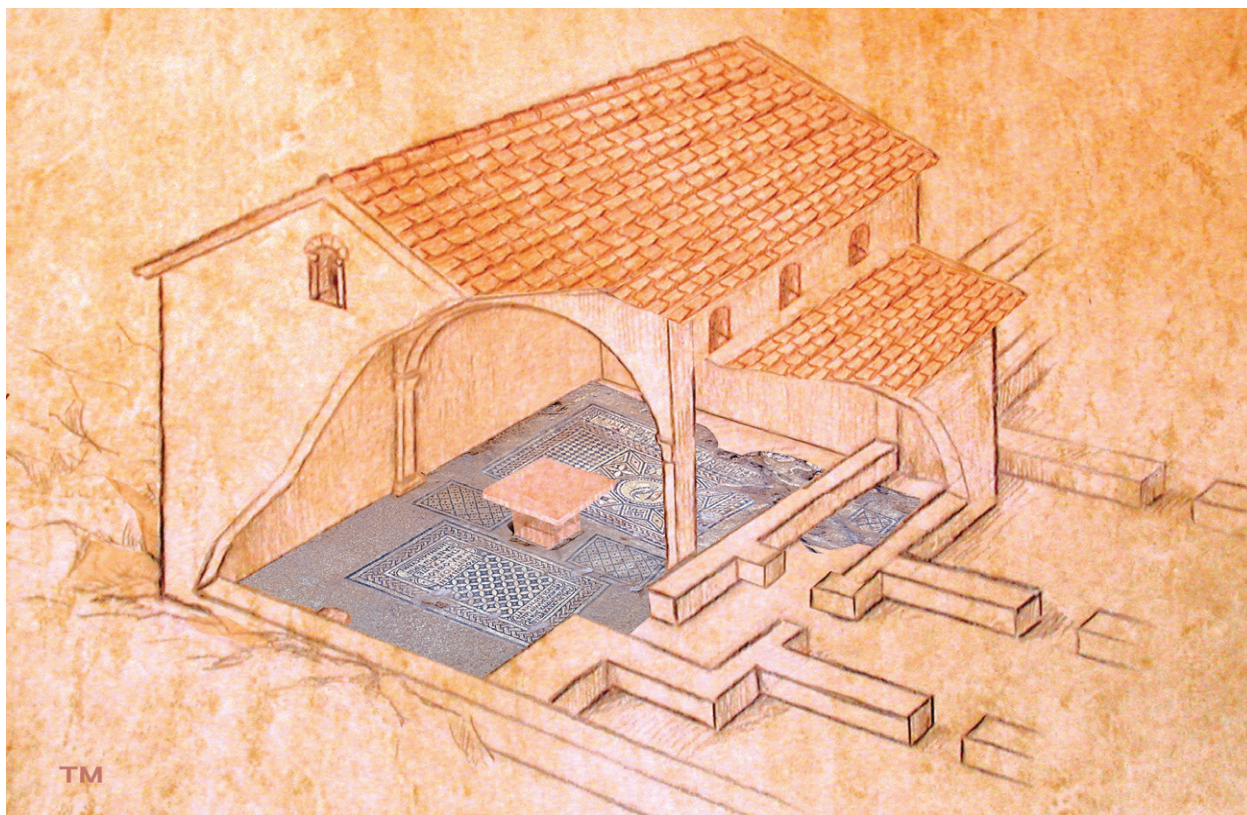
¹¹ HEID, S.: Gab es „Hauskirchen“? Anmerkungen zu einem Phantom. In: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 38, 2018, č. 1, s. 13–48 (34); HEID, S.: *Altar und Kirche: Prinzipien christlicher Liturgie*. Regensburg 2019, s. 72–74. S „domácimi kostolmi“ je zviazaná teória, podľa ktorej sa kresťania v prvých storočiach schádzali k bohoslužbe paralelne

v menších skupinách vo viacerých domoch, čím sa v jednotlivých mestách (do 4. stor. bolo šírenie kresťanstva viazané v rozhodujúcej miere na mestá) mali vytvoriť viaceré kultové miesta formované prívátnymi okruhmi „domácich cirkví“ (nem. *Hauskirche, Hausgemeinde*). Stefan Heid v citovaných prácach túto predstavu „fragmentovaného kresťanstva“ rezolútne odmietol a „domáce cirkvi“ nazval fantómom ranokresťanského výskumu. K eucharistickej bohoslužbe sa podľa neho od počiatku musela schádzať celá obec na jednom mieste. Aj Heidova interpretácia však už podnietila kritickú reflexiu (GIELEN, M.: *Alternative Fakten: Zu Stefan Heids „Ende einer Legende“*. In: *Herder Korrespondenz* 2019, č. 8, s. 49–51).

¹² MELL 2010 (v pozn. 10), s. 94.

¹³ HEID 2019 (v pozn. 11), s. 150.

¹⁴ KEPLINGER, J.: *Der Vorstebersitz: Funktionalität und theologische Zeichenstruktur*. Freiburg – Basel – Wien 2015, s. 79.



Obr. 3: Teoretická rekonštrukcia boboslužobnej miestnosti cirkevného domu v Megidde. Repro podľa: TEPPER – DI SEGNI 2006 (v pozn. 15).

Analogickú situáciu, keď bol dom upravený pre potreby cirkvi, dokladá relatívne nedávny nález z roku 2005 na lokalite Megiddo neďaleko Nazaretu (obr. 3). Na ploche osady vybudovanej v susedstve rímskeho legionárskeho tábora objavili archeológovia väčšiu viacpriestorovú budovu, ktorej jedna miestnosť s rozmermi cca 5 × 10 m bola interpretovaná ako modlitebňa miestnej kresťanskej komunity.¹⁵ Autori výskumu ju datovali do prvej tretiny 3. storočia (okolo roku 230), čo však nie je prijímané úplne bez výhrad.¹⁶ Interpretácia kultového priestoru sa opiera o štyri obdĺžnikové polia mozaiky na podlahe obsahujúce okrem motívu rýb (častého

ranokresťanského symbolu) nápisy, z ktorých jeden uvádza, že istá, Boha milujúca Aktepus darovala ako pripomienku (oltárny) stôl pre Ježiša Krista. Tento oltár stál pravdepodobne uprostred miestnosti, medzi mozaikovými poľami, kde sa zachoval akýsi podstavec vytvorený z dvoch kamenných platní. Špekuluje sa, že oltárny stôl mohol byť mobilný, ale aj že tu máme najstarší doklad fixného oltára.¹⁷ Rozmiestnenie ďalších nápisov s mužskými a ženskými menami, rozdelenými na dve polovice priestoru, azda indikuje oddelené pozície mužov a žien účastných na tunajších zhromaždeniach. Po obvode miestnosti, kde podlaha nebola pokrytá mozaikou, mohli byť umiest-

¹⁵ TEPPER, Y. – DI SEGNI, L.: *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio) : Excavations at the Megiddo Prison 2005*. Jerusalem 2006.

¹⁶ Napr. C. MARKSCHIES (Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes? In:

Zeitschrift für antikes Christentum 11, 2008, s. 421–447 /432–442/) považuje za pravdepodobnejšie neskoršie datovanie tohto nálezu do obdobia po konštantínovskej zmene.

¹⁷ HEID 2019 (v pozn. 11), s. 56, 67, 180, 200.

nené ležadlá, na ktoré uľahli účastníci zhromaždenia k slávnostnému pokrmu, čo by značilo, že okrem eucharistickej slávnosti sa tu v pokračovaní tradície prvotných kresťanských stretnutí konalo ešte aj agapé.¹⁸ V prípade správneho datovania a interpretácie ide o mimoriadne významný nález kresťanského bohoslužobného priestoru z predkonštantínovského obdobia a spolu s „domácim kostolom“ v Dura Europos ilustruje predpokladanú variabilitu riešení.¹⁹

Písomné pramene indikujú, že okrem adaptovaných stavieb, ako boli tie v Dura Europos a Megidde, vznikali, ak to vonkajšie okolnosti dovoľovali, najneskôr od prelomu 2. a 3. storočia aj stavby intencionálne budované pre zhromaždenia a bohoslužby kresťanov.²⁰ V pozadí týchto stavebných aktivít možno tušiť narastajúci počet kresťanov aj štrukturálne zmeny v kresťanských obciach, sprevádzané o. i. koncentráciou právomocí v rukách biskupov a tým aj kumuláciou funkcií viazaných na cirkevné domy (popri liturgii napr. súdne kompetencie biskupa, voľba biskupa aj ordinácia ďalších služobníkov cirkvi, charitatívne aktivity). Architektonická podoba intencionálne vybudovaných „domov cirkvi“ je úplne neznáma. Pohybujeme sa iba v rovine predpokladu, že sa nevyznačovali, aspoň navonok, žiadnymi zvláštnymi architektonickými akcentmi, ktoré by ich odlišovali od bežnej okolitej zástavby, hoci v druhej polovici 3. storočia už mohlo ísť vo väčších mestách aj o rozmernejšie a okázalejšie stavby, ktoré svojou veľkosťou dokonca konkurovali pohanským chrámom.²¹

Určité informácie o priestorovej organizácii zhromaždenej obce počas bohoslužby v 3. storočí poskytuje spis *Didascalia Apostolorum* (*Učenie dvanástich apoštolov*). Patrí do skupiny ranokresťanských dokumentov označovaných dnešnou vedou ako cirkevné poriadky, ktoré, zaštitujú sa údajným apoštolským pôvodom, usmerňovali rôzne aspekty života v kresťanských komunitách. Originál uvedeného spisu vznikol v Sýrii (alebo Palestíne) pravdepodobne v prvých desaťročiach 3. storočia.²² Jedna z jeho kapitol o. i. reguluje, kde v bohoslužobnom priestore majú byť miesta účastníkov bohoslužobného zhromaždenia. Presbyteri majú mať miesto na východnej strane, pričom uprostred nich má stáť biskupský trón. Na druhej strane majú sedieť muži, za nimi ženy. Obe skupiny sú tu ešte ďalej členené na „podskupiny“: mladíkov, mužov v pokročilom veku, deti, panny, vydaté ženy, ženy s deťmi, stareny a vdovy. Jeden z diakonov má dohliadať na to, aby každý zaujal primerané miesto, a pokiaľ si niekto sadne na také miesto, ktoré mu nepatrí, má ho napomenúť.²³ Z formulácií vyplýva, že prísne hierarchický zasadací poriadok počítal s protiahlym situovaním klerikov a laikov. Požiadavka, aby sa miesta presbyterov a biskupa nachádzali na východnej strane, spolu s iným príkazom (odkazujúcim na verš žalmu 67[68], 34), aby sa zhromaždení modlili smerom k východu, je jedným z prvých dokladov symbolického (eschatologického) významu východnej svetovej strany,²⁴ čo môže indikovať, že i samotný bohoslužobný priestor bol východne orientovaný.²⁵ Už v tomto

¹⁸ HEID 2019 (v pozn. 11), s. 180.

¹⁹ Ďalšie diskutované nálezy z predkonštantínovského obdobia, ktoré sú však sporné vzhľadom na neisté datovanie alebo (aj) funkciu, uvádza vo svojom aktuálnom prehľade SÖRRIES, R.: *Der frühchristliche Kirchenraum: Ikonographie – Ausstattung – Liturgie*. Wiesbaden 2020, s. 13–19.

²⁰ RORDORF 1964 (v pozn. 6), s. 122–125; BRANDENBURG 2013 (v pozn. 2), s. 11.

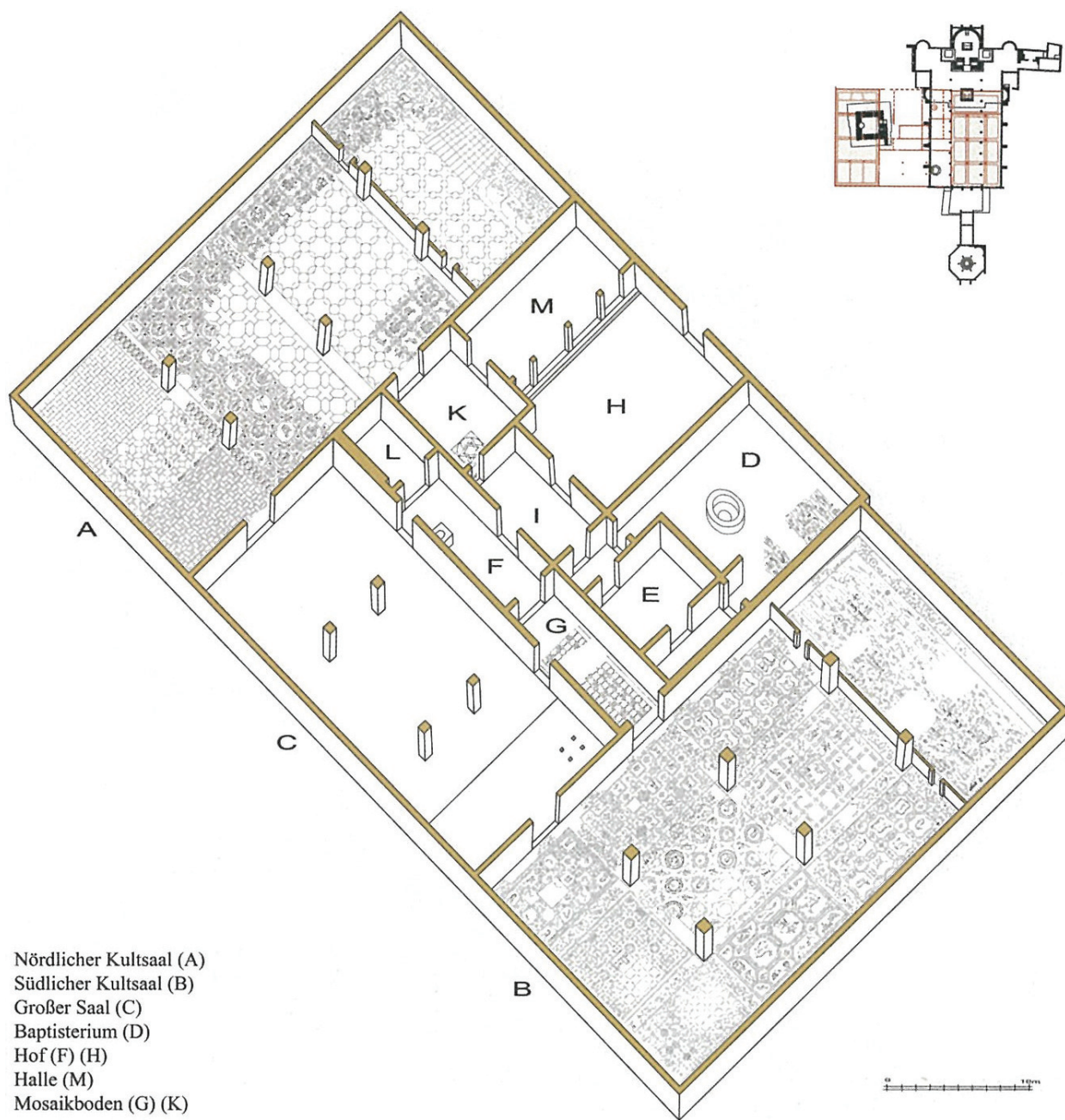
²¹ Často citovaná je v tejto súvislosti poznámka pohanského filozofa Porfýria v spise *Proti kresťanom* (po roku 270), že kresťania napodobňujú chrámy stavbou veľkých budov, v ktorých sa schádzajú k modlitbe, hoci sa môžu modliť aj vo svojich vlastných domoch, keďže veria, že Boh ich vypočuje kdekoľvek. BRANDENBURG 2013 (v pozn. 2), s. 12; HEID 2019 (v pozn. 11), s. 74.

²² Pôvodný grécky originál až na nepatrné fragmenty zanikol. Obsah textu sa zachoval v neskorších prekladoch (sýrskom a latinskom) a v prepracovanej verzii, adaptovanej na pomery 4. storočia, tiež v grécky napísanom dokumente zv. *Apoštolské konštitúcie* (*Constitutiones Apostolorum*). SCHÖLLGEN, G.: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*. Münster 1998, s. 1–2.

²³ ACHELIS, H. – FLEMMING, J.: *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Die syrische Didaskalia*. Leipzig 1904, s. 68–70; SCHNEIDER, A. M.: *Liturgie und Kirchenbau in Syrien*. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch Historische Klasse* 3, 1949, s. 45–68 (48–49).

²⁴ LANG, U. M.: *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*. Freiburg 52010, s. 52–53.

²⁵ ACHELIS – FLEMMING 1904 (v pozn. 23), s. 68, 284.



Obr. 4: Rekonštruovaný plán biskupského areálu v Aquilei začiatkom 4. storočia. Repro podľa: GLASER, F. – POCHMARSKI, E.: *Aquileia. Der archäologische Führer. Darmstadt – Mainz 2012.*

ranom dokumente tak máme doložené dva aspekty, ktoré významne formovali kresťanskú architektúru. Vypovedá to o kontinuite s predkonštantínovským obdobím v postupnom utváraní nárokov na boho-

služobný priestor. Avšak primálo o architektonickej podobe objektu, ktorý mal pred očami autor uvedeného spisu. Zo samotných formulácií sa nedá jednoznačne určiť ani to, či išlo o „domáci kostol“

alebo intencionálne vybudovanú bohoslužobnú stavbu.²⁶ Iba na základe celkového obsahu dokumentu a jeho cirkevno-historického kontextu sa usudzuje, že anonymný autor vychádzal z existencie spoločenstva, ktoré malo snáď niekoľko stoviek členov a vzhľadom na svoju početnosť sa už nemohlo zhromažďovať v súkromných domoch.²⁷

V súvislosti s možnou kontinuitou architektonického vývoja pred oficiálnym uznaním kresťanstva a po ňom sa opakovane vynára otázka, či už v 3. storočí netreba predpokladať počiatky stavebného typu kresťanskej baziliky.²⁸ V prospech tejto úvahy by mohlo hovoriť, že krátko po roku 313 bol bazilikový stavebný typ okrem Ríma, kde krátko po Lateránskej bazilike vznikli jeho ďalšie variácie (v prvom rade treba menovať Kostol sv. Petra, vybudovaný nad hrobom apoštola v rokoch 26/324 taktiež z iniciatívy cisára Konštantína), realizovaný aj v iných častiach Rímskej ríše.²⁹ Bez archeologických dokladov spreď konštantínovského obdobia zostáva však táto úvaha neistou hypotézou. Spojovacím článkom by mohol byť aj stavebný komplex v Aquilei (obr. 4), iniciovaný tamajším biskupom Teodorom. Ide o jeden z prvých kostolov sprevádzajúcich konštantínovskú zmenu.

Jeho výstavba (alebo adaptácia?) sa kladie do druhého desaťročia 4. storočia, do rokov bezprostredne po Milánskom edikte. Komplex pozostával z dvoch paralelných trojloďových sál s pravouhlým pôdorysom a strednej časti medzi nimi, tvorenej viacerými priestormi vrátane pravdepodobného baptistéria.³⁰ Obe sály boli približne rovnako veľké (cca 37 × 20 m a 37 × 17 m) a ich pozdĺžna os mala východozápadnú orientáciu. Elementárne architektonické riešenie sál, nečlenený pravouhlý pôdorys, jednoduchý architektonický habitus obmedzený len na nevyhnutné (avšak v interiéri vyvážený bohatou, dodnes z veľkej časti zachovanou mozaikovou výzdobou podláh a azda tiež maliarskou výzdobou stien), plochý strop a predpokladaná absencia bazilikového prevýšenia strednej lode, by mohli byť charakteristikami konceptu, v ktorom prežívala podoba bližšie neznámych predkonštantínovských kostolov.³¹ Ich odozva sa hľadá aj v o niečo mladších jedno- i viacloďových kostoloch s jednoduchým pravouhlým pôdorysom vo východných regiónoch Rímskej ríše, akým bol napr. kostol v sýrskej lokalite Qirqibize pravdepodobne zo 4. stor. (obr. 5).³² Menšia jednolďová stavba bola postavená vedľa vidieckeho

²⁶ RORDORF 1964 (v pozn. 6), s. 122.

²⁷ SCHÖLLGEN, G.: Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat. Der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert. In: *Bischöfe zwischen Antarkie und Kollegialität: Variationen eines Spannungsverhältnisses*. Eds.: HORNUNG, Ch. – MERKT, A. – WECKWERTH, A. Freiburg – Basel – Wien 2019, s. 13–28 (22). Komunity stretávajúce sa v súkromných domoch mohli mať 20 až 100 osôb. Indície pre spoločenstvá s niekoľkými stovkami, či až niekoľkými tisíckami členov sa viažu až k prelomu 2. a 3. storočia (tamtiež, s. 18). Pre 2. storočie sa predpokladajú iba malé spoločenstvá, ktoré sa mohli stretávať v súkromných domoch (SALZMANN 1994, v pozn. 7, s. 243).

²⁸ RORDORF 1964 (v pozn. 6), s. 125–128; KRITZINGER, P.: *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation*. Stuttgart 2016, s. 147–149.

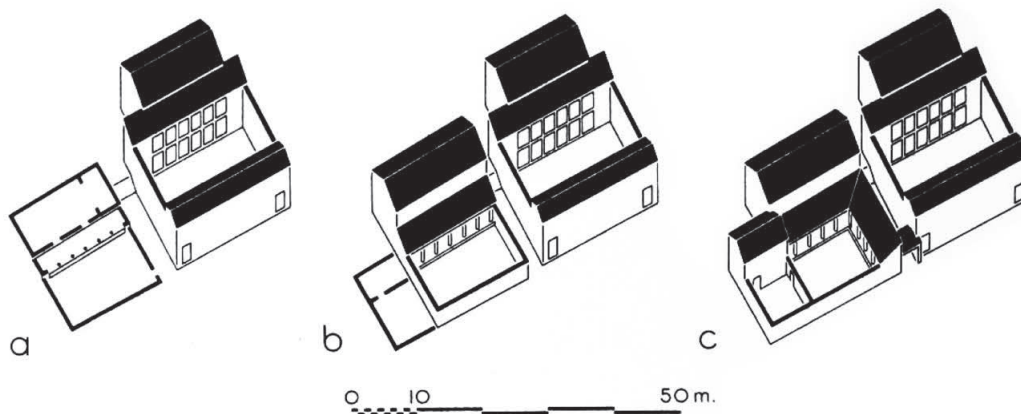
²⁹ Do roku 324 je nápisom datovaná päťloďová bazilika v El Asnam (Orlenasville) v severoafrickej provincii Mauretania Tingitana (DE BLAAUW 2008, v pozn. 4, stĺpec 264, 291) a baziliková dispozícia sa zvažuje tiež v prípade kostola v Tyre dokončeného okolo roku 315 (pozri nižšie), čo môže do istej miery relativizovať inovatívnosť Lateránskeho prototypu.

³⁰ Prevažujúci názor v aktuálnej odbornej diskusii považuje celý komplex za výsledok jedného stavebného plánu biskupské-

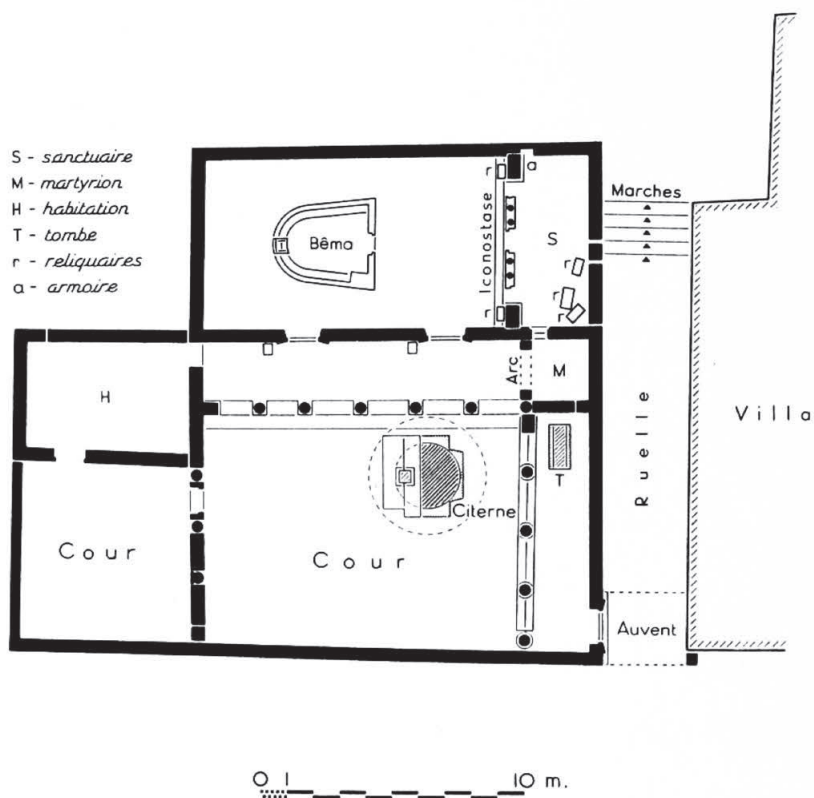
ho kostolného areálu. U časti bádateľov však pretrvávajú pochybnosti o jednofázovosti aj primárne bohoslužobných funkciách komplexu; pripúšťajú možnosť, že pôvodne išlo o palácovú stavbu adaptovanú za biskupa Teodora pre cirkevné účely (RISTOW, S.: *Gruppierungen frühchristlicher Sakralarchitektur: Von Aquileia bis nach Aachen*. In: *Frühes Christentum im Ostalpenraum: Beiträge der internationalen Tagung „Frühes Christentum im Ostalpenraum“ in Graz vom 1.–3. Juni 2016*. Eds.: SPICKERMANN, W. – GRIEB, V. Graz 2018, s. 77–98 (80–81)).

³¹ DE BLAAUW 2008 (v pozn. 4), stĺpec 286.

³² Jeho vznik bol pôvodne datovaný do prvej tretiny 4. storočia (TCHALENKO, G.: *Vilages antiques de la Syrie du Nord, I–III*. Paris 1953, I, s. 319–342, II, tab. X/1, CI–CVII, CCXI), pravdepodobnejšie však bude datovanie na koniec 4. alebo až začiatok 5. stor. (STRUBE, C.: *Hauskirche und einschiffige Kirche in Syrien: Beobachtungen zu den Kirchen von Marmaya, Işruq, Nariye und Banaqfur*. In: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst: Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet*, I. Eds.: FELD, O. – DEICHMANN, F. W. Bonn 1986, s. 109–123 /122/). Od datovania závisí funkčná interpretácia kostola: či vznikol ako súkromný bohoslužobný priestor pre majiteľov vily a ich služobníctvo, alebo či slúžil kresťanom aj z ďalších usadlostí, ktoré v okolí časom pribudli (BRENK 2003, v pozn. 10, s. 71–72).



Église et villa de Qirg'biye.
 a. à la fin du III^e siècle ; b. au IV^e siècle ; c. au VI^e siècle.



L'église de Qirg'biye. État au VI^e siècle.

Obr. 5: Teoretická rekonštrukcia stavebného vývoja vidieckeho sídla a kostola v Qirg'biye. Repro podľa TCHALENKO 1953 (v pozn. 32).

sídla, s ktorým vytvorila spoločný areál. V odbornej literatúre býva preto niekedy uvádzaná ako ďalší zo vzácných príkladov tzv. domáceho kostola, avšak na rozdiel od situácie v Dura Europos alebo Megidde nevznikla adaptáciou obytných priestorov, ale bola intencionálne vybudovaná ako bohoslužobná stavba. Pokým v interiéri členenie tohto kostola reagovalo na potreby liturgie a zhromaždení, exteriér sa architektonicky nijako nevynímal v porovnaní so susednou zástavbou, čím nadviazal na regionálnu tradíciu obytných domov. Práve tento súzvuk s bežnou profánnou architektúrou je považovaný za starobylú črtu uchovávajúcu ešte charakter raných bohoslužobných stavieb predkonštantínovského obdobia.³³

Sumárne možno konštatovať, že už v predkonštantínovskom období sa dajú vystopovať určité elementy, ktoré predurčili smer vývoja kresťanskej cirkevnej architektúry. Boli to prvky základného liturgického vybavenia a nároky na priestorovú organizáciu s dôrazom na hierarchické zoskupenie účastníkov a azda už aj preferenciu symbolicky podmienenej východo-západnej orientácie, čomu nepochybne viac vyhovovali pozdĺžne koncipované priestory. Avšak až v zlomovom konštantínovskom období sa bohoslužobné stavby kresťanov stali samostatnou, veľmi špecifickou a navyše prioritnou architektonickou úlohou. Výstavba kostolov tvorila súčasť komplexnej podpory kresťanskej cirkvi zo strany cisára, ktorý zakomponoval kresťanský monoteizmus do svojej politickej stratégie. Kresťanskému kléru udelil rad privilégií s cieľom uľahčiť ďalekosiahlu integráciu organizačných štruktúr kresťanských obcí do skladby štátu. V takomto kontexte museli architekti zohľadniť nielen interné požiadavky cirkvi, ale aj jej nové spoločenské postavenie a úlohy v prepojení na politickú moc. Výsledkom boli nielen inovatívne architektonické dispozície, ale aj ich reprezentatívny charakter, ktorý neslúžil iba oslave Boha, ale aj cisárskej reprezentácii a propagande. Z tohto zorného

uhla je možné dokonca konštatovať, že „*tvorcom kresťanskej sakrálnej architektúry bol štát*“.³⁴

Vznik kresťanskej sakrálnej architektúry: religiózne hľadisko

Bola to ale skutočne sakrálna architektúra? Otázka vzniku kresťanskej architektúry sa totiž komplikuje, ak sa začneme pýtať, kedy sa stavby, v ktorých sa konali kresťanské zhromaždenia, stali nositeľkami sakrálnej, posvätej kvality. Bolo to súčasne so vznikom špecifických architektonických riešení? Alebo skôr? Ci dokonca neskôr? Hľadanie odpovede vedie k širšiemu problému kresťanskej religiozity, otázke špecifického kresťanského kultu, chápaniu obety a kňazstva, vývoju liturgie a jej interpretácií, teda k procesom s mnohými dimenziami (čo vo výskume vedie i k rôznym definíciám sakrálnosti).

Je známe, že prvé kresťanské generácie odmietli tradičné kultové praktiky, najmä neustále opakované prinášanie krvavých a zápalných zvieracích obetí bohom. Spolu s tým odmietli i tradičnú predstavu kňazstva a architektonický rámec chrámových stavieb sa stal pre nich takpovediac nadbytočný. Terminológia spojená s dovtedy zaužívanými formami kultov – obeta, oltár, kňaz, chrám – z kresťanského slovníka nevymizla, zmenil sa však jej kontext a obsah. Vedec-ke analýzy hovoria v tejto súvislosti o spiritualizácii, resp. – čo je v súčasnosti uprednostňovaný pojem – metaforizácii kultovej terminológie.³⁵ Obeta, ktorú prinášali kresťania, bola v prvom rade duchovná – spočívala v modlitbe a bohumilom spôsobe života podľa Kristovho vzoru, zdržanlivosti až askéze, láske k blížnemu, vzájomnej pomoci.³⁶ Takúto obetu mohli a mali prinášať všetci veriaci, v prenesenom zmysle sa tak všetci stali kňazmi – „*kráľovským kňazstvom*“ (1Pt 2,9; Zj 1,6; Zj 5,10; Zj 20,6). Kňazom nebol žiaden jednotlivec, ani spomedzi tých, ktorí zastávali cirkevné úrady a služby. Exkluzívne

³³ BRANDENBURG 2013 (v pozn. 2), s. 14.

³⁴ LEEB, R.: *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser.* Berlin – New York 1992, s. 77.

³⁵ GÄCKLE, V.: *Allgemeines Priestertum : Zur Metaphorisierung des*

Priestertums im Frühjudentum und Neuen Testament. Tübingen 2014, s. 9–17.

³⁶ K zdôrazňovaniu kresťanskej duchovnej obety ako protipólu pohanským zvieracím obetám v neskorooantických prameňoch PIEPENBRINK, K.: *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike: Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen.* Berlin 2009, s. 312–320.

označenie veľkňaz bolo vyhradené pre Krista – on bol jediným veľkňazom, ktorého jedinečný vykupiteľská sebaobeta sa stala zdrojom večnej spásy pre všetkých a urobila starý obetný kult zbytočným (Heb 3,1; 4,14–5,10; 9,11–10,18). Chrám sa personifikoval v osobe Krista (nový chrám vybudovaný za tri dni po zničení Jeruzalemského, Jn 2,19–22, Mk 14,58; chrám eschatologického Jeruzalema, Zj 21,22) alebo sa stal ekleziologickou metaforou pre označenie kresťanskej obce, ktorá bola Božím chrámom (1Kor 3,16–17, 2Kor 6,16), tak ako bola Božím domom, Kristovým telom,³⁷ ale aj nebeským Jeruzalemom.³⁸

Postupne sa však situácia menila. Táto zmena sa dá najjednoznačnejšie (vychádzajúc z prevažujúcich názorov v interpretáciách cirkevných historikov) sledovať spočiatku v súvislosti s procesmi, ktoré viedli k vyššie už naznačeným štrukturálnym zmenám v kresťanských spoločenstvách. Okolo prelomu 2. a 3. storočia sa v písomných prameňoch začína čítať hierarchická organizácia kresťanských komunít, rozdelených na dve sociálne skupiny – klerikov, teda tých, ktorí vykonávali nejaký cirkevný úrad a službu (predovšetkým biskupi, presbyteri, diakoni), a laikov, ktorí nezastávali žiadny úrad v službách cirkvi. Okolo roku 200 sa prvýkrát objavujú slová *clerus* a *laicus* v uvedenom význame.³⁹ Hierarchia sa ale začala vytvárať aj v rámci skupiny klerikov a namiesto pôvodne kolegiálneho vedenia obcí sa do čela hierarchie dostávali jednotliví biskupi (vznik tzv. monepiskopátu), v ktorých rukách sa koncentrovali všetky dôležité

kompetencie a právomoci súvisiace s vedením obcí (tzv. monarchický episkopát).⁴⁰ Súčasne v protiklade s počiatočným dištancovaným postojom voči pojmosloviu spojenému s tradičným kultom začali kresťanské pramene okolo roku 200 a v priebehu 3. storočia bez rozpakov nazývať najvyššie postavených cirkevných úradníkov, presbyterov a najmä biskupov pojmom kňaz (lat. *sacerdos*, gr. *ιερέυς* / (*h*)*iereús*).⁴¹

Uvedené zmeny boli sprevádzané (šťasti podmienené, šťastie nasledované) jednak profesionalizáciou kléru, keď výkon cirkevnej služby prestal byť voľnočasovou aktivitou a stal sa honorovaným povolaním, a jednak prehlbujúcou sa teologickou reflexiou kresťanstva, nutnosťou formulovať obranné postoje voči okolitému pohanskému svetu, ale aj voči heretickým prúdom vnútri kresťanských komunít. V rámci teologickej reflexie vznikali rôzne koncepty zdôvodňujúce a legitimizujúce vznikajúcu cirkevnú hierarchiu a profesionalizáciu kléru. Koncept apoštolskej sukcesie odvodzoval autoritu biskupov od neprerušenej následnosti siahajúcej až k apoštolom a ich žiakom; metafyzicky zdôvodnený koncept interpretoval pozemskú cirkevnú hierarchiu ako Bohom danú skutočnosť, ktorá je obrazom nebeskej hierarchie.⁴² S druhým menovaným sa prelínal koncept, ktorý možno nazvať *izraelizáciou* cirkvi a ku ktorému patrilo aj vytvorenie obetného charakteru eucharistie a tzv. *templizácia* kresťanských kostolov.⁴³

Pre formujúcu sa kresťanskú identitu bolo kľúčové, že kresťanstvo prijalo za svoj príbeh Izraela,

³⁷ DASSMANN, E.: *Die eine Kirche in vielen Bildern : Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, s. 139–163.

³⁸ DASSMANN 2010 (v pozn. 37), s. 242–244.

³⁹ NEUNER, P.: *Abschied von der Ständekirche : Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes*. Freiburg – Basel – Wien 2015, s. 44–46; SCHÖLLGEN 2019 (v pozn. 27), s. 23.

⁴⁰ SCHÖLLGEN, G.: Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 77, 1986, s. 146–151.

⁴¹ Prvýkrát u Tertuliána. VON CAMPENHAUSEN, H.: Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche. In: VON CAMPENHAUSEN, H.: *Tradition und Leben : Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*. Tübingen 1960, s. 272–289 (276).

⁴² Christoph MARKSCHIES (Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike. In: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 1: Grundlagen und Grundfragen*. Eds.: SCHNEIDER, T. – WENZ, G. Freiburg 2004, s. 296–331 /296–308/) hovorí o „*exkluzívne teologickom zdôvodnení*“, „*metafyzicky zdôvodnenou koncepciou*“ ho v súvislosti s listami Ignáca z Antiochie nazýva napr. PIEPENBRINK, K.: Zur Perception des kirchlichen Amtes durch einen ‚Martyrerbischof‘. In: *Die Briefe des Ignatios von Antiochia : Motive, Strategien, Kontexte*. Eds.: BAUER, T. J. – VON MÖLLENDORFF, P. Berlin 2018, s. 131–152 (137–145).

⁴³ K pojmu *izraelizácia* GÄCKLE 2014 (v pozn. 35), s. 596–604. Pojem *templizácia* prevzal citovaný autor od iných bádateľov, ako je napr. D. STÖKL BEN EZRA (Templisierung : Die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike. In: *Rites et croyances dans les religions du monde romain : Huit exposés suivis de discussions; Vandœuvres-Genève, 21–25 août 2006*. Ed.: BONNET, C. Genève 2007, s. 231–278).

najmä však spôsob recepcie, ktorý umožnil, aby kresťanská cirkev mohla sama seba vnímať dokonca ako „pravý Izrael“.⁴⁴ Napomohli tomu metódy alegorézy a typologického výkladu Starého zákona.⁴⁵ Prvá z nich, známa v helenistickej i židovskej tradícii ešte pred kresťanstvom, chápe určitý text, v tomto prípade Starý zákon, ako alegóriu, inotaj, ktorej skutočný, hlbší zmysel musí byť odhalený správnym, často viacvrstvovým výkladom. Druhá metóda interpretuje starozákonné udalosti a postavy ako predznamenania, predobrazy, prototypy novozákonných, resp. kresťanských udalostí a ich aktérov, pričom medzi nimi vytvára stupňujúci sa vzťah: novozákonné udalosti a postavy sú prekonaním tých starozákonných, ktorým vo vzájomnom porovnaní zároveň dávajú nový, pravdivejší zmysel. Uvažovanie v kategóriách typu a antitypu, predobrazu a obrazu malo tiež paralely a východiská mimo kresťanstva, či už v židovských mesianistických proroctvách alebo platonizme. Kresťanstvo toto uvažovanie doplnilo o eschatologický rozmer, v ktorom sa Starý aj Nový zákon spojili do jednotného celku Božieho plánu spásy. V jeho rámci sa vytvárajú rôzne antitetické vzťahy: nielenže Starý zákon je predzvesťou Nového zákona, ale aj novozákonná zvesť sa stáva predznamenanimí vecí naplnených na konci vekov pri druhom príchode Krista; zároveň pozemská skutočnosť (či už Starej alebo Novej zmluvy) môže byť chápaná ako obraz (antityp) nebeského vzoru (typu). Z pôvodne dvojstupňovej typológie

tak vznikla typológia viacstupňová, ktorá vytvára vzťahy v horizontálnej časovej línii (Starý zákon, Nový zákon, zavŕšenie dejín spásy), ale aj vertikálnej línii (nedokonalá pozemská skutočnosť a jej dokonalá nadpozemská prefigurácia). V tomto ohľade predstavuje typológia (resp. antitetická typologéza) špecificky kresťanský hermeneutický model. Obe metódy, alegoréza aj typológia, sú v rôznej miere a vzájomnom prelínaní sa prítomné už v spisoch Nového zákona. Skutočný rozvoj tohto prístupu s ďalekosiahlym vplyvom až do stredoveku začal v 3. storočí, osobitne v Alexandrijskej škole, ktorej hlavným predstaviteľom bol Órigenés.

Optika typológie a alegorézy – často sa hovorí zjednodušene iba o alegoréze v širšom význame slova inotaje vysvetľujúcej interpretácie⁴⁶ – sa pritom preniesla z výkladu Písma aj na žitú prítomnosť. Poskytla tým hermeneutický nástroj nielen pre legimitizáciu cirkevnej hierarchie, ale aj pre akceptáciu pojmu kňaz vo vzťahu k cirkevným úradníkom a ďalšej, s kňazstvom súvisiacej terminológii. Tak ako jestvovali kňazi v Starom zákone, tak mali aj kresťania svojich služobníkov cirkvi. Tí minulí poslúžili ako predobraz súčasným. Zjednocujúci rámec tvoril pre obe časové roviny určujúci archetyp nebeskej hierarchie. Spomenutý Órigenés aplikoval alegorickú interpretáciu starozákonných kultových inštitúcií široko na kresťanskú realitu vrátane cirkevnej hierarchie ako nespochybniteľnej, Bohom zjavenej danosti, ktorá bola predznamenaná už v hierarchii starozá-

⁴⁴ DASSMANN, E.: Die Kirche als wahres Israel. In: *Theologische Zeitschrift* 62, 2006, č. 2, s. 174–192.

⁴⁵ OSTMEYER, K.-H.: Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses. In: *New Testament Studies* 46, 2000, č. 1, s. 112–131; HALL, S. G.: Typologie. In: *Theologische Realenzyklopädie, Band 34*. Berlin – New York 2002, s. 208–224; SELLIN, G.: Allegorese, Typologie, Midrasch. In: *Neues Testament und Antike Kultur, Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*. Ed.: NOETHLICH, K. L. Neukirchen-Vluyn 2011, s. 68–71.

⁴⁶ Dôvodom je jednak úzke vzájomné prepojenie oboch interpretačných prístupov a jednak nadväznosť na dobovú terminológiu, ktorá nepoznala pojem typológia (v súvislosti s výkladom Písma sa objavuje v biblickej vede až v 19. storočí; HALL 2002, v pozn. 45, s. 208). Ranokresťanskí autori používali pojmy alegória (gr. ἀλληγορία/alligoria) aj typ (gr. τύπος/týpos), nie však významovo vyhranene. Pod alegóriou rozumeli všeobecne

spôsob preneseného, obrazného vyjadrenia sa, vrátane kontextov, keď išlo z pohľadu súčasných definícií o typológiu. Takým prípadom je už prvý doklad slova alegória (*allegoroumena*, alegoricky povedaných vecí, obraznej reči) v kresťanskom texte, v Pavlovom Liste Galat'anom (Ga 4,24; HALL 2002, v pozn. 45, s. 208). V rámci systematickej exegézy Biblie sa však už v antike začali rozlišovať rôzne významové vrstvy. Základom sa stalo Órigenovo rozlíšenie trojakého zmyslu, metaforicky vyjadrené ako telo, duša a duch Písma (KARFÍKOVÁ, L.: „Celé pole plné rozmanitých bylin“ : Origenova biblická hermeneutika podľa Peri archón IV,1–3. In: KARFÍKOVÁ, L.: *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha 1997, s. 9–37). Neskôr sa ustálila podoba štvorstupňovej hermeneutickej schémy, rozlišujúcej význam historický (doslovný), alegorický (vieročný), tropologický (morálny) a anagogický (odkazujúci na transcendentálnu sféru, druhú parúziu a konečné naplnenie vecí). Pojem alegória tu nadobudol užší zmysel, v platnosti však zostal aj jeho širší význam pojmu pre obraznú reč, ktorá chce povedať „niečo iné“, než je jej bezprostredný zmysel.

konných kňazov a levitov a ktorá má pokračovanie v neviditeľnej nebeskej cirkvi anjelov.⁴⁷

Táto hermeneutika umožnila reštrukturalizovať kresťanské spoločenstvo na základe starozákonných kategórií, homogénnejšie sa začleniť do naskrz kultovo konštituovaného pohanského sveta⁴⁸ a tiež teologicky zdôvodniť meniace sa postavenie kresťanských cirkevných úradníkov. Órigenovi, jeho mladšiemu súčasníkovi Cypriánovi z Kartága, či autorovi už spomínaného spisu *Didascalía apostolorum* poslužil vzor starozákonných náboženských pravidiel aj vtedy, keď odôvodňovali platenú pozíciu klerikov, prioritne biskupov. Tak ako príslušníci kmeňa Levi, ktorí sa venovali chrámu, oltáru a Božej službe, dostávali od ostatných kmeňov desiatok (čo sa dialo na základe Božej autority a rozhodnutia), tak aj kresťanským klerikom mali ostatní veriaci poskytnúť potrebné živobytie, aby sa nemuseli zaťažovať svetskými záležitosťami a mohli sa plne sústrediť na svoje úlohy. Autor *Didaskálií* videl tieto úlohy najmä v spravodlivom vodcovstve, Órigenes v zasvätenom sprostredkovaní Božieho slova, Cyprián v sakrálnoliturgických kompetenciách. Najmä Cypriánova argumentácia odráža jasný trend sacerdotalizácie a (následne) sakralizácie klerikov. Služba cirkevných úradníkov obcí sa čoraz viac koncentrovala na liturgicko-sakrálné úlohy, na službu pri oltári („nesmú sa vzdalovať od oltára a obetí a dňom a nocou majú slúžiť nebeským a duchovným veciam“⁴⁹). Predstavení kresťanských obcí sa tak stali kňazmi vo vlastnom zmysle slova. Cyprián toto poňatie ešte zdôraznil, keď celebrujúceho klerika – kňaza, ktorým bol spravidla biskup, pripodobnil ku Kristovi – najvyššiemu kňazovi: kňaz (biskup) zastupuje Krista v cirkvi a napodobňuje jeho sebaobetu prinášaním obety na oltári.

Obeta je v sledovaných súvislostiach kľúčové slovo. Popri jeho už spomenutom spirituálnom obsahu sa predstava obety postupne čoraz viac spájala s eucharistiou, a to jednak s eucharistickou oslavou ako takou a jednak priamo s eucharistickými darmi

chleba a vína prinášanými na „obetný“ stôl – oltár a slovom modlitby premenenými na Kristovo telo a krv. Myšlienka obety bola s eucharistickými zhromaždeniami spojená od prvopočiatku už v tom, že ich podstatou bola pripomienka Kristovej obety, a aj samotná liturgia bola „obetou chvály“ (Heb 13,15). Modlitby adresované Bohu boli však zároveň vyjadrením hlbokej vďaky a práve tento aspekt určil charakter prvotných bohoslužobných stretnutí kresťanov ako spoločného vďakyvzdania (vďakyvzdanie, ďakovná modlitba = eucharistia, odtiaľ názov aj pre bohoslužbu aj dary, dol. od prelomu 1. a 2. stor.). Na samotné materiálne dary chleba a vína nebol spočiatku kladený mimoriadny dôraz, boli „*takmer len tieňom*“ duchovnej obety.⁵⁰ To sa však menilo. Aspekt spoločného vďakyvzdania postupne zatlačal do úzadia aspekt obety a pozornosť sa presúvala na obetné dary. Obeta sa i v kresťanskom kontexte takpovediac materializovala. Posun vo významových akcentoch smerom k chápaniu eucharistie ako obety mal rozhodujúci význam pre ďalší vývoj. Otvoril dvere sacerdotalizácii kléru („ *kde je obeta, tam je – vo vtedajšom ponímaní – aj kňaz*“⁶¹) a ďalším kategóriám spojeným s kultom, vrátane sakralizácie bohoslužobného priestoru a architektúry.

S obetou bezprostredne súvisí oltár ako liturgické centrum, zdroj, z ktorého sa sakrálnosť postupne rozširovala i na liturgický priestor a stavbu. V odbornej diskusii je hlboko zakorenený predpoklad, že adekvátne duchovne chápanej obete kresťania spočiatku nemali oltáre v zmysle materiálnych obetných stolov. Pre uloženie a konsekráciu eucharistických darov používali obyčajné stoly, bežné kusy profánneho mobiliáru. Ak sa v raných kresťanských spisoch, ako je list Hebrejom, hovorí o oltári (Heb 13,10), má ísť o metaforu, ktorou je mienená azda Kristova obeta. Až postupne, tak ako sa v súvislosti s eucharistiou dostávala do popredia idea obety, sa aj v liturgii používané stoly začali niekedy od konca 2. storočia chápať ako sakrálné

⁴⁷ VON CAMPENHAUSEN, H. F.: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1963, s. 272–283.

⁴⁸ GÄCKLE 2014, c. d. (v pozn. 35), s. 600.

⁴⁹ Cyprian: List 1,2, český preklad VOPŘADA, D.: *Kněžství v prvních staletích církve, I: 1.–3. století*. Praha 2018, s. 184–185.

K Cypriánovým listom v kontexte procesu profesionalizácie kléru SCHÖLLGEN 1998 (v pozn. 22), s. 57–65.

⁵⁰ JUNGSMANN, J. A.: *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg Schweiz 1967, s. 62.

⁵¹ HAAG, H.: *Worauf es ankommt. Wollte Jesu eine Zwei-Stände-Kirche?* Freiburg – Basel – Wien 21997, s. 105.

obetné stoly – oltáre. Nedávno ale túto predstavu ako jeden z mýtov, ktoré sa viažu k interpretácii ranej kresťanskej liturgie, zásadne odmietol cirkevný historik Stefan Heid vo svojej prelomovej publikácii z roku 2019.⁵² Ako alternatívu ponúkol hypotézu, podľa ktorej kresťania síce odmietli oltáre pre zvieracie obety, kontinuálne však nadviazali na tradíciu sakrálnych stolov určených pre uloženie pokrmov, ktoré mali svoje miesto tak v pohanských, ako aj židovských rituáloch, pričom ideálnym prototypom kresťanského oltára bol stôl chleba v Jeruzalemskom chráme. Kresťania svojou bohoslužbou síce reinterpretovali, avšak neprerušene nadviazali na starozákonný kult a eucharistický stôl v ich liturgii mal od samých začiatkov sakrálny charakter, čo má dokladať už zmienka o Pánovom stole v Prvom Pavlovom liste Korint’anom (1 Kor 10,21). Stereotypy búrajúca Heidova interpretácia pôvodu kresťanského oltára vyznieva sama osebe presvedčivo, ako súčasť komplexnej štúdie o základných princípoch kresťanskej bohoslužby, ktorú Heid vo svojej knihe ponúka, však vyvoláva mnoho otázok. Vedie a zrejme ešte len bude viesť k polemikám,⁵³ ktoré musia najmä opätovnou analýzou písomných prameňov overiť jej platnosť. V nadväznosti na ne bude možné zvažovať úlohu oltára v procese sakralizácie kresťanskej architektúry už v predkonštantínovskom období.⁵⁴

Iným pootvorením dverí pre sakralizáciu architektúry mohlo byť, ako dávnejšie naznačil Paul Corby Finney,⁵⁵ vyčlenenie bohoslužobných priestorov z kontextu privátneho obydlija, čo uvoľnilo cestu predstavám, ktoré miestam kresťanských zhromaždení začali prisudzovať určitú sakralnosť.

⁵² HEID 2019 (v pozn. 11), s. 9–68.

⁵³ Zatiaľ publikované reakcie na Heidovu knihu sa nesú prevažne v pozitívnom tóne, objavujú sa však medzi nimi aj kritické reakcie (napr. GIELEN 2019, v pozn. 11).

⁵⁴ O tom, že oltár bol zdrojom (i keď nie jediným), na ktorý sa viazala sakralizácia architektúry, samozrejme nemôže byť pochýb. V neskoršom vývoji to osobitne dokladá vývoj rituálu vysviacky kostola, ktorého zárodkom bol rituál svätenia oltára.

⁵⁵ FINNEY 1984 (v pozn. 6), s. 224–225.

Vyčlenenie z privátneho kontextu sa mohlo udiat buď adaptáciou pôvodne súkromných domov, ako to ilustrujú nálezy v Dura Europos a Megidde, alebo intencionálnou výstavbou cirkevných stavieb. V predchádzajúcej časti bolo zmienené, že písomné pramene indikujú intencionálnu výstavbu najneskôr od prelomu 2. a 3. storočia, teda časového úseku, keď sa v prameňoch začínajú zreteľnejšie prejavovať i ostatné spomínané procesy (štrukturálne zmeny v kresťanských spoločnostiach, významové posuny v kultovej terminológii, posuny v teologickej reflexii, liturgii), čo posilňuje predpoklad ich vzájomných súvislostí.⁵⁶ Súčasťou tohto kontextu boli tiež významové posuny v terminológii, ktorá pôvodne označovala kresťanské spoločenstvo ako sociálnu skupinu – či už to bol pojem eklézia (gr. ἐκκλησία/ekklesia, lat. *ecclesia*) alebo metafora Božieho domu. V oboch prípadoch dochádzalo od prelomu 2. a 3. storočia k sémantickému rozšíreniu zo spoločenstva aj na stavbu, v ktorej sa obec schádzala.⁵⁷ Možno oprávnené predpokladať, že spolu s pojmoslovím sa zo spoločenstva ako duchovnej stavby presúvala na hmotnú stavbu aj idea posvätnosti.⁵⁸ Dokladá to napr. opäť Órigenes, ktorý považoval v princípe akékoľvek miesto za vhodné pre modlitbu, ak nebolo poškvrnené neprimeraným správaním, no osobitne vhodný bol podľa neho priestor, kde sa zhromažďujú veriaci, pretože tam sú s nimi anjeli, Božia moc i duše svätých. Je to miesto, kde sa v bohoslužbe zjednocuje cirkev pozemská a cirkev nebeská. Hoci pre Órigena nemalo zvláštnu hodnotu samotné kultové miesto, ale zhromaždená obec a liturgia, ktorá vytvárala most medzi pozemským a transcendentálnym, spirituálny koncept predsa len nadobúdal konkrétny

⁵⁶ Povedané slovami Friedricha Wilhelma Deichmanna, „*biskupom vedenou, hierarchicky členenou cirkvou ako základom religie sa vytvoril predpoklad pre posvätenie cirkevných funkcií a inštitúcií: tým bol bezpochyby vytvorený aj predpoklad pre posvätenie kultového priestoru*“. DEICHMANN, F. Wilhelm: Vom Tempel zur Kirche. In: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*. Eds.: STUIBER, A. – KLAUSER, T. Münster 1964, s. 52–59 (57).

⁵⁷ Doklady uvedených i ďalších označení pre cirkevné stavby (hoci nie vždy jednoznačne sa vzťahujúce na hmotnú stavbu) u ranokresťanských autorov sumarizoval HEID 2019 (v pozn. 11), s. 185–198.

⁵⁸ BRANDENBURG 2013 (v pozn. 2), s. 12.

priestorový rámec.⁵⁹ U Órigena možno (podobne ako už u Klementa Alexandrijského⁶⁰) nájsť aj jedny z prvých dokladov aplikácie pojmov eklézia a Dom Pána, resp. Dom Boží tak na obec veriacich, ako aj miesto zhromaždenia.⁶¹

Metafora Pánovho, resp. Božieho domu, blízka metafore Božieho chrámu (chrám = dom Boha) mala osobitné sakrálne konotácie. V priebehu 2. a 3. storočia sa rozvinula na ekleziologický koncept, v ktorom sa prepojil neskorootantský sociálny model domu (v zmysle sociálne štruktúrovanej domácnosti na čele s pánom domu a na spodných priečkach so služobníctvom a otrokmi) s metafyzickou legitimizáciou cirkevnej hierarchie. Podľa teórie, ktorú dôkladne rozpracoval teológ a cirkevný historik Georg Schöllgen,⁶² ovplyvnil tento ekleziologický koncept spolu s profesionalizáciou kléru určujúcim spôsobom inštitucionálny vývoj cirkvi a jej vnútorných vzťahov smerom k monarchickému episkopátu, v ktorom sa biskup stal hlavou rodiny (spoločenstva), láskavým, spravodlivým, ale prísny otcom a zároveň správcom Božieho domu, vládncim kresťanskej obci v pozemských reáliách ako obraz Boha, nebeského pána.⁶³ Biskup na zemi zodpovedal Bohu tróniacemu v nebeskej svätyni. Počas liturgie predstavovala zhromaždená obec sláviaca eucharistiu

pod vedením biskupa nebeské spoločenstvo, nebeský chrám. Ak sa v súvislosti s uvedenými predstavami zvažuje vplyv židovského chrámového kultu ako ďalšieho určujúceho faktoru, potom do úvahy prichádzajú nielen jeho opisy v starozákonných textoch, ale aj metaforizujúca transformácia chrámového kultu napr. v židovských kumránskych zvitkoch.⁶⁴ Paralely spočívajú o. i. v predstave o obci ako chráme a pozemskej bohoslužbe korešpondujúcej s anjelskou liturgiou v nebeskom chráme.⁶⁵ Do akej miery kresťanstvom recipované predstavy o chrámovom kulte zasiahli už v predkonštantínovskom období aj architektúru, je však ťažké zodpovedať. Závisí to napr. od otázky, či už v tomto čase došlo k podobnému sémantického rozšíreniu ako v prípade pojmov eklézia a Boží dom aj v prípade pojmu chrám, ako sa domnieva S. Heid.⁶⁶

Jednoznačný doklad sa viaže až k obdobiu konštantínovskej zmeny. Je ním oslavná reč, ktorú predniesol biskup Eusebius z Cézarey, biograf cisára Konštantína, na slávnostnej ceremónii uskutočnenej pri príležitosti dokončenia kostola vo fenickom meste Tyros (okolo 315). Podľa Kathariny Heyden, a nielen nej, bol Eusebius prvým kresťanským teológom, ktorý kresťanskú bohoslužobnú stavbu explicitne označil slovami svätynia a chrám. Do-

⁵⁹ CZOCK, M.: *Gottes Haus : Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter*. Berlin – Boston 2012, s. 30 – 31; ORIGENES: *Über das Gebet*. Úvod a preklad: STRITZKY, M.-B. Berlin – Boston 2014, s. 29–30, 275–277.

⁶⁰ DEICHMANN 1964 (v pozn. 56), s. 56.

⁶¹ DÖLGER, F. J.: „Kirche“ als Name für den christlichen Kultbau. Sprach- und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen. In: *Antike und Christentum* 6, 1950, s. 161–195 (188–189); HEID 2019 (v pozn. 11), s. 191.

⁶² SCHÖLLGEN, G.: Hausgemeinden, *Οἶκος*-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, 1988, s. 74–90; SCHÖLLGEN 1998 (v pozn. 22), s. 101–146; SCHÖLLGEN, G.: *Οἶκος* und *Οἶκος Θεοῦ*. Sozialgeschichtliche Grundlagen einer ekklesiologischen Metapher. In: *Ebe – Familie – Verwandtschaft : Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*. Eds.: Holzem, A. – Weber, I. Paderborn u.a. 2008, s. 89–103; SCHÖLLGEN 2019 (v pozn. 27).

⁶³ Skutočnosť, že privátne domy, teda sociálne prostredie rodiny a domácností, hrali v živote kresťanov prvých storočí

významnú úlohu, zaiste posilňovala silu a zrozumiteľnosť metafory Božieho domu, takže by sa mohlo zdať priam logickým dôsledkom, že práve táto metafora ovplyvnila reštrukturalizáciu vzťahov v cirkvi. Paradoxom však je, že kongruencia medzi teologickým konceptom a sociálno-organizačnou štruktúrou v kresťanských obciach je doložitelná (osobitne v zbierke *Didascalía apostolorum*) až v historickej etape 2. a 3. storočia, keď kresťanské spoločenstvá už zrejme prerastali kapacity privátnych domov a potrebovali tak nové formy organizácie, ako aj vyhovujúcejšie bohoslužobné priestory (SCHÖLLGEN 1988, v pozn. 62, s. 76–80; SCHÖLLGEN 2019, v pozn. 27, s. 17–21).

⁶⁴ MESSNER, R.: Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche. In: *Die Geschichte des Christentums : Religion – Politik – Kultur, Altertum 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Ed.: PIETRI, L. Freiburg – Basel – Wien 2003/2005, s. 340–441 (350–354).

⁶⁵ MAIER, J.: Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten. In: *Volke Gottes als Tempel*. Eds.: VONACH, A. – MEßNER, R. Wien 2008, s. 49–106.

⁶⁶ HEID 2019 (v pozn. 11), s. 184–185.

končenú baziliku v Tyre považoval za viditeľný chrám, postavený podľa vzoru toho neviditeľného, Nebeského Jeruzalema. Zároveň ju pripodobnil k živému chrámu, vybudovanému z veriacich ako živých kameňov, ktorého dobrý a istý základ tvoria apoštoli a proroci a ktorého základným kameňom je Kristus. Symboliku chrámu rozvinul v rôznych úrovniach, pričom, nadväzujúc na tradíciu Alexandrijskej školy, postupoval metódou alegorézy. Použil analógie jednak medzi hmotnou stavbou a živým spoločenstvom veriacich, ako aj medzi pozemskou – duchovnou i materiálnou – a nebeskou svätyňou. Stavebníka kostola, tyrského biskupa Paulína, pripodobnil k Becalélovi, Šalamúnovi a Zorobabelovi, stavebníkom posvätného príbytku (stanu stretávania sa) a oboch Jeruzalemských chrámov. Nazval ho tiež novým Áronom či Melchisedechom, ale aj obrazom veľkňaza Krista, Božieho syna. Vytváral tak významový trojuholník medzi Starým zákonom, prítomnou pozemskou kresťanskou svätyňou (a spoločenstvom) a nebeským archetypom. Jednotlivé architektonické časti baziliky v Tyre prirovnal k nebeskému spoločenstvu duší, v ktorom má každá duša miesto primerané svojim silám a schopnostiam. Múry odkazujú na veľký počet jednoduchých veriacich, z ktorých niektorí – tí sú predsieňou chrámu – stoja pri jeho bránach a uvádzajú doň vstupujúcich. Ďalší veriaci, už poučení zmyslom štyroch evanjelií, sú ako stĺporadie, ktoré zo všetkých štyroch strán obklopuje vnútorný dvor chrámu. Prístavby na bočných stranách chrámu značia katechuménov. Vnútro baziliky tvoria duše pokrstených. Tí z nich, ktorí už pochopili hlbšie tajomstvo Písma, sú ako interiérové stĺpy, krásnejšie než tie vonku, ďalší sú ako svetlo prenikajúce do chrámu. Trón, lavice a sedadlá pre biskupa a presbyterov, umiestnené okolo oltára, odkazujú na duše obdarené darmi Ducha Svätého, aké bolo vidieť u apoštolov, a zároveň na duše zverené

do ochrany anjelom; v najvyššom predstavenom prebýva sám Kristus. Biskupskú katedru a miesta klerikov tak Eusebius porovnal s Kristom uprostred kolégia apoštolov (pričom klerikov porovnal nielen s apoštolmi, ale aj anjelmi). Oltár, jadro celého usporiadania, podľa neho predstavuje veľsvätyňu. Cez príklad materiálnej stavby sa Eusebius snažil svojim poslucháčom objasniť dejiny spásy: kostol v Tyre, zničený počas prenasledovania kresťanov a po jeho skončení opäť postavený v ešte krásnejšej podobe, je obrazom obnoveného pozemského spoločenstva kresťanov, ktoré je zase obrazom nadpozemského štátu vykúpených duší. Bazilika v Tyre sa tak stala zhmotneným dôkazom naplnených predpovedí starozákonných prorokov a žalmov i materializovaným vizuálnym prostriedkom k pochopeniu dejín spásy a nadpozemskej reality.⁶⁷

Eusebiovu slávnostnú reč možno nazvať spolu s Danielom Stökl Ben Ezrom templizáciou,⁶⁸ alebo spolu s Katharinou Heyden sakralizáciou kresťanskej baziliky.⁶⁹ Prostriedkom sakralizácie sa stal teologický výklad. Na konkrétnu materiálnu cirkevnú stavbu tu bola prvýkrát uplatnená metóda alegorézy. Pokiaľ už v predkonštantínovskom období došlo k rozšíreniu aplikácie tejto metódy z výkladu Písma i na teologickú reflexiu meniacich sa štrukturálnych zmien v cirkevných spoločenstvách, teraz bola do jej zorného poľa zahrnutá aj architektúra. A to aj s analogickým cieľom teologicky reflektovať a legitimizovať novú skutočnosť v zmenených historických podmienkach – monumentálnu vizualizáciu kresťanstva.

Eusebiova reč obsahuje najstarší opis konkrétnej kresťanskej cirkevnej stavby. Kostol v Tyre zanikol bez stopy, na základe Eusebiovhovho opisu sa však dá rekonštruovať ako reprezentatívna, monumentálna, zrejme viacloďová, pozdĺžne koncipovaná (baziliková?) stavba s východozápadnou orientáciou (na východ nasmerovaným hlavným vstupom) a odde-

⁶⁷ Písomnú verziu slávnostného príhovoru zaradil Eusebius do desiatej kapitoly svojich Cirkevných dejín (v českom preklade EUSEBIUS PAMPHILI. *Cirkevní dějiny (Ecclesiastica Historia)*. Preklad J. J. NOVÁK. Praha 1988, s. 176–183). K interpretácii STÖKL BEN EZRA 2007 (v pozn. 43), s. 268–272; CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 33–35; DE BLAAUW, S.: *Origins and Early Developments of the Choir*. In: *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux temps modernes. Actes du colloque de l'EPHE, Institut National d'Histoire de l'Art, les 10 et 11 décembre 2007*. Eds.: FROMMEL, S. – LECOMTE,

L. Paris 2012, s. 25–32 (26–27); HEYDEN, K.: *Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihe für Tyros (h.e. 10,4)*. In: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*. Eds.: GEMEINHARDT, P. – HEYDEN, K. Berlin – Boston 2012, s. 85–109; HEID 2019 (v pozn. 11), s. 372, 374.

⁶⁸ STÖKL BEN EZRA 2007 (v pozn. 43).

⁶⁹ HEYDEN 2012 (v pozn. 67).

leným oltárnym priestorom, kde mali (azda v apside) svoje čestné miesta klerici.⁷⁰ Oltárny priestor bol obohnaný drevenou, umelecky vypracovanou mrežou, aby – ako Eusebius uvádza – nemohli doň vstupovať ľudia. Ide o prvý doklad oltárneho, resp. chórového zábradlia, ktoré oddeľovalo oltár a priestor okolo neho vyhradený vyššiemu kléru (biskup, presbyteri) od ostatného kostolného interiéru, prístupného laikom.

Predstupne takéhoto členenia kostolného interiéru už v predkonštantínovskom období dokladá text Didaskálií (a v závislosti od interpretácie vyvýšenej podesty azda aj zhromažďovacia sieň domáceho kostola v Dura Europos). V konštantínovskom období sa úloha vyriešiť vzájomné situovanie oltára, kléru a laikov stala súčasťou zadania pri tvorbe nových architektonických riešení monumentálnej kresťanskej architektúry. Dualita v členení interiéru na časť pre klerikov a časť pre laikov sa následne stala konštantou kresťanských kostolov, aj keď vyjadrenou pomocou rozličných priestorových schém a prostredníctvom rôznych členiacich a vizuálnych prostriedkov. Nielen drevené a neskôr kamenné (dol. od 5. stor.) zábradlia, ale aj odstupňovaná niveleta a diferencovaný spôsob obloženia podláh, celková výzdoba podláh i stien, uplatnenie kamenárskych prvkov, nápisov, použitie textilných závesov – to všetko pomáhalo vytvárať zóny s diferencovaným prístupom pre jednotlivé skupiny účastníkov bohoslužby, ktoré boli zároveň zónami s rôznym stupňom sakrálnosti. Kulmináčnym bodom bol oltár, kde mal svoje výsadné miesta vyšší klérus. Do takpovediac akčného rádia klerikov ale patrilo aj miesto predčítania z Písma, miesto prednesu kázne (biskupská katedra, ambona) a komunikačné spojnice medzi nimi (solea). Situovaním a priestorovým vymedzením

týchto prvkov vznikala liturgická dispozícia, ktorá nebola totožná s architektonickou dispozíciou,⁷¹ pričom priestor vyhradený klerikom často zaberol značnú časť kostola (obr. 6).

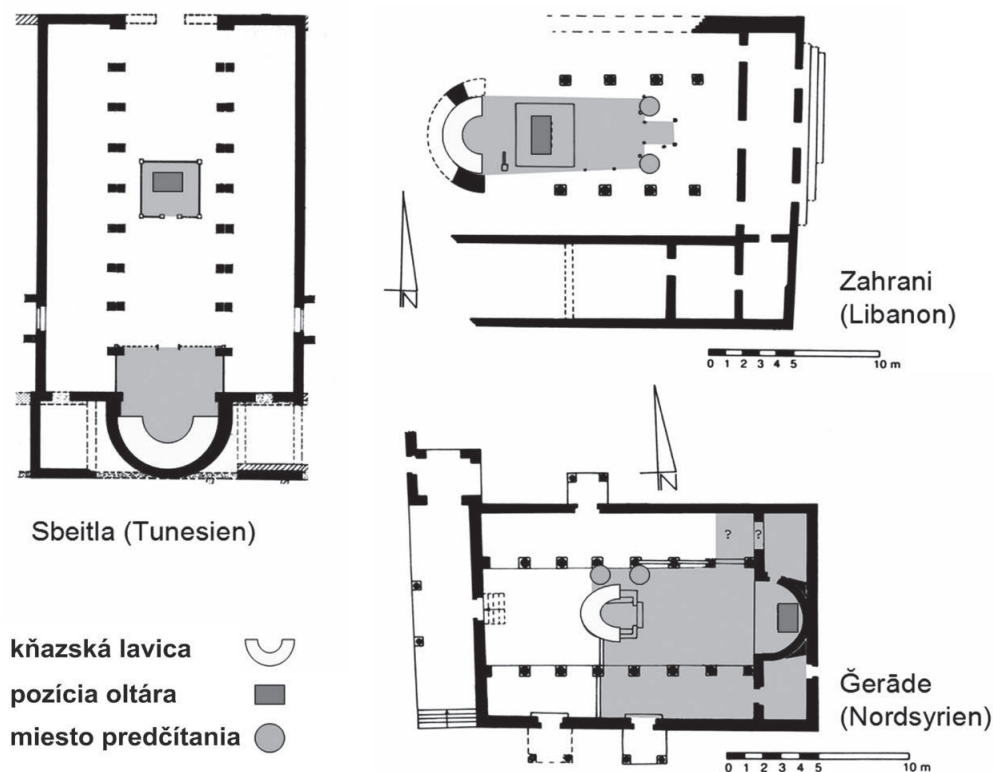
Zonácia kostolného interiéru na časť pre klerikov a zvyšok pre laikov mala sociálne a liturgicko-teologické dimenzie. Vyjadrovala hierarchiu medzi klerikmi a laikmi, ktorá sa v nových historických podmienkach po oficiálnom uznaní kresťanstva naďalej prehľbovala v dôsledku mnohorakých procesov. Sociálne postavenie klerikov (zvlášť biskupov) sa posilňovalo vďaka početným privilegiám, ktoré ich v rovine verejného pôsobenia stavali na roveň štátnych úradníkov. Kresťanská bohoslužba, čoraz ritualizovanejšia a obohacovaná o prvky dvorského ceremonálu, nadobudla ako *cultus publicus* novú úlohu prispievať k blahu celého štátu. Vývoj liturgie sa popritom uberal smerom, ktorí laikov odsúdil k čoraz väčšej pasivite a z klerikov urobil (napokon) jej výlučných aktérov. Z kňazskej služby sa v teologickej rovine stala nezmazateľná sviatosť (*charakter indelebilis*), ktorá cirkevného úradníka natrvalo (aj v prípade straty cirkevného úradu) povýšila a vyňala zo stavu laikov. Najmä u východných teológov sa výnimočné postavenie klerikov – kňazov spájalo s predstavou bohoslužby, ktorá je nielen imitáciou nebeskej bohoslužby, ale fúziou oboch. Je posvätným dejom, počas ktorého sa zem spája s nebom, Boh sa skláňa k veriacim a tí môžu zazrieť anjelské chóry. Miestom tejto fúzie je kostol a osobitne oltár, kde sa slúžiaci kňaz stáva súčasťou anjelského zboru.⁷² Liturgia sa stávala dramatickým predstavením, v ktorom sa objavil aj nový pocit hlbokkej bázne až strachu. V dielach cirkevných autorov, ako bol Ján Zlatoústý († 407) alebo Theodor z Mopsuestie († 428/429), sa v súvislosti s oslavou eucharistie objavujú výrazy ako

⁷⁰ DE BLAAUW 2008 (v pozn. 4), stĺpec 287–288.

⁷¹ Určujúce bolo vzájomné situovanie katedry, resp. kňazských lavíc a oltára. Na jeho základe definoval znalec neskorootickej kresťanskej architektúry Sible de Blauw koncentrovanú a rozptýlenú liturgickú dispozíciu. Koncentrovaná liturgická dispozícia vznikla, keď oltár a katedra, resp. lavice klerikov boli situované vo vzájomnej blízkosti a v rámci jednej ohraničenej zóny, čím sa vytvorilo jednoznačné liturgické centrum. rozptýlená dispozícia vznikla, keď katedra, resp. lavice klerikov a oltár boli vo väčšej vzájomnej vzdialenosti a v samostatne ohraničených zónach. Okrem uvedených dvoch definoval

ešte bifokálnu dispozíciu, keď v jednom priestore vznikli dve rôzne kultové centrá – jedno viazané na oltár, druhé na iný objekt osobitnej úcty, spravidla hrob alebo relikvie svätca. DE BLAAUW 2008 (v pozn. 4), stĺpec 375–379; DE BLAAUW 2012 (v pozn. 67), s. 29–30. K téme tiež VERSTEGEN, U.: Die symbolische Raumordnung frühchristlicher Basiliken des 4. bis 6. Jahrhunderts. Zur Interdependenz von Architektur, Liturgie und Raumausstattung. In: *Rivista di archeologia cristiana* 85, 2010, s. 567–600.

⁷² VON CAMPENHAUSEN 1960 (v pozn. 41), s. 283–289.



Obr. 6: Príklady ranokresťanských kostolov s rôznou liturgickou dispozíciou. Repro podľa VERSTEGEN 2010 (v pozn. 71), upravené.

„strach vzbudzujúce“, „brozné mystérium“, reč je o oltári ako „strašnom stole“, čas eucharistickej bohoslužby je „strašlivou bodinou“ obety, konsekrované elementy „svätou a strašlivou obetou“.⁷³ Veriaci mali pociťovať maximálny rešpekt a plachosť pred nebeským mystériom a pred oltárom, na ktorom je prítomný Kristus.⁷⁴ Dramatický a tajomný charakter liturgie v niektorých regiónoch ešte umocňoval zvyk zahalovať oltár počas eucharistickej bohoslužby závesmi

upevnenými na oltárnom cibóriu alebo chórových priečkach. Keď sa v momente epiklézy (vzývania Svätého Ducha na predložené eucharistické dary chleba a vína) závesy roztiahli, veriaci, ako vyplýva z jednej homílie Jána Zlatoústeho, si mali predstaviť, „ako sa otvára nebo a zostupujú anjeli“.⁷⁵ Oltárne závesy mali svoju predlohu v závesoch židovského Jeruzalemského chrámu, kde jeden záves zahaloval vchod svätyne, do ktorej smeli vstúpiť len kňazi,

⁷³ QUASTEN, J.: *Mysterium Tremendum : Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts*. In: *Vom christlichen Mysterium : gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*. Eds.: MAYER, A. – CASEL, O. – QUASTEN, J. – NEUNHEUSER, B. Düsseldorf 1951, s. 66–75; KRETSCHMAR, G.: *Die frühe Geschichte der Jerusalem Liturgie*. In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2, 1956, s. 22–47 (33–34).

⁷⁴ V pozadí tohto zmeneného vzťahu k eucharistii boli zrejme teologické spory, ktoré sa v 4. a 5. storočí viedli predovšetkým s prívržencami arianizmu o podstatu Kristovej osoby. Keďže ariánske učenie spochybňovalo rovnocennosť Boha-Otca a Ježiša Krista, v polemike s ním sa začal klásť dôraz na

božskú podstatu Krista. Prestala sa vyzdvihovať jeho ľudská stránka, do úzadia bolo zatlačené nazeranie na Krista ako na brata a priateľa. Obhajovalo sa predovšetkým jeho božstvo a do popredia sa dostával obraz Krista ako nebeského kráľa a prísneho božského sudcu, pred ktorým sa treba triasť a báť. JUNGMANN 1967 (v pozn. 50), s. 183–184.

⁷⁵ Homília na Pavlov list Efezanom 3,5, cit. podľa nem. prekladu v BRÄNDLE, R.: *Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia*. In: *The Eucharist – Its Origins and Contexts : Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Eds.: HELLHOLM, D. – SÄNGER, D. Tübingen 2017, s. 1185–1209 (1193).

druhý záves zahaľoval vchod do veľsvätyne, kam smel vojsť iba veľkňaz raz v roku na sviatok Zmierenia. Oltárny priestor kresťanského kostola sa stal podobným adytonom, do ktorého smeli vstúpiť iba kňazi. Spoločným archetypom oboch je nebeská svätyňa. Tento významový kontext je naznačený už v Eusebiovej reči, kde je oltár nazvaný veľsvätyňou. „Templizácia“ liturgie a architektúry sa ďalej prehlbovala v liturgických komentároch, ktorých cieľom bolo vysvetliť bohoslužobné obrady strácajúce v dôsledku meniaceho sa historického kontextu a formálnych zmien (rituálna štylizácia, recepcia nových prvkov) svoju jednoznačnú zrozumiteľnosť pre čoraz väčší počet veriacich. Teológovia pritom opäť siahli po metóde alegorézy.⁷⁶ Liturgia sa v typologicko-alegorických výkladoch stala súborom znakov, symbolických úkonov a obrazov, ktoré – podobne ako biblický text – odkazovali v rôznych významových rovinách na neviditeľné pravdy, tajomstvá a posolstvá. Nadobúdala pritom charakter dramatickej inscenácie, ktorá mala zhromaždeným veriacim stále a znova sprítomňovať dejiny spásy a nadčasovú transcendentálnu skutočnosť. Krok za krokom bola do týchto výkladov začleňovaná aj architektúra. V homíliách cirkevného učiteľa Narsesa (Narsaia) z Edessy († 502) je sanktuárium obrazom nebeskej Pánovej svätyne.⁷⁷ V traktáte *Mystagógia* gréckeho mnícha a teológa Maxima Vyznávača (Maximus Confessor, † 662) sa celá stavba kostola stala dokonca východiskom „vedenia do tajomstva“ liturgie. Vo viacvrstvovom výklade pripodobnil stavbu kostola o. i. (v rovine anagogického významu) ku kozmu. Ako taká je stavba chrámu

zjednotením dvoch častí – oltárneho priestoru (ιερατεῖον/ierateíon, sanktuárium, kňazisko) a lode (ναός/naós). Prvá z nich, sanktuárium je obrazom duchovného sveta, nebeskej sféry a vstúpiť do nej smú len kňazi a pomocníci celebranta. Vstup liturgov do oltárneho priestoru a príchod biskupa ku katedre sa adekvátne tomu stáva podobenstvom výstupu Krista na nebesia, k nadpozemskému trónu, kde sedí po pravici Boha. Druhá časť kostola, loď predstavuje zmyslový (pozemský) svet, prístupný všetkým veriacim.⁷⁸

Idea posvätného miesta a stavby sa v kresťanskom kontexte začala podľa všetkého rozvíjať už v predkonštantínovskom období, a to ťažiskovo vo väzbe na bohoslužobné zhromaždenia, z ktorých – ako pozemského obrazu nebeského spoločenstva – kvalita posvätného postupne prechádzala aj na priestorový rámec zhromaždení, pričom do rozvíjania tejto idey pozvoľne vstupovala aj začínajúca alegoréza liturgie.⁷⁹ No až v rámci nasledujúceho vývoja sa prioritne v kontexte liturgie stala architektúra programovo spolu so svojou výzdobou a vybavením médiom k pochopeniu transcendentálneho, vizualizáciou vo svojej podstate neviditeľného, čím sa predstavy o posvätnéj stavbe prenášali na konkrétne kostoly, ich členenie, vybavenie.

Sakralizácia kresťanskej architektúry po konštantínovskej zmene sa však nedá zúžiť len na kontext alegorézy a liturgie, a to zvlášť v západokresťanskom prostredí, kde skutočný rozvoj alegorézy liturgie začal až v 9. storočí v diele Amalara z Mét († 850/51).⁸⁰ Približne v tom čase možno prinajmenšom na Západe hovoriť o zavŕšení procesu

⁷⁶ V 4. storočí vznikol osobitný žáner liturgických komentárov, tzv. mystagógie, resp. mystagogické katechézy (z gr. μυσταγωγία/mystagogia, uvedenie do tajomstva), ktorých primárnou cieľovou skupinou boli katechumény a novokrstenci. Popritom rozvíjali systematickú reflexiu liturgie aj iné žánre, zvlášť homílie a komentáre určené pre ďalšie skupiny veriacich.

⁷⁷ QUASTEN 1951 (v pozn. 73), s. 69–70; STÖKL BEN EZRA 2007 (v pozn. 43), s. 272–273.

⁷⁸ BALTHASAR, H. U. von: *Kosmische Liturgie : das Weltbild Maximus' des Bekenner's*. Einsiedeln – Trier 1988, s. 363–407; Schulz, H.-J.: *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. Trier 2000, s. 117–124.

⁷⁹ STUDER, B.: *Der christliche Gottesdienst, eine Mysterien-*

feier? In: *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-10 maggio 1991*. Ed.: SCICOLONE, I. Roma 1993, s. 27–45; STUDER, B.: *Die doppelte Exegese bei Origenes*. In: *Origeniana Sexta: Origène et la Bible/Origen and the Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 aout-3 septembre 1993*. Eds.: DORIVAL, G. – LE BOULLUEC, A. Leuven 1995, s. 303–323.

⁸⁰ Hoci alegoréza nebola v explikácii liturgie na Západe úplne neznáma ani pred ním, Amalar bol prvý, ktorý ju, zrejme inšpirovaný na svojej ceste do Byzancie v r. 813/814, systematicky uplatnil na fransko-rímsku liturgiu a to predovšetkým na omšu. SUNTRUP, R.: *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*. München 1978, s. 46–69.

sakralizácie sformovaním rituálu vysviacky kostolov a jeho alegorézou (o. i. Amalarom z Mét). Bol to však proces nielen dlhodobý, ale aj mnohovrstevnatý. Na tom, že posvätnosť materiálnej stavby bola plne akceptovaná a integrovaná do predstáv kresťanov, mal svoj podiel kult svätých a relikvií, ktorý z kostolov spravil sféru pôsobenia v nich uložených svätých ostatkov, alebo azylové právo, ktoré priestorovo vymedzovalo kostol s jeho bezprostredným areálom a vytváralo z neho zvláštnu kategóriu.⁸¹ Dôležitý bol tiež vplyv rôznych ustanovení prijatých synodami, či obsiahnutých v penitenciáloch, ktoré regulovali správanie sa veriacich v kostole. Zakazovali laikom približovať sa k oltáru, zakazovali účasť na omši so zbraňou, svetské tance a spevy, preliatie krvi, sexuálny styk v kostole. Riešili dilemu, čiastočne pod vplyvom starozákonných predstáv o kultovej čistote, či môže do kostola vstúpiť menštruujúca žena, alebo či a kto v ňom môže byť pochovaný.⁸² Primárny cieľ týchto ustanovení bolo zaistiť primerané správanie sa veriacich pred Bohom, čím sa ale zároveň vytvárala aj osobitná kvalita miesta, kde sa veriaci počas liturgie Bohu najviac približuje, a táto kvalita postupne zasahovala aj samotnú architektonickú schránku. Výrečne to dokladajú ustanovenia v penitenciáloch zakazujúce použiť drevo zo strhnutého kostola na profánne účely. Alebo očistné rituály, ktoré mali zabezpečiť, resp. prinavrátiť nepoškvrnenosť bohoslužobného miesta a ktoré v spojení s ďalšími prvkami vyústili do vzniku špeciálnej liturgie vysviacky kostolov.

Svätenie ako prostriedok sakralizácie kostolov

Hoci sa proces sakralizácie kresťanskej architektúry začal v predkonštantínovskom období, oficiálne zostávali kostoly tej doby profánnymi stavbami, ako

konštatoval už F. W. Deichmann.⁸³ Až keď sa kresťanstvo stalo štátom povoleným náboženstvom (*religio licita*), mohli byť kultové stavby kresťanov oficiálne i de iure včlenené do sféry posvätného a sakrálneho. Úlohu pritom zohrávalo o. i. slávnostné odovzdanie kostolov do liturgického užívania, inak povedané ich posvätenie, ako istý ekvivalent slávnostných aktov dedikácie (*dedicatio*) a konsekrácie (*consecratio*), ktorými boli pohanské chrámy v zmysle rímskeho sakrálneho práva oficiálne odovzdané príslušnému božstvu, čím prešli z profánnej do sakrálnej sféry.⁸⁴

Za prvý doklad svätenia kresťanských kostolov je považovaná Eusebiova reč pri príležitosti dokončenia kostola v Tyre. Eusebius sám v kapitole, ktorá predchádza jeho slávnostnej reči, informuje o dokončení mnohých nových kostolov,⁸⁵ pričom použil pojmy „sviatok obnovy/posvätenia“ (*ἐγγραπίων ἐορταί/εγκαινίων heortai*) a „venovanie/svätenie“ (*ἀφιερώσεις/afieróseis*) kostolov. Ich latinskými ekvivalentmi sú *dedicatio* a *consecratio*. Pre Eusebia bol však dôležitý biblický kontext: prvý z uvedených gréckych pojmov označoval židovský sviatok posvätenia chrámu v Jeruzaleme (Chanuka) a ako taký bol tento pojem použitý aj v Jánovom evanjeliu (Jn 10,22). Keď neskôr sv. Hieronymus písal latinský preklad Biblie, ponechal tento výraz nepreložený, iba v upravenej latinskej transkripcii – *Encaenia*. Otvoril mu tak cestu do latinskej cirkevnej terminológie, a to nielen ako pojmu pre obnovu a slávnosť posvätenia Šalamúnovho chrámu v Jeruzaleme, ale aj pre vysviacku kresťanských kostolov.⁸⁶ Popri nadväznosti na starozákonnú tradíciu sa však od polovice 4. storočia čoraz častejšie v súvislosti s posvätením kresťanských kostolov uplatňovali i latinské pojmy *dedicatio* a *consecratio*, prevzaté zo starého rímskeho sakrálneho práva a kultu.⁸⁷

⁸¹ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 43–50, 61–64.

⁸² Ibidem, s. 65–82, 97–145.

⁸³ DEICHMANN 1964 (v pozn. 56), s. 57.

⁸⁴ Pôvodne išlo o dva právne akty. Dedikáciou sa zákonný vlastník zriekol majektu v prospech príslušného chrámu a božstva, následná slávnostná konsekrácia zahŕňala odovzdanie príslušného miesta, predmetov, stavieb, osôb danému božstvu. V priebehu času oba pojmy i akty obsahovo splynuli. VOELKL, L.: *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts*. Köln – Opladen 1964, s.

19–20; IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, B.: Die ersten 'dedicationes' der frühchristlichen Basiliken. In: *Pomoerium* 5, 2004–2006, s. 58–70 (58–59).

⁸⁵ EUSEBIUS 1988 (v pozn. 67), s. 176.

⁸⁶ EMONDS, H.: Enkainia – Weihe und Weihegedächtnis. In: *Enkainia: gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956*. Ed.: EMONDS, H. Düsseldorf 1956, s. 30–57.

⁸⁷ IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA 2004–2006 (v pozn. 84), s. 63–70.

Doterajšie bádanie sa zhoduje v tom, že spociatku nešlo o žiaden špeciálny rituál vysviacky, ten v neskorej antike ešte neexistoval. Budovy určené pre kresťanský kult a zhromaždenia veriacich boli dedikované – venované, zasvätené Bohu a uvedené tak do užívania prvou oslavou eucharistie. Pri tejto príležitosti mohla byť prednesená slávnostná reč, aká zaznela aj v Tyre. Je dokonca možné, že Eusebius ako cisárov životopisec a ideológ zaradil jej písomnú verziu na záver svojich *Cirkevných dejín* s úmyslom ponúknuť vzorový model pre oslavné reči na ďalších sviatkoch posvätenia.⁸⁸ Ich presný priebeh nepoznáme, no prinajmenšom v prípade významných stavieb išlo o veľkolepé slávnosti, ako vyplýva z inej Eusebiovej zmienky v Živote Konštantínovom o dedikácii Chrámu Božieho hrobu v Jeruzaleme (13. 9. 335), kde sa zišiel veľký počet biskupov, ktorí tiež mali príhovory. Oslavovali sa aj výročia dedikácie kostolov. Pútnička Egeria vo svojej jedinečnej správe o ceste do Svätej zeme koncom 4. storočia (381–384) uviedla, že výročie dňa, keď bol Bohu zasvätený chrám na Golgote (Martýrium) aj chrám Pánovho zmŕtvychvstania (Anastasis), sa v Jeruzaleme oslavovalo oktavu, do mesta ešte pred začiatkom slávností prichádzali pútnici, zišli sa tu mnohí biskupi a ďalší duchovní a oslavy boli svojou veľkoleposťou porovnateľné len s oslavou Veľkej noci (Paschy) a sviatku Zjavenia Pána (Epifánia).⁸⁹

Hoci cirkev v neskorej antike ešte nepoznala špeciálnu liturgiu posvätenia kostolov, poznala už niektoré čiastkové rituály, ktoré sa neskôr stali súčasťou liturgie vysviacky kostola. Boli to jednak náznaky očistných rituálov – pokropenie svätenou vodou, znamenie kríža – na miestach, kde boli zničené a v niektorých prípadoch azda aj adaptované pre kresťanský kult pohanské chrámy,⁹⁰ a jednak postupne sa šíriaci zvyk umiestňovať relikvie svätých do blízkosti oltárov a neskôr i priamo do oltárov.

Na Západe sa stal precedensom zázračný objav a prenesenie ostatkov svätých Gervázia a Protázia v roku 386. Milánsky biskup Ambróz, objaviteľ ostatkov, ich nechal preniesť do novovybudovanej baziliky (*Basilica Martyrum*) na mestskom cintoríne v Miláne. Noc pred dedikáciou kostola sa pri relikviách, uložených zatiaľ v inom kostole, konala vigília. Nasledujúce ráno boli prenesené do vysväcovaného kostola a na želanie veriacich uložené do hrobu až nasledujúcu nedeľu. V základnej forme sa tu objavuje spojenie dedikačnej omše s prenosom relikvií, považované za vzor pre nasledujúci vývoj rituálu vysviacky oltára a kostola.⁹¹ Avšak translokácia a uloženie relikvií, podobne ako pokropenie vodou ešte dlho netvorili záväznú súčasť vysvätenia kostola. Spociatku išlo o lokálne aplikované prvky, ktoré mohli na dedikačnú omšu nadväzovať alebo jej predchádzať, no len postupne boli začleňované do samotného aktu dedikácie. V západnej cirkvi, resp. v oblasti rímskej liturgie sa zasvätenie kostola ešte aj v 6. storočí uskutočňovalo prvou omšou. Keď pápež Vigilius odpovedal v liste z roku 538 západogótskemu biskupovi Profuturovi z Bragy, vyjadril sa i k vysviacke obnoveného kostola. Uvedol, že benedikcia exorcistickou vodou nie je nutná, pretože posvätenie každého (nielen obnoveného) kostola prináša samotná omša. Iba v prípade, že sa v kostole predtým nachádzali relikvie, má obnovená stavba nadobudnúť späť svoju posvätnosť nielen omšou, ale aj opätovným deponovaním relikvií. Pre pápeža bola teda stále najdôležitejším elementom konsekrácie kostola prvá omša. Popritom sa mohlo udiť deponovanie relikvií, nebolo však povinnou súčasťou konsekrácie.⁹² Znenie biskupovej otázky, na ktorú pápež odpovedal, nepoznáme, no z pápežovej odpovede vyplýva, že Góti poznali i pokropenie vodou. Nedá sa však rekonštruovať, či sa vzťahovalo na celú stavbu kostola a v akom ideovom kontexte

⁸⁸ HEYDEN 2012 (v pozn. 67), s. 87–91.

⁸⁹ *Itinerarium Egeriae/ Putování Egeriino*. Text, preklad a komentár HEJTMANOVÁ, M. České Budějovice 1999, s. 160–161.

⁹⁰ HAHN, J.: Tempelzerstörung und Tempelreinigung in der Spätantike. In: *Kult, Konflikt und Versöhnung in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*. Ed.: ALBERTZ, R. Münster 2001, s. 269–286.

⁹¹ FORNECK, T.-CH.: *Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus*. Aachen 1999, s. 9; CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 41–42.

⁹² STIEFENHOFER, D.: *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.–7. Jahrhundert*. München 1909, s. 73–74; BENZ, S.: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6. bis 7. Jahrhunderts. In: *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weibgedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956*. Ed.: H. Emonds OSB Düsseldorf 1956, s. 62–109 (85–86); FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 9–10.

sa dialo.⁹³ Pre neskoršieho pápeža Gregora Veľkého († 604) bolo pokropenie svätenou vodou aktom očisty. V liste opátovi Melitovi odkázal canterburskému arcibiskupovi Augustínovi, aby sa pohanské chrámy v Británii neničili, ale aby z nich boli odstránené modly a adaptovali sa pre kresťanský kult, pričom mali byť vykropené svätenou vodou, mal v nich byť zriadený oltár a uložené relikvie.⁹⁴ Pokropenie vody je v tomto prípade interpretované ako očistný rituál, ktorý novozriadené kostoly nepotrebovali.⁹⁵ Gregor Veľký ho napokon nespomína ani v príbehu o premene ariánskeho kostola na katolícky v rímskej štvrti Subura, kde sa odohrala omša, počas ktorej bol z kostola vypudený diabol, a uskutočnilo sa tiež deponovanie relikvií. Z kontextu sa usudzuje, že samotná dedikácia kostola spočívala pre Gregora Veľkého stále v eucharistickej slávnosti, na ktorú mohlo nadväzovať deponovanie relikvií, nebolo však integrálnou súčasťou dedikácie.⁹⁶ Deponovanie relikvií v kostole sa síce stávalo čoraz častejšou praxou (čo si o. i. iného vyžiadalo aj zabezpečenie ich náležitého uctievaní⁹⁷) a čoraz častejšie tento čiastkový rituál zrejme dopĺňal aj dedikáciu oltára a kostola, no všeobecne záväznou normou – hoci je otáznou, s akým vplyvom na reálnu prax predovšetkým na Západe – sa stal až po ekumenickom koncile v maloázijskej Nikáji (Nicea) v roku 787. Jeden z kánonov tohto koncilu prikázal, že vo všetkých kostoloch, ktoré boli vysvätené (dedikované) bez relikvií, majú byť uložené ostatky svätých a biskup, ktorý v budúcnosti vysväťí kostol bez relikvií, má byť zosadený, pretože sa previnil voči cirkevnej tra-

díci.⁹⁸ Tomu však prechádzali najstaršie fázy vývoja špeciálneho obradu vysviacky kostola.

Formovať sa začal postupným rozvíjaním špeciálneho obradu vysviacky oltára. Prvý jednoznačný doklad existencie takéhoto obradu v západokresťanskom prostredí pochádza zo začiatku 6. storočia. Koncil v meste Agde, konaný v roku 506, vo svojom 14. kánone nariadil, že oltáre sa majú nielen pomazať krizmou, ale aj posvätiť kňazským požehnaním.⁹⁹ V roku 517 na koncile v burgundskom Epaone bolo nariadené, že krizmou smú byť posvätené len kamenné oltáre. Keďže išlo iba o „národné“ koncily Západogótskej, resp. Burgundskej ríše, mali tieto ustanovenia spočiatku obmedzenú platnosť. Spolu s inými sa však dostali do ďalších normatívnych prameňov galskej a neskôr aj rímsko-franskej liturgie s platnosťou pre franský a neskôr celý západokresťanský okruh. Požiadavka kamenného oltára i pomazanie krizmou mali východisko v starozákonnom príbehu o Jakubovi a rebríku, v rozprávaní o tom, ako si dal Jakub pod hlavu kameň, zaspal, po prebudení zo sna postavil kameň ako posvätný stĺp, polial olejom a nazval ho Božím domom, nebeskou bránou (Gn 28, 10 – 22). V ustanovení, že oltár má byť z kameňa, sa odzrkadľuje jednak nadväznosť kultovej praxe na starozákonný predobraz, jednak idea, že oltár má byť miestom stretnutia s Bohom. Odkaz na príbeh o Jakubovom rebríku dokladajú merovejské pramene,¹⁰⁰ neskorší teológovia symboliku kamenného oltára ešte rozvinuli.¹⁰¹

Koncilmi predpísaná vysviacka oltára ale neznamenala ešte rituálnu sakralizáciu celej budovy

⁹³ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 57.

⁹⁴ BEDA CTIHODNÝ: *Církevní dějiny národa Anglů*. Preklad: KINCL, J. – MORAVOVÁ, M. Praha 2008, s. 80.

⁹⁵ BRAUN, J. S. J.: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1*. München 1924, s. 679; BENZ 1956 (v pozn. 92), s. 86; FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 10.

⁹⁶ BENZ 1956 (v pozn. 92), s. 84–85.

⁹⁷ Synoda v Epaone (517) prikázala, že relikvie smú byť uložené len tam, kde kňazi pravidelne spievajú žalmy (CZOCK 2012, v pozn. 59, s. 59).

⁹⁸ BRAUN 1924 (v pozn. 95), s. 539–540; TROIANOS, S. N.: Die Einweihung und Entweihung der Kirchengebäude im

orthodoxen Kirchenrecht. In: *Polypleuros nous. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*. Eds.: SCHOLZ, C. – MAKRIS, G. München 2000, s. 382–394 (383).

⁹⁹ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 52. Ešte skorší doklad pomazania oltára pochádza z druhej polovice 4. storočia zo Sýrie, avšak názory na možný východný vplyv tohto rítu v západnej liturgii sa líšia (porovnaj BRAUN 1924, v pozn. 95, s. 670, 682; BENZ 1956, v pozn. 92, s. 107; FORNECK 1999, v pozn. 91, s. 10; CZOCK 2012, v pozn. 59, s. 52, pozn. 3).

¹⁰⁰ Biskup Avitus z Vienne sa v jednej zo svojich dedikačných kázni odvolal na Jakuba, oblúk nad oltárom v Kostole sv. Martina v Tours niesol nápis s výrokom z príbehu o Jakubovi vzťahujúci sa na Gn 28,17 (CZOCK 2012, v pozn. 59, s. 53–54).

¹⁰¹ BRAUN 1924 (v pozn. 95), s. 107.

kostola.¹⁰² Zo súdobých prameňov pochádzajú síce zmienky aj o konsekrácii kostolov, sú však máloprav-
né. Keď koncil v Orléanse riešil v roku 511 integráciu
ariánskych kňazov a kostolov do katolíckej cirkevnej
organizácie, v súvislosti s prevzatím ariánskych kos-
tolov padlo rozhodnutie, že majú byť začlenené tak,
že budú vysvätené ako katolícke kostoly. Z lakonickej
formulácie sa samotný akt vysviacky nedá konkre-
tizovať.¹⁰³ Vyššie spomenutý príbeh v Dialógoch
Gregora Veľkého o pôvodne ariánskom kostole
v Subure naznačuje, že v Ríme ešte na prelome 6.
a 7. storočia sa premena takéhoto kostola uskutočnila
omšou a uložením relikvií, pričom samotná vysviacka
s očistnou silou vyhnat' z kostola zlé sily spočívala
v omši.¹⁰⁴

Medzi najstaršie doklady existencie postupne sa
formujúceho špeciálneho rituálu vysviacky kostolov
patria ustanovenia o prenose kostola v anglosaských
a franských penitenciáloch z neskorého 7. a začínajú-
ceho 8. storočia, o ktorých ešte bude reč. Ani z nich
však nevyplýva samotný priebeh rituálu.

Komplexnejší obraz o osobitnom rituály vysviac-
ky novopostaveného kostola poskytuje starší Gelazi-
ánsky sakramentár (*Sacramentarium Gelasianum Vetus*)
z obdobia okolo polovice 8. storočia. Obsahuje prvé
modlitby a omšové texty určené špeciálne pre túto
príležitosť, ktoré majú novému kostolu, ako aj v ňom
zhromaždeným veriacim vyprosiť Božiu milosť, ne-
ustály dohľad („oči upreté dňom i nocou“ v nadväznosti
na starozákonnú Šalamúnovu modlitbu pri vysviacke
chrámu) a požehnanie. Podobu performatívneho
aktu má v ňom však zatiaľ len vysviacka oltára: Má
byť pomazaný prstom na každom rohu zmesou
vína a vody, následne sedemkrát pokropený vodou.
Zvyšná voda sa má vyliat' pri báze oltára. Nasleduje

zapálenie kadidla na oltári a v prepojení s príslušnými
modlitbami je ešte pred záverečnou omšou požehna-
ná oltárna prikrývka, patena, kalich a ďalšie predmety
používané na oltári a v kostole. Jedna z úvodných
modlitieb, ako aj jeden z dvoch formulárov pre zá-
verečnú omšu obsahujú pripomienku svätca, k úcte
ktorého bol kostol vybudovaný, a relikvií v ňom
uložených. Prejavy kultu svätých tu však ešte ne-
hrajú takú dôležitú úlohu ako v mladších verziách
rituálu vysviacky kostola, ktoré sa postupne doplňali
o ďalšie prvky.¹⁰⁵ Napr. sakramentár z Gellone (asi
z posledného desaťročia 8. storočia) ho obohacuje
o modlitby s exorcistickým obsahom, pôvodne vy-
tvorené pre iný kontext.¹⁰⁶

V sakramentári z Angoulême (768 – 781) je litur-
gický poriadok vysviacky kostola prvýkrát rozvinutý
o rituálne úkony, ktoré sa vzťahujú nielen na oltár,
ale aj na samotný kostol, hoci sa zameriavajú len
na jeho vnútrajšok. Poriadok stanovuje, aby biskup
zmesou vody a vína pokropil celý kostol a – po
pokropení a pomazaní oltára – ho krizmou dokola
označil znakmi kríža (ešte bez uvedenia ich počtu).¹⁰⁷
Predbežné završenie podstatne rozšíreného obradu
vysviacky kostola v karolínskom období dokumen-
tuje tzv. Philippsov sakramentár z obdobia okolo
roku 800, v ktorom sa rituálne úkony vzťahujú už
aj na exteriér kostola.¹⁰⁸

Avšak ešte aj pre karolínskych teológov predsta-
voval tento obrad problematickú tému, keďže im
bolo zrejmé, ako vyplýva napr. zo slov Walahfrida
Straba, že pre uctievanie Boha nie je potrebná žiadna
stavba.¹⁰⁹ Rituál vysviacky kostola si preto vyžadoval
osobitné objasnenie. Spomenutý Walahfrid Strabo
sa ho pokúsil zaradiť do rámca dejín spásy na zá-
klade historického výkladu, no smerodajné sa stali

¹⁰² CZOCK 2012 (v pozn. 59), 58.

¹⁰³ Koncil v Epaone naproti tomu konštatoval, že kostoly here-
tikov nemôžu byť očistené od pošpinenia, ibaže by predtým
už boli bývali katolícke (STIEFENHOFER 1909, v pozn.
92, s. 70; CZOCK 2012, v pozn. 59, s. 54–55).

¹⁰⁴ Podľa M. CZOCK (2012, v pozn. 59, s. 55–56) zostáva však
i v tomto prípade priebeh rituálu nejasný.

¹⁰⁵ FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 12–16; CZOCK 2012
(v pozn. 59), s. 58–61, 150–151.

¹⁰⁶ FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 18–21; CZOCK 2012
(v pozn. 59), s. 151–152.

¹⁰⁷ FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 16–18; CZOCK 2012
(v pozn. 59), s. 154–157.

¹⁰⁸ BENZ 1956 (v pozn. 92), s. 64; FORNECK 1999 (v pozn.
91), s. 21–27; CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 152, 157–164.
Zostrúchnený opis obradu uvádza tiež práca POMFYOVÁ, B.
a kol.: *Stredoveký kostol – historické a funkčné premeny architektúry*,
1. zväzok. Bratislava 2015, s. 22–23.

¹⁰⁹ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 251.

symbolicko-alegorické výklady, aké v prvej polovici 9. stor. rozvinuli Hrabanus Maurus a Amalari z Mét. V jednom i druhom prístupe bola základom premisa, že kresťanské obrady korenia v starozákonných rituáloch vytvorených na Boží príkaz, ktoré však prekonávajú tým, že sa v nich odráža ďalší vývoj dejín spásy; nedokonalým starozákonným predobrazom vysviacky kresťanského kostola bola vysviacka Jeruzalemského chrámu.¹¹⁰ Ukotvením rituálu vysviacky a s ním aj samotnej stavby kostola v teologicko-ekleziologických predstavách sa zavŕšil proces sakralizácie kresťanskej architektúry v zmysle akceptácie predstavy o hmotnej stavbe ako nositeľke posvätnéj kvality.

V karolínskom období sformovaná liturgia vysviacky kostola a jej interpretácie boli v nasledujúcich storočiach ešte modifikované a dopĺňané o nové elementy.¹¹¹ Viac-menej finálnu podobu nadobudol obrad koncom 13. storočia v pontifikáli Wilhelma (Gulielma) Duranda, biskupa v Mende († 1296).¹¹² Durandov, podobne ako iné pontifikály (osobitne tzv. Rímsko-germánsky z 10. stor. a pontifikály Rímskej kúrie z 12. a zač. 13. stor.) predstavovali určitý normatívny vzor, od ktorého sa v praxi viac alebo menej líšili mnohé lokálne varianty¹¹³ a časom vznikol aj jednoduchší rítus rekonziliácie. Možno však konštatovať, že výsledkom dlhej genézy bol rituál vysviacky kostola ako „jedna z najslávnejších, ak nie vôbec najslávnejšia boboslužba rímskeho rítu“.¹¹⁴

¹¹⁰ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 244–283.

¹¹¹ Napríklad až v Pontifikáli Rímskej kúrie zo začiatku 13. stor. sa prvýkrát objavuje rubrika, v ktorej sa hovorí, že na vnútorných stranách štyroch kostolných stien má byť v rovnakom rozstupe namaľovaných 12 červených krížov, kde sa má upevniť 12 svietnikov s veľkými sviecami (FORNECK 1999, v pozn. 91, s. 109, 143). Úkon zažatia 12 sviec na začiatku rituálu ale poznal už Hrabanus Maurus, ktorý ich interpretoval ako odkaz jednak na 12 apoštolov stojacích na začiatku kresťanských dejín na zemi, ale aj na Nebeský Jeruzalem (s dvanástimi bránami a dvanástimi základnými kameňmi, tak ako ho opisuje Zjavenie Jána) ako zavŕšenie kresťanských dejín na nebi (CZOCK 2012, v pozn. 59, s. 247).

¹¹² FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 117–142; BENZ, K. J.: Kirchweihe. Liturgie. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5. Stuttgart 2002, stĺpec 1186–1187. V inom svojom vplyvnom diele *Rationale divinatorum officiorum*, najobsiahlejšom výklade liturgie stredoveku, podáva Durandus aj symbolicko-alegorickú interpretáciu rituálu vysviacky kostola a tiež sviatočného ob-

Svätenie drevených kostolov – áno či nie?

Vysvätením bol kostol – miesto, na ktorom stál, priestor vnútri aj okolo neho, samotná hmotná schránka – rituálne odovzdaný Bohu, ktorý jeho prijatím učinil z diela ľudských rúk posvätnú vec. V úvode spomenuté tvrdenie, podľa ktorého drevené kostoly na našom území nemohli byť v stredoveku konsekrované, iba požehnané, z čoho mal vyplývať ich nižší cirkevno-právny status, implikuje, že drevené kostoly neboli hodné plnohodnotného aktu vysviacky, že stavebný materiál determinoval mieru ich posvätnéj kvality s dôsledkami na ich funkčnosť. S ohľadom na vážny dopad, ktorý môže mať táto téza pri posudzovaní časti stredovekej sakrálnej architektúry napr. v procese formovania farskej siete, si žiada precíznejšiu analýzu.

Asi prvýkrát sa uvedené tvrdenie, či skôr ešte len domnienka o drevených kostoloch objavuje v článku historika Petra Ratkoša z roku 1965 nazvanom Podmanenie Slovenska Maďarmi. Autor v ňom analyzoval situáciu na území dnešného Slovenska v 10. až 11. storočí a v súvislosti s feudálnym vlastníctvom cirkvi a šľachty sa okrem iného krátko dotkol i donačnej listiny pre svätobeňadický kláštor z roku 1075. Za najcennejší fakt v tejto listine považoval údaj o kráľovskej kaplnke vojvodu Gejzu v Kňaziciach, ktorá bola pár rokov predtým (teda pred r. 1075) ešte drevená, ale ktorej patrila štvrtina

radu výročia vysviacky (ARNOLD, J.: „Spiritualis dedicatio“. Zum geistlichen Sinn von Kirchweihfest und Kirchweihritus. Zwei Abschnitte der Summa de officiis ecclesiasticis des Wilhelm von Auxerre und ihre Rezeption durch Durandus von Mende. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“: *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*. Eds.: STAMMBERGER, R. M. W. – WARNKE, A. – STICHER, C. Berlin 2006, s. 368–438). K zásadnejším normatívnym zmenám a zjednodušeniu obradu vysviacky kostola došlo až v druhej polovici 20. storočia, hlavne v rámci reformy po druhom Vatikánskom koncile (FORNECK 1999, v pozn. 91, s. 157–166).

¹¹³ Mette BIRKEDAL BRUUN a Louis I. HAMILTON (Rites for Dedicating Churches. In: *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*. Eds.: GITTOS, H. – HAMILTON, S. London – New York 2016, s. 177–204 (182)) uvádzajú napr. v južnom Taliansku v 11. storočí najmenej päť rôznych verzií obradu, na celom polostrove ich bolo ešte viac.

¹¹⁴ FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 1.

cirkevného desiatku z vyše 50 zrejme tekovských dedín.¹¹⁵ Ratkoš považoval tento údaj za cenný preto, „že ukazuje, ako poddaní platili už v 11. stor. desiatok nielen kňazskej kaplnke, ale i arcibiskupovi (resp. i tekovskému archidiakonovi)“. A ďalej pokračoval úvahou: „Otázkou, či kráľovská kaplnka v Kňazšiciach-Opatovciach nemala už svojho predchodcu v nejakej sakrálnnej stavbe spred r. 1000, zatiaľ nemožno riešiť, i keď sa zdá, že drevené sakrálnne stavby vznikali skôr v súrnych prípadoch a nemohli byť biskupom ani konsekrované (len požehnané)“.¹¹⁶ Svoju domnienku, že drevené kostoly v počiatočnej budovania cirkevnej organizácie na našom území (v „časoch podmaňovania slovenského teritória uhorskou šľachtou“) predstavovali len akési „súrne“ provizória, ktoré neboli konsekrované biskupom, iba požehnané, uviedol viac-menej na okraj ním skúmanej problematiky, ďalej ju nerozvíjal, ani ju bližšie nezdôvodnil, ani sa neodvolal na žiaden prameň či sekundárnu literatúru.

O niečo konkrétnejšiu formuláciu môžeme nájsť v článku o drevených kostoloch na Slovensku od etnografky Sone Kovačevičovej z roku 1972. Hoci ťažiskovo sa vo svojej práci venovala novovekým stavbám, čo bolo podmienené stavom zachovania objektov i písomnými prameňmi, v historickom priereze sumarizovala jej známe údaje aj o stredovekých drevených kostoloch a okrem iného uviedla: „Aj napriek tomu, že cirkev nerada vysviacala drevené kostoly, ktoré pokladala na základe nariadení Štefana I. o stavbe farských kostolov za provizorium, možno predpokladať, že drevených kostolov bolo viac, než nasvedčujú doklady“.¹¹⁷ Citované

tvrdenie pritom nepodložila žiadnym stredovekým prameňom, ale odkazom na štúdiu o drevených kostoloch v Uhorsku z pera maďarskej etnografky a historičky umenia Ilony Baloghovej.¹¹⁸ V zákoníkoch Štefana I. a ani v iných ranoarpádovských zákonníkoch sa však žiadne nariadenie o drevených kostoloch ako provizóriách, ktoré by sa nemali vysväcovať, nenachádza¹¹⁹ a netvrdila to vo svojej štúdiu ani Ilona Baloghová. Maďarská bádatelka iba pripomenula zákon Štefana I., podľa ktorého malo mať každých desať dedín svoj kostol. Vo svojich ďalších úvahách potom dedukovala, že Štefanovo nariadenie bolo vzhľadom na nákladnosť a nedostatok špecializovaných remeselníkov, ktoré si kamenné stavby vyžadovali, možné naplňať iba pomaly počas nasledujúcich storočí a aj to len tak, že kostoly boli budované aj z dreva a postupne nahrádzané kamenými. Takýto postup predpokladala hlavne v prípade menej významných dedinských kostolov, no na príklade dreveného kláštora v obci Szentjobb (Siniob, Biharská župa, dnes v Rumunsku), ktorý založil kráľ Ladislav I. pre úschovu relikvie – pravice Štefana I., pripomenula, že drevené sakrálnne stavby mohli byť ako provizória spoiatku budované aj vysokopostavenými fundátormi.¹²⁰ Zrejme v nadväznosti na dezinterpretáciu S. Kovačevičovej sa však zmienka o údajnom nariadení Štefana I., z ktorého by malo vyplývať, že v Uhorskom kráľovstve drevené kostoly „vnímala cirkev len ako provizória a preto ich nerada vysväcovala“, dostala aj do zahraničnej literatúry.¹²¹

¹¹⁵ V listine sa presne uvádza: „*A faru, Kostol svätej Márie vždy Panny v dedine Kňazšice, ktorý predtým, keď kaplnka bola drevená, mala, pretože bola kráľovská, päťdesiat dedín poddaných alebo iných podobných ľudí...*“ /*Et parrochiam, ecclesiam videlicet beate Merie semper virginis de villa Knesech, quam antea, dum capella lignea esset, habuit, quia regalis fuit, habeat quinquaginta scilicet villas ex civibus seu aliis vicinis hominibus...* Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1. Ed.: MARSINA, R. Bratislava 1971, s. 57, č. 58; slov. preklad *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov*, zv. III. V kráľovstve svätého Štefana. Vznik uhorského štátu a čas arpádovských kráľov. Ed.: MARSINA, R. Bratislava 2003, s. 37, č. 6.

¹¹⁶ RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: *O počiatkoch slovenských dejín. Sborník materiálov*. Ed.: RATKOŠ, P. Bratislava 1965, s. 141–178 (168).

¹¹⁷ KOVAČEVIČOVÁ, S.: Drevené kostoly na Slovensku. In: *Národopisný vestník československý* 7/1–2, 1972, s. 29–102 (33).

¹¹⁸ Jedná sa o štúdiu s názvom *Les edifices de bois dans l'architecture religieuse hongroise*, ktorá bola prvýkrát publikovaná v roku 1940 v časopise *Archivum Europae Centro-Orientalis* a v roku 1941 vyšla samostatne ako zvláštna tlačovina. Vydanie z roku 1964 uvádzané S. KOVAČEVIČOVOU (1972, v pozn. 117, s. 72, pozn. 7) je zrejme omyl, jeho existenciu sa mi nepodarilo potvrdiť. V tomto príspevku vychádzam z prvého vydania, keďže vydanie z roku 1941 mi do odovzdania textu nebolo dostupné.

¹¹⁹ Porovnaj edíciu *A szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinatai határozatok forrásai*. Ed.: ZÁVODSZKY, L. Budapest 1904.

¹²⁰ BALOGH, H.: Les edifices de bois dans l'architecture religieuse hongroise. In: *Archivum Europae Centro-Orientalis* 6, 1940, s. 1–133 (12–14).

¹²¹ MAYER, V.: *Holzkirchen. Neuentdeckte Baukultur in Böhmen, Mähren, Schlesien und der Slowakei*. Wien 1986, s. 14: „Aus einer

V domácej literatúre rezonoval v súvislosti so skúmaným problémom viac článok Petra Ratkoša. V nadväznosti na neho sa podobné formulácie objavujú v prácach viacerých archeológov. Alojz Habovštiak v knihe o Stredovekej dedine z roku 1985 v pasáži o drevených sakrálnych stavbách uviedol: „Drevené kostoly a kaplnky podľa stredovekých cirkevných zvyklostí neboli riadne vysvätené, ale sa len požehnávali a v liturgickej sfére mali obmedzenú funkciu, resp. nemohli slúžiť ako farské kostoly“.¹²² Odvolal sa pritom na vyššie uvedené miesto v Ratkošovej práci. No pokým Peter Ratkoš sa svojou formuláciou pohyboval v rovine predpokladu („zdá sa“), Alojz Habovštiak predostrel predmetnú informáciu ako fakt. Dopad, ktorý mala mať skutočnosť, že drevené kostoly a kaplnky boli „len požehnávané“, na ich cirkevno-právny status, pritom ešte konkretizoval: údajne „nemohli slúžiť ako farské kostoly“. Ani on však svoje tvrdenie nepodoprel žiadnou ďalšou literatúrou či prameňmi, ktoré by potvrdzovali vyššie uvedené „stredoveké cirkevné zvyklosti“.

Rovnako iba s odvolaním sa na Ratkoša¹²³ konštatoval Milan Hanuliak v súvislosti s predpokladaným dreveným kostolom v Skalke nad Váhom (poloha Chocheľ) nasledovné: „Väčší význam má cirkevno-právna zásada prezrádzajúca, že v našich pomeroch bývali drevené sakrálné stavby spravidla iba požehnané, nie regulárne vysvätené. Týmto sa okliešťovali niektoré ich právomoci, napríklad i v tom, že nemuseli byť plnoodnotne využívané ako farské kostoly“. V prípade kostola v Skalke mala „na obmedzenie pôsobnosti tohto druhu“ poukazovať „aj absencia oltárnej menzy chýbajúca obvykle pri nevysvätených

oltároch“.¹²⁴ Posledný citovaný argument prevzal M. Hanuliak od architekta Alfréda Piffľa, ktorý v súvislosti s (prinajmenšom sčasti murovaným) kostolom v Brezovičke vyvodil záver, že išlo o vysvätený kostol, keďže sa v ňom našli „základy rozmernej murovanej menzy, ktorá sa nevyžadovala pri nevysvätených oltároch“.¹²⁵ Piffľ pri tomto zjednodušenom, nie vždy platnom stotožnení vysviacky oltára s vysviackou kostola taktiež neuviedol prameň alebo zdrojovú literatúru. M. Hanuliak zaradil podobný argumentačný reťazec aj do svojho ďalšieho článku o kostole v Skalke. Doplnil ho pritom ešte o konštatovanie, že zásady, podľa ktorých drevené sakrálné stavby nebývali normálne vysvätené, ale iba požehnané a tým oklieštené v právomoci, sa uplatňovali aj v neskoršom vrcholnostredovekom období. Zároveň sa ale ocitol v určitom interpretačnom napätí. Poukázaním na doklady pochovávaní v blízkosti archeologicky odkrytého kostola a písomnú zmienku o miestnom farárovi pripustil, že kostol v Skalke (dodatočne) nadobudol farské kompetencie.¹²⁶ Aj neskôr sa priklonil práve k tejto možnosti a bližšie nekonkretizované cirkevné zásady zo svojej argumentácie bez zdôvodnenia vypustil. Naopak konštatoval, že drevená konštrukcia kostola v Skalke zásadnejším spôsobom neodporuje jeho stotožneniu s písomne doloženým Kostolom sv. Benedikta, u ktorého predpokladal farskú funkciu, a že aj dreveným sakrálnym provizóriám boli priznávané niektoré atribúty farských kostolov.¹²⁷

Ďalším autorom, u ktorého môžeme nájsť skúmané tvrdenia o drevených kostoloch, je Alexan-

Anordnung Stephans I. von Ungarn (997 – 1037) hebt hervor, daß derartige Bauten [Holzkirchen] in seinem Königreich von der Kirche nur als Provisorien betrachtet und daher ungerne eingeweiht wurden“. Autorka v príslušnej poznámke cituje prácu I. Baloghovej (vydanie z roku 1941) aj článok S. Kovačevićovej. Na V. Mayerovú sa zase odvoláva KOPP, S.: *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Graz 2011, s. 59: „Ein weiterer Beleg für die zunehmende Ablehnung von Holzkirchen findet sich bei Stephan von Ungarn (997 – 1038), der Holzkirchen nur als Provisorien sah“.

¹²² HABOVŠTIAK, A.: *Stredoveká dedina na Slovensku*. Bratislava 1985, s. 183.

¹²³ Avšak, zrejme omylom, na inú Ratkošovu prácu (Osídlenie a hospodársky vývoj Horehronia až do začiatku 18. storočia.

In: *Slovenská národopis* 13, 1965, s. 135–171), v ktorej problematiku drevených kostolov vôbec nerieši.

¹²⁴ HANULIAK, M.: Výsledky archeologického výskumu v Skalke nad Váhom a ich vzťah k benediktínskemu opátstvu. In: *Skalka pri Trenčíne. Miesto legendy a púti*. Ed.: MARSINA, R. Trenčín – Bratislava 1997, s. 16–21 (19).

¹²⁵ PIFFL, A.: Rekonštrukcia románskej stavby v Brezovičke. In: *Východoslovenskej pravek* 2, 1971, s. 227–257 (227).

¹²⁶ HANULIAK, M.: Skalka nad Váhom a jej význam v dejinách osídlenia Trenčianskeho mikroregiónu. In: *Slovenská archeológia* 46/2, 1998, s. 309–331 (323, 328).

¹²⁷ HANULIAK, M. – NEŠPOROVÁ, T.: Rekonštrukcia stredovekého osídlenia v Skalke nad Váhom. In: *Archaeologia historica* 26, 2001, s. 325–342 (336).

der T. Ruttkay. V článku o najstarších rotundách na Slovensku sa okrem iného dotkol aj otázky, či v počiatkoch sakrálnej architektúry na našom území prevažovali murované alebo drevené sakrálne stavby. Hoci pripustil, že počet drevených kostolov nebol v stredoveku zanedbateľný, predpokladal, že nemohli predstavovať funkčne a ani počtom rozhodujúcu časť medzi stredovekými kostolmi. Preferencia murovaných chrámov už v počiatkoch sakrálnej architektúry na našom území sa podľa uvedeného autora mala odzrkadľovať „v zásadách prijatých cirkevnými synodami“. Ďalej uviedol: „Plnohodnotnú funkciu by mali podľa toho len murované stavby. Tieto boli vysvätené – konsekrované – a mohli sa stať pevnými uzlami cirkevnej organizácie, vrátane fár. Drevené kostoly boli len požehnané – teda uvedené do funkcie benedikciou.“ Alexander T. Ruttkay teda zopakoval tvrdenia, objavujúce sa už u prechádzajúcich autorov, no pokým oni formulovali svoj názor ako domnienku (Ratkoš) alebo sa neurčito zmienili o akýchsi cirkevných zvyklostiach (Habovštiak) či zásadách (Hanuliak), Ruttkay sa odvolal na „zásady prijaté cirkevnými synodami“. Ani on ich však nekonkretizoval, ani neuviedol žiadny zdroj svojho tvrdenia. Až v nasledujúcich riadkoch, v ktorých pripomenul, že v počiatkoch kristianizácie mohli mať drevené kostoly aj charakter „mobilných“ stavieb, ktoré bolo možné dokonca rozobrať, postaviť na inom mieste a na základe benedikcie uviesť do patričnej funkcie, sa odvolal na text *Rané stredoveká ecclesia lignea a archeologie* od českého archeológa Petra Sommera.¹²⁸

Pokým A. T. Ruttkay predpokladal na území dnešného Slovenska od počiatku prevahu murovanej sakrálnej architektúry, P. Sommer v súvislosti s územím Čiech vyslovil opačný predpoklad, že sakrálna architektúra tu bola v začiatkoch „docela určite predovšetkým drevená“.¹²⁹ Vo svojich ďalších úvahách o drevenej sakrálnej architektúre sa oprel o niektoré ustanovenia v ranostredovekých anglosaských penitenciáloch,

ktoré sa používali i v pevninskej Európe, a dospel k nasledujúcim záverom: „*Penitenciály insulárneho pôvodu, ktoré se u nás v raném středověku používaly, se o dřevěných (jistě málo rozměrných) kostelních stavbách vyjadřují jako o movitých objektech, které je možné v případě nutnosti přesunout na nové místo a jednoduchou benedikcí je opět uvést do funkce*“.¹³⁰ „*Jak se dozvídáme z raně středověkých penitenciálů anglosaského původu, které se užívaly i v Evropě, je dřevěný kostel chápán jako objekt sui generis. Není jenom provizoriem, které může rychle a relativně levně vzniknout na místě, kde je potřeba sakrální stavby. Je také jakousi statutárně nižší sakrální stavbou, které má charakter movitého objektu. Ve zmíněných penitenciálech sa totiž dozvídame, že dřevěný kostel se může podle potřeby přestěbovat na nové místo a po tomto přestěbování jej není nutné znovu konsekrovat. Stačí jej jenom vykropit svěcenou vodou. Tuto benedikci nemusí provést biskup, ale je v pravomoci kněze. To je právě bod, ve kterém se dřevěná sakrální stavba obecně přirazuje k objektům nižšího statusu, jako jsou kaple nebo filiální chrámy. Je třeba jenom dbát o to, aby při úplném zániku dřevěného kostela nedošlo ke znesvěcení jeho stavebního materiálu. Dřevo, které nelze použít na stavbu nového kostela, se proto doporučuje spálit, přímý návod jej dává k dispozici klášterním kuchyním.*“¹³¹ Sommer vyhodnotil ustanovenia v penitenciáloch ako „*striktní normy pro užívání dřevěných kostelů*“ a predpokladal, že vplyv týchto noriem zo susedného západného prostredia (kde sa anglosaské penitenciály používali) sa mohol prejaviť aj na území Čiech: „*... hrubé obrysy kategorií, jako jsou svatyně s farními právy a svatyně bez těchto práv (mezi něž citované penitenciály řadí dřevěné kostely) lze i v Čechách 10. – 12. století běžně sledovat. Rovněž respektace církevních norem přicházejících k nám z říšského prostředí je nesporná. Snad alespoň v úrovni pravděpodobnosti proto můžeme uvažovat o tom, že dřevěné kostely v raně středověkých Čechách mohly podléhat podobným normám jako v říši.*“¹³²

Interpretáciu Petra Sommera možno zhrnúť nasledovne: Z anglosaských penitenciálov by malo vyplývať, že drevené kostoly mali, resp. mohli mať

¹²⁸ RUTTKAY, A. T.: O najstarších rotundách na Slovensku. In: *Znojemska rotunda. Sborník z 2. konference o rotundě, konané 15. – 26. června 2003 ve Znojme*. Ed.: KRATOCHVÍLOVÁ M. Znojmo 2004, 192–208 (193–194). Článok P. Sommera bol prvýkrát publikovaný v zborníku *Z pravěku do středověku* (Brno 1997, s. 276–278), druhýkrát v súbore štúdií SOMMER, P.: *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*. Praha 2001 (s. 76–85). V tomto texte vychádzam z jeho druhého zverejnenia.

¹²⁹ SOMMER 2001 (v pozn. 128), s. 6.

¹³⁰ Ibidem, s. 6.

¹³¹ Ibidem, s. 80.

¹³² Ibidem, s. 81.

charakter mobilných objektov, ktoré bolo možné premiestniť. Po premiestnení neboli konsekrované biskupom, len jednoducho požehnané nižšie postaveným kňazom, z čoho mal vyplývať ich nižší cirkevný status, teda že išlo o svätyné bez farských práv. Podobným normám mohli drevené kostoly podliehať aj v ranostredovekých Čechách.

Petr Sommer ako jediný z uvedených bádateľov podoprel svoje úvahy a závery odkazmi na konkrétne stredoveké pramene. Nešlo však o ustanovenia cirkevných synod, ale o ustanovenia obsiahnuté v penitenciáloch, teda knihách pokání, resp. spovedných knihách – akýchsi príručkách, ktoré mali slúžiť kňazom ako pomôcka v pastoračnej praxi, a to najmä (no nielen) pri spovediach. Okrem zoznamu hriechov a príslušných trestov za jednotlivé hriechy obsahovali penitenciály neraz aj rôzne nariadenia určujúce právne a morálne normy. Vznikali kompiláciou rozličných prameňov, pričom do nich mohli byť zakomponované aj zbierky synodálnych kánonov. Ustanovenia, z ktorých vychádzal P. Sommer, patria do kategórie cirkevno-právnych nariadení, nie je však známe, že by išlo o ustanovenia prijaté niektorou cirkevnou synodou. Prvýkrát sa objavujú v penitenciáloch.¹³³ Keďže predstavujú kľúčový argument v sledovanej problematike, je dôležité pripomenúť, o ktoré pramene presne ide.

Zdrojovým prameňom je penitenciál canterburského arcibiskupa Theodora (*Iudicia Theodori*). Nebol spísaný priamo arcibiskupom, všeobecne je však akceptovaný predpoklad, že ustanovenia spájané s jeho menom boli uplatňované v arcibiskupovom okruhu a skutočne aspoň sčasti zachytávajú jeho výpovede,

názory a rozhodnutia. K prvým pokusom o ich písomnú fixáciu došlo v Anglicku krátko po Theodorovej smrti († 690). V priebehu času sa potom vytvorilo niekoľko vetiev rukopisov, ktoré tieto ustanovenia tradovali.¹³⁴ Pravdepodobne najstaršiu verziu zachytávajú tzv. *Capitula Dacheriana* (resp. *Iudicia Theodori D*). Okrem iných predpisov obsahujú aj dva kánony nasledujúceho znenia: „*Drevo kostola nemá byť použité na nejaké dielo, iba na ďalší kostol, ak je to potrebné, alebo má byť spálené v ohni alebo poskytnuté pre úžitok bratom v kláštore. Laickým účelom nemá byť vôbec poskytnuté*“.¹³⁵ „*Kostol je dovolené preniesť na iné miesto, ak je to potrebné, a nemá sa znovu svätiť, iba vykropiť vodou*“.¹³⁶ Ďalšia z tradovaných vetiev, známa pod názvom *Canones sancti Gregorii* (resp. *Iudicia Theodori G*) obsahuje okrem uvedených dvoch kánonov (s malými, z hľadiska obsahu nepodstatnými textovými obmenami, G 134, 135) ešte jeden: „*Drevo z posväteného alebo [a] spustnutého kostola si povinný spáliť a budeš môcť na ňom piecť chlieb, len na miesto, kde bol oltár, umiestni kríž*“.¹³⁷ Ďalšia verzia *Discipulus Umbrensi* (*Iudicia Theodori U, Paenitentiale Umbrense*), spísaná okolo roku 700, samostatné ustanovenie o dreve spustnutého kostola neobsahuje a znenie ostatných dvoch kánonov mierne variuje, keď dopĺňa, že bratia v kláštore môžu na dreve z kostola piecť chlieb, a keď prikazuje krížom vyznačiť miesto oltára prest'ahovaného kostola: „*Drevo kostola nemá byť použité na iné dielo, iba na iný kostol alebo má byť spálené v ohni alebo poskytnuté pre úžitok bratom v kláštore alebo sa dovoľuje piecť na ňom chlieb, nemá byť poskytnuté na laický účel*“.¹³⁸ „*Kostol je dovolené preniesť na iné miesto, ak je to nutné, a nemá sa [znovu] svätiť, len ho má kňaz vykropiť vodou a na miesto oltára umiestniť kríž*“.¹³⁹ Anonymný

¹³³ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 112–113.

¹³⁴ FINSTERWALDER, P. W.: *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen*. Weimar 1929; KOTIJE, R.: *Paenitentiale Theodori*. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 3 (22. Lieferung). Berlin 1983, stĺpec 1413–1416.

¹³⁵ *Ligna ecclesiae non debent ad aliquod opus nisi ad ecclesiam aliam si necesse est vel igni comburenda vel ad profectum in monasterio fratribus. In laicalia vero opera non debent procedere* (D 17; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 240).

¹³⁶ *Ecclesiam licet ponere in alium locum si necesse sit et non debet iterum sanctificari nisi tamen aqua aspergere* (D 18; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 240). Obidva kánony obsahuje aj verzia

Canones Cottoniani (*Iudicia Theodori Co*, 53, 54; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 274).

¹³⁷ *De ecclesia consecrata vel [et] veterata debis ligna incendere, et habebis licentiam coquere panes, tamen in loco ubi altare est, crucem pone* (G 133; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 266). Porovnaj SCHMITZ, H. J.: *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*. Düsseldorf 1898, s. 537; český preklad SOMMER 2001 (v pozn. 128), s. 83.

¹³⁸ *Ligna ecclesiae non debent ad aliud opus coniungi nisi ad ecclesiam aliam vel igni comburenda vel ad profectum in monasterio fratribus, vel coquere cum eis panes licet et talia in laicata opera non debent procedere* (U II, I, 3; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 311, 312).

redaktor tejto verzie sa v prológu identifikoval ako „*student Umbrijec*“ (*Discipulus Umbrensius*), čo poukazuje na jeho pôvod alebo vzdelanie v Northumbrii. Obsiahlejšia a systematickejšie spracovaná verzia „U“ bola aj rozšírenejšia a historicky významnejšia než ostatné verzie Theodorovho penitenciálu. Prostredníctvom anglosaských misionárov sa dostala do Franskej ríše, kde bola ďalej kompilovaná s inými prameňmi. Zrejme z nej sa predmetné ustanovenia dostali do ďalšieho významného penitenciálu, zv. *Excarpsus Cummeani*. Zostavený bol v prvej polovici 8. storočia pravdepodobne vo franskom kláštore Corbie a išlo o jednu z najvýznamnejších a na kontinente najrozšírenejších kníh pokání.¹⁴⁰ Z niektorého z týchto zdrojov boli citované ustanovenia prevzaté ako dodatok tiež do staršej verzie tzv. Egbertovho, resp. Pseudoegbertovho penitenciálu, ktorého pôvod tradícia mylne (?) odvodzovala od yorkského biskupa Egberta († 767).¹⁴¹ Jej najstarší zachovaný rukopis bol napísaný koncom 8. storočia v niektorom anglosaskom kláštore alebo, čo je považované za pravdepodobnejšie, v anglosaských kruhoch na pevnine, zrejme v porýnsko-mohanskej oblasti (kláštor Lorsch?).¹⁴²

Penitenciály, v ktorých sa predmetné ustanovenia vyskytujú, boli teda na pevnine nielen používané a cez odpisy ďalej šírené, ale časť z nich tu bola kompiláciou starších prameňov aj zostavená.¹⁴³ V odbornej literatúre síce prebieha diskusia, do akej miery boli na kontinente zostavované penitenciály ešte skutočne

zviazané s praxou a či nešlo len o produkt literárneho tradovania, viac sa však týka penitenciálov mladšieho obdobia (9. – 10. storočie).¹⁴⁴ V čase, v ktorom boli zostavené vyššie uvedené penitenciály, je tento žáner považovaný za produkt žitej praxe.¹⁴⁵ Možno však predmetné ustanovenia skutočne považovať za „*striktne normy pre používanie drevených kostolov*“? Namiesto je opatrnosť pri slovíčku „striktne“, keďže ustanovenia v penitenciáloch často odrážali lokálne špecifiká a nemali platnosť všeobecne záväzných cirkevných noriem, ako aj zamyslenie sa nad tým, či sa v nich skutočne hovorí výlučne o drevených kostoloch. Žiadne z nich totiž nehovorí explicitne o drevenom kostole, ale o dreve kostola, ktoré teoreticky mohlo pochádzať aj z kostola kamenného, resp. drevo-kamenného, a v ustanovení o prenose kostola sa drevo nespomína vôbec. Napriek tomu sa na základe kontextu dá súhlasiť s interpretáciou, že zostavovatelia penitenciálov mali pri formulovaní týchto ustanovení pred očami kostoly, ktorých hlavným stavebným materiálom bolo drevo. Paradoxne to indikuje najmä nariadenie, v ktorom sa hovorí o premiestnení kostola, nie je v ňom však žiadna zmienka o dreve. Prenos kostolnej stavby je totiž málo predstaviteľný v prípade inej ako drevenej stavby. Hoci teda ustanovenie nehovorí explicitne o drevenom kostole, možno súhlasiť s Petrom Sommerom, že dokladá mobilitu drevených kostolov. Súhlasiť sa dá tiež s predpokladom, že nešlo o okrajový jav. Pokiaľ sa dané ustanovenie dostalo do spísomnenej

¹³⁹ *Ecclesiam licet ponere in alium locum si necesse sit et non debet [iterum] sanctificare tantum praesbiter aqua aspergere debet et in loco altaris crux debet conponi* (U II, I, 1; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 311, 312). Porovnaj SCHMITZ 1898 (v pozn. 137), s. 556; český preklad SOMMER 2001, (v pozn. 128), s. 83–84.

¹⁴⁰ *Excarpsus Cummeani* XIV, 18, 19: SCHMITZ 1898 (v pozn. 137), s. 642; český preklad SOMMER 2001, (v pozn. 128), s. 84. K pôvodu penitenciálu KÖRNTGEN, L.: *Der Excarpsus Cummeani, ein Bußbuch aus Corbie?* In: *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordeck zum 65. Geburtstag*. Eds.: MÜNSCH, O. – ZOTZ, T. Ostfildern 2004, s. 59–75.

¹⁴¹ SCHMITZ 1898 (v pozn. 137), s. 673, český preklad SOMMER 2001, (v pozn. 128), s. 84.

¹⁴² SCHMITZ 1898 (v pozn. 137), s. 569; HAGGENMÜLLER, R.: *Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbü-*

cher. Frankfurt/Main – Berlin – New York – Paris 1991, s. 106–109, 150–151, 170–172, 191, 276, 289, 298.

¹⁴³ Možno pripomenúť, že žáner penitenciálov vznikol v 6. storočí v Írsku, Wallese a Cornwalle a do Franskej ríše bol írskymi a anglosaskými mníchmi postupne importovaný v priebehu 7. a 8. storočia (KOTTJE, R.: *Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent*. In: *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*. Ed.: LÖWE, H. Stuttgart 1982, s. 511–524; MEENS, R.: *Die Bußbücher und das Recht im 9. und 10. Jahrhundert*. In: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*. Eds.: WILFRIED, H. – GRABOWSKY, A. München 2007, s. 217–233 /217/).

¹⁴⁴ KOTTJE 1982 (v pozn. 143), s. 521–523; KÖRTNER, L.: *Bußbuch und Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*. In: WILFRIED, H. – GRABOWSKY (eds.) 2007 (v pozn. 143), s. 198–215; MEENS 2007 (v pozn. 143).

¹⁴⁵ KOTTJE 1982 (v pozn. 143), s. 513–514.

cirkevnej príručky, znamená to, že riešilo problém, ktorý sa v praxi musel objavovať opakovane. Pre pochopenie týchto ustanovení je dôležitý poznatok, že na Britských ostrovoch, kde majú svoj pôvod, bola až do konca prvého tisícročia väčšina kostolov, prinajmenšom tých na vidieku, drevená. Odrazilo sa to aj v slovnej zásobe, v ktorej sa prevaha slov týkajúcich sa stavebného procesu vzťahovala na prácu s drevom.¹⁴⁶ V takomto kontexte je potom lepšie pochopiteľné i to, že ďalšie z citovaných ustanovení riešia otázku, ako naložiť s drevom kostola, nezaoberajú sa však otázkou, ako naložiť s kamenným stavebným materiálom. Súbor pozoruhodných ustanovení, ktoré nepriamo vypovedajú aj o stavebnom materiáli kostolov, pritom dopĺňa ešte jedno, ktoré sa nachádza vo verzii *Discipulus Umbrensium*. Rieši otázku vysviacky oltára a zároveň problematickú otázku hrobov v kostole. Zakazuje vysviacku oltára, pokiaľ sú v kostole pochovaní neveriaci. Umožňuje ju však, ak sú hroby odstránené a drevo (kostola) obnovené, oškrabané a umyté,¹⁴⁷ čím sa mala obnoviť čistota sakrálneho priestoru poškrvnená prítomnosťou hrobov pohanov.¹⁴⁸ No nielen na Britských ostrovoch, aj na pevnine mohli mať ustanovenia v penitenciáloch týkajúce sa translokácie kostolov a využitia ich dreva stále svoje opodstatnenie v konkrétnych životných situáciách, ak vezmeme do úvahy, že v západnej Európe, resp. v západných častiach strednej Európy mali z dreva budované kostoly značné zastúpenie prinajmenšom do 11. storočia, keď sa udial všeobecný prechod ku kamennej sakrálnej architektúre.¹⁴⁹ Na-

pokon i v našich končinách, východných oblastiach strednej Európy, je vzhľadom na nepochybný výskyt drevených kostolov možné uvažovať o vplyve uvedených nariadení, tak ako na to v súvislosti s českým prostredím upozornil Petr Sommer, a to aj napriek tomu, že tu nemáme doloženú recepciu uvedených penitenciálov. Prinajmenšom predpoklad, že drevené kostoly sa podobne ako drevené profánne stavby stávali v určitých situáciách mobilnými objektmi a že nešlo o okrajový fenomén, je úplne oprávnený a to nielen pre obdobie raného stredoveku. Potvrdzujú ho neskorostredoveké pramene z Uhorska¹⁵⁰ i správy týkajúce sa priamo územia Slovenska.¹⁵¹

Vyplýva však z uvedených ustanovení v penitenciáloch skutočne aj to, že drevené kostoly boli iba požehnané, nie konsekrované a že sa tak zaradili medzi svätyne bez farských práv? V tomto prípade je odpoveď záporná. Bokom pritom ponechávam problematiku formovania sa farského systému a otázku, do akej miery možno v ranom stredoveku rozlišovať kategórie farských kostolov a svätýň bez farských práv. Už skutočnosť, že predmetné ustanovenia vznikli v prostredí, v ktorom dominovala drevená sakrálna architektúra, spochybňuje takúto interpretáciu. Je nepravdepodobné, že by v takom prostredí existovala tendencia znižovať status veľkého počtu (drevených) kostolov neplnohodnotnou vysviackou a okliešťovať tak ich právomoci. Z iných prameňov tej doby naopak vyplýva, že tak na Britských ostrovoch, ako aj na pevnine sa z dreva budovali kostoly rôznych funkcií, vrátane kláštorných

¹⁴⁶ AHRENS, C.: *Die frühen Holzkirchen Europas*. Stuttgart 2001, s. 98, 101.

¹⁴⁷ *In ecclesia in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur sanctificare altare non licet sed si apta videtur ad consecrandum inde evulsa et rasis vel lotis lignis eius reaedificetur* (U II, I, 1, 4; FINSTERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 312).

¹⁴⁸ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 113–114.

¹⁴⁹ AHRENS 2001 (v pozn. 146), s. 157.

¹⁵⁰ „... st'abovanie, či dokonca násilné prest'abovanie celej dediny aj s domami boli takmer každodennou záležitosťou“ (DVOŘÁKOVÁ, D.: *Rytier a jeho král. Stibor zo Stiboric a Žigmund Luxemburský*. Budmerice 2003, s. 139). Jedna listina z roku 1417 hovorí napr. o tom, že keď šľachtici z Dománhidy (Domänești, dnes na území Rumunska) prepadli dedinu Chegen (dnes

Cégénydányádna) na severovýchode dnešného Maďarska (Sabolčsko-satmársko-berežská župa), odviezli odtiaľ všetkých poddaných aj s ich domami a z ďalšej blízkej dediny Daroch (dnes Fülöpösaróc) preniesli na svoj majetok drevenú kaplnku, pričom v nej zničili obraz sv. Štefana (*Zsigmondkori oklevéltár VI. (1417–1418)*). Eds.: MÁLYUSZ, E. – BORSA, I. Budapest, s. 220–221, č. 695).

¹⁵¹ Napr. k roku 1357 sa viaže dohoda o premiestnení kaplnky z dediny Navalyad (predchodkyne dnešnej Nacinej Vsi, okr. Michalovce) medzi susedné dediny (ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce 2001, 349). Že išlo o drevenú kaplnku, listina síce explicitne nehovorí, nepriamo to však vyplýva práve zo skutočnosti, že kaplnka mala byť premiestnená. Príklady transferu protestantských drevených kostolov uvádzajú KOVAČEVIČOVÁ 1972 (v pozn. 117), s. 37, 73, pozn. 38; DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulórne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš 2011, s. 209.

a biskupských chrámov, a že drevené kostoly boli aj konsekrované.¹⁵² Jedna takáto správa sa viaže priamo k arcibiskupovi Theodorovi, pod ktorého autoritou sa šírili pertraktované ustanovenia: Arcibiskup vysvätil k úcte sv. Petra z dreva („*podľa írskoho zvyku*“) vybudovaný biskupský kostol v Lindisfarne.¹⁵³ Uvedenú interpretáciu však vylučujú aj samotné citované ustanovenia v penitenciáloch, veď v jednom z nich (G 133) sa hovorí o dreve z posväteného (a spustnutého) kostola! A pokiaľ opakujúce sa ustanovenie o možnosti premiestniť kostol¹⁵⁴ uvádza, že ho už nie je nutné opätovne svätiť (*iterum sanctificare*), ale ho stačí iba vykropiť svätenou vodou, znamená to, že pred translokáciou kostol vysvätený bol. Citované ustanovenia v penitenciáloch tak poskytujú jedny z najstarších indícií o existencii špeciálneho rituálu vysviacky kostola (nielen oltára). Podstata ale spočíva v tom, že ustanovenie o možnosti premiestniť kostol vôbec nerieši dilemu konsekrácie kostola vzhľadom na jeho stavebný materiál, ale rieši otázku opätovnej konsekrácie už raz vysväteného kostola v špecifickom prípade jeho translokácie.

Rituál, ktorý sa mal uskutočniť po translokácii, pozostával z pokropenia vodou a (vo verzii U II, I, 1) postavenia kríža, nebol však totožný, ako z formulácií nepriamo vyplýva, s primárnou vysviackou kostola. Pokropenie vodou nebol nový prvok. V súvislosti s obnoveným kostolom ho spomína už list pápeža Vigila (538), ten však asperziu nepovažoval za potrebnú ani v prípade, že bol kostol nanovo postavený od základov. Vo svojej podstate išlo o očistný, exorcistický akt, ktorý aplikovali už v 4. storočí donatisti pri lustrácii katolíckych kostolov. Pápež Gregor Veľký odporúčal očistné pokropenie vodou pri adaptácii pohanských chrámov na kresťanské na Britských ostrovoch. Podobne si údajne počínal írsky

mních Kolumbán († 615), keď očisťoval pohanskými modlami zneuctený Kostol sv. Aurélie v Bregenzi.¹⁵⁵ V predmetných penitenciáloch sa pokropenie kostola vodou objavuje nielen v ustanovení o translokovanom kostole, ale – jednoznačne v očistnom význame – aj v ďalšom nariadení. Hovorí sa v ňom o kostoloch vysvätených írskym alebo britským biskupom, ktorý nepatrí ku katolíckej cirkvi. Takéto kostoly mali byť pokropené exorcistickou vodou a uznané modlitbou.¹⁵⁶ V liturgických prameňoch, ktoré opisujú rítus vysviacky novopostaveného kostola, je asperzia vodou prvýkrát doložená až po polovici 8. storočia vo franskom sakramentári z Angoulême (768 – 781).¹⁵⁷

Z ustanovení v penitenciáloch nevyplýva, ako vyzerala primárna vysviacka novopostavených kostolov. Možno len dedukovať, že pozostávala (aj) z iných prvkov ako rituál po translokácii. Tieto ustanovenia však podávajú svedectvo o vnímaní sakrálneho charakteru kostolných budov.¹⁵⁸ Špeciálne zaobchádzanie so stavebným materiálom (zákaz použitia dreva pre laické účely) dokladá, že samotnej architektonickej schránke bola prisudzovaná kvalita posvätného. V prípade poškvrnenia (hrobmi pohanov) to bola navyše kvalita reverzibilná (dosiahnuteľná mechanickou očistou dreva). Prenos kostola – de facto jeho rozobratie a znovupostavenie – bol síce zásahom do tejto posvätnéj hmotnej štruktúry, nezmenil však jej identitu – išlo stále o ten istý kostol. Z tohto dôvodu, nie preto, že by kvôli drevenému stavebnému materiálu išlo o kostol nižšieho statusu, nebola potrebná opätovná vysviacka, ale stačilo pokropenie vodou.

Rituál uvádzajúci kostol do liturgického užívania vzbudzoval počas stáročnej genézy mnoho otázok. Týkali sa nielen jeho formy¹⁵⁹ a interpretácie, ale

¹⁵² AHRENS 2001 (v pozn. 146), s. 69–157.

¹⁵³ AHRENS 2001 (v pozn. 146), s. 98, 112; AHRENS, C.: *Die frühen Holzkirchen Europas. Katalog*. Stuttgart 2001, s. 177; BEDA CTHODNÝ 2008 (v pozn. 94), 175.

¹⁵⁴ D 18; G 135; C 53; U II, I, 1; *Exxarpus Cummeani* XIV, 18; Pseudoegbertov penenciál, dodatok.

¹⁵⁵ STIEFENHOFER 1909 (v pozn. 92), s. 80–81, 110; BRAUN 1924 (v pozn. 95), s. 678; BENZ 1956 (v pozn. 92), s. 86.

¹⁵⁶ Iudicia Theodori D 116 – 117; G 187; U II, IX, 1 – 2 (FIN-

STERWALDER 1929, v pozn. 134, s. 248, 270, 323–324); k interpretácii CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 111–112.

¹⁵⁷ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 111. Nie je však vylúčené, že forma rituálu zachytená v tomto sakramentári, ktorej sa prisudzuje čisto galský pôvod, bola vytvorená už v druhej polovici 7. storočia (BENZ 1956, v pozn. 92, s. 91–94).

¹⁵⁸ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 112.

¹⁵⁹ Univerzálnu platnosť si nárokovali až liturgické knihy zostavené po Tridentskom koncile v druhej polovici 16. storočia. Liturgia vysviacky kostola sa v nich len s malými

aj situácií, v ktorých mohol, či mal byť uplatnený. Problém nepredstavovali novopostavené kostoly, ale už existujúce stavby – pôvodne pohanské chrámy, kostoly neplatne vysvätené duchovnými, ktorí nepatrili do katolíckej cirkvi (ariáni na pevnine, nekatolícki írski a britskí biskupi na Britských ostrovoch), či kostoly v takej špecifickej situácii, ako bola translokácia. Jeden z najstarších liturgických prameňov k tejto téme, starší Gelaziánsky sakramentár uvádza aj ďalšie špecifické situácie. Popri rituáli vysviacky nového kostola obsahuje aj formuláre pre vysviacku kostola, ktorý jeho zakladateľ nechal nevysvätený, a pre kostol, ktorý bol predtým synagógou.¹⁶⁰ Niektoré z týchto situácií – adaptácia pôvodne nekatolíckeho kostola i translokácia kostola – otvárali vo svojej podstate otázku opakovanej konsekrácie. Išlo o problém diskutovaný aj v nasledujúcich storočiach, pričom názory naň sa menili. V karolínskom období nepredstavovala opakovaná vysviacka principiálny problém, čo mohlo byť podmienené starozákonným vzorom opakovanej vysviacky obnovovaného Jeruzalemského chrámu.¹⁶¹ Pseudoizidorské dekretálie, sfalšovaná zbierka dekretálov vytvorená v druhej štvrtine 9. storočia, k opakovanej vysviacke dokonca nabádali v prípade, že existovali pochybnosti o korektnosti prvého vysvätenia. Korektné vysvätené miesto sa stalo rovnako nevyhnutnou podmienkou pre slávenie omše ako korektné vysvätený celebrujúci kňaz. Na naliehavosti nadobudli tieto myšlienky v 11. storočí v čase gregoriánskej reformy. Jeden z mnohých, navzájom súvisiacich problémov, ktoré sa reformátori pokúšali riešiť, predstavovala opakovaná vysviacka kostolov už raz vysvätených simonickými kňazmi (zväčša išlo o vlastnícke kostoly laikov, takže táto otázka súvisela aj s problémom vlastníckeho práva). Časť predstaviteľov gregoriánskej reformy pripúšťala opakovanú

vysviacku takýchto kostolov. Keďže simónia bola považovaná za istý druh herézy, mohli sa vo svojej argumentácii odvolať na starobylé ustanovenia o opätovnej vysviacke ariánskych kostolov. Koncom 11. storočia bola opakovaná vysviacka kostolov zrejme úplne bežná. Proti tomu sa však objavilo iné poňatie, ktoré vysviacku kostola prirovnávalo k sviatosti krstu a podľa ktorého mala byť jedinečná rovnako ako krst. Formulované bolo v čase, keď sa ešte nerozlišovalo medzi sviatosťami a sväteninami – vysviacka kostola bola chápaná rovnocenne krstu ako jedna zo sviatostí. Toto poňatie sa vo formulácii tzv. pseudonicejského kánonu (falošne sa odvolávajúceho na neexistujúci kánon bližšieho nešpecifikovaného nicejského koncilu) dostalo napokon aj do vplyvného Graciánovho dekrétu. Kánon zakazoval vysviacku už raz vysväteného kostola, výnimku povoľoval len v troch prípadoch znesvätenia kostola: 1. ak bol kostol zničený požiarom, 2. ak bol poškvrnený preliatím krvi, 3. ak bol poškvrnený ľudským semenom. Kontroverzie, či heretikmi vysvätené kostoly musia alebo nemôžu byť svätené ešte raz, pretrvali do začiatku 13. storočia. Napokon sa všeobecne akceptovaným ustanovením stal pseudonicejský kánon v Graciánovom dekréte, hoci v tom čase sa už presadilo učenie o siedmich sviatosťach, medzi ktorými vysviacka kostola nebola.¹⁶²

Kánon v Graciánovom dekréte obmedzoval opätovnú vysviacku kostola na uvedené prípady. V stredovekých kostoloch – najmä tých významnejších a hojne navštevovaných – však nešlo o zriedkavé situácie, a tak, aby sa kostoly nemuseli zakaždým nanovo vysväcovať, zaviedol pápež Inocent III. začiatkom 13. storočia jednoduchší rítus rekonciliácie. Podnetom bola situácia v Santiagu de Compostella, kde v tamojšej katedrále dochádzalo medzi hufne prichádzajúcimi pútnikmi často k roztržkám, krviprelie-

obmenami pridžala Durandovo pontifikálu (FORNECK 1999, v pozn. 91, s. 146–157).

¹⁶⁰ FORNECK 1999 (v pozn. 91), s. 12.

¹⁶¹ CZOCK 2012 (v pozn. 59), s. 253.

¹⁶² LANDAU, P.: Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts. In: *Studia in honorem eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*.

Ed.: CASTILLO LARA, R. I. Roma 1992, s. 225–240. Zaujímavé je porovnanie s byzantským cirkevným právom, ktoré nepoznalo taký stav znesvätenia kostola, ktorý by si vyžadoval opakovanú vysviacku. Raz vysvätený kostol nestratil svoj sakrálny charakter, ani ak sa v ňom udiala vražda, k jeho očiste stačila modlitba. Mohla síce nastať situácia, keď prestal byť svätým miestom – a to v prípade, keď ho obsadili nekresťanskí nepriatelia, akonáhle však táto situácia pomínula, nadobudol svoj pôvodný charakter aj bez opakovanej vysviacky (TROIANOS 2000, v pozn. 98).

vaniu i usmrteniu. Rítus zavedený pre Compostellu (1207) sa potom rýchlo všeobecne rozšíril.¹⁶³ V tom čase došlo v kánonickom práve tiež k rozlíšeniu medzi znesvätením, ktoré si vyžadovalo opätovnú konsekráciu kostola, a poškvernením, po ktorom stačila rekongregácia. Jeden z dekrétov v zbierke dekretálov pápeža Gregora IX. z roku 1234 stanovil, že poškvernené kostoly, ktoré neboli konsekrované, majú byť očistené rekongregáciou. Tento kánon spolu s ďalším, ktorý pojednáva o azylovom práve kostolov (a prisudzuje ho aj tým, ktoré neboli konsekrované, ale slúžili bohoslužbe), je zároveň považovaný za najstarší, hoci iba nepriamy doklad toho, že okrem rituálu vysviacky, ktorý bol v kompetencii biskupa, existoval aj jednoduchý akt požehnania, ktorý mohol biskup delegovať na kňaza. Zvažuje sa, že k zavedeniu jednoduchého rituálu požehnania došlo v dôsledku zvyšujúceho sa počtu kostolov, ktoré biskupi už nestíhali navštevovať a osobne konsekrovať. Spočiatku išlo zrejme len o dočasnú náhradu vysviacky, ktorá sa postupne zmenila na akceptovateľný zvyk. Kedy presne bol akt požehnania zavedený, sa však kvôli nedostatku písomných prameňov nedá povedať.¹⁶⁴ Určite však ešte neexistoval v čase, keď boli zostavené vyššie uvedené penitenciály, keďže vtedy sa i samotný rituál vysviacky ešte len formoval.

Ustanovenia v ranostredovekých penitenciáloch nedokladajú nižší status drevených kostolov. Jedno z opakovane uvádzaných nariadení rieši problém rituálu, ktorý mal sfunkčniť už raz vysvätený translokovaný kostol. Z kontextu možno vyvodit', že išlo o drevený kostol, nič však nenasvedčuje tomu, že by mal nižší status či už pred translokáciou alebo po nej. Význam pokropenia vodou po translokácii nemá jednoznačnú interpretáciu. Pripomína súdobé očistné rituály, či však mal očistnú úlohu aj v prípade translokovaného kostola, je otáznne. Nešlo o akt totožný s vysviackou kostola, písomné pramene však neumožňujú vyhodnotiť, nakoľko sa líšil od rituálu vysviacky praktizovanej v danom čase a pro-

stredí. Nemožno ho ale stotožniť ani s neskorším aktom požehnania (benedikcie), ktorý sa vytvoril ako jednoduchšia alternatíva už rozvinutého rituálu vysviacky novovybudovaného kostola a ktorý je nepriamo doložený až v 13. storočí, i keď sa predpokladá jeho starší pôvod. Vysviacku kostola nepodmieňovali stavebným materiálom ani ustanovenia v penitenciáloch, ani kánony cirkevných synod. Takáto podmienka existovala len v prípade fixných oltárov, ktoré mali byť zhotovené z kameňa. Ak teda uvažujeme o výskyte a funkciách drevených kostolov v stredoveku, je nanajvyš problematické vyvodzovať akékoľvek závery z rituálov umožňujúcich liturgické využívanie sakrálnych stavieb.

Vývoj kresťanskej sakrálnej architektúry určite ovplyvňovala tendencia smerujúca k prevahe kamenných kostolov. Táto tendencia však na rozdiel od požiadavky kamenných oltárov nebola podmienená striktnými cirkevnými nariadeniami. Korenila v estetike vyvierajúcej z antickej stavebnej tradície. Predstavy o honore a reprezentatívnosti kultových stavieb, v ktorých sa mala zrkadliť nielen ideológia a postavenie cirkvi, ale aj moc svetských protektorov, našli adekvátnejšie naplnenie v murovanej sakrálnej architektúre. Nebol to stavebný materiál, ktorý podmieňoval význam a funkcie sakrálnych stavieb, ale naopak, význam a funkcie sakrálnych stavieb sa v závislosti od možností stavebníkov premietali do voľby stavebného materiálu a technológií. Drevený kostol mohol byť rovnako plnohodnotným nositeľom posvätnéj kvality ako kostol kamenný, či tehlový.

Nie je teda dôvod predpokladať, že na území Slovenska alebo inde v západokresťanskej Európe bol v stredoveku drevený stavebný materiál prekážkou pre vysviacku kostola. Rovnako tak samotná informácia v písomných prameňoch, že išlo o drevený kostol alebo kaplnku, nehovorí nič o farskej alebo filiálnej funkcii stavby. Zmienky v nejednom prípade spomínajú drevené kostoly s cintorínmi, resp. pohrebnými miestami,¹⁶⁵ čo koreluje aj s archeologickými

¹⁶³ LANDAU 1992 (v pozn. 162), s. 239.

¹⁶⁴ ZIOLKOWSKI, T. S.: *The Consecration and Blessing of Churches. A Historical Synopsis and Commentary*. Washington 1943, s. 25–28.

¹⁶⁵ Napríklad z minimálne 51 sakrálnych stavieb, ktoré sa v roku 1437 nachádzali na majetkoch Drugetovcov na severovýchode

Uhorska (prevažne v Zemplínskej a Užskej župe), bolo 37 drevených kaplniek, z ktorých 31 malo hroby, prípadne aj cintoríny, pričom 17 z nich bolo *Ruthenorum*, teda východného rítu (*capella lignea Ruthenorum sepulturam habens, capella lignea Ruthenorum cimiterium et sepulturam habens, capella lignea sepulturam habens, capella lignea cimiterium et sepultura habens*) (SNA, Premonštráti v Lelese – súkromný archív (1214) 1274 – 1841, Protocollum secundum, No. 172, fol. 83 – 92; podľa údajov



Obr. 7: Rímskokatolícky farský Kostol Všetkých svätých v Tvrdosíne, 15. stor. Foto: Archív Pamiatkového úradu SR, sign. 5269.

nálezmi hrobov v blízkosti drevených kostolov (na Slovensku napr. spomenutá situácia v Skalke nad Váhom). Z neskorého stredoveku pochádzajú „ceníky“ sakrálnych stavieb (napr. v právnickej zbierke *Opus Tripartitum* od Štefana Verbőczyho z roku 1514), ktoré kodifikovali staršie zvyklosti a v ktorých bolo pohrebne miesto alebo cintorín jedným z hlavných kritérií určujúcich hodnotu nielen murovaných, ale aj drevených kostolov a kaplniek.¹⁶⁶ Pochovávanie v/pri drevených kostoloch teda neprotirečilo dobovým zvyklostiam. Z celkového kontextu vyplýva, že drevené sakrálne stavby mohli i na našom území fungovať v stredoveku aj ako kostoly s farskými právami. Ako farský chrám slúžil s najväčšou pravdepodobnosťou najstarší zachovaný drevený kostol na území Slovenska – Kostol Všetkých svätých v Tvrdosíne (postavený asi v rokoch 1435–1440¹⁶⁷; obr. 7). Podľa zápisu v registri pápežských desiatkov existovala fara v Tvrdosíne už v 30. rokoch 14. storočia (zápis uvádza tunajšieho farára Petra¹⁶⁸) a doložená je aj k roku 1397. Podobu kostola v tom čase nepoznáme, no azda i vtedy to bola drevená stavba, ktorú v 15. storočí nahradil dodnes stojaci objekt.¹⁶⁹ Explicitne drevené farské kostoly (... *ecclesiam ligneam parochialem*...) sú doložené v Davidove aj Sačurove (okr. Vranov nad Topľou) v roku 1438.¹⁷⁰

Práca vznikla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 2/0060/20 Farské kostoly v stredoveku: vznik – formy – funkcie.

spracovaných H. Žažovou). K ďalším dokladom v uhorskom kontexte BALOGH 1940 (v pozn. 120).

¹⁶⁶ FÜGEDI, E.: Sepelierunt corpus eius in proprio monasterio. A nemzetségi monostorok. In: *Századok* 125/1–2, 1991, s. 35–67 (50–52).

¹⁶⁷ DUDÁŠ, M. – JIROUŠEK, A. 2013: *Drevené kostoly, chrámy a zvonice na Slovensku*. Košice 2013, s. 24.

¹⁶⁸ *Monumenta Vaticana Slovaciae, tomus I. Rationes collectorum pontificiorum in annis 1332–1337*. Ed.: SEDLÁK, V. (ed.): Trnava – Rím 2008, s. 51, č. 207.

¹⁶⁹ Drevený bol spočiatku aj druhý kostol, ktorý v Tvrdosíne pribudol v čase reformácie okolo roku 1600. BUŠŠA, V.: *700 rokov Tvrdosína*. Banská Bystrica 1967, s. 49, 69–70.

¹⁷⁰ ULIČNÝ 2001 (v pozn. 151), s. 119, 447.

Heavenly Jerusalem – Solomon’s Temple – Church: The Sacralization of Christian Architecture (Some Small Words on a Big Topic)

Résumé

1. The Birth of Christian Sacred Architecture: An Architectural Viewpoint

The first section of the study briefly summarizes the known facts about the premises and buildings used by Christians for worship in the first three centuries before the Edict of Milan and in the times of the Emperor Constantine. It highlights the issue of the possible continuity of development of Christian architecture in the period before and after the official acceptance of Christianity (311/313). It is possible to say that certain elements that had determined the direction of the development of Christian church architecture may be traced back to the pre-Constantine period. These were the basic liturgical equipment (the altar, bishop’s cathedra, reading counter), the requirements for spatial organization with an emphasis on the hierarchical division of the participants in a service and maybe also a preference for a symbolic east-west orientation of the premises for worship, which was undoubtedly best served by rectangular buildings. However, it was not until the transformative times of Constantine that the buildings used by Christians for worship – churches – not only became a specific but also a high-priority architectural task. Construction of churches formed part of the comprehensive support given to the Christian church by the emperor, who included Christian monotheism in his political strategy. He granted a number of privileges to the Christian clergy with the intention to facilitate a far-ranging integration of the organisational structures of Christian communities into the state structures. In this context the architects not only had to take the internal requirements of the church into account but also its new social position and role in connection with the political power. The result was innovative architectural layouts with a representative character which, in addition to serving in praise of God, also served to represent the Imperial power

and were sources of state propaganda. From this viewpoint it is even possible to state: “der Staat war der Schöpfer der christlichen Sakralarchitektur” (R. Leeb).

2. The Birth of Christian Sacred Architecture: A Religious Viewpoint

But was it truly sacred architecture? The issue of the birth of Christian architecture becomes more complicated if we start to ask when the buildings in which Christian gathered to worship came to bear a sacred, holy quality. Was it at the same time as the birth of specific architectural solutions in the time of the Emperor Constantine? Or sooner? Or even later? The search for an answer leads to a wider problem of Christian religiosity, the specifics of the Christian cult, notions of sacrifice and priesthood, the development of the liturgy and its interpretations, ergo multidimensional processes. This, in turn, leads to various definitions of what is sacred encountered in the research. The second section of the article accentuates the theological concept of Israelization and templization which, with the help of allegoresis (typological-allegorical exegesis), gradually legitimized and interpreted the church hierarchy which was just taking shape, along with the changing liturgy and within it also the architecture. Within this process an essential role was played by the development of the semantic triangle between the earthly buildings of the church (and the community gathered therein), the Old Testament prototype (the Temple of Jerusalem) and their transcendental archetype (Heavenly Jerusalem, that is the celestial sanctuary). Although the idea of sacred places and buildings was not foreign to Christians even in the pre-Constantine period, it was not until subsequent developments, above all in the context of the liturgy, that architecture along with the internal decorations and equipment became a medium for the understanding of the transcendental, the visualization of that which is invisible in its essence. The notions of what is sacred were

gradually transferred from metaphor (the community as a temple of God) to specific churches.

3. Consecration as a Means of the Sacralization of Churches

The laudatory speech given by Bishop Eusebius of Caesarea on the occasion of the completion of the church in the city of Tyre (c. 315) is the first document of sacralization (templization) of a specific Christian church through allegoresis (K. Heyden). It begins the history of the solemn act of the consecration of churches. But this was not yet a special ritual. In the Western Christian context, the special liturgy of church consecration is considered a result of developments that took place in the Frankish Empire, especially in the second half of the eighth century. The third section of the text summarizes the current knowledge of the development of this special ritual that led to the creation of “*einem der feierlichsten Gottesdienste, wenn nicht sogar dem feierlichsten Gottesdienst des römischen Ritus*” (I.-Ch. Forneck).

4. The Consecration of Wooden Churches – Yes or No?

The final section disputes the thesis according to which wooden churches, considered to be merely temporary solutions, were only blessed rather than consecrated, and thus could not serve as parish churches,

only as subsidiary churches and chapels. This thesis, as elaborated by the Czech archaeologist, P. Sommer, is based on the provisions concerning wooden churches found in early medieval Anglo-Saxon penitentials. This study analyses these provisions in the context of the development of the consecration ritual and the questions connected to this ritual – for instance concerning the possibility of the repeated consecration of a church that has already been consecrated. From the analysis it follows that these provisions do not forbid the consecration of wooden churches. They deal with a completely different issue. They forbid, or rather consider it unnecessary to consecrate a (wooden) church that has already been consecrated and then transferred to a new place. As a building material, wood not only enabled churches to be built more quickly and cheaply, but also allowed them to be quickly moved to a new location, if the need should arise. But there is no reason to assume that in the Middle Ages, in the territory of Slovakia or elsewhere in the Christian Western Europe, either the building material itself, the possibility of relocation or the lower cost of the building was an obstacle to the full consecration of a church. After all this is also disproved by written materials, relating to the territory of Slovakia among others, which explicitly refer to wooden parish churches.

Mgr. Bibiana Pomfyová, PhD.

Centrum vied o umení SAV,
org. zložka Ústav dejín umenia
Dúbravská cesta 9
SK-841 04 Bratislava
e-mail: bibiana.pomfyova@savba.sk