

Slivka, Michal

Hranice v mentálním chápaní středověkého člověka

Archaeologia historica. 2004, vol. 29, iss. [1], pp. 9-36

ISBN 80-7275-049-6

ISSN 0231-5823

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/140560>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

A.

HRANICE V ŽIVOTĚ
STŘEDOVĚKÉHO ČLOVĚKA

Hranice v mentálnom chápaní stredovekého človeka

MICHAL SLIVKA

Človek v minulosti i v prítomnosti je na svojej životnej ceste vždy limitovaný či termínovaný tak, ako je ohraničený ľudský život. Toto označenie latinskými termínmi (*terminus*, *terminare*, *limes*) alebo slovanským slovom *granica* – *hranica* (prevzaté aj Nemcami – *Grenze*) malo v dobovom mentálnom prejave osobitný význam a rešpekt. Aj keď sa označenie viaže na konkrétny materiálny svet, v ktorom kategórie priestoru a času stanovili základný predmet bádania nielen pre exaktné vedy, ale aj pre všetky humanitné disciplíny (Bollnow 1971, Trau 1987, Wallis 1990). Konkrétny životný priestor, zvlášť v agrárnom spoločenstve, vymedzuje vzťah človeka k obrábanej zemi, ale aj k okolitej prírode, čím determinoval ich spoločné postavenie a tak formoval ich mentalitu (Sprandel 1972, 26; Le Goff 1999, 728 n.; Martin 2001). V takomto organickom priestore človek od nepamäti vytvára svoj náboženský náhľad, svoj mytický alebo symbolicko-abstraktný priestor (Tuan 1987, 29; Cassirer 1996, 106 n. a 132 n.). Ten rovnako môže byť ohraničený, ale aj otvorený a tak presahujúci ľudskú bytosť. Pre každého náboženského človeka (*homo religiosus*) existuje na jednej strane sakrálny, čiže mocný (silný) a významovoplný priestor, a na druhej strane iné priestory – nesakrálné a preto neusporiadané, chaotické a bezvýznamné. Priestorová homogenita (podľa O. F. Bollnowa – 1971, 17 v priestorovej jednorodosti) či nehomogenita sa náboženskému človeku ozrejmuje vlastnou skúsenosťou tak, že protiklad medzi sakrálnym, t. j. jediným reálnym a reálne existujúcim priestorom a všetkými ostatnými priestormi, ktoré sa beztvoro rozprestierajú vôkol neho, prežíva sám vo vlastnom vedomí. (Pozri zborník príspevkov „O posvätnú“, Praha 1993.)

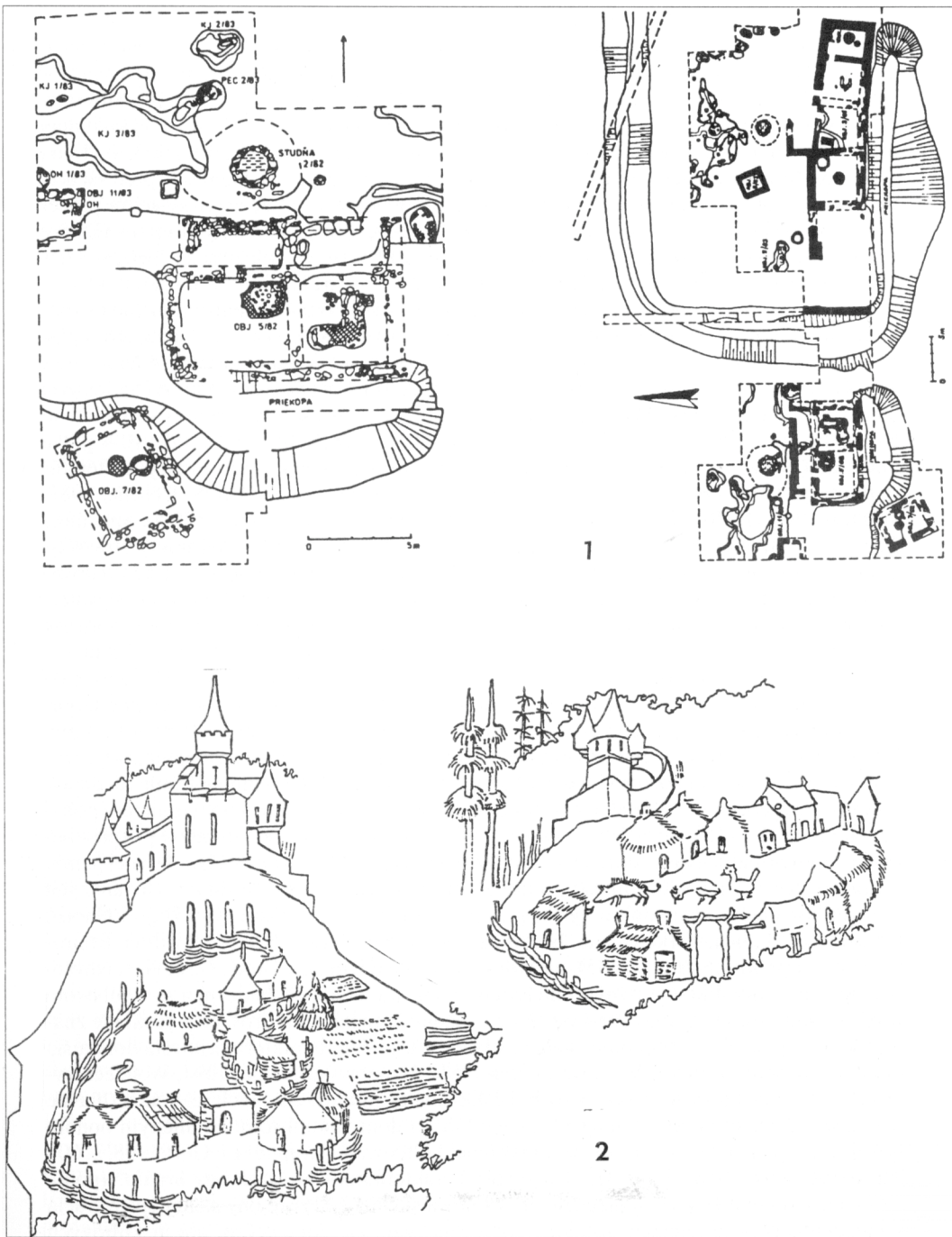
Sacrum zaujíma vždy reálne miesto a musí byť s ním kontakt – to *sacratum*. Aj keď pojem „*sacrum*“ sa vo vedeckej literatúre objavil až na začiatku 20. storočia (Durkheim 1912, Otto 1917), v dištinktívnom charaktere k profanum je známy od pradávna. Už starozákonný prorok Ezechiel uviedol, že „kňazi majú ľud učiť o rozdiel medzi svätým a obyčajným“ (Ez 44, 23) a tak napríklad v 19. dekréte uznesenia IV. Lateránskeho koncilu (1215) sa v praktickej rovine operuje kategóriami *sacrum* – *profanum* (Mansi zv. 22, stl. 1007D). Pro-fanum je to, čo je mimo svätyne – mimo chrámu (Daniélou 1986, 14), na čo poukážeme ďalej. Aj napriek všetkým doterajším názorom na fenomenológiu sakrálného rámca v jednotlivých náboženstvách (Heiler 1961, 128–150; Colpe 1970, s. 19–30 a 1993, prehľad u Bronk 1996, 58–68, 177 n. a Dabrowka 2001, s. 60 n.), ktoré sakrálnu sféru v jej procesuálnom historickom kontexte v rôznych náhľadoch špecifikujú a definujú, ona zostáva reálnym faktorom (Eliade 1957, 1993a, s. 442 – hovorí o „manifestácii svätosti“). Každý sakrálny objekt býva ohraničený a v jeho posvätnom priestore sa poväčšine archeologicky nájdu stopy súvisiace s významom rituálu (Renfren–Bahn 1991, 359–360). Takéto kultové centrá sú vždy miestami, kde je numinózum (Otto 1998, 21), pričom môžu byť predestinované alebo ako prirodzený symbol (vrch, prameň, strom, jaskyňa – por. Fink 1993, s. 149–149). „Centrálne miesta“ (termín zavedený do literatúry nemeckým geografom W. Christallerom v roku 1933, ktorý metodicky sformuloval základné funkcie charakterizujúce ducha týchto miest) sa stali predmetom bádania nielen pre svoj priestorový význam „centrálnosti“, ale aj pre funkcie uskutočňujúce sa v týchto strediskách (mocenské postavenie, produkcia, obchod, kult, ochrana) a v nadväznom funkčnom vzťahu na svoje okolie.

Vzťah centra a periférie je vzájomne ovplyvňovaný, rovnako ekonomicky, politicky

a výrazne v procese náboženského prejavu (dlhodobý křtianaizačný proces). Doterajšie bádania priniesli k tomuto vzťahu rad štúdií (konferenčné zborníky Centre and Periphery, Champion, ed. 1995) a Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej (Moździoch, ed. 1999); Le Goff 2002), z ktorých jednako vyplýva, že hraničné zóny sa prejavujú len v hrubých črtách. V ich povahe a vývojovom procese treba vidieť rôznorodé faktory – ekonomické, demografické, geopolitické, jazykové a náboženské, ktoré formovali „strediskové“ mikroregióny. V dejinnej etapizácii feudálnej spoločnosti „polycentrický priestor“ konštituoval najprv hrad (hradisko), od 13. storočia mestské aglomerácie so všetkými riadiacimi mechanizmami a vplyvmi na svoje zázemie, či periférium (cenné doklady a postrehy k premene periféria priniesol J. Klápště 1994, v ukázkovom príklade pre Olomouc J. Bláha 2001; pozri Měřínský 1995 a Žemlička 2002).

Životný priestor si človek vytvára celou svojou civilizáčnou a kultúrnou činnosťou, a tak pojem domoviny zahŕňa celkový obsah ľudského bytia vo všetkých významoch, vzťahoch a dimenziách. Z priestoru si človek vytvoril bývanie viažúce sa na dom, z času svoje dejiny, ktoré tvorí, ale je nimi aj nesený (Gurevič 1978, s. 25 n. a 36–71; Léon-Dufour 2003, stl. 146–147).

Do m v zmysle popredných religionistov M. Eliadeho (1993a, s. 358 n. a 1993b, s. 78) a van der Leeuwa (1978, s. 438) má zhodu so svätyniou v tom zmysle, že je stredom kozmu a bol imago mundi. Praktiky spojené so stavbou a ochranou domu, s jeho využívaním (t. j. bývaním) naplno potvrdzujú túto sakrálnu-kozmičnú symboliku. Jeho vstupná časť – prah domu – má sakrálny charakter hranice, rovnako ako pri iných stavbách predovšetkým kultového charakteru. Etnografické a archeologické výskumy priniesli o tom rad dokladov, či už v prejavoch stavebných a vôbec domových obetín, v jeho priestorovom usporiadaní a v rôznych životných zvykoch a obyčajoch (Bajburin 1983, 59 n.; Dalewski 1990; Benedyktowicz D. a Z. 1992, s. 33 n. a 116 n.; Kowalski 1998, s. 84–89; Vařeka 1991 a 1994). Obytný priestor je diagonálne rozdelený na sakrálny (pod křtianskym vplyvom vo východnom kúte bývali „sväté“ obrazy alebo sošky; snáď pod týmto vplyvom sa predovšetkým v českých pomeroch od pol. 14. storočia obytná izba nazýva „světnica“ – Macek 1991, s. 57–60) a svetský (pec – ohnisko – Bajburin 1983, 13; Kowalski 1998, s. 87; Zíbrt 1995, s. 96). Rituálny význam prahu (hranice) domu sa prejavoval v receptívnych obradoch od detstva až po vynášanie mŕtveho (s nohami smerujúcimi von; napr. františkánsky kazateľ Berthold († 1272) napísal, že človek ktorý zomrie v stave smrteľného hriechu, nesmie opustiť dom dverami, ale musí byť vyťahnutý cez podkopaný tunel pod prahom – Lecouteux 1997, s. 39). Dvere chránili magické predmety (napr. podkova, sekera) a pri trojkráľovej posviacke boli kriedou označené iniciálkami C + M + B a nastávajúcim rokom (interpretácia iniciálok ako mien mudrcov: Gašpar (nem. Kašpar), Melicher a Baltazár (Bracha 1991, s. 30–31), ba v stredoveku údajne ako „Christus mansionem benedicat = nech Kristus požehnáva (toto) bydlisko (Nadolski 1991, s. 107; k vysväteniu a posviacke Franz 1960, I. zv., s. 607–609). Do sakrálneho obvodu patrí aj oplotenie pozemku pri dome, ktorý – ako uviedol Z. Smetánka (1992, 46) – „oddeľuje bezprostredne osvojený priestor, v istom zmysle bezpečný priestor od neistého priestoru ‚tam‘ ..., kde večerami hrozí nebezpečenstvo“. Plot v najširšom zmysle chráni, aj keď fakticky vážnu prekážku nepredstavuje. Doterajšie archeologické výskumy na území strednej Európy priniesli rad dokladov v podobe odkrytých žľabov, uzatvárajúcich pravidelné i nepravidelné priestory obydlí, ba aj celých osád. Ich funkcia je rôzne interpretovaná: od odvodňovania (rovné línie nasmerované k potoku) cez ohrady pre dobytok (čo potvrdzujú aj výskumy fosfátových analýz pôdy, napr. v maď. Kengyel, Tatabánya–Laszlowsky 1982), po „hraničné elementy“ (M. Ruttkay 1993, 286–287; Kowalewski 1997, s. 117), t. j. ako prvok symbolicko-komunikatívnej výpovede na rozlíšenie medzi tým, čo je „vo vnútri“ a tým, čo je „vonku“ (Tuan 1987, s. 139). Jean-Claude Schmitt konštatoval, že „protiklad vnútrajška (intus) a vonkajška (foris) je základnou schémou stredovekej ideológie“ (Schmitt 2002, s. 176–177). Spomenuté žľaby (či priekopy) boli odkryté v rôznych dimenziách: šírka sa pohybuje od 20 do 200 cm, hĺbka od



Obr. 1 – Pavľany-Krigov, jednotlivé usadlosti obkolesené priekopami (podľa F. Javorský), 2 – Mendeillov cestopis spreď r. 1420 – ohrada dediny (podľa Z. Smetánku).

5 do 100, ba i viac centimetrov, čo pri malých rozmeroch nepriamo poukazuje aj na možný súvis s tzv. symbolickým vyorávaním brázd, známych aj z písomných prameňov (napr. germánsky *Indiculus superstitionum et paganorum* z roku 742: *De sulcis circa villas* – Zíbrt 1995, s. 125–129) a etnologických pozorovaní najmä v oblasti východných Slovanov (Uspieňski 1985, s. 103, 150–152, 192, 198; pozri Licouteux 1997, s. 161 n.). Zvyk vitálnej orby sa tam udržal ešte v predminulom storočí (najnovší prehľad u Třeštík 2003, s. 113 n., 143 s obš. lit.). Magická funkcia hranice dediny mala chrániť roľnícku komunitu pred všetkými neprajnými (démonickými) silami, čo bolo v stredoveku spojené s cirkevnými procesiami v obvode dediny a s neskorším stavaním drevených, resp. kamenných krížov (Browe 1929, Czarnowski 1939, Bystron 1939, Franz 1960, zv. 2, s. 14, 43; Bracha 1999, s. 150–151; Wojciechowska 2000, s. 118, 129, 133 a 2001, s. 517). Cirkev tak absorbovala a kontinuovala starý pohanský zvyk, či výstižnejšie: ide tu o pokresťančenú formu dávneho pohanského zvyku stávanie krížov na poliach, vo vinohradoch i v záhradách, aby veriaci od svojich plodín odvrátili krupobitie, búrku a všetky útoky „nepriateľa“, čiže nečistej sily (Gurevič 1994, s. 16). Cirkev tieto kríže požehnávala, hoci neskôr jednotliví teológovia odsudzovali takúto prax ako poveru, pretože podľa nich odvádzala pozornosť veriacich od Kristovho utrpenia a upevňovala v nich „pohanstvo“ (Franz 1960, 2. zv., s. 12–14). A práve tieto tradičné prvky v živote vidieckeho človeka – roľníka – ako ukazuje doterajšia literatúra (Gurevič 1978, 1994, Szabó 1971, Guriewicz 1987, Borst 1973, s. 161 n., Rösener 1987, Tomicczy 1975, Le Roy Ladurie 1988, Goetz 1994, 115–164, Petrán J. a L. 2000, Smetánka 2003) – všade pretrvali donedávna, keďže fyzický priestor bol do istej miery uzavretý. Všetko, čo sa nachádzalo *ex orbis exterior* bolo tajomné a naháňalo tak strach a hrôzu s prenikajúcou fascináciou. Hranica bola nebezpečná, ale zároveň garantovala obyvateľstvu žijúcemu na území ňou vymedzenému. Za hranicou bol priestor mytický s obrazmi tradičných schém myslenia (Tuan 1987, s. 29, 114–116). Roľník bol bytostne zviazaný so zemou a mal pomerne tvrdé životné podmienky (schopnosť samozrejme podľa zemepisných podmienok), čo ovplyvňovalo jeho vnímateľnú, jeho myslenie, navyše aj jeho mobilitu, obmedzenú často na jeho chotár v styku s najbližším kostolom a trhovým mestom. Ľudová tradícia (a to aj v zmysle samotného slova „traditio“) prenáša určité predstavy, zvyky v akejsi anonymnej kolektívite tak, ako sa vytváralo kolektívne splnažovanie (dedina = rodina). Nečudo, že pre sedliaka v neskorom stredoveku platilo ako synonymum pre pohana (Goetz 1993, s. 163–165). V tom čase bol už „pokresťančený“, no v procese prispôsobenia novej sociokultúrnej štruktúre zostával vždy konzervatívny. Zdrojom kolektívnej pamäti zostali naďalej posvätné miesta, a tak sa nie náhodou miesta bývalých slovanských mohylníkov dajú dodnes dobre vystopovať pod chotárnymi názvami typu Háj či Chrást, Chrastovec, Skalica, Veľké Hostie, Brezolzupy, Abrahám, Beluša, Sverepec, Žilina, Bitarová, Krasňany (Slivka 1982, s. 405), na Morave napríklad Uherský Brod, Skáčovice, Nevšová, Slavičín a iné). Eklatantným príkladom je známy mohylník nachádzajúci sa v dubovom lese nad Kráľovským Chlmcom – v polohe s maďarským názvom Erös, čo v preklade znamená silný, mocný, t. j. posvätný. Veľa príkladov z tradičného folkloru priniesla doterajšia etnologická veda (Frolec 1982, Horváthová 1986, Brzozowska-Krajka 1994, Wojciechowska 2000), podľa ktorej hraničné body ľudského života, hranice časových sekvencií (hlavne nočná doba), či stretnutia s „tamtým svetom“ hrali dominantnú rolu. Hraničným bodom bol aj les – ako neistota v protiklade k otvorenej kultivovanej krajine (Le Goff 1998, s. 60–73, Tyszkiewicz 1983), ktorý G. Bachelrad charakterizuje ako „svet bez hraníc“ (podľa Gorecka 1997, s. 10). Ako aj jazerá a rieky (Kowalski 1997). Práve ony sa najlepšie zračia v pojednávaných hraničiach politicko-spoločenských, ekonomických, ale aj kultových a eschatologických. Sama voda so svojou životadarnou a očisťujúcou silou predstavuje archetyp, u ktorej smrť je vždy nasmerovaná k životu (archeologicky známe vodné votívne súbory od praveku až do vrcholného stredoveku), ďalej topenie personifikovanej figúry „smrť“ na Bielu nedeľu veľkého postu za hranicami dediny (tzv. moreny; Sobieska 1964, s. 219 n., Tomicczy 1975, 179 n., Třeštík 2003, s. 149–150 a 216 v pozn. 79), event. samotné

mystérium krstu (Salij 1969; kozmický symbol vody najucelenejšie podal Ph. Rech 1966, s. 303–394 a Eliade 1993a, 185–211 a 1998, 177 n.) V opačnom prípade, napr. po spálení heretikov alebo čarodejníč boli zvyšky hádzané do rieky – Zaremska 1993, s. 138, Lecouteux 1997, s. 168. Zmysel a symboliku tohto trestu vysvetlil J. Chiffolleau (1984, 237–238), a to na základe Jánovho evanjelia (15, 6): spálenie predstavuje zničenie zla a hodenie pozostatkov do rieky bolo aktom odnesenia „zla“ v toku vody navždy, t. j. aby sa neprinavrátilo.

Symbolický význam, ale aj symbolickú prezentáciu mal každý vyčnievajúci kopec. Posvätný vrch ako stredobod sveta v priestorovej symbolike participuje v nadprirodzene, t. j. ako sídlo bohov, zároveň vo väzbovom spojení medzi nebom a zemou (Eliade 1993a, 361, de Champeux–Sterckx 1993, 175–178, 186–210, k posvätnéj hore u Slovanov Štupecki 1994, s. 185–197). V kresťanskom ponímaní vrch susedí s nebom, ktoré zasa symbolizuje trón Boha (Kirchgässner 1959, s. 332). Vrch sa tak stáva sakrálnym miestom (rovnako pohanským, a často nahradeným kresťanskou stavbou), ktoré je predobrazom neba („tu je dom Boží – brána neba“ Gn 28, 17). Práve na nich dominujú centrá svetskej moci – hrady (k symbolizmu Slivka 2002, tam ost. lit. v Nemecku nesú názvy Schöneberg, Starkenstein, Gutenberg), ale aj cirkevné stavby (kostoly, benediktínske kláštory). Dedinský kostol stavebne tiež prevyšoval chyže roľníkov a bol teda niečím viac, než len miestom na modlenie. Spolu s príľahlým cintorínom bol tiež zdrojom kolektívnej pamäti celej farskej komunity. Cez svoju kňazskú autoritu sa postupne prispôboval zásadám kresťanského životného štýlu, čím musel transformovať isté nazerania a zvyklosti. Tým aj vlastné vedomie posvätnosti, ktoré predtým vyjadroval kultovno-mytologickým náboženstvom. Osobný vzťah človeka k Bohu bol tak zároveň prítomný aj neprítomný, blízky i ďaleký. Hranicu dnes ťažko možno stanoviť, a o to ťažšie ju možno stopovať v mentalite – ako všeobecnom habite stredovekého človeka (pozri Cramer 1993, Angenendt 1997, ku kultúrnej transformácii Bernbeck 1997, 76 n.). J. Le Goff tak výstižne poznamenal, že kým antický človek musel byť spravodlivý alebo čestný, stredoveký človek musí byť „verný a veriaci“ (Le Goff 1991, s. 68). To znamená s kladným postojom k vláde, k ňou presadzovanej ideológii, pričom pohanstvo a kresťanstvo predstavovali základne kultúrne konfrontácie. To sa odrazilo v kultúrno-náboženskom rozhraničovaní vtedajšej Európy (Brown 1996, s. 256, Fletcher 1997, Labuda 1999). Z uvedeného H. D. Kahl vyjadril tak základný a rezumujúci poznatok, že „fenomén premeny viery má význam pri zakladaní a konštituovaní Európy“ (Kahl 1978, s. 20). Otázku tzv. predestinovaných posvätných miest treba skúmať „od prípadu k prípadu“, keďže v christianizačnom (misijnom) procese sa kresťanské stavby stavali najprv v rezidenčných centrách a postupne v rámci budovania celej cirkevno-organizačnej siete.

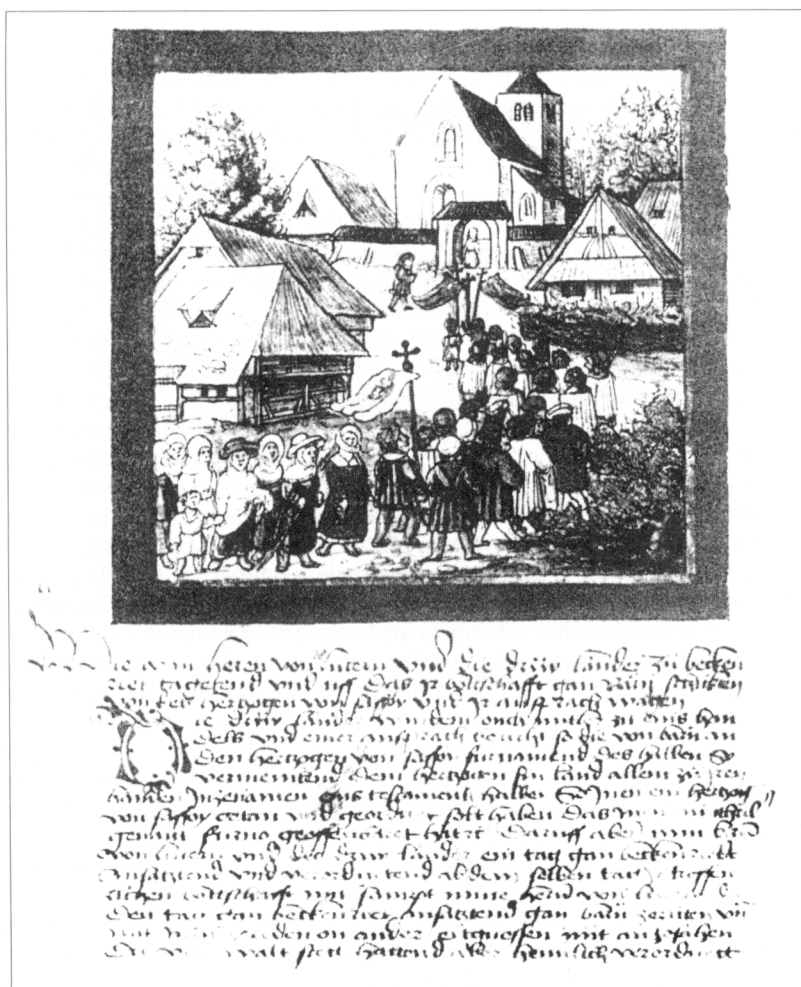
Samotné označenie pre svätýňu – *t e m p l u m* (lat.) je odvodené od gréckeho slova *temmein*, čo značí oddeliť, rozhradzovať (Trier 1981, 128–129; Palmira 1983, s. 121). Pôvodne označovalo oddelený priestor, rezervovaný pre božstvá a ich úctu (pohanské súborne podal Štupecki 1994, s. 95–119). Kresťanská svätýňa je predovšetkým sám Kristus (podľa Jánovho ev. 2, 21: on hovoril o chráme svojho tela – Daniélu 1986, s. 16–18), unifikovaný ako „*templum Domini*“ (Naredi-Rainer 1994, s. 47 n. a 59) s jeho totálnym symbolickým i právnym významom (z množstva literatúry základnými prácami sú: Sauer 1902, Bandman 1994, Smith 1956, Sedlmayr 1993, Ackerman 1993, Hani 1994, učebnicovo Hanus 1995). V symbolickom obsahu kostola – pozemskej reprodukcie nebeského archetypu – sú v pozdĺžnej osi vyčlenené tri základné časti: presbytérium s oltárnou menzou, loď symbolizujúca cestu Vykúpenia, ktorá je napojená na vstupnú predsieň otvárajúcu sa do sféry profanum alebo okoliu mŕtvych (Evers 1939, Hani 1994, s. 47–49). Prvotná valorizácia v kostolnej architektúre je v „znakoch“ spojených so svetovými stranami: v solárno-teologickom naznačení východu (strana neba), echatologickom západe, negatívnom severe a pozitívnom juhu (Gieysztor–Miłobedzka 1990, s. 65). Symbolické rozlíšenie existuje aj pri pravej a ľavej strane, pričom ženy sedeli na pravej strane (t. j. severnej) a muži na ľavej strane kostola (Vauchez 2001, s. 434). Najvýznamnejším miestom a zároveň sakrálnou hra-

nicou bol samotný vchod, situovaný do pozitívneho juhu. Brána má svoju univerzálnu a biblickú symboliku (Léon-Dufour 2003, stl. 68–69), keďže tvorí hranicu medzi sacrum a profanum. Starozákonna symbolika je prenesená na osobu Krista, ktorý povedal: „Ja som brána“ (Ján 10, 9, J. Hani 1994, s. 107 n.). To sa uplatnilo v ikonografii početných román-ských a gotických portálov – v ich reliéfnych tympanónoch s postavou Krista (často ako sudcu, resp. s námetom Posledného súdu) alebo Márie (ktorá ako druhá Eva znova otvorila brány raja) o čom dnes existuje mnoho štúdií a samostatných monografických spracovaní (Evers 1939, s. 194 n., Götz 1971, Kolb 1981, Knapiński 1992, Boerner 1998, Bartlová-Charvát 2001 a i.). Časté vyobrazenia protikladných ctností dobra a zla (Božej milosti a spravodlivosti k hriechnosti, t. j. raja [neba] v protiklade k peku), k čomu sa vzťahujú i nápisy, aby tak oslovili prichádzajúcich kresťanov (k inskripciam Faureau 1991). Kresťanské umenie muselo vyrastať z kresťanských prameňov, muselo tvoriť kresťanské sacrum, čiže vyjadrovať kresťanského ducha (Kemp 1994). Táto didaktickosť umožňuje pochopiť veriacim, že bránou cez Cirkev, t. j. život zhodný s Evanjeliom sa môžu dostať do nebeského kráľovstva. Vystihuje to aj nápis na tympanóne kostola v Saint Pé-de-Bigorre: EST DOMUS HIC DOMINI, VIA CAELI... (Faureau 1991, s. 270). Stredoveký mariánsky kult v mentalite veriacich ako Matky Božej ako ochrankyne miest a krajín (kráľovstiev) a pomocnice v každej núdzi sa uplatnil najväčšmi v mestskom prostredí. Obrazy typu Márie s titulom palladium – ako symbolom ochrany – boli na mestských bránach, rovnako ako nápis Ora pro nobis (Schreiner 2000, 91–104; Knapiński 1999, 275–276). Mária ako patrona civitatis (pozri Skwierczyński 1996, s. 42 n.) v sociálnom symbole tak integrovala mešťanov vo svornosti a pokoji, ochraňovala ich pred chorobami a hladom a pred všetkými nebezpečenstvami. V kostoloch je vyznačená aj symbolika cesty – via sacra, vedúca od západneho portálu v smere k oltáru, čiže k východu – „do znovuzískaného raja“ (Kobielus 1997, s. 86–95).

V kultúrnej antropológii sa tak operuje Gennepovským pojmom „rite de passage“, čo v preklade znamená rituál prechodu či obrad prejdenia (A. van Gennep 1909, kap. I a IX). Prechod z jedného stavu do druhého alebo z jednej situácie do druhej a všeobecne z jedného sveta (profanum) do druhého (sacrum) má svoj tzv. hraničný obrad časový i miestny (rite de marge – Buchowski-Burszta 1992, s. 47–68, vo vzťahu k portálu Brambilla 1982). Ten sa však zväčša prejavuje v kontakte a v komunikovaní „sacra“.

B r á n y vo všeobecnosti mali svoj právny význam. Ako poukázali poprední odborníci z oblasti dejín práva (W. Meisel 1989, 33–35 a L. Carlen 1994, 115–127), pri bránach sa uskutočňovali právne rokovania, skladali sa prisahy mešťanov, usmutočňovali sa tu zmierenia previnilcov, resp. prameňmi sú doložené tresty za porušenie dutového práva (cez prekročenie prahu dverí), alebo azylového práva (kostol, cintorín – pre uhorské pomery veľa príkladov uviedol I. Szabó 1971, s. 195–197). Určité predpisy sa vzťahovali na prechodové rituály dverí pri narodení, svadbe a smrti. V stredoveku sa sobáše odohrávali pri kostolných dverách, preto sa nazývali manželské (Abrahám 1925, 147 n., s. 372). Aj napriek konciliárnemu príkazu z Tridentu (1545–1563), aby sa sviatosť manželstva uzatvárala vnútri kostola, pôvodný zvyk sa v niektorých nemeckých a rakúskych diecézach praktizoval až do 19. storočia (Carlen 1994, 123). Všetky kárne opatrenia vykonávané pri cirkevných stavbách boli zacielené na premenu a nápravu previnilcov (či prekliatych), s úmyslom tzv. rekonziliácie. To sa obzvlášť uplatňovalo v mníšskych kláštoroch, kde exkomunikácia bola najkrajnejší spôsob trestu, aký Benediktova regula pripúšťa (kap. 23). Jej kárny kodex stanovuje isté kajúčne úkony (kap. 44), podľa ktorých previnilec v čase slávenia bohoslužby má „pred prahom do oratória ležať tvárou k zemi“ (Holzherr 2001, s. 117–118 a 148–149). Louis Carlen uviedol príklad tohto trestu zo ženského kláštora vo Švajčiarsku (z. r. 1612). keď mníška deväť dní musela stráviť poležiačky a to aj v čase, keď jej spolusestry išli na večery a modlitby, a tak ju museli prekračovať (Carlen 1994, 126). Hraničný charakter dverí tak zohrával svoju rolu aj v uzavretom spoločenstve, akým kláštor nepochybne je.

K l á š t o r teda svojou separistickou tendenciou monastického života, ale s duchom

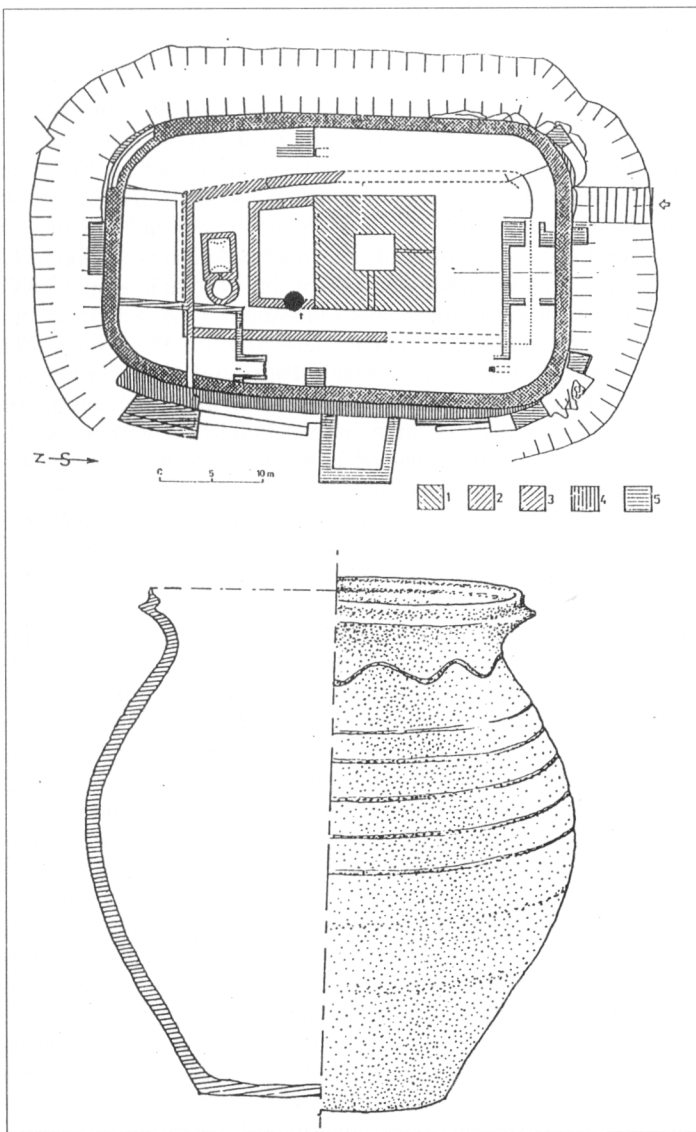


Obr. 2. Prosebné procesie z kroniky Diebolda Schillinga z r. 1513 (podľa E. Bünz).

pohostinnosti, kde fyzické oddelenie sa v zmysle evanjelia (Mt 16, 24) chápe ako potreba či ako samozapretie v intenciách Kristovho nasledovania (pozri Vogüé 1983, 304–305, Leclercq 1975). Kláštor v samom etymologickom zmysle latinského slova claustrum znamená závoru, zámku, ohradu, teda ohraničené, či uzamknuté miesto (claudere – pozri Legler 1989, s. 54 n.). Schéma štruktúry bola vytvorená v bedendiktínskom stredisku, aj keď regula stanovila len všeobecný náhľad (kap. 66): „Kláštor, ak je to možné, by mal byť zariadený tak, aby všetko potrebné, ako je voda, mlyn, záhrada alebo rôzne dielne, bolo vnútri kláštora, nech mnísi nemusia vychádzať von, lebo to nijako neprispieva ich duším.“ Základ spočíva v karolínskom santgallenskom pláne z obdobia okolo roku 820, podriadenom zásade: „dokonalému žitiu musí povinne zodpovedať dokonale zorganizovaný kláštor“ (k téme presláveného plánu Sankt Gallen – projektu, ktorý pravdepodobne nebol zrealizovaný – pozri C. Hecht 1983, Sanderson 1985, Binding 1981, Legler 1989, 151–180). Kláštorná architektúra sa opierala o číselnú symboliku a geometrické figúry, ktorých teóriu vypracovali vzdelaní mnísi (Alkuin, Beda Ctihodný, Raban Maur a iní). Kláštor vo svojich začiatkoch boli postavené na samotách, teoreticky teda v uzavretom svete. Aj napriek navonok zjavnej izolo-

vanosti komunikovali s okolitým svetom (Goetz 1994, s. 99, Slivka 2001). Komplex monastických stavieb bol racionálne a funkčne do dôsledkov usporiadaný a obohatený murivom, teda vyznačenou hranicou (Braunfels 1985, s. 9). V priebehu vývoja je ohrada posilnená fortifikačnými prvkami (veže, bašty, napr. Hronský Beňadik, Bzovík, Pillis, Sulejow, Vyšší Brod a iné), čím rovnako zohrával militárnu úlohu (Augustyniak 1996, Holl 2000, s. 36–38, Pauk 2000, 205–206). V západnej kultúre už od najvčasnějších foriem spoločného života bol kláštor považovaný za symbol raja – predsieň neba na zemi (claustrum est paradisus – napísal Peter Damian). V nich sa všetky formy raja – ako ich vydellil Tomáš Akvinský – *terrestris*, *coelestis* a *spiritualis* uplatňovali (Slivka 1998, 62–64, Kobielius 1997, 129–130, Brunner 2000, 31–33). V tomto zmysle – v jeho transcendentnej povahe praktizovaného života presahuje svoje vlastné hranice!

Istý ohraničený sakrálny rámec predstavoval *c i n t o r í n*. Slovo je odvodené z gréckeho *koimao* – spať, *koimaterion* – *coemeterion* (v latinčine *accumbō* – odpočívať, spočívať, ľahnúť si). Je to v nadväznosti na Pavlova 1. list Korintčanom 15, 44): „seje sa telo živočíšne, vstáva telo duchovné“ (Leclercq 1912, Opfermann 1960), teda miesto na pokojné odpočívanie (výstižne v nemčine „Friedhof“). Kým v Ríme sa miesta pochovávaní zomrelých museli nachádzať v okruhu pomerium, t. j. v sakrálnej hranici mesta, vývoj postupne smeroval k pochovávaniu „ad sanctos“. V našich podmienkach to platí už vo veľkomoravskom období a naplnilo sa na priestorovo vysvätenej ploche pochováva od 12. storočia (Sauer 1902, s. 125–126, Sommer 2001, s. 41; pre pochovávanie v interiéroch kostola platili cirkevné predpisy – pozri Hofmeister 1931, Ariés 1992, s. 57–62, Schulz 1998). Ohradený kostolný dvor bol verejným (prijímacím) miestom s azylovým právom, ako to vyjadril biskup Rennes v roku 1166: *Cimiterium ad refugium tantum vivorum, non ad sepulturam mortuorum* (cintorín je útočiskom pre živých, nie hrobkou pre mŕtvych – Vauchez 2001, s. 433). V prípade nebezpečia práve tu nachádzali obyvatelia farnosti úkryt spolu s majetkom (Szafranski 1970, 82–92) Ariés 1993, 72–81, Ohler 2001, 185–187, Szabó 1971, 195–196). Kresťanský imperatív „mŕtvych pochovávať“ dôstojným spôsobom s obradmi, ktoré zabezpečia posmrtnú existenciu duše, v uhorských pomeroch veľmi zreteľne formulujú ustanovenia známej sabolčskej synody z r. 1092. Synodu zvolal a viedol kráľ Ladislav za účasti všetkých biskupov a opátov krajiny. V jej nariadení (čl. 25) prikazuje zomrelých pochovávať pri kostole (*mortuos suos ad ecclesiam*), a pri nedodržaní toho „nech 12 dní sa činí pokánie o chlebe a vode“ (Závodszy 2002, s. 162). Vysvätený priestor cintorína s centrálnym tzv. *hossanovým* krížom (pre všetkých zomrelých v zmysle gréckeho slova „zachovaj“) musel byť ohradený murivom, plotom alebo živým plotom (krovím), aby tak bol oddelený od profánneho sveta. Na vysvätenej zemi sa nemôže páš dobytok (časté upozornenie vizitátorov), nemajú tam miesto nepokrstení (Židia), deti bez tohto sakramentu alebo samovrahovia (Fischer 1921, s. 330–331, Ohler 2001, 174–175, Schmitt 2002, 177–178). Z písomných prameňov a rovnako i z ikonografických vidno, že cirkev nastoľovala ohradenie týchto miest, avšak archeologicky ju možno doložiť len v neskorostredovekom období (napr. Liptovská Mara, Krásno, Vlková, Bučovice, Brno a iné – Malík 1995, 39–40). V doterajšej archeologickej praxi sa stretávame s rôznymi metodologickými postupmi pri analyzovaní odkrytých pohrebísk, pričom dôraz je kladený v pohľadoch sociálnej skladby, familiárnych väzieb (kult predkov) alebo v ideologickej, etnickej i symbolickej dimenzii hrobov (prehľad Bernbeck 1997, 251–270, Rysiewska 2000 a i.). Otázky späté s rozeberanou témou zostali len na okraji záujmu, aj keď sama smrť, prechod na „onen svet“ (v rituáli), lono zeme, inhumácia, uloženie milodarov atď. – majú svoje hraničné osobitosti (pozri Ariés 1992, 72 n., Lutovský 1988, Ohler 2001, 157–187). Sám cintorín je najväčším zdrojom individuálnej i kolektívnej pamäti (*memoriae*). Keď sv. Augustín vo svojich *Vyznaniach* (1997, s. 276) napísal: „*magna vis est memoriae*“ (veľká je sila pamäti), hovoril viac o jej potencii, a na druhej strane o sile spomienky. V tom tkvie komunikatívny vzťah a to rovnako v predkresťanskom i kresťanskom prejave medzi živými a mŕtvymi, ako to najvýstižnejšie podal nemecký historik Otto G. Oexle (2000, 13–73, prehľad bádania v zborníku Schmidt–Wollaschled, 1984).



Obr. 3. Hrad Šariš (okr. Prešov) – Stavebná obeť – hrniec so škrupinami vajec pod prahom paláca (13. stor.).

Vo vertikálnej línii sakrálneho priestoru sú extrémnymi miestami nebo (sídlo Boha) a podzemie (sídlo zla). Benediktínsky mních Raban Maur tvrdil, že všetky priepasti, hlbiny (profundum – lono zeme), sú vlastným miestom demonóv (Strade 1962, s. 34). Tak aj jaskyňa je v mnohých mytológiách cestou do záhrobia (Turner 1996, 22, 87) a zároveň „najstaršou svätyňou, akú ľudstvo pozná“ (Leeuw 1978, 440). Práve na týchto miestach opradených poverami (a tak názvami Čertova, či Dračia diera (jaskyňa), a v podvedomí človeka budiacimi strach bolo možné ľahšie nadviazať spojenie s nadprirodným svetom. Stali sa rovnako vyhľadávaným miestom pustovníckeho pobytu a nečudo, že i na cintorínoch (Ariés 1992, s. 466 n.). Na tých miestach dochádzalo k životnej konverzii či k dosiahnutiu pokoja a zároveň

k „rítu prejdenia“. Je tu stará platforma demonických skúšok – rovina psychologická – ktorá sa vinie celými dejinami individuálneho mníšstva (pozri Przybylski 1994). Cintorín, les, jaskyňa, močiare sú teda hranicami životného prostredia, kde mýtus o oslobodzujúcom oddelení – úteku zo sveta – pripomína alternatívu biblickej pustatiny. Protiklad „púšte“ a „sveta“ patrí stále k hraničným bodom ľudského života. Spomenuté hraničné body (medzi nimi i križovatky ciest) oddávna slúžili ako miesta, na ktorých sa zvlášť účinne prejavovali magické sily (Barber 1988, s. 55 n., Ariés 1992, s. 466 n.). Svet založený na binárnej opozícii, teda na dvoch protikladoch neba a zeme, dňa i noci, dobra a zla, premeny smrti na život a života na smrť sa v stredoveku stali predmetom teologických, filozofických i psychoanalytických úvah. Protiklad Boha a diabla bol častým ikonografickým námetom, a to rovnako v atribútvom vyjadrení niektorých svätcov – „drakobijcov“ či strážcov nebeského kráľovstva – napríklad Juraj, Michal a lebo Margita. Práve oni v tomto aplikovanom zmysle zohrávali svoju rolu pri ochrane hraníc. Patrocínium farského kostola v mestskom prostredí má svoju dôležitosť nielen pre samotný objekt, ale aj pre celú farskú komunitu. Patrón – svätec je predovšetkým jej ochrancom v celom hraničnom obvode.

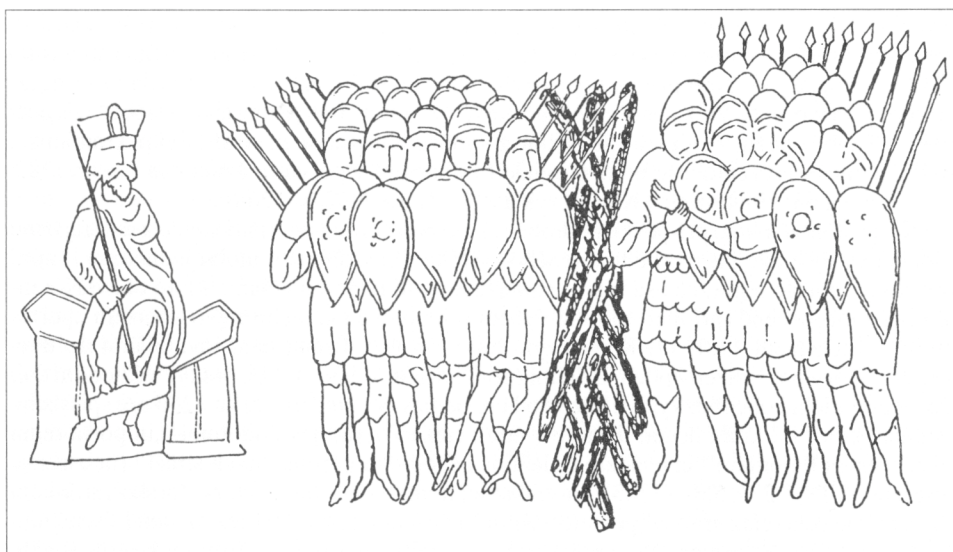
M e s t o v urbanogénnom procese už od 12. storočia nadobúda najväčší význam, nielen v architektonickej modulácii, ale predovšetkým v kultúrno-náboženskom prejave par excellence (Benevolo 1993). V ňom, ako najintenzívnejšom spoločenskom organizme sa koordinuje časová, priestorová i sociálna dimenzia ľudského jednanja či – vyjadrené moderným historicko-geografickým pojmom – celková ekológia človeka (Pounds 1990, s. 1–8; Tyszkiewicz 2003, s. 115 n.). V štrukturovanej mestskej sociéte možno tiež pozorovať hranice medzi „vlastnými“ a „cudzími“ (van Dülmen 2002, s. 73–75), a to nielen v rámci etnického alebo jazykového identifikačného znaku, konfesionality, ale aj v teritoriálnom rozčlenení dokumenty svedčia o samostatných štvrtiach alebo uličiach Slovákov, Maďarov, Nemcov, „Latinov“ alebo Židov (v knihe nariadení kráľa Kolomana sa hovorí, že Židia môžu bývať v sídle biskupa – Závodszy 2002, s. 193). Zároveň každá sociálna skupina je inak hierarchizovaná a v topografii vrcholnestredovekého mesta, t. j. mesta s pevne stanovenou hranicou hradieb, je zjavná diferenciacia medzi patriciátom, remeselníkmi a tzv. okrajovými skupinami obyvateľstva (Kirchgässner–Reuter [ed] 1986, Geremek 1999). Mešťan žijúci vo „vnútri“ má garantovanú ochranu a bezpečnosť, je nositeľom statusového symbolu, kým pre tých „vonku“ boli tieto možnosti obmedzené, ba niekedy aj totálne eliminované. Na príklade mnohých západných, ale aj stredoeurópskych miest možno v sakrálnej topografii pozorovať podobný alegorický obraz ako pri sakrálnych stavbách: Ecclesia – Civitas Dei – Nový Jeruzalem (Schmidt 1956, Bandmann 1994, s. 85 n., Kobielus 1989, s. 20 n.). Ich výrazová a reprezentatívna forma úcty voči Bohu sa uplatňovala najmä v mestách s biskupskými sídlami, kde boli jednotlivé kostoly rozmiestnené „in modum crucis“ (v Nemecku napr. Hildesheim, Bamberg, Fulda a i. – Herzog 1964, s. 241 n., v Poľsku Gniezno, Poznaň, Krakov – Skwierczyński 1996). V regulárnom pôdoryse mesta Trnavy táto ideálna forma rozloženia svätýň do krížového tvaru bola sformovaná v druhej polovici 13. storočia, a to zaiste pod západným vplyvom tunajších „hostí“ (Nemci, Latini). Trnavskí mešťania túto špecifickú manifestáciu Božej úcty „vložit“ aj do svojho pečatného znaku (najstarší dochovaný odtlačok z roku 1347), ktorý pravdepodobne vznikol v tom období (naposledy ho analyzoval Rábik 1998). Znak tvorí šesticípé koleso, v ktorého strede je bradatá hlava Krista a v kolopise „+ et Deus in rota“, teda Boh v kolese so znakmi alfa a omega a v druhom kolopise zasa „cum rota fortune“ (s kolesom šťastia). Vyjadrili tým Božiu zvrchovanosť (Maiestas Christi), ktorého koleso spravodlivosti a súdu je večné (alfa a omega), a tomu sa musia podriadiť (motív tejto symboliky bol často uplatnený na priečelí západných katedrál vo forme kruhového okna – ako obrazu Slnka (spravodlivosti), t. j. Krista (Sedlmayer 1988, 144–148). Fortuna je šťastie i nešťastie tohto sveta, a podľa Boetia obe sú na prospech človeka: „Šťastím sú špice kola, ktorého stredom je Boh“ (Delumeau 1993, 171). Do symbolizmu mesta patria i brány a veže, a to ako symbol moci mešťianstva (Mrusek 1973, 90–97), čo sa uplatnilo v tzv. hovoriacom znaku viacerých miest (Praha-

Staré Mesto, Litoměřice, Nymburk, Písek, Most, České Budějovice – Čarek 1985, s. 40, Stoličný Belehrad, Buda, Šoproň, Vasvár, Záhreb, Bratislava a i. – Kubinyi, 1992).

Problematika štátnych hraníc v stredoveku (v zmysle fines regnum – kráľovstva krajiny) najväčšmi zaujala odborníkov nielen z oblasti historickej geografie, ale aj v širších súvislostiach historickej antropológie. Predovšetkým preto, že hranice medzi panstvami sú tiež hranicami medzi ľuďmi, a tak sa k tomu pripája celá komplexná sféra sociálnych, náboženských, jazykových, či etnických hraníc. Doterajšia európska historiografia vykazuje k tomu rad prác (napr. Haushofer 1927, Karp 1972) a problematike bolo venovaných niekoľko konferencií (Barlet–Mackay, ed., 1989, Demandt, ed., 1993, Haubrichs–Schneider, ed., 1994, Pohl–Reimitz, ed., 2000). Vytváranie politických celkov súvisiacich so vznikom ranofeodálnych štátov v Európe do veľkej miery súvisí nielen s mocenskými záujmami jednotlivých politických útvarov, ale boli rovnako podmienené konfliktným stretnutím etník celkom odlišných jazykových skupín (výrazne v Uhorsku), a tým aj kultúrnych prejavov a v neposlednej miere súviseli s kristianizačným postupom. Oblasť Uhorska bola tak na rozmedzí dvoch kultúrno-ideových zón a cez pôvodnú veľkomoravskú tradíciu sa stala istým filtrom, cez ktorý sa musela v zhode s pápežskou kúriou latinizovať cirkev. Cez rôzne strety kultúrnych konfliktov v najvšeobecnejšom význame dochádzalo tak k postupnej asimilácii daného územia, a tým aj k stabilizácii krajiny (k zmyslu a významu krajinskej hranice vo všeobecnosti pozri Elton 1996, Demandt 1998, s. 9–31, k premenlivému charakteru zborník pod red. Mathisen–Sivan 1996, hlavne štúdie D. H. Millera [s. 158–171]). Proces formácie politicko-mocenskej organizovanej spoločnosti (t. j. štátu) bol zaiste dlhodobý a najlepšie to ilustruje pevné ohraničenie ovládaného územia, jeho právna ochrana a kontrola, teda pacifikovaná legitimita vzájomného uznania a rešpektovania moci vo vymedzených priestoroch. Pri štúdiu novovzniknutých štátnych útvarov (v strednej Európe Uhorska, Poľska, Čiech s Moravou) je možné identifikovať isté typické symptómy, ktoré paralelne fungovali v rôznych oblastiach života spoločnosti. Aj keď stredovek pojem „štát“ nepoužíval (Žemlička 1997, s. 69), jeho „status stabilnosti“ (porovnaj jazykové korene: nem. Staats = štát, stehen = stáť, Stetigkeit = stálosť, stabilnosť), teda útvaru, ktorý v čase pevne stojí so svojimi rezistentnými mechanizmami (Isenmann 1995, stl. 2151–2152). Väčšina autorov zaoberajúcich sa štátnym zriadením uvádza ako určujúce kritérium ústrednú vládu, ktorú obyvateľstvo – i keď heterogénne – uznáva ako držiteľa legitímneho donucovacieho práva (pozri Suerbaum 1961, Charvát 1989). Jednou z najbežnejších ciest získania legitimity je primknutie sa k novému náboženstvu, čo môžeme pozorovať už v predchádzajúcom štátnom útvare, označeného v prameňoch ako regnum Moraviae (tak ho používajú napr. Třeštík 1997, s. 295 n., J. Le Goff 1991, s. 64 a i.; ku vzniku raného arpádovského, piastovského a priemyslovského štátu Graus 1965, Třeštík 1983, Györffy 1988, Labuda 1987–88, 1993; Havlík 1978, Žemlička 1995). Názor D. Třeštíka (1997, s. 299), že „christianizace šla ruka v ruce se vznikem státu“ prinajmenšom v slovanských krajinách možno akceptovať, pričom západný model sa v priebehu vývoja naplno uplatnil (pozri von Padberg 1998). Aby sa novovzniknuté útvary stabilizovali, panovníci boli nútení delegovať svoju dispozičnú moc nad jednotlivými oblasťami na vazalov, pričom atomizácia spoločnosti a jej vlády sa zákonite odráža v cirkevnej štruktúre a organizačnej skladbe. Nastáva tak horizontálna spleť moci svetskej i cirkevnej, pričom ideológia kresťanského monoteizmu s recepciou noriem a pravidiel kultúry západného typu predstavovala najúčinnnejšiu integrujúcu oporu štátu. Všetky spomenuté komponenty, nevynímajúc ani pohanskú zložku, pri utváraní štátnych hraníc s ich bezpečnostno-kontrolnými mechanizmami a prejavmi nachádzali odraz v náboženskej sfére. Každá hranica je konečným výsledkom všeobecného rozdelenia priestoru, je teda „materiálnym a nie formálnym aspektom sveta“ (Nicklis 1992, s. 7). Pojem „hranica“ prešiel od staroveku zložitým vývojom, a tak i jej označenie má svojich terminologických predchodcov (fines, confines, termini a i.). Pramenná frekvencia jednotlivých latinských termínov na označenie hraníc v tom istom časovom úseku spôsobuje ťažkosti pri spresňovaní významu, ako aj pri nachádzaní vhodného ekvivalentu v modernom jazyku

(stredoveké latinské termíny *limes*, *marca*, *finis*, *extremitates*, *confinium* a i. označujú v slovanskom i nemeckom jazyku jediný termín – „hranica“; Reimitz 2000, s. 105, ku etymológii slovanského výrazu „granica“ pozri Karp 1972, s. 6 n., 34, 126, 147 a Schneider 1994, s. 53 a 61). Teoreticky je to ideálna línia v geometrickom zmysle slova, nakoľko oddeľuje dve rôzne územia. V praktickej rovine sa hranica môže javiť ako jednodimenzionálna, teda lineárna, alebo dvojdimenzionálna, teda plošne myslená zóna. A tak na príklade hranice Uhorska by sme mohli lineárnu hranicu stanoviť stredom Karpatského oblúka, no v skutočnosti prebiehal hraničný pás po vnútornom úpätí Karpát, aj keď mal premenlivý charakter (teda cez okraj, potom pas, z ktorého bola upravená lineárna hranica). Problematika tzv. hraničnej línie sa v literatúre často pertrakuje v rôznych výkladoch (Manteuffel 1929, 221 n., Karp 1972, s. 6 n. a 113 n., Nicklis 1992, 6 n., Schneider 1994, Hardt 2000, 39 n., Žemlička 2002, 44 n.). Hraničná línia a demilitácia, čiže jej vyznačenie v teréne, je skôr novovekým javom a v stredoveku sa uplatňovalo len lokálne (napr. v roku 1211 boli presne určené a vymedzené hranice pre rád nemeckých rytierov na území „Borza“ v Sedmohradsku, tiež vymedzenie šľachtických alebo kláštorných majetkov – Schneider 1994, 65; Tyszka 1995). S tým súvisí i kráľovské administratívne rozdelenie krajiny na komitáty (župy), pričom hranice sa vo vývoji menili (napr. do územne rozsiahleho Zvolenského domínia pôvodne patrila severná časť Tekova, oblasť Turca, Liptova a Oravy, ktoré sa v 13. storočí vyčlenili ako samostatné komitáty; Orava až na začiatku 14. stor. – Kristó 1988, 377–383, Žudel 1984, s. 12–14, 168; pozri Zsoldos 1999). Lokálne hranice boli vytyčované za pomoci inštitúcie, a tak vyznačené pri obchôdkach konkrétneho teritória za prítomnosti hodnovernej úradnej osoby (v 13. stor. obyčajne kastelán hradu – Fügedi 1986, 104–105). Po vymeraní (šnúrou, výstrelom z luku, hodom sekery alebo kameňom) a vyznačením (meta et signa) nastala písomná forma tohto aktu (v prameňoch meta predii, m. ville, event. limites possessiones, limes ville etc.). V ranostredovekom nemecko-latinskom slovníku z 9. storočia sa ako ekvivalent k latinskému slovu *limes* objavuje nemecké slovo „marca“, ktoré v neskoršej nemčine bolo nahradené slovom *Grenze*. Spomenuté pojmy *limes*, *marca*, *terminus*, *confinium* majú konkrétnu realitu, a v zmysle najnovšej terminologickej analýzy H. Reimitza (2000, 105–108) boli „hranicou“. Podľa neho „marky“ (*marcae*) v karolínskom období hrali podobnú úlohu ako rímsky *limes* na strednom Dunaji, teda karolínska „marca“ tvorila jasnú hranicu medzi Franskou ríšou a jej „nepriateľmi“ – avarským kaganátom a neskôr Veľkou Moravou. Ako ekvivalent k latinskému slovu *limes* sa obidva pojmy „*confinium*“ a „*marchia*“ objavujú i v uhorských zákonníkoch z 11. storočia (Závodszy 2000, 170, 188, 193–194) v nich zároveň vystupuje „*comes confinii*“ alebo „*custodes vero confiniorum, qui vulgo ewrii vocantur*“ (v 2. knihe, kap. 17 Ladislavovho zákonníka – Závodszy 2000, 170), teda obecne strážca nazývaný (maď. slovo *örök* – *ewrii* /*eurii* – strážca, a v spojení veliteľ hraničnej stráže – naposledy ich analyzoval A. Zsoldos 2000; pozri Györffy 1958, 582–584). Maďarský výraz pre komitát (župa) je *vármegeye*, čo je zložené slovo „hradu“ a „hranice“ (*megeye* je prevzaté zo slovanského *mežda* – *medza* = hranica). To znamená, že každý komitát mal svoje správne centrum – hrad, a ku koncu 12. storočia ich počet dosiahol 72 (Fügedi 1986, 37). Maďarský historik E. Fügedi na základe dôkladného rozboru písomných prameňov dospel k názoru, že v období 11.–12. storočia hrady pri ochrane hraníc zohrávali len minimálnu úlohu, aj keď krajinu ohrozovala nemecká invázia zo západu a nájazdy rôznych nomádov z východu. Cíteľnú zmenu v novovystavaných hradoch väčšinou pozdĺž hraníc kráľovstva pozoruje v období po tatárskom vpáde – za panovania Bela IV. (zo 66 postavených hradov po roku 1242 iba 17 sa nachádza v centrálnej časti Uhorska – Fügedi 1986, s. 37, 57–59, mapa č. 2 a 4).

Istú informačnú a orientačnú funkciu vo vzťahu k lokalitám strážcov hraníc a komunikácií má toponymia, a to predovšetkým v názvoch dodnes zachovaných alebo doložených prameňmi typu „Stráž“ (obr. 4). Názvy pri retrospektívnom pohľade a využití doterajších archeologických pozorovaní na území Slovenska poukazujú na relatívne dobre zorganizovanú strážnu službu severnej hranice Uhorska (k hraničným strážcom Göckenjan 1972, 12–20,



Obr. 4. Vyobrazenie zásekov na miniatúre madridského rukopisu kroniky z prelomu 12./13. stor. (podľa J. Lešny).

Borosy 1977; pozri Choc 1967, 287–310). Ranofeudálne Uhorsko bolo multietnickou krajinou. K špecifiku patria predovšetkým etnické menšiny z východu – Pečenehovia, Kumáni, Sikulovia, Rusi, ktoré boli osadené do pohraničného pásma krajiny s povinnosťami domobrany (Göckenjan 1972, 35 n., 89 n. a 113 n., Lübke 2001, s. 244 n.; k jednotlivým etnikám vyšlo niekoľko monografických spracovaní Paloczi-Horváth 1989, Pletneva 1990, Varsik 1984, s. 166 n., Uličný 1993, Kristó 1996, Marek 2000). Cudzí obyvatelia, ktorí sa regrutovali buď z vojnových zajatcov (Modrzewska 1969, Göckenjan 1972, 16–17) alebo pristahovalcov, či pútnikov usadených pri cestách, slúžili ako tzv. strážcia ciest krajinských (kráľovských) brán, brodov a dôležitých komunikačných uzlov (Denecke 1993, s. 212). Museli prijať ideológiu nového miesta, čo bol zaiste dlhotrvajúci proces. V prameňoch celého 13. storočia možno u presídleného obyvateľstva v jeho zvyklostiach pozorovať istú osciláciu medzi pohanstvom a kresťanstvom, čo sa najvýraznejšie prejavilo u Kumánov. Ba ešte kronikár kráľa Ľudovíta Veľkého Ján zdôraznil panovníkovu starostlivosť a zásluhu na to, že „kumánsky ľud oddaný tatárskym náboženským obradom sa obrátil na katolícku vieru“ (Sopko 1995, 97).

Rekonštrukcia každého hraničného regiónu vychádza z dejín osídlenia, i keď prírodné danosti terénu (lesy, vodný režim, močiare, rašeliniská a pod.) spolu s umelými prekážkami – zátarasmi typu názvov odvodených od priesekov, či osekov (v prameňoch označovaných často maďarským názvom „gepeu – gyepü“; podrobne sa im venoval K. Tagányi 1913 a 1921), zodpovedajúcemu latinskému „indagines, alebo Zavad (Kowalczyk 1992, s. 182 n.; k analýze toponymov obranného typu pozri Jankowski 1988, pre české pomery v istom diskutabilnom vzťahu Severin–Sviták 2003), si vyžadujú podrobný výskum. Anonymný kronikár zo začiatku 13. storočia vo svojich Gesta Hungarorum uvádza, že na uhorskej hranici pri Mesešskej bráne (priesmyk spájajúci Sedmohradsko s Uhorskom) „obyvatelia (tej) zeme postavili kamenné brány a na hraniciach krajiny zhotovili veľké záseky zo (zoťatých) stromov“ (et clausuram magnam de arboris per confinium regni – Mucska 2000, 68–69). V kráľovskej exempcii Ondreja II. z roku 1232 sa poddaným okrem iných robôt nariaďuje povinnosť „ad secundas indagines et fossata“ (Endlicher, ed., 1849, 432, bod 28). Záseky (indago) sú teda umelé prekážky a za pomoci vyrúbaných a do seba zaklinených

stromov (či skôr haluzia) urobili cesty neprejazdné. Tak ich uvádza varadínsky kanonik Rogerius, ktorý vo svojich *Carmen miserabile* opísal obliehanie Ostrihomu Tatórmi v roku 1242: „...zajatci, ktorých priviedli so sebou, nanosili toľko haluzia či chrastia (v orig. *ramorum portaverunt*), že z neho mohli postaviť vyšší múr než je mestská hradba“ (Fügedi 1986, 45 a 49 v pozn. 7). Záseky sú známe z vyobrazenia (napr. madridská rkp. kronika z r. 1041), a dnes i prezentované archeologickým objavom v poľskom Jankowie (Lešny 1982, 80, obr. 65 a 68; 1984, porov. Kowalczyk 1984 a Karp 1972, s. 126 n.).

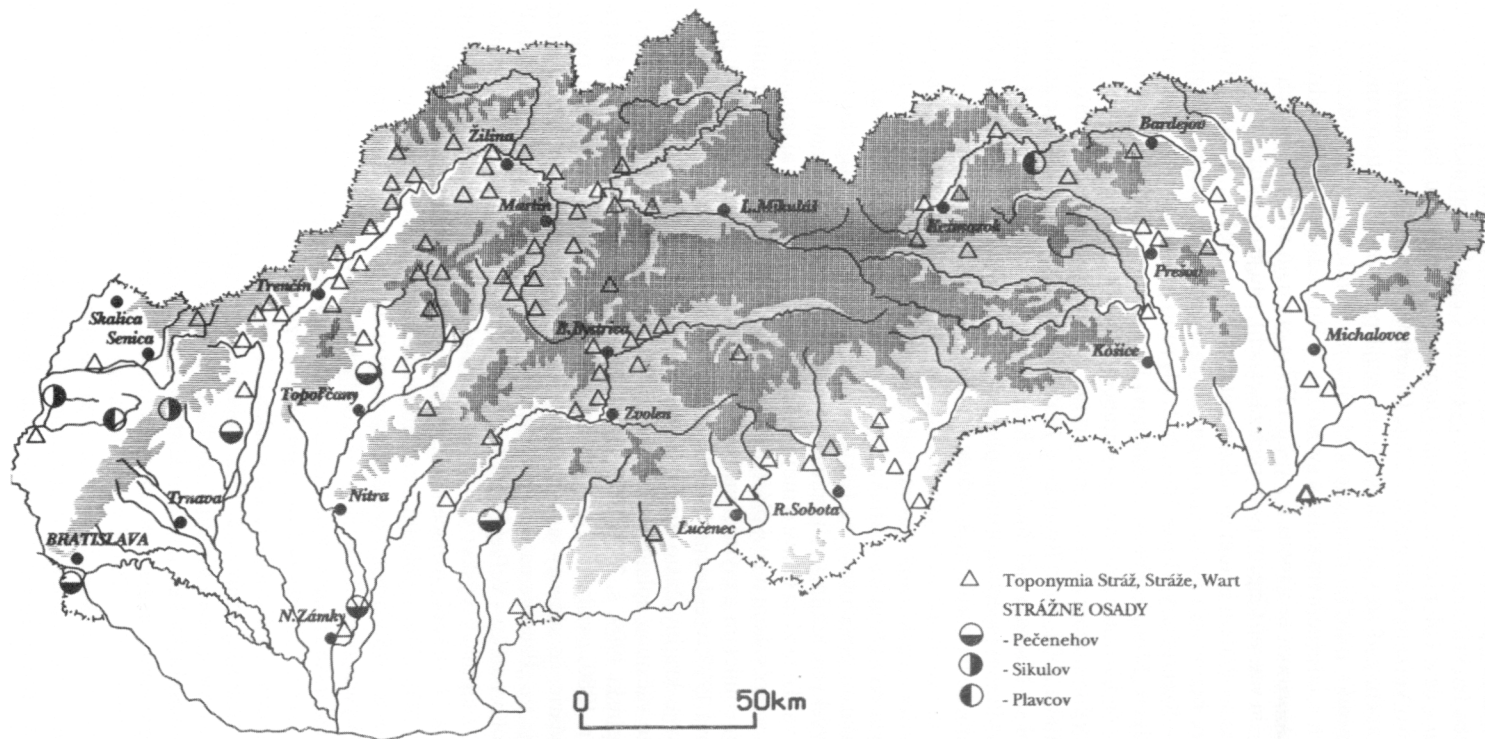
Nie je úlohou tohoto príspevku podrobne sa zaoberať týmto problémom, no z doterajšieho bádania vyplýva, že pri tvorbe hraničného systému hrali dôležitú úlohu jednotlivé krajinské brány (*portae regni, clausa regni*) s prejazdovými komunikáciami, ktoré obzvlášť museli byť zabezpečené (pri nich sa totiž vyberalo hraničné clo alebo mýto – termín „*portorium*“ – Eichstaedt 1981, 17; Kowalczyk 2000, 67–69). Brána predstavuje širší územný priestor, ktorý bol strážený pochôdzkami (podľa Maura, 1984, s. 12), českých Chodom dali názov pravideľné obchôdzky, t. j. názov od chodenia). V metácii z roku 1256 pre spišského Jordána, ktorý od kráľa dostal územie v údolí rieka Poprad pri Podolínci, „*in porta regni nostri versus Poloniam*“ sa uvádza, že leží na „*chodníku pohraničných stráží*“ (*in ascensu custodie* – CDS 1 2, č. 550, s. 383). Na západnej hranici – na dnešnom maďarsko-rakúskom pohraničí je celá reťaz hradov (počnúc našimi Rusovcami [Orosvár] cez Mošoň [Visselburg – Šoproň, Léku, Bernstein, Németujvár až po komitátny Vasvár – Železný hrad]). Keďže ide o rovinaté prostredie, strážne osady sa rozprestierali v údolí riek (v povodí Pinky sú Unterschützen, Oberschützen, Unterwart, Oberwart a i.), a vykonávali ich „*speculatores de Monorosd*“ (Ratz 1966, Herényi 1975). Ako vyplýva z kráľovského privilégia z roku 1270, na čele hraničných strážcov z Monyorózdu stal „*maior speculorum*“, ktorý podľa G. Erszéghiho (1977, s. 133) riadil jednotlivé strážne hliadky a jeho hodnosť bola medzi županom komitátu a *centuriones*.

Od svojich desiatich strážnych stanovišť-usadlostí (*decem mansiones*) mal ročný nárok na 1 ovcu, 4 kury, 1 hus, 20 chlebov, vedro piva a 5 vedier obilia, avšak nemal nárok napríklad na ubytovanie pri návšteve sídiel strážcov (Erszégi 1977, 133; Zsoldos 2000, s. 110). V prameňoch z 13. storočia se stretávame s maďarským služobníckym názvom „*kapus*“, čo v preklade znamená vrátnik, teda strážca alebo dozorca brány (*kapu* = brána, vráta, Györffy 1976, s. 81). Tak je k roku 1263 doložený vo Fehérskej župe (Lübke 1991, 29), ďalej v metácii štiavnického opátstva z r. 1260 v názve dediny Capost (na území Hrabušíc), alebo *Kapus* v dnešných Veľkých Kapušanoch a priamym označením z r. 1273 v Liptove: „*conditionarii qui vulgo kepus (kopos) vocantur de villa Basyn* (medzi Vrbičou a Okoličným – Györffy 1998, s. 79). Z malopoľského prostredia je doložený (k r. 1275) „*domino custodie, qui dicitur wlgariter pan strose vel strozny*“ (Lübke 1991, 29). Uhorskí králi mnohým udelili majetky (napr. Ondrej II. v r. 1216 daroval svojmu vernému Petrovi a jeho bratovi Strážovi [Ztras] zem Tuša patriacu Gemerskému hradu (CDSL 1. zv., s. 159, č. 204), na Liptove zasa Belo IV. v r. 1265 daroval zem synom „*Stras*“ (Györffy 1998, 79), čím sa tak zaradili medzi drobných šľachticov – zemanov. Príkladom toho boli strážcovia na Spiši (v okolí Spišského hradu a Spišského Štvrtku) zorganizovaní do *Sedes decem lanceatorum*. Kráľ Belo IV. v roku 1243 im udelil významné privilégium (CDS 1 2. zv., s. 88–89), podľa ktorého kopijníci sa zaradili medzi šľachticov (*nobiles*) s dedičným právom. Výsady sa týkali i slobôd daní a poplatkov, vyňatia spod právomoci spišského župana, avšak ich povinnosťou bolo v prípade nebezpečenstva vyslať do kráľovského vojska jedného vyzbrojeného muža za každé štyri usadlosti (Göckenjan 1972, 154, 204). V podobnom postavení bolo aj „*universitas Siculorum*“ na východnom pohraničí – v Sedmohradsku (Göckenjan 1972, 133–139).

Všetky krajinské brány posilňovali hrady alebo len drevené strážne hrádky (maď. názov hradov *Kapuvár*, resp. *Kolozsvár-Klausenburg*, dnes Cluj v Rumunsku, Veľký Klíž či Kľušov pri Bardejove – od lat *clusae*). Ako sme už viackrát zdôraznili, každá brána nesie v sebe právno-symbolickú náplň. Je prichodom medzi dvomi svetmi – známym a neznámym,

v náboženskom ohľade z priestoru profanum do sacra. Preto sa v ich blízkosti stavali sakrálné objekty alebo len kríže apotropaického významu. Často boli pri nich založené kláštory, predovšetkým v čase kolonizačnej politiky (napr. v českom Oseku, benediktíni na trenčianskej Skalke, vo Veľkom Klíži alebo v Cluji, Clusmonostor, a iné). Ba možno pozorovať i zaujímavý fenomén, keď sa v ich blízkosti usadzujú pustovníci (na trenčianskej Skalke v 11. storočí Benedikt, mladšie pustovne v Mníšku nad Hnilcom a v Mníšku nad Popradom – v obidvoch s doložitelným kultom sv. Kríža). V Hornádskej kotline medzi dnešnými Matejovcami a Odorínom sa v metácii z roku 1277 spomínajú vrchy „Lescoch“ a Strážna hôrka, ktoré boli „in vetereu Gepeu“ (v starých zásekoch), a tu je uvedená aj usadlosť pustovníka Walatka (sessio Walath heremite – Szentpétery–Borsa 1961, č. 2773). V Popradskej kotline v priestore brány voči Poľsku na území Stragar (Bušovce), „circa indaginein clausam“ (k r. 1282 – Szentpétery–Borsa 1961, č. 2154) sa to pravdepodobne zakonzervovalo do chotárneho názvu „Minichs Wiese“ (Mníchova lúka). Na miestach pobytu strážcov boli sakrálné objekty dedikované strážcovi a ochrancovi „kľúčov od brány“ – sv. Michalovi Archanjelovi, ktorý vystupuje ako kresťanský rytier (jeho viacvznamovú funkciu naposledy zhodnotil J. Bláha 2002, pozri Rosenberg 1955). Ukázkovým príkladom je archeologicky odkrytý kostol sv. Michala nad dnešným Kežmarkom, ktorý pôvodne patrila tam usadeným strážcom a rybárom (speculatorum et piscatorum – Slivka 1989, 182, obr. 1). Na inom mieste sme uviedli, že najobľúbenejší svätec kresťanskej Európy – sv. Martin – sa v našich pomeroch vyskytuje vo dvoch časových vrstvách, pričom v staršom období jeho kult propagovali benediktíni a neskôr má zjavnú väzbu na prícestné zariadenia – mýtnice (pozri mapu jeho výskytu na Slovensku – Slivka 1998, s. 269, obr. 5). Všeobecne už v západnej Európe bol sv. Martin považovaný za fiškusa – ochrancu štátneho majetku (Ewig 1962, s. 27–30). Jeho výskyt v krajinských bránach (napr. zemplínske Kapušany, Kapušany pri Prešove, Bratislava, Trstená na Orave a iné) a pri mýtniciach, umocňuje aj legendárna symbolika delenia sa so žobrákom o svoj plášť, teda prejavom dobročinného skutku milosrdenstva (k uhorským colniciam a mýtniciam Domanovszky 1916, 12 n., Pach 1990; pre Slovensko Jamrichová 1997, všeobecne Eichstaedt 1981, s. 23 n.).

Panovníci svoje krajiny často zverili pod ochranu Matky Božej (okrem Uhorska a Španielska sa to väčšinou uplatnilo až od konca 15. storočia, napr. Poľsko, Francúzsko, Bavorsko – Knapíňski 1999, s. 275–276 a 318–322). Tzv. Väčšia Svätostefanská legenda (napísaná okolo r. 1080) uvádza, že prvý uhorský kráľ sv. Štefan svoju krajinu zveril pod ochranu Panny Márie, čo súčasný autor (a zda aj ten istý) Legendy o svätom Gerardovi biskupovi opakuje, že „Panóniu nazval jej svätý kráľ rodinou Panny Márie“ (Marsina 1997, s. 57, 90). Kult Bohorodičky – Veľkej Pani Uhorska bol tak uplatnený práve v pohraničných oblastiach. Je tu zaujímavý výskyt tzv. bielych kostolov zasvätených P. Márii ktoré sú v prameňoch 13. a 14. storočia označené ako Alba Ecclesia a predstavovali kráľovské kaplnky (Jankovich 1959). Tak v pohraničnom Holíči, kde bol „castrum nostrum (regis) Vyuar (1274), či k roku 1315 Castrum quod Alba vocatur alebo k r. 1332: castra nostra Berench (Branč) et Wywar sive Alba Ecclesia (Györffy 1998, s. 481). Ďalší Biely Kostol je pri Trnave a iný v maďarskom názve Fejéregyház v Marmarošskej župe na ceste do Halčá (Györffy 1998, s. 113 a 122). Biely Kostol pri Trnave vznikol na majetku Parna pri rovnomennej rieke, z ktorého časť kráľ Belo IV. v roku 1244 daroval hosťom z Trnavy (CDS 1 2, s. 110, č. 165). Z neskoršej správy z r. 1322 vysvitá, že „...item quodam possessio Parna vocato in qua est ecclesia beati virginis“ (Sedlák, Regesta 2, č. 858, s. 374). Prameň tak jasne špecifikujú mariánsky kult „bielych kostolov“, čo súvisí so symbolikou bielej farby implikovanej v jej svätosti, čistote a nevinnosti a spájanej s jej božskou nádherou či samým Božstvom (Riedl 1986, s. 176, 179). Z hľadiska obrany uhorsko-českej hranice dôležitú rolu zohrala oblasť Záhoria s prevládajúcim močaristým terénom, tvoriacim prirodzenú prekážku. Pri nedostatku starších listinných údajov doterajšie názory na rekonštrukciu pohraničia vychádzajú skôr z toponymického materiálu (napr. Janšák 1964, Zemek 1972 a i.), zachovaného v hybridných maďarsko-nemeckých terénnych a osadných názvoch (analyzoval ich



Obr. 5. Mapa názvov typu Stráž na území Slovenska.

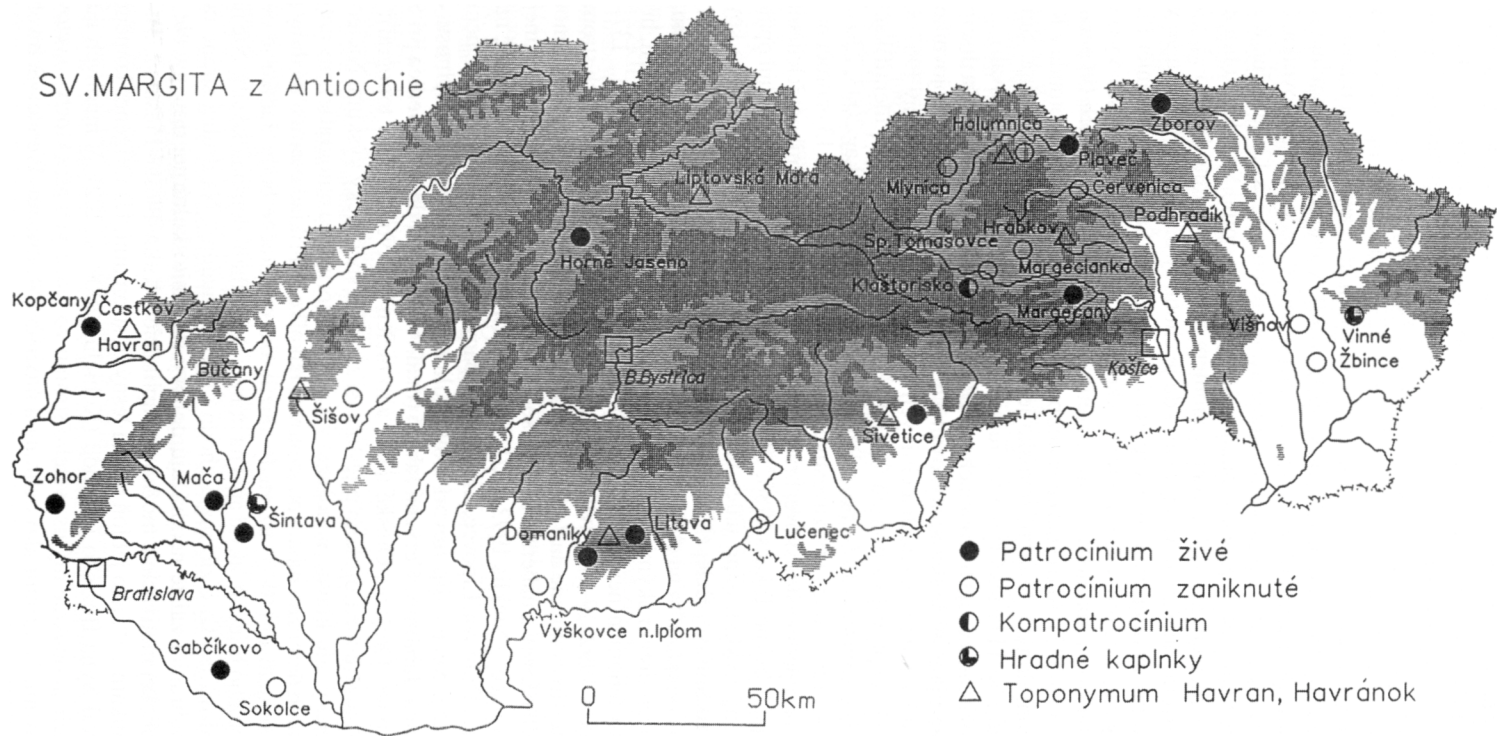
Varsik 1984, s. 162 n. a Sedlák 1994, 42–61). Stráže Pečenehov a Sikulov boli v 11.–12. storočí výrazne osadené i v tomto priestore (v názvoch obcí Gajary – Geiur, Ewrhaz – Leváre, Sekule, Stráže pri Šaštíne a pravdepodobne i Kuklov – Sedlák 1994, s. 49–53, Györffy 1998, 339, 454–456, 481–482). V rámci celého Uhorska – per analogiam vystupuje jedinečný krajovo-prírodný fenomén charakterizovaný výskytom trstiny (šašiny, či šachoriny). Toto vodomilné rastlinstvo bažín a riečnych brehov (výrazne tiež na Žitnom ostrove) dalo svoje meno mnohým sídliskovým jednotkám typu Trstín, Trstice, Trstená, Trstené (v prameňoch často v maďarskej forme Nádaš). Trstín či Trstaň – Trstenský ako rodové meno pravdepodobne v pôvodnom význame mena Stráž (aké sú doklady z Gemera a Liptova) sa vyskytuje v listine z roku 1210, podľa ktorej „vir quidam nomine Nadas“ testamentárne odkázal nitrianskemu biskupstvu štvrtinu svojho majetku v trečianskej farnosti Mita (t. j. Mitice – CDS I 1, s. 129, č. 164). Spomedzi strážcov v dištrikte Monyorózd v Zadunajsku sa v priebehu 12. storočia sformoval šľachtický rod Nádasdy-Trstenský (Herényi 1975, s. 128). Cudziumi etniku, akým Sikulovia a Pečenehovia boli, to pripomínalo domovskú stepnú krajinu, kde v nových sídelno-životných podmienkach akoby kontinuovali materskú domovinu. A to nielen v oblasti Záhoria, Žitného ostrova, v zadunajskej oblasti (okolie Šopronu), vo východnej časti Sedmohradska ba aj v rovinate Potísi, kde je rovnako doložené sikulské panstvo (Szabó 1937, s. 79–82), ale aj na mnohých ostrovčekoch vo vnútri kráľovstva (Göckenjan 1972, mapa na s. 234). Rovnako svoje kostoly zasvätili P. Márii, ako je to doložené v obci Sekule – „Sikulovská Svätá Mária“ (dol. k r. 1455 – Sedlák 1994, 51). Podobne aj pod malokarpatským priesmykom Biksard (dnes Buková) sú v metácii z r. 1256 doložené Sikulovia, a to v priestore od Smoleníc (s kultom P. Márie, ale aj choťárnym názvom Klauza [ku Trstínu] kostolík P. Márie nad obcou „V hájičku“ – Varsik 1984, s. 171). Ďalej v doline Pružinky v obci Trstie (okr. Pov. Bystrica), dnes v zaniknutom stave v polohe Koscelišče. Hody v tejto obci dodnes odbavujú na sviatok Nanebovstúpenia P. Márie (15. augusta). Spomenuli sme, že „Biely Kostol“ v Holíči predstavoval kráľovskú kaplnku, nachádzajúcu sa pravdepodobne v areáli kráľovského hradu „Wywar“, prvýkrát doloženého v metácii Skalice z r. 1256 (CDS I 2, s. 368, č. 532); potvrdzujú to i neskoršie metácie z r. 1315 (castrum, quod Alba vocatur), 1332 (Wywar sive Alba Ecclesia), alebo 1336 (Alba Ecclesia in vulgari Wywar – príklady u Györffy 1998, s. 481). Š. Tóthová pri výskume tamojšej barokovej (loretánskej) kaplnky, nachádzajúcej sa vedľa farského kostola zistila staršiu stavbu, ktorú potom stotožnila s „bielym kostolom“ (Tóthová 1980, s. 346, obr. 4). K datovaniu jej prvej výstavby nezachytila pevné body, o ktoré by sa dalo oprieť, a tak problém ostáva naďalej otvorený. Nový hrad – Wywar (Ujvár) predpokladá v blízkosti starý hrad, čo historici spájajú so Šaštínom – Šašvárom, písomne prvýkrát doloženým v roku 1218 jako „Saswar“ (Györffy 1998, s. 455). Wywar sa nachádzal na mieste dnešného Holíčskeho kaštieľa, kde sa archeologickým výskumom podarilo odkryť starší horizont dreveného hradu z 12. storočia. Na jeho mieste bol tak postavený „nový hrad“ z kameňa s pravidelnou dispozíciou (cca 57×39 m – Tóthová 1981). Strážil dôležitý brod cez rieku Moravu spolu so susedným vyvýšeným miestom, dochovaným v názve obce Kopčany (podobnú funkciu malí zemplínske Kopčany – porovnaj k tomu Göckenjan 1972, 13). Sídlom šaštínskeho administratívneho dištriktu (pôvodne vyčleneného z Bratislavského komitátu) bol Saswar (Šaštín), kde sídlil aj archidiakon (dol. už v r. 1210 – CDS I 1, s. 130; v roku 1280 je doložený ditricthus seu comitatus Ujvar [teda holíčsky], pôvodne vyčlenený z Nitrianskeho komitátu). Jeho presnú lokalizáciu nepoznáme, avšak noticka z r. 1540: castellum Strása alio nomine Sassyn napovedá o mieste dnešných Stráží pri Šaštíne (Göckenjan 1972, s. 200 v pozn. 110). Dôležitý je údaj z listiny z 19. októbra 1296, podľa ktorej kráľ Ondrej III. daroval bratislavskému komesovi Abrahamovi Červenému (Rufus) „castrum nostrum Sasvar“, ktorý aj napriek tomu, že bol drevený (castrum ligneum!) sa v boji proti silnému rakúskemu vojvodovi Albrechtovi ubránil (Apponyi gr. cs. I, 1906, s. 30–33). Majetok „Saswar“ a „Barachka“ (Baracka – marhuľa? alebo vo význame malého hradu „Varačka“?) mu daroval i kráľ Karol Róbert v roku 1317 (Sedlák, Regesta 2, č. 231, s. 117

a č. 234, s. 118). Pri tomto hrade sa v prameňoch často zdôrazňujú Sikulovia jako hraniční strážcovia (de generatione Syculorum de Saaswar, sagiturio de Saswar – Györfly 1998, s. 455), čo má svoju právno-organizačnú paralelu v sedmohradskej komunite Sikulov, s vlastnou stolicou, s vlastným komesom a istým spoločenským postavením (podrobne Göckenjan 1972, s. 125–136). Archeologický výskum tohoto fortifikačného objektu je nanajvýš žiadúci, keďže drevené hrady mali krátku životnosť. Zároveň nám stanoví počiatky výstavby a ukáže jeho dispozičný schemat (v Šaštinských Strážach jedinou dominantnou stavbou je tehlový kostol sv. Alžbety, ktorý bol prestavaný v roku 1789). V blízkosti tohoto kostola bude treba hľadať drevený hrad.

Zo skupiny rytierskych patrónov využitých v uhorskom hraničnom systéme vystupuje predovšetkým sv. Margita z Antiochie (obr. 6), a to vo funkcii magickej ochrany hraníc kráľovstva (Bálint 1972, s. 332). Popri nej i štátny patrón – prvý uhorský kráľ sv. Štefan (Kuklov, dnes v zaniknutom stave v polohe Kostolík, Stupava, Jablonica, Trakovice, Smilno, Solivar a iné). Kult antickej svätice († okolo r. 307) preferovali uhorskí kráľi, a podľa autora Obrázkovej uhorskej kroniky zo 14. storočia, kráľ Ondrej II. priniesol zo Svätej zeme „lebkú sv. Margity panny a mučenice“ (Sopko 1995, s. 60).

Legenda hovorí, že cez znak kríža zvíťazila nad drakom (t. j. diablom), ktoré sa vo vyobrazeniach stali jej individuálnymi atribútmi. Žľdka kríža v pysku draka je opozícia Boha (Krista) a diabla v obsahu apokalyptického draka (Zj. 27, 1). V metaforickom zmysle mala odháňať všetky zlé sily na hranici krajiny, a to v podobnej funkcii „drakobijcov“ sv. Juraja a sv. Michala (Rosenberg 1955).

Tak povedľa Holíčskeho hradu stojí osamelá kaplnka medzi obcou Kopčany a riekou Moravou, zasvätená sv. Margite. Doterajší stavebno-architektonický a archeologický výskum uskutočnený v r. 1994–2000 nebol komplexne publikovaný, a z parciálnych správ vyplýva, že kaplnka bola postavená v preduhorskom období (podľa Baxa–Drahošová–Sabadošová–Havlík 2000). Kaplnka s vnútornou plochou lode iba 18 m² a do severnej strany s vychylenou apsidou v symbolickom pochopení obetnej smrti Krista na kríži (Jn 19, 30) azda zapadá do komplexu včasnorománskych stavieb. Svätica bola uplatnená v pečatnom znaku obce Kopčany, i keď tamojší farský kostol je zasvätený sv. Štefanovi kráľovi. Korelát sakrálneho objektu a fortifikačného útvaru pozorujeme aj na ďalších slovenských lokalitách, a to v systéme cestných pohraničných brán. Tak na obvode Bratislavy – v Lamačskom sedle, kde nedávno skúmaná fortifikácia známa pod názvom Handelhügel a so zaniknutým Kostolom sv. Margity pod ňou (v priestore nádvorja pracoviska SAV) nepriniesli sprievodný materiál k jeho bližšiemu časovému zaradeniu (fortifikácia je všeobecne datovaná do 13. storočia – Farkaš–Samuel 2000). Najstarší písomný doklad o existencii kaplnky sv. Margity na Slovensku je metácia bzovického kláštora z roku 1135, nachádzajúcej sa v povodí Litavy – v katastri dnešnej obce Litava pri Krupine (CDS I, s. 71, č. 74). V prameňoch z 13. storočia je doložený „castrum Haradnuk“ (1276), Haradnok al. nomine castrum Lytua (1285), ktorý zničil Matúš Čák v r. 1342: desolata castrum Lytua, no v 15. storočí bol obnovený a dostal nový názov Čabraď (Bakács 1971, s. 47). Z uvedeného možno rozlíšiť starší hrad (Haradnok) od kamenného hradu „Lytua“. Archeologické výskumy na ďalších dvoch lokalitách v Mliečne – Šamot (Hanuliak–Zábojník 1980, 193–201) a v Malej Mači – Várdomb (Habovštiak 1985, 291–293) spresnili datovanie fortifikácie alebo sídliskových objektov odkrytých v blízkosti kostola (Šamot) v rozmedzí 12.–14. storočia. Dôležité bolo zistenie objektov v blízkosti neskororománskeho kostola v Šamote, kde dva odkryté kruhové objekty s priemerom do 3 m a s masívnym stredovým kolom a po obvode s ďalšími kolovými jamkami, čo autori výskumu považujú za „ľahké nadzemné objekty šiatrového typu“ (Hanuliak–Zábojník 1980, s. 199, obr. 6 a 8). Takéto jurtové obydlia zodpovedali kožovnému životnému štýlu (Pletneva 1990, obr. na s. 129, 179–182), respektive šlo o provizórne obydlia. V nížinných oblastiach Uhorska je ich výskyt doložený viacerými toponymickými sufixálnymi názvami s maďarskou príponou – szállás (Palóczi–Horváth 1975, s. 330). Močaristé prostredie Žitného ostrova s bohatým vegetačným pokryvom a trstia,



Obr. 6. Mapa výskytu patrocína sv. Margity z Antiochie na Slovensku.

ktoré tak poslúžili na výstavbu uvedených príbytkov. O nich písal biskup Otto z Friesigu, ktorý v lete 1147 prechádzal Uhorskom a videl „chatrné obydlia postavené len z trstiny, zriedka z dreva a najzriedkavejšie z kameňa“ (...id est ex cannis tantum, rara ex lignis, rarissima ex lapidibus – cit. podľa Habovštiak 1985, s. 86).

V prirodzenom útvare „suchého Prezeuku“, dol. r. 1296 v dnešnom liptovskom Prosieku, ktorého kráľovské územie prešlo v roku 1286 do vlastníctva zemanov, a tí neskôr dali vystavať kostol na počesť sv. Margity (Györffy 1998, s. 90). V naprotiľahlom vrchu Prosečno (k r. 1296 montis Preseg dicti Kvačany) je „mons Remete“, teda vrch pustovníka. Osídlenie v tomto priestore je archeologicky doložené už na prelome 12. a 13. storočia. Kult sv. Margity sa výrazne uplatnil na Spiši, zaniknutá Margecianka oproti Spišskému hradu, prvýkrát doložená v metácii z r. 1249: versus montem beate Margarete [CDS1 2, s 229], ďalšia stavba na území dnešných Margecian, kde je chotárný názov Na Turníku (= veži), v povodí Popradu pri bývalej bráne – v Toporci a v susednom Šariši (v pohraničí Plaveč, Zborov a v Toryskej kotline v Červenici). Ako „patrona regni“ sa často vyskytuje v nástennom i tabuľovom maliarstve (napr. Šivetice), v gotických plastikách (výpočet podal Bálint 1972, s. 332–333). Ako rytierku ju tiež preferovali rytierske rehole (rotunda v Kárcsi alebo v johanitskom dome v Csurgó) rovnako jej zasvätili hradné kaplnky (napr. Šintava, Michalovce-Vinné), hoci klasický rytier sv. Juraj a uhorský Ladislav ju prevyšovali).

K riešeniu zložitého vývoja formujúceho sa Uhorského štátu prispela aj naša disciplína. Ako ukazujú doterajšie výsledky analyzovaných pohrebísk, usadzovanie bojovníkov na vidieku pri dôležitých komunikáciách a citlivých hraničných miestach (Bakay 1967, s. 105 n.), mapa na s. 111) vyplývalo z potrieb štátu. Isté výsledky vykazuje i v identifikačných dokladoch Kumánov (Selmeci 1974, pozri Pálóczi-Horváth 1973, Ruttikay 2003, 230–231), v ich materiálnej kultúre nálezy tzv. závesných kotlíkov, ktoré sa v 12. a 13. storočí najväčšmi koncentrujú na západnej sídliskovej hranici, aj keď s konkrétnym etnikom ich nemožno jednoznačne spájať (obširne Takács 1986, 127–142). Niektoré nálezy si zasluhujú opätovné prehodnotenie a iný výklad, napr. nález údajného staromaďarského bronzového kovania srdcového tvaru zo Spišskej Belej (Nevizánsky 1996, 274, tab. I:1–2).

Na záver treba poukázať aj na ďalšie orientačné body vymedzujúce hraničnú zónu, a to vo forme kultúrnych drevín akými sú predovšetkým jablň, dub, lipa, ale aj orech, hruška alebo vŕba. Tento fenomén neušiel pozornosti historikov (Karp 1972, 126 n., 137–143, Varsik 1970, Niekliš 1992, 19–23), zvlášť pri listinných zmienkach o osamelých stromoch, z ktorých najčastejšie vystupuje dub a jablň ako mediálne abstraktum. Názvy stromov tak prešli do osadných názvov a naberajú akoby osobitosť fabulárnu a vo svojej abstraktnej ideí majú význam „hranice“ (Niekliš 1992, s. 21, Banaszkiwicz 1979). Početné osadné názvy: Dubová, Dubovica, Dúbrava, Lipovce, Lipovník, Lipany (pôvodne maď. Hethars, v nemčine „Sybulendum“, t. j. Sedem líp hovorí o symbolicko-magickom označení plnosti čísla a miesta), Jablonica, Jablonov, Červená Jablň (maď. Veresalma, dnes Červenica pri Sabínove), Vrbov, Vrbové, Orešany, Oreské a iné, a to nielen vyskytujúce sa v topografii Slovenska, ale v širšom stredoeurópskom priestore, si zaslúžia špecifický výskum. Nielen historicko-toponymický, ale hlavne náboženský v ich folklórnom a etnografickom prejave. Ich biblický význam nemožno nijako podceňovať, nakoľko napríklad osamotené duby podľa prvej knihy Samuelovej (10, 3) už vtedy slúžili ako orientačné body. Jablko je ovocie pokúšenia a prvotného hriechu, akýsi apel na hranici, kde číhajú demonické sily. Nie náhodou v latinčine slová jablko a zlo majú zhodný názov „malum“ Na druhej strane názvy typu jablone v pohraničí zaiste neodrážajú dobový stav tejto kultúrnej dreviny, ale skôr vychádzajú z biblickej motivácie a možno aj z aplikácie z Knihy Pieseň Piesní (2, 3): „Stať jablň medzi plámkami...“, ako jablň medzi lesnými stromami. Už Origenes komentoval tento verš a nazval Syna Božieho jablňou (Kobielus 2000, s. 102). V mnohých európskych rozprávkach sa opakuje mýtus svätého stromu vo viacerých aspektoch – svetovom, životnom, osudovom, či stromu ako ochrany a útočiska (Moltmann–Wendel–Schwelien–Stamer 1994, 174–175 a 184).

Ešte v nedávnej minulosti sme boli svedkami, že do búťfavn týchto stromov sa osádzali plastiky alebo obrazy Krista alebo Matky Božej, respektive vedľa kaplniek sa vysádzali stromy. Nepochybne boli miestom teofánie. Kríž osadený na hranici v kresťanskom význame bol nielen apotropaickým znakom Krista, ale zároveň exorcistickým znakom proti démonom.

Na záver možno dodať, že hranice sa neformovali len na základe prírodných daností krajiny, ale boli ovplyvnené politikou, ideológiou a mentalitou ľudí žijúcich v týchto oblastiach, a tých, ktorí v týchto zónach presádzovali svoje záujmy. Hranica v živote človeka, limitovaného zákonom smrti, má tak oveľa širší význam, na ktorý sme v tomto príspevku chceli upozorniť. Symbolizuje aj ťažké cesty života, prekážky, ktoré dokážu odstrániť len tí, ktorí majú veľkého ducha a vieru (Mt 17, 20). To platí najviac pre ideu zjednocujúcej sa Európy bez hraníc!

Pramene a literatúra

- ABRAHAM, W., 1925: Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Lwów.
- ACKERMANN, M. R., 1993: Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte. In: Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte 10, 535–545.
- ANGENENDT, A., 1997: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt.
- Apponyi gr. cs. 1906: A Pécz nemzetség Apponyi ágának. Az Apponyi grófok családi levéltárában. I (1241–1526). Budapest.
- ARIÉS, Ph., 1992: Cslowiek i śmierć (preklad). Warszawa.
- AUGUSTYNIÁK, J., 1996: Funkcje obronne zalożeń klasztornych na przykładzie opactwa cysterskiego w Sulejowie. In: Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Opole–Wrocław, s. 369–387.
- BAJBURIN, A. K., 1983: Žilišče v obrjadedi i predstavlenijach vostočnych Slavjan. Leningrad.
- BAKÁCS, I., 1971: Hont vármegye mohács elött. Budapest.
- BAKAY, K., 1967: Archäologische Studien zur Frage der ungarischen Staatsgründung. Angaben zur Organisation des fürstlichen Heeres. In: Acta Archaeologica Acad. Sc. Hungaricae 19, s. 105–173.
- BÁLINT, S., 1972: Die altungarische Verehrung der heiligen Margarete von Antiochien. In: Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte (Hrsg. E. Ennen–G. Wiegelmann). Bonn, 331–335.
- BANASZKIEWICZ, J., 1979: Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic. In: Kwartalnik Historyczny 86, 987–999.
- BARBER, P., 1988: Vampires. Burial and Death. Folklore and Reality. New Haven–London.
- BARTLETT, R.–MACKAY, A. (ed.), 1989: Medieval Frontier Societies. Oxford.
- BARTLOVÁ, M.–CHARVÁT, P., 2001: Z počátku křesťanství v českých zemích. Ikonografie románských tympanonů. In: Umění 49, 384–397.
- BAXA, P.–DRAHOŠOVÁ–SABADOŠOVÁ, E.–HAVLÍK, M., 2000: Výskum kostola sv. Margity v Kopčanoch. In: AVANS v roku 1998 (Nitra), s. 28–29), 191.
- BENEDYKTOWICZ, D.–BENEDYKTOWICZ, Z., 1992: Dom v tradycji ludowej. Wrocław.
- BENEVOLO, L., 1993: Die Stadt der europäischen Geschichte. 7. vyd. München.
- BERNEBECK, R., 1997: Theorien in der Archäologie. Tübingen–Basel.
- BINDING, G., 1981: Köln – Aachen – Reichenau. Bemerkungen zum St. Galler Klosterplan von 817–819 und zu den Kölner Dombauten VI und VII. In: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 9, 129–144.
- BLÁHA, J., 2001: Raně středověká Olomouc jako problém continuity centra světské a církevní správy. In: Acta Univ. Palackianae Olomucensis – Fac. Philosophica – Historica 30, 205–213.
- 2002: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: Acta Univ. Palackianae Olomucensis – Philosophica – Aesthetica 23, Historia artium IV (Olomouc), 37–50.
- BOERNER, B., 1998: Par caritas par meritum. Studien zur Theologie des gotischen Weltportals in Frankreich – am Beispiel des mittleren Westeingangs von Notre-Dame in Paris. Freiburg/Schweiz.
- BOLLNOW, O. F., 1971: Mensch und Raum, Stuttgart.
- BOROSY, A., 1977: Határőrség és határőrök az Árpádok korában. In: Hadtörténelmi Közlemények (új folyam) 24, 543–548.
- BORST, A., 1973: Lebensform im Mittelalter. Frankfurt a/M.–Berlin.
- BRACHA, K., 1991: Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku. In: Kwartalnik historyczny 3, 17–32.
- 1999: Teolog, diabeł i zabobony. Warszawa.
- BRAMBILLA, A., 1982: Riti di passaggio e tipi di porta. In: Arte Cristiana 70, nr. 693, 298–303.
- BRAUNFELS, W., 1985: Abendländliche Klosterbaukunst. 5. vyd. Köln.

- BRONK, A., 1996: Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii). Lublin.
- BROWE, P., 1929: Die eucharistischen Flurprozessionen. In: *Theologie und Glaube* (Paderborn) 21, s. 742–755.
- BROWN, P., 1996: *The Rise of Western Christendom*. London.
- BRUNNER, K., 2000: Das Paradies ein Baumgaretn. In: *Kontakte im Alltag des Mittelalters*. Wien, 25–33.
- BRZOZOWSKA-KRAJKA, A., 1994: Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym. Lublin.
- BUCHOWSKI, M.–BURSZTA, W. J., 1992: O założeniach interpretacji antropologicznej. Warszawa.
- BYSTRONŃ, J. S., 1939: Czynniki magiczno-relegijne w osadnictwie. In: *Przegląd Socjologiczny* 7, z. 1, s. 25–46.
- CDS1 = Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae (ed. R. Marsina). 1–2, Bratislava 1971 a 1987.
- CARLEN, L., 1994: Tür und Tor im Recht. In: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*. Poznań, 115–127.
- CASSIRER, E., 1996: *Filosofie symbolických norem. II. Mystické myšlení* (preklad). Praha.
- COLPE, C., 1970: Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und prähistorischen Epochen. In: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse* 3, 18–39.
- 1993: Heslo „Das Heilige“. In: *HRWG* 3, s. 80–99.
- CRAMER, P., 1993: *Baptism and Change in the Early Middle Ages c. 200–1150*. Cambridge.
- CZARNOWSKI, S., 1939: Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii. In: *Przegląd Socjologiczny* 7, z. 1, s. 6–24.
- ČAREK, J., 1985: *Městské znaky v českých zemích*. Praha.
- DABRÓWKA, A., 2001: *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*. Wrocław.
- DANIÉLOU, J., 1986: *Chrám jako znamení Boží. Řím*.
- DELUMEAU, J., 1993: *Hřích a strach* (preklad). Praha.
- DEMANDT, A., 1993: Die Grenzen in der Geschichte Deutschlands. In: *Deutschlands Grenzen in der Geschichte* (ed. A. Demandt). München, s. 9–31.
- DENECKE, D., 1993: *Strasse und Weg im Mittelalter als Lebensraum und Vermittler zwischen entfernten Orten*. In: *Mensch und Umwelt in Mittelalter* (hrsg. B. Herrmann). Stuttgart, 207–223.
- DOMANOVŠZKY, S., 1916: *A harmincadrám eredete*. Budapest.
- DÜLMEN van, R., 2002: *Historická antropologie, Vývoj – problémy – úkoly* (preklad). Praha.
- DURKHEIM, E., 1912: *Elementarne formy zycia religijnego* (preklad A. Zadrozynska). Warszawa 1990.
- EICHSTAEDT, A., 1981: *Der Zollner und seine Arbeitsweise im Mittelalter. Europäische hochschulschriften, Reihe III, Bd. 271*. Frankfurt/M.
- ELIADE, M., 1957: *Das Heilige und das Profane*. Hamburg.
- 1993a: *Traktat o historii religii* (preklad z franc). Łódź.
- 1993b: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa.
- 1998: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Warszawa.
- ELTON, H., 1996: *The Frontiers of the Roman Empire*. London.
- ENDLICHER, L. S. (ed.), 1849: *Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana*. Sangali.
- EVERS, H. G., 1939: *Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur*. München.
- ERSZÉGI, G., 1977: *Die Entstehung der Wart*. In: *Die Obere Wart* (red. L. Triber). Oberwart, 117–163.
- FARKAŠ, Z.–SAMUEL, M., 2000: *Valové opevnenie v Bratislave na Poliankach a otázka zaniknutého kostola sv. Margity*. In: *Zborník SNM – Archeológia* 10, 149–166.
- FAUREAU, R., 1991: *La Thème épigraphique de la porte*. In: *Cahiers de civilisation médiévale* (Poitiers) 34, 267–279.
- FINK, E., 1993: *Hra jako symbol světa* (preklad). Praha.
- FISCHER, A., 1921: *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów.
- FLETCHER, R., 1997: *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–386 Ad*. London.
- FRANZ, A., 1960: *Die kirlichen Benedictionem im Mittelalter. Zv. 1–2. 2. vydanie*. Graz.
- FROLEC, V., 1982: *Výroční obyčje*. Brno.
- FÜGEDI, E., 1986: *Castle and society in Medieval Hungary (1000–1437)*. Budapest.
- GENNEP van, A., 1996: *Přechodové rituály, systematické studium rituálů* (preklad z franc.). Praha.
- GEREMEK, B., 1999: *Slitování a šibenice. Dějiny chudoby a milosrdenství*. Praha.
- GIESZTOR-MIŁOBĘDZKA, E., 1990: *Semiotyczne aspekty przestrzeni kościelnej*. In: *Studia Semiotyczne* 16–17, s. 59–76.
- GOETZ, H. W., 1993: *Zur Mentalität bäuerlicher Schichten im frühen Mittelalter*. In: *Vierteljahrsschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte* 80, 153–174.
- GÖTZ, U., 1971: *Die Bildprogramme der Kirchentüren des 11. und 12. Jahrhunderts*. Magdeburg.
- GORECKA, J., 1997: *Las arturiański nieswojony*. In: *Flora i fauna w kulturze Średniowiecza od XII do XV wieku*. Poznań, s. 9–12.
- GRAUS, F., 1965: *Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa*. In: *Historica* 10, s. 5–65.

- GUREVIČ, A. J., 1978: Kategorie středověké kultury. Praha.
 – 1994: Ludová mágia a cirkevný rituál (preklad z ruš.) In: Aspekt č. 3, s. 14–23.
- GURIEWICZ, A., 1987: Problemy średniowiecznej kultury ludowej. Warszawa.
- GYÖRFFY, Gy., 1958: A magyar nemzetségtől a vármegyéig, a törzstől az orszáig. In: Századok 92, 12–87, 565–615.
- GÖCKENJAN, H., 1972: Hilfsvölker und Grenzwächter im mittelalterlichen Ungarn. Wiesbaden.
- HABOVŠTIAK, A., 1985: Stredoveká dedina na Slovensku. Bratislava.
- HANI, J., 1994: Symbolika šwiatyni chrześcijańskiej (preklad z franc.). Kraków.
- HANULIAK, M.–ZÁBOJNÍK, J., 1980: Výskumy z obdobia stredoveku na trase výstavby Sústavy vodných diel na Dunaji. In: Archaeologia historica 5, 193–208.
- HANUS, L., 1995: Kostol jako symbol. Bratislava.
- HARDT, M., 2000: Linien und Säune, Zonen und Räume an der Ostgrenze des Reiches im frühen und hohen Mittelalter. In: Grenze und Differenz im frühen Mittelalter. Wien, 39–56.
- HAUBRICH, W.–SCHNEIDER, R. (ed.), 1994: Grenzen und Grenzenregionen. Saarbrücken.
- HAUSHOFER, K., 1927: Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung. Berlin-Grünwald.
- HAVLÍK, L. E., 1978: Morava v 9.–10. století. Praha.
- HECHT, K., 1983: Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen.
- HEILER, F., 1961: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart.
- HERÉNYI, I., 1975: „Die Wart“ im Spiegel der mittelalterlichen Rechtsgeschichte. In: Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark (Graz) 66, 111–139.
- HERZOG, E., 1965: Die ottonische Stadt. Die Anfänge der mittelalterlichen Stadtbaukunst in Deutschland. Berlin.
- HOFMEISTER, Ph., 1931: Das Gotteshaus als Begräbnisstätte. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 111, 450–487.
- HOLL, I., 2000: Funde aus dem Zisterzienserkloster von Pilis. Budapest.
- HOLZHER, G., 2001: Řehole Benediktova – Uvedení do křesťanského života (Komentář). Praha.
- HORVÁTHOVÁ, E., 1986: Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava.
- CHAMPEAUX de G.–STERCKX, S., 1993: Einführung in die Welt Symbole. 2. vyd. Würzburg.
- CHAMPION, T. C. (red.), 1995: Centre and periphery. Comparative Studies in Archaeology. London–New York.
- CHARVÁT, P., 1989: Náčelnictví či raný stát? In: Památky archeologické 80, 207–222.
- CHIFFOLEAU, J., 1984: Les justices du pape. Paris.
- CHOC, P., 1967: S mečem i štítem. Praha.
- CHRISTALLER, W., 1933: Die zentralen Orte in Süddeutschland. Jena.
- ISENMANN, E., 1995: Heslo „Staat“ In: Lexikon des Mittelalters. 7. Bd., stf. 2151–2155.
- JAMRICHOVÁ, A., 1997: Mýtné stanice na Slovensku do r. 1323. Dipl. práca na FH TU Trnava, 146 s.
- JANKOVICH, M., 1959: Buda-környék plébániának középkori kialakulása és a királyi kápolnák intézménye. In: Budapest Régiségei 19, 57–98.
- JANKOWSKI, J., 1988: Polskie terytoria plemienne w świetle toponymów obronnych. Wrocław.
- JANŠÁK, Š., 1964: Cesta českých stráží. In: Geografický časopis 16, 326–339.
- KAHL, H. D., 1978: Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2/1. München, 11–76.
- KAŁUSKI, S., 1994: Rzeki a granice polityczne. In: Rzeki – kultura – cywilizacja – historia. Katowice t. 3, 67–83.
- KARP, H. J., 1972: Grenzen in Ostmitteleuropa während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Grenzlinie aus dem Grenzraum. Köln–Wien.
- KEMP, W., 1994: Christliche Kunst, ihre Anfänge, ihre Strukturen. München.
- KIRCHGÄSSNER, B.–REUTER, F. (ed.), 1986: Städtische Ranggruppen und Minderheiten. Sigmaringen.
- KIRCHGÄSSNER, A., 1959: Die mächtigen Zeichen. Freiburg im Br.
- KŁOCZOWSKI, J., 1991: Sacrum – fascynacja i wątpliwości. In: Znak 439, s. 5–11.
- KLÁPŠTĚ, J., 1994: Změna – středověká transformace a její předpoklady. In: Mediaevalia archaeologica Bohemica 1993 – Památky archeologické – supplementum 2, Praha, 9–59.
- KNAPIŃSKI, R., 1992: Credo Apostolorum w romańskich drzwiach płockich. Płock.
 – 1999: Titulus ecclesiae. Warszawa.
- KOBIELUS, S., 1989: Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu. Warszawa.
 – 1997: Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza. Warszawa.
 – 2000: Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory. Warszawa.
- KOLB, K., 1981: Tympanon in der Romanik. Unvergängliche Zeugen christlichen Glaubens. Würzburg.
- KOWALCZYK, E., 1984: Zasięki. Uwagi do artykułu Jana Leśnego. In: Kwartalnik HKM 32, nr. 3, 389–394.
 – 1992: „Nazwy obronne“ Słup, Samborza i Zawada a zagadnienie obrony stałej ziem polskich w średniowieczu. Warszawa.

- 2000: Brona Małopolska. Ze studiów nad obroną, stałą ziem polskich we wczesnym średniowieczu. Warszawa.
- KOWALEWSKI, J., 1997: Rola rowów we wczesnośredniowiecznych osadach z rejonu Pojezierza Chełmińskiego-Dobrzyńskiego. In: *Arch. historica Polona* 6, 101–121.
- KOWALSKI, P., 1997: Rzeka – próba uporządkowania znaczeń w kulturze magicznej. In: *Rzeki. Kultura – cywilizacja – historia* (Katowice) 6, s. 85–105.
- 1998: *Leksykon znaki świata. Omen, presąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław.
- KRISTÓ, Gy., 1988: *A vármegyék kialakulása Magyarországon*. Budapest.
- 1996: *A székeleyk eredetéről*. Szeged.
- KUBINYI, A., 1992: *Sprechende Wappen im bürgerlich – handwerklichen Bereich. Das Beispiel des mittelalterlichen Ungarn*. In: *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole*. Graz, 277–294.
- KWAPIŃSKI, M., 2001: *Przestrzeń cmentarzyska jako struktura wyobrażenia zbiorowego*. In: *Pomorania Antiqua* 18, 49–71.
- LABUDA, G., 1987–1988: *Studia nad początkami państwa polskiego. I–II*. Poznań.
- 1993: *Tworzenie się państw narodowych w Europie średniowiecznej*. In: *Kwartalnik historyczny* 100, 27–48.
- 1999: *Kształtowanie się systemu państw i narodów europejskich*. In: *Samsonowicz H. (ed.): Narodziny średniowiecznej Europy*. Warszawa, 278–336.
- LASZLOVSZKY, J., 1982: *Karának Árpád-kori falvainkban*. In: *Archaeologiai értesítő* 109, 281–285.
- LECLERCQ, H., 1912: *Cimetière*. In: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris), III, st. 1625–1665.
- LECLERCQ, J., 1975: *heslo „Clausura“*. *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (ed. G. Pellicia–G. Rocca). II. Rome, col. 1166–1174.
- LECOTEUX, C., 1997: *Přízraky a strašidla středověku* (preklad). Praha.
- LEEUE van der, G., 1978: *Fenomenologia religii*. Warszawa.
- LEGLER, R., 1989: *Der Kreuzgang: ein Bautypus des Mittelalters*. Frankfurt am Main.
- Le GOFF, J., 1991: *Kultura středověké Evropy*. Praha.
- 1998: *Středověká imaginace*. Praha.
- 2002: *Střed a periferie*. In: *Encyklopedie středověku* (ed. J. Le Goff–J. C. Schmitt), preklad. Praha, s. 728–740.
- LÉON-DUFOUR, X. (red.), 2003: *Slovník biblickej teológie*. 2. vyd. Trnava.
- LEŚNY, J., 1982: *Zasięki*. In: *Słownik starożytności Słowiańskich VII*, cz. 1, 76–78.
- 1984: *Umocnienie polwe zachodniego pogranicza Polski w X–XIII wieku na tle analogicznych urządzeń obronnych Słowiańszczyzny*. In: *Obronność polskiej granicy zachodniej w dobie pierwszych Piastów*. Wrocław, 111–124.
- LÜBKE, Chr., 1991: *Arbeit und Wirtschaft im östlichen Mitteleuropa*. Stuttgart.
- 2001: *Fremde im östlichen Europa*. Köln–Wien.
- LUTOVSKÝ, M., 1998: *Poslední cesta. K úloze komunikace v rituálech spojených se smrtí*. In: *Archaeologia historica* 23, 253–258.
- MACEK, J., 1991: *K sémantice středověkého domu a jeho vnitřního členění*. In: *Husitský Tábor* 10, 47–66.
- MAISEL, W., 1989: *Archaeologia prawna Europy*. Warszawa–Poznań.
- MALÍK, P., 1995: *Pohřební ritus na Moravě v období středověku*. Dipl. práce. PF MU Brno.
- MANSI, J. D. (red.): *Sacrorum Concilliorum nova et amplissima collectio*. zv. 1–53. Paris 1901–1927 (2. vydanie).
- MANTEUFFEL, T., 1929: *Metoda oznacenia granic*. In: *Księga pamiątkowa ku czci M. Handelsmara*. Warszawa, 221–227.
- MAREK, M., 2003: *Pečenehovia a Uzi na Slovensku*. In: *Hist. časopis* 51, č. 2, 193–222.
- MAROSI, E., 1984: *Zum Prinzip des „pars pro toto“ in der Architektur des Mittelalters*. In: *Architektur des Mittelalters. Funktion und Gestalt*. Weimar, 286–306.
- MARSINA, R., 1997: *Legendy stredovekého Slovenska*. Vyd. Rak. Budmerice.
- MATHISEN, R. W.–SIVAN, H. (ed.), 1996: *Shifting Frontiers in Late Antiquity*. Aldershot.
- MAUR, E., 1984: *Chodové. Historie a historické tradice*. Praha.
- MĚŘÍNSKÝ, Z., 1995: *Vztahy centrální moci k místnímu vývoji na středověké Moravě*. In: *XXIII. Mikulovské sympozium 1993* (Brno), s. 7–30.
- MODRZEWSKA, M., 1969: *Osadnictwo jenieckie we wcześniejszym średniowieczu polskim*. *Kwartalnik HKM* 17, 345–384.
- MOLTMANN-WENDEL, E.–SCHWELIEN, M.–STAMER, B., 1994: *Erde, Quelle, Baum, Lebenssymbole in Märchen, Bibel und Kunst*. Stuttgart.
- MOŹDZIOCH, S. (red.), 1999: *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*. *Spotkania Bytomskie III*. Wrocław.
- MRUSEK, H.-J., 1973: *Gestalt und Entwicklung der feudalen Eigenbefestigung im Mittelalter*. Berlin.
- MÚCSKA, V., 2000: *Kronika anonymného notára kráľa Bela gesta Hungarorum*. Vyd. Rak. Budmerice.

- NADOLSKI, B., 1991: Liturgika. T. II. Liturgia i czas. Poznań.
- NAREDI-REINER von, P., 1994: Salamon Tempel und das Abendland. Köln.
- NEVIZÁNSKY, G., 1996: Újabb adatok a mai Szlovákia honfoglalás kori településtörténetéhez. In: A Magyar honfoglalás korának régészeti emlékei (red. M. Wolf–L. Révész). Miskolc, s. 274–287.
- NICKLIS, H.-W., 1992: Von der „Grenitze“ zur grenze. Die Grenzidee des lateinischen Mittelalters (6.–15. Jhd.). In: Blätter für deutsche Landesgeschichte 128, s. 1–29.
- OEXLE, O. G., 2000: Społeczństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia. (preklad z nem.). Toruń.
- OHLEK, N., 2001: Umírání a smrt ve středověku. Praha.
- OTTO, R., 1917: Das Heilige. Breslau (Wrocław) – český preklad J. Škodu vyšiel v Prahe 1998.
- PADBERG von L. E., 1998: Die Christianisierung Europas im Mittelalter. Stuttgart.
- PACH, Zs. P., 1990: A harmincadvám eredete. Budapest.
- PALMIRA, C., 1983: Templum. Roma.
- PÁLÓCZI-HORVÁTH, A., 1973: Situation des recherches archéologiques sur les Comans en Hongrie. In: Acta Orientalia Acad. Sc. Hungaricae 27, 201–209.
- 1975: L'immigration et l'établissement des Comans Hongrie. In: Acta Orientalia Acad. Sc. Hungaricae 29, 313–333.
- 1989: Petschenegen – Kumanen – Jassen. Steppenvölker im mittelalterlichen Ungarn. Budapest.
- PAUK, M. R., 2000: Działność fundacyjna moznowladztwa czeskiego i jej uwarunkowania społeczne (XI–XIII wieku). Kraków–Warszawa.
- PETRÁŇ, J. a L., 2000: Rolník v tradiční evropské kultuře. Praha.
- PLETNEVA, S. A., 1990: Polovci. Moskva.
- POHL, W.–REINIZ, H. (ed.), 2000: Grenze und Differenz im frühen Mittelalter. Wien.
- PONDS, N. J. G., 1990: An historical geography of Europe. Cambridge.
- PRZYBYLSKI, R., 1994: Pustelnicy i demony. Kraków.
- RÁBIK, V., 1998: O najstaršom Trnavskom mestskom znaku. In: Genealogicko-heraldický hlas 8, č. 1, 19–25.
- RATZ, A., 1966: Valbach – Kapuvár – Bobuth. Landesstor und Gyepüsystem der Rabnitzlinie. In: Wissenschaftliche Arbeiten aus den Burgenland (Eisenstadt) Hf. 35, 446–514.
- RECH, Ph. 1966: Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. 2. zv. Salzburg.
- REIMITZ, H., 2000: Grenzen und Grenzüberschreitungen im karolingischen Mitteleuropa. In: Grenze und Differenz im frühen Mittelalter. Wien, 105–166.
- RENFREW, C.–BAHN, P., 1991: Archeology, theoris, methods and practice. London.
- RIEDL, I., 1986: Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie. Stuttgart.
- ROSENBERG, A., 1955: Michael und der Drache. Urgestalt von Licht und Finsternis. Olten–Freiburg.
- RÖSENER, W., 1987: Bauern im Mittelalter. München.
- ROY Le Ladurie, E., 1988: Montaillon, wioska heretyków. 1294–1324 (preklad z franc.). Warszawa.
- RUTTKAY, A., 2003: Poznámky k etnickým a kultúrnym vzťahom na území Slovenska pred 13. storočím. In: Archaeologia historica 28, 222–234.
- RUTTKAY, M., 1993: Žlaby na stredovekých sídliskách juhozápadného Slovenska. In: Archaeologia historica 18, 277–288.
- RYSIEWSKA, T., 2000: Struktury pokrewieństwa utrwalone na cmentarzyskach. In: Zemie polskie w X wieku. Kraków, s. 279–301.
- SALLI, J., 1969: Pogrzeb chrześcijański jako uobecnienie tajemnic chrztu. In: Homo Dei 38, nr. 3, 187–193.
- SANDERSON, W., 1985: The Plan of St. Gall Reconsidered. In: Speculum 60, 615–532.
- SAUER, J., 1902: Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg in Breisgau (vyšlo v 4. vydaniach 1924, 1949 a 1964).
- SEDLÁK, V., 1980, 1987: Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. 1–2, Bratislava.
- Die älteste Besiedlung des komitates Bratislava. In: Studia historica Slovaca 18, 113–128.
- SEDLMAYR, H., 1993: Die Entstehung der Kathedrale. 3. vyd. Freiburg.
- SELMECI, L., 1974: Angaben und Gesichtspunkte zur archäologischen Forschung nach den Kumanen in Komitat Szolnok. In: A Móra Ferenc Múzeum évkönyve 1971/2 (Szeged), 187–197.
- SENTPÉTERY, I.–BORSA, I., 1961: Regesta regum stirpis Arpadianae critico diplomatica II/2–3. Budapest.
- SEVERIN, K.–SVITÁK, Z., 2003: Přeseka. In: Archaeologia historica 28, 419–429.
- SCHADE, H., 1962: Dämonen und Monstren. Regensburg.
- SCHMID, K.–WOLLASCH, J. (ed.), 1984: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkes im Mittelalter. München.
- SCHMITT, J.-C., 2002: Duchy. Zywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym (preklad z franc.). Gdańsk–Warszawa (český preklad pod názvom Revenanti vyd. Argo, Praha 2002).
- SCHNEIDER, R., 1994: Lineare Grenzen. Vom frühen bis zum späten Mittelalter. In: Grenzen und Grenzregionen (ed. W. Haubrichs–R. Schneider). Saarbrücken, 51–68.

- SCHOLZ, S., 1998: Das Grab in der Kirche. Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Hochmittelalter. In: zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 115, 270–306.
- SCHREINER, K., 2000: Märtyrer – Schlachtenhelfer – Friedenstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung. Opladen.
- SKWIERCZYNSKI, K., 1996: Custodia civitatis. sakralny system ochrony miasta w Polsce wcześniejszego średniowiecza na przykładzie siedzib biskupich. In: Kwartalnik Historyczny 53, nr. 3, 3–51.
- SLIVKA, M., 1982: Výsledky výskumu kostola v Chrasti nad Hornádcom, okr. Spišská Nová Ves. In: Archaeologia historica 7, 385–413.
- 1989: Príspevok k lokovaniu mesta Kežmarok. In: Archaeologia historica 14, 181–190.
- 1998: Rekonštrukcia cestnej siete na Slovensku. In: Archaeologia historica 23, 259–275.
- 2001: Interakčný charakter kláštora v hospodárskom systéme stredoveku. In: Archaeologia historica 26, 299–322.
- 2002: Veže jako dominanty domfní (Symbolika a geneticko-typologický vývoj na Slovensku). In: Archaeologia Historica Polona (Toruń) 12, 9–29.
- SŁUPECKI, L. P., 1994: Slavonic Pagan sanctuaries. Warszawa.
- SMETÁNKA, Z., 1992: Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života v raně středověkých Čechách. Praha.
- SMITH, E. B., 1956: Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages. Princeton.
- SOBIESKA, J., 1964: Wielkopolski obrzęd topenia „śmiercichy“. In: Etnografia Polska 8, 213–250.
- SOMMER, P.: Začátky křesťanství v Čechách. Praha.
- SOPKO, J., 1995: Kroniky stredovekého Slovenska. Vyd. Rak. Budmerice.
- SPRANDER, R., 1972: Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart.
- SUERBAUM, W., 1961: Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Münster.
- Sv. Augustín 1997: Vyznanie (preklad J. Kováč). 4. vyd. Bratislava.
- SZABÓ, I., 1937: Ugocsa megye. Budapest.
- 1971: A magyar középkori falu. Budapest. (Autor nie je predošlý.)
- STAFROWSKI, E., 1970: Miejsca i czasy święte. Warszawa.
- TAGÁNYI, K., 1913: Gyepű és gyepűelne. In: Magyar Nyelv 9, 97–104, 145–152, 201–206, 254–266.
- 1921: Alte Grenzschutz-Vorrichtungen und Grenz-Ödland: gyepű und gyepűelve. In: Ungarische Jahrbücher 1, 105–121.
- TAKÁCS, M., 1986: Die arpadenzeitlichen Tonkessel im Karpatenbecken. Budapest.
- TOMICCY, J. a R., 1975: Drzewo zycia. Ludowa wizja świata i człowieka. Warszawa.
- TÓTHOVA, Š., 1980: K lokalizácii „Bieleho kostola“ v Holiči, okr. Senica. In: Archaeologia historica 5, 339–349.
- 1981: Zisťovací historicko-archeologický výskum areálu národnej kultúrnej pamiatky kaštieľa v Holčí, okr. Senica. In: Arch. historica 6, 443–455.
- TRIER, J., 1981: Wege der Etymologie. Berlin.
- TŘEŠTÍK, D., 1983: Vznik českého přemyslovského státu. In: Sborník Národního muzea v Praze, řada A, sv. 37, 66–78.
- 1994: Křest českých knížat roku 845 a christianizace Slovanů. In: Český časopis historický 92, 423–457.
- 1997: Počátky Přemyslovců. Praha.
- 2003: Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studia ke „starým pověstem českým“. Praha.
- TUAN, Y. F., 1987: Przestrzeń i miejsce (preklad). Warszawa.
- TURNER, A. K., 1996: Historia piekła (preklad z angl.). Gdańsk.
- TYSZKA, P., 1995: O metodzie badań nad średniowiecznymi granicami lokalnymi. In: Kwartalnik HKM 43, nr. 4, 423–431.
- TYSZKIEWICZ, J., 1983: Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej. Warszawa.
- 2003: Geografia historyczna Polski w średniowieczu. Warszawa.
- ULIČNÝ, F., 1993: Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku. In: Slavica Slovaca 28, č. 1–2, 21–29.
- USPIEŃSKI, B. A., 1985: Kult św. Mikołaja na Rusi (preklad). Lublin.
- VARSIK, B., 1970: Ešte k otázke miestnych názvov Jablonica, Jablonné, Jablonov a Jablonka na Slovensku. In: Onomastické práce (Praha), 300–313.
- 1984: Z osídlenia západného a stredného Slovenska v stredoveku. Bratislava.
- VAREKA, P., 1991: Stavební obětiny z české středověké vesnice v archeologických pramenech. In: Český lid 78, 117–120.
- 1994: Význam obřadů a zvyklostí spojených se stavbou vesnického domu pro poznání archaických představ v krajině a prostoru. In: Archeologie a krajinná ekologie. Most, s. 126–138.
- VAUCHEZ, A. (red.), 2001: Historia chrześcijaństwa. Religia – Kultura – Polityka (preklad z franc.). Tom 5. Warszawa.

- VOGŮÉ de A., 1983: Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar. Hildesheim.
- WALLIS, A., 1990: Przestrzeń jako wartość. In: Socjologia przestrzeni. Warszawa, s. 19–32.
- WOJCIECHOWSKA, B., 2000: Od godów do świętej Lucji. Kielce.
- 2001: Na granici dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych. In: Ludzie – Kościół – wierzenia. Warszawa, 509–518.
- ZAREMSKA, H., 1993: Banici w średniowiecznej Europie. Warszawa.
- ZÁVODSZKY, L., 2002: A szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. Reprint, pôvodne vyd. v r. 1904. Budapest.
- ZEMEK, M., 1972: Moravsko-uherská hranice v 10. až 13. století. Brno.
- ZÍBRT, Č., 1995: Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. 2. vyd. Praha.
- ZSOLDOS, A., 1999: A szent király szabadjai. Fejezetek a várjobbágság történetéből. Budapest.
- 2000: Confinium és marchio. In: Századok 134, 99–112.
- ŽEMLIČKA, J., 1995: Expanze, krize a obnova Čech v letech 935–1055 (K systémovým proměnám raných států ve střední Evropě). In: Český časopis historický 93, 205–222.
- 1997: Čechy v době knížecí. Praha.
- 2002: Počátky Čech královských. 1198–1253. Proměna státu a společnosti. Praha.
- ŽUDEL, J., 1984: Stolice na Slovensku. Bratislava.

Zusammenfassung

Grenze in der Mentalwahrnehmung des mittelalterlichen Menschen

Die Beschränkung des menschlichen Lebens und auch die räumliche Grenze des menschlichen Wesens haben im Leben des Menschen im Mittelalter eine wichtige Rolle gespielt. Seit den undenklichen Zeiten hat sich der Mensch eine religiöse Einsicht oder einen mythologischen Weltraum gestaltet. Für jeden religiösen Menschen existiert an einer Seite ein Sakralraum, an der anderen Seite befinden sich Räume, die nicht sakral sind und desto sind sie chaotisch und unbedeutend. Einen Lebensraum bildet der Mensch mittels der ganzen Zivilisation und der Kulturtätigkeit. Deshalb nimmt auch der Heimatbegriff die ganze menschliche Existenz ein.

Der Verfasser verfolgt die Grenzäußerungen des Menschen in seiner eigenen Wohnung, im Dorf, in der Kirche, auf dem Friedhof, im Kloster und auch in der Verbindung mit der Land- und Staatsgrenze. Beim Hausbau nimmt die wichtigste Stelle die Türschwelle ein, die eine Sakralgrenze bedeutet. Der Wohnraum ist diagonal auf eine Sakral- und eine Profanecke (Feuerstelle, Ofen) gegliedert. Zum Haus gehört auch ein eingezäuntes Feld. Hinter diesem gefahrenen Raum befindet sich ein gefährlicher Raum, wo besonders am Abend eine Gefahr droht. Die Unterscheidung zwischen dem, was innen (intus) ist und dem, was draußen (foris) sich befindet, bildet ein Schema der mittelalterlichen Ideologie (Tau 1987; Schmitt 2002). In diesem Zusammenhang spielt eine wichtige Rolle auch die magische Dorfgrenze, die die dörfliche Komunität von allen bösen (dämonischen) Kräften schützen sollte. Alles, was „ex orbis exterior“ war, war in mysteriöse Dunkel gehüllt. Als Beweis für diese Mentalität sind verschiedene seichten Gräben, die bei den Grabungsarbeiten der dörflichen Siedlungen freigelegt wurden. Einige von den Gräben konnten zur Entwässerung, andere aber auch zur Einzäunung dienen. Die Grenze hat auch der Wald dargestellt, als Gegensatz zwischen der offenen Landschaft und der Unsicherheit im dunklen Wald. Ähnliche Rolle hatten auch die Seen, Flüsse und Sümpfe. Gerade diese natürlichen Hindernisse hatten eine wichtige Rolle bei den politischen, ökonomischen, aber auch kultischen und eschatologischen Grenzen gespielt. Jeder emporgangene Hügel hatte einen übernatürlichen Symbol als Sitz der Götter und Verbindung zwischen der Erde und dem Himmel. Auf solchen Lokalitäten wurden wie die heidnischen so auch die christlichen Heiligtümer gebaut. Der Verfasser charakterisiert die Symbolik des christlichen Sakralbaus, der vor allem Christus selbst ist (Johann 2, 21). Die kirchliche Architektur ist auch im Einklang mit den vier Weltrichtungen: in der solartheologischen Bedeutung zeigt die Ostseite den Himmel, die Westseite den eschatologischen Westen, negativen Norden und einen positiven Süden. Eine Aufmerksamkeit widmet der Verfasser dem Eingang (dem Portal), der als Grenze zwischen dem Sacrum und Profanum zu erklären ist. Jedes Tor hat seinen symbolisch-rechtlichen Charakter (z.B. das Stadttor, resp. ländliche Pforte). Die Gottesmutter als Schutzfrau der Städte und Länder ist auf den Stadttoren mit der Inschrift „ora pro nobis“ dargestellt. Von der rechtlichen Seite fanden einige Rechtsangelegenheiten wie z.B. Bürgereid, Versöhnung und Eheschließung beim Kirchentor statt. Benediktinerkodex (Kap. 44) beinhaltet einige Bußakten vor der Oratoriumschwelle. Das Kloster selbst bedeutet etymologisch eine Schranke, Einfriedung, also eine geschlossene Stelle (claudere). Auch der Friedhof gehörte zu den geheiligten Stellen mit einem Asylrecht und deshalb mußte er durch eine Mauer oder Zaun begrenzt werden. Archäologisch sind die Friedhöfe erst im Spätmittelalter (z.B. Liptovská Mara, Krásno, Bučovice, Brno u.a.) belegt. Der Friedhof, der Wald, die Sümpfe, die Höhlen waren Grenzen des Lebensraumes, wo Mythos von einer Befreiung an eine alternative der biblischen Wüstung erinnert. Der Gegenteil zwischen der Wüste und der Welt gehört zu den Grenzpunkten des menschlichen Lebens. Das spiegelt sich am besten beim einsiedlerisch-mönchenartigen Elementen wider. Die Welt beruht in der Doppelposition wie Himmel und Erde, Tag und

Nacht, Gute und Böse, Leben und Tod. In der ikonographischen Quellen zeugen die Atributen der Heiligen wie z.B. der Drachenkämpfer (Hl. Georg) oder Bewahrer des Himmelreiches (Archengel Michael oder Margita von Antiochien) von der Verbindung mit der beiden Welten. Auf dem Gebiet der Slowakei sind die erwähnten Heiligen vor allem als Schutzherren der befestigten Städte. In der Frage der Staatsgrenze waren nicht nur die natürlichen Determinanten, aber auch die ethnischen Gruppen, die in den Grenzgebieten seßhaft waren, bestimmend. Man sieht, daß eine ganze Reihe der politischen, ökonomischen und ideologischen Faktoren hat sich an der Gestaltung der Grenze beteiligt. Und das alles hat sich in der Mentalität des mittelalterlichen Menschen widerspiegelt.

Abbildungen:

1. Pavľany-Krigov, einzelne Anwesen mit den Gräben umringt, nach F. Javorský (1). Mendevidas Reisebeschreibung um 1420 – Darstellung der Begrenzung eines Dorfes, nach Z. Smetánka (2).
2. Bittende Prozession in der Chronik Diebolds Schillings vom Jahr 1533 (nach E. Bünz).
3. Burg Šariš (Bez. Prešov), ein Topf als Bauopfer mit Eierschalen, gefunden unter der Schwelle des Palastes (13. Jh.).
4. Abbildung der Verhaue auf der Miniatur des Manuscripts der Chronik von Madrid vom Umbruch des 12./13. Jh. (nach J. Lešný).
5. Karte der Namen Wache (Stráž) auf dem Gebiet der Slowakei.
6. Karte der Patrozinien der Hl. Margit von Antiochien in der Slowakei.