

Székely, György

Poměr středoevropských zemí k církevním reformám a byzantskému světu v 11. století

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1961, vol. 10, iss. C8, pp. [29]-52

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/101857>

Access Date: 29. 11. 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.

GYÖRGY SZÉKELY (Budapešť)

POMĚR STŘEDOEVROPSKÝCH ZEMÍ K CÍRKEVNÍM REFORMÁM A BYZANTSKÉMU SVĚTU V 11. STOL.

V minulosti střední, východní a jihovýchodní Evropy, jejichž dějiny osvětlil na nejednom místě Josef Macůrek, čeká na objasnění ještě mnoho společných rysů a styčných bodů. U příležitosti Macůrkových jubilejních narozenin jsem se znovu zabýval výsledky svých starších výzkumů o vztazích střední a východní Evropy v 11. stol. a pokusil jsem se je zasadit do širšího rámce. Několik méně známých kapitol z rané historie uherského státu a církve a jejich zahraniční paralela tím možná získá pevnější obrysy.

Na území Uher i skandinávských¹ a v mnohém ohledu také českých a polských zemí bylo křesťanství teprve v počátcích, když bylo clunyjské hnutí na vrcholu slávy. V těchto zemích se feudalismus teprve formoval, když se clunyjsí mnichové odhodlali k řešení závažných vnitřních problémů západoevropského feudalismu.² Proto se také středoevropský ohlas problémů evropské politiky 11. stol. jeví zcela jinak než původně. Také povaha pramenného materiálu vede k tomu, abych se zabýval v prvé řadě mnoha takovými problémy uherského křesťanství a státu, ležícího mezi římskoněmeckou říší a byzantským císařstvím, které mají úzkou spojitost s clunyjským hnutím, ale nejsou s ním zcela totožné. Zjišťovat vliv clunyjského hnutí v Uhrách, které v letech 971—1185 hraničily s byzantským státem,³ má význam zvláště proto, že v historické literatuře se už vynořuje hypotéza styků clunyjského hnutí s Byzancí. Západní a východní církev udržovaly i po roce 1054 na mnoha úsecích vzájemné styky, mezi nimiž objevil Alexander Gieysztor také styky řeckých a clunyjských mnichů.⁴ Ernst Werner se ve své již před lety napsané dizertaci⁵ — kde bohatě čerpal ze starší literatury a pramenů — snažil prokázat východní církevní prvky v clunyjské liturgii (např. kult Mariin) a příklady východního vlivu na clunyjskou architekturu, sochařství a malířství a zároveň vyzvedl východní prvky také v lotrinské reformě. Velký důraz položil na východní styky clunyjského hnutí ve svém nově vydaném díle také Jean Ebersolt.⁶ Křesťanství clunyjského a lotrinského reformního směru mohlo tak nalézt příznivou půdu i v Uhrách, kde začala v 10. stol. v dosti značné části země řecká misie.⁷ Proto moderní bádání nepřijímá takové úmyslné oddělení latinského a východního kulturního světa, které jednostranně pokládá východní a jižní hranice starých Uher za čínskou zeď oddělující je od civilizace byzantské.⁸

V Uhrách 11. stol. nažívalo vedle sebe a splývalo více tendencí. Zde se mohou pokusit jen o jejich neúplný výčet a zhodnocení. Pokládám za nepochybné, že *Uhry se nepodílely bezprostředně na rozkolu byzantské a římské církve, prostoupené církevními reformami.*⁹ V oficiálním uherském křesťanství, v jeho počátečním údobí, nacházíme stejně prvky řecké jako clunyjské. Dřívější církevně historické práce přeceňovaly

clunyjské vlivy, fakticky se jim podařilo prokázat jen *zprostředkované* clunyjské vlivy.¹ Na Uhry i na Polsko působily spíše z hlediska vývoje státu prospěšnější gorzeské¹¹ a trevírské¹² reformní směry, tj. lotrinská reforma. Je nespornou skutečností, že král Štěpán udržoval mnohostranné styky s clunyjským opatem Odilem (zemřel 1048).¹⁰ Uhrami prošel také clunyjský opat Hugo (zemřel 1109) jako vyslanec papeže Lva IX. u Ondřeje I.¹⁵ První biskup pětikostelský Bonipert, podle jména Francouz, měl styk s učeným chartreským biskupem Fulbertem, jež prošel o latinskou grammatiku Priscianovu používanou ve Francii. Fulbert pak měl úzké spojení s reformními mnichy bojujícími proti simonii.¹⁶

Zprostředkovateli kulturních styků se západním křesťanstvím byli v prvé řadě Italové — stejně jako pro Polsko Češi a Valoni případně Flámové z povodí Maasy. Je však nápadné, že tato místa jsou často spojena s nějakým prvkem řeckým, snad právě proto, že západní misie musely navázat na řeckou. Jedna z větší části česká misijní skupina, jež působila počátku v Uhrách, měla styky s klášterem sv. Bonifáce a Alexia na římském Aventinu. Tento klášter byl italským střediskem soužití benediktinů a baziliánů¹⁷ a na jeho půdě se scházeli reformní mniši s řeckými poustevníky (otec Nilus a Jan Canaparius atd.¹⁸) Do české misie patřil pražský biskup Vojtěch-Adalbert (též římský benediktin, který napsal homilii o sv. Alexiovi)¹⁹ a jeho druh Radla-Anastasius, jenž se stal z význačného slovanského mnicha v Praze opatem panonhalmským a později (snad po severofrancouzském arcibiskupu-podkanceléři Dominikovi) arcibiskupem ostrihomským.²⁰ O uherském působení Vojtěchových se zmiňuje ze starších pramenů jen Bruno Querfurtský: Vojtěch poslal do Uher posly a snad je i sám vyhledal. Zda to učinil za cest po své církevní diecézi či až po svém odchodu z Prahy, je sporné. Dopisoval si i s manželkou uherského knížete Gejzy Šaroltou. Jádro později vykrytalovavší legendy zasluhuje důvěry. Pozdější prameny objasňují spíše ten okruh, s nímž se Vojtěch stýkal v německé říši a v Itálii a který dal literární popud k jeho kultu. Za původní a autentickou redakci vojtěšské legendy pokládali M. Manitius, R. Holtzmann a R. Wenskus tzv. římskou Vita (v próze), kdežto Mathilde Uhlirzová dává prvenství veršovanému zpracování Versus a římskou Vita klade do let 1000—1001/2. Jazykové výrazy Versus (mnoho graecismů, např. používání slov mandrita, archimandrita, což působilo i na Bruna Querfurtského) a okruh postav obou děl ukazují na udržování spojení s řeckým mništvem a řeckou kulturou. Za autora římské Vita považují uvedení badatelé s největší pravděpodobností Jana Canaparia, mnicha kláštera sv. Bonifáce a Alexia, což Uhlirzová uznává za možné, za jisté však pokládá jen tolik, že autorem byl pravděpodobně italský kněz, který měl spojení s císařskou kanceláří, a že to byl mnich bazilián. Text římské Vita totiž velebí mnichy, kteří si vydělávají na chléb prací svých rukou a kteří jsou následovníky „našeho svatého otce Bazila“. Kromě toho připomíná také sv. Benedikta, což ukazuje na soužití benediktinů a baziliánů. Jan Canaparius byl význačný Říman, vstoupivší do kláštera řeckého opata Řehoře při chrámu sv. Salvátora v Římě. Když Řehoř odešel do Německa, byl tento klášter spojen s klášterem sv. Alexia a Bonifáce. Mnich Canaparius přinesl tedy do tohoto kláštera řecký prvek. Mohl dobře znát co poutalo Vojtěcha k Itálii, a to zčásti prostřednictvím Nila. Na konci svého pobytu v Montecassinu navštívil Vojtěch Nila a nechal se jím přemluvit k návratu do Říma, kde našel útulek v klášteře sv. Alexia a Bonifáce. Tedy také u Vojtěcha, jenž tam tehdy přichází, lze doložit řecký styk a podnět. K opatu aventinského kláštera šel Vojtěch dokonce s Nilovým dopisem. V klášteře sv. Alexia a Bonifáce žil Vojtěch, dokud jej nepovolali zpět do Prahy. Po svém novém útěku se na čas znovu zdržoval v římském

klášteře. Ohlasem zvláště důvěrných styků se zdejšími řeckými mnichy může být i jeden legendární prvek ve *Versus* a římské *Vita*, totiž souhlasné vidění Jana Canaparia v římském klášteře i předtucha opata Nila o Vojtěchově mučednické smrti.²¹ Bruno Querfurtský — rovněž člen opatství sv. Alexia a Bonifáce a v letech 1004—1008 Vojtěchův životopisec (autor tzv. německé *Vita*) — šířil kolem r. 1004 v Uhrách křesťanství.²² Z jednoho velkopolského kláštera přišel do Uher příslušník Vojtěchovy družiny Astrik, opat pécsváradský, a podle tradice pozdější arcipastýř kaločský.²³

Tato skupina přispěla též k vytvoření uherského kultu slovanských a východních světců. Známkou toho je snad i skutečnost, že v prvním známém evangelistáři určeném pro Maďary (kodex *Szelepchényiho*) nacházíme jména sv. Vojtěcha, Alexia, Václava, Dimitrije atd.²⁴ Seskupení celé této plejády světců má svůj význam, neboť sám kult sv. Vojtěcha je západní a pečovat o něj počal právě císař.²⁵ Ale v maďarských poměrech měl kult sv. Vojtěcha zvláštní místo. Hlavní ostříhomská hradní katedrála byla od počátku zasvěcena sv. Vojtěchu,²⁶ „zbožnému patronovi církve ostříhomské“ (pius patronus *Ecclesiae Strigoniensis*). O jeho kultu svědčí též časté jméno maďarských králů Béla.²⁷ Vojtěch se stal také patronem gyórské kapituly.²⁸ V sakramentáři *Hahótského* kodexu je patrný kromě sv. Vojtěcha i kult sv. Alexia (*De santo Alexio*).²⁹ V *Szelepchényiho* evangelistáři je svátek sv. Dimitrije datován po východním způsobu 25. října (na rozdíl od západního 8. listopadu).³⁰ V *Ostříhomském* evangelistáři, který nebyl určen Uhrám, připadá svátek Jiřího na 23. dubna. V *Szelepchényiho* evangelistáři musel Jiří ustoupit Vojtěchovi a přišel na řadu až po něm. V uherských kalendářích byl i později slaven svátek Vojtěchův 23. dubna a svátek Jiřího 24. dubna (jenom v krajích obývaných Němci byl Jiří slaven 23. dubna). Za zmínku stojí, že svátek sv. Vojtěcha býval zpočátku i později spojován se svátkem sv. Jiří. Na 38. folii *Hahótského* kodexu jsou mešní modlitby Vojtěcha a Jiřího společné, nejsou rozděleny. Ale mezi votivními mšemi *Hahótského* kodexu vystupují už každý se zvláštními mešními texty.³¹ Z toho lze soudit, že kult Jiřího se pojil už k první vrstvě uherského křesťanství. Také před bitvou s povstalci z kraje *Somogy* vyzýval Štěpán pomoc sv. Jiřího. Je nepochybné, že ještě král Štěpán si opatřil při výpravě proti bulharskému králi údajně ostatky Jiřího a sřemského Mikuláše vyznavače a daroval je *csanádské* diecézi (katolická katedrála v *Marosváru* byla zbudována ke cti sv. Jiřího). Králův vojevůdce *Csanád* se před bitvou s *Ajtonyem* modlil k sv. Jiřímu. Vítězný župan *Csanád* pak zbudoval ke cti sv. Jiřího v *Oroszlámos* řecký klášter. Jméno sv. Jiřího nesl také jeden kostel ve *Veszprému*, kde se tajně modlil již kníže *Imrich* (zemřel 1031). Tento kostel líčí již *Imrichova* legenda jako velmi starý a starobylý chrám a připomíná Jiřího jako nejdražšího mučedníka. Kostel podle toho může pocházet i z doby knížete *Gejzy*. Pravděpodobně to byly základy tohoto raně románského kostela, které objevili naši archeologové pod jednou *arpádovskou* kaplí ve *Veszprému* po straně katedrály. Den sv. Jiří se stal v 11. stol. povinným svátkem (podle seznamu svátků obsaženém v 38. článku *szabolcské* synody).³² Legendní typ byzantských světců-bojovníků, zvláště těch, kteří obklopovali postavu *Dimitrijovu*, snad přispěl i k vytvoření *legendického* okruhu sv. *Ladislava*.³³ *Houževnatou* existenci tohoto jevu dokládá i to, že mezi domácími svátky v *Prayově* kodexu (1192—1195) se stále ještě udržuje *Alexius* vyznavač, *Dimitrij* mučedník s východním datem 26. října a zvláštní svátek přenesení ostatků Vojtěchových (6. listopad).³⁴ Tyto prvky spojují uherské církevní dějiny silně s polskými. Na návrší *plockého* dómu (*Wzgórze Tumskie*) stálo *benediktinské* opatství sv. Vojtěcha, založené v 11.—12. stol.; za zakladatele prerománského kostela v *Trzemosznu* je

pokládán sv. Vojtěch; též tamní románský kostel z 12. stol. nesl jméno Vojtěchovo, který dal jméno také hnězdenské katedrále. Rovněž jeden z předchozích chrámů byl zasvěcen sv. Vojtěchovi. Románským chrámem starého hradu byl kostel sv. Jiří (později byl renovován a dodnes stojí za katedrálou); v Poznani měly kostely jméno Vojtěcha a Jiřího i za středověku; románský chrám v Łenczyci z 12. stol. byl zčásti pojmenován po sv. Alexiovi a je hypoteticky ztotožňován s benediktinským opatstvím z konce 10. stol. Dedikace Alexiovi by mohla obrážet Vojtěchovo spojení s římským klášterem.

I z církevně uměleckého hlediska³⁵ důležitý italský styk se poжил právě k těm dvěma místům v Horní Itálii, jež patřila dlouhý čas politicky i hospodářsky do sféry byzantské, tj. k Ravenně a mohutným Benátkám.³⁶ Král Štěpán svou nadací v Ravenně podpořil pouti.³⁷ Německý klášter, který se podílel na obrácení Maďarů ke křesťanství, byl v říši nejsilněji spojen s řeckým uměním. Pozdější řezenský biskup Wolfgang, jenž se zúčastnil r. 972 christianizace západních Uher, získal životní filosofii v reichenauském klášteře. A v Reichenau byli řeční mniši, bylo to jedno ze středisek řecké kultury.³⁹

Při vytváření uherské liturgie připadají v úvahu ty francouzské kraje v Lotrinsku,⁴⁰ kde lze prokázat řecké osídlení i jiné spojitosti. Také první reformní papež Lev IX. byl Lotriňan a předtím (pod jménem Bruno 1026—1049) byl biskupem v Toulu.⁴¹ Někdejší biskup v Toulu Gerhard-Gellért (963—994) udržoval svého času také spojení s Vojtěchem-Adalbertem. Gellért byl odchovancem kláštera v Gorze.⁴² Jako toulský biskup přijal do své diecéze řeckou řeholi a umožnil jí vykonávat řecké obřady podle jejich národních zvyklostí.⁴³ Do Toulu putoval v 11. stol. též kaločský arcibiskup Jiří.⁴⁴ V toulské diecézi se učil také kardinál Humbert, a ve studiu řečtiny pokročil tak daleko, že z ní pořizoval překlady a snad se podílel i na náboženských diskusích vedoucích k církevnímu rozkolu v r. 1054.⁴⁵ Mezi lidmi nakloněnými lotrinské reformě na dvoře papeže Štěpána IX., pocházejícího z lotrinské knížecí rodiny, vystoupil Humbert r. 1048 proti simoniakům.⁴⁶ Ze souvislostí, které nás zajímají, upozorníme na skutečnost, že průvodcem Vojtěchovým při jeho cestě Porýním (996) byl lutyšský biskup Notger, církevní panovník, hrající velkou úlohu i v politickém životě, stoupenec Ottů. Nesmíme zapomenout, že Otto II. obdaril Vojtěcha prstenem a holí a mohučský arcibiskup jej vysvětil a že Vojtěch byl v úzkém styku s Ottou III., přičemž manželství kněží, v Čechách obvyklé, bylo v jeho očích jedním ze zlořádů, pro který odešel do Říma a uchýlil se do kláštera.⁴⁷ Tyto okolnosti měly vliv i na reformní stanovisko Vojtěchovo. Waso, proslulá osobnost lotrinského reformního hnutí, byl v době Jindřicha III. lutyšským biskupem.⁴⁸

Pro styky s Lutychem a vůbec Lotrinskem je příznačný kult Lambertův, jak v Uhrách, tak v Polsku. Lambert byl biskupem v Maastrichtu, po jeho mučednické smrti (kolem r. 705) jej pohřbili v jeho sídle, ale již jeho nástupce biskup Hubert dal přenést Lambertovy ostatky do Lutychu. V r. 714 zabil Grimoalda jeden pohan v Lutychu již u hrobu Lambertova. V karolínském epoše se rozšířily Lambertovy kostely také v trevírské diecézi. Tento světec se záhy objevuje i v christianizované společnosti maďarské a polské. Je proto pochopitelné, proč György Gyórfy ztotožňoval kostel Durnauua (tehdy sv. Ruodberta) s pozdějším Somlyóvásárhely. Budovu tornovského kláštera, která se pravděpodobně rovněž zachovala, zalidnil patrně král Štěpán. (Podle listiny z r. 1329 je král Štěpán zakladatelem kláštera.) Kvůli popření staré panonské vrchnosti neuvedl salzburský arcibiskup do maďarských oblastí kult salzburského světce Ruodberta a již v r. 1075 existující ženský klášter v Tornově nese r. 1212 jméno Lambertovo; novým patronem mohl být král Štěpán.

Jméno lutyšského světce nosil Lambert, syn polského knížete Měška I. (v listině „Dagome iudex“), potom Měško Lambert, syn Boleslava Chrabrého (to jest Měško II.). Polské kněžny přenesly jméno Lambert též do skandinávských a maďarských dynastií, toto jméno znamenalo u Maďarů zpravidla lotrinský vliv. Manželka Měška II. Richeza pocházela z Porýní. Její dcera stejného jména se stala manželkou maďarského knížete Bély I. a z tohoto manželství se narodil — již po návratu Bélově z emigrace do Uher — maďarský kníže Lambert. Toto jméno má v té době ještě místo i v církevním životě. Lambert Suła byl od r. 1061 krakovským biskupem. Pocházel z rodiny malopolských feudálů a snad byl v příbuzenském poměru dokonce i s královskou rodinou. V maďarském církevním životě se uplatňoval kult Lambertův i mimo jména knížat. Jeho svátek připadá pak na den 17. září v sanktorale Szelepchényiho evangelistáře, stejně jako v Ostříhomském evangelistáři z 11. stol.⁴⁹ V Ostříhomském evangelistáři se vyskytuje také svátek Theodarda (učitel Lambertův, 10. září) a Huberta, který pohřbíval Lamberta, 3. listopadu).⁵⁰

Biharský biskup Liedvinus (Leodovin) pocházející z Dolního Lotrinska, důvěrný člověk Ondřeje I., sesbíral a identifikoval po pohanském povstání v Uhrách královské poklady a ostatky. V roce 1064 navštívil své příbuzné v Lutychu, sloužil mši v Namuru a daroval tam uherské ostatky. Snad to byl také on, kdo v době, kdy dostával jméno klášter v Tihanyi, obrátil královu pozornost k populárnímu francouzskému světci Anianovi.⁵¹ V r. 1047 se údajně uchýlilo 24 verdunských kanovníků po požáru katedrály pro bídu do Uher.⁵² Vzhledem k úloze Liedvinově lze věřit, že kanovníci byli v Uhrách přijati.

V Polsku dominují po pohanském povstání uprostřed 40. let 11. stol. rovněž styky s Lotrinskem: Kolín nad Rýnem, Brauweiler a Lutych. (Opatství v Brauweileru založila rodina matky Kazimírovy. První opat tam přišel z trevírského opatství sv. Maximina.) Velkou postavou polské církve byl tehdy krakovský biskup Aron (1044—1059). Používání tohoto jména je v té době obvyklé v Kolíně nad Rýnem a také krakovský biskup přišel z Kolína (král Kazimír byl strýcem kolínského arcibiskupa), alespoň to tak vykládala tradice 13. století. První zápisy do letopisů krakovské kapituly se psaly v okolí Kazimírově na velikonoční tabulku přivezenou přes Kolín z Dijonu. Středověká tradice ví o povolání lutyšských mnichů k založení tyneckého kláštera. Většina tyneckých opatů má opravdu až do poloviny 12. stol. románská jména, mezi mnichy se objevují také Lambert, Franco.⁵³

I později měla lotrinská církev v Uhrách a v Polsku velkou úlohu, jak na to ukazuje příběh biskupa Franca. Také tento církevní hodnostář pobýval v Lutychu, odkud pravděpodobně pocházel. V r. 1071 se objevuje mezi rádci krále Šalamouna a v r. 1075 jej nacházíme mezi hodnostáři Gejzy I. Mnoho úvah vzbuzuje jeho biskupský titul „bělehradský“. Péter Váczy předpokládá, že se jedná o srbský Bělehrad (Alba Graeca, Alba Bulgarica), kde se stal Franco na krátký čas skutečným a poté pouze titulárním arcipastýřem. Existenci tohoto řeckého biskupství v 9. až 12. století je sice možno považovat za prokázanou, avšak je pochybné, že při přechodné maďarské okupaci Bělehradu možno předpokládat, vzhledem k poměrně dobrému vztahu Uher k Byzanci, že by zde byl na místo řeckého biskupa dosazen latinský. (V tom však můžeme souhlasit s Váczym, že dalmatský Bělehrad, sedmihradský Gyulaféhérvár a biskupstvím nedisponující Székesfehérvár [Stoliční Bělehrad] nemohou přicházet v úvahu.) Avšak také biskupský titul bělehradský se neobjevuje jenom v souvislosti s uherským působením Francovým. Podle belgického historika Jacquese Stiennona, který zasvěcuje studii Francovi zároveň s touto prací, byl v Uhrách biskupem veszprémským. Z literatury lze zjistit, že problematičtější titul „bělehradský“ souvisí

s polským působením Francovým. Biskup se vyskytuje také v polských pramenech, a to až po svém působení v Uhrách. Na prázdných listech evangelistáře z 11. stol. vedli od konce 11. stol. knihu bratrstva Mariánského chrámu v Lubinu se seznamem dobrodinců v čele s biskupem Francem. U kronikáře Galla je Franco „expiscopus poloniensis“ a podle něho navrhoval Franco v r. 1085 knížeti Wladyslavu Hermanovi spojení s jihofrancouzskou církví v Saint Gilles. A již předtím se objevuje Franco jako „Bellegradiens episcopus“ v r. 1082 s lutyšským biskupem na západě. Nyní již nacházíme problematickou církevní obec také ve sféře polské, v kdysi významném pomořanském Belgradu (dnes Białogard blízko řeky Prošnice). Zde byl Franco patrně misijním biskupem. Vracejce se k jeho působení v Lubinu, zjišťujeme, že kolem roku 1080 sem povolal lutyšské benediktiny. Také liturgické styky mezi Lubinem a Lutychem pomohl utvořit Franco. Martyrologium lubinského kapituláře z r. 1441 obsahuje kromě všeobecně románských a galských svatých úctyhodný počet světců remešské a kolínského diecéze. Tato poslední skupina ukazuje už na Lotrinsku. V témže rukopisu se vyskytuje v seznamu zemřelých biskup Baudry a opat Olbert. První byl lutyšským biskupem (1007—1018), zakladatelem lutyšského opatství sv. Jakuba, druhý byl jeho opatem (zemřel 1046). Tím je originál nebo kopie zhotovená podle jeho vzoru lokalizovatelná do lutyšského opatství sv. Jakuba.⁵⁴ Tyto polské ohlasy činnosti Francovy snad právě k němu dovolí připojit i dva nejstarší kusy uherské liturgie se vztahem k Lotrinsku. Chronologická shoda to činí velmi pravděpodobným.

Také první stopy uherské liturgie ukazují k Lotrinsku. V rané knihovně panonhalského kláštera bylo také Psalterium Gallicanum,⁵⁵ jež nelze blíže lokalizovat. Szelepchényiho evangelistář, který vznikl podle francouzského lotrinského vzoru s určitostí před rokem 1083 a případně i před rokem 1073, se shoduje uspořádaním perikop s lotrinskými evangelistáři (mezi nimi i s kolínským) a kultem místních francouzských a kolínských svatých.⁵⁶ Ještě v 11. stol. se mohl dostat do naší vlasti Ostřihomský evangelistář, který byl zhotoven kolem roku 1078 — podle uspořádání perikop — v krajích Tongern a Maastricht pro Lutyč.⁵⁷ Svátek patrona kláštera v Gorze Gorgonia je možno nalézt jak v Ostřihomském, tak Szelepchényiho evangelistáři (9. září).⁵⁸ A na lotrinské (lutyšské) kraje ukazuje výskyt svátku Truda v Ostřihomském evangelistáři (23. listopad). Jeho kult mohl být ve zmíněných zemích jen ojedinělý; např. podle publikace Karola Górského se vyskytl kult sv. Tossa, Truda a Albana v kostele Petra a Pavla v kujavské Kruszwici. První je augsburgský, druhý pak mohučský svatý, ale Albana ctili i v diecézi trevírské připadající k Lotrinsku.⁵⁹

Z uherských sakramentářů je nejstarší tzv. „Hahótský kodex“, zhotovený mezi lety 1073—1092 pro hahótské benediktinské opatství (župa Zala), který se dostal kolem roku 1094 mezi knihy záhřebského biskupství, když se tam stal biskupem Čech Duch v doprovodu jihodunajských kněží. Kodex jeví starofrancouzské souvislosti.⁶⁰ Mezi jeho votivními mšemi nacházíme i mši zaslíbenou sv. Jiljímu. Tohoto svätce velmi ctil král Ladislav a Jiljí se rovněž stal patronem francouzského opatství v Somogyváru.⁶¹ Avšak svátek Jiljího se objevuje už v Ostřihomském evangelistáři.⁶² Uctívali jej také v Polsku. Jiljí se stal patronem jednoho kostela v Krakově z 11. až 12. stol. V době budování Płocku na sklonku 11. stol. se i tam vyskytuje chrám Jiljího.⁶³ Jeden románský kostel Jiljího je přistavěn i na severní straně vratislavské katedrály. Chrám sv. Jiljí v Inowłódzi pochází z doby kolem roku 1086.⁶⁴

Stopy řeckého křesťanství v Uhrách nevybledly, ba dokonce v západní části se objevují i ve spojitosti s královským domem. V zakládací listině veszprémského biskupství je zářkávací formule, známá jen z řeckých listin, která byla převzata.

se vši pravděpodobností z listiny veszprémvölgyské, kde je řecká církevní zařikávací formule.⁶⁵ Zakládací listina veszprémvölgyského ženského kláštera, psaná vulgární řečtinou, je jednou z našich nejstarších věrohodných listin (před r. 1002).⁶⁶ Už za Štěpána bylo v Uhrách několik řeckých klášterů.⁶⁷ Klášter řeckých mnichů zasvěcený sv. Janu Křtiteli stál původně v Marosváru,⁶⁸ kde zřídil Štěpán biskupství. Do jeho čela se dostal biskup Gellért (Gerhard) Sagredo, který se stal z učeného benátského benediktina bakoňským poustevníkem. Za něho byly v Marosváru (Csanád) ještě řecké knihy. Sv. Gellért — jak vyplývá z jeho díla *Deliberatio*, jež napsal na sklonku svého života — znal v originále výtečně některá taková řecká teologická díla, která byla sotva známa v latinském překladu.⁶⁹ V rámci kultu Mariina, který u nás udomácnil Gellért z pohanského kultu bohyně-matky, založil k počtě Mariině v Marosváru kostel a v hlavním chrámu sv. Jiří jí věnoval oltář, před který dal připevnit stříbrnou kadidelnici, v níž stále hořelo kadidlo. Kadidlo tedy bylo používáno po řeckém způsobu.⁷⁰ Gellért byl zároveň stoupencem reformního hnutí. Ve svém díle *Deliberatio* odsuzoval nejen násilné získávání majetku, smilstvo, ale také manželství kněží.⁷¹ Od kralevice Imricha víme, že nad srdcem nosil kříž, obsahující ostatky svatých, které jeho otec dostal od byzantského císaře.⁷² Byzantská řecká církev se rozšířila i na kraj temešský, tedy do sousedství Gellértovy diecéze, podle úpravy spojení krále Štěpána císaře Basilea II. (976—1025), provedené v letech 1019—1020.⁷³ Tato pouta jsou tím významnější, že právě kolem r. 1010 se objevují v poměru papežství a cařihradského patriarchátu známky rozkolu.⁷⁴ Ty tehdy na Uhry málo působily. Archeologicko-uměnovědné výzkumy vykazují na našich kostelech západního ritu i byzantské architektonické vlivy. Z psaných pramenů víme, že král Štěpán zaměstnával při stavbě starobudinského kostela stavitele z Recka.⁷⁵

Se soužitím benediktinů a baziliánů se setkáváme později v Tihanyi, již založil Ondřej I.⁷⁶ Benediktini obdrželi podle zakládací listiny z r. 1055 za byt klášter, baziliáni dostali podle tehdy již vžitého kyjevského zvyku jako poustevnictví zasvěcené sv. Mikuláši brloh skály zvané později Oroszkó. Její výhled na vodu připomíná vzor Athosu, Kyjeva a Pskova a toto soužití je zajímavou paralelou jihoitalským a marseilleským příkladům.⁷⁷ Týmž Ondřejem založené řecké poustevnictví (zpočátku pravděpodobně ruské) v zebegeňských brlozích vedle Visegrádu a visegrádský klášter sv. Ondřeje dále doplňují mozaiku dosud zcela nerozštěpené řecké a římské církve v Uhrách.⁷⁸ Ale v raně feudálních Uhrách jsou známy též jiné styky s řeckými mnichy a řeckým uměním. Také pastuchovský (od r. 1190 cisterciácký) klášter měl počátky řecké; uprostřed 12. stol. tam pořídil jistý mnich Cerbanus (pravděpodobně Benátčan, byl také v Cařihradě) dva latinské překlady z řeckých církevních knih, z děl Maxima Confessora a Jana Damascena. Také Cerbanus mohl být řeckým mnichem: panonhalmského opata tituluje archimandrita, bibli cituje nikoliv podle Vulgáty, nýbrž podle řeckého textu.⁷⁹ Slovanští mniši vyhnání ze sázavského kláštera uprchli do Uher a zde našli asyl v jednom řeckém klášteře. Tím v Čechách zanikla ještě v 11. století živá slovanská církevní kultura.⁸⁰

Christianizované Uhry byly natolik soudržným poutem mezi oběma křesťanskými světy, že na jejich území překračovali poutníci putující ze západu na východ čáru Dunaje; a podporoval je i král Štěpán. Valná část cizích poutníků byli Lotrinci. Prošel tudy mezi jinými ochránce reformních mnichů verduňský biskup Rambert (zemřel r. 1038 v Bělehradě).⁸² Nato tudy putoval arcibiskup trevírský, trevírský opat, opat kláštera v Andaines, lutyšský mnich bakalář Theodoricus,⁸³ biskup cambraiský Lietbert (1054). Poutní skupina posledního ztatelně vzrostla o ty, kteří se k ní připojili v Uhrách.⁸⁴ Reformní opat kláštera Saint Vannes Richard tudy vedl nor-

mandský a lotrinský zástup poutníků do Jeruzaléma. Richard opatřil Verdunu část ostatků řeckého světce Pantaleona. Tohoto světce obklopovala zvláštní úcta jak v Cařihradě, tak v Kolíně nad Rýnem,⁸⁵ a také i v naší vlasti.

Svatky Pantaleona a Gereona najdeme též v Ostrihomském evangelistáři.⁸⁶ V sanktorale Szelepchényiho evangelistáře nalezneme kult Pantaleonův, Gereonův a 11 000 panen. (Příznační kolínští svatí, jinde v Německu po nich není ani stopy.)⁸⁷ Mešní modlitba sv. Gereona se vyskytuje i v Hahótském kodexu.⁸⁸ Sv. Gereonovi byl zasvěcen také jeden kostel v Krakově z chrámů obklopujících katedrálu. Archeologové odkryli zbytky katedrální krypty sv. Gereona z doby Boleslava Chrabrého (počátek 11. stol.). Krakovská církev vlastnila ostatky sv. Gereona ještě v 17. stol.⁸⁹ Krakovský biskup Aron mohl přinést liturgické knihy z Kolína nad Rýnem. Kalendarium část sakramentáře používaného zpočátku v krakovské katedrále obsahuje všechny kolínské světce a je v ní zahrnut i svátek sv. Gereona. Kniha je kolínská také svým písmem a miniaturami. (Při přepisu sakramentáře na konci 11. stol. jméno Gereonovo již vypustili.) Styky rodiny matky krále Kazimíra, lotrinských Ezzonidů, s kolínským chrámem sv. Gereona, dávají vysvětlení, jak se tato kniha dostala do Polska.⁹⁰ Kdežto kult svrchu uvedených světců se šířil v rámci západního křesťanství, klášter Pentele v blízkosti Dunapentele (dnešní Dunaújváros) byl pojmenován po sv. Pantaleonovi a patřil k řecké církvi. Ještě v r. 1329 se uvádí, že tam kdysi žily řecké abatyše.⁹¹ Kromě Dunapentele byla v župě Fejér ještě jedna vesnice Pentele (pozdější Sárpentele-puszta). A s temešským řeckým církevním vlivem snad souvisí také jedna blíže nelokalizovatelná ves Pentele v župě Temeš.⁹² Pantaleon představuje jednotící pouto mezi západní a východní církví spolu s římskými a východními světci i na posledním obrazci uherského korunovačního pláště, který byl zhotoven před rokem 1031 pravděpodobně v řeckém veszprémvölgyském klášteře.⁹³

Kdybychom chtěli vyjádřit poměr uherských králů k papežům, císařům a Byzanci jedinou větou, mohli bychom říci, že udržovali pravidelný styk s „reformním papežstvím“, ale ochraňovali i hnutí, blízká byzantskému státu a křesťanství, jež v mnohém ohledu nebyla protikladná církevním reformám.⁹⁴ Uherská zahraniční politika se mohla v 11. stol. pohybovat bez velkých zlomů mezi těmito dvěma činiteli. Uhájila přitom národní nezávislost vůči německému císařství; Uhry tomu musely nejednou napomoci se zbraní v ruce. Více navzájem souvislých faktů ukazuje, že *Uhry byly činitelem v těch pokusech, jež směřovaly k opětovnému sjednocení západní a východní církve*. Naši králové byli ve svých vnitropolitických snahách při upevňování feudalismu nadšenými podporovateli západní církve.⁹⁵ Avšak nikdy neodmítali snahu Byzance po zesílení styků s Uhrami a nestáli v cestě řeckému křesťanství.

Maďarský, polský a skandinávský feudalismus ohrožený pohanskými povstáními potřeboval pomoc ruského státu. Rusko mělo stálé spojení se skandinávskými dynastiemi. Norský král sv. Olaf, přísný křesťanský misionář, byl nucen uprchnout v roce 1028 před kmenovými náčelníky do Ruska, odkud se pokoušel o znovudobytí své země, ale zahynul v boji s rolníky straníci starému rádu (r. 1030 u Stikledstadu). Poté navštívil Novgorod a Kyjev (před rokem 1033) nevlastní bratr sv. Olafa Harold Haardare, a vracaje se z mediteránních krajů prošel Ruskem znovu v r. 1044. Za své druhé cesty si vzal za manželku dceru velkoknížete Jaroslava (1019—1054) Alžbětu a stal se tak švagrem uherského krále Ondřeje.⁹⁶ Ale nechyběly ani soudobé styky rusko-švédské. Anuda Jakuba (zemřel 1050) vystřídal na trůně jeho nevlastní bratr Emund (Gamul, Starý Emund), který usiloval o svržení brémské církevní nadvlády. Adam Brémský pokládal Emunda proti jeho „velmi křesťanskému“ předchůdci za „nejhoršího“ krále, který se mnoho nestaral o katolické náboženství

(de nostra religione). Na straně Emundově stál biskup Osmund, jehož v Římě odmítl a který prošel bloudě (erroneus) mnoho míst. Na konci jeho strastiplné cesty jej vysvětil jeden polský arcibiskup, načež ve Švédsku vystupoval jako arcibiskup a postavil se proti severoněmeckým arcibiskupským nárokům na Švédsko. O. Janse nevysvětloval nejnověji nenávisť Adama Brémského jenom tímto. Emundova nevlastní sestra Ingegerd se provdala za kyjevského velkoknížete Jaroslava, a tak měl Emund spojení i s ruskou církví. Před rokem 1050 se pravděpodobně zdržoval v Kyjevě a tam poznal její ortodoxii. Podle Janseho se Emund pokoušel zavést ve Švédsku řecký směr. Tím se dovídáme o vzniku ještě jednoho pojitka západní a východní církve v kritických letech rozkolu. Ačkoliv prestiž Kyjeva po Jaroslavově smrti poněkud poklesla, připomíná jej Adam Brémský jako soupeře byzantské berly a nejskvělejší ozdobu řeckého světa. Po smrti Emundově (kolem r. 1060) za vlády Stenkila Rangvaldssona opět vzrostl ve švédském církevním životě severoněmecký církevní vliv. Ještě jednou slyšíme později o králi, který se dostal na švédský trůn po návratu z Ruska (Anunder), ale ten byl z trůnu brzo vyhnán.⁹⁷

Již za Ondřeje se stalo pro Uhry důležitým byzantské a kyjevské sousedství, a jak jsme viděli i řečtí mnichové. Ti mu pravděpodobně poslali jedinou v Uhrách se nalézající byzantskou korunu. Byla to koruna Konstantina Monomacha.⁹⁸ Manželka Ondřeje I. — který snad přijal křest v Kyjevě — byla Ruska Anastasie, dcera kyjevského velkoknížete Jaroslava Moudrého. Ta pravděpodobně uvedla do Ondřejova okolí nikoliv řecké, nýbrž ruské baziliány.⁹⁹ Takové manželství nebylo v té době ojedinelé. Polský kníže Kazimír si vzal za ženu Dobroněhu, sestru Jaroslava Moudrého.¹⁰⁰ Druhá manželka Jindřicha IV. Praxedis zůstala řeckou křesťankou a na konci života se stala abatýší v jednom kyjevském klášteře.¹⁰¹ Postoj Ondřejův při znovuzavedení desátku je tím pochopitelnější, že ve východní církvi právě v Rusku upravoval na přelomu 10. a 11. století církevní desátek stát.¹⁰² Odtamtud se vracející uherský král mohl obnovit celě štěpánské dílo mimo jiné také proto. Gejza I. dostal od císaře Michaela Dukase (1071—1078) byzantskou korunu, na níž byl zobrazen „věrný Geobizas“ (Gejza) jako král místo se žezlem s příznačným dvojitým křížem.¹⁰³ Manželka Gejzy I. byla Řekyně z přední rodiny Synadecosovy.¹⁰⁴ Králova byzancofilská politika, již podporoval svými nadacemi (benediktinské opatství ve Sv. Beňadiku nad Hronom), neznamenala odcizení západní církvi, přitom byla však také užitečným politickým krokem proti straně krále Šalamouna, švagra a chráněnce německého císaře. Papežství samo mělo spojení s Byzancí: uprostřed roku 1073 přijal Řehoř VII. byzantské poselstvo,¹⁰⁵ v roce 1076 uvítal unifikáční návrh Michaela Dukase, očekávajícího pomoc proti seldžuckým Turkům.¹⁰⁶

Řehoř VII. dal uprostřed března 1074 uspokojivou odpověď Gejzovi, jehož tituloval ještě kníže, a poté v říjnu odmítl krále Šalamouna, ježto se stal vasalem císařovým (v jednom německém pramenu stojí přímo slovo miles). Papež zároveň vystoupil s nárokem svrchované moci nad Uhrami.¹⁰⁷ V březnu 1075 bylo stanovisko Řehořovo v podstatě stejné; německého vasala Šalamouna pokládal za neschopného vlády, držitele moci spatřoval v Gejzovi, jehož nabádal k poslušnosti papežským poslům. V dubnu 1075 psal papež Gejzovi ještě stále jako knížeti Maďarů, a třebaže znovu odsuzoval Šalamouna pro jeho vasalský poměr k německému císaři, tituloval jej regulus a doporučoval dohodu mezi Gejzou a Šalamounem.¹⁰⁸ Byzantská koruna, posilující jeho pozici vůči císaři, který jej nazýval lupičem trůnu, i vůči papeži, který jej pokládal pouze za knížete a snažil se jej dostat pod vlastní svrchovanost, přišla Gejzovi velmi vhod proti západním nárokům.¹⁰⁹ Jak Gejza, tak jeho nástupce Ladislav se proto snažili uchovat přátelství Byzance a s její pomocí odrážet císařovy

a papežovy nároky na lenní svrchovanost. Pro Byzanc to zároveň znamenalo možnost styku se západním křesťanstvím.

V letech 1050—1090 se reformní papežství opětovně snažilo o *unii římské a řecké církve* pod papežovým vedením. Toto úsilí trvalo hlavně do té doby, dokud papežství pokládalo za své nepřátele jihoitalské Normany, avšak povolovalo, jakmile se naopak právě oni stali jeho oporou.¹¹⁰ Naproti tomu myšlenka unie či alespoň udržení styku nebyla cizí vzdoropapežství (Honorius II. 1061—1064, Kliment III. 1080, 1084 až 1100),¹¹¹ ba dokonce i byzantští císařové usilovali o jednání.¹¹² Společný zájem proti Normanům spojoval s Byzancí také Benátky za dóžete Domenica Selvo (od r. 1071), zetě císaře Konstantina X., a za dóžete Vitale Faliera. Obnovili boj před břehy Albánie a Řecka, avšak nepodařilo se jim Normany definitivně porazit. Papež Řehoř vyzval v roce 1080 benátský lid a benátského dóžete, aby přerušil styky s byzantským císařem, stíženým církevní klatbou. Ale na Benátky více působily celní výhody na východě, jež obdržely od Byzance.¹¹³ Urban II. vstoupil znovu ve styk s byzantským císařem a v r. 1089 sňal konečně s Alexia církevní klatbu.¹¹⁴ V téměř roce projednávali na koncilu v Melfi otázku církevní unie.¹¹⁵ Do linie unifikačních koncili zapadá vznik kaločsko-báčského arcibiskupství v době krále Ladislava. Kaloču založil král Štěpán. Jejím prvním, z papežských regist známým arcibiskupem byl Jiří (objevuje se v roce 1050).¹¹⁶ Báčská diecéze byla na něm nezávislá; vznikla pravděpodobně po roce 1071 po přemístění řeckého biskupství ve Srěmu z pohraniční oblasti do vnitrozemí. K sloučení Kaloči a Báčky mohlo dojít právě v době melfiského koncilu.¹¹⁷ (Snad — podobně jako při reorganizaci jihoitalských biskupství¹¹⁸ — i zde byla Báčka připojena ke Kaloči pro svůj zbledovaný (desolatá) stav.) Jméno báčského římského arcibiskupa Fabiána se připomíná poprvé k roku 1093 v jedné listině z r. 1134. Ještě ve 12. stol. měla tato diecéze dvě sídla a dvě sídelní kapituly, v Kaloči a Báčce. Ještě listina ze 14. stol. měla v patrnosti zvláštní oddělené založení Kaloči a Báčky.¹¹⁹ Řecký církevní sbor zůstal na čas v Báčce. A tak mohl v r. 1054 sicilský arabský geograf al Idrisi připomenout řecké učence v Báčce a řecký spisovatel Kinna-mos mohl pak v r. 1164 napsat, že metropolí Báčky byl Srěm.¹²⁰

Ale řecké prvky zůstaly v maďarském křesťanství ještě i na sklonku 11. stol. Jedna obsahově falšovaná listina z r. 1093, jež se vrací v důležitých rysech k originálu, uvádí pětikostelskou diecézi na místo obvyklého *Quinqueecclesiae* pod vlivem řečtiny ve tvaru *Penthe ecclesiastice sedis*.¹²¹ Ba jedna uherská mešní kniha obřázející liturgii konce 11. stol. popisuje i s latinským textem na svátek Tří králů svěcení vody obvyklé podle řeckého způsobu, dodávajíc „*ut mos est graecorum*“.¹²² Synoda v Szabolcsi, zasedající pod osobním předsednictvím Ladislava I. (1092),¹²³ ukazuje názorně, jak hluboko zasahoval byzantský vliv. Uherská církev držela půst podle řeckého obyčeje a snažila se k tomu přimět 31. bodem synodního usnesení (*De carnis dimissione*) i „latiníky“ valonského či italského původu, kteří s tím nesouhlasili. Buďte budete souhlasit se zvykem uzakoněným u Maďarů, anebo si jděte, kam chcete, ale peníze, které jste u nás získali, zde musíte také nechat.¹²⁴ Ještě důležitější je článek první až třetí, který nepřijímá v otázce kněžského celibátu zásady reformního papežství, ale církevní pojetí řecké. Tyto články odpovídají usnesení koncilu v Trullos (*Quinisextum*) na konci 7. stol.¹²⁵ Sporný bod jeho usnesení o prvním a zákonném manželství kněží převzal r. 1054 i cařihradský — podle římské církve — pseudo-koncil.¹²⁶ Maďarský biskupský a opatský sbor nestál tedy v tomto ohledu na clunij-ském stanovisku (v rozpravě o tomto usnesení koncilu zdůrazňoval jeho legislativní úlohu).¹²⁷ Je nemožné, aby maďarská hierarchie podílející se na vytváření zákonů nevěděla, že jde o sporné otázky, vždyť diskuse o nich trvala již několik staletí. Zmí-

něný východní koncil odsoudil už Beda Venerabilis a Paulus Diaconus. Naproti tomu Ladislav v souladu s řeckým stanoviskem pokládal tento koncil za závazný pro celé křesťanstvo.¹²⁸ Tím se — podle mého názoru — nechtěl vzdálit západní církvi, nýbrž upravit cestu unii. Vždyť jen o několik let dřívější řecký koncil z r. 1089 zasedající pod předsednictvím císaře Alexia (skládal se z příslušníků byzantské, levantské a ruské hierarchie) kladl za podmínku jednání s papežem uznání prvních *sedmi* ekumenických koncílů a jednotlivých bodů Quinisexta.¹²⁹ Kyjevský metropolita Jan považoval v letech 1088—1089 rozdíly v postních zvycích a názoru na právo kněží na manželství za prvořadá rozdíly ve stanovisku západní a východní církve.¹³⁰ Synoda v Szabolcsi dále nepřijala clunyjskou organizační samostatnost opatství respektive jejich bezprostřední závislost na papeži. Naopak — podobně jako západní koncily v 9. a 10. století — se snažila přimět opaty k poslušnosti biskupům. (Hlava 21: *De procuracione abbatum erga proprios episcopos.*)¹³¹

Ve vztahu k papeži a císaři se sv. Ladislav v době bojů o investituru změnil z císařova nepřítele v jeho spojence. I zpočátku byl spíše spojencem německých knížat než papeže. Ve své zemi církev podporoval (založil biskupství ve Velkém Varadíně, drakonicky chránil feudální řád), avšak Řehoř VII. hned vycítil Ladislavovy výhrady vůči papežovým nárokům. Již v červnu 1077 nabádal ostříhomského arcibiskupa k domluvě králi, aby sdělil prostřednictvím svého posla papeži jasněji své stanovisko. Ale ještě v r. 1079 musel papež urgovat u krále vyslání poslů, neboť k němu dotud nedošlo.¹³² Ladislav přesto přese všechno zahájil kolem r. 1079 zimní tažení proti německé říši.¹³³ K tomu jej přiměl patrně příbuzenský poměr k německému vzdorokráli Rudolfovi, jehož dceru Adelheidu si vzal r. 1079 za manželku.¹³⁴ Roku 1081 získali Uhry zpět západní části země, které Němci dostali od Šalamouna.¹³⁵ Tím se zmírnily jejich dosavadní protiklady s říší. Ladislavův současník, kníže Boleslav II. Smělý, praktikoval v mnoha ohledech podobnou vnitřní politiku. Obnovil biskupskou hierarchii (arcibiskupství v Hnězdně, nově založil biskupství v Plocku) ve spolupráci s legáty Řehoře VII. Také v boji s Jindřichem IV. stál na straně papežově, začez byl r. 1076 korunován za polského krále. Ale císařův spojenc, polský kníže Władysław Herman, se proti němu spojil s českým knížetem Vratislavem.¹³⁶ Ani to však nezpůsobilo jeho záhubu, nýbrž srážka s církvi. Při té příležitosti osvědčil Ladislav vůči papeži samostatnou politiku, když přijal polského krále Boleslava II. — stíženého papežovou klatbou za popravu krakovského biskupa Stanislava (1079) — i s jeho synem do své země.¹³⁷ „Vyzdvižení těla“ krále Štěpána a otevření jeho hrobu v r. 1083 bylo dílem krále a jeho rádců bez přičinění papežova.¹³⁸

Ladislav stál na straně papeže Viktora III. (1086—1087) proti vzdoropapeži Klimentovi III.¹³⁹ Jeden čas se pokoušel císař dokonce o Ladislavovu detronizaci a korunoval švagra Šalamounova českého knížete Vratislava II. (1061—1092) zároveň českým a snad také uherským králem.¹⁴⁰ Ladislav zase pomohl v r. 1086 Měškovi, synu zemřelého Boleslava II., k znovudobytí Malopolska okupovaného Vratislavem.¹⁴¹ Později Ladislav — prostřednictvím míšeňského biskupa Benna — přiměl Vratislava k tomu, aby se odvrátil od vzdoropapeže.¹⁴² Po smrti Viktorově, hlavně pak kolem roku 1090, se však Ladislav papežství odcizil.¹⁴³ Nyní již připustil císařem a mohučským arcibiskupem vysvěceného pražského biskupa Jaromíra-Gebharda, sám jej také přijal, a když ten zde zemřel (26. června 1090), dal jej pohřbit — navzdory papežově klatbě, jež Jaromíra stihla — v hlavní katedrále v Ostřihomi za asistence maďarské hierarchie.¹⁴⁴ Když zemřel i bývalý uherský král Šalamoun, nabízel císař Ladislavovi mír a spolenectví. Třebaže se osobně nesetkali, císař a již ovdovělý Ladislav se v letech 1091—1092 dohodli.¹⁴⁵ Rozpory mezi nimi tlumilo asi též to,

že uherské církvi s jejími silnými pouty s Lotrinskem nemohl být cizí okruh Jindřicha IV., v němž mnozí měli blízko ke gorzeské reformě.¹⁴⁶ Pravděpodobně aby překazil dohodu, přišel na podzim 1091 do Uher papežský legát kardinál Teuso, jehož jméno čteme v zakládací listině opatství v Somogyváru. Legát neměl úspěch. Předpokládá se, že Ladislav se připojil ke vzdoropapežům.¹⁴⁷ Je to období, kdy za Wladysława Hermana stálo i Polsko na straně císařově proti papeži. Sakramentář hnězdenské katedrály z 11. stol. pocházející z bavorského opatství je pravděpodobně z doby hnězdenského arcibiskupa Bavora Jindřicha, který byl stoupencem vzdoropapeže Klimenta III. (Ale za Wladysława Hermana neustaly ani kulturní styky s kraji Lutych a Kolín nad Rýnem.)¹⁴⁸

Styky s Byzancí, jež byly dobře patrné z uvedených bodů synody v Szabolcsi, se mohly stát v druhém údobí vlády Ladislavova církevními ohnisky „spojenectví dvou císařů“ proti papežství. Vždyť již v letech 1088-1089 uznával kyjevský metropolita Jan vzdoropapeže Klimenta za papeže a dopisoval si s ním.¹⁴⁹ Tento postoj kyjevské církve mohl jen posílit předchozí západní pokusy o unii, jež chtěly i Kyjev připojit k latinskému křesťanství. Po rozpadu Kyjevské Rusi na jednotlivá knížectví uprchl kyjevsko-novgorodský kníže Izjaslav před dynastickými rozpory a lidovým hnutím do Polska, získal podporu knížete Boleslava Smělého a navázal s ním dynastické rodné spojení. Později, když byl znovu vyhnán, hledal Izjaslav oporu u papeže Řehoře VII. a německého i polského panovníka.¹⁵⁰ Řecké a latinské křesťanství bylo v těsném styku také na březích Jaderského moře a arcibiskup v Bari (Antivari) přijal v roce 1089 pallium od Klimenta III.¹⁵¹ Ale spojenectví císaře Alexia a Jindřicha IV. z let 1081—1083 již ztratilo význam. Normanské nebezpečí nyní neohrožovalo Balkán a Byzanc se musela smířit se ztrátou jižní Itálie.¹⁵² Nejen středomořské mocenské přesuny, nýbrž i nové utváření uherské zahraniční politiky učinilo pro ni takové spojenectví minulostí. Ladislavova expanzivní balkánská politika připravovala střetnutí s Byzancí, třebaže jej momentálně obsazení Chorvatska uvedlo do rozporu právě s papežstvím.¹⁵³

V každém případě Urban II., který se stal papežem z clunyjského mnicha,¹⁵⁴ politiku krále Ladislava odsuzoval. V dopise psaném Kolomanovi po Ladislavově smrti prohlásil papež, mluvě o králi prohlášeném později za svatého, že „Uhry již dávno opustily pastýře spásy a sledují stopy cizího stáda; v bouřích satanského pronásledování zpřetrhaly pouta poslušnosti k apoštolské stolici a klaníce se falešným vládcům, bloudily po nebezpečných cestách“.¹⁵⁵ Tato slova byla zároveň výzvou novému králi, aby podřídil svou politiku papežství. Německý císař naopak se mohl dovolávat smlouvy (foedus) s Ladislavem (1096).¹⁵⁶ Zásadu návratu k bývalému stavu zastupoval za Kolomana v prvním období jeho církevní politiky ostrihomský arcibiskup Serafín, který byl dvorním knězem Ladislavovým právě v době změny kursu uprostřed osmdesátých let 11. stol. Serafín měl významnou úlohu v Kolomanově diplomacii a zákonodárství. Jeho stanovisko v evropské církevní politice osvětluje zajímavá epizoda. Na sklonku roku 1098 zemřel císařem ustanovený pražský biskup Kosmas. Jeho nástupcem zvolili po několika měsících nizozemského německého kněze Hermannu. V dubnu 1099 jej v Řezně ustanovil do jeho úřadu Jindřich IV. v červnu jej pak arcibiskup Serafín vysvětil v Ostrihomi na kněze. Tím se podílel na jmenovacím ceremonálu, který vyvrcholil v dubnu 1100 v Mohuči, kde jej v císařově přítomnosti vysvětil na biskupa nikoliv císaři nepřátelský mohučský arcibiskup, nýbrž legát vzdoropapežův.¹⁵⁷ To bylo předem jasné, a Serafín tak tedy sotva učinil nahodile.

Význam panování Ladislavova uznala i Byzanc tím, že okolo roku 1105 si vzal

spolucísař Joannes Komnenos (syn Alexia I.) za ženu Ladislavovu dceru Pirošku (přijala poté jméno Eirene).¹⁵⁸ To však nebylo pouze uznáním Ladislavovi, nýbrž i krok k odvrácení společného maďarsko-normanského (Bohemud jako vládce antiochijský 1099—1111) útoku.¹⁵⁹ Uherský král si vzal v roce 1097 za manželku Busillu, dceru sicilského hraběte Rogera I. (přibližně 1071—1101).¹⁶⁰ Ale právě o tomto normanském panovníkovi víme, že nebyl nadšen dobrodružnými výpravami Normanů na Balkán, že nepronásledoval řecké kostely v zemi, kde byly zvláště v Kalábrii, a že zde za něho působili řečtí biskupové, ba dokonce že podporoval i baziliány a Urbanovi II. doporučoval jednání s byzantským císařem.¹⁶¹ Toto maďarsko-normanské spojenectví neznamenalo tedy samo o sobě krok proti řecké církvi. Tím méně, že pokusy o církevní unii neustaly (koncil v Bari 1098; koncil v Římě 1099; poselstvo milánského arcibiskupa do Cařihradu z pověření papežova 1113).¹⁶² V roce 1108 bojovaly Kolomanovy oddíly v Apulii po boku Alexiově. Když pak byzantský císař sjednal s Bohemundem pro Normany nepřiznivý mír, podepsal řeckou smlouvu i zplnomocněnc uherského krále. Byl to Šimon, pravděpodobně biskup pětikostelský, který se podílel počátkem 12. století na přepisu vesprémvölgyské řecké listiny a mohl tedy znát řecky.¹⁶³

Pozoruhodné je také, že v normanské Sicilii se uplatňovalo i jisté panovníkovo právo nad církví. Obdobně praxi našich prvních králů zakládal sicilský hrabě Roger samostatně biskupství. Konečně v roce 1097 udělením „apoštolského legátství“ Urban II. i právně umožnil — což také normanští panovníci v plné šíři uplatnili — aby sicilští králové byli ve 12. stol. ve svých zemích skutečnými hlavami církve. Sicilští králové však nedovolili takový výklad království z boží milosti, jako by při něm mohl být prostředníkem papež. Na mozaikách kostelů v Palermu a Monreale korunuje sicilské krále sám všemohoucí Pantokrator. Nadarmo byl tedy sicilský normanský stát teoreticky podřízen papeži, když ten tam nedovedl svou vůli v praxi uplatnit. Nové království přijalo mnoho byzantských zásad a institucí.¹⁶⁴ Styk uherských králů s tímto státem tedy sám o sobě neoslaboval uherskou královskou církevní politiku. Roger II. (1101—1154, hrabě a později král sicilský) byl podle mínění salernského arcibiskupa Romualda Guarna „suis subditis plus terribilis quam dilectus“.¹⁶⁵ Hrabě nebral zřetel na papeže při zakládání biskupství a vytyčování hranic jednotlivých diecézí a nechtěl do Sicílie vpustit papežské legáty. V polovině 12. století se papežství vysílání legátů zřeklo a přiznalo sicilským králům právo veta při schvalování voleb biskupů.¹⁶⁶ Víme i to, že v sicilském normanském království zůstaly i při spolku s papežem dlouho zachovány rysy nepřátelské clunijským reformám. Ještě papež Alexander III. si na to neustále stěžoval v letech 1166—1181 sicilskému králi: zásahy laiků do udílení církevních hodností byly na denním pořádku. Papež psal v té souvislosti biskupovi v Nola o stále existujícím dědění kostelů syny farářů (filii sacerdotum). Král obdařil požitky uprázdněného biskupství v Catanzaro jednoho arciděkana, místo aby požadoval volbu biskupa.¹⁶⁷

Z toho všeho vyplývá, že k ústupkům uherského krále Kolomana reformnímu papežství nedošlo naráz. První právní ustanovení Kolomanova dovolovala ještě v umírněných formách manželství kněží, ba dokonce i biskupů,¹⁶⁸ třebaže první ostříhomské synody se světské živly již nezúčastnily. Zůstala zachována i biskupská pravomoc nad opaty.¹⁶⁹ Koloman měl také jiné výhrady. Papež Paschal II. si stěžoval, že uherský král porušováním „práv svatého Petra“ se vměšuje do správy církve.¹⁷⁰ Kolomanův ústup osvětluje údaj vyskytující se u některých středověkých kronikářů na základě zpráv Martina Opavského a Hermanna Cornera. Podle něho na quastallském koncilu (1106) se uherský král Robert (!) na nátlak papežových vyslanců zřekl práva na investituru, tj. králova jmenování a ustanovování biskupů a opatů,

kteřéto práva jeho předchůdci nerušeně vykonávali. Ale jiní pisatelé, tak na koncilu přítomný Ekkehard a životopisec Paschala II. Petr Pisánský, o tom mlčí.¹⁷¹ Pramená kritika nemůže tomuto údaji proto dát mnoho víry. Tolik je však pravda, že v posledních letech vlády Kolomanovy druhá ostřihomská (?) synoda — v ohledu kněžského celibátu — již provedla požadavky reformního papežství¹⁷² a zdůraznila, že světský činitel nemůže v církvi uplatňovat žádnou moc.¹⁷³ To jsou již jasné clunyské zásady. Clunyské názory se projevují v uherské církevní literatuře nejvýrazněji v soudobé legendě o sv. Imrichovi. Legenda velebí knížete Imricha a pozdějšího pětikostelského biskupa mnicha Mauruse¹⁷⁴ pro asketické chování a dodržování celibátu. Vyplyvá z ní jasné, že bojuje nejen proti mravním pokleskům kněží, nýbrž i proti jejich legálnímu manželství. Legenda směřuje i k dezorientaci lidu, upadnuvšího do poddanství, když demagogicky prohlašuje: chudoba nemá být nikomu obtížná, chudých je království nebeské, avšak nelze z něho vylučovat ani boháče.¹⁷⁵ Legenda se tedy vměšuje do boje za obrodu církve, zaujímá také stanovisko proti patarénským názorům. Ale ještě i tato legenda píše ve spojitosti s Imrichovou smrtí o vidění jednoho řeckého biskupa.¹⁷⁶

Celá tato problematika dosvědčuje, nakolik se i v Uhrách zabývali velkými otázkami církve a Evropy. Církevní reformní hnutí — alespoň na povrchu — rovněž i zde zvítězilo. Zprávy o církevním životě Uher v Anglii vrhají alespoň částečně světlo na výjimečné poměry v uherském království. Autor „Eulogia“ v roce 1099 poznamenává, že Koloman odpíral plnit i taková ustanovení Paschala II., která ostatní králové chovali v úctě. Více než o půl století později píše Thomas Becket a sir John Salisbury (1167) papeži odmítavě o výjimečné církevní právní situaci u Maďarů.¹⁷⁷ Uhry tedy — poněkud obdobně jako Normanové — si i po clunyské době uchovaly leccos ze specifčnosti svého postavení.¹⁷⁸

Poznámky

¹ Adami Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum. (Script. Rer. Germ. in us. schol.) Hannoverae 1876, str. 174; Pierre Jeannin, Histoire des pays scandinaves, Paris 1956, str. 13; Ferdinand Friedensburg, Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten des Mittelalters und der neueren Zeit, München und Berlin 1926, str. 74.

² Feudální třídní charakter clunyského hnutí správně zdůrazňuje Ernst Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert, Berlin 1953, str. 33—34.

³ Franz Dölger, Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik, Budapest 1942, str. 6.

⁴ Alexander Gieysztor, The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV. (1009 až 1012), 1950, str. 24—26 (zvl. ot. z *Medievalia et Humanistica* 1948, č. 5).

⁵ E. Werner o. c.

⁶ Jean Ebersolt, Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant et pendant les croisades, Paris 1954, str. 52. (Azenarius opat v Massay bydlel v Cařihradě v byzantském klášteře), tamtéž str. 55; (o pobytu řeckých michů ve Francii v první polovině 11. století — styky na poli umění), tamtéž str. 64.

⁷ Vztahy Uher k řeckému křesťanství před králem Štěpánem zde nemohu rozebírat, odkazují na studii Gyuly Moravcsika, Die Byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn, Berlin 1956, str. 14—15 (zvl. ot. ze Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. Jahrgang 1955, Nr. 4).

⁸ Charles d'Eszlary, L'influence des capitulaires carolingiens sur les lois de Saint Etienne de Hongrie. (Přednáška na pařížském zasedání Sociétés d'Histoire du Droit v červnu 1957.) Výtah této přednášky v *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 1958, str. 304.

⁹ Oproti starším pracím pokládá rozkol v roce 1054 za méně radikální Claude Cahen, An Introduction to the First Crusade, Past & Present 1954, č. 6 (listopad), str. 16—17.

¹⁰ Ferenc Galla, A clunyji reform hatása Magyarországon (Vliv clunyjské reformy v Uhrách), Pécs 1931, str. 31—32, 51. Kniha obsahuje rozsáhlé italské resumé: La riforma di Cluny e l'Ungheria. — Károly Kniewald, A „Hahóti kódex“ (zágrábi MR 126. kézirat) jelentősége a magyarországi liturgia szempontjából [Význam Hahótského kodexu (záhřebského rukopisu MR 126) z hlediska uherské liturgie], zvl. ot. z Magyar Könyvszemle 1938, Budapest 1938, str. 14.

¹¹ Základní práci pro rozlišení reformních směrů je přes své církevní pojetí dílo Kassiusa Hallingera, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, I Romae 1950, II Romae 1951. Viz dále ještě Werner Schröder, Mönchische Reformbewegungen und frühdeutsche Literaturgeschichte, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle—Wittenberg. Jg. IV. 1954/55. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft, 2 str. 238, 248 a E. Werner o. c., str. 32.

¹² Trevírské opatství sv. Maximina bylo tzv. „říšským opatstvím“ a proto i zde přišla ke slovu reforma. Viz Eugen Ewig, Trier im Merowingerreich. Civitas. Stadt, Bistum. Trier 1954, str. 139, 153; F. Galla o. c., str. 20, 100.

¹³ Viz Pierre David, Les Bénédictins et l'Ordre de Cluny dans la Pologne médiévale, Paris 1939, X—XI, str. 10—11. — O této práci referoval podrobně Alexander Gieysztor (Roczniki Historyczne, XVII, Poznaň 1948, str. 246—253).

¹⁴ F. Galla o. c., str. 16, 62, 63; P. David o. c., str. 10—11.

¹⁵ F. Galla o. c., str. 21.

¹⁶ Annales Posonienses. (Emericus Szentpétery, Scriptorum Rerum Hungaricarum. I. Budapest 1937, str. 125); Týž, Szent István király pécsváradai és pécsi alapítólevele (Zakládací listina krále svatého Štěpána pro Pécsvárad a Pétikostelí), Bu. 1918, str. 42, 44; F. Galla o. c., str. 74 až 76; Remig Békéfi, A káptalan iskolák története 1540-ig (Dějiny kapitulních škol do r. 1540), s. l. 1910, str. 132; Albin Balogh, A tihanyi alapítólevél mint XI. századi művelődési kapcsolataink emléke (Zakládací listina tiháňského opatství jako památka na kulturní styky 11. stol.), Magyar Nyelv 1957, č. 1—2, str. 38—39; Péter Váczy, A korai magyar történet néhány kérdéséről (O některých otázkách raných maďarských dějin), Századok 1958, str. 268.

¹⁷ Baziliáni žili podle pravidel Basilia Velikého (Vasilije). Viz Hugo Ball, Byzantinisches Christentum, 2. vyd. Einsiedeln—Zürich—Köln 1958, str. 253.

¹⁸ Mathilde Uhlirzová, Die älteste Lebensbeschreibung der heiligen Adalbert, Göttingen 1957, str. 40; F. Galla o. c., str. 46—47. — Jihoitalský bazilián Nilus byl jednou z osobností sjednocujících benediktiny a baziliány. Odmítl biskupskou hodnost, žil na území benediktinského opatství v Montecassino ve Valleluce se svými druhy baziliány jako poustevník a na sklonku života vytvořil nedaleko Říma baziliánské opatství v Grotta Ferrata. Zemřel v r. 1005. M. Uhlirzová o. c., str. 31—32; F. Galla o. c., str. 46; Albert Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg a. d. Lahn 1926, str. 547. — Papež Urban II., když usiloval o unii, poslal opata v Grotta Ferrata jako vyslance do Byzance. Viz Walther Holtzmann, Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089, Byzantinische Zeitschrift XXVIII, 1928, str. 53.

¹⁹ F. Galla o. c., str. 50, 51, 68; Polycarpus Radó, Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae, Bp. 1947, str. 177; K. Kniewald o. c., str. 14—15; Lajos J. Csóka, Középkori bencés iskoláink (Naše středověké benediktinské školy), zvl. ot. z Pannonhalma 1939, str. 11—12; A. Sleumer o. c., str. 75.

²⁰ L. J. Csóka o. c., str. 11; M. Uhlirzová o. c., str. 34, 35, 37, 40, 55. — Ve spojitosti s osobou Radly, Anastasia a Astrika se v literatuře názory rozcházejí. Já jsem přijal názor převládající v literatuře české, podle něhož je Radla a Anastasius české a latinské jméno jedné a téže osoby. (Václav Chaloupecký, Radla-Anastasius, druh Vojtěchův, organisátor uherské církve, čas. Bratislava I (1927), str. 210—228. Viz též Endre Kovács, Magyar-ceseh történelmi kapcsolatok, Maďarsko-české historické styky), Bp. 1952, str. 26, 27 a František Kavka, Přehled dějin Československa v epoše feudalismu I. (do poloviny 14. stol.), Praha 1955, str. 90. Za osobu rozhodlnou od Anastasia pokládá pozdějšího győřského biskupa Radlu A. Balogh o. c., str. 38. Za jinou osobu jej považují také F. Galla o. c., str. 50, 68 a L. J. Csóka o. c., str. 12, kteří se však domnívají, že zůstal do konce života mnichem. O činnosti Anastasiově píše F. Galla o. c., str. 48, 69, 68, který se o něm domnívá, že přišel z římského kláštera, a P. David o. c., str. 6. — Arcibiskup Dominik a opat Anastasius se vyskytují v zakládací listině panonhalské. Její faksimile uveřejnili József Szalay—Lajos Baróti, A Magyar Nemzet Története I. Bp. 1895, str. 138. — O Dominikovi srov. A. Balogh o. c., str. 40—41.

²¹ M. Uhlirzová o. c., str. 9, 11, 12, 15, 20, 29, 31—33, 39, 40, 55, 59, 60, 61, 66, 67, 72, 77, 89—92. K otázce vojtěšských legend existuje i rozsáhlá česká literatura, z níž uvedme Jan Viličkovský, Versus de passione sancti Adalberti, Sborník filosofické fakulty university Komenského

v Bratislavě 6 (1929), č. 53; Rudolf Holinka, Svatý Vojtěch, Praha 1947 a Oldřich Králík, O nejstarší vojtěšskou legendu, ČSČH 1961, č. 5, str. 724—739.

²² L. J. Csóka o. c., str. 12; F. Galla o. c., str. 50, 68, 73; M. Uhlirzová o. c., str. 9, 11, 37, 77.

²³ A. Sleumer o. c., str. 134. — Podle tradice byl Astrik ještě jako opat Štěpánovým vyslancem u papeže. Jeho osobu lze jasně oddělit od Anastasia. Viz Emericus Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Vol. II, Bp. 1938, str. 291, 308—310, 351, 367, 382, 383, 410—414, 416, 417. Správně pokládá Astrika za samostatnou osobu A. Balogh o. c., str. 38. Spatřuje i v něm odchovance kláštera sv. Alexia a Bonifáce. Také jméno jeho druha je Bonifác. V době jejich opatství a arcibiskupství správně rozlišuje Anastasia a Astrika L. J. Csóka o. c., str. 12. O činnosti Astrikové srov. F. Galla o. c., str. 69—70. — Astrika ztotožnil, pro mě nepřesvědčivě, s Anastasiem P. David o. c., X, str. 5—10. (Domnívá se, že Astrik pocházel z Burgundska.) Třebaže sám poukázal např. na pozdější vznik české tradice Astrika—Anastasia, převzal z ní ztotožnění těchto sob. Ani to není náhodné, že Astrik vystupuje jako ostříhomský arcibiskup právě v pochybné „Maďarsko-polské kronice“. — Kromě mylného ztotožňování Astrika a Anastasia špatně vykládá také jeho poslání na papežském dvoře a považuje je za polského vyslanec u papeže v r. 1001 Casimir Papée, *L'Ambassade de Pologne près le Saint Siège au cours des siècles*, (Antemurale III, 1956) Romae, Institutum Historicum Polonicum Romae, 8, str. 22.

²⁴ P. Radó o. c., str. 176, 177; P. Váczy o. c., str. 270. O východním rázu jmen Alexius a Dimitrij viz György Győrffy, *A szászszentdemeteri görög monostor XII. századi birtokösszeírása* (Zakládací listina řeckého kláštera sv. Dimitrije na Sávě z 12. stol.), zvl. ot. z Magyar Tudományok Akadémia II. Oszt. Közleményeiből 1953, II, str. 69.

²⁵ Vojtěchovy ostatky, které dostal od Boleslava rozdělil císař mezi Čáchy a Řím; na podzim 997 založil Vojtěchův chrám v Čáchách; roku 998 malý kostel Vojtěchův v Římě (tam se nachází Vojtěchova podobizna v mramoru); v srpnu 999 schvaluje stavbu Vojtěchova chrámu v Cicerara u Affile, prováděnou jedním mnichem z Montecassina; roku 1001 zbudoval na ostrově Pereu nedaleko Ravenny ke cti Vojtěchově kostel a snad zde zřídil na jeho počest i klášter. M. Uhlirzová o. c., str. 79—80.

²⁶ E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II., str. 311; F. Galla o. c., str. 51; P. Radó o. c., str. 13, 176—177. — Úlomky sloupy z 12. stol. jsou v ostříhomském muzeu Bálinta Balassiho.

²⁷ K. Kniewald o. c., str. 14—15; Kavka o. c., str. 88.

²⁸ P. Radó o. c., str. 14.

²⁹ K. Kniewald o. c., str. 6—8, 15.

³⁰ P. Radó o. c., str. 177.

³¹ P. Radó o. c., str. 13, 15, 176, 183; K. Kniewald o. c., str. 14—15.

³² *Legenda S. Gerhardi episcopi*. (E. Szentpétery, S. H. R. Vol. II, str. 491—494; P. Radó o. c., str. 14; Gy. Győrffy o. c., str. 336—337, o. c. [pozn. 24], str. 72, 97.) Szent Imre legendája (Legenda sv. Imricha). Vysvětlivkami opatřil László Erdélyi. Bp. 1930, str. 16; F. Galla o. c., str. 55; Levente Závodazky, *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai* (Prameny soudobých zákonů a synodních usnesení svatého Štěpána, svatého Ladislava a Kolomana), Bp. 1904, str. 79, 164. — 23. července 1958 jsem měl příležitost prohlédnout si vykopávky ve Veszprému, kde mně ředitel muzea Tihámér Szentléleký laskavě poskytl osobní výklad o výsledcích vykopávek.

³³ Gy. Moravcsik o. c., str. 25; Týž, *A magyar Szent Korona görög feliratai* (Řecké nápisy maďarské svaté koruny), Bp. 1935, str. 13.

³⁴ P. Radó o. c., str. 15.

³⁵ O následování uměleckých vzorů Ravenny a Benátek a uherském působení mistrů z okolí Benátek viz P. Váczy o. c., str. 268 a Dezső Dercsényi, *Mi maradt ránk István király korából* (Co nám zůstalo z doby krále Štěpána), *Népszabadság* 28. srpna 1958.

³⁶ V Ravenně byly již v 9. stol. cechy koželuhů, fezníků a solivárníků. N. A. Bortnik, *Světový názor Arnolda z Brescie, Középkori egyetemes történet* (Dějiny středověku) X—XXX I. (III.), Bp. 1957, str. 67; Hans Hochholzer, *Das geschichtliche Raumgefüge der Kulturlandschaft Oberitaliens*, *Historische Zeitschrift*, B. 181, Heft 1, München, Febr. 1956, str. 20.

³⁷ Maďarský poutní dům v Ravenně se dochoval až do 18. století, Gy. Győrffy o. c. (pozn. 24), str. 80; F. Galla o. c., str. 82. — Nadační listina ravenská je pravděpodobně falešná. Imre Szentpétery, *Szent István király pécsváradai és pécsi alapítólevele* (Zakládací listina krále svatého Štěpána pro Pécsvárad a Pétikostelí), str. 4—5.

³⁸ A. Sleumer o. c., str. 834; L. J. Csóka o. c., str. 12—13; F. Galla o. c., str. 40.

³⁹ J. Ebersolt o. c., str. 68. — Reichenauský příklad nebyl v 10.—11. století ojedinělý. Řečtí mniši byli také v Hildesheimu, byzanští mnichové z Kalabrie byli v opatství Burtscheid nedaleko

Cách, založeného na popud Otty II. římským (Cella Salvatoris) řeckým opatem Řehořem; řeční kněží z Dolní Itálie byli v dijonském klášteře sv. Benigna. J. Ebersolt o. c., str. 68; Jacques Stiennon, Cluny et Saint-Trond au XIIe siècle, Problèmes législatifs d'histoire médiévale, Louvain 1955, str. 62; F. Galla o. c., str. 14; M. Uhlirzová o. c., str. 90.

⁴⁰ P. Váczy o. c., str. 259. Srov. též Francois L. Ganshof, La Belgique Carolingienne, Bruxelles 1958, str. 17.

⁴¹ Heinrich Fichtenau, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln. Graz—Köln 1957, str. 102, 103. Srov. také P. Váczy o. c., str. 268.

⁴² F. Galla o. c., str. 45. Dále též H. Fichtenau o. c., str. 103.

⁴³ J. Ebersolt o. c., str. 50.

⁴⁴ P. Váczy o. c., str. 268.

⁴⁵ J. Ebersolt o. c., str. 56; Augustin Flichte, La chrétienté médiévale (395—1254), Paris 1937, str. 250—251, viz též H. Fichtenau o. c., str. 102—103.

⁴⁶ A. Flichte o. c., str. 277—278. Viz též H. Fichtenau o. c., str. 105.

⁴⁷ M. Uhlirzová o. c., str. 21, 23, 34, 49.

⁴⁸ A. Flichte o. c., str. 273—274.

⁴⁹ A. Sleumer o. c., str. 461. (Mylně jej pokládá za biskupa utrechtského. Tohoto světce ctili také v Kolíně nad Rýnem.) E. Ewig o. c., str. 158, 162, 164, 178; M. Deanesly, Histoire de l'Europe du haut moyen-âge (476 a 911), Paris 1958, str. 360; Gy. Gyórfy o. c., str. 328—329; toto totožnění umožnilo užívání jeho jména ve 14. stol.; 1325: „monasterium sancti Lamperti de Tornua“, 1329: „monasterium sancti Lamberti martiris... iuxta fluvium Torna“, 1332: „monasterii beati Lamberti de Torna“, Pál Lukacsics, A vásárhelyi apácák története (Historie vásárhelyských abatí), Veszprém 1923, str. 14 a regist. č. 11, 12, 15; 1361: „s. Lamberti in villa Vachael“, Marie Opočenská, Slovenika uherských listin v domácím, dvorním a státním archivu ve Vídni v období let 1243—1490, Praha 1927, str. 27 (Vachael < Vászárhely); P. David o. c., str. 2, 17, 22 32. O listině Dagome iudex probíhá v posledních letech zajímavá diskuse. Vynořila se domněnka, že jde o listinu přeloženou do latin y z řeckého originálu. Augustyn Steffen, Griechische slady w regesie „Dagome iudex“, Antemurale III, Romae 1956. Se Steffenem polemizuje Władysław Kowalenko, Znowu o Dagome iudex, Roczniki Historyczne XXIV, Poznań 1958; P. Radó o. c., str. 176, 182; Chronici Hungarici compositio saeculi XIV. (E. Szentpétery, R. H. Vol. I, str. 345.

⁵⁰ P. Radó o. c., str. 182.

⁵¹ F. Galla o. c., str. 88, 92, 93; Konrad Schünemann. Die Deutschen in Ungarn bis zum 12. Jahrhundert, Berlin—Leipzig 1923, str. 72; P. Váczy o. c., str. 268; Gy. Gyórfy o. c., str. 336. — Liedvinovo sebrání ostatků spojuje se také se sbírkou zákonů Štěpánových Jakob v. Sawicki, Zur Textkritik und Entstehungsgeschichte der Gesetze König Stefans des Heiligen, Ungarische Jahrbücher 1929.

⁵² A. Balogh o. c., str. 39—40; P. Váczy o. c., str. 268—269.

⁵³ P. David o. s., XI, XII, str. 11, 12(18, 20, 21, 23, 28, 32, 47, 48.

⁵⁴ P. Váczy o. c., str. 269; A. Sleumer o. c., str. 92; ústní sdělení Jacquese Stiennona v září 1959 na základě mně neznámého pramene; P. David o. c., str. 56—62, 78.

⁵⁵ A. Balogh o. c., str. 39.

⁵⁶ P. Váczy o. c., str. 270; P. Radó o. c., str. 176—177. — O datování rozhoduje, že Štěpán, Imrich a Gellért, kteří byli prohlášeni za svaté v roce 1083, se v kodexu ještě nevyskytují. Ale kult Štěpánův a Imrichův je znám už z doby kolem roku 1073. K. Kniewald o. c., str. 16.

⁵⁷ P. Radó o. c., str. 181—182; P. Váczy o. c., str. 271. — Kodex byl vystaven r. 1958 na výstavě iniciál v Křesťanském muzeu v Ostřihomi. V r. 1554 byl majetkem arcibiskupa Mikuláše Olíha, který datoval jeho vznik „okolo r. 1078“.

⁵⁸ P. Radó o. c., str. 180, 183; A. Sleumer o. c., str. 363; E. Ewig o. c., str. 188.

⁵⁹ P. Radó o. c., str. 182; A. Sleumer o. c., str. 491, 787; E. Ewig o. c., str. 162, 164. Karol Górski, Topografia wczesnośredniowiecznej Kruszwicy, Studia wczesnośredniowieczne II, Warszawa—Wrocław 1953, str. 51—53 a obrázková tabulka 7—8.

⁶⁰ K. Kniewald o. c., str. 3, 4, 6, 7, 9, 16, 17.

⁶¹ Týž o. c., str. 6, 7, 11; F. Galla o. c., str. 102; P. Váczy o. c., str. 269. — Zakládači listinu kláštera uveřejnil Fejér, Codex diplomaticus I, str. 468—471. Podle Steinackera není listina v této formě spolehlivá. V každém případě je to kopie francouzského původu z 12. stol.

⁶² P. Radó o. c., str. 183.

⁶³ Předpokládá se, že jej založil kolem r. 1085 kníže Władysław Herman. Włodzimierz Szafrański, Les origines de la ville de Plock a la lumière des plus récentes recherches archéologiques. (Přednáška v Plocku 2. září 1959.)

⁶⁴ Witold Kieszkowski — Boguslaw Kopydłowski, Powiat Rawsko — Mazowiecki, Warszawa 1953, str. 5.

⁶⁵ Imre Szentpétery, Szent István király oklevelei (Listiny krále svatého Štěpána, Szent István-emplékonyv, Bp. 1938.

⁶⁶ Týž, Szent István király pácsváradi és pécsi alapítólevele, str. 3, 14, 30. — Podle A. Balogha o. c., str. 35 je to ještě listina knížete Gézy. — Štěpánovi ji přivlastňují Imre Szentpétery, Szent István király oklevelei; Gy. Moravcsik o. c., str. 15, 16, 22.

⁶⁷ F. Dölger o. c., str. 16.

⁶⁸ Gy. Moravcsik o. c., str. 15; Gy. Győrffy o. c., (pozn. 24), str. 72, 97; Legenda S. Gerhardi episcopi, E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 491—493.

⁶⁹ L. J. Csóka o. c., str. 12; P. Váczy o. c., str. 268; F. Galla o. c., str. 65, 76—78; Endre Ivánka, Görög szertartás, görög szerzetesség és görög műveltség az árpádkori Magyarországon (Řecké obrády, řečtí mnichové a řecká kultura v arpádovských Uhrách), Erdélyi Tudósító, červen 1941, str. 78; Gy. Moravcsik o. c., str. 24.

⁷⁰ Legenda S. Gerhardi episcopi, E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 473, 501; F. Galla o. c., str. 80.

⁷¹ F. Galla o. c., str. 79.

⁷² Gy. Moravcsik o. c., str. 16.

⁷³ Mátyás Gyóni, A keleti egyház jelentkezése a Temes vidéken Szent István korában (Vznik východní církve v kraji Temě v době svatého Štěpána), Magyar Nyelv 1946, str. 43—49; Gy. Moravcsik o. c., str. 15, 16.

⁷⁴ A. Gieysztor o. c., str. 12.

⁷⁵ Chronici Hungarici compositio saeculi XIV, E. Szentpétery, S. R. H. Vol I, str. 317; Gy. Moravcsik o. c., str. 21.

⁷⁶ Legenda S. Gerhardi episcopi, E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 503; Deszö Dercsényi, Visigrád műemlékei (Umělecké památky Visegrádu), Bp. 1952, str. 12.

⁷⁷ Gy. Moravcsik o. c., str. 16; Gy. Győrffy o. c. (pozn. 24), str. 79, 97, 102. — Baziliánské poustevnické jaskyně vydlabané do čedičového tufu lze i dnes ještě u Tihanye spatřit. Jejich staré akvarelové zobrazení je dílem Josepha Fischera (Historická obrazárna — Történelmi Képcsarnok, Budapest) a akvarely Jenő Cholnokyho jsou na 13. tabulce knihy Hazánk és népünk egy ezredéven át (Naše vlast a náš lid po tisíc let), Bp. s. a. — Viz ještě Mildós Komjáthy, A tihanyi apátság alapítólevelének problémái (Problémy zakládací listiny tihanského opatství), Levéltári Közlemények XXVI, 1955.

⁷⁸ Legenda S. Gerhardi episcopi, E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 503; D. Dercsényi o. c., str. 12; Gy. Győrffy o. c., (pozn. 24), str. 72, 79, 97, 102. — Byly vykopány také jednotlivé kameny kláštera, jež jsou byzantského typu. Gy. Moravcsik o. c., str. 16, 27. — Visegrádský baziliánský klášter existoval ještě v r. 1221, avšak pokud se týče kázně a hmotného zabezpečení byl již v úpadku. Papež nařídil, aby tam byli přemístěni cisterciáci a přitom bylo dále pečováno o řecké mnichy, kteří zde ještě žili. E. Ivánka o. c., str. 78.

⁷⁹ E. Ivánka o. c., str. 78; Gy. Moravcsik o. c., str. 25; L. J. Csóka o. c., str. 14. — Archimandrita je odedávna titul východních opatů. Alexander Souter, A Glossary of Later Latin to 600 A. D., Oxford 1949, str. 22.

⁸⁰ E. Ivánka o. c., str. 78; E. Kovács o. c., str. 29; Monachi Szavensis Continuatio Cosmae M. G. Ss., sv. IX, str. 149; Kavka o. c., str. 100.

⁸¹ J. Ebersolt o. c., str. 52; F. Galla o. c., str. 63; A Gieysztor o. c., str. 14. — Král Štěpán zřídil nadace na pomoc poutníkům také v Cañihradě (chrám a špitál sv. Juliána) a Jeruzalémě (ještě ve 12. stol. existující „špitál svatého krále“). F. Galla o. c., str. 82; Gy. Moravcsik o. c., str. 16; Gy. Győrffy o. c. (pozn. 24), str. 80.

⁸² F. Galla o. c., str. 87; J. Ebersolt o. c., str. 54.

⁸³ P. Váczy o. c., str. 269.

⁸⁴ Sándor Eckhardt, I. Endre francia zarándokai, Magyar Nyelv 1936, str. 38—40; J. Ebersolt o. c., str. 54; F. Galla o. c., str. 87—88; P. Váczy o. c., str. 269.

⁸⁵ F. Galla o. c., str. 81; J. Ebersolt o. c., str. 68; A. Sleumer o. c., str. 580; P. David o. c., X, str. 28.

⁸⁶ P. Radó o. c., str. 183.

⁸⁷ Týž o. c., str. 176; P. Váczy o. c., str. 270.

⁸⁸ K. Kniewald o. c., str. 17; A. Sleumer o. c., str. 357.

⁸⁹ P. David o. c., str. 23.

⁹⁰ Týž o. c., str. 19, 20, 22, 23.

⁹¹ E. Ivánka o. c., str. 78; Gy. Győrffy o. c. (pozn. 24), str. 72, 97; Gy. Moravcsik o. c., str. 22.

⁹² Gy. Gyórfy o. c. (pozn. 24), str. 98.

⁹³ Szalay—Baróti o. c. I, str. 135 a obrázková tabulka v příloze. — Ze světců zobrazených na plášti se jen menší část těšila u Franků speciální úctě. Viz též E. Fwíg o. c., str. 158.

⁹⁴ F. Dölger o. c., str. 6, 17.

⁹⁵ Srov. např. *Legenda S. Gerhardi episcopi*: „Dux autem Endre in Alba coronatus est, precipiens universe genti sue sub pena capitalis sententie, ut deposito paganorum ritu ad fidem Christi converterentur et secundum statuta sancti regis Stephani viverent.“ (Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 503.

⁹⁶ „Haroldus a Graecia regressus, filiam regis Ruziae Gerzlef uxorem accepit. Alteram tulit Andreas, rex Ungorum, de qua genitus est Salomon. Terciam duxit rex Francorum Henricus, quae peperit ei Philippum.“ *Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Schol. 63. *Script. Rer. Germ. in us. Schol. Hannoverae*, 1876, str. 103.

⁹⁷ Tamtéž str. 55, 104—106, 133, 175; *Byzantinische Zeitschrift* 51. Band 1958. Heft 2, S. 478. (Recenze E. Grená z Uppsaly o švédské studii O. Janseho, která vyšla v čas. *Fornvännen*, roč. 1958.)

⁹⁸ Tato koruna je uložena v budapeštském Zemském historickém muzeu (Országos Történeti Múzeum) Gy. Moravcsik o. c., str. 16, 17.

⁹⁹ D. Dercsényi o. c., str. 12. Založení poustevnictví sv. Ondřeje vedle Visegrádu může v tomto případě skutečně znamenat poukaz na patrona Ruska, jak tvrdí Dercsényi. — Gy. Gyórfy o. c., str. 343 a o. c. (pozn. 24), str. 79, 102. — Gy. Moravcsik o. c., str. 16.

¹⁰⁰ P. David o. c., str. 21.

¹⁰¹ Walter Holtzmann, *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, *Historische Vierteljahrschrift* XXII, 1924, str. 181.

¹⁰² *Byzantinische Zeitschrift* 51. Band 1958, Heft 2, S. 471. (Recenze F. Dölgera o studii H. F. Schmidta, *Byzantinisches Zehntwesen* z r. 1957).

¹⁰³ Je to spodní část později sestavené koruny. Gy. Moravcsik o. c., str. 17; F. Dölger o. c., str. 19—20. — Dvojitý kříž pokládal za žezlo již Gyula Moravcsik, *A magyar Szent korona görög feliratai*, Bp. 1935, str. 44. Tamtéž viz VIII. tabulku.

¹⁰⁴ F. Dölger o. c., str. 23—24; Gy. Gyórfy o. c., str. 343.

¹⁰⁵ W. Holtzmann, *Studien*, str. 172; srov. též C. Cahen o. c., str. 17.

¹⁰⁶ Gy. Gyórfy o. c., str. 343.

¹⁰⁷ István Popovits, *A pápák kapcsolatai Magyarországgal az Árpádok alatt* (Styky papežů s Uhrami za Arpádovců), Bp. 1945, str. 10—11; Szalay—Baróti o. c. I, str. 175. — K vasalské závislosti Šalamounově viz Schünemann o. c., str. 86.

¹⁰⁸ I. Popovits o. c., str. 13; Schünemann o. c., str. 87.

¹⁰⁹ O charakteru koruny se v literatuře hodně diskutovalo. Gyula Moravcsik (*A magyar Szent korona görög feliratai*, str. 44, 46), který upřesnil čtení nápisů koruny, spatřoval původně ve zaslání koruny výraz uznání suverenity uherského krále. Naopak důraz na nerovnost v tom viděl Jenő Darkó, Utóhang a Dukas-féle korona eredeti jelentőségének megítéléséhez (Dovětek k posouzení původního významu Dukasovy koruny), *Egyetemes Philologiai Közlöny* 1936, str. 353. Gy. Moravcsik o. c., str. 17 v ní spatřuje ženskou korunu určenou Gejzově řecké manželce, avšak kvalifikuje zaslání koruny jako uznání uherského království ze strany Byzance. Toto pojetí nepřijímá György Gyórfy, avšak ani jeho pojetí není podle mého soudu přesvědčivé: podle něho dostal Gejza korunu v letech 1071—1074 jako kníže na znamení knížecí moci. A magyar nemzetsegétől a vármegyéig, a törzstől az orszáig (Od maďarského rodu k župě, od kmene k zemi), *Századok* 1958, str. 51—53 a obrazec 4. Avšak udělení titulu kralis nedovede náležitě vysvětlit. Meč v levici Gejzově nemůže být knížecí meč, neboť právě tak svírá meč na jednom penízi a na koruně také Michael Dukas. Srov. Szalay—Baróti o. c. I, str. 172 a 174; dále obrázky na tabulkách VI, VIII. Pro mě je i dnes nejpresvědčivější pojetí Dölgerovo, že byzantský císař uznal Gejzu za uherského krále a — podle svědectví byzantské symboliky — jej pokládal v byzantské hierarchii za sebastokratora. F. Dölger o. c., str. 19—22. Srov. Eugen Haberkern — Joseph Friedrich Wallach, *Hilfswörterbuch für Historiker*, Berlin-Grünwald 1935, str. 503.

¹¹⁰ W. Holtzmann, *Studien*... str. 168—170.

¹¹¹ W. Holtzmann, *Studien*... str. 170, 177, 178, 181, 182; týž, *Unionsverhandlungen*... str. 38—39, 41, 48, 49.

¹¹² C. Cahen o. c., str. 16—17; W. Holtzmann, *Unionsverhandlungen*... str. 49—51.

¹¹³ Edward Jaime, *Kleine Geschichte Venedigs*, Frankfurt am Main 1955, str. 37; W. Holtzmann, *Studien*... str. 176.

¹¹⁴ W. Holtzmann, *Studien*... str. 176; týž, *Unionsverhandlungen*... str. 47.

¹¹⁵ Gy. Gyórfy o. c. (pozn. 24), str. 343. — Také bulharský arcibiskup Theofylakt se vyjádřil velmi smířlivě k diskusím Západu a Východu. W. Holtzmann, *Studien*... str. 180.

- ¹¹⁶ Gy. Győrffy o. c., str. 341; F. Galla o. c., str. 96.
- ¹¹⁷ Gy. Győrffy o. c., str. 343. Již před ním tušili řecký původ sloučení báčského biskupství. Církevní slovník Sleumerův, který klade sloučení nepřesně do let 1100—1150, se domnívá, že báčské biskupství existovalo od r. 530. Viz A. Sleumer o. c., str. 221.
- ¹¹⁸ W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 46.
- ¹¹⁹ Gy. Győrffy o. c., str. 341.
- ¹²⁰ Gy. Győrffy o. c., str. 340, 341, 343; Gy. Moravcsik o. c., str. 23.
- ¹²¹ Gy. Győrffy o. c., str. 343.
- ¹²² E. Ivánka o. c., str. 78.
- ¹²³ L. Závodszy o. c., str. 157; I. Popovits o. c., str. 19.
- ¹²⁴ L. Závodszy o. c., str. 153; E. Ivánka o. c., str. 78; Gy. Moravcsik o. c., str. 10, 23; P. Váczy o. c., str. 270.
- ¹²⁵ L. Závodszy o. c., str. 58—61, 158; Gy. Moravcsik o. c., str. 23. — Kánony Quinisexta 6. ekumenického koncilu jsou podle W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 50 z r. 680 a podle Závodszy o. c., str. 59, 61 z r. 692. Toto poslední pojetí je rozšířenější. Trulloské koncily získaly jméno po zasedací síni císařského paláce v Cařihradě. — Srov. F. Galla o. c., str. 106, 112—114. — Klerikové v Cambrai ležícím na kraji Lotrinska pokládali ještě i r. 1078 jedno manželství kněží za „všeobecně dovolené“. *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. XIV. 1877, str. 778—780.
- ¹²⁶ L. Závodszy o. c., str. 60.
- ¹²⁷ Týž o. c., str. 157; I. Popovits o. c., str. 19; Gy. Moravcsik o. c., str. 23. — Ovzduší uherských synod připomíná shromáždění sicilského normanského státu v době Rogera II., který spolu s hierarchií a aristokracií jenom sanktifikoval svou vlastní vůli. Antonio Marongiu, *L'héritage normand de l'état de Frédéric II. de Souabe*, *Studi medievali in onore di Antonino de Stefano*, Palermo 1956, str. 343 a Giovanni Angello di Ramata, *Problemi relativi alla stato normanno*, tamtéž str. 34.
- ¹²⁸ *Beda Venerabilis: synodus reprobata, Pauli Diaconus: synodus erratica*. Srov. E. Ivánka o. c., str. 78.
- ¹²⁹ W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 40, 41, 50. — 6. ekumenický koncil byl 1. trulloský v letech 680/681. 7. koncil z r. 692 byl pouze řecký, jeho ekumenickou platností papežství neuznalo. M. Deanesly o. c., str. 284, 285, 332.
- ¹³⁰ W. Holtzmann, *Studien*... str. 178, 181.
- ¹³¹ L. Závodszy o. c., str. 72, 73, 161; G. Galla o. c., str. 118, 119.
- ¹³² Schünemann o. c., str. 96—97; Szalay—Baróti o. c. I, str. 188.
- ¹³³ „dum Teuthonicos in hiemali tempore devastaturus pergeret...“, Gudenova listina o králi, Imre Szentpétery, *Középkori oklevélszövegek (Středověké diplomatické texty)*, Bp. 1927, č. 26; György Székely, *Kapcsolatok a keleteurópai népek harcaiban a feudális német hódítók ellen a 11.—14. században (Styky východoevropských národů v bojích proti feudálním německým podmanitelům v 11.—14. století)*, *Hadtörténelmi Közlemények 1954*, č. 1, str. 150. — Proto také jedna propapežská proticísařská práce psaná ještě za života Řehoře VII. nejenom ospravedlňuje Gejzu proti Šalamounovi, nýbrž i Ladislava připomíná jako „virum strenuum et bonum“. *Manegoldi ad Gebhardum liber, Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*. Tom I. Hannoverae 1891, str. 364.
- ¹³⁴ F. Galla o. c., str. 101.
- ¹³⁵ Schünemann o. c., str. 90, 87.
- ¹³⁶ P. David o. c., str. 35—36.
- ¹³⁷ Připomíná se to také v jednom středověkém rukopise (vázaném 1533): Vratislav, *Městský archiv*, č. A 7, str. 28a—28b. — Szalay—Baróti o. c. I, str. 188; P. David o. c., str. 35.
- ¹³⁸ György Bónis, István király (Král Štěpán), Bp. 1956, str. 141.
- ¹³⁹ I. Popovits o. c., str. 18.
- ¹⁴⁰ Zoltán Tóth, *A Hartvik-legenda kritikájához. A szt. korona eredetkérdése (Ke kritice Hartvikovy legendy. Otázka původu sv. koruny)*, Bp. 1942, str. 52, 119. — Podle Kavky o. c., str. 97, 99 byl korunován za krále českého a polského. Arnold Köster, *Die staatlichen Beziehungen der böhmischen Herzöge und Könige zu den deutschen Kaisern von Otto dem Grossen bis Ottokar II, Breslau 1912*, str. 14, 15, 222, 244 nepokládá za historický fakt ani udělení titulu polského krále. Naopak P. David píše o Vratislavově titulu polského krále. (O. c., str. 35.)
- ¹⁴¹ P. David o. c., str. 141.
- ¹⁴² F. Galla o. c., str. 106; I. Popovits o. c., str. 18.
- ¹⁴³ I. Popovits o. c., str. 18; *Dokomos Kosáry, Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába (Úvod do pramenů a literatury k maďarským dějinám)* I., Bp., 1951, str. 48.
- ¹⁴⁴ F. Galla o. c., str. 106; A. Köster o. c., str. 14, 209. — Gebhard, bratr knížete Vratislava,

byl od r. 1068 pražským biskupem a v letech 1077—1084 zastával úřad kancléře Jindřicha IV. Köster o. c., str. 208, 218, 244.

¹⁴⁵ I. Popovits o. c., str. 18; Schünemann o. c., str. 97; Gyula Moravcsik, Szent László leánya és a bizánci Pantokratormonostor (Dcera svatého Ladislava a byzantský klášter Pantokratorův), Budapest—Cañhrad 1923, str. 8.

¹⁴⁶ W. Schröder o. c., str. 248.

¹⁴⁷ F. Galla o. c., str. 102, 103; I. Popovits o. c., str. 18; Schünemann o. c., str. 97.

¹⁴⁸ P. David o. c. X, str. 15, 33, 36; cit. přednáška W. Szafránskiho.

¹⁴⁹ W. Holtzmann, Studien... str. 177, 179, 181.

¹⁵⁰ A. M. Pankratová (red.), A Szovjetunió története (Dějiny Sovětského svazu) I, Bp. 1950, str. 69, 70; recenze Theodora Schieffera o V. svazku Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII a della Riforma grigioriana, Historisches Jahrbuch... der Görres-Gesellschaft, 78 Jg. München-Freiburg 1959, str. 224.

¹⁵¹ W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 48.

¹⁵² Byzantské peníze pomáhaly Jindřichu IV. v jeho italských podnicích. Srov. Mika, A hűbiserég (Feudalismus)..., Nagy Képes Világtörténet (Velké obrázkové dějiny světa), sv. V, str. 95. — W. Holtzmann, Studien... str. 177, 182; W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 51—53.

¹⁵³ I. Popovits o. c., str. 18.

¹⁵⁴ A. Gieysztor o. c., str. 21.

¹⁵⁵ I. Popovits o. c., str. 19; F. Galla o. c., str. 103; Schünemann o. c., str. 97—98.

¹⁵⁶ Schünemann o. c., str. 97.

¹⁵⁷ Köster o. c., str. 209, 210, 245.

¹⁵⁸ Gy. Moravcsik, Szent László leánya... str. 7—8; F. Dölger o. c., str. 24; Gy. Moravcsik o. c., str. 17—18.

¹⁵⁹ F. Dölger o. c., str. 24.

¹⁶⁰ F. Galla o. c., str. 102 — O titulu tohoto normanského vladaře (Gran Conte) stojícího v době sňatku v devadesátých letech 11. století v čele dynastie Hauteville srov. Giovanni Cucinotta, Breve storia della Sicilia, Messina-Firenze 1958, str. 38 a René Herval, Un frère de Guillaume le Conquerant inhumé dans la cathedrale de Palermo, Studi medievali in onore di Antonino de Stefano, str. 286.

¹⁶¹ W. Holtzmann, Unionsverhandlungen... str. 38, 39, 46, 52.

¹⁶² Týž, Studien... str. 189, 190; Gy. Györfly o. c., str. 343.

¹⁶³ Szalay—Baróti o. c., str. 195; Gy. Moravcsik, Szent László leánya... str. 7, 8; Gy. Györfly o. c. (pozn. 24), str. 79; Gy. Moravcsik o. c., str. 22.

¹⁶⁴ Paolo Collura, Del diploma relativo a Pietro de Mortain conservato nell'archivio capitulare di Agrigento, Studi medievali in onore di Antonino de Stefano, str. 158, 162—164; A. Marongiu o. c., str. 342—343. Srov. F. Galla o. c., str. 125—126.

¹⁶⁵ G. A. di Ramata o. c., str. 30. — O jeho rysech připomínajících byzantského císaře tamtéž str. 34.

¹⁶⁶ Týž o. c., str. 37; Walter Holtzmann, Zur Kirchenpolitik Koenig Wilhelms II, Studi medievali in onore di Antonino de Stefano, str. 289.

¹⁶⁷ W. Holtzmann, Kirchenpolitik... str. 291—295.

¹⁶⁸ F. Galla o. c., str. 107, 114; L. Závodszy o. c., str. 91, 192, 201.

¹⁶⁹ F. Galla o. c., str. 119; L. Závodszy o. c., str. 103—106, 200, 201.

¹⁷⁰ F. Galla o. c., str. 127.

¹⁷¹ Die Annalen des Tholomeus von Lucca in doppelter Fassung, hrsg. von Bernhard Schneider, Berlin 1930, str. 33; Szalay—Baróti o. c. I, str. 199; F. Galla o. c., str. 127.

¹⁷² F. Galla o. c., str. 120, 121; L. Závodszy o. c., str. 121—123, 207, 208.

¹⁷³ F. Galla o. c., str. 122; L. Závodszy o. c., str. 91, 123, 191, 208.

¹⁷⁴ O Maurovi L. J. Csóka o. c., str. 12, 13; A. Sleumer o. c., str. 509 (pokládá jej mylně za prvního biskupa); A. Balogh o. c., str. 39.

¹⁷⁵ Szent Imre legendája (Legenda svatého Imricha), Vydal L. Erdélyi, str. 6, 10, 16—19, 30. Vznik legendy souvisí i s benediktýnským klášterem v Panonhalmě, oplývajícím značnými statky. Viz poznámky Erdélyiho str. 43, 45.

¹⁷⁶ Szent Imre legendája, str. 21, 22, 44, 45; Gy. Moravcsik o. c., str. 16. — Tato zpráva je možná zmatená, avšak rozhodně dokazuje, že ještě v r. 1109 se udržoval církevní styk mezi maďarskými a palestýnskými řeckými mnichy v Cañhradě. — Další tradování této pověsti v souvislosti se smrtí Štěpánovou a viděním řeckého biskupa nacházíme v „Maďarsko-polské kronice“, E. Szentpétery, S. R. H. Vol. II, str. 317.

¹⁷⁷ Eva Rónová, Középkori angol krónikák magyar vonatkozású adatai (Údaje týkající

se Madarú v anglických středověkých kronikách), *Egyetemes Philologiai Közlöny* 1936, str. 373, 374.

¹⁷⁸ Západoevropské dějiny architektury se důkladně zabývají také se „státněsymbolickými“ rysy kostelů, zejména Pfalzkapelle v Cáchách. (Srov. *Historische Zeitschrift* Bd. 185, Heft 1, 1958, str. 209–210; *Byzantinische Zeitschrift* Bd. 51, 1958, Heft 2, str. 510.) Otázka souvisí rovněž s architekturou byzantské Itálie, a není bez významu ani pro naše téma, avšak není ještě zdaleka uspokojivě vyřešena a projednává se způsobem silně duchovědným. — Podle maďarského badatele Gejzy Entze snad uherští panovníci sledovali byzantský příklad, a při bohoslužbách seděli ve svatyni (srov. řady lvů v ostříhomské kapli). Přednáška G. Entze, *Nyugati karzatok románkori építészetünkben* (Západní ochozy v naší románské architektuře) byla proslavena 27. II. 1959 na zasedání pořádaném Oddělením technických věd při Maďarské akademii věd a Maďarskou archeologickou, uměnovědnou a numismatickou společností.

Z maďarštiny přeložil Richard Pražák.

A KÖZÉPEURÓPAI ORSZÁGOK 11. SZÁZADI KAPCSOLATAI AZ EGYHÁZI REFORMIRÁNYOKKAL ÉS A BIZÁNCI VILÁGGAL

(Tartalmi kivonat)

A szerző a magyar állam és egyház 11. századi történetének néhány homályosabban ismert fejezetét kívánta egyetemesebb keretbe ágyazni, s külföldi párhuzamaikat megvilágítani. Magyarország a német-római birodalom és Bizánc közötti fekvésénél fogva alkalmas az európai politika középeurópai kihatásainak vizsgálatára. A szerző utal azokra a kutatókra, akik a nyugati és keleti egyház 1054 után is tartott kapcsolatait vizsgálták. (J. Ébersolt, A. Gieysztor, E. Werner). Magyarország tényező volt a reformmozgalmaktól áthatott római egyház és a bizánci egyház szétszakadásának nem teljes és nem éles voltában. A magyarországi kereszténység clunyi kapcsolatai csak közvetettek, inkább a lotharingiai reform hatott, akár Lengyelországra. A tanulmány áttekinti a korai magyar kereszténységben szerepet játszott góccokat. Kiemeli Adalbert prágai püspök és a vele kapcsolatban állók görög keresztény kapcsolatait Rómában és szerepüket a magyarországi térítésben. Ez a csoport a szláv és keleti szentek magyarországi tiszteletéhez is hozzájárult. Ennek lengyelországi párhuzamait is figyelemmel kíséri. A korai magyar kereszténység itáliai kapcsolatai Ravenna és Velence felé mutatnak. A magyarországi liturgia kialakulásában Lotharingia francia nyelvű vidékei fontos szerepet játszottak (Toul, Lüttich, Verdun), ezek szerepét is vizsgálja a reformmozgalomban. A lotharingiai kapcsolatokra jellemző Szt. Lambert és Gereon magyarországi és lengyelországi kultusza. A pogánylázadástól sújtott Magyarországon és Lengyelországban a 11. század derekán egyaránt lotharingiai kapcsolatok domináltak, (Liedvinus bihari püspök, verduni kanonokok Magyarországon, Aron krakkói püspök). Nagy szerepet játszott az 1070–80-as években magyar, majd lengyel földön a lotharingiai eredetű Franco püspök. A dolgot összefoglalja a lengyel és magyar liturgia lotharingiai (főleg lüttichi és kölni) elemeit és áttekinti a legregibb liturgikus munkákat a két országban. (Lubini capitulare, Szelepchényi-evangelistarium, esztergomi evangelistarium, Hahóti-kódex.) A Hahóti-kódex Zagrebba került, mikor ott püspökség alakult (élén a cseh Duh állt). Szt. Egyed (Gilles) magyarországi és lengyelországi tiszteletének említése után a tanulmány visszatér a párhuzamosan élő görög kereszténységre Magyarországon, a veszprémvölgyi, marosvári görög kolostorokra, Szt. Gellért görög és reformmozgalmi kapcsolataira. Bencés-bazilita együttéléssel találkozunk Tihanyban, amelyet I. András alapított (az ő műve a zebegényi és visegrádi görög szerzetesi élet is). Itt orosz kapcsolatról lehet szó. Kulturális hatása miatt volt jelentős a pásztói görög kolostor. A százavai szláv-bizánci szerzeteseket magyar földön fogadták be. Magyarország mint a zarándokok útja is kapocs volt nyugat (főleg Lotharingia) és Bizánc között. Ezzel kapcsolatos a Pantaleon-tisztelet is (Konstantinápoly, Magyarország, Köln, Verdun). Magyarország tényező volt azokban a kísérletekben is, amelyek a nyugati és keleti egyház újra-egyesítésére irányultak. A tanulmány itt rámutat a pogányfelkelésektől fenyegett magyar, lengyel, skandináv feudalizmus szükségszerű orosz kapcsolataira, az Oroszországra való dinasztikus támaszkodás korabeli példáira, az egyházszakadás kritikusi éveiben (Harold Haardraade norvég, Emund Gamul svéd, I. András magyar, Kázmér lengyel fejedelmek). Bizánctól királyi koronát kapott I. András, majd I. Géza magyar király. Ez nem jelenti eltávolodásukat a nyugati egyháztól, de hasznos politikai lépés a német császári befolyással, majd az ezzel

rivalizáló pápai hüberuri igényel szemben. Bizánc rószéről pedig ez kapcsolatot is jelentett a nyugati kereszténységgel. A tanulmány vázolja a római és görög egyházak unió kísérleteit, figyelemmel a délitáliei normannokra. Az egyesítő zsinatok vonalába tartozik a kalocsai-bácsi érsekség létrehozása László magyar király idején, a görög egyházi testület megmaradásával még a 12. század derekán is. A magyar kereszténység görög elemeinek áttekintése során a szerző kiemeli az 1092-i szabolcsi zsinati határozat azon pontjait, ahol László és a magyar főpapság a clunyi elvekkel szemben a görög elvek mellett foglalt állást, így a papok első és törvényes házasságának fenntartása az 1054-i konstantinápolyi zsinattal is összhangban van. László alighanem ezzel is az uniót vélte egyengetni. László király az investitúra-harc során a német fejedelmek császár-ellenes szövetségéből császárbaráttá lett, VII. Gergely hamar megérezte László fenntartásait a pápai igényekkel szemben. László országába fogadta a pápától átkokkal sujtott II. Boleslaw lengyel királyt is. Végül 1090 táján László megegyezett a császárral, s talán az ellenpápához csatlakozott. Ezáidőben Lengyelország is a császárpárton állott. De László politikája nem erősíthette már meg a német és bizánci császárok szövetségét, amely idejét multa. II. Orbán pápa clitélte, a két császár méltatta László politikáját. Magyarország Kálmán allatt is csak lassan közeledett a reformpápaság elveihez, megtagadta II. Paschalis egyes követeléseit. Ebben Seraphinus esztergomi érseknek lehetett szerepe. Kálmán Bohemund normann fejedelemmel szemben Alexios császár oldalán csapatokat vetett be, s rokon kapcsolat a görög egyházzal barátságos viszonyban lévő Ruggero szicíliai normann fejedelemmel teremtett. Eppen a normann Sziciliában épült ki a 12. századra az egyház feletti fejedelmi jog, s ez az állam tett magáévá bizánci intézményeket. Kálmán első jogszabályai is mutatják fenntartásait a clunyi elvekkel szemben s csak utolsó éveiben hajtotta végre a reformpápaság követelményeit. A clunyi követeléseket (aszkézis, coelibátus) tükrözi a Szt. Imre-legenda, s állást foglal a pataria-szerű nézetekkel szemben is. De Angliában még a 12. század derekán is tudták, hogy Magyarország egyházi jogi helyzete — egyes sajátosságokat tekintve — kivételes maradt.

Резюме

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СРЕДНЕЕВРОПЕЙСКИМИ СТРАНАМИ И ВИЗАНТИЕЙ В XI СТ. ВО ВРЕМЯ ЦЕРКОВНЫХ РЕФОРМАТОРСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ В ЕВРОПЕ

Автор вышеприведенной статьи сделал попытку немного шире исследовать несколько менее известных этапов из истории государства и церкви в 11 ст. Положение тогдашней Венгрии между римско-германской империей и Византией является хорошим объектом исследования влияния европейской политики в средней Европе. Автор называет ученых, которые изучали связи между западной и восточной церквями после 1054 г. (J. Ebersolt, A. Gieysztor, E. Werner). Венгрия не участвовала непосредственно в расколе византийской и римской церкви в то время, когда в последней проходили реформаторские движения. Связи венгерского христианства с клюнийским движением были лишь косвенными, скорее главное влияние имела лотарингская реформа как например в Польше. Автор в этой статье анализирует роль центров раннего венгерского христианства. Он подчеркивает взаимоотношения между пражским епископом Войтехом и греческими христианами в Риме и их роль в христианизации Венгрии. Они помогли расширить культ славянских и восточноевропейских святых в Венгрии. Статья исследует также их польские параллели. Итальянские города Равенна и Венеция являются доказательством того, что существовали взаимоотношения между ранним венгерским христианством и Италией. Важную роль при создании венгерской литургии сыграла французская Лотарингия (города Туль, Льеж, Верден); автор исследует также их роль в реформаторском движении. Для взаимоотношений между Венгрией и Лотарингией характерен венгерский и польский культ св. Ламберта и св. Герона. В середине 11 ст. во время языческого восстания в Венгрии и Польше также преобладали связи между Венгрией и Лотарингией (епископ Лисдвинус из епархии Бигор, каноники из Вердена, находившиеся в Венгрии, епископ Арон из Кракова). Важную роль сыграл в 1070—1080 гг. в Венгрии и затем в Польше епископ Франко, происходивший из Лотарингии. Автор в своей работе подытоживает лотарингские (преимущественно города Льеж и Кёльн) элементы польской и венгерской литургии и дает обзор самых древних литургических работ в обеих странах (капитулярий из польского г. Лубина,

так наз. „Evangelisták“ архиепископа Селепчени — это книга выдержек из отдельных евангелий, которые священник читал по праздникам при богослужении — „Evangelisták“ из г. Эстергома, кодекс аббатства Гагот). Кодекс аббатства Гагот попал в Загреб в то время, когда в этом городе образовалась епархия во главе с чехом Духом. После упоминания о венгерском и польском культе св. Или автор статьи исследует параллельное греческое христианство в Венгрии и обращает внимание на греческие весперско-вельгские и марошварские монастыри и на отношения св. Геллерта к грекам и к реформаторскому движению. С совместной жизнью бенедиктинцев и базилиан мы встречаемся в аббатстве Тигани, основанном Андреем I. Андрей I участвовал в основании греческой монашеской жизни в Зебегени и Вишереде. Большое культурное значение имел видный монастырь в с. Пастухове. В Венгрию пришли также монахи из чешской Сазавы. Венгрия соединяла Запад (главным образом Лотарингию) с Византией, так как через Венгрию проходили богомольцы. В связи с этим появился и культ св. Пантелеона (Константинополь, Венгрия, Кельн на Рейне, Верден). Венгрия также принимала участие в попытках вновь объединить западную и восточную церкви. В статье мы найдем указания на взаимоотношения русского, венгерского, польского и скандинавского феодализма, находившегося под угрозой языческих восстаний, и на интересное политическое явление того времени, когда разные династии рассчитывали на Россию (норвежский правитель Гаральд Гардрад, шведский Эмунд Старый, венгерский Андрей I и польский Казимир). Венгерский король Андрей I и затем Гейза I получили королевскую корону из Византии. Это означало не отклонение их от западной церкви, а очень полезный политический шаг против влияния немецкой империи и против его соперника — феодальных претензий папы. Византия вошла, таким образом, в контакт с западным христианством. Уделяя внимание южноитальянским норманнам, автор настоящей статьи описывает попытки создать унию греческой и римской церквей. В рамки объединяющихся синодов входит также калочско-бачская архиепархия, возникшая во время правления венгерского короля Владислава, где сохранилась греческая церковная организация вплоть до половины 12 ст. Обращая внимание на греческие элементы венгерского христианства, автор выдвигает те пункты решения соборьского синода 1092 г., в которых Владислав и венгерская иерархия выступают против принципов клюнийской реформы и защищают греческие принципы. Так напр. сохранение первого и законного брака священников соответствует постановлениям собора в Константинополе в 1054 г. Владислав хотел, таким образом, подготовить путь к унии. Во время борьбы за инвеституру король Владислав, участник заговора немецких князей против императора, стал его союзником. Григорий VII скоро почувствовал оговорки Владислава к требованиям папы. Владислав принял в своей стране также польского короля Болеслава II, которого папа предал анафеме. Наконец, около 1090 г. Владислав договорился с императором и, может быть, он присоединился к папе Клименту III. В то время даже Польша стояла на стороне императора. Однако политика Владислава не могла уже укрепить союз немецких и византийских императоров, так как их время прошло. Папа Урбан II не согласился с политикой Владислава, а императоры ее ценили. Венгрия еще во время венгерского короля Коломана очень медленно приближалась к принципам реформ папства и отвергала отдельные требования папы Пасхалия II. В этом мог сыграть, вероятно, определенную роль также острогомский архиепископ Серафин. Коломан стоял в борьбе против нормандского правителя Богемунда на стороне императора Алексея и вошел в тесные сношения с сицилийским нормандским монархом Ругерром. Ругерр имел близкие отношения с греческой церковью. Именно в нормандской Сицилии укоренилось право правителя над церковью и государство приняло византийские церковно-юридические учреждения. Также первые юридические постановления Коломана показывают, что он не вполне соглашался с клюнийскими принципами и что он только в последние годы своей жизни преклонился перед требованиями реформаторского папства. Клюнийские требования (аскетизм, целибат) появляются в легенде св. Имриха. В ней также высказано неодобрение к мнениям натарии. В половине 12 ст. даже Англия знала, что положение Венгрии с точки зрения церковного права осталось — считаясь с его отдельными особенностями — исключительным.

Перевод: Иржи Бронц