

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Veda, vydavateľstvo SAV



© Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
© VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied
Slovenský komitét slavistov
Spolok sv. Cyrila a Metoda

Redaktori knižnej publikácie

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., hlavný redaktor
Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.
Mgr. Svetlana Šašerina, PhD.

Recenzenti

Doc. PhDr. Ján Gallik, PhD., Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre
Prof. PhDr. Martin Golema, PhD., Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici
Prof. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD., Filozofická fakulta UCM v Trnave
Doc. PhDr. Zuzana Lopatková, PhD., Filozofická fakulta Trnavskej univerzity

Žeňuch, Peter a kol.: Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2020. 384 s.

Kapitoly monografie patria k čiastkovým výstupom projektu APVV-18-0032 – Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

ISBN 978-80-89489-45-9

ISBN 978-80-89489-46-6 (e-book)

ISBN 978-80-224-1836-2

Peter Žeňuch a kol.

Bohorodička
v kultúrnych dejinách Slovenska

Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína



Bratislava 2020

Autori kapitol

- © Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., 1., 2.3., 5., hlavný autor
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
- © Doc. PhDr. Erika Brtáňová, CSc., 4.3.
Ústav slovenskej literatúry SAV
- © Prof. Dr. Vichra Baeva (Вихра Баева, Bulharsko), 4.7.
Inštitút etnológie a folkloristiky s etnografickým múzeom BAV
preklad z bulharčiny: *PhDr. Katarina Sedláková, PhD.*
- © Mgr. Daniel Černý, PhD., 2.6.
Slovenský historický ústav v Ríme
- © ThDr. Marek Durlák PhD., 2.5.
Prešovská archieparchia/Kongregácia pre východné cirkvi v Ríme
- © PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD., 2.8.
Prešovská archieparchia
- © Prof. Dr.hab. Agnieszka Groniek (Poľsko), 4.5.;
Jagelovská univerzita v Krakove
preklad z poľštiny: *Mgr. Anita Račáková, PhD.*
- © Doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD., 4.4.
Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity
- © Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. (nitriansky biskup), 3.3.
Cyrlometodská bohoslovecká fakulta univerzity Komenského
- © Prof. ThLic. Róbert Lapko, PhD., ThD., 4.1.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
- © Prof. PhDr. Róbert Letz, PhD., 3.2.
Pedagogická fakulta Univerzity Komenského
- © Doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD., 3.1.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
- © HELic. Mgr. Martin Mráz, 2.4.
Gréckokatolícka eparchia v Košiciach
- © Doc. Dr. Mychajlo Pryjmyč, DrSc. (Михайло Приймич, Ukrajina), 4.6.
Zakarpatská akadémia umenia v Užhorode
preklad z ukrajinčiny: *Doc. Mgr. Jarmila Kredátusová, PhD.*
- © Prof. dr. habil. Bernadett Puskás, PhD. (Maďarsko), 2.7.;
Univerzita v Nyíregyháze
preklad z maďarčiny: *Mgr. Nicol Sipekiová, PhD.*
- © Prof. PhDr. Vladimír Rábik, PhD., 2.1.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
- © Mgr. Svetlana Šašerina, PhD., 4.2.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
- © Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD., 2.2.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV



Klokočovský obraz Bohorodičky
Patrónky Zemplína

Obsah

1. Úvod	7
2. Pramene, legendy a mýty o slziacom klokočovskom obraze	16
2. 1. „Bathko, hoc est sacerdos eorum“. Národnostná a konfesionálna situácia na území Zemplínskej župy koncom stredoveku a v ranom novoveku	16
2. 2. Mariánsky kult na východe Slovenska v období baroka	35
2. 3. Pieseň o obraze klokočovskom ako historické svedectvo o zázraku. Kultúrno-historická a jazykovo-historická interpretácia prameňa	59
2. 4. Ikona klokočovskej Bohorodičky vo vlastníctve kňažnej Žofie Bátoriovej a Heleny Zrínskej.....	91
2. 5. Liturgický kult a ľudová zbožnosť k slziacim ikonám historickej Mukačevskej eparchie.....	102
2. 6. Úcta ku klokočovskej Bohorodičke medzi veriacimi v Kanade a USA	135
2. 7. Kópie klokočovského milostivého obrazu.....	155
2. 8. Dejiny klokočovskej ikony Presvätej Bohorodičky a jej kópie	164
3. Sedem bolestí Bohorodičky – symbol Slovenska	178
3. 1. Dynamika vzniku mariánskych sviatkov v histórii cirkvi	178
3. 2. Sedembolestná Panna Mária – duchovný symbol Slovenska	186
3. 3. Mariánske baziliky rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku	208
4. Bohorodička v slovenskej a slovanskej duchovnej kultúre	242
4. 1. Predobraz Márie Bohorodičky v Chválospeve Anny (1 Sam 2,1-10)	242
4. 2. Obraz Bohorodičky v kontexte cyrilскеj rukopisnej kázňovej tvorby pod Karpatmi	250
4. 3. Obraz Panny Márie v mariánskych kázňach Hugolína Gavloviča	258
4. 4. Mariánsky motív v spirituálnej poézii 20. storočia.....	273
4. 5. Ikona Bohorodičky Hodegetrie v cirkvi Narodenia najsvätejšej Panny Márie v obci Łosie	293
4. 6. Nové zistenia o cirkevnom umení na Zakarpatsku. Ikony chrámu sv. archanjela Michala obce Stužica v okrese Veľké Berezne.....	303
4. 7. Presvätá Bohorodička Trojeručica – obrazy, príbehy, sviatky	318
5. Záver	337
Pramene a literatúra	341
Summary / Резюме	381

1. Úvod

1.1. Predslov

Úcta k Presvätej Bohorodičke sprevádza slovenský národ tisícročnými dejinami. Mariánska úcta sa totiž u Slovákov prirodzene utvárala s príchodom kresťanstva a osobitne sa začala utvrdzovať s príchodom sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu. Svedčia o tom práve Moravsko-panónske legendy, v ktorých sa hrob sv. Metoda († 885) lokalizuje do hlavného veľkomoravského chrámu na ľavú stranu za oltár presvätej Bohorodičky. Uvedená skutočnosť tak umožňuje vnímať centrálnu pozíciu mariánskej úcty u starých Slovákov. Mariánska úcta s patrocíniom hlavného chrámu, v ktorom je pochovaný veľkomoravský arcibiskup Metod, poukazuje na zdroj mariánskej úcty na Slovensku v kontexte s Veľkou Moravu. Mariánska úcta sa celkom prirodzene uplatňovala aj v Uhorsku, ktoré fungujúce prejavy mariánskeho kultu prevzalo a zachovalo. Aj úcta k Sedembolestnej patrónke Slovenska je významným symbolom kultúrnej identity slovenskej kresťanskej spoločnosti a je dôkazom historických skúseností Slovákov, ktorí prešli zložitými zápasmi popretkávanými utrpením i znevažovaním od vlastných i cudzincov.

Aj silne rozvinutá úcta ku klokočovskému slziacemu obrazu Presvätej Bohorodičky je svedectvom o pamäti, tradícii i znovuzrození národného i kresťanského života slovenských gréckokatolíkov doma i za hranicami vlasti. Monografická práca kolektívu autorov s názvom „Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska; Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína“ je venovaná 350. výročiu slzenia ikony v Klokočove v roku 1670. Zameriava sa nielen na podoby úcty k tomuto obrazu (ikone), ale prináša aj nové pohľady a zistenia späť s dejinami zázraku slzenia ikony i s pôvodom úcty ku klokočovskej Matke Božej.¹

¹ Kapitoly „Mariánsky kult na východe Slovenska v období baroka“ (2.2.), „Pieseň o obraze klokočovskom ako historické svedectvo o zázraku. Kultúrno-historická a jazykovo-historická interpretácia prameňa“ (2.3.), „Dynamika vzniku mariánskych sviatkov v histórii cirkvi“ (3. 1.), „Obraz Bohorodičky v kontexte cyrilskej rukopisnej kázňovej tvorby pod Karpatmi (4.2.) a „Obraz Panny Márie v mariánskych kázňach Hugolína Gavloviča“ (4.3.) patria k čiastkovým výsledkom riešenia projektu APVV-18-0032 – Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovenských jazykových a kultúrnych vzťahov.

1.2. Pramene, legendy a mýty o slziacom klokočovskom obraze

Úcta k obrazom a ikonám Božej Matky v prostredí byzantsko-slovenského obradu na Slovensku predstavuje z historického, literárneho, liturgického i jazykovo-kultúrneho hľadiska dôležitý zdroj poznania o formovaní duchovnej, národnej a kultúrnej identity spoločnosti. Tieto skutočnosti však možno vysvetliť iba v kontexte už existujúcich vzťahov medzi jazykmi, kultúrami i konfesiami, ktoré sa zúčastnili na formovaní a rozvoji byzantsko-slovenskej tradície a identity na východe Slovenska. Na túto skutočnosť poukazuje úvodná časť kolektívnej monografie.

V úvodnej kapitole „Bathko, hoc est sacerdos eorum. Národnostná a konfesionálna situácia na území Zemplínskej župy koncom stredoveku a v ranom novoveku“ V. Rábik vysvetľuje tie historické skutočnosti, ktoré východné Slovensko a najmä Zemplínsku župu zaraďujú k pomerne etnicky a konfesionálne rozmanitým územiám Slovenska. Silné autochtónne slovenské populačné zázemie sa v skladbe obyvateľstva tohto regiónu prejavovalo už v 10. storočí, keď sa v južných oblastiach tohto zemplínskeho priestoru objavuje aj maďarské osídlenie, ktoré sa zosilňuje až počas 16. storočia. Za významnejší zásah do slovenského etnického priestoru v stredoveku sa pokladá najmä nemecké osídlenie, ktoré utvorilo sídelnú sieť s výnimkou severných oblastí, kde sa sice tiež významne uplatňuje nemecký element zasahujúci do tunajšej národnostnej štruktúry, identifikovať ho však možno najmä pri kreovaní sociálno-právnej organizácie novovznikajúcich sídlisk. Osobitne významným prvkom je v tomto prostredí aj rusínske osídlenie, ktoré natrvalo zasiahlo do etnickej i konfesionálnej štruktúry obyvateľstva východného Slovenska.

V nadväznosti na etnickú, sociálnu a konfesionálnu skladbu obyvateľstva východného Slovenska sa v kapitole „Mariánsky kult na východe Slovenska v období baroka (APVV-18-0032)“ P. Zubko venuje problematike rozvíjajúcej sa barokovej mariánskej zbožnosti. Poukazuje na fenomén úcty k Panne Márii, ktorý predstavuje ako jeden z najsilnejších rekatolizačných prvkov v období vrcholiacej reformácie duchovného života v Európe. Poukazuje totiž na to, že na malom priestore východného Slovenska sa stretlo niekoľko duchovných mariánskych tradícií, ktoré majú svoj pôvod nielen v Uhorsku, ale aj v Poľsku, v českých a rakúskych krajinách a v Taliansku. Najväčší podiel na upevňovaní mariánskeho kultu však mali rehole. Prvá rekatolizačná vlna totiž prišla z Poľska, preto sa

jej venuje aj najväčšia pozornosť. Súčasťou mariánskej zbožnosti boli mariánske kongregácie, s čím súvisí aj šírenie modlitby Svätého ruženca. Kalvínskou odpoveďou na túto zbožnosť v slovenskom prostredí Zemplína bol napriek rozličným maďarizačným aktivitám preklad žaltára do slovenčiny, ktorý mal zabrániť silnejúcej rekatolizácii a konverziám veriacich na katolícku vieru. V rímskokatolíckej cirkvi sa navyše udomácnil východný kult ikony z Máriapóče.

Aj obraz mariánskej ochrany v kapitole venovanej *Piesni o obraze klokočovskom* ako historickému svedectvu o zázraku v kontexte kultúrno-historickej a jazykovej interpretácie (APVV-18-0032) sa P. Žeňuch sústreďuje na výklad historických a jazykových javov tohto dobového veršovaného prameňa. Pri analýze textu poukazuje na skutočnosť, že pieseň má nielen historicko-duchovný obsah, ktorý svedčí o udalostiach nadprirodzenej povahy, ale obsahuje aj také skutočnosti, ktoré úzko spájajú udalosti nadprirodzenej povahy s historicky verifikovateľnou sujetovou líniou a spoločenskými udalosťami a dejmi. Tie tvoria oporné body, ktoré petrifikujú kultúrnu pamäť gréckokatolíkov v dynamickom procese utvárania slovenskej duchovnej kultúry. *Pieseň o obraze klokočovskom* je dôležitým zdrojom poznávania vzťahov sakrálneho a profánneho, mystického a svetského. Je to dôležitý historický prameň, ktorý zaznamenáva všetky podstatné udalosti sprevádzajúce slzenie ikony i nadväzujúce deje a slúži pri hlbšom filologickom výskume vzťahu slovenčiny a cirkevného liturgického jazyka v prostredí byzantského rítu na Slovensku.

V kapitole venovanej „Ikone klokočovskej Bohorodičky vo vlastníctve kňažnej Žofie Bátoriovej a Heleny Zrínskej“ sa M. Mráz podujal vysvetliť peripetie putovania zázračnej klokočovskej ikony vzhľadom na životné osudy kňažnej Žofie Bátoriovej a jej nevesty Heleny Zrínskej. V prípade obidvoch žien autor kapitoly vidí duchovný odkaz klokočovského obrazu v interpretácii ich životných príbehov. Zároveň poukazuje na skutočnosť, že mariánsky kult je dôležitou súčasťou rekatolizácie, katolíckeho sebadefinovania a potvrdenia prevahy kresťanstva nad islamom.

M. Durlák v kapitole „Liturgický kult a ľudová zbožnosť k slziacim ikonám historickej Mukačevskej eparchie“ sa zameriava na udalosti súvisiace so slziacimi ikonami v priestore historickej Mukačevskej eparchie v 17. a 18. storočí. Po roku 1670, keď v období protihabsburských nepokojov došlo v Klokočove k slzeniu ikony Matky Božej, objavilo sa aj ďalších sedem plačúcich ikon, ktoré postupne prelievali svoje slzy celých sto rokov. M. Durlák vysvetľuje tieto udalosti v kontexte prejavov úcty k slzám Bohorodičky. Každá ikona prešla vyšetrovaním týka-

júcim sa pravosti týchto udalostí. Bez ohľadu na to, či bola alebo nebola dokázaná pravosť slzenia, každá z týchto ikon bola násilne odstránená z pôvodného kostola a jej ďalší osud závisel iba od svojvôle vtedajšej cirkevnej a svetskej vrchnosti.

O prejavoch „Úcty ku klokočovskej Bohorodičke medzi veriacimi v Kanade a USA“ hovorí D. Černý. Poukazuje pritom najmä na zjednocujúcu úlohu mariánskej úcty ku klokočovskej ikone v prostredí slovenskej gréckokatolíckej diaspóry v Amerike. Slováci žijúci v diaspóre v Kanade vybudovali národnú svätyňu, v ktorej je umiestnená kópia klokočovskej ikony. D. Černý predstavuje strastiplnú cestu k dnešnej svätyňi, ktorej základy boli položené v miestnej gréckokatolíckej farnosti sv. Petra a Pavla v Hamiltone. Približuje nielen dejiny farnosti, ale vysvetľuje život a námahy duchovného správcu farnosti gréckokatolíkov v diaspóre o. Františka Fugu, rodáka z Vinného, vďaka ktorému sa táto svätyňa stala symbolom slobody. Zamýšľa sa však aj nad kultom, ktorý v Kanade ovplyvnil tiež diaspóru rímskokatolíckych Slovincov, a poukazuje na rozšírenie mariánskej úcty ku klokočovskej ikone aj ku gréckokatolíckom v USA.

Najstarším kópiám klokočovského milostivého obrazu sa venuje maďarská kunsthistorička Bernadett Puškášová (Puskás), ktorá prináša spoľahlivé interpretácie a vysvetlenia ikonografického pôvodu klokočovského milostivého obrazu i jeho kópií od roku 1769. Identifikuje autorov interpretovaných kópií klokočovskej ikony a ponúka presvedčivý a ucelený pohľad na problematiku dejín milostivej klokočovskej ikony Bohorodičky.

Podľa J. Gradoša slzenie ikony Bohorodičky v Klokočove nevyvolalo okamžitý ohlas, aj preto sa doposiaľ nerealizoval ani adekvátny historický výskum. Po 350. rokoch je však už ťažké vyskúmať dejiny tejto ikony. Zistenia v kapitole J. Gradoša sú preto upriamené najmä na opis dejín klokočovskej ikony Presvätej Bohorodičky a jej kópie, ktoré vychádzajú z faktu, že sama legenda slziacej ikony mlčí o mieste uloženia jej originálu. J. Gradoš však na základe dedukcie z rozličných dokumentov o putovaní klokočovskej ikony vo vlastníctve Rákociovcov po jej slzení ponúka nový pohľad. Tvrdí totiž, že k pôvodnej legende o zázraku slzenia sa často pridávali nové prvky, a tak sa legenda v každom období prispôbovala situáciám, ktoré sú s ňou späté. Odhliadnuc od tejto skutočnosti však J. Gradoš v kontexte rekonštrukcie založenej na interpretácii prameňov rozličnej povahy a proveniencie ponúka výklad dejín ikony, ktorý za možné miesto súčasného uloženia pôvodnej klokočovskej ikony pokladá poľské mesto Jarosław. Doteraz to však nepotvrdila žiadna kunsthistorická analýza jarosławskej ikony, vo vzťahu ku kópiám klokočovského obrazu.

1.3. Sedem bolestí Bohorodičky – symbol Slovenska

Ďalšia časť monografie sa sústreďuje na charakteristiku mariánskych sviatkov, ktoré sú spojené aj s úctou trpiacej a bolestnej Bohorodičky ako symbolu Slovenska, do kontextu ktorej patria aj prejavy úcty k Patrónke Zemplína.

Úvodná kapitola tretej časti prináša prehľad o pôvode slávenia mariánskych sviatkov. Š. Marinčák v tejto kapitole nazvanej „Dynamika vzniku mariánskych sviatkov v histórii cirkvi“ (APVV-18-0032) venuje začiatkom vzniku rozličných sviatkov cirkvi. Poukazuje na fakt, že cirkev uctievala nielen mučeníkov, ale sústredila sa aj na svätých, ktorí nezomreli mučeníckou smrťou, prípadne na okolnosti, ktoré zohrávali v dejinách vykúpenia dôležitú úlohu. Prax utvárania sviatkov cirkvi sa opierala najmä o kánonické texty a Sväté písmo a tiež aj o apokryfy a rôzne legendické udalosti. Kapitola prináša najmä opis vzniku sviatkov týkajúcich sa jednotlivých etáp života Božej Matky, ktorým sú zasvätené aj mnohé mariánske chrámy na Slovensku.

Osobitnú úctu slovenský národ však prejavuje svojou oddanosťou Sedembolestnej Panne Márii. Úcta k bolestiam Márie je v kontexte slovenskej kultúry jedným z mnohých prejavov mariánskej oddanosti, ktorá má starodávne historické korene. V kapitole „Sedembolestná Panna Mária – duchovný symbol Slovenska“ R. Letz poukazuje na to, že slovenskí katolíci uctievali *Pannu Máriu Bolestnú* ako patrónku slovenského národa a Slovenska. Túto skutočnosť oficiálne potvrdil pápež Pius XI. 22. apríla 1927 dekrétom „Celebre apud Slovacchia gentem“. Tento dokument poukazuje na hlbšie historické korene tejto slovenskej mariánskej oddanosti. Úvahy o bolestnej Panne Márii boli známe už v kresťanskom staroveku, no úcta k bolestnej Matke (Mater Dolorosa) má korene až v 12. storočí. Svoje vlastné vyjadrenie táto úcta našla v ikonografických zobrazeniach a v umení. Osobitná oddanosť Panne Márii Bolestnej sa rozvinula v 15. storočí. Medzníkom v expanzii kultu bolestnej Panny Márie na území Slovenska bolo založenie pútnického miesta v Šaštíne od roku 1564 s pútnickým chrámom, ktorý bol posvätený v roku 1762. Toto pútnické miesto zasvätené bolestnej Panne Márii je etnicky zakomponované do slovenského prostredia a patrilo k najväčším v celej habsburskej ríši.

Bolestná Panna Mária má blízko k slovenskej duši preto, že vyjadruje nielen hlboký zármutok, ale najmä súcit s utrpením ľudí. Toto utrpenie

bolo súčasťou života Slovákov. Na prelome 19. a 20. storočia sa už rozvinul sám kult Panny Márie Sedembolestnej ako Patrónky slovenského národa. Prispel k tomu najmä slovenský kňaz Ferdiš Juriga, ktorý neustále rozširoval oddanosť Panne Márii Sedembolestnej a poukazoval na súvislosti so slovenskými dejinami a utrpením, ktoré sprevádzali slovenský národ na jeho ceste dejinami. Tento pohľad súvisel s rozvíjaním národnej myšlienky ako obrany proti tlaku maďarizácie. Panna Mária Sedembolestná bola uctievaná aj v období Československej republiky, keď Slováci opäť hájili svoju náboženskú a národnú identitu a tiež lepšie sociálne podmienky. Panna Mária Sedembolestná sa stala symbolom utrpenia v období náboženského útlaku Slovákov počas komunistického režimu a je tu prítomná podnes, najmä v aktuálnom čase spojenom so všeobecnou krízou morálky a sociálnymi neistotami. Prijatím sviatku Sedembolestnej Panny Márie za štátny sviatok Slovenskej republiky zákonom č. 241/1993 Z. z. sa zároveň potvrdzuje dôležitosť oddanosti Panne Márii Sedembolestnej v celých slovenských dejinách.

O dejinách spásy v kontexte s mariánskym putovaním sa hovorí v kapitole o „Mariánskych bazilikách rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku,“ ktorej autorom je slovenský cirkevný historik a nitriansky biskup V. Judák. Poukazuje v nej na skutočnosti dokladujúce sieť pútnických ciest, po ktorých putovali kresťania na rozličné miesta a ktoré pripomínajú život a smrť Ježiša Krista. Cieľom putovania sú však nielen hroby apoštolov a prvokresťanských mučeníkov. Veriaci ľud už od najstarších čias (najmä od Efezského koncilu v roku 431) prejavoval osobitnú úctu Panne Márii. Na území Uhorska, kde patrilo aj Slovensko, sa za celý čas rozvoja duchovnej kresťanskej tradície etablovali početné pútnické miesta, ktoré sú najmä mariánske. Tie svedčia o živej viere Slovákov v minulosti i v súčasnosti. O silnej mariánskej úcte na Slovensku vydávajú svedectvo najmä početné mariánske chrámy a kaplnky. Z 5925 známych patrocínií kostolov a kaplniek je až 1762 zasvätených tajomstvám, ktoré súvisia s Božou Matkou. Patria medzi ne v súčasnosti chrámy, ktoré sú ozdobené aj pápežským titulom *bazilika minor*. Návšteva týchto milostivých miest si doposiaľ zachovala svoj význam a čiastočne aj charakter dávnych pútí. Stále ich možno vnímať ako miesta duchovného obrátenia a posilnenia viery v Boha a ako prostriedku pokánia i obety.

1.4. Bohorodička v slovenskej a slovanskej duchovnej kultúre

Záverečnú časť monografie tvorí sedem kapitol zameraných na opis *Bohorodičky v duchovnej slovenskej a slovanskej kultúre* s prihliadnutím na vybrané aspekty mariánskej spirituality v slovesnej i obrazovej tvorbe.

Literárna a teologická interpretácia označuje *Chválospev Anny* (1 Sam 2,1-10) za *starozákonný Magnifikat*, lebo obsahuje alúzie na *novozákonný Magnifikat* Márie (Lk 1,46-55). Tvoria ho spirituálne predobrazy Márie Bohorodičky. R. Lapko v prvej kapitole tejto záverečnej časti monografickej práce s názvom „Predobraz Márie Bohorodičky v Chválospeve Anny (1 Sam 2,1-10)“ poukazuje na centrálnu myšlienku žalmu, ktorý Anna prednáša a ktorou je oslava *Božej prozreteľnosti*. Boh, ktorý má všetky udalosti vo svojich rukách, dokáže otvoriť neplodné lono Anny. Nemožné sa stalo realitou aj pri Márii (Lk 1,48-49). Aj klokočovská ikona Presvätej Bohorodičky sa v súzvuku tejto myšlienky javí ako obraz založený na materinskom súcite s rukou ukazujúcou na korunovaného Božieho Syna. Túto pravdu artikulovala Mária veľmi jasne tým, keď dokázala, že ľudskou mocou nemožno mať žiadne veci pod kontrolou.

Problematiku homiletickej tvorby venovanej sviatkom a úcte Bohorodičky otvára kapitola s názvom „Obraz Bohorodičky v kontexte cyrilскеj rukopisnej kázňovej tvorby pod Karpatmi“ (APVV-18-0032), v ktorom S. Šašerina interpretuje texty kázňí tvorbu v kontexte apokryfickej a legendickej písomnej kultúry. Venuje sa vybraným témam z prostredia nekánonickej spisby, ktoré ako dôležité legendické a apokryfické texty slúžili pri exemplifikácii výkladov živej mariánskej úcty v ľudovom prostredí. Na príklade takýchto exemplíel možno identifikovať putovanie i presahy motívov v kázňovej barokovej kultúre pod Karpatmi i v širšom slovanskom kontexte.

Kapitola s názvom „Obraz Panny Márie v mariánskych kázňach Hugolína Gavloviča“ (APVV-18-0032) od E. Brtáňovej prináša interpretácie troch mariánskych kázňí z rukopisnej zbierky *Kameň ku Pomocy* (1779), ktorej autorom je neskorobarokový spisovateľ a františkánsky kňaz Hugolín Gavlovič. Jedna kázeň je určená na sviatok Navštívenia Panny Márie a dve kázne súvisia so sviatkom Nanebovzatia Panny Márie. Podrobnejší rozbor kázňí ukázal, že názornosť a afektívnosť svojho výkladu Gavlovič podporuje hlavne dvoma kompozičnými prostriedkami – prirovnaniami a príkladmi, ktorých aplikovaním sa usiluje o čo najplastickejšie znázorne-

nie charakteru Panny Márie a jej skutkov. Kázne ozvlášťňuje aj dramatickými a lyrickými prvkami. Pri výbere kompozičných prostriedkov rešpektuje možnosti publika. Všetko to však robí operatívne, čím potvrdzuje svoje estetické cítenie.

V kapitole „Mariánsky motív v spirituálnej poézii 20. storočia“ sa M. Hospodár venuje prejavom hlbokéj úcty k Panne Márii v umeleckej básnickej tvorbe na Slovensku. Nadprirodzenou krásou a nehou nebeskej Matky sa inšpirovalo aj moderné slovesné umenie, ktoré reflektuje mariánsky motív. Na príkladoch z tvorby vybraných autorov katolíckej moderny a ich pokračovateľov sa v tejto kapitole vynára obraz spirituálnej poézie, ktorá má svoje východiská zakotvené vo viere a duchovnosti. Stáva sa tak akýmisi druhom modlitby, ktorý je inšpirovaný v cirkevnom liturgickom prejave (napr. v *Akatiste k presvätej Bohorodičke*).

Ikonografickým obrazovým špecifikám mariánskej tradície sa venuje A. Groneková (Poľsko), ktorá sa zaoberá rekonštrukciou zobrazenia Bohorodičky Hodegetrie v chráme Narodenia najsvätejšej Panny Márie v obci Łosie v Poľsku. Prináša kunsthistorickú analýzu pôvodnej maľby na obraze, ktorá môže pomôcť práve pri identifikácii ikonografickej tradície v priestore cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi a v Haliči.

V kapitole o ikonografických artefaktoch zo Zakarpatskej oblasti Ukrajiny sa M. Pryjmyč (Ukrajina) venuje najmä analýze osobitostí soklových obrazov ikonostasu v chráme sv. Mikuláša Divotvorcu v obci Stará Stučica vo veľkobereznianskom okrese. Ikony svätého Demetera, Gregora, Anjela strážneho a ikony sviatku S'atia hlavy sv. Jána Krstiteľa boli objavené v roku 2018 počas reštauračných prác. Odvtedy sú exponovaným predmetom vedeckovýskumného záujmu. Diela sa zachovali v dobrom stave, čo umožnilo hlbšie štúdium ich ikonografického štýlu a štúdium kaligrafie ikonografických nápisov. Na základe výskumov autor tejto kapitoly prichádza k záveru, že ikonostas vznikol v kontexte pôsobenia rybotičského spolku ikonopisov (Ryboticze v Poľsku), ktorého vplyv možno zaznamenať aj v prostredí historickej Mukačevskej eparchie.

V kapitole venovanej výskumu obrazov, legendám a úcty k presvätej Bohorodičke Trojeručici ponúka Vichra Baeová (Bulharsko) vysvetlenie pôvodu jej kultu u pravoslávnych kresťanov v južnoslovanskom prostredí. Vychádza z opisu udalostí v Chilendarskom kláštore na Svätej hore (Atos) a poukazuje na špecifiká kultu v Trojanskom kláštore Nanebovzatia Panny Márie v centrálnej časti severného Bulharska. Východiskom analýzy je systém navzájom prepojených elementov: svätec patrón, sakrálné miesto a posvätný čas (sviatok alebo niekoľko sviatkov); zázračné predmety (os-

tatky svätého alebo ikony, iné artefakty, predmety z okolitej krajiny); výtvarné stvárnenie; povery; rituály a príbehy o uskutočnených zázrakoch. Ponúkaná analýza je výsledkom terénnych výskumov z roku 2019.

1.5. Zhrnutie

Mariánska úcta obsahuje črty späté s obdivom k tej, ktorá porodila Božieho Syna a zároveň obsahuje znaky, ktoré veriaci pokladajú za užitočné, ak prosia o pomoc Matku Božiu, lebo prostredníctvom jej príhovoru očakávajú skoré vyslyšanie svojich prosieb. Vo sviatočnom príhovore na sviatok Usnutia Bohorodičky dňa 15. augusta 2020 biskup Peter Rusnák v bratislavskej gréckokatolíckej katedrále poukázal na to, že v živej mariánskej úcte sa môže realizovať iba obraz Márie sediacej pri nohách Ježiša, ktorá počúva jeho slovo (Lk 10, 39) ako žiaka načúvajúceho slovám učiteľa. Ved' v pravej mariánskej úcte sa sprítomňuje skutočné vyznanie Márie, ktoré na svadobnej hostine v Káne Galilejskej adresovala nielen posluhujúcim, ale každému z nás: „Urobte všetko, čo vám povie!“ (Jn 2, 5). Mariánska úcta totiž predstavuje program životného štýlu človeka, ktorý sa zračí v úcte ku klokočovskému slziacemu obrazu Márie-Hodegetrie, ktorá naplňa túžby veriacich po pokoji, tolerancii, vzájomnej úcte a láske v každom období ľudskej existencie.

V Bratislave 15. augusta 2020

Na sviatok Usnutia Presvätej Bohorodičky
z podkladov jednotlivých kapitol pripravil

Peter Žeňuch

2. Pramene, legendy a mýty o slziacom klokočovskom obraze

2.1. „Bathko, hoc est sacerdos eorum“. Národnostná a konfesiónálna situácia na území Zemplínskej župy koncom stredoveku a v ranom novoveku

Zemplínska župa sa z administratívneho hľadiska ustálila v 13. storočí, a tak vytrvala až do zániku monarchie. Patrila medzi územne najrozsiahlejšie administratívne celky. Osobitne to platilo o území Slovenska, kde bola najväčšou spomedzi ostatných žúp aj v porovnaní s ostatnými východoslovenskými stolicami (zaradenými z hľadiska cirkevnej správy do Jágerského biskupstva) dosahovala takmer až dvojnásobný územný rozsah. Všetky okolité župy – Užská, Šarišská a Abovská – mali rozsah 3200 až 3600 km², no Zemplínska takmer 6300 km² (Žudel 1984, 184). Pokiaľ však ide o hustotu obyvateľstva, bola situácia v Zemplínskej župe presne opačná (Žudel 1994, 81-85). Veľká územná rozloha Zemplínskej župy súvisela nielen s osobitými historickými okolnosťami a vývinom, ale aj geografickou členitosťou (najmä v svojej severnej časti) a postavením či polohou na hranici kráľovstva. Z toho vyplynula nízka hustota osídlenia. Na území župy sa však už v stredoveku vytvorili najrozsiahlejšie majetkové celky na východnom Slovensku, akými boli stropkovské a humenské panstvo, pričom humenské panstvo bolo s počtom takmer stotridsať podriadených sídlisk najväčším feudálnym majetkom v Uhorskom kráľovstve (Uličný 2001, 74). Táto geograficko-administratívna charakteristika Zemplína je dôležitá, lebo vplývala na celkový vývin župy a stala sa aj dejiskom asi najvýraznejších zmien v sídliskovej, národnostnej a aj náboženskej štruktúre na celom východnom Slovensku. V nasledujúcich riadkoch a pokúsime charakterizovať práve tento rozmer Zemplínskej župy v období neskorého stredoveku a raného novoveku, keď sa diali asi tie najvýznamnejšie zásahy do jej štruktúry vôbec, ktoré určili jej nasledujúci etnický a náboženský ráz.

Výskum sídliskových pomerov na území Zemplínskej župy v stredoveku bol predmetom záujmu viacerých historikov, pričom sa ustálili najmä názory na jej celkový rozsah osídlenia a etnický vývoj územia (Varsik 1977, 315-427; Uličný 2001; Rábik 2006, 264-332). Z týchto výskumov vieme, že územie neskoršej Zemplínskej župy bolo pomerne silne osídlené už pred vznikom Uhorského kráľovstva. Z hľadiska archeologicky a jazykovedných zistení možno pre toto obdobie uviesť existenciu približne 144 sídlisk, z ktorých až jedna tretina má archeologickú dokumentáciu z obdobia minimálne 9. storočia (všetky výskumy zhrnul Uličný 2001, 658-676). Slovanský charakter toto historického priestoru je teda nespochybniteľný, aj s jeho pričlenením do štruktúr Veľkomoravskej ríše, vrátane jej cirkevnej organizácie. Svedectvom o tom je napríklad aj existencia cyrilometodského patrocínia sv. Klimenta v Pustom Čiernom, doloženého už v 30. rokoch 14. storočia (MVS I., 142, č. 743) či tradícia z 18. storočia o kostole v Brehove (Povala 1970, 111-119). Na konci 16. storočia stav osídlenia na sledovanom území dosahoval už počet 383 sídlisk (Žudel 1995, 59; Rábik 2006, 332). Ten však súvisí nielen s expanziou sídlisk a ich populačných prebytkov, ale aj cieľavedomej meliorizačnej aktivity tunajšej šľachty, čím došlo k razantnému zvýšeniu počtu sídlisk a obyvateľstva i k zmenám v etnickej skladbe. Šľachta si totiž veľmi skoro začala uvedomovať, že rozsiahle pozemkové fondy, ktoré získala od panovníka do donácie, sa skutočným feudálnym majetkom stanú až vtedy, ak budú dostatočne osídlené a až následne budú produkovať feudálnu rentu. Už od konca 13. storočia možno preto sledovať cieľavedomú činnosť v tomto smere (Rábik 2012, 72-86).

Zemplínska župa bola z hľadiska etnickej štruktúry pomerne rozmanitým a rázovitým územím. Okrem silného domáceho slovenského populačného zázemia sa v jej skladbe od 10. storočia najmä v južných častiach (nášho územia) objavuje aj maďarské osídlenie, ktoré sa však zosilňuje až v priebehu 16. storočia po porážke uhorského vojska pri Moháči v roku 1526 a po obsadení Zadunajska Turkami. Na tomto mieste treba povedať, že hoci z hľadiska zachovanej administratívnej písomnej agendy sa v tomto období ukazuje výrazný maďarský vplyv v Zemplínskej župe, no v skutočnosti nie je tomu tak. Dokazujú to práve podrobné sídliskové výskumy. Vedenie písomnej agendy v maďarčine, najmä na úrovni feudálnych panstiev, bola totiž viac propagačná a prestížna aktivita tunajšej maďarskej a postupne sa maďarizujúcej miestnej šľachty. Tá sa najmä pod vplyvom straty svojho vlastného sídelného zázemia v Zadunajsku pokúšala najmä na východnom Slovensku vytvoriť akúsi náhradu za stratenú krajinu a v politickej oblasti sa toto jej národné povedomie umocňovalo aj tým, že východné Sloven-

sko bolo nástupným a operačným priestorom pre všetky protihabsburské stavovské povstania. Takým bol v istom zmysle aj boj Jána Zápoľského o uhorskú korunu po roku 1526 s Ferdinandom I., ktorý rozdelil zvyšok uhorskej krajiny (Slovensko) na dve mocenské enklávy – západnú habsburskú (tzv. dolné Uhorsko) a východnú národnú uhorskú, resp. prezentovanú ako maďarskú (horné Uhorsko). Neprekvapuje preto vedenie zemepanskej agendy v maďarčine aj v tých oblastiach, kde žilo etnicky úplne iné obyvateľstvo, a to najmä slovenské i rusínske (stropkovské a humenské panstvo). Skutočný zásah maďarského obyvateľstva do sídelného a etnického priestoru domáceho slovenského a kolonizačného rusínskeho obyvateľstva veľmi dobre ilustruje náboženská situácia v 16.–18. storočí, ktorá (okrem dokladovania katolíckeho a pravoslávneho a uniatského náboženstva, o tom Žeňuch 2014a, 121-137) prostredníctvom reformovaných denominácií cirkvi augsburského a kalvínskeho vyznania celkom spoľahlivo vymedzila hranicu medzi Slovákami (katolíci, luteráni) a Maďarmi (kalvíni).

Ďalším dôležitým zásahom do slovenského etnického priestoru v stredoveku bolo tzv. nemecké osídlenie, ktoré významným spôsobom dotvorilo celú sídelnú sieť na tomto území, pričom v Šariši sa podieľalo až takmer polovičným podielom na celkovej sídelnej štruktúre a v Above to bola viac ako jedna tretina. Aj na území Zemplína to bol najprogressívnejší osídľovací projekt tunajšej šľachty. Prienik nemeckého národnostného elementu do tunajšej národnostnej štruktúry však nebol taký výrazný, aby ovplyvnil celkový národnostný charakter Zemplínskej župy, ako sa to stalo v susedných župách Šarišskej a Abovskej. V Zemplíne sa prejavil najmä v uplatnení sociálno-právnej organizácie sídlisk, tzv. osídlením na nemeckom práve; skutočný etnický prienik bol zo všetkých východoslovenských žúp najmenší.

Podrobná analýza stredovekých prameňov totiž umožňuje dokladovať prítomnosť etnických skupín nemeckého obyvateľstva v slovenskej časti Zemplínskej župy len v asi desiatich lokalitách, pričom prejavy nemeckého elementu možno tiež dôvodne predpokladať aj v prípade národnostného vývinu ďalších troch sídel (Humenné, Kochanovce, Trnávka), hoci priame písomné správy sa o tom nezachovali. Najvýznamnejšie sa však prítomnosť Nemcov prejavila len v národnostnej štruktúre piatich sídel, konkrétne v Stropkove, Vranove, *Nemeckom Kaňove (v 16. storočí splynul s Kvakovcami), Hlinom a Michalovciach, v ďalších lokalitách bola prítomnosť nemeckého obyvateľstva už iba sporadická (Rábik 2006, 264-332). V prípade Michaloviec však vieme celkom presne o tom, že nemeckí hostia sa tu usídlili už v 13. storočí (pred rokom 1290), keď si v tesnom susedstve staršej slovenskej osady vybudovali nové sídlisko s námestím, ktoré sa v 30. rokoch 14. storočia

označovalo ako Nemecká ulica, kým staršie slovenské sídlisko dostalo označenie Slovenská ulica, prípadne aj Slovenské Michalovce (Sztáray okl. I, 34).

Významnejším javom však bol vznik a lokácia sídel podľa aplikovaných princípov nemeckého práva, na ktorom sa zúčastnili aj lokátori z radov nemeckého obyvateľstva. Analýza stredovekých písomných prameňov dovoľuje odôvodnene predpokladať takýto pôvod v prípade šesťdesiatich šiestich sídel, no tiež aj najmenej v ďalších desiatich dedinách v okolí Sečovíc, ktoré boli staršieho slovenského pôvodu, žilo v 30. rokoch 14. storočia obyvateľstvo lokované podľa princípov pôvodne nemeckých hostí zo Sečovíc, hoci ich pôvod skôr hľadáme v domácich populačných zdrojoch (Rábik 2006, 272-278). Iných najmenej desať sídlisk bolo lokovaných na nemeckom práve aj na území Stropkovského panstva, hoci stav stredovekých prameňov túto skutočnosť už nevieme spoľahlivo zdokumentovať a ani ich ponemené názvy v listinách (napr. z roku 1408) nie sú dostatočným dôkazom na identifikáciu pôvodu takýchto sídel v kontexte nemeckého práva. Na ten spoľahlivejšie poukazuje len celkový charakter a postup osídlenia v mikroregióne Stropkovského panstva v medziriečí Ondavy, Olky a Chotčianky, v ktorom nemecké, no v rovnakej miere tiež aj slovenské obyvateľstvo zo Stropkova najneskôr už od druhej polovice 14. storočia vyvíjalo čulú lokačnú aktivitu (Rábik 2006, 303-316). Z hľadiska majetkovo-správnych domén (panstiev), najvýraznejšia lokačná aktivita prebiehala na území čičavského panstva s koncentráciou majetkov v medziriečí Ondavy a v údolí Tople, kde vzniklo, prípadne bolo na nemeckom práve dosídlených až približne tridsaťjeden takýchto sídel. Na území Stropkovského panstva to bolo sedemnášť sídel a na Sečovskom panstve možno bezpečne zdokumentovať štyri takéto sídla, no lokácia už jestvujúcich sídlisk aj s aplikáciou nemeckého práva host'ov sa dotýkala aj ďalších desiatich tunajších lokalít. Významnejšie do tvorby sídliskovej siete zasiahol proces nemeckého osídlenia aj v okolí Michaloviec a v zemplínskej časti majetkovej domény pánov z Michaloviec, kde sa dotýkal deviatich sídlisk. Vzhľadom na rozsah územia sa proces nemeckého osídlenia najmenej výrazne prejavil na území humenského (brekovského, jasenovského) panstva v majetku veľmožského rodu Drugetovcov, ktorí sa už veľmi skoro sústredili na dosídľovanie panstva podľa princípov valašského práva, ktorého nositeľom bolo rusínske obyvateľstvo. Tak už v roku 1479 boli dediny Brekovského hradu a celého panstva charakterizované ako uhorské (slovenské) a valašské (prevažne rusínske) (MNL OL DL 18 253: „castrum suum Barko vocatum cum singulis tam Hungaricalibus quam volahalibus possessionibus ad idem castrum pertinentibus“). Napriek uvedenému však predsa len možno predpokladať,

že na území humenského panstva vzniklo najmenej päť sídlisk lokovaných ešte na nemeckom práve, išlo predovšetkým o sídliská, ktoré ležali v blízkom susedstve čičavského a michaloveckého panstva, čo naznačuje pôvod znalostí princípov nemeckého práva a azda aj lokátorov. Išlo teda najmenej o deväťdesiatšesť sídel, ktorých pôvod súvisí s lokáciou na nemeckom práve, no nemožno pochybovať, že celkový počet takýchto sídel bol na území Zemplínskej župy oveľa vyšší, než ho dokumentujú stredoveké pramene, na čom má svoj podiel najmä neskorší národnostný vývin na území Zemplínskej župy, ktorý bol ovplyvnený silným prienikom rusínskeho obyvateľstva s odlišnou sociálno-právnou (valašskou) organizáciou života. Tento prienik rusínskeho a valašského obyvateľstva výrazne podnietilo predovšetkým rozsiahle pustošenie v období uhorsko-poľskej vojny v rokoch 1491 až 1492 (Uličný 1970, 259-261; Baczkowski 1995, 117-133), a to predovšetkým na území stropkovského a čičavského panstva. Viac ako polovica tunajších sídel preto spustla a v úsilí o ich demografickú a hospodársku rekonštrukciu už boli prevažne tieto sídliská dosídľované novým, najmä rusínskym a valašským elementom, ktorý často pohltil a asimiloval aj zvyšky pôvodného slovenského obyvateľstva. V prípade mnohých sídlisk to priviedlo k zmenám v ich národnostnej i náboženskej a sociálno-právnej štruktúre. Keďže ide o najvýraznejší a najtrvalejší zásah do pôvodného slovenského sídelného areálu, budeme sa mu venovať osobitne nižšie.

Pre celý proces nemeckého osídlenia je však tiež príznačné, že z tohto počtu je len veľmi málo takých sídel, do ktorých aj priamo prenikol nemecký etnický živel – bezpečne vieme, že sa tak stalo v prípade asi siedmich lokalít, ktorými boli Sečovce, Stropkov, Vranov, Nemecký Kaňov, Hlinné, Rudlov, Banské, Sačurov, Michalovce a Staré. Populačne takéto sídla zabezpečovalo predovšetkým domáce obyvateľstvo. Túto národnostnú situáciu odráža aj pôvod lokátorov a dedičných richtárov v uvedených sídlach, ktoré často niesli názvy odvodené od ich osobného mena či prezývky, a tak ich nemeckú národnosť možno identifikovať len v prípade sedemnástich sídel, ktorými boli **Gereguuagasa*, Detrík, Hencovce, **Decchelugasa* (dedina už možno ležala na zemi Šarišskej župy), Hermanovce nad Topľou, Rudlov, Vranov, *Nemecký Kaňov, Hlinné, Stropkov, **Chenkerhau*, Kolbovce, **Ipuagasa*, **Krysthelugasa* (Krišľovce), Pucák, **Alberthuagasa* a Sečovce (Rábik 2006, 345).

Niet pochyb o tom, že pôvod lokátorov a dedičných richtárov lokovaných sídel treba hľadať predovšetkým v prostredí host'ovských centier nemeckého elementu na území župy, akými boli Sečovce, Stropkov, Vranov a Michalovce, no stredoveké pramene dokladajú, že zemepáni poverovali

dosídľovacou činnosťou svojich majetkov aj nemeckých hostí zo Šarišskej a Abovskej župy. Tak možno identifikovať pôvod lokátora a neskoršieho dedičného richtára v Hlinnom Petra, ktorý bol bratom richtára Hannusa z Hanušoviec nad Topľou (sám bol pôvodom z Prešova). Z komunity hanušovských (prípadne prešovských) hostí zrejme pochádzali aj lokátori dedín Hermanovce nad Topľou, ktorej východná časť administratívne patrila do Zemplínskej župy, no tiež aj Rudlov a dediny Banské (kde je aj zreteľná motivácia vzniku osídlenia). Lokáciu týchto sídlisk sprevádzal aj čiastočný prienik nemeckého obyvateľstva, ako to spoľahlivo dokumentuje lokačná listina z Hlinného, no domáce populačné zdroje museli byť aj v týchto prípadoch predsa len dominujúce, ako to dokladá už skorý asimilačný proces týchto nemeckých skupín v daných lokalitách. Indície napokon tiež naznačujú, že aj pôvod lokátora a dedičného richtára Petra z Lomného treba skôr hľadať v prostredí Abovskej župy, konkrétne vo významnom centre na východnom Slovensku v meste Košice, ktorého mestská rada ešte aj v roku 1358 vyšetrovala pre násilnú smrť richtára Petra a jeho rodiny.

Treba tiež zdôrazniť, že okrem nemeckého a predovšetkým slovenského obyvateľstva sa na vzniku sídel na nemeckom práve zúčastnilo aj obyvateľstvo rusínskej národnosti, pôvodom z poľskej Haliče, ako na to poukazuje mandát kráľa Ľudovíta I. z roku 1361, podľa ktorého panovník zakazoval kráľovským kastelánom a okolitej šľachte vyberať mýtné poplatky od obyvateľov z Poľska, Haliče, no tiež aj z iných oblastí Uhorského kráľovstva, ktoré prichádzalo na majetky pánov z Rozhanoviec (MNL OL DL 5 061). Toto rusínske obyvateľstvo z poľskej Haliče aj skutočne prichádzalo na územie čičavského panstva, kde bolo lokované ešte podľa redukovaných princípov nemeckého práva. Spoľahlivo možno takýto pôvod konštatovať v prípade štyroch dedín, ktorými boli Ruský Kazimír, **Urusuagas* – Ruská Voľa, Bžany a Nižná Oľšava.

Z kvantitatívneho hľadiska v porovnaní s celkovým stavom sídel, ktorý evidujeme koncom stredoveku – 345 (Žudel 1988, 15), tak zahŕňal proces nemeckého osídlenia viac ako štvrtinový podiel (27, 8 %) na celkovej tvorbe tunajších sídlisk, no vzhľadom na neúplný stav písomných prameňov ho možno predpokladať aj o niečo vyšší. Sídla, kde možno prameňmi doložiť aj prítomnosť nemeckého obyvateľstva, predstavoval už len približne 2 % podiel na celkovom počte sídel slovenskej časti Zemplínskej župy v stredoveku. Ani v prípade týchto sídel však nijako nemožno hovoriť o výlučne nemeckých sídliskách, ba skôr naopak, prítomnosť Nemcov tu sotva dosahovala viac ako len sporadický počet. Medzi charakteristické znaky procesu nemeckého osídlenia patrila však aj vysoký podiel zaniknutých sídel, preto-

že z celkového počtu deväťdesiatich šiestich sídlisk lokovaných na nemeckom práve zaniklo ešte v stredoveku až dvadsaťjeden, čo predstavuje 21, 8 % podiel. Znamená to, že približne každé piate sídlisko ešte v stredoveku aj zaniklo. Možno teda konštatovať, že proces nemeckého osídlenia slovenskej časti Zemplínskej župy bol vo vývine sídliskovej štruktúry Zemplínskej župy pozitívnym javom a výraznou mierou prispel k jej skvalitneniu a rovnako pozitívne sa prejavil aj v zmenách sociálno-právnej štruktúry obyvateľstva na území župy (Rábik 2006, 340-345).

Ďalším významným prvkom v štruktúre Zemplínskej župy bolo rusínske osídlenie, ktoré na rozdiel od nemeckého osídlenia malo nielen výraznejší sídliskový dosah, ale zasiahlo aj priamo a trvalo do etnickej skladby obyvateľstva. Jeho osobitnou črtou bola aj vlastná náboženská ortodoxná organizácia, tolerovaná ak zo strany zemepána ako aj cirkevnej diecéznej vrchnosti. To umožnilo jej rozvinutie do organizovanej formy, a tým aj do vytvorenia rázovitých oblastí v severnej časti župy.

Rusíni prenikali na územie východného Slovenska v dvoch základných vlnách už od začiatku 14. storočia, keď najskôr saturovali populačné potreby pri výstavbe sídlisk podľa zásad v tom čase módného a rýchlo sa šíriaceho nemeckého práva. Takmer súčasne sa však objavujú na východnom Slovensku už aj Rusíni s valašskou organizáciou života. Pre 14. storočie však možno doložiť len nepatrný počet sídlisk, kde sa toto valašské obyvateľstvo trvalejšie usídlilo a skôr ho možno charakterizovať nestálym spôsobom života bez trvalejšej väzby na sídlisko, čo vidieť i z toho, že takéto obyvateľstvo si spočiatku ani nebuduje vlastné sídla, ale pohybuje sa len v chotároch už jestvujúcich sídlisk a často migruje. K trvalejšiemu usídľovaniu valašského obyvateľstva na sledovanom území dochádza až od začiatku 15. storočia, no stále platí konštatovanie, že nové rusínske obyvateľstvo s valašskou sociálno-právnou organizáciou života sa vo svojich počiatkoch v prevažnej miere usídl'ovalo predovšetkým v starších spustnutých sídliskách, o ktorých vieme bezpečne, že pôvodne boli lokované na nemeckom práve. Súviselo to s prevažujúcim dekadentným javom vo vývine osídlenia východného Slovenska (najmä v jeho severnej časti), ako ho možno dokumentovať už od konca 14. storočia. Podobne tomu bolo aj pri ďalších prichádzajúcich vlnách rusínskeho obyvateľstva ešte v stredoveku. Iba v 16. storočí (najmä od jeho polovice) možno doložiť významnejšiu aktivitu Rusínov-valachov pri budovaní nových sídlisk, čo do značnej miery zmenilo národnostný i náboženský obraz tejto časti Slovenska. Z uvedeného konštatovania sa však vymyká situácia na humenskom panstve veľmožského rodu Drugetovcov na území Zemplínskej župy, ktorí už v stredoveku

dosídľovali svoje majetkové domény valašským elementom, ba tento sa stal pre toto územie natoľko charakteristický, že sa už v stredoveku dediny na panstve označovali ako valašské a v administratívnom členení Zemplínskej župy sa preň ujalo i osobitné pomenovanie valašského pôvodu – *krajňa* (o tom Doruľa 1977, 55-60).

Pozoruhodné je, že najstaršie údaje o valašskom obyvateľstve sa však z územia Zemplínskej župy neviažu k severným oblastiam, kde sa takéto obyvateľstvo predovšetkým koncentrovalo, ale práve z juhu, kde sa už k roku 1374 dozvedáme o sťažnosti šľachticov z Cejkova, podľa ktorej poddaní šľachticov z Vojky odohnali viac ako tristo sviň ich valachov z lesov v Brehove a *Kucanoch (dnes miestna časť Oborína) (MV SR SNA, Bratislava, Leles HM, Acta anni 1374, Nr. 4: „porcos ... olachorum eorum ... porci olachorum“). Len o niekoľko rokov neskôr – v roku 1387 – sa zase valasi spomínajú v dedinách Veľké Trakany a Biel (MV SR SNA, Bratislava, Leles HM, Acta anni 1387, Nr. 1. Uličný 2001, 701). Veľké Trakany už v roku 1320 boli medzi dedinami, ktoré podľa povolenia spišského župana Filipa Drugeta smel Tomáš, syn Korarda, dosídliť novým obyvateľstvom (RDSI II., 252, č. 543; Rábik 2003, s. 183), s čím bezprostredne súvisí aj prítomnosť tunajších valachov. Napokon za osobitnú pozornosť stojí i angažovanie sa Drugetovcov v celej záležitosti. Nemáme však správy o trvalejšej prítomnosti valachov v tunajšej oblasti.

Pre územie Zemplínskej župy platí, že začiatky usídľovania rusínskeho obyvateľstva sú najmä späté ešte so široko rozšíreným dosídľovacím hnutím na nemeckom práve, pre ktoré sa aj blízke haličské a poľské kraje núkali ako prirodzená populačná základňa. Neprekvapuje preto, že už v roku 1361 máme konkrétne správy o príchode takéhoto obyvateľstva, ako na to upozorňuje mandát Ľudovíta I., ktorým na žiadosť Ladislava a Vavrince z Rozhanoviec panovník zakázal svojim kastelánom a úradníkom kdekoľvek v kráľovstve vyberať mýto od ľudí, ktorí prichádzali osídľovať majetky týchto šľachticov a ktorí, ako sa to v listine výslovne zdôraznilo, pochádzali aj z Poľska a ruskej Haliče (MNL OL DL 5 061: „possessiones ... populorum numerositate et multitudine decorare intendamus ... mandamus, quatenus ab omnibus populis et iobagionibus ... de partibus Polonie et Rutenie... commorandi causa ad eorum possessiones venire volentibus nullum tributum ... petere et exigere .. presumpnatis“). Išlo tu najmä o územie čičavského panstva s centrom vo Vranove, kde už od polovice 14. storočia prebiehalo intenzívne dosídľovanie ako riadený a cielený proces. Rozsah a organizácia čičavského panstva sa v stredoveku vyvíjali len postupne, pričom v počiatkovej fáze, ktorá trvala asi až do poslednej tretiny 14. sto-

ročia, sa majitelia panstva usilovali o jeho meliorizáciu budovaním nových dedín podľa zásad nemeckého práva v jeho severozápadnej časti a v údolí Ondavy, nielen za účasti domáceho, no i poľského a ruského obyvateľstva. Rozsah panstva sa zväčšoval i majetkovou akvizíciou, a to najmä majetkov a dedín, ktoré ležali už na pravom brehu rieky Tople, kde pôvodne bola odlišná sídlisková situácia a majetková príslušnosť tohto územia ešte nebola ustálená. V tomto prevažne zalesnenom priestore aj s možnosťami rozvíjania banských aktivít už od poslednej štvrtiny 14. storočia tak dochádzalo k prelínaniu majetkových záujmov držiteľov čičavského a lipoveckého panstva, ležiaceho v Šarišskej župe. Od 30. rokov 14. storočia tu prebiehalo aj intenzívne dosídľovanie starších i budovanie nových sídliskových jednotiek aj za etnickej účasti nemeckého obyvateľstva pôvodom zaiste zo Šariša, ktorého iniciátormi boli držiteľia lipoveckého panstva. Na prelome 14. a 15. storočia tieto majetky však nadobudli páni z Rozhanoviec, a stali sa tak trvalou súčasťou ich čičavského hradného panstva.

Treba však zdôrazniť, že problematika výskumu osídlenia na čičavskom panstve v stredoveku (no aj inde v severnej časti župy) komplikuje skutočnosť, že koncom 15. storočia došlo na území panstva k výrazným sídelným i demografickým zmenám, ktoré boli zapríčinené ničivým vpád poľských vojsk na východné Slovensko v rokoch 1491–1492 a ktorý bol súčasťou boja o uhorskú korunu po smrti Mateja I. (Baczkowski 1995, 117-133). Práve o čičavskom panstve sa nám zachovali najpodrobnejšie údaje o dôsledkoch tejto uhorsko-poľskej vojny, pretože už v roku 1493 bol Budínskou kapitulou vyhotovený súpis za účelom vyčlenenia dievčenskej štvrtiny z majetku celého panstva, ktorá poukazuje na to, že viac ako 54 % z celkového počtu usadlostí bolo spustnutých (MNL OL DL 19 963. Listinu podrobne analyzuje Ratkoš 1964, 109-112). Ako vyplýva z neskorších dokladov, práve do týchto spustnutých sídlisk sa v 16. storočí sťahovalo nové, často i rusínske obyvateľstvo, čo významnou mierou skresľuje pôvod starších sídlisk.

O pohybe rusínskeho obyvateľstva v službách zemepánov v tomto historickom priestore sa však dozvedáme už aj zo starších správ. V roku 1347 totiž kongregácia Šarišskej a Abovskej župy riešila násilné prepadnutie a vypálenie novovybudovanej dediny Lomné magistrom Lorandom, synom Mička bána, ktorý dôvodil, že ide o majetok patriaci k jeho dedine *Modré Pole* (Turany nad Ondavou), na ktorom šľachtici z Rozhanoviec neoprávnené lokovali dedinu (CDHA VI, 422-423). Prepád Lomného zopakoval magister Lorand so svojou ozbrojenou skupinou valachov a Rusínov aj v roku 1357, pričom tamojšieho dedičného richtára Petra krutým spôsobom zavraždili a spolu so ženou a deťmi upálili (CDHA VI, 626-631). V súvis-

losti s týmto tragickým príbehom treba uviesť aj informáciu, že richtár Peter pohádzal z Košíc, ako to vyplýva z priebehu vyšetrovania celého incidentu. V tomto kontexte je zaujímavý údaj z pápežskej listiny Bonifáca IX. z roku 1402, ktorá upozorňuje na kontakt valašského a rusínskeho obyvateľstva s týmto mestom už v 14. storočí. Spomenutá pápežská listina udeľovala odpustky pre pútnikov smerujúcich do košického kostola sv. Alžbety podľa vzoru chrámov sv. Marka v Benátkach a Porciunkuly v Assisi a zdôrazňovala pritom, že v košickom chráme už viacerí z valachov a Rusínov konvertovali na katolícku vieru (MVH I/4, 26).

Keď sa v roku 1363 medzi pánmi z Rozhanoviec delilo čičavské panstvo, vystupuje medzi majetkami aj dedina s etnickým názvom Ruský Kazimír, ba osobitne sa tu medzi novovybudovanými dedinami v údolí Ondavy, ktorým ešte plynula lehota, spomína aj dedina **Urusuagasa* (teda Ruská Poruba), ktorej názov tiež reflektoval rusínsky pôvod obyvateľstva (MNL OL DL 5 191: „Kazmer Rutinicalis ... novis villis sub libertatibus adhuc gavisus ... *Urusuagas*“). *Ruská Voľa však už v ďalších prameňoch nevystupuje a skoro teda vyhynula, podobne ako aj niektoré ďalšie tunajšie dediny, ktoré sa v roku 1363 uvádzajú ako novovybudované, a tak jej polohu ani nemožno spoľahlivo stotožniť s dnešnou osadou Ruská Voľa, ktorá leží v susedstve Lomného, hoci geografické súvislosti to nevyklúčujú (Beňko 1985, 256). Ruský (dnes Vyšný) Kazimír však už zostal trvalou súčasťou panstva a už aj osobné meno lokátora dediny – Kazimíra poukazujú na poľsko-haličský kontext (Uličný 2001, 443). V Zemplíne však jestvovala aj staršia dedina s názvom Kazimír, a to juhozápadne od Trebišova, ktorá po vybudovaní novej dediny Rusínov v doline Ondavy preto dostala na odlišenie zase etnicky motivované pomenovanie Maďarský Kazimír (roku 1773 *Magyar Kazmer*; *Lexicon* 1773, 299). Dedina Ruský Kazimír si však svoj národnostný charakter uchovala aj v novoveku, a to i pod vplyvom nového prílevu rusínskeho obyvateľstva niekedy v polovici 15. ba aj v 16. storočí, ktoré tu však nemalo charakteristické povinnosti valachov, ale malo postavenie slobodníkov, ktorí vykonávali služby vo vranovskej šľachtickej kúrii, ako na to upozorňujú ešte portálny súpis z roku 1567 i urbár z roku 1585, pričom to označujú za starobylú povinnosť (MNL OL Kamarai Levéltára , E 158, A. 2677, fol. 25: „Kazmir ... omnes sunt libertini inquilini et ... laborant in curia Varanoviensi a temporibus multis“; Hidegpataki 1904, 308).

V sídliskovom priestore doliny Ondavy, kde sa v tomto období sa predovšetkým koncentrovalo rusínske obyvateľstvo, boli niekedy po roku 1363 vybudované na nemeckom práve aj Bžany, prvýkrát písomne doložené v roku 1372 (MNL OL DL 5 999) a tiež tu muselo ísť ešte o dedinu od

počiatku osídlenú Rusínmi. Za uhorsko-poľskej vojny v rokoch 1491–1492 však Bžany takmer vyhynuli, pretože v roku 1493 tu z piatich usadlostí boli až štyri opustené, pričom jediná obývaná usadlosť patrila miestnemu dedičnému richtárovi *Ignathovi*, ktorého meno ešte dokumentuje staršie rusínske etnické prostredie dediny (MNL OL DL 19 963: „Bozyas ... una sessione populosa ... Ignath solthez).

V roku 1372 sa medzi novými dedinami na panstve pripomína aj sídlisko s názvom „*Palyon*“ (MNL OL DL 5 999), o ktorom už nemáme neskôr žiadne iné správy, no je celkom možné, že aj tento názov (vzhľadom na svoju mäkkú štruktúru) je východoslovanského pôvodu a potom by tu tiež išlo o rusínsku dedinu, čo korešponduje i s faktom, že v listine z roku 1372 sa spomína spoločne s Ruským Kazimírom a mohla teda jestvovať práve niekde v jeho okolí, teda v doline Ondavy.

Do uvedeného kontextu napokon zapadá aj pôvod dediny Nižná Oľšava, o ktorej tiež možno spoľahlivo konštatovať, že išlo o sídlo Rusínov, kým staršia dedina Vyšná Oľšava mala od začiatku len slovenské obyvateľstvo. Táto Vyšná Oľšava sa spomína už v roku 1382 a jestvovalo tu vtedy len jedno oľšavské sídlisko (MNL OL DL 6 962). Skoro sa však v jej chotári museli usídlit' Rusíni, ktorí si vybudovali novú dedinu, doloženú písomne už v roku 1391 (MNL OL DL 7 661). Takúto etnickú koreláciu oboch sídlisk ilustruje aj listina Budínskej kapituly z roku 1493, podľa ktorej boli vo Vyšnej Oľšave už len tri obývané usadlosti a jednu z nich obýval istý Blažej Petrik, nepochybne slovenského pôvodu, kým v Nižnej Oľšave zástupcovia kapituly zaznamenali podobne len tri obývané usadlosti a jednu z nich obýval istý Alexej, ktorého meno už bolo rusínske (MNL OL DL 19 963: „Item in villa Felsewolchwa ... Blasius Pethryk resideret ... Item in villa Alsoolchwa ... Alexius resideret“). Takto prenikalo niekedy v prvej polovici 16. storočia už do oboch spustnutých Oľšáv len rusínske a valašské obyvateľstvo, no tradíciu o Vyšnej Oľšave ako pôvodne slovenskej dedine zaznamenal ešte aj urbár z roku 1585, ktorého pisár zdôrazňuje, že táto dedina mala pôvodne slovenské obyvateľstvo a len neskôr sa sem prisťahovali Rusíni, kým Nižná Oľšava bola vždy rusínskou obcou (Hidegpataki 1904, 307; ako rusínsku dedinu zaznamenáva Vyšnú Oľšavu aj súpis desiatkov z roku 1571. MNL OL E 159, X. 4214, časť 17, Regesta decimarum – Districtus Waranno et Ztropko: „Felseo Olsua Rutteni“).

Ako vidieť i z prípadu Vyšnej a Nižnej Oľšavy, vpád poľského vojska na východné Slovensko v rokoch 1491–1492 významne ovplyvnil ďalší vývoj tunajších sídelných i demografických pomerov, čo značne komplikuje problematiku výskumu národnostnej príslušnosti obyvateľov sídlisk

na čiavskom panstve v stredoveku. Práve o tomto panstve sa nám však zachovali najpodrobnejšie údaje s opisom dôsledkov tejto vojny (MNL OL DL 19 963). Pre ďalší vývoj národnostných pomerov je však dôležité, že ak už citovanú listinu Budínskej kapituly z roku 1493 porovnáme s etnicky rusínskymi dedinami na čiavskom panstve, ako ich poznáme zo 16. storočia, pridáme k spoľahlivému záveru, že valašské a rusínske obyvateľstvo prenikalo niekedy v prvej polovici 16. storočia výlučne len do tých dedín, ktoré boli najviac spustošené (Ratkoš 1964, 109-112).

Vpádom poľských vojsk na východné Slovensko však bola podobne silne zasiahnutá aj oblasť stropkovského panstva, ktoré už v polovici 16. storočia vystupuje ako územie výrazne osídlené rusínskym obyvateľstvom. Treba však povedať, že okolie Stropkova predstavovalo v 14. a 15. storočí silný lokačný priestor predovšetkým pre výstavbu dedín na nemeckom práve a keď v roku 1408 kráľ Žigmund daroval panstvo Imrichovi z Perína, tvorilo jeho príslušenstvo až tridsať dedín, z ktorých najmenej desať už aj svojimi názvami priamo dokladalo toto dosídľovacie hnutie (MNL OL DL 9 404/1-6; Beňko 1985, 258, 273; Rábik 2006, 289- 301). Ani staršie a trvalejšie usadzovanie valašského a rusínskeho obyvateľstva na území stropkovského panstva preto nemožno zo stredovekých prameňov doložiť, skôr naopak. Ešte v roku 1442 sa stropkovský magistrát sťažoval Bardejovu na valachov zo susedného makovického panstva, ktorí sa voľne a bez zábran pohybovali po území stropkovského panstva a páchali tu škody (Iványi 1910, s. 69). Napriek absencii stredovekých dokladov však možno pokladať za takmer isté, že Rusíni sa aj tu sekundárne usídľovali v starších sídliskách už niekedy v poslednej štvrtine 15. storočia, ako na to nepriamo poukazuje prípad dediny Staškovce, ktorá je už v roku 1408 písomne doložená ako *Staskenhaw*. Staškovce však pôvodne už od najstarších čias boli majetkovo rozdeleným sídliskom. Západná časť dediny, nazývaná aj Veľké Staškovce, patrila do susedného makovického panstva na území Šarišskej župy, kde vystupuje v prameňoch už od roku 1414 (MNL OL DL 10 187; Uličný 1990, 346), východná časť dediny – Malé Staškovce zostali v stropkovskom panstve. Práve na makovickej časti Staškoviec dobre vidieť, že dedina prešla postupnou zmenou národnostných a sociálnych pomerov a niekedy v druhej polovici 15. storočia ju dosídlilo rusínske a valašské obyvateľstvo. Tak vieme preto, že už v urbári makovického panstva z roku 1507, ktorý však opisuje ešte pomery spred roka 1490, vystupujú tieto Staškovce ako rusínska dedina (Egyetemi Könyvtár Kézirattára Budapest, Litterae et epistolae originales, Nr. 7, fol. 8v-9r,10r: „Possessiones Ruthenorum ... Sthaskocz“; MV SR, ŠA Prešov, Druget H, I-66: „possessionibus

Ruthinorum ... Sthaskowcz“ z r. 1514). Aj stropkovská časť Staškoviec musela prejsť podobným vývojom. Predsa však až urbári Stropkovského panstva z rokov 1557, 1567 a 1569 sa podrobne rozlišujú na panstve slovenské dediny od rusínskych, u ktorým patrili aj Staškovce a ďalších sedemnať sídel (MNL OL E 156, U et C, Fasc. 4, No. 48 (rok 1567); Marsina – Kušík 1959, 237-244, z roku 1569).

Vplyv rusínskeho, no najmä sociálne valašského obyvateľstva na sociálno-národnostný ráz na území Zemplínskej župy bol však osobitne výrazný najmä na humenskom panstve v držbe Drugetovcov, ktoré už v 16. storočí bolo v správnej organizácii župy vnímané ako rázovité a zaužívalo sa preň pomenovanie podľa pôvodne valašského inštitútu správy – krajňa, hoci valašské krajne ako administratívne obvody v správe panstva ležali len v jeho severnej a severovýchodnej časti (MNL OL Kamarai Levéltár, E 158, A. 2677, 2678, fol. 67, 73, 83, 88, 95, 266, 354, 417, 531, 1157, 1155-1157, 1160: „Krajna dominorum Homoniensium“, „Kraynya nobilium de Zbugia“ (1567); „Crayna“ (1570); „Bona nobilium in Kraina“ (1578, 1582); „Bona nobilium in krayna Homoniensium“ (1596); „processus ... krainik vocato“ (1635); Stavrovský 1987, 72-75).

Najstarší konkrétny doklad na Rusínov usadených na území Humenského panstva je známy z listiny palatína Mikuláša z Gorjan z roku 1379, podľa ktorej pri posudzovaní majetkovej príslušnosti dedín v údolí Laborca, o ktoré prebiehal spor medzi Drugetovcami a šľachticmi zo Zbudského Dlhého, bola predmetom sporu aj dedina Radvaň nad Laborcom s dvadsiatimi troma osídlenými a dvoma opustenými usadlosťami a v dedine bol aj mlyn na Laborci a drevený kostol tamojšieho rusínskeho pravoslávneho obyvateľstva (MNL OL DL 658: „Radwanya ... unam capellam Rutinorum ligneam“). Išlo tu však ešte o lokáciu na nemeckom práve, ako na to poukazuje aj údaj o mlyne, dokladajúci skôr poľnohospodárske, než valašské zameranie obyvateľstva, no ešte spoľahlivejšie o tom svedčí aj pôvod susednej dediny Volica, ktorá je tiež pôvodom rusínska a v prameňoch vystupuje už v roku 1415 (MV SR ŠA Prešov, Druget H, I-97, Nr. 47, sign. A-11. MV SR SNA Bratislava, Leles HM, Acta anni 1415, Nr. 57; ZsO V, 135; Uličný 2001, 603). Názov tejto dediny pochádza z východoslovanského apelatíva < Volja (KISS 1998, 774; Ratkoš 1960, 1, 120), ktorému v slovenčine zodpovedá „lehota“, tvar Volica je už poslovenčený, čo zase svedčí o okolitom slovenskom etnickom prostredí. Všetky stredoveké dediny s názvom Voľa vznikli na východnom Slovensku ešte v kontexte dosídľovania na nemeckom práve za účasti rusínskeho, ale i poľského obyvateľstva a len mladšia „vlna“ názvov tohto typu, ktorá sa objavuje až v 16. a 17. storočí, je tu už

spojená s osídľovaním valašského (hoci aj tiež rusínskeho) obyvateľstva, no vtedy aj jeho lokačné podmienky boli oproti prvotnému stredovekému valašskému obyvateľstvu už značne modifikované.

Pokiaľ však ide o humenské panstvo, rusínske, no už valašské obyvateľstvo tu v 14. storočí prenikalo najmä zo susednej Užskej župy, kde sa Drugetovci už v roku 1337 usilovali usídlieť valachov na území Koromľe, patriacej k Tibave. Pred rokom 1402 zase na územie panstva ušiel istý valach *kenez Iwchw* s tristo kusmi dobytky a koní, ktorý bol poddaným Michala z Vojnatiny a ten preto žiadal Drugetovcov o jeho navrátenie (Sztáray okl. II, 28).

V roku 1413 valašskí vojvodovia Štefan a Stan z humenského panstva zabránili familiárom Petra z Michaloviec reštituovať ukradnuté ovce valachov z Vyšných Remiet a Úbreža. Pri vyšetrovaní celého incidentu je však dôležitá informácia, že obaja valašskí vojvodovia boli ustanovení do svojich funkcií s pôsobnosťou pre celé humenské panstvo práve Drugetovcami (Sztáray okl. II, 125-126), čo korešponduje s vyššie uvedenou orientáciou tohto rodu na hospodársku organizáciu panstva na báze valašského obyvateľstva. Keď v roku 1479 Ladislav Druget z Humenného v očakávaní skoršej smrti vyčleňoval z majetku panstva pred leeským konventom dievčenskú štvrtinu pre svoju sestru Katarínu, charakterizovali sa dediny na panstve ako obývané tak domácim uhorským (teda slovenským) ako aj valašským (teda rusínskym) obyvateľstvom (MNL OL DL 18 253: „castrum suum Barko vocatum cum singulis tam Hungaricalibus quam volahalibus possessionibus ad idem castrum pertinentibus“). O niektorých z týchto valašských a rusínskych dedín sa konkrétnejšie dozvedáme až z vyšetrovania výčinov zbojníckej skupiny valacha Fedora Hlavatého, ktorý v roku 1492 prepadol viaceré dediny na makovickom panstve v susednom Šariši a členmi jeho skupiny boli aj niektorí z Rusínov a valachov v Krásnom Brode, Hostoviciach, Pčolinom, Starine, Kolbasove, Uliči, Snine, Ruskej Volovej, Stakčine, Svetliciach a niekde v susedstve Stariny ležiacom *Vološinci (MV SR ŠA Prešov, Pobočka Bardejov, Magistrát mesta Bardejova, nr. 2878, 3031, 3070: „filius sculteti de Crasnibrod Iwan ... Llepthur de Crasznibrod ... Lluacz scultetus de Crasznibrod ... Senko Rutheni de Crasni Brod ... Michno, Jaczko a Maczko fratres de Hostowicza ... de Pczelina Hermi Stecz, Coporow Fedwr ... de Starina Waszil ... de Kobassowa Sacha filius Iwan... de Ulicz Stecz, Roman, Climo ... de Swina Brenza ... de Wolowa Simko ... capitaneus supremus Ffedur Hlawathi, Kopacz frater Hlawathi, Danko de Wolowa ... Alexius de Wolowa ... Steffko Schestrynez de Wolowa ... de Staccyn filius Hricz Micha ... Czigan (!) de Suetnicza ... Roman de Wolessencz“. Porov. Húščava 1956, 181-182; Beňko 1985, 267-

268). O Svetliciach ako dedine valachov píše aj Jakub Piecz z Tarnowej Góry, ktorý ešte v tom istom roku zajaľ troch členov Hlavatého skupiny, ktorí ušli do Poľska a informoval o tom Bardejov (Sroka 2003, 86).

Zvýšenú koncentráciu rusínskeho obyvateľstva však pramene dokladajú aj v susedstve Michaloviec, o ktorých sme už vyššie konštatovali, že na ich panstvo od začiatku 14. storočia v rámci rozsiahleho rekultivačného plánu prenikalo roztrúsene aj rusínske obyvateľstvo, kde získavalo sociálno-právne postavenie hostí. Už z listiny Jágerskej kapituly z roku 1335 o del'be majetkov šľachticov z Nacinej Vsi sa tak dozvedáme, že západne od Michaloviec jestvovali až dve dediny s názvom Voľa, ktorými sú dnešná Voľa, ležiaca v doline Laborca severne od Nacinej Vsi a ešte v stredoveku zaniknutá *Volica, ktorá ležala niekde na chotárnom území Lesného a aj jej pôvodný názov bol ešte *Vol'a* (Sztáray okl. I, 261: „Wolya iuxta fluvium Laborch ... Wolya nuncupata iuxta metas ... possessionis Lezna existens“). V listine krajinského sudcu Mikuláša zo Seče z roku 1357 sú obe dediny označené ako „Volya et alia Volya“; Sztáray okl. I, 267). Táto dedina už v roku 1405 vystupuje pod poslovenčeným názvom Volica, no v roku 1448 bola už len vyhynutým sídlom (Sztáray okl. I, 44; Sztáray okl. II, 409).

Do tohto kontextu nepochybne zapadá aj pôvod blízkeho sídla s etnickým názvom *Oroszfalva, ktorá v majetku šľachticov z Budkoviec jestvovala už v roku 1366 a podľa ohraničenia majetkov Pozdišoviec a Suchej Leleským konventom v roku 1437 ležala južne od Suchej na ceste, ktorá obe dediny spájala (MNL OL DL 67 141; ZsO VI., 592, č. 2406; Dongó 1913, 193-199). Aj táto dedina Rusínov však už v roku 1454 bola vyhynutá (MNL OL DL 14 780; Uličný 2001, 376).

Prítomnosť rusínskeho živlu už v 14. storočí v tomto priestore napokon ešte dopĺňa aj vyšetrovacía listina Leleského konventu z roku 1371, podľa ktorej viacerí z poddaných Pongráca z Michaloviec, bývajúci v Zbudzi a medzi nimi aj istý Ján prezývaný Rusín, prepadli dedinu Úbrež v Užskej župe a ukradli tu viacero svíň (Sztáray okl. I, 373-374). Išlo tu však zaiste len o jednotlivca, ako tomu bolo na viacerých majetkov pánov z Michaloviec.

Ako už bolo viackrát konštatované, azda pre žiadnu z historických žúp nie je natoľko príznačná spojitosť národnostnej s náboženskou situáciou ako je tomu práve v prípade Zemplínskej župy. Osobitne príznačné je to nielen v prípade slovenských a rusínskych dedín v strednej a severnej časti župy, ale tento jav je výrazný aj v prípade južných oblastí, kde sa zase týkal maďarského obyvateľstva. Samozrejme túto situáciu možno spoľahlivejšie dokumentovať až v období raného novoveku, teda v 16. a na začiatku 17. storočia, keď sa najmä v severnej časti Zemplína ustálili sídliskové a etnické pomery

a na druhej strane v južnej časti župy sa dostatočne udomácnila reformácia kalvínskej denominácie, ktorá sa stala nosnou pre maďarské obyvateľstvo.

Ako už vyplynulo z predchádzajúceho textu, najvýraznejší etnický a náboženský zásah do pôvodného slovenského jazykového prostredia predstavovalo rusínske osídlenie. To sa sústredilo najmä na majetkových celkoch stropkovského, humenského a čičavského (vranovského) panstva.

Keď v septembri roku 1557 vyslaní kráľovskí komisári spisovali stav poddaných a ich povinností na viacerých panstvách na východnom Slovensku, predmetom lustrácie bolo aj stropkovské panstvo. Jeho súpis bol rozdelený do dvoch častí. Tú prvú tvorili „slovenské obce“ (*villae Slavonicales*), ktorými boli Chotča, Breznica, Brusnica, Kolbovce, Vyšná a Nižná Sitnica, Girovce, Giglovce, Holčíkovce, Veľká a Malá Domaša, Petrovce (dnes súčasť obce Pakostov), Turany nad Ondavou, Kelča, Ďapalovce a Košarovce. Išlo o dediny, ktoré ležali v západnej časti panstva, najmä v doline Ondavy. Východnejšie ležali „Rusíni, ktorí z úrody neplatili ani deviatok ani desiatok“ (*Sequuntur Rutheni, qui neque nonam neque decimam tenentur de frugibus*). Ich sídlami boli Breznička, Veľkrop, Ruská Poruba, Makovce, Malé Staškovec, Nižná Vladiča, Miková, Malá Poľana, Havaj, Varechovce, Pravrovce (dnes súčasť obce Repejov), Oľka, Závađa, Korunková (Pucák), Soľník, Vojtovce, Jakušovce, Krišľovce, Tokajík, Vyšný Hrabovec, Miňovce, Mrázovce, Bukovce, Rohožník, Ruská Kajňa, Potôčky, Rafajovce a Piskorovce. V prípade dediny Ruská Poruba bola ale situácia národnostne zmiešaná, preto boli jednotliví sedliaci označení či sú Rusíni alebo Slováci. Rusínmi tak boli dedičný richtár – škultét Kuzma a sedliaci Pavol Kysthyga a Alexej Bolal, Slováckmi boli istý Urban a Fabián Hreha. Jedna z usadlostí bola opustená. Kým slovenských dedín bolo šesťnásť, tých rusínskych až dvadsaťosem (MNL OL E 156, U et C, Fasc. 4. No. 48, fol. 45-69). Pri viacerých dedinách sa však dozvedáme aj čas ich osídlenia rusínskym obyvateľstvom, pretože tí po usídlení získavali deväťročnú slobodu – lehotu, samotný dedičný richtár až dvanásťročnú². Do súpisu sa tak zapísalo, od ktorého roka začínali lehoty plynúť. V prípade dedín Bukovec, Rohožník a Potôčky to bolo od roku 1552, v dedinách Rafajovce a Ruská Kajňa zase rok 1554. Niektoré dediny však mali aj staršie rusínske osídlenie. Upozorňuje na to prípad Mikovej, ktorej škultét predložil listinu na dvadsaťročnú lehotu. Tá mu uplynula v čase spisovania

² „Isti unacum sculteto habent libertatem, scultetus ad annos duodecim, alii vero coloni Ruthenici ad annos novem“.

súpisu a na jeho žiadosť mu komisári pridali ešte jeden rok navyše. V tomto prípade tak začiatok rusínskeho osídlenia Mikovej môžeme klásť už do roku 1537. Približne táto doba (30. roky 16. storočia) sa tak zrejme týkala aj rusínskeho osídlenia väčšiny ostatných stropkovských rusínskych dedín, u ktorých sa neuvádzali roky uplynutia lehôt. Miková je však zaujímavá aj z iného dôvodu. Bola totiž jedinou rusínskou osadou, kde komisári zaznamenali aj prítomnosť rusínskeho pravoslávneho kňaza, ľudovo nazývaného baťko („bathko, hoc est sacerdos eorum“). Ako ešte uvidíme, situácia okolo vytvárania farskej siete Rusínov sa zmenila už v priebehu druhej polovice 16. storočia, keď sa počet rusínskych kostolov zväčšil.

K roku 1585, keď sa zachoval najstarší známy zemepanský urbár, poznáme podrobnejšie už aj pomery na čičavskom panstve. Za valašské dediny s prevažne rusínskym obyvateľstvom tak urbár pokladal Valkov, Bžany, (Ruský) Kručov, Lomné, Benkovce, Dobrú nad Ondavou, Vyšnú a Nižnú Olšavu, Ruský Kazimír, Davidov, Banské, Rudlov a len niekedy v prvej polovici 16. storočia vybudovanú novú dedinu Juskovu Voľu. Zvyšné sídla nemali zaznačenú žiadnu etnickú charakteristiku a treba ich nepochybne považovať za slovenské sídliská (Hidegpataky 1904, 299-300).

O humenskom panstve zo 16. storočia nemáme k dispozícii žiadny komplexný súpis, ktorý by dokumentoval národnostné a náboženské pomery v tejto časti Zemplína. Prvé takéto údaje sa dozvedáme až z daňového súpisu Zemplínskej župy z roku 1601. Obsahuje totiž aj osobitné zdanenie šľachty a farárov (respektíve kazateľov všetkých náboženských denominácií). Umožnilo to uznesenie uhorského snemu z roku 1596, aby získali prostriedky na boj proti Turkom (Márkus 1899, 784-785). V súpise tak nájdeme aj rusínskych kňazov – baťkov, ktorých bolo celkom tridsať štyri. V humenskom slúžnovskom obvode (krajni) ich bolo až osemnásť, pričom zdanení boli po päťdesiat denárov (polovičnou sadzbou ako ostatní kňazi. Sídlili v dedinách Čabalovce, Čabiny, Čukalovce, Dúbrava, Habura, Kalná, Kolonica, Krásny Brod, Medzilaborce, Nižná Jablonka, Pčoliné, Radvaň nad Laborcom, Repejov, Stakčín, Svetlice, Topoľa, Ulič, Uličské Krivé.

Ďalších deväť baťkov bolo zdanených na stropkovskom panstve. Išlo o kňazov z dedín Breznička, Veľkrop, Miková, Havaj, Varechovce, Korunková (Pucák), Tokajík, Vyšný Hrabovec a novozaložená dedina Bystrá.

Na čičavskom panstve boli baťkovia v dedinách Lomné, Matiaška, Remeniny, Rudlov, Vyšná Olšava a Vyšný Kručov. Napokon súpis zaznamenal aj jednu pravoslávnu farnosť v dnešnej maďarskej obci Damóc (MNL OL Kamarai Levéltár, A 2677, fol. 266-271).



Klokočovský chrám
v súčasnosti
(Hospodár – Žeňuch 2007, 14)

Rusínske osídlenie postupovalo však aj naďalej a keď sa v roku 1612 spisoval urbár humenského panstva, boli sídla rusínskych farností a bačkov aj v týchto ďalších devätnástich dedinách: Čertižné, Host'ovice, Hrabovec, Klenová, Lodomírová, Ňagov, Palota, Pichne, Polianka, Rokytov, Raztoka, Starina, Strihovec, Šmigovec, Ubľa, Výrava, Vyšná Jablonka, Vyšné Čabiny, Zubné (MNL OL E 156, U et C, Fasc. 109. No. 002/a). Svojim rozsahom sa tak práve toto územie zaradilo medzi najhustejšie rusínske sídliská s pomerne hustou sieťou vlastných kostolov. Zároveň možno konštatovať, že počet rusínskych farností tak prekonal aj počty katolíckych, evanjelických a kalvínskych kostolov na území Zemplínskej župy. Konštatuje to aj zoznam kostolov, ktorý na výzvu ostrihomskeho arcibiskupa Leopolda Koloniča dal v roku 1700 podľa náboženskej príslušnosti vyhotoviť jágerský biskup Štefan Telekeši. Dozvedáme sa z neho, že v Zemplínskej župe bolo 51 kalvínskych kostolov, ďalších 50 chrámov bolo označených s príslušnosťou ku evanjelickej cirkvi augsburského vyznania a len 29 kostolov sa hlásilo ku katolíckemu obradu. Zoznam ďalej ešte signifikantne konstatu-

je, že na území župy je aj množstvo rusínskych kostolov (*in hoc comitatu multa sunt templa Rhutenorum*), ich počet a sídla však už neuvádza (Dongó 1914, 154-158).

Zemplínska župa na konci stredoveku a v rannom novoveku teda prechádzala významnými zmenami, v ktorých sa dotvárala jej sídlisková, etnická a náboženská štruktúra, pričom sa tak dialo najmä v prospech rusínskeho obyvateľstva. To už v priebehu 14. až 15. storočia vytvorilo na území župy vlastne všetky základné kontúry pre svoj životný priestor, v ktorých sa neskôr ďalej rozvíjalo. Stalo sa trvalou súčasťou hospodárskej organizácie tunajších šľachtických domínií, ktoré tento sociálno-právny typ osídlenia podporovali. Práve ich územná rozľahlosť a periférne postavenie v rámci regiónu (týka sa to najmä stropkovského a humenského domínia) boli tie významné faktory, ktoré poskytovali tak výrazné uplatnenie rusínskeho etnického prvku.

2.2. Mariánsky kult na východe Slovenska v období baroka

Obdobie baroka je obdobím rekatolizácie a znovuoživenia katolíckej cirkvi. Intenzívne sa rozvinulo v poslednej tretine 17. storočia, ale prirodzene nadviazalo na staršie začiatky poznačené mučeníckou smrťou košických mučeníkov a ďalších martýrov, na pôsobenie jezuitských vzdelávaco-formačných ustanovizní – humenského a užhorodského kolégia a košickej univerzity. Jezuiti tu pestovali mariánske kongregácie (v Humennom vznikla 24. marca 1637, v Košiciach v roku 1670) (Weiser 1891, 50; ŠA Košice, Kráľovská právnická akadémia v Košiciach (1787–1913), *Universitas Cassoviensis 1687–1784*). Základňou pre obnovu katolicizmu boli tradičné inštitúcie: jágerský biskup (sídliaci väčšinou v Jasove) so svojim klérom (časť získala vzdelanie a formáciu na trnavskej univerzite), jágerská kapitula v Košiciach, spišská kapitula prostredníctvom patronátneho práva (v Nižnom Slavkove), podobne aj premonštráti (na južnom Zemplíne a v Above), vyššia šľachta, ktorá konvertovala na katolícku vieru (Drugetovci v Humennom a Užhorode, Forgáčovci v Nižnej Šebastovej a Hertníku), rehole (jezuiti, františkáni, minoriti, pavlíni, karmelitáni, uršulínky, piaristi), neskôr i magistráty miest. Rehoľníci pochádzali nielen z Uhorska, ale vo výraznom počte aj z Poľska, českých krajín, Rakúska či Talianska. Rekatolizácia bol teda zložitý a dlhodobý proces, ktorý mal svoje etapy, ale sledoval jediný cieľ, obnovenie katolíckej viery a cirkvi.

Jedným z nosných a duchovne signifikantných prvkov rekatolizácie bol mariánsky kult, ktorým sa katolíci výrazne odlišili od nekatolíkov, najmä evanjelikov a kalvínov. Východ Slovenska si aj po reformácii a náboženských nepokojoch povstalcov 17. storočia zachoval isté mariánske tradície, ktoré pochádzali zo stredoveku. Vo všetkých slobodných kráľovských mestách Pentapolitany sa na hlavných oltároch farských kostolov nachádzali sochy Panny Márie, ktoré barokové kánonické vizitácie spomínajú ako milostivé. Úcta viažuca sa k týmto miestam však bola lokálna a individuálna, púte sa konali v Prešove na sviatok Narodenia Panny Márie a v Sabinove na Nanebovzatie Panny Márie, hoci hlavné patrocínium v Prešove je sv. Mikuláš a v Sabinove Sťatie Jána Krstiteľ'a. Popri odpuste sa slávil aj tzv. kermeš. Niektoré ďalšie stredoveké lokality s monumentálnymi mariánskymi sochami (Pieta v Lipanoch, madony vo vidieckych chrámoch, napr. v Ďapalovciach) sa však v baroku nerozvinuli ako pútnické alebo milostivé miesta.

Mariánske pútnické miesta spravované v stredoveku rehoľníkmi (Hrabkov – augustiniáni, Darnov – premonštráti) zanikli. Kombinovaný mariánsky kult bol v Humennom (loretánsky, humensko-staroveský, trnavsko-aračelský). Niektoré lokality preslávili slziace obrazy, ku ktorým sa rozvinuli púte (Vranov nad Topľou, Nižná Šebastová).

Priblížime najmä tri regióny východne od Spiša (Šariš, Abov a Zemplín), v ktorých nebol poľský vplyv taký výrazný ako v zálohovaných mestách Spiša, ale predsa len existoval. Ide o analýzu písomných a umeleckých pamiatok, písomných a obrazových, ktoré vznikli od konca 17. storočia do polovice 19. storočia a majú súvis s poľským vplyvom v katolíckej cirkvi, dominantne vo fáze rekatolizácie, ktorá bola na východe Slovenska neskoršia ako inde, pretože ju prerušovali a oddŕaľovali stavovské povstania Imricha Tököliho a Františka Rákociho II. Táto fáza náboženskej a spoločensko-politickej nestability skončila podpísaním Satmárskeho mieru (1711). Kánonické vizitácie jágerských biskupov, najmä prvá z nich, ktorú v rokoch 1746–1749 uskutočnil biskup František Barkóci, zachytáva doposiaľ nepovšimnuté zmienky o rozsiahlej poľskej prítomnosti na východe Slovenska. Tieto zmienky sú rozptýlené v rozsiahlom archívnom fonde, sú tu prezentované a systematicky začlenené do historického kontextu Jágerskej biskupstva, kam patrili všetky tri spomenuté regióny.

Najvýraznejším a najcennejším pozostatkom poľského dedičstva rekatolizácie na východe Slovenska bol mariánsky kult, ktorý patril ku klasickým pilierom rekatolizácie a obnovovania katolíckej cirkvi; využívali ho rehole, rovnako diecézny klérus. Stredobodom bol mariánsky obraz, ktorý bol často kópiou vtedy vplyvného a významného pútnického miesta. Tieto rozširované obrazy a ikony sa kopírovali a samé sa stali zdrojom miestnych milostí, obrátení, Božej prítomnosti. Znakom ľudovej zbožnosti boli votívne dary, ktoré veriaci z vďačnosti obetovali takému miestu.

Klasické archívne pramene sú len jedným z informácií o minulosti, popri nich možno využiť aj iné autentické dvojrozmerné alebo trojrozmerné pamiatky, v tomto prípade umelecké diela, ktoré majú osobitnú výpovednú hodnotu, ak sa správne kriticky interpretujú. Milostivé obrazy boli súčasťou autentického rekatolizačného pôsobenia a viaceré z nich sa zachovali podnes, časť z nich si dokonca zachováva nielen pamäť na svoj pôvod, a teda aj na zmysel ich vzniku, ale majú za sebou kontinuálny život a dodnes plnia svoje prvotné poslanie, hoci úcta niektorých upadla, či sa vytratila, ale do istej miery je im stále venovaná primeraná pozornosť a úcta. Pre takéto „živé“ obrazy katolíckej cirkvi používajú pomenovanie milostivé obrazy. Je ich niekoľko druhov a existujú dokonca viaceré filiácie výzorov ikonogra-

fických zobrazení. V prostredí východného Slovenska možno nateraz rozlíšiť tieto základné a najrozšírenejšie skupiny mariánskych obrazov, ktorých pôvod siaha väčšinou do 18. storočia (príp. 17. či 16. storočia, príp. 19. storočia). Umelecko-kritický rozbor týchto obrazov nie je predmetom tejto štúdie, cieľom je upozornenie na existenciu vzácneho mariánskeho korpusu a upozornenie na jeho úlohu v procese rekatolizácie.

Najrozšírenejšie prototypy mariánskych obrazov			
P.	Pôvod		Miesta kultu (kópie obrazov)
	Krajina	Lokalita	
1	Itália	Rím (Ara coeli)	Trnava; Obišovce, Humenné, Prešov – Kalvária
2	Itália	Rím (Salus populi)	Košice – františkáni (dnes kňazský seminár)
3	Uhorsko	Saštín (Sedembolestná)	Cejkov, Lastovce, Veľaty, Plechotice, Tarcal, Košice – Kalvária, Prešov – Kalvária, Košice – Dóm a mnohé ďalšie (Haniska pri Košiciach, Kobyly, Stulňany, Kurima, Lipany, Štefanovce pri Lipovciach, Nižný Slavkov, Rožkovany, Mošurov, Tulčík, Veľký Šariš, Malý Šariš, Zborov)
4	Uhorsko	Marianka	Košice – uršulínky
5	Uhorsko	Póč	Košice – Dóm, Malá Vieska, Sabinov, Tarcal, Blatný Potok; Viedeň; Klokočov
6	Sedmohradsko	Kluž	Blažice (kópia z 18. storočia, do Blažíc sa dostala v roku 1896)
7		Škapuliarska	Stropkov, Veľký Šariš, Gaboltov
8	Rakúsko	Pasov, Viedeň	Krásna Hôrka, Parchovany, Vranov nad Topľou, Košice – Kalvária
9	Morava	Brno	Košice – uršulínky, Košice – dominikáni
10	Poľsko	Jasná Hora	Gaboltov, Košice – jezuiti (dnes premonštráti), Kučín, Prešov – konkatedrála, Prešov – Kalvária, Sabinov, Stropkov
11	Uhorsko	Humenné	Stara Wieś (Poľsko)
12	Itália	Loretta	Prešov – minoriti (dnes gréckokatolícka katedrála), Humenné
13	Uhorsko	Pentapolitana (slobodné kráľovské mestá)	Stredoveké mariánske sochy krásnych madon na hlavných oltároch: Prešov, Sabinov, Bardejov, Košice
14	Uhorsko		Nižná Šebastová

V uvedených lokalitách sa v 18. storočí vyvinul pútnický život lokálneho, regionálneho alebo nadregionálneho významu, najmä ak tu existovalo aj bratstvo škapuliarske (Stropkov, Gaboltov) alebo ružencové (Zborov), čo bol ďalší silný pilier rekatolizačnej spirituality. Dominantnou mariánskou úctou bola tradícia Bolestnej či Sedembolestnej či Šaštínskej Panny Márie, ktorá bola mimoriadne obľúbená; najstaršiu stredovekú sochu Bolestnej Panny Márie možno nájsť v košickom Dóme a najstaršiu pietu v Lipanoch, obidve skulptúry sú datované do 14. storočia. V niekoľkých lokalitách priľahlého Malopoľska (napr. Limanowa) sa nachádzajú stredoveké sochy Bolestnej Panny Márie a tamojšie tradície tvrdia, že majú pôvod v Uhorsku, najskôr na dnešnom slovenskom území. Tento okruh pamiatok čaká ešte náročný výskum. Väčšina ďalších ikonografických zobrazení Madony má pôvod v habsburskej monarchii a ich miesto v Jágerskej diecéze má túto logiku. Lahko zdôvodniteľný pôvod majú aj rímske vzory, prinášali ich významné osobnosti rekatolizácie, aristokratickí patróni z púti alebo rehoľníci. Reformáciu prežili stredoveké mariánske sochy, ktoré boli súčasťou hlavných oltárov v slobodných kráľovských mestách východoslovenskej Pentapolitany (zachovali sa všade, okrem Bardejova). Gréckokatolícke ikony majú pôvod v Jágerskom biskupstve,³ pretože toto bola v 17. a 18. storočí ich domovina.

Silnou skupinou mariánskych obrazov je však aj „poľský okruh“, kde dominuje Čenstochovská Panna Mária, známa ako Čierna madona. Pôvod poľských obrazov netreba vidieť ako import, ale ako export, ktorý bol súčasťou poľskej periódy rekatolizácie v Uhorsku, o ktorom nevieme takmer nijaké podrobnosti. Dve udalosti poľských dejín 17. storočia sa stali mimoriadne stimulujúcimi pre rekatolizáciu: víťazstvo nad Švédmi pri Jasnej Hore (1655) pod duchovným vedením priora Augustína Kordeckého OSPPE a víťazstvo kresťanskej koalície nad Osmanmi pri Viedni (1683) za výdatnej pomoci poľského kráľa Jana Sobieského (Kosman 2011, 156-157, 167-168; Kumor 2003, 153-157). Po tomto víťazstve pápež Inocent XI. zaviedol v cirkvi sviatok Mena Panny Márie (Malý 1990, 66-67). Tieto udalosti ovplyvnili aj rehoľníkov, ktorí prešli katolíckou duchovnou formáciou v poľskom prostredí, preto sa prirodzene a spontánne využili pri obnovovaní katolíckej viery aj na východe Slovenska. Prinesenie obrazov Čiernej madony jednoznačne potvrdzuje prítomnosť poľského vplyvu, ktorý mohli prinášať nielen rodení Poliaci, ale aj Slováci a Maďari, ktorí ako

³ Od Užhorodskej únie (1646) do oficiálneho kánonického erigovania Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva (1771) uniaty tvorili osobitnú obradovú entitu v Jágerskom biskupstve, boli spravovaní obradovým vikárom, ktorý bol aj konsekrovaným biskupom.

rehoľníci prešli formáciou v Poľsku. Vo všetkých prípadoch išlo o rehoľníkov, pretože diecézny klérus bol viazaný na územie materského biskupstva, kým rehoľníci ako misionári prekračovali hranice krajín.

Náboženská úcta k obrazom v čase rekatolizácie na mnohých miestach priniesla ovocie barokovej zbožnosti v prejavoch Božích milostí, napr. rozličné telesné i duchovné uzdravenia. Zvesť o týchto milostivých miestach sa šírila nielen v malých regiónoch farností či dekanátov, v niektorých prípadoch aj diecéz, povest' niektorých miest prerástla hranice diecéz, regiónov i krajín. Vyslyšani veriaci a pútnici prinášali na takého miesta votívne dary, zvyčajne ako šperky zo striebra a zo zlata, ktoré zobrazovali udelenú milosť (srdce ako symbol vnútorného uzdravenia, rozličné časti tela ako symbol ich uzdravenia a pod.). Keď sa nazbieral dostatok šperkov, boli preliate na liturgické predmety (kalichy, nádoby, antimenziony). V konečnom dôsledku sa pútnické lokality povzniesli nielen duchovne, ale aj ekonomicky, najmä ak sa púte nekonali len raz v roku. Pútnici boli vítaní kedykoľvek.

Popularizácia milostivých miest v Uhorsku nastala po roku 1690 po vydaní *Mariánskeho atlasu* od Viliama Gumppenbergera SJ v maďarskom preklade (Esterházy 1690), do ktorého boli doplnené viaceré starobylé a dnes už sčasti aj zaniknuté milostivé uhorské lokality. Výber z tohto atlasu bol preložený do slovenčiny a doplnený kanonikom Alešom Jordánskym v roku 1838 (Jordánszky 1838). Pôvodina atlasu vyšla v roku 1655 v Inglostadte, predchádzali jej publikované prehľady mariánskych milostivých obrazov v knihe *Synopsis bibliothecae Marianaе*, ktorá tlačou vyšla v Kolíne v roku 1643 (Royt 2011, 38-39). Baroková spiritualita dávala príležitosť na vznik ďalších a ďalších milostivých miest. Ich pravosť preveril čas, pretože mnohé z nich zanikli po zániku reholí, ktoré podporovali ich kult, alebo po zásahu cirkevných autorít (zvyčajne miestnych farárov). Prežili len tie miesta, ku ktorým existovala tradovaná individuálna úcta, často aj bez usmerňovania miestnymi kňazmi. Stav a komplexnosť zachovania (ku ktorému patria milostivé korunky, rúcha a vóta) obrazov Čenstochovskej Panny Márie je nielen ovocím doby, v ktorej vznikli, ale aj následných období, ktoré udržali úplne, čiastočne, alebo neudržali miestnu kultovú pamäť.

Lokality na východe Slovenska, v ktorých sa dodnes nachádzajú (alebo preukázateľne nachádzali) obrazy Čenstochovskej Panny Márie, pochádzajúce zo 17.–18. storočia, sú tieto: 1. Gaboltov (okres Bardejov) – Kostol sv. Vojtecha, bočný oltár v priečelí lode na epištolovej strane; 2. Košice – Kostol Najsvätejšej Trojice (pôvodne jezuitský, dnes premonštrátsky), závesný obraz v zadnej časti lode na epištolovej strane; 3. Kučín (okres Vranov nad Topľou) – Kostol Návštevy Panny Márie, závesný obraz v lodi na evanjeliovej

strane; 4. Prešov – Konkatedrála sv. Mikuláša, bočný oltár s milostivým obrazom chránený sklom vedľa južného vchodu do chrámu; 5. Prešov – Kostol Svätého kríža na Kalvárii, závesný obraz v samostatnej kaplnke z epištolovej strany; 6. Sabinov – Kostol Mučeníckej smrti sv. Jána Krstiteľa, závesný obraz nad severným vchodom do chrámu; 7. Stropkov – diecézne Sanktuárium Najsvätejšieho Božieho tela, obraz je známy už len z archívnych prameňov. Za čenstochovské obrazy by mohli byť považované ešte dva obrazy, ktoré sú veľmi podobné Čiernej Madone: Košice – Kostol sv. Michala (uršulínsky), bočný oltár v severnej lodi; Košice – Kostol Nanebovzatia Panny Márie (dominikánsky), závesný obraz v interiéri kláštora; obidva sú jednoznačne kópiou Brnianskej Panny Márie. Archívnym výskumom bolo možné tieto pamiatky bližšie špecifikovať v kontexte 18. storočia, ktoré síce bolo pokravaním barokovej zbožnosti, ale vo výraznej osvietenskej racionalite.

*Gabolto*v. Rímskokatolícky Kostol sv. Vojtecha. Dnes sa obraz Čenstochovskej Panny Márie nachádza ako dominantný obraz na bočnom oltári. Kánonická vizitácia z roku 1749 hovorí o štyroch oltároch v kostole, ktoré boli zasvätené sv. Vojtechovi (hlavný), sv. Mikulášovi (na epištolovej strane), Škapuliarskej Panne Márii (na evanjeliovej strane) a sv. Rozálii. Uprostred kostola visela rezba Panny Márie s vyrezanými lúčmi, zavesená na železnej reťazi; iný obojstranný mariánsky obraz sa nosieval na procesie (AACass, KV Gaboltov, 1749A, f. 1r). Kánonická vizitácia z roku 1775 spomína okrem hlavného oltára dva bočné oltáre, ale neuvádza ich patrocinium (porov. AACass, KV, Gaboltov, 1775, f. 3r). Protokol vizitácie len konštatuje, že v kostole sa nachádzajú tri obrazy Panny Márie (AACass, KV, Gaboltov, 1775, f. 3v). V porovnaní s predchádzajúcou vizitáciou pribudol jeden mariánsky obraz. Možno predpokladať, že v interiéri došlo zmenám, v rámci ktorých bol oltár na epištolovej strane upravený, resp. bol obraz sv. Mikuláša vymenený za obraz Čenstochovskej Panny Márie. Lokalita bola škapuliarskym pútnickým miestom, v roku 1706 tu so súhlasom jágerského biskupa Štefana Telekešiho (Telekessy) vzniklo škapuliarske bratstvo (AACass, KV, Gaboltov, 1775, f. 5v). Podľa zverejneného pamiatkového výskumu obraz Čenstochovskej Panny Márie pochádza zo 17. storočia, hoci architektúra oltára je mladšia (porov. Súpis 1967, 365). Z toho vyplýva, že tento obraz sa stal obľúbeným dávno pred zakomponovaním do oltára a práve to bolo dôvodom jeho konzervácie a „povýšenia“ do slávy oltára.

Kučín. V stredovekom rímskokatolíckom kostole Návštevy Panny Márie sa nachádza obraz Čenstochovskej Panny Márie zo 17. storočia (Súpis 1968, 156). Ide o temperu na dreve (108 × 70 cm) (Frický 1975,

42). Kánonické vizitácie z 18. storočia konštatujú, že miestny Kostol Najsv. Trojice (sic!), od roku 1816 so zmeneným patrocíniom Návštevy Panny Márie, má biedny inventár a spomenutý mariánsky obraz sa v ňom nenachádzal. Kostol sa začal zveľaďovať až po oprave z roku 1793, ktorú financoval jágerský biskup Karol Esterházy (Eszterházy), ako to dodnes hlása pamätný nápis na tráme kalvárie vo víťaznom oblúku kostola. Obec patrila až do 20. storočia do farnosti Nižný Hrušov. A v tomto kontexte sa možno dopátrať aj k pôvodu obrazu. Dňa 9. marca 1763 nižnohrušovský zemepán Karol Barkóci (Barkóczi) požiadal jágerského biskupa o dovoľenie zriadiť v kaštieli súkromnú kaplnku (AACass, Spisy farnosti Nižný Hrušov, list z 9.3.1763). Zemepán toto povolenie dostal a mariánsku kaplnku zriadil pravdepodobne v roku 1769 (Székely 1977, 2). Jeho vdova barónka Mária Sentivániová (Szentiványi) v roku 1733 mala v kaplnke maľovaný oltár, na ktorom bol umiestnený obraz Čenstochovskej Panny Márie v čiernom pozlátenom ráme, so štyrmi svietnikmi a ozdobený množstvom rôznofarebných ruží. Na oltári bol kríž zo Sedembolestnou Pannou Máriou a sv. Jánom (malá kalvária). V kaplnke bolo aj Jezuliatko a osem iných obrazov (AACass, Spisy farnosti Nižný Hrušov, Inventarium capellae, s. 1). Zrejme tento obraz darovali Barkóciovci z Nižného Hrušova kučínskeму kostolu pravdepodobne v 19. alebo až 20. storočí po zrušení kaplnky, alebo po jej modernizácii. To však nič nemení na význame obrazu, práve naopak, kučínsky stredoveký vidiecky kostolík sa stal terminálnou stanicou pre obraz Čiernej madony. Barkóciovcom obraz mohli sprostredkovať františkáni z humenského konventu, ktorí v Nižnom Hrušove obnovili katolícku farnosť v roku 1711 a pôsobili tu počas 18. storočia, až kým sa farskej správy ujali diecézni kňazi v roku 1734. Špecifikom ikonografického zobrazenia obrazu je to, že nemá dva šrámy, typické pre súčasné zobrazenie, preto ide aj pre poľské dejiny umenia o významný objekt.

Prešov. Rímskokatolícky Kostol sv. Mikuláša je dnes konkatedrálou Košickej arcidiecézy. V jeho interiéri sa nachádza nielen pôvodný mobiliár, ale aj ten, ktorý sa pôvodne nachádzal v minoritskom konvente, ktorý 12. júla 1787 zrušil cisár Jozef II. (porov. Čižmár 2004, 131, 155), neskôr slúžil ako vikariátny gréckokatolícky kostol a po vzniku Prešovskej eparchie (1818) ako gréckokatolícka katedrála. Tri latinské oltáre z tohto kostola získal práve farský rímskokatolícky Kostol sv. Mikuláša (AACass, Graecus ritus (GR), sign. 568/1815, s. 1) a patrí k nim aj oltár s milostivým obrazom Čenstochovskej Panny Márie. Je datovaný do polovice 18. storočia a terajší oltár nie je jeho pôvodným umiestnením (Súpis 1968, 560). Obraz sa

nachádza v sklenenej vitríne, má strieborné votívne šaty, je stále osvetlený, obsahuje votívne dary. Nachádzajú sa na ňom aj mená donátorov. Kult tohto obrazu je dodnes živý.

Prešov II. Kostol Svätého kríža sa nachádza na prešovskej Kalvárii. Ku kostolu z roku 1751 sú z obidvoch strán pribudované samostatné kaplnky s vonkajšími vchodmi. V kaplnke z epištolovej strany je uložený závesný obraz uvádzaný ako obraz Loteránskej Panny Márie a je datovaný do 19. storočia. Ide o insitnú votívnu maľbu kostola na Jasnej Hore, nad ktorou dominuje Čenstochovská Panna Mária, po bokoch kľáčia sv. Lukáš a sv. František Assiský (Petraňská – Zubko – Dronzek 2010, 48). Bližšie okolnosti vzniku obrazu nie sú známe, ale svedčia o kulte Čiernej madony v 19. storočí. Pôvod tohto obrazu možno predpokladať v súvislosti z rodinou Radziwiłłowcov, ktorá emigrovala do Prešova a dala postaviť Kaplnku svätých schodov na tunajšej Kalvárii.

Sabinov. Podľa kánonickej vizitácie z roku 1749 sa v rímskokatolíckom kostole Mučeníckej smrti sv. Jána Krstiteľa nachádzali obrazy darované ako vótum („imagines ex votis oblatae“): Loretánskej Panny Márie („BVM Lautaeanae“), sv. Jozefa, sv. Júdu Tadeáša a v striebornom ráme s hmotnosťou 3 viedenské libry obraz Póčskej Panny Márie (AACass, KV, Sabinov, 1749A, f. 3r; 1749B, f. 1r). Na jednom z mariánskych obrazov boli umiestnené milostivé korunky nad hlavou madony i malého Ježiša (AACass, KV, Sabinov, 1749A, f. 4r). Podľa kánonickej vizitácie z roku 1813 sa v kostole nachádzali tri mariánske obrazy (AACass, KV, Sabinov, 1813, príloha A, f. 2r). Tunajší obraz Čenstochovskej Panny Márie, ktorý je mimoriadne dominantný a kvalitný, pochádza zo 17. storočia, a zrejme je v prameňoch skrytý pod Loretánskou Pannou Máriou. Bližšie informácie o obraze a jeho kulte chýbajú, ale jeho veľkosť poukazuje na to, že minulosti plnil významnú funkciu v rámci rekatolizácie.

Stropkov. V rímskokatolíckom kostole – arcidiecéznom Sanktuárii Najsvätejšieho Božieho tela sa dnes nenachádza žiadny obraz Čenstochovskej madony, ale jeho existenciu potvrdzujú archívne pramene. Kánonická vizitácia z roku 1749 dokladá, že farnosť spravovali rehoľníci z konventu menších reformovaných bratov Najsv. Spasiteľa na čele s gvardiánom Liborom Doležalom. Hlavný oltár bol nový, na evanjeliovkej strane stál oltár Škapuliarskej Panny Márie a na epištolovej strane oltár sv. Anny (AACass, KV, Stropkov, 1749, f. 1r). V roku 1773 kostol stále spravujú františkáni na čele s gvardiánom Volfgangom Benkovičom (Benkovics) (AACass, KV, Stropkov, 1773A, f. 7r) v kostole stálo už päť oltárov (AACass, KV, Stropkov, 1773A, f. 1r), z nich jeden bol zasvätený

Šaštínskej Panne Márii („BVM Sascsiniensis“) (AACass, KV, Stropkov, 1773A, f. 4v) čiže Bolestnej Panne Márii, a jeden obraz Čenstochovskej Panny Márie („BVM Czesztochoviensis“) – protokol vizitácie ju výslovne uvádza ako Čenstochovskú Panu Máriu (AACass, KV, Stropkov, 1773A, f. 2v). Lokalita bola škapuliarskym pútnickým miestom, 10. mája 1669 tu so súhlasom biskupa Tomáša Pálfiho (Palfi), miestneho zemepána Žigmunda Peteho (Pettheő) a generála karmelitánov pátra Filipa od Najsv. Trojice vzniklo škapuliarske bratstvo (AACass, KV, Stropkov, 1773A, f. 6v), prvé v Uhorsku.

Obrazy Čenstochovskej Panny Márie na východe Slovenska						
	Lokalita	Umiestnenie	Ucta	Datovanie	Pôvod	Kostol
1	Gabolto	bočný oltár	milostivý	17. st.	diecézny	farský
2	Košice – premonštráti	samostatný obraz		17. st.	rehoľný	rehoľný
3	Kučín	samostatný obraz pôvodne rodinný oltár		17. st.	rehoľný	filiálny
4	Prešov – konkatedrála	bočný oltár	milostivý	18. st.	rehoľný	farský
5	Prešov – Kalvária	samostatný obraz		19. st.	rehoľný	filiálny
6	Sabinov	samostatný obraz		17. st.	diecézny	farský
7	Stropkov	samostatný obraz	?	17./18. st.	rehoľný	farský

Obrazy čenstochovského typu šíрили rehoľníci, najmä františkánske rehole. V prípadoch nerehoľného pôvodu išlo o lokality, ktoré boli takými významnými, dôležitými a nosnými v cirkevnej správe, že boli prednostne obsadzované diecéznym klérom. Vo viacerých prípadoch zohrala dôležitú úlohu miestna aristokracia, ktorá bola patrónom miestnych chrámov.

Iným prípadom mariánskeho obrazu je obraz Usnutia Panny Márie z mestčka Humenné, ktorý bol pôvodne gotický, resp. renesančný. Kópia sa nachádza v rímskokatolíckom Kostole Všetkých svätých v Humennom v sakristii. Ide o kópiu milostivého obrazu z poľskej lokality Stara Wieś (bazilika Nanebovzatia Panny Márie, blízko mesta Krosno), spravovanej jezuitmi, kde sa nachádzal originál najmenej od roku 1638. Originál bol monumentálnou maľbou na lipových a jedľových doskách (205 x 141 cm) z prvej štvrtiny 16. storočia a znázorňoval smrť Panny Márie uprostred zboru apoštolov. Stara Wieś i Humenné sa hlásia k starej tradícii, podľa ktorej Humenčania chodievali do Poľska na púte, pretože podľa vzájomne uznávanej tradície má originál obrazu humenský pôvod a do Poľska sa dostal zrejme počas reformácie,

kde ho odniesli rehoľníci (porov. Fridrich 1904, 430-436), najpravdepodobnejšie jezuiti. Na tento čin musel byť vážny dôvod, ktorý možno nájsť práve v úcte tohto obrazu, ktorý sa v Humennom uctieval ako milostivý už v stredoveku. Humenský obraz (kópia existujúca v 18. storočí) sa nachádzal v loretánskej kaplnke (Esterházy 1690, 116). Existencia uctievanej kópie v 18. storočí svedčí o prežívaní a pestovaní historickej pamäte, ktorú nezničila ani reformácia, hoci po stredovekom mobiliári v Humennom neostalo nič.

V nekritickej literatúre sa uvádza zmienka, že pôvod obrazu v Obišovciach súvisí s Poľskom, mali ho priniesť pútnici z poľského mesta Tarnov (Piatrová 2010, 110). Tu však ide o zjavný omyl, pretože pri poslednom reštaurovaní obrazu v marci – apríli 2009 bolo zistené, že je kópiou Trnavskej Panny Márie (papier na plátne), ako je to výslovne napísané v tej časti obrazu, ktorá je skrytá pod rámom. Tradícia skomolila názov Trnavy (latinsky Tyrnavia) s poľskou lokalitou Tarnov (latinsky Tarnovia) a len dodatočne ho nepresne interpretovala. Kópia trnavského prototypu sa nachádza aj na prešovskej Kalvárii a tu bude potrebné presne stanoviť vek obrazu, či pochádza až z 19. storočia, a potom by bolo možné predpokladať súvis s Obišovcami, alebo či je starší.

Zaujímavú zmienku o poľskom pôvode katolíkov nachádzame z 15. augusta 1769 v lokalite Abaújszántó v južnom Above, kde žila silná skupina kalvínov. Katolíci svoju prítomnosť v reformovanom prostredí obnovili až v 18. storočí. Ak bola kalvínska viera označovaná ako *magyar hit* (maďarská viera), katolícka viera tu bola označovaná ako *lengyel hit* (poľská viera). V kánonickej vizitácii z 15. augusta 1769 sa spomína farár Ján Kelner, rodák z Banskej Bystrice, ktorý mal 29 rokov a 7 mesiacov. O jazyku obyvateľov poznamenal, že sa tu používala slovenčina, ktorá prevládala nad maďarčinou a bola tu starou domovskou rečou, pričom zaznamenal aj toto pozoruhodné svedectvo: „Lingua ab Reformatos aevi hoc loco praevalet Hungarica, secus Slavonica praevaleret anter Catholicos polonisos, Conscientiose fatendo, interim tamen actu etiam in omnibus Servitijs Divinis, et aliis Hungarica praevalet, licet et Hungaricae et Slavonicae, aequae ac Germanicae linguae sit populus.“ (AACass, KV, Abaújszántó, 1769, nestránkované).

V prvotnej fáze rekatolizácie, keď na východe Slovenska ešte nebola rozvinutá sieť pútnických a milostivých miest, putovali prvé generácie katolíkov konvertitov do Poľska a z poľských pútnických miest sa viackrát spomína Kobylanka (dnes Sanktuárium Ukrižovaného Ježiša Krista; pri meste Gorlice, Malopoľské vojvodstvo), kam putovali veriaci zo šarišských lokalít Terňa (títo tak urobili v čase moru) a Veľký Šariš (Zubko – Žeňuch

2017, 86, 135; porov. Zubko 2008).⁴ V Humennom pretrvávala tradícia púti do obce Stara Wieś.

Oveľa výraznejší poľský vplyv existoval v pohraničnej farnosti sv. Vojtecha v Gaboltove, kde napr. dve nové kazuly boli kúpené v Krakove. Nachádzalo sa tu škapuliarske bratstvo Karmelitánskej Panny Márie, ktoré bolo zriadené v roku 1709 krakovskými pátrami karmelitánmi, zakladajúcu bulu vydal ich páter generál. Toto bratstvo pred mariánskym oltárom konávalo svoje pobožnosti. Konfraternite patrili mlyn (Zubko – Žeňuch 2017, 23).

V kánonickej vizitácii Šariša jágerského biskupa Františka Barkóciho z roku 1749 nachádzame mimoriadne vzácne nemateriálne svedectvo o barokovej zbožnosti, ktorá sa v 18. storočí na východnom Slovensku ujímala medzi Slovákmi. V kontexte výpovede spomenutého prameňa totiž možno pochopiť a interpretovať oveľa širšie príčiny duchovnosti východného Slovenska, a to nielen katolíckej cirkvi, ale aj kalvínskych zborov, špeciálne slovensky hovoriacich zborov. Výraznú stopu v severovýchodných stoliaciach Uhorska zohral rod Rákociovcov, ktorý vlastnil významné panstvá v Šarišskej, Zemplínskej, Užskej či Berežskej stolici. Tento rod významne zasiahol cez patronátne právo aj do náboženského života svojich poddaných, ovplyvnil nielen kalvínov, ale aj katolíkov, obidve konfesie odlišnými spôsobmi, no so spoločným menovateľom, ktorým bola modlitba žalmov. Od objavenia kníhtlače Rákociovci podporovali náboženskú spisbu v latinskom, maďarskom i cirkevnoslovanskom jazyku. Jednou z kníh bola

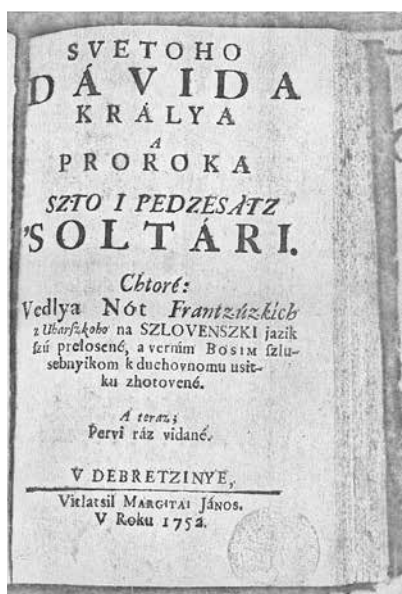
⁴ „Ja niżej podpiszana wiznawam, a ai pod przisazahu, gesztli treba bude, wiznat hotowa szem, że szom ga dasz pred dwa i dwaczet rokamy, kdis szom do Galliczii do Kobulyanki na pobosnost isla, od welebneho Pana Josefa Paldian toho czasu Administratora Welko=Sariszkeho to roszkazano mala, abi szom sza w Galliczii dowedela, zdalis Maria Flaskai[,] Pana Debreczini Tamasowa manželka tam, kam ona, kdis za geg predpowedeni mus bol od szeba odehnal, odesla, a kde ona escse ai wcsil, gesztli žige, prebiwa, pri[]żiwote pozusz-tawa a lebo nye? Ja teda na poszlusnoszt roszkazu mne widanego o żiwote manželki Pana Debreczini Tamasoweg wizweduwala szom sza, a ai od gedneho Ruskeho Farara to szem sza dosznala, że owsem ona žige, a u[]gedneho Ruszkeho Farara w[]szlusbe pozustawa: Kdis ale ga do domu naszpak szom sza wraczila, a Pana Debreczinyi Tamasowi to szom oznamila, że geho žena escse w[]żiwote ge, tehda on mne pital, abi szom na proti mluwila, że totisto geho žena unikla, a us nežige cso on zato ucsinil, że sza i za żiwota szweg żeni z[]druhu tuto we Welkem Sarisu ożenit chczel, presco ai szwu ženu za mertwu wihlasowal, a ku uwereni tohoto pred powedeneho Welebneho Pana Administratora priweszti chczel: że ale moge szwedomi falesne szwecsi niedopustilo, tehda ga proszte Pana Debreczini Tama-sa u szebe nisto szom nedala, ale pred menowanim Panom Administratorem prawdu szom powedala, że totiszo žena Pana Debreczini Tamasowa escse žige, a tak że[]ma sza z[]druhu ożenit nedali. Pre[]wetszu prawdi tegto pewnoszt pri mogem sz[]cuczū ruku napiszanu menom krizik szom tahala.“

aj biblická Kniha žalmov, ktorá výrazne zasiahli najmä kalvínske prostredie. Slovenský preklad tejto knihy, ktorý bol navyše prebásnený, bol vydaný tlačou v roku 1752 a je prvou biblickou knihou vydanou tlačou v slovenskom jazyku. Používali ju slovenské kalvínske zbory v rámci svojich bohoslužieb. Viaceré štúdie sa touto problematikou už zaoberali (Sborník 1926, 20; Sbirka 1913, 245; Horov 1938; Brtáň 1944, 9-18; Király 1953, 40; Slovenská reč 1996, 346; Szenci 1978, 227; Švagrovský 1983, 21-37), ale nikto doposiaľ nevysvetlil, prečo vznikol maďarský i slovenský preklad a prečo boli také úspešné. Práve Barkóciho vizitácia ponúka vysvetlenie.

Po Tridentskom koncile, na ktorom bol kanonizovaný latinský preklad Biblie (Vulgata), v snahe priblížiť sa ľudovému jazyku, začali Slováci používať pri bohoslužbách český preklad Biblie, ktorej Nový zákon vyšiel v roku 1475 a celé Sväté písmo v roku 1488. Úplné poľské katolícke a protestantské preklady sú známe až zo 16. storočia (1556 vyšiel katolícky preklad Nového zákona a kompletná Biblia v roku 1561; poľský kalvínsky preklad Svätého písma pochádza z roku 1563) (Jankovič 1946). Na Slovensku úsilie prekladať biblické texty do slovenčiny dlho stagnovalo. Reformácia a s ňou jedna zo základných požiadaviek – priblížiť sa veriacemu prostredníctvom Božieho slova v zrozumiteľnom jazyku – posilnila potrebu slovenského prekladu Biblie. Prvé aktivity preložiť celé Sväté písmo do slovenského jazyka vychádza od katolíckeho kléru; vznikol preklad známy ako Kamaldulská Biblia. Slovenskí evanjelici v tom čase používali biblickú češtinu (porov. Doruľa 1993, 60), ktorú pokladali oproti „nekanonizovej“ ľudovej reči za vyššiu formu jazyka.

Situácia v protestantských cirkvách nebola rovnaká. V polovici 18. storočia na východnom Slovensku badať aktivity spojené s prekladaním biblických textov do ľudového jazyka. Východoslovenskí kalvíni neboli napojení na centrá v Čechách, ani na Slovensku, ako ostatní slovenskí protestanti, ale obracali sa na mesto Debrecín, ktoré bolo centrom maďarsky hovoriacich kalvínov; tam bolo vydaných päť kníh v zemplínskom nárečí pre východoslovenských kalvínov (Brtáň 1944, 13-15). Druhým dôvodom je to, že slovakizovaná čeština, ako ju používali protestanti v ostatných častiach Slovenska, bola pre tamojšie obyvateľstvo málo zrozumiteľná a nehodnotila sa ako nadštandardný jazyk východoslovenských protestantov. Možno povedať, že biblická čeština nezodpovedala potrebám obradového jazyka zemplínskych protestantov, lebo podľa vyššie spomenutej zásady kultovým jazykom služieb božích mal byť materinský jazyk veriacich. V období pred vydaním Tolerančného patentu Jozefa II. (1781) sa maďarská kalvínska cirkev v období silnejúcej rekatolizácie zomkla v záujme obrany svojej viery; v roku 1731 miškovecký superintendant Márton Čáji (Csáji) „nariaduje vy-

dat' pre slovenské kalvínske zbory predtiského dištriktu slovenské cirkevne knihy.“ (Švagrovský 1983, 34). Jednou z knih, ktoré vyšli po tomto nariadení, je aj Žaltár z roku 1752. Vydanie tlačí pre potreby východoslovenských kalvínov v zemplínskom nárečí s maďarským pravopisom netreba v tomto období spájať s maďarizačnými tendenciami, ktoré nastupujú až neskoršie. Týmto činom sa iba splnila základná požiadavka reformovaných cirkví hlásať evanjelium ľudu zrozumiteľnou rečou (Brtáň 1944, 16). Jazykom kalvínskych tlačí na východnom Slovensku je zemplínske nárečie, nie sotácke nárečie, ako na to správne poukázali E. Paulíny (Paulíny 1966, 83-86) a Š. Švagrovský (Švagrovský 1983, 29), avšak obsahujú množstvo poľských, ruských (resp. rusínskych, ukrajinských) i maďarských lexikálnych prv-



Kalvínsky Žaltár z roku 1752
(databáza SÚJS SAV)

kov, ktoré sa do týchto textov dostali z nárečového úzu pisára, prekladateľa. Problémom pri skúmaní jazyka kalvínskeho žaltára je kvantita, ktorá by mohla poukazovať na vtedajší stav v nárečí, alebo na vplyv českého jazyka (Lipták 1969, 17), Možno predpokladať, že do východoslovenského kalvínskeho prostredia sa dostali protestantské texty v českom jazyku⁵ alebo

⁵ Z našich výskumov máme doloženú prítomnosť českých utrakvistov (katolíckym biskupom Františkom Barkóciom označených ako českých kalvínov) v obciach Hernádkak, Újsiska (AA-Cass, KV, Dolný Zemplín, 1749, s. 12-13). Ich vplyv však bude skôr zanedbateľný, pretože biskup ich registroval ako osobitnú entitu, výrazne odlišnú a separovanú od uhorských kalvínov.

slovenské protestantské knihy v biblickej češtine. Zaujímavosťou je to, že prvé tlačené kalvínske slovenské knihy vyšli bez prípravných jazykových, kodifikačných prác, čo svedčí o tom, že tu nešlo o kodifikačný pokus, ako to bolo pri Kamaldulskej Biblii a pri tzv. Hadbavného slovníku.

Na tomto základe možno uvažovať o dvoch súbežných rozličných snaženiach, ktoré viedli k vytvoreniu nadštandardnej formy slovenského jazyka pre potreby slovenských veriacich a cirkví. Prvým snažením sú tlačou vydané preklady bohoslužobných, modlitbových a žalmových textov východoslovenských kalvínov (v rokoch 1750–1758) spolu s krátkym gramatickým úvodom, ktorý vyložil autor práce *Radosztz sertza pobosnoho* (1758), druhým snažením je rukopisný preklad Kamaldulskej Biblie z rokov 1756–1759 a tzv. Hadbavného slovník so stručným gramatickým návodom z roku 1763, ktorý má svoj pôvod v kultúrnom prostredí Trnavskej univerzity. Ide teda o preklady konfesiónálne rozlíšené medzi kalvínov a katolíkov.

Modlitba žalmov a osobitná úcta k žaltáru sa viaže na modlitbu liturgie hodín čiže breviára alebo posvätného officia, slúžila na posväcovanie času. Je to verejná, oficiálna bohoslužba, ktorá je vlastná primárne zasväteným osobám (klerikom a rehoľníkom), ale obľúbili si ju aj mnohí laici. Žalmy sú starobylou židovskou modlitbou, sprevádzanou hudobnými nástrojmi (Lexmann 2015, 521), ktorá bola v 18. storočí autorsky ako celok tradične pripisovaná izraelskému kráľovi Dávidovi; biblická kritika žalmov ešte nebola rozvinutá. Obľúbenosť žalmov nevyplývala len zo starozákonnej tradície, ale i z novozákonnej, pretože sám Kristus sa modlil žalmy, citoval z nich pri poslednej večeri a na kríži. Liturgia hodín prešla dlhým vývojom, ale jej podstatou boli vždy žalmy a literárne boli dôležité (latinské) žaltáre, ktoré existovali v niekoľkých regionálnych obmenách, dokonca oficiálny preklad latinskej cirkvi Vulgáta obsahoval dve verzie, jednou bol preklad z hebrejčiny, druhou preklad z gréckej Septuaginty. V stredoveku i v novoveku bol všeobecne rozšírený zvyk pomodliť sa všetkých 150 žalmov za jeden týždeň. Existovali viaceré mníšske tradície, ktoré mali vlastný výber žalmov na jednotlivé hodiny dňa, ustálilo sa officium feriálne, nedeľné, sviatočné a veľkonočné, na začiatku novoveku sa zjednodušilo na sanktorálny a temporálny cyklus (Malina 1939).

Modlenie žalmov bolo obľúbené aj počas reformácie u Martina Luthera a v protestantských cirkvách. Luther si žalmy obľúbil po lektúre Augustínových výkladov žalmov; žalmy boli súčasťou bohoslužieb (Vokoun 2017, 26, 40-41). Luther preložil Bibliu do hovorovej nemčiny, čím urobil národný nemecký preklad žalmov. To sa stalo príkladom aj pre iné národné preklady. V strednej Európe vznikli preklady žalmov u Poliakov i u Ma-

ďarov. Aj viacerí slovenskí spisovatelia evanjelickej konfesie v 17. storočí venovali vo svojej literárnej tvorbe osobitnú pozornosť žalmom: Ján Silván (1493 – 1573) vydal *Písne nové na sedm žalmů kajících a jiné žalmy* (Praha ¹1571; Praha ²1578), v ktorých parafrázoval žalmy 6, 31, 37, 51, 101, 129, 142 a pridal aj žalmy 90 a 78. Vavrinec Benedikt Nedožerský (1555 – 1615) vydal *Žalмовé někteří v písne české na způsob veršů latinských v nově uvedeni a vydáni* (1606), v ktorých parafrázoval desať žalmov (Kolektív 2005, 80, 487-488; Mišianik 1964, 254-298).

Maďarské vydanie žalmov súvisí so vznikom maďarskej tlačenej kultúry. Prvý maďarský preklad Biblie bol tlačený v abovskej obci Vizsoly od 18. februára 1589 do 20. júla 1590; ďalšie vydanie Svätého písma v maďarčine vyšlo v Hanoveri v roku 1608. V tom istom roku boli v maďarčine vydané ako samostatná tlač aj žalmy; ich ďalšie vydanie vyšlo v roku 1612. Existoval tzv. francúzsky spôsob spievania žalmov, ktorý ovplyvnil Maďarov, aj keď s istými odlišnosťami (Monok – Hapák 2006, 43). Značky tohto nápevu sa neskôr dostali aj do slovenského vydania. Je známych päť kníh, ktoré boli v prostredí slovensky rozprávajúcich kalvínov stredného Zemplína preložené do slovenčiny, a to v tomto poradí: Malý katechizmus (1750), Žaltár (1752), Spevník (1752), Modlitebník (1758), Agenda (1758).

Preklady kalvínskeho Žaltára z roku 1752 sú prebásnené, čo si doteraz nevšimol ani jeden z bádateľov, ktorí sa zaoberali prekladom kalvínskeho žaltára, vychádzajú z dôsledného dodržiavania metriky a rýmu. Na margo kalvínskeho žaltára treba tiež povedať, že má pôvodné židovské poradie a číslovanie jednotlivých žalmov. Prebásnené preklady žalmov pozostávajú z niekoľkých strof, ktoré zvyčajne obsahujú 5 až 6 veršov. Takéto prebásnené strofy zahŕňajú jeden, dva alebo tri, málokedy viac veršov sémanticky porovnateľných s Vulgátou, cirkevnoslovanským prekladom Biblie, alebo s ostatnými kanonizovanými prekladmi. Rýmovanie jednotlivých strof vychádza zo štruktúry striedavého, obkročného, najčastejšie však združeného rýmu. Vo verši je vo väčšine prípadov presný počet slabík. Časté sú významové veršové presahy, čo svedčí o podriadení sémantiky veršov ich poetickej štruktúre. Takto preložený text si vyžiadala veľa námahy, no tá bola určená pre bohoslužbu. Ako evokuje aj pôvodný názov Žaltára, žalmy sa spievali pri bohoslužbe.

Národnouvedomovací vývoj prebiehal aj na východnom Slovensku, hoci nešlo o priamo organizovaný pohyb. Možno však konštatovať, že v čase, keď sa autori kamaldulského prekladu snažili uviesť do jazykového povedomia prvý slovenský preklad Písma, a tak povýšiť slovenčinu na úro-

veň kultivovaného kultúrneho jazyka, na východnom Slovensku už existoval Žaltár v zemplínskom nárečí a v rokoch 1752–1758 vyšlo dovedna päť slovenských prekladov pre zemplínskych kalvínskych veriacich. Na tomto základe možno uvažovať o snahách vytvoriť jazykovú normu kultivovaného slovenského jazyka už v polovici 18. storočia. Slovenské kalvínske zbory dominantne existovali v Zemplínskej stolici, ale k nim treba pripočítať aj niekoľko zborov v susednej Abovskej stolici, kde sa Žaltár a ostatné bohoslužobné knihy rovnako používali. Zemplín sa tak ukazuje v 18. storočí, a zrejme to možno povedať aj o 17. storočí, ako dominantný región.

Na druhej strane katolíci zavádzali modlitbu ruženca, ktorý bol tzv. žaltárom pre laikov. Vo farnosti Zborov vtedajší farár Tomáš Stragovič s veľkým nadšením a optimizmom napísal do konceptu vizitácie pre jágerského biskupa Františka Barkóciho správu o fungujúcom miestnom ružencovom bratstve; v tomto období to bolo jediné takého bratstvo na východe Slovenska. Vizitácia hovorí, že Bratstvo najsvätejšieho ruženca Preblahoslavenej Panny Márie („Confraternitas SS. Rosarii B. M. V.“) založila grófká Alžbeta Rákociová (1655–1707), dcéra Ladislava Rákociho (1633–1664) (porov. Monok – Hapák 2006, 16). Okrem toho vyšla pre chrám niekoľko kazúl (Lukáč – Adam 2005, 78). Bratstvo schválil dominikánsky generálny magister Anton Cloche v Ríme 6. mája 1691 a potvrdil ho jágerský biskup Juraj Feneši (Feneisy) 30. júla 1691, keď mu bola predložená bula od rímskeho predstaveného dominikánov. Bratstvo sa malo modliť ruženic, a to týždenne 150 anjelských pozdravení (Zdravasov) a 15 modlitieb Pána (Otčenášov) ako náhradu za 150 Dávidových žalmov, a to kolektívne alebo súkromne, a túto modlitbu mohli sa modliť muži i ženy.⁶ Mimoriadne šted-

⁶ Dnes je modlitba ruženca všeobecne známa a samozrejماً. Podrobný popis praxe ružencového bratstva v koncepte od farára svedčí nielen o tom, že modlitba bola novinkou, ktorá nebola všeobecne rozšírená, farár zrejme predpokladal, že ani biskupskí úradníci ju nemusia dobre poznať. Princíp modlitby bol súčasne teologicky dôkladne zdôvodnený aj veriacim ako náhrada za žalmy. Bohu zasvätené osoby sa modlili breviár (liturgiu hodín na posvätenie času), čiže sa pomodlili všetkých 150 žalmov za jeden týždeň. Veriaci laici modlitbou ruženca analogicky konali to isté modlitbou ruženca. Rákociovci na svojich panstvách zakladali ružencové bratstvá a rozširovali žaltáre, dokonca vydali aj publikácie o Dávidových žalmoch. V tomto kontexte možno rozumieť iniciatíve kalvínskej cirkvi na konci 17. a v 18. storočí, keď rozširovala Dávidove žalmy v maďarskom a slovenskom jazyku, ktoré boli preložené tak, aby mali poetickú hodnotu (princíp prekladu zodpovedal dobovým požiadavkám, aby sa podobali antickej poézii, aby boli dodržané prízvučné a neprízvučné slabiky) sa dali spievať (spev si vyžaduje pamätať si všetky slabiky, a preto sa text nedeformuje zabudnutím, ale zachová si integritu). V tomto kontexte sa kalvíni snažili vyvážiť silný rekatolizačný vplyv šíriacej sa modlitby ruženca a ružencových bratstiev.

ré a plnomocné odpustky pre ružencové bratstvá ustanovili niekoľkí pápeži, ako ich vymenoval zborovský farár: Pius V. (1566–1572), Inocent VIII. (1484–1492), Klement VII. (1523–1534) a Gregor XIII. (1572–1585).

Modlitba ruženca vznikala postupne a svoju súčasnú podobu nadobudla v 16. storočí, no predchádzal jej dlhodobý vývoj. V 7. storočí sa u írsko-škótskych mníchov objavila prax vytvorenia žaltárového pendanta pre veriacich laikov. Mnisi sa denne modlili 150 žalmov a tento princíp chceli preniesť i na laikov, no nie odriekaním všetkých žalmov, ale 150 opakujúcich sa krátkych modlitieb, najčastejšie Otčenášov („Qui non potest psallere, debet patere“ = Kto nemôže odriekať žalmy, nech sa modlí Otčenáše) (EK17 2012, 478). Od 8. storočia bola táto náhrada záväzná pre negramotných mníchov. Už od čias otcov púšte existovali modlitebné pomôcky na uľahčenie počítania (koráliky, kamienky alebo uzlíky v potrebnom počte na šnúrke), ktoré sa začalo využívať aj v Írsku. Tu sa vyvinul zvyk rozdeliť modlitbu na tri časti po 50 modlitbách. V tom istom storočí v západnej Európe sa na rovnakom princípe objavuje prax modlenia Zdravasov, ale všeobecne známym sa stal až v 11. storočí. V Nizozemsku a Nemecku sa v 13. storočí rozšírili mariánske žaltáre: odriekalo sa 50 až 150 Zdravasov, ktoré boli prelínané citátmi z biblie alebo žalmami, ktoré sa vzťahovali na život Márie a Krista. Texty boli štylizované tak, aby ich bolo možné spievať, čo bola podstata mníšskej liturgie. Ak sa odriekali len Zdravasy, pri modlitbe sa zvykli mariánske sochy ozdobovať venčekmi z kvetov. Ak sa modlilo 150-krát Ave Maria, nazývala sa takáto modlitba korunkou, ak to bolo 50-krát, ujal sa názov malý venček („petit chapeau“); nizozemské begyne vedené dominikánmi používali názvy: ružová záhrada a ružový vienok/veniec (nem. *Rosenkrantz*), ale ešte nie ruženec (až k roku 1328 je doložený názov *Rosarius*). Mariánske žaltáre sa tak stali rozjímavou biblickou modlitbou. Cisterciti vytvorili 15 častí meditácie, ktoré vytvárali tri skupiny tajomstiev ruženca po piatich tajomstvách. Najvýraznejší podiel na rozšírení ruženca mal podľa dominikánskej tradície sv. Dominik Guzman (1172–1221). Pozorovateľný vzrast Mariánskeho kultu nastal neskôr vďaka mystičke sv. Brigite Švédskej (1303–1373), ktorá sa ho modlila podobne, ako je to zvykom dnes, ale vývoj modlitby ešte nebol ukončený. Ružencové bratstvá sa rozšírili pôsobením dominikánov. V roku 1464 bretónsky dominikán Alan de Rupe († 1475) reformoval niektoré bratstvá a vznik modlitby ruženca pripisoval priamo Božej Matke. Podnetom mu bolo zjavenie Panny Márie v Douai v roku 1461/2, v ktorom dostal vnuknutie, aby bratstvá neboli len lokálnym bratstvom, ale univerzálnym. Členovia mali každodenne odriekať 150-krát Ave Maria, čo mala byť náhrada stopäťdesiatich Dávidových žalmov. Takýto mariánsky

žaltár bol pre laikov priveľmi náročný, preto Alan de Rupe pridal rozjímania o tajomstvách zo života Krista a Panny Márie. Okolo roku 1400 vznikol kamenný reliéf Posledného súdu nad severným portálom košického chrámu sv. Alžbety, na ktorom jedna zo spasených duší drží v rukách ruženec, čo dokazuje, že táto modlitba bola na východe Slovenska známa už na konci 14. storočia (porov. Zubko 2013). V roku 1470 bolo mariánske bratstvo v Douai prevzaté holandskou kongregáciou dominikánov, aby malo účasť na jej duchovných dobrodeniach. Po Alanovej smrti širil bratstvá dominikánsky prior J. Sprenger OP (1436/8 – 1495) v Kolíne nad Rýnom. Zaviedol týždňovú recitáciu mariánskeho žaltára. Toto bratstvo dostalo od pápeža Sixta IV. (1471–1484) schválenie bulou *Pastoris aeterni* 30. októbra 1478 a 18. mája 1479 odporučil modlitbu mariánskeho žaltára (Laszczak 2006, 44-48, 60-62, 78-80, 87-94, 99-100, 126-131; Patáková 2000, 24-25).

V 11. a 12. storočí sa formulovala náuka o očistci a modlitba ruženca sa stala silnou duchovnou zbraňou na vyslobodzovanie trpiacich duší. Išlo o súčasť obnovy cirkvi, ktorá spočívala predovšetkým v novej duchovnej atmosfére. Od druhej polovice 12. storočia výrazný podiel na spiritualite kanonizovaných svätých má mariánska zbožnosť a jej významným propagátorom bol sv. Bernard z Clairvaux (1090–1153) (Laszczak 2006, 59-60, 67, 69).

Prvý známy sviatok svätého ruženca sa slávil v Španielsku v roku 1547 na tretiu aprílovú nedeľu. Sviatok bol spočiatku slávený ako sviatok jednoty cirkvi rozdelenej dvoj pápežstvom; už v 13. storočí sa na počesť PM v tento deň modlil ruženec. Modlitbu ruženca ako ju poznáme dnes, potvrdil v roku 1568 pápež Pius V. (1566–1572) v breve *Consueverunt Romani Pontifices* (prvý oficiálny pápežský dokument o ruženci). Tento sviatok splynul za pápeža Pia V. a vydání buly *Salvatoris Domini* v roku 1572 na pamiatku víťazstva kresťanských vojsk nad mohamedánskou tureckou flotilou pri Lepante (7. 10. 1571) so sviatkom Víťaznej Panny Márie, pretože víťazstvo kresťanov bolo pripisované vyslyšanej modlitbe ruženca, čo pápež chápal ako Božie znamenie o mimoriadnej duchovnej sile a účinnosti modlitby, ktorú sám reformoval. Tento sviatok pápež Gregor XIII. (1572 – 1585) premenoval na sviatok Svätého ruženca a dovolil ho sláviť v tých kostoloch, kde mali kaplnku alebo oltár Ružencovej Panny Márie. Po ďalšom víťazstve nad Turkami pri Belehrade (Petrovaradíne) pápež Klement XI. (1700 – 1721) v roku 1716 sviatok preložil z 5. augusta na prvú októbovú nedeľu a rozšíril ho na celú cirkev; sviatok sa slávil v prvú nedeľu októbra (Radlinský 1906, 722-723). Od polovice 18. storočia sa modlitba ruženca stávala všeobecne obľúbenou (Medek 1982, 231). Pápež Pius X. (1903 – 1914) v roku 1913 preniesol slávenie sviatku na 7. októbra. Pápež

Ján XXIII. (1958 – 1963) v roku 1960 názov sviatku zmenil na sviatok Ružencovej Panny Márie (Malý 2009, 1346). Neskôr do vývoja ruženca zasiahli až pápeži Lev XIII. (1878 – 1903) a sv. Ján Pavol II. (1978 – 2005) (EK17 2012, 479-480).

Ruženec bol v 18. storočí modlitbou tvorenou 150 Zdravsmi. Mariánska antifóna *Ave Maria* (Zdravas Mária) má dve časti, biblickú modlitbu chvály a prosbu cirkvi. Prvý diel sa skladá z dvoch citátov z Evanjelia podľa Lukáša, ktorými Máriu pozdravil archanjel Gabriel pri zvestovaní v Nazarete (*Lk 1,28*: „Ave [Maria], gratia plena, Dominus tecum“) a Alžbeta pri návšteve v Ain Karim (*Lk 1,42*: „benedicta tu inter mulieribus et benedictus fructus ventris tui“). V tejto forme sa antifóna modlievala v 9. storočí v liturgii a v 11. storočí zľudovela. V 13. storočí pribudlo do modlitby meno „Jesus Christus“, ktoré bolo v 14. storočí skrátené na „Christus“. Druhý diel modlitby sa objavuje v 15. storočí, jej prvá časť sa zrejme inšpirovala litániami („Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus“) a druhá pochádza asi z kázní mendikantov („nunc et in hora mortis nostrae. Amen.“) (Malina 1939, 187-188; Pacomio – Vanetti 1992, 51).

Ruženec ako laický žaltár bol mimoriadnou duchovnou zbraňou, ktorá sa postupne rozširovala po celej Jágerskej diecéze. Prirodzene sa šírila medzi katolíkmi. Jej protiváhou na kalvínskej strane mohol byť iba biblický žaltár. Aby sa zabránilo reálnym konverziám od kalvínov ku katolíkom, jedným zo spôsobov bolo prehĺbenie a sprístupnenie kalvínskej liturgie do reči Slovákov, ktorí tieto knihy v slovenčine nemali, používali sa len maďarské texty.

Nemecký liturgista Rupert Berger napísal: „Základom celej mariánskej úcty nie je ani tak jej telesné panenské materstvo ako skôr jej viera a poslušnosť k Božej výzve, ktorá ju urobila matkou veriacich a predobrazom cirkvi.“ (Berger 2008, 263). K tejto teologickej formácii prispeli mnohí kňazi, ohlas ich snažení našiel požehnanie u veriacich katolíkov po celom východe Slovenska. V baroku tam nebolo takého regiónu, v ktorom by sa nenachádzalo nejaké mariánske pútnické miesto, alebo odkiaľ by sa neputovalo do nejakej mariánskej svätyne.

Prvé protireidentské a súčasne rekatolizačné synody v Uhorsku konštatovali nedostatok kléru, najmä diecézneho (svetského, sekulárneho), ktorý bol v Jágerskej diecéze zjavný až do polovice 18. storočia. Nezastupiteľnú prácu tu počas rekatolizácie vykonali rehoľníci (jezuiti, františkáni, pavlíni, v menšej miere premonštráti) a jágerskí a spišskí kanonici. Činnosť reholí bola univerzálna a presahovala hranice krajín, hoci biskupi so svojimi klerikmi boli limitovaní hranicami diecéz, ktoré boli často menšie než hranice rehoľných provincií, ktoré pokrývali niekoľko diecéz alebo i viacero krajín. Vnútroň život

reholí a cirkulácia kléru v rámci nej prebiehala teda na väčšom priestore, ak išlo napr. o získavanie vzdelania. Okrem rehoľníkov domáceho pôvodu sa v reholiach objavujú aj rehoľníci s menami poľského, českého i iného pôvodu. Najznámejším rehoľníkom poľského pôvodu je svätý Melichar Grodecký SJ, ktorý položil život za katolícku vieru a vernosť pápežovi v Košiciach v noci zo 6. na 7. septembra 1619 spolu s dvoma ďalšími mučeníkmi: ostrihomským kanonikom sv. Marekom Križinom a jezuitom Štefanom Pongrácom. Svätorečil ich priamo v Košiciach svätý pápež Ján Pavol II., Poliak, v nedeľu 2. júla 1995. Poliaci boli jedni z mnohých, ktorí zasievali semeno katolíckej viery v časoch rekatolizácie a položili za ňu aj život, ktorý dodnes prináša ovocie, pretože sviatok troch svätých košických mučeníkov dodnes spája kňazov košického presbytéria, keď sa spolu schádzajú na diecéznych rekolekciách.



Máriapóčska ikona, závesný obraz z 18. storočia
(Oravský hrad)

Stopy po pôsobení poľských misionárov, ktorých bolo v ranej fáze rekatolizácie zrejme veľa, sú dôkazmi o zjavnom a intenzívnom poľskom kultúrno-náboženskom vplyve v období rekatolizácie na východe Slovenska v 17. storočí, ktorý spontánne dožival v 18. storočí. Najmarkantnejším znakom vplyvu z poľského prostredia, ktorý sa opakuje na viacerých miestach nezávisle, je obraz Čenstochovskej Panny Márie v niekoľkých kópiách, ktoré sa od seba odlišujú pôvodom v čase i priestore, preto nešlo o systematickú prácu, ale o spontánny a širokopásmový prístup, ktorý vychádzal z Poľska. O úmysloch naplno zapojiť tento obraz do pastoračnej práce svedčí to, že viaceré zachované kópie obrazu sa stali milostivými, pričom ich šíritelia mali vzťah k Poľsku. Popri nich a v ďalšej fáze rekatolizácie u nás vznikajú milostivé obrazy miestnej uhorskej, rakúskej, príp. rímskej proveniencie. Pôvod väčšiny obrazov čenstochovského typu sa viaže najmä na činnosť reholí. Obrazy neskôr prešli do správy diecézneho kléru. Poľsko sa za vlády Jana III. Sobieského (1674–1696) videlo ako predsuntá bašta kresťanstva (*antemurale christianitas*) a aj keď sa to dnes hodnotí ako historiografická propaganda, pretože ďaleko väčšie zásluhy na porážke Turkov malo Uhorsko (Kosman 2011, 162), zámer stať sa dominantnou katolíckou pevnosťou vo svojom geografickom priestore tu bol a prejavil sa aj na východe Slovenska.

V 18. storočí sa rozšírili počty diecézneho kléru, ktorý sa prostredníctvom svojich biskupov sústreďoval na Rím, kde sídlil pápež, ktorý bol zárukou autentickej katolicity, no súčasne sa viac prejavovala rímska centralizácia. Už nebolo potrebné hľadať oporu v susednom poľskom katolíckom prostredí, hoci sa tomu nedalo úplne vyhnúť a nedá ani dnes (cez kult Božieho milosrdenstva a sv. Jána Pavla II., dostupnosť bohoslužobných predmetov a paramentov). Skôr naopak, v 18., no výrazne v 19. storočí badať tu isté uzavretie sa a odmietanie poľského pozadia, hoci v 17. storočí to bolo inakšie, o čom svedčia pozvania pre poľských biskupov na konsekrácie kostolov, šírenie poľských obrazov, čo sa v zachovanej ústnej tradícii odrazilo v označovaní rímskokatolíckej viery za poľskú, pretože jej šíritelia (najmä rehoľníci boli Poliaci, alebo prešli duchovnou formáciou v Poľsku) boli naviazaní na poľské rekatolizačné centrá. Kult čenstochovských obrazov na východe Slovenska výraznejšie nepretrval, resp. trval relatívne krátko a neprekročil hranice miestnej lokality, no napriek tomu sú takéto zachované artefakty dôležitými zdrojmi poznania slovensko-poľských, resp. poľsko-uhorských vzťahov. Spontánne sa v slovenskom prostredí napokon presadili obrazy, ktoré boli kópiami rímskych alebo miestnych obrazov.

Ak si kladieme otázku, prečo poľská vlna rekatolizácie v Jágerskej diecéze mala len isté časové vymedzenie, ktoré skončilo zrejme ani nie spontánne, ale zámerne, tak nešlo len o pretrhnutie priameho poľského vplyvu, prevzatie zodpovednosti za rekatolizáciu pevne do rúk jágerských biskupov, čo by bola len časť pravdy. Ako kritickí autori vidia zlyhanie poľskej expanznej cirkevnej politiky smerom na ortodoxný východ smerom k Moskve v polonizácii (Dylağowa 2006), aj neúspech poľskej cirkevnej expanzie na juh stroskotal z rovnakej príčiny.



Máriapóčska ikona, rytina z roku 1698 (Abgetrocknete 1698)

V rámci rekatolizácie zohrali významnú úlohu bratstvá, ktorých členmi sa stávali miestni veriaci. Archívny a knižničný výskumom a následnou analýzou, komparáciou a syntézou problematiky sa podarilo zistiť, že katolíci a kalvíni vedli intenzívny duchovný zápas o svojich veriaciach práve cez spiritualitu 150 žalmov. Maďarskí kalvíni sa ich modlili po maďarsky

už od 17. storočia, kým pre Slovákov boli preložené a prebásnené až v polovici 18. storočia. Toto meškание malo aj svoje objektívne či subjektívne príčiny, napr. nedostatok prekladateľov a poetov, ale aj maďarizáciu. Až relatívne rýchly úbytok kalvínskych veriacich a ich konverzie do katolíckej cirkvi otvorili cestu slovenským prekladom žalmov. Katolíci sa modlili 150 žalmov v tzv. mariánskej forme ako mariánsku korunku, ktorú dnes voláme posvätný ruženec, keď sa pomodlilo 150 Zdravasov. Rozširovanie modlitby ruženca malo mimoriadny úspech a bolo pendantom biblickým žalmom. Kalvíni tak vlastne využili katolícky nápad, ale použili nie formu ľudovej pobožnosti, ktorú rázne odmietali, ale klasickú biblickú formu uprednostňujúcu Sväté písmo.

V uniatskom prostredí v 17. storočí sa po zázračných udalostiach slzenia v Máriapóči rýchlejšie rozšíril kult tamojšej ikony Bohorodičky. Boli zhotovované kópie milostivého obrazu v rozličných prevedeniach, od klasického tlačeného papierového obrázku (rytina) až po hodnotné olejomaľby, ktoré viseli v sakrálnych priestoroch. Tento kult sa rozšíril nielen medzi jednoduchými veriacimi, ale bol známy aj medzi zámožnou šľachtou. Nešlo pritom o presné reprodukcie (ako by sme ich urobili dnes), ale o dobový spôsob znázornenia, ktorý zodpovedal barokovej predstave o takejto kópii. Takto vidíme posun vo výzore kópií ikony Salus populi Romani vo františkánskej kostole v Košiciach, alebo v zobrazení aračelskej madony v Trnave, Obišovciach a Humennom. Aj v prípade máriapočskej madony nastal rovnaký posun, na kópiách sa odrazila dobová objednávka umeleckej predstavy, ktorá bola pod vplyvom dominantného západného umenia. Je však zaujímavé, že v latinských chrámoch sa Máriapočska ikona vždy zobrazovala verne, na spôsob prvých (jezuitských) kópií, nie podľa výzoru, ktorý by bol pre západnú kultúru bližší. To, čo nás uisťuje o tom, v prípade kópií máriapočskej ikony ide o túto konkrétne, a nie inú ikonu, sú dopĺňajúce texty na týchto „odpísaných“ ikonách, ktoré ju jednoznačne identifikujú. Máriapočska ikona sa stala obľúbenou po slzení, ktoré bolo 4. novembra 1696, a k popularite prispelo aj to, že originál sa už nachádzal vo Viedni. Toto zobrazenie sa rozšírilo ako rytina (Abgetrocknete 1698; Tüskés 2010) i maľované plátno, ktoré mohlo visieť v súkromnej kaplnke; dnes sa takýto závesný obraz nachádza v galériovej expozícii Oravského hradu (viď foto) a pôvodne patrilo nejakej šľachtickej rodine bývajúcej na území dnešného Slovenska. Tieto kópie sú z kompozičného pohľadu i ďalších detailov blízke klokočovskému obrazu Bohorodičky, ten však vznikol skôr, zjavne ho zhotovil aj iný umelec. Genealogicky treba potom pôvod zobrazenia Klokočovskej madony vidieť v máriapočskej ikone, resp. sčasti v kópiách,

ktoré vznikali a šírili sa. Týmto spôsobom iste vznikla i mariánska ikona Brány milosrdenstva, ktorá sa dnes nachádza v poľskom meste Jarosław, o ktorej sa často hovorí v ostatnom čase. To nás privádza k záveru, že aj keď je Panna Mária v rozličných ikonografických, resp. výtvarných spodobeniach uctievaná na viacerých miestach a každé toto miesto má vlastnú legitimitu, históriu a tradície, v konečnom dôsledku treba na začiatku zrodenia mariánskej úcty na najvýznamnejších gréckokatolíckych pútnických miestach vidieť vplyv a vzor máriapóčskej ikony. Zjavne tento kult neostal živý len v hornom Uhorsku, ale rozšíril sa aj do ďalších krajín habsburskej monarchie, ale aj do susednej Haliče.

V širokom kontexte mariánsky kult účinkoval ako mimoriadne významný zjednocujúci únijnotvorný prvok medzi veriacimi východného obradu, ktorí boli gréckokatolíckmi relatívne krátko (išlo o prvé generácie) a proces upevňovania únie ešte nebol úplne a dôkladne zavŕšený, ani upevnený. Mariánsky kult je tak dôležitým identifikačným historickým, teologickým, katolíckym prvkom, ktorý formoval obnovujúci sa katolicizmus po reformácii. Východným kresťanom dal novú dynamiku a identitu, z ktorej žijú dodnes.

Barokové miesta mariánskeho kultu v latinskom prostredí sú živé i dnes. Hoci vznikli pred stáročiami, sú dôležitou súčasťou duchovnej kultúry a tradície, miestnej identity a katolicity. Je to tak aj preto, že od 17., resp. 18. storočia nedošlo k výraznejším zmenám v štruktúre miestnych obyvateľov, jeho duchovných potrebách a v jeho identite. Ide o fenomén, ktorý je pestrý a rozsiahly a je stále výzvou na parciálne spracovanie jednotlivých mariánskych tradícií, ktoré sa tu plynule prelínajú, dopĺňajú a zveľaďujú. Príkladom je i prelínanie východných a západných tradícií. V rímskokatolíckom prostredí sa vo viacerých lokalitách udomácnil kult máriapóčskej ikony.

2.3. Pieseň o obraze klokočovskom ako historické svedectvo o zázraku: Kultúrno-historická a jazykovo-historická interpretácia prameňa

2.3.1. *O interpretácii duchovných piesňových prameňov*

Paraliturgické piesne vznikali pod priamym vplyvom aktívneho náboženského života veriaceho človeka (Žeňuch 2006). Ich obsahová i štruktúrna jednoduchosť je umocnená nenáročným vysvetlením tajomstva viery a pre čitateľa či poslucháča utvára podmienky pre opakované prežívanie opisovaných teofanických udalostí. Všetky Božie udalosti sa vo svete viditeľnom ľudskými zmyslami uskutočňujú v konkrétnom historicky ohraničenom čase. Paraliturgická pieseň sa stáva prostriedkom pre opätovné prežívanie opisovanej udalosti a jej deklamácia či spev núti speváka i poslucháča k opätovnému aktívnemu prežívaniu dejov, udalostí a myšlienok práve prostredníctvom významu slovných vyjadrení a symbolov, ktoré autor piesne použil na opis skutočnosti spravidla v tom istom čase, alebo bezprostredne po udalosti.

Obsahová zložka opisu historickej udalosti v duchovnej či paraliturgickej piesni je utvorená na základe skúsenosti autora prameňa a v duchovnom rozsahu aj jeho predstavivosťou prirodzene utvorenou v každodennom prežívaní viery. Táto duchovná skúsenosť umožňuje sprítomniť nielen teofanické udalosti Svätého písma v každodennom živote, no otvára priestor pre účasť kultúrnej tradície spoločenstva na udržateľnosti identity spoločenstva. Práve obraz kultúrnej identity a pamäte spoločenstva možno pochopiť prostredníctvom písomných prameňov a v nich opísaných udalostí a dejov. Tie sa generáciám sprostredkujú na základe viery a ich interpretácie prostredníctvom autora textov a jeho súčasníkov. Iba tak sa uskutočňuje neustála aktualizácia symbolu opísanej skutočnosti a podobne ako na obrazoch a ikonách každá takto opísaná udalosť naplní svoju dokumentačnú funkciu. Každý znak má presne ohraničenú interpretačnú štruktúru, keď prostredníctvom dobre známeho a viditeľného (napr. zmyslami vnímateľný Boží zásah konaní ľudskej spoločnosti) sprítomňuje tajomstvo vteleného Slova. V jeho zhmotnení sa transcendentné, nepochopiteľné a nedostupné

opätovne sprítomňuje v konkrétnej a aktuálnej situácii. Dejinné sa tak stáva prítomnosťou a myšlienka hmotou (Le Goff – Schmitt 2020, 432 a nasl.). Prítomnosť konkrétnej historickej udalosti v dejoch časov nie je určená na čítanie v dokumentoch, lebo jednotlivé myšlienky v texte nie sú určené na čítanie, ale možno ich vnímať a zobrazit' pomocou hlások, slov a viet. Historik preto musí vždy vylúčiť čítanie obrazu v jeho jednotlivostiach, pretože význam a dôležitosť písaného alebo aj ústne tradovaného textu – podobne ako čítanie umeleckého obrazu či ikony – nie sú určené na prečítanie, ale na získanie poznania, a to prostredníctvom diachrónneho štúdia (Le Goff – Schmitt 2020, 432-433).

Obsah obrazu je presne zadefinovaný a viditeľný iba v synchronnom časopriestore, v ktorom sa uplatňuje a používa, preto sa aktualizácia jeho obsahu musí spájať s celým súborom sprievodných udalostí, javov, postáv a vzťahov medzi nimi. Každý obraz či údaj v písomnom dokumente málokedý vyznieva jednoznačne, lebo sám v sebe naraz ukrýva niekoľko významov. Kondenzáciou či kombináciou viacerých symbolov, obrazov, javov a s nimi spojených udalostí možno často dospieť iba k diskontinuite poznania, ako k presvedčivému výkladu skúmanej skutočnosti, najmä keď každý jeden jej prvok obsahuje svoju vlastnú históriu utvorenú z podobných skúsenosti s ich interpretáciou. Pri hľadaní pôvodného obrazu preto i dnes konáme podľa typicky stredovekého stereotypu, keď ku konkrétnemu obrazu či symbolu hľadáme hmotný predmet alebo jeho presné znázornenie, s ktorým ho vieme jedinečne identifikovať, napríklad ako identifikujeme Jakuba podľa jeho rebrika, ako koleso a meč identifikujú na svätom obraze Katarínu, rytierska výzbroj a kopija sv. Juraja, orol predstavuje sv. evanjelistu Jána a meč archanjela Michala. Tak ruka Bohorodičky ukazujúca na Ježiša Krista tvorí podstatu ikonografického typu zobrazenia Bohorodičky-Hodegetrie, ktorý ako portrét Panny Márie údajne namal'oval sv. apoštol Lukáš. Ešte príznačnejším je príklad Mandilionu (Presvätá Tvár), teda obrazu, ktorý podľa legendy dal sám Kristus kráľovi Agbarovi z Edesy (Dus – Pokorný 2014, 385-391), ktorého neskoršou replikou je v ranom novoveku Západe rozšírený Veraikon (Le Goff – Schmitt 2020, 432 a nasl.). Každý jeden materiálny obraz (zobrazenie) totiž predstavuje nezmazateľný pozostatok citového vnímania človeka. Takým je aj každý jeden historický dokument, ktorý svedčí a verifikuje hodnovernosť opisovaného javu. Všetky písané dokumenty totiž iba zhmotňujú tú časť nášho nadzmyslového vnímania, ktorá sa do podoby kultúrnej pamäte opäť transponuje iba prostredníctvom materiálneho zobrazenia. Žiadnu skutočnosť však nesmie zastierať rozmanitosť foriem interpretácie s ňou spájajúcich dokladov, materiálov, foriem, obrazov, symbolov a pod.

Každá písomne zaznamenaná udalosť sa v kontexte výkladov historickej vedy pokladá za dôkaz o jej existencii.

2.3.2. Paraliturgická pieseň ako zdroj historického poznania

V období stredoveku, ba i v období prechodu humanizmu a renesancie do baroka duchovná písomná kultúra vrátane piesňovej tvorby nemohla ignorovať pozemské problémy. Vznikali preto nielen kroniky, opisy životov svätých (vitae či legendy), ale aj rozličné piesne náboženského charakteru, ktoré popri duchovnej reflexii života človeka a rozjímaní o časoch a jeho živote obsahovali aj odkazy na verifikovateľné historické udalosti zaznamenané v stredovekých latinských historických spisoch, a tak podnes spolu svedčia o zlomových udalostiach či o stave a fungovaní spoločnosti (Minárik 1982, 11 a 22).

Príklady z duchovného prostredia aplikované v kontexte profánneho chápania sú dokumentom, ktorý je potrebný pre čo najpresnejšie vnímanie skutočnosti a pochopenie tých historických dejov, ktoré sa odohrávali v konkrétne časovo i územne ohraničenom kultúrno-historickom a sociálnom priestore. Čiastkový a často aj izolovaný teologický, filologický ale aj historický diskurz každej písomne zaznamenatej alebo tradovaním uchováanej udalosti znemožňuje komplexné pochopenie výkladu skutočnosti (Žeňuch 2017, 128-138). Toto konštatovanie osobitne platí aj pre administratívno-právne dokumenty, kroniky, korešpondenciu, kázňovú a duchovnú spisbu a pre celú písomnú kultúru, ktorá spolu s ľudovou slovesnou kultúrou pôsobí v systéme kultúrneho vývinu spoločnosti. Aj paraliturgická pieseň ako spojenie religióznej, historickej a ľudovej tradície sa nevníma iba ako posila pre duchovný život, ale predstavuje dôkaz o živote, kultúrnom myslení, tradícii a identite spoločenstva v istej etape jeho vývinu.

Posilňovanie spoločného kultúrneho povedomia spoločenstva sa uskutočňovalo v duchovných centrách, kde sa formovala aj kolektívna kultúrna pamäť ako východisko a stmelujúci zdroj spoločnej historickej identity národa. Takéto kultúrne centrá sú miestom duchovnej ochrany pred nebezpečenstvom, strážia čistotu tradície a obyčají, bdejú nad kultúrno-spoločenským a konfesijným poriadkom v spoločenstve, chránia ho pred inovercami i nevercami a rozličnými cudzími a neprajnými vplyvmi, ktoré v tradičnom prostredí späťom so starobylou zbožnosťou a kontinuálnym povedomím kolektívnej identity národného spoločenstva nemajú miesto

(bližšie o tom pozri Žeňuch – Zubko 2014). Viera a identita spoločenstva sa v kresťanskej antropológii vyjadruje pozitívnymi pojmami a obrazmi ako sú napr. *sila, láska, dobro, pravda*, prostredníctvom ktorých je v úzkom vzťahu s materiálnym pozemským svetom.⁷

Takou je *paraliturgická pieseň*, ktorou označujeme náboženskú pieseň modlitbového, prosebného alebo historizujúceho charakteru s religióznym obsahom, ktorá nie je kánonickým liturgickým ani bohoslužobným spevom a vo východnom obradovom prostredí ho nikdy nenahrádza, hoci je zvyčajne v tesnom spojení s obradom, s modlitbami, žalmami a hymnami, s biblickou, teofanickou alebo legendickou tradíciou. Pojmom paraliturgická pieseň označujeme všetky piesne ku Kristovi, Bohorodičke a svätým, piesne na výročné sviatky, piesne chrámu, piesne k zázračným ikonám a rozličné príležitostné (kajúcne, prosebné, pohrebné, svadobné a i.) piesne. Ich prvotným poslaním je povzbudzovať, poučovať, nabádať, vysvetľovať a poukazovať na Boha a svätých, informovať a vysvetľovať príčiny, pôvod zázrakov, biblických udalostí, zjavení a sviatkov, uctievať a oslavovať ich (Žeňuch 2002, 15).

2.3.3. *Mariánska úcta a zázrak slzenia v Klokočove*

Vzhľadom na nedostatok písomných alebo ústne tradovaných prameňov, ktoré opisujú sám zázrak, sa musíme uspokojiť predovšetkým s tým dokumentačným materiálom, ktorý v túto chvíľu máme k dispozícii. Sú to texty, ktoré nám zanechali klerici. O zázrakoch vieme toľko, čo nám o tejto skutočnosti povedali tí, ktorí ju zachytili v písomnej podobe. Vo väčšine prípadov však opis zázraku podávajú zástupcovia cirkvi, ktorí kladú zá-

⁷ Sama Biblia totiž opisuje človeka stvoreného na Boží obraz a podobu (Gn 1,26). V Novom zákone sa tento vzťah obrazu Boha v človeku stabilizuje vtelením Krista. Sv. Pavol (2K 3,18) píše, že práve prostredníctvom viery sa premieňame na obraz Pána, pričom sám Kristus je tak sám obrazom neviditeľného Boha (Kor 1,15), lebo kto vidí Krista, vidí Otca (Jn 14,9). Antropomorfné zobrazovanie Boha je tak legitímne (Le Goff – Schmitt 2020, 432). Všetky pomenovania Boha vyjadrené ľudským jazykom v rečovom systéme sú tak odrazom myslenia a skúsenosti človeka. Tak sa Božia vláda personifikuje v pomenovaniach Sily, Slova, Spásy, Dobra, Lásky, Blaženosti, Pokoja, Pravdy, Krásy, (Pre)Múdrosti, Poznania a pod. Abstraktné pojmy pritom neprestávajú byť antropomorfnými zobrazeniami Božej prítomnosti, lebo sú produktom ľudského uvažovania a sú preto antropocentrické (Žeňuch – Šašerina, 2019, 18 a 21 a tiež Вендина 2002, 162-166).

zrak do súvislostí s historickým prostredím, svätosťou konkrétnej osoby, miesta alebo zázrak vidia v samej udalosti. Dôležitý je práve kritický prístup k opisovanej udalosti, ktorý v poslucháčovi vyvoláva presvedčenie o jej pravdivosti. Opisy zázraku totiž nikdy nie sú pôvodným záznamom zázraku alebo zázračnej udalosti, preto vo svojom základe nesú prvky interpretácie a filtrujú tak niektoré ďalšie sprievodne udalosti či javy. Každý, kto interpretuje dokument o zázraku, musí mať preto na pamäti, že skúmaný dokument vytvára medze, akúsi pomyselnú mriežku, ktorá umožňuje prečítať deje a udalosti, ktoré umožnili selektívnym spôsobom formovať a orientovať pohľad pisára (dokumentaristu). Týmto limitom treba porozumieť v kontexte kritiky textu opisujúceho udalosti. Keďže *Pieseň o obraze klokočovskom* nie je notársky záznam, predsa však podáva ucelený komplexný umelecký, historický i duchovný opis udalosti, a sám žáner piesne predstavuje miesto pre záznam kolektívnej pamäte.

Sv. Augustín, biskup z Hippa, definuje zázrak vo svojom diele *De utilitate credendi* (I, 16, 34), tak, že zázrakom nazýva všetko, čo sa javí ako ťažko pochopiteľné a nevidané, čo presahuje očakávanie alebo chápanie užasnutého človeka (Le Goff – Schmitt 2020, 879). Na jednu rovinu kladie teda všetky veci z diela prírody a prekvapivé deje a udalosti ako také, pričom nijako nekladie rozumu zábranu namietat' voči tomu. Veď, ako vraví, to čo je zázračné pre človeka nevedomého, nemusí byť nutne zázrakom pre človeka znalého skutočnosti. Zázrak má funkciu znamenia a prináša povznesenie kresťana a cirkvi. Dôležité je preto vnímať a správne chápať udalosti ako znamenia. Zázrak je preto najznámejší tam, kde sa stane. No stáva sa často i to, ako hovorí sv. Augustín, že o zázraku ani na tom mieste mnohí nevedia, mnohí o ňom nepočujú, preto zvesť o zázraku nemá spravidla takú silu, aby sa jej verilo ľahko a bez pochybovania, hoci by to hneď hovorili praví kresťania pravým kresťanom (Sv. Augustín 2005, 372). Všetky zázraky sú totiž dôkazom viery Kristovho zmŕtvychvstania. Zázrak však vzbudí v očiach veriacich vždy veľkú pozornosť, preto sa v mieste zázraku zhromažďujú ľudia a konajú sa tam púte, „ktoré sú jedným zo znakov pravosti – najmä, ak pretrvávajú dlho a prežijú prvú generáciu uctievaťel'ov. Na takéto pútnických miestach sa potom dejú ďalšie zázraky, uzdravenia alebo obrátenia či konverzie inovercov. Zázračné udalosti sa skúmajú v dobe, keď sa stanú, ale aj neskôr, keď sa na udalosť zabudne do takej miery, do akej sa udalosti podarí opätovne zrekonštruovať“ (Benka-Rybár – Zubko 2014, 21-23).

Spojenie duchovného a materiálneho tvorí priestor pre udalosť zázraku slzenia ikony Bohorodičky. Mária-Bohorodička je v cirkvi povýšená nad

anjelov a všetky duchovné sily a mocnosti,⁸ ktoré obklopujú Boží trón.⁹ Niekedy sa Bohorodička znázorňuje tak, že sedí na tróne a na jej kolenách sedí Boží Syn, inokedy je zobrazená tak, že stojí vedľa neho, a spolu s Jánom Krstiteľom spája nebeskú a pozemskú Cirkev, s ktorou sa modlí k Bohu. Tak sa zobrazuje napríklad na ikone nazývanej Deesis.¹⁰ Najrozšírenejším zobrazením Božej Matky je na ikone Hodegetria, ktorá zobrazuje stojacu alebo do pásu zobrazenú Bohorodičku, ktorá na ľavej ruke drží Ježiša ako dieťa. Kristus sa však zobrazuje ako vládca, ktorý v ľavej ruke drží zvitok pergamentu alebo knihu (znázorňuje Božie slovo), a pravou rukou požehnáva (prsty pravej ruky utvárajú litery *IC XC*, čo znamená Ježiš Kristus). Mária svojou pravou ukazuje na malého Ježiša. Ikony tohto typu sú veľmi početné a mnohé z nich sa pokladajú za zázračné, napr. Vladimírská, Kazanská, Smolenská, Jeruzalemská, Čenstochovská, Máriapóčská, Krásnobrodská, Rafajovská ikona, ďalej Matka ustavičnej pomoci, ale aj Klokočovská ikona, ktorej udalosti späté s opisom jej zázračného slzenia máme zachytené v *Piesni o obraze klokočovskom*.

Pieseň z rukopisu, ktorý obsahoval aj ďalšie piesne duchovného charakteru a ktorý sa datuje do roku 1734, odpísal A. S. Petruševič a vydal ju v roku 1886 po skončení výskumnej svojej cesty na Spiši (Петрушевич

⁸ V tichej liturgickej modlitbe, ktorú kňaz prednáša pri speve piesne Dôstojné je velebiť teba, Bohorodička, vždy blažená a nepoškvnená Matka nášho Boha. Čestnejšia si ako cherubíni a neporovnateľne slávnejšia ako serafíni..., sa spomínajú praotcovia, otcovia, patriarchovia, proroci, apoštoli, kazatelia, evanjelisti, mučeníci, vyznávači, pustovníci a duše všetkých spravodlivých, ktorí vo viere ukončili svoj život. Pritom sa nezvýrazňuje obetný rozmer tejto modlitby, ale vzdávanie vďaky, chvály a oslavy Bohu za spoločenstvo veriacich a za nebeskú Matku, ktorá je svedectvom Božej dobroty a vzorom na ceste do Božieho kráľovstva.

⁹ Podľa učenia Dionýza Areopagitu tvoria anjeli tri zbory. Prvý zbor predstavujú anjeli, ktorí neustále sprevádzajú Boha a patria k nim serafíni (neustálou láskou planúce anjelské bytosti), cherubíni (mnohoolú a na perutiach sa vznášajúci strážcovia rajskej brány) a tróny alebo prestoly (nosiči Božskej velebnosti). Špecifickým zobrazením prestola je tetramorf, na ktorý na ktorý sa v deň strašného súdu posadí apokalyptický Sudca a predstavujú ho štyria evanjelisti. Druhý zbor predstavujú panstvá, sily a mocnosti. Sú ozdobou Božieho trónu a zobrazujú sa v dlhých sticharionoch s prepásaným zlatozeleným orárom. V pravej ruke držia zlaté žezlá a v ľavej kruhy (disky, gule) s písmenom X, čo znamená Kristus. Tretí zbor predstavujú kniežatstvá, archanjeli a anjeli, ktorí sa zobrazujú odetí vo vojenskom výstroji prepásanom zlatým pásom a v rukách držia lancety so špicatými hrotmi a sekerami (Bentchev 2012, 35 a nasl.).

¹⁰ Mária i Ján Krstiteľ stoja na obidvoch stranách Božieho trónu a ukazujú na Krista. Predstavujú „zakladateľov“ cirkvi a spájajú ju s praotcami, otcami a patriarchami Starej zmluvy. Vnímame ich ako posledných predstaviteľov starozákonného Božieho ľudu, no zároveň sú svedkami účinkovania Mesiáša; sú teda prvými predstaviteľmi nového Božieho ľudu.

1886, 190-198). O zázraku slzenia sa v piesni hovorí toto: ПЛАКАЛЪ ВЪРАЗЪ
ПРЕЧИТОЙ ВЪ КЛОКОЧЕВЪ / КОТРЫ ВЪЗЪТЫ ОРТАВЛЕНЫ В МЪКЛАЧЕВЪ /
ГНѢВЪ БОЖІИ СЪ ГОТЪДЕТЪ / ВЪРАЗЪ ПАНЫ ЛАМЕНТЪДЕТЪ / ПРЕЗЪ КЪРЪЦОВЪ
ВЪ КЛОКОЧЕВЪ ЦЕРКОВЬ СПАЛЕНА / А ОУГОРСКА ВЪШНІТКА ЗЕМЛА НЕСПЪСТОШЕНА /
ЛЕГКО ЧТОЕ БЫЛО ЗНАТИ / ЖЕ СЪ ТРЕБА БОГА БОАТИ / (...) / БРАТЪ НА БРАТА
НАСТЪПАЕТЪ / СЫНЪ ОУЦЕВЪ ЕМЕРТЪ ГОТЪДЕТЪ.

Presný dátum slzenia ikony klokočovskej Bohorodičky sa v piesni neuvádza a nepoznáme ho ani z ďalších záznamov týkajúcich sa tejto udalosti, ktorých, pravda, nie je veľa.

Prvým známym písomným záznamom o zázraku slzenia klokočovskej Svätej Panny (Bohorodičky) je krátky text publikovaný v roku 1690 v J. Esterháziho Atlase pútnických miest v Uhorsku (Esterházy 1690, 116).¹¹ V ňom sa pod číslom CXXIV uvádza v maďarčine tento záznam: „Vinnai csudolatos Boldog Aszszony képe Magyar Országban. Vinna Várához tartozandó Klatocz nevü Orosz Falu Templomában régütátúl fogvást tiszteltetett egy Böldogságos Szüz képe. Melly az Ezer hat száz Hetven Esztendőben sokaknak szeme láttára elsőben könyvezni, és az után némely Eretnekek késsel való szúrások után Orczáján le-görgö köny-húllatással sirni láttatott; mellyet a Rákóczy Ház Munkács Várában vitetett az Ezer hat száz nyólczvan Esztendőben,“ ktorý v preklade do slovenčiny znie: *Zázračná ikona Bohorodičky v obci Vinne v Uhorsku. Ikona Bohorodičky v kostole v „ruskej“ dedine Klatócz, ktorá patrí k hradu Vinné sa oddávna teší veľkej úcte. Táto ikona začala slziť v roku 1670. Neskôr ju poškodili niekoľkými bodnutiami nožom, po ktorých znovu tiekli slzy po jej tvári. V roku 1680 ikonu previezli do Mukačevského hradu, ktorý je majetkom Rákociho.*¹²

Z údajov v Esterháziho Atlase (1690) vyplývajú totiž dve dôležité skutočnosti: Prvá ukazuje na to, že ikona blahoslavenej Panny v Klokočove bola dávno pred zázrakom slzenia v roku 1670 známa a veľmi uctievaná v tomto kraji. Druhou skutočnosťou je, že ikona blahoslavenej Panny bola prevezená na Mukačevský hrad, ktorý patril Rákociovskej rodine, v roku 1680.

Vzhľadom na tieto dve skutočnosti možno v súlade so zistením P. Zubka o Esterháziho Atlase pútnických miest v Uhorsku z roku 1690 konštatovať,

¹¹ Lexikón vyšiel v preklade do maďarčiny s doplnkami 98 lokalít vo vtedajšom Uhorsku, ktoré sa v pôvodnej nemeckej verzii lexikóna nenachádzali (Zubko 2014, 38-44).

¹² Za preklad ďakujem Kataríne Krakovíkovej zo Sládkovičova.

že mariánske lokality zaznamenané v tomto lexikóne mali nielen charakter milostivých miest, ale niektoré z nich boli v Uhorsku známe už zo stredoveku. Daktoré z nich v čase vydania atlasu už síce neexistovali alebo zanikli, najmä v súvislosti s reformáciou a náboženskými vojnami v Uhorsku. Svedectvom o ich existencii je však práve záznam v tomto Esterháziho Atlase. P. Zubko ďalej konštatuje, že väčšina pútnických miest opísaných v tomto atlase sa „nachádza na takom území Uhorska, ktoré nebolo priamo okupované Osmanskou ríšou a mnohé miesta vznikli zázračným spôsobom počas náboženských vojen 17. storočia“ (Zubko 2014, 39).



Obraz
klokočovskej Bohorodičky
z roku 1769 (Papp 1970a)

Úzko s tým súvisí aj ďalšia dôležitá skutočnosť, a tou je pomenovanie lokality, kde sa zázrak udial. Ide totiž o dedinu „Klatocz“, v ktorej je živý chrám byzantsko-slovanského obradu, čo umožňuje predpokladať označenie tejto lokality za „ruskú dedinu“, ktorá predstavuje spoločenstvo veriacich

byzantsko-slovanského obradu.¹³ Dedina s chrámom patrí k vinianskemu hradu. S týmto miestom súvisí zázrak ikony Božej Matky. Pomenovanie dediny „Klatócz“ je pravdepodobne skomoleným názvom obce Klokočov, ako to nakoniec vyplýva aj údaj v *Maďarskom katolíckom lexikóne*, v ktorom sa pod heslom *Klátóci könnyező Szűzanya* uvádza, že klokočovský grécko-katolícky chrám je známy ako miesto uloženia tejto ikony (*kegykép Hajagos [Klokocsó, v. Ung vm.] Szűz Mária Oltalma görög katolikus templomában*).¹⁴ S rovnakým pomenovaním sa stretávame v publikácii maďarského historika Gábor Barnu, kde pod heslom Klátócz v súvislosti s plaúcou ikonou uvádza, že ide o obec Klokočov (Klokocsó) ležiacu v bývalej severovýchodnej časti Uhorska.¹⁵ Skomolenie názvu mohlo nastať azda pri zadávaní rukopisnej predlohy do tlače, keď namiesto grafémy *k* sa použila graféma *t*. Tieto grafémy v rukopisných textoch, ktorou zaiste bola aj predloha Esterháziho Atlasu, sa na seba veľmi podobajú. Treba dodať, že slovanské pomenovanie obce súvisí s drevinou *klokoč* (lat. *staphylea*), od ktorého je názov obce Klokočov odvodený. Pomenovanie obce však môže súvisieť aj so zvukom tečúcej vody, ktorá „klokoce“, teda „vydáva žblnkavý zvuk“. V súvislosti s polohou obce Klokočov na Blatách (podobne ako susedná obec Kaluža)¹⁶ môže byť pomenovanie dediny Klokočov tým motivované.

S údajom o slzení ikony v roku 1670 v klokočovskom chráme sa možno stretnúť tiež v ďalšom po maďarsky napísanom zázname, ktorý sa nachá-

¹³ Prívlastok ruský/ruská sa vzťahuje nielen na etnonymum označujúce jazykovo východoslovanský pastiersky element kolonizujúci južné svahy Karpát na základe valašského práva od 14. storočia, ale aj na označenie spoločenstiev veriacich, ktoré sa prihlásili k byzantsko-slovanskej cirkvi, keďže táto religiózna tradícia bola typická pre valašský pastiersky kolonizačný element. Tento živel sa postupne zlieval s domácim slovenským obyvateľstvom, spoločensky, kultúrne a jazykovo sa v slovenskom prostredí asimiloval. Aj o prítomnosti ukrajinského etnického živlu, ktorý sa tradične spája s byzantským obradom, máme v slovenských písomnostiach mnoho dokladov. Treba však vziať do úvahy realie, na ktoré poukazuje jazykoveda (pozri o tom napríklad Žeňuch 2014a, 121-137 a tiež Doruľa 2012, 85-86).

¹⁴ Magyar Katolikus Lexikon: <http://lexikon.katolikus.hu> [29.3.2020]

¹⁵ „Unseren Wissens nach war das Bild in Klátócz (damaliges Nordost-Ungarn) das erste tränende Marienbild, bei dem die wunderbaren Umstände auch offiziell untersucht wurden“ (Barna 2014, 185).

¹⁶ Podnes sa táto lokalita vo vedomí miestnych obyvateľov spája aj s označením Blatá (Blatcia 1418). Podľa geologických prieskumov tejto oblasti sa Blatami komplexne nazývalo celé územie od Michaloviec po Úbrež. Túto oblasť Blát dookola ohraničovali dediny Stráňany, Zalužice, Úbrež, Jovsa, Kusín, Klokočov a Kaluža. Blatá podľa dostupných historických prameňov napájalo viacero potokov. Viaceré potoky a riečky však dnes už netečú vo svojich pôvodných korytách. Regulované miestne potoky už vari ani nemožno stotožniť s pôvodnými tokmi v kraji na sever od bývalých Blát (Žeňuch 2011, 51-62).

dza na prednej strane prvej kópie klokočovskej ikony Bohorodičky vyhotovenej v roku 1769 vo Viedni. Ide o nápis v znení: *Skutočný obraz Blahoslavenej Panny, ktorý v hornom Uhorsku v ruskom chráme dediny Klokočov, patriacej k panstvu Vinné, videli prvýkrát v roku 1670 ronit' slzy. Kvapôčky slz stekali po tvári a z rán spôsobených niekoľkými bodnutiami nožom od prítomných heretikov.*¹⁷ Rovnaký nápis sa nachádza aj na druhej a tretej kópii ikony z roku 1904. Jedna z nich je v súčasnosti vystavená v klokočovskom chráme Usnutia presvätej Bohorodičky a druhá v užhorodskom Katedrálnom chráme Povýšenia svätého Kríža.¹⁸

Spoločným pre všetky tieto záznamy je údaj o zázračnom slzení ikony v roku 1670, ktorý sa udial po jej poškodení nožom od heretikov.

Z údajov v Esterháziho Atlase, tiež z textov na kópiách ikony z roku 1769 a 1904 a aj z údajov o jej zázračnom slzení v druhej strofe *Piesne o obraze klokočovskom* z Kamienskeho Bohohlasníka z roku 1734 vyplýva, že zázrak slzenia rozvinul v 17. storočí na tomto mieste veľkú mariánsku úctu. Existujúcu mariánsku úctu v Klokočove pred slzením možno predpokladať práve z textu v Esterháziho Atlase, v ktorom sa píše, že „ikona Bohorodičky v kostole v ‚ruskej‘ dedine Klatócz, ktorá patrí k hradu Vinné, sa oddávna teší veľkej úcte. Dokonca sama zázračná ikona uložená na mukačevskom hrade bola na znak tejto úcty bohato ozdobená.“¹⁹ O prerušení mariánskej úcty v Klokočove však svedčí Atlas uhorských mariánskych pútnických

¹⁷ Boldog Asszony valóságos képé, mely 1670. Felső magyar országban vinna várához tartozó Klokocsó nevű oroszfalu templomában sokaka láttára elsöben kónnyezni, s az után némely eretnekek késsel szurások után, orczáján legorgó kónnyhullatással sirni láttatott.

¹⁸ Na žiadosť veriacich klokočovskej farnosti v roku 1903 bola už v roku 1904 vyhotovená kópia ikony, ktorá je vystavená k verejnej úcte v klokočovskom chráme. Svedčí o tom nápis na jej zadnej strane „Ezen képről mely most az Eperjesi püspöki kápolnában von lett e másolat készitne 1904-ben“ (porovnaj Hospodár – Žeňuch 2007, 17; Žeňuch 1993, s. 17). Iná kópia z toho istého roku bola určená pre katedrálly chrám v Užhorode (Kondratovič 1927, 9-10; Puskás 2009, 181-189; Gradoš 2019, 259-260).

¹⁹ O bohatej výzdobe klokočovskej ikony svedčí viacero záznamov, napríklad súpis rákociovského majetku na mukačevskom hrade z roku 1682 od jágerského kanonika Mikuláša Kručája, z ktorého vyplýva, že ikona Božej Matky nebola jedinou svätou relikviou na tomto hrade (Gradoš 2019, 252). V podobnom duchu sa nesú aj ďalšie súpisy majetku s opisom drahocenností z roku 1688 alebo 1707 (Gradoš 2019, 252-253). Podľa opisu z roku 1688 korunku Bohorodičky tvorilo 7 veľkých a 10 malých rubínov, 5 smaragdov, 11 menších diamantov, 19 väčších a 536 menších perál. Krk Bohorodičky zdobil 18-radový náhrdelník, ktorý sa skladal z 85 veľkých a 2771 menších orientálnych perál. V korunke Ježiša boli 2 veľké a 9 malých rubínov, 3 veľké smaragdy a 4 menšie diamanty, 11 veľkých a 322 menších perál (Balogh 1890, 272-273 a tiež Hospodár – Žeňuch, 2007, 15).

miest od biskupa A. Jordanského z roku 1838, v ktorom sa Klokočov medzi mariánskymi pútnickými miestami už neuvádza (Zubko 2014, 45). Tento stav s veľkou pravdepodobnosťou ovplyvnila nielen neprítomnosť zázračného obrazu v Klokočove, ale fakt, že starý drevený chrám zasvätený sviatku Usnutia presvätej Bohorodičky, ktorý bol od polovice 18. storočia vo veľmi zlom stave,²⁰ nahradil až v roku 1835 nový murovaný chrám s rovnakým patrocinóm (Molnár 2018, 30).

Drevený klokočovský chrám, ako sa to uvádza v *Piesni o obraze klokočovskom*, spálili Kuruci. Okrem vypálenia chrámu sa povstalci pričínili nielen o znivočenie uhorskej krajiny, drancovanie dedín a cudzích majetkov, ale najmä o bratovražednú vojnu, keď povstali proti cisárovi vedení I. Tökölím (1657–1705) a podporovaní moslimskými uzurpátormi Uhorska a nepriateľmi kresťanstva a osobitne katolíckej cirkvi.

Презз Кърдцовъз в Клокочеве церковь спалена / а Оугорска вшитка
земля исподтошена / (...) / Что Кърдцы з Лабанцами себе зганяютъ /
а лиотцкїе ѡрдаги квалтомъ втенеаютъ / братъ на брата наетдплетъ /
сынъ втцвех смертъ готдетъ / (...) / а сынове своен волѣ / дочекали
злой неволѣ / на цесаря свон рѣкы поднали / изъ Текелимъ радъ взали
/ втъ цесаря отетдпаютъ / къ Тѡрчинови прнегаютъ.

O týchto zložitých časoch a o protitureckej a protikuruckej nálade v prostredí mnohých národov Uhorska nachádzame veľa svedectiev, osobitne v textoch slovenských historických piesní (Brtáň 1978). V slovenských historických piesňach dominuje najmä ich dokumentačná a spravodajská funkcia. *Pieseň o obraze klokočovskom* však okrem opisu udalostí spätých s historickým kontextom obsahuje aj duchovný, religiózny rozmer, ktorý je umocnený v alegórii Božieho hnevu za bratovražednú vojnu. Každý, kto dovtedy navštívil uhorskú krajinu, spoznal v nej dobrú matku, ktorá sa postarala o všetkých hostí, ako sa to uvádza nielen v mnohých slovenských historických piesňach, ale aj v umeleckej tvorbe (napr. Jakob Jakobeus a pod.). Možno v tom vidieť evokáciu na *Knihu mravných ponaučení svätého Štefana kráľa kráľovičovi Imrichovi*, v ktorej sa píše, že „hostia prichádzajú [do Uhorska, pozn. P. Žeňuch] z rozličných krajín a končín, prinášajú so sebou aj rozličné jazyky a zvyklosti, rozličné náuky a zbrane, a to všetko ozdobuje a povyšuje kráľovský trón a súčasne zastrašuje spupnosť cudzincov. Veď kráľovstvo jediného jazyka a jediného mravu je slabé a krehké“ (Segeš –

²⁰ „Церковь деревяна, шинглями крыта, близъ розпаду. (...) Посвящена успенію Пресв. Д. Маріѣ“ (Гаджега 1924, 179-180).

Šeďová 2013, 27). Uhorsko bolo dovtedy silnou a bohatou krajinou oplývajúcou dostatkom pokoja, jedla i bohatstva, no jej synovia sa oddali sprisahaniu, korisťníctvu a buričstvu proti vláde: Хотѣли кто ѣзъ еокоу прїиде мѣстѣхъ признати / же Оугерикаа земля добра была мѣстѣхъ / ле злыа мѣла дѣти / же не хотѣли въ покою сѣдѣти / (...) / Медомъ млекому догтатками са ѡпливали / а сынове своей волѣ / дочекали злои неволѣ.

Do centra bratovražednej rebélie v Uhorsku namierenej proti cirkvi, Bohu a svetskej vláde vstupuje zázrak slzenia ikony Panny Márie. Sám zázrak vzniká v záujme lepšieho porozumenia Božej vláde a nepravosti ľuďí, lebo sa syn stavia proti otcovi. Prostredníctvom *Piesne o obraze klokočovskom* sa do pozornosti dostávajú síce dramatické, no historicky verifikovateľné udalosti. „Práve preto je zázrak tak veľmi spätý s vierou prítomných ľuďí. Tieto zázraky majú ďalej slúžiť viere tých, ktorí o nich budú neskôr počuť alebo čítať“ (Benka-Rybár – Zubko 2014, 21).

Do kontextu dramatických udalostí spojených so zázrakom patrí macošské správanie sa kalvínskej šľachty k veriacim. Tu azda treba hľadať aj podmienky úspechu protireformácie (Varsik, 1991, 134) a odpadnutia od protestantskej i kalvínskej cirkvi v Zemplíne. Miestne autochtónne slovenské obyvateľstvo si už v tom čase uvedomovalo vlastnú jazykovú identitu. Vidno to napríklad zo zistení Branislava Varsika (1991, 129-147) a Ferdinanda Uličného (1996, 358), ktorí uvádzajú, že slovenskí veriaci vinianskeho panstva²¹ i v mnohých iných regiónoch v Sobranciach, vo Vranove, v Tokaji a pod. sa svojim kalvínskym zemepánom sťažujú na maďarskú bohoslužobnú reč kalvínskej cirkvi, lebo jej nerozumejú. Aj vinianski páni uprednostňujú radšej maďarských kazateľov pred slovenskými (Uličný 1996, 358), preto už od prvej polovice 17. storočia vo Vinnom a v priľahlých dedinách došlo k značným zmenám, keď v mnohých kalvínskych cirkvách prestúpilo slovenské obyvateľstvo na katolícku vieru (Varsik 1991, 145). V povedomí autochtónneho obyvateľstva sa táto pôvodná katolícka viera vníma ako stará viera a spolu s vierou cirkvi byzantsko-slovanského obradu predstavuje najstarší kresťanský horizont v tomto priestore. Poukazuje na to Ľudovít Haraksim (1997, 194-206) a tiež Peter Zubko (2016, 3-9) v súvislosti s dokumentom Užhorodskej únie z roku 1646, ktorý svedčí o tom, že mukačevská cirkev si v tomto podkarpatskom prostredí zachovala svoju špecifickú obradovú a jazykovú podobu aj vo vzťahu k latinskej cirkvi (Zubko – Žeňuch

²¹ K vinianskej kalvínskej cirkvi „patrili tieto filie: Trnava pri Laborci, Zbudza, Kaluža, Kúsin a Klokočov. (...) Vo Vinnom a vo všetkých filiách bývali však v r. 1618 všade v absolútnej väčšine Slováci, ako tam bývali aj podľa lexikónu z r. 1773, ba aj dnes“ (Varsik 1991, 134).

2017, 158 a nasl.). Veriacich byzantského obradu v tomto priestore totiž spája spoločný kultúrno-historický vývin, v ktorom sa sformovala jazyková a religiózna identita veriacich latinskej a byzantsko-slovanskej cirkvi (Žeňuch – Белякова – Найденова – Zubko – Marinčák 2018).

V *Piesni o obraze klokočovskom* hlavnými predstaviteľmi „novej viery“, ktorá sa v Uhorsku spája s pomenovaním „magyar hit“,²² sú práve Kuruci. Pomenovanie týchto vojenských oddielov je odvodené z latinského tvaru ‚križiak‘ (lat. crucifer, cruciger).²³ V roku 1514 vznikli títo križiaci z roľníkov a z členov rozličných vojenských a hradných posádok, ktorí sa po roku 1670 v nich hromadne vzdávali služby (Grupač 2018). Nechali sa však najímať do boja proti Turkom a neskôr sa vzbúрили aj proti šľachte. Odvtedy pomenovanie *kuruc* získalo význam ‚vzbúrelec, povstalec‘. Toto označenie požívali vzbúrenci vedení Imrichom Tökölím a Rákociovcami v boji proti Habsburgovcom. Proti Kurucom stáli Labanci, ktorí tvorili

²² Branislav Varsik v tejto súvislosti uvádza, že už v prvej polovici 17. storočia sa „kalvínske reformačné hnutie v Uhorsku rado označovalo ako ‚magyar hit‘ (maďarská viera), keďže Slováci a Nemci sa priklonili vo svojom jadre k Lutherovmu vierovyznaniu a na západnom a strednom Slovensku hranice medzi luteranizmom a kalvinizmom sa už v 17. stor. v podstate kryli s etnickými hranicami slovensko-maďarskými a len na východnom Slovensku došlo v tomto smere k väčšej odchýlke. K prikloneniu sa slovenských poddaných v Zemplínskej a Užskej stolici ku kalvinizmu došlo predovšetkým vplyvom po maďarsky hovoriacej šľachty a jej vplyvom došlo aj k uprednostňovaniu maďarských veriacich a maďarských farárov a kazateľov na tomto území voči slovenským kazateľom.“ (Varsik 1991, 137). Azda v tomto kontexte medzikonfesionálnej a medzietnickej nevráživosti ovplyvnenej ľudskými slabosťami (napríklad obohatením sa z farských peňazi) možno vnímať aj poznámky vo vizitácii biskupa M. M. Olšavského v Klokočove v polovici 18. storočia, v ktorých sa píše o tom, že niektorí obyvatelia Klokočova dvíhajú proti miestnemu farárovi byzantského obradu svoju ruku (držiac v nej nôž) s pokrikom „adta teremtete“ (porovnaj Гаджега 1924, 179-180). Azda z toho nemožno len usudzovať o akejsi bezbožnosti obyvateľstva na tomto mieste (Puskás 2009, 184-185). Skôr tu ide o pretrvávajúce medzikonfesionálne konflikty, ktoré boli výsledkom napätia z obdobia kalvínskej reformácie v tomto priestore. Treba podotknúť, že záznaky slziacich ikon umožnili zjednocovať národné spoločenstva veriacich v boji proti heretikom a spojiť ich s katolíckou cirkvou, ako o tom píše aj maďarský historik Gábor Barna (2014, 225-226) nasledovne: „Der Gnadenort fasste in dem gemeinsamen Kult der tränenden Jungfrau Maria die Nationalitäten Nordostungarns und der Nachbarländer (Ungarn, Ruthenen, Rumänen, Polen, Slowaken, Sathmarer Schwaben/Deutsche) zusammen. Die an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert in Ungarn aufgezeichneten Tränenwunder dienten an den meisten Stellen (Máriapócs, Füzesmikola – Kolozsvár, Klátóc – Klokocsó, Sajópálfala) der Kirchenunion und damit zugleich der gesellschaftlichen Integration.“

²³ Križiaci boli pôvodne členmi rehole johanitov (templárov, nemeckých rytierov, strážcov Božieho hrobu) (Marek 2017, 293).

ca Comitatus Zempliniensis nepokoje vypukli hneď po sviatku Paschy na druhý veľkonočný deň v okolí Tokaja, ako o tom píše v citovanom latinskom spise z roku 1804 A. Sirmaj (2004, 299-302). Na udusenie tejto rebélie cisár použil jednotky veteránov, ktoré boli zhromaždené aj v tomto okolí a zároveň pod prísny trestom zakázal všetkým obyvateľom Zemplína akékoľvek prejavy lojality k povstalcovi. V nariadení z 22. apríla 1670 sa uvádza, aby jednoduchí ľudia žiadnym spôsobom, ani vojenskou pomocou, ani obilím, spoločovaním sa s oddielmi rebelov nepodporovali vzbúrencov a žiada miestne obyvateľstvo, aby sa pripojilo na stranu katolíckeho cisára. Práve takéto miestne nepokoje a konflikty vyhrocované za účelom získania prevahy prilievali olej do ohňa povstaleckým vášňam, ktoré sa nakoniec naplno rozmohli v roku 1672, keď došlo k vypuknutiu sprisahania, ktoré zachvátilo celé územie východného Slovenska a podnietilo protestantov k útokom aj na katolíckych kňazov (Cambel 1987, 172-173; Hospodár – Žeňuch 2007, 13). Uvedené historické deje objasňujú aj mnohé ďalšie okolnosti v oblasti kompetenčných sporov dotýkajúcich sa práva vymenúvať mukačevských biskupov i vzťahu miestnej šľachty a zemepánov k poddaným veriacim. O právomoc vymenúvať mukačevského biskupa súperil nielen viedenský cisársky dvor s uhorským prímasom, ale aj sedmohradské kniežatá, ktoré si vynucovali toto právo, hoci boli vzhľadom aj na svoju konfesiónalnú príslušnosť v konflikte s viedenským dvorom a katolíckou cirkvou. Štvrtstoročie nepokojov v tejto časti Uhorska do veľkej miery obývanej veriacimi cirkvi byzantsko-slovanského obradu sa tak plne realizovalo v politických záujmoch sedmohradských pánov a protestantskej šľachty. Obdobie rokov 1665–1689 je totiž spojené práve s častým striedaním sa „kandidátov a navzájom súperiacich pretendentov na mukačevský biskupský stolec. Treba mať na zreteli, že v tomto období za sebou nasledovali aj viaceré protihabsburské povstania uhorskej šľachty. Mesto a hrad Mukačevo plnili strategickú úlohu, pričom často menili vlastníkov, ktorí sa zase snažili dosadiť na biskupský stolec osobu podľa svojich predstáv a strategických plánov“ (Žeňuch – Vasiľ 2003, 260).

Verifikovateľný opis udalostí v texte *Piesne o obraze klokočovskom* možno s istotou viesť od roku 1670, keď slzila ikona Bohorodičky v klokočovskom chráme. Tento rok sa nachádza v Esterháziho Atlase pútnických miest v Uhorsku z roku 1690. Ďalším dôležitým údajom je rok 1680, keď bola klokočovská ikona prenesená na hrad do Mukačeva. Významný medzník predstavuje aj údaj o I. Tököliho prísaha vernosti tureckému sultánovi v Budíne v roku 1682. V tom istom čase presúva turecký sultán svoje vojská k Bratislave a pripravuje sa na útok proti Viedni: *УГО НАДГІЗ ДО БІДНИИ*



Pieseň v Kamienskom Bohoslavniku na fol. 16v – 18r z roku 1711, ktorá vymenúva viaceré známe obrazy a ikony na území Haliče a Poľska.

прнмера братн / н хотатъ Тѣрчиновн прнмѣлн стати / Тѣрчинъ нхъ
 к себѣ прїймѣтъ / а подъ вѣденъ сѧ стѧгѣтъ / Строго бнлн мордовѧн
 не гакъ панове / Текелого вармеде южъ готове / а посполѣ сѧ нмѧ гакъ
 самн хотатъ / такъ плюндруютъ / Сплюндровѧн всѣю землю Оугерскѣю /
 еще хотатъ сплюндровати н немецкѣю / Подъ Пожономъ южъ стѧвѧтъ /
 что сѧ стане то не знають / а табору тѣрецкы стали подъ вѣденъ /
 а не знають же нмѧ прїидѣтъ горковѣдень.

Treba povedať, že v povstaleckej armáde bojovalo veľa slovenských, maďarských i rusínskych poddaných. Jadrom povstania bolo 12 stolic, ktoré Turci označovali za stredné Uhorsko s centrom v Košiciach. Išlo najmä o Abovskú, Zemplínsku, Spišskú, Šarišskú, Turniansku, Gemerskú a Užskú stolicu, kde bola pri moci kalvínska vrchnosť (Varsik 1991). V roku 1682 bol I. Tököli korunovaný za miestodržiteľa stredného Uhorska. Slovné spojenie Текелого вармеде teda označuje *Tököliho župy*, stolice, ktoré boli naklonené protihabsburskému sprisahaniu. Ešte zaujímavejším je opis, že sprisahanci sa voči svojim verným nesprávajú ako skutoční páni, lebo pľundrujú a nivočia celú uhorskú zem, ktorá je ich vlasťou, a chcú znivočiť aj zem nemeckú (Rakúsko). Do popredia sa tak dostávala nielen otázka vládnej moci, ale aj konfesionalnej nevraživosti, keď po podpise zmluvy s tureckým sultánom sedmohradské knieža Tököli zabezpečil vládu odpadlíkom od všeobecnej viery cirkvi založenej na učení svätých otcov.²⁵

V ďalšej časti *Piesne o obraze klokočovskom* sa zdôrazňuje odovzdanosť cisára a celej krajiny do Božej priazne a ochrany Bohorodičky. Práve Bohorodička sprevádza kresťanov túžiacich po jej ochrane a víťazstve nad pohanmi. O tejto skutočnosti svedčí nielen víťazstvo nad Turkami pri Viedni v roku 1683. Na pomoc v boji proti Turkom pod Viedeň prišiel aj poľský kráľ Ján Sobiesky. V piesni sa spomína aj vyhnanie Turkov z Budína v roku 1686, Jágra v roku 1687, z Varadína (Oradey v Rumunsku) v roku 1692.

²⁵ „Koncom júla 1682 odišlo vojsko, najsilnejšie, aké kedy poskytli v Uhorsku Turci na pomoc povstalcom, na východ krajiny. Po ceste dobylo Ónod a pomohlo kurucom obsadiť Košice. Potom spoločne odišli k Fiľakovu, ktoré dva týždne udatne bránil Štefan Kohári. Pod dobytým hradom 16. septembra 1682 korunoval Ibrahim paša I. Tököliho za „kráľa Stredného Uhorska“ a odovzdal mu insígnie symbolizujúce vazalský vzťah k Porte. Súčasne Tököli prevzal aj zmluvu (ahdname), udelenú sultánom jemu a ľudu jeho kniežatstva, podľa ktorej bude za 40 000 toliarov ročnej dane ochraňovať knieža a ľud krajiny. Zmluva hovorí aj o slobodnej voľbe „kráľa“ a jeho schválení Portou, vylučuje však voľbu katolíka a sľubuje ochranu a podporu kalvínom a evanjelikom. Tököliho kniežatstvo sa týmto stalo vazalským štátom Osmanskej ríše podobne ako Sedmohradsko“ (Cambel 1987, 177).

Obliehanie mesta viedol generál Heister (v piesni sa označuje ako Ганзеръ), ktorého v roku 1690 zajal I. Tököli, no cisár Leopold ho vykúpil z rúk nepriateľov za 6000 dukátov a manželku I. Tököliho.²⁶ V piesni sa opisuje aj túžba po dobytí Belehradu, ktoré sa podarilo rakúskemu vojvodcovi Eugenovovi Savojskému v roku 1717, a Konštantínopola, ktoré je centrom byzantského kresťanstva, keďže podľa hlo vláde nepriateľov kresťanstva. Túžba po dobytí Konštantínopola poodhaľuje tiež religiózne myslenie a príslušnosť autora piesne k byzantskej kultúrno-obraďovej tradícii, ktorého centrom je Konštantínopol, kde je sídlo aj predstaviteľ tejto cirkevnej tradície: Целаръ на то ничъ не деаетъ / а надѣю въ Богъ маетъ / Богъ намъ бѣдетъ с пречистою вса оборона / прійде до насъ и Поликаа вшитка корона / Избереша Христіанство / отъжене отъ насъ то поганство / Кды са стали Немци съ Търкомъ смелѣ вшити / стали Търцы сподъ видна такъ пиано оутѣкати / Немцы хвалѣ Богъ воздаютъ / за Търчинномъ оугонаютъ / Ндѣтъ за нимъ зъ оутѣхою ажъ до бѣдана / Търци моватъ: недобра то оу насъ естъ нобина / едны въ бѣданне зостали / а дрѣгѣе подѣквали / Не бесъ крове Немци бѣданиъ достали / а въ бѣданне великъю кровь роздали / а Тирковъ вѣрхъ мечемъ поретнали / а Христіаны владли / Ндѣтъ Немци ажъ подъ самыи НандоръФерваръ / Търчиновъ крѣвлы мечи оуказдютъ / Търчинъ тое гды вбачилъ / нъзъ тѣборовъ оутѣчи рачилъ / Бгерскіе тое Търцы гды оубидѣли / Свою радъ заразъ оуповидѣли / Провладѣла черецъ Тисъ Немци подъ Варадъ / а Варадскій томъ баша барзо нерадъ / Въ еднѣ средъ барзо рано / Ганзерови Варадъ дано / Въ готомѣ при холодѣ Търцы сидѣли / оутъ стирланиа гранатовъ свѣта не видѣли / Презъ Ганзера прѣславного / Еднорала немецкого / не поболѣ Варадъ далъ / бо са смерти въ немъ болли / Дай то Боже дочекати / въ Цареградѣ пѣень възпѣвати / и Богъ зъ високого тронѣ / нехай оупоконтъ оугорскю коронѣ.

Ikony, kláštorne chrámy a miesta, na ktorých sa zázračným spôsobom zjavila Bohorodička, kde došlo k zázračnému uzdraveniu z chorôb alebo k nevysvetliteľnej porážke početnejšieho nepriateľa, oddávna pútajú nielen veriacich zo všetkých kútov sveta. Tento záujem umocňujú aj rozličné piesne k ikonám, kde významnú rolu zohráva najmä opis zázraku na

²⁶ „V obliehaní Veľkého Vradína sa pokračovalo i nasledujúceho roku 1692 s tou zmenou, že obliehaním jeho poverený bol generál Heister, ktorý roku 1690 bol zajatý od Tököliho. [poznámka 50: Tököli prepustil Heistera; za to Leopold vydal mu jeho manželku a dal mu 6000 dukátov. Následkom toho ona odprevadená bola k nemu do Palánky v Banáte.] Dňa 6-ho júna vyhladená posádka sa poddala“ (Sasinek 1913).

pozadí významných historických udalostí. Takéto piesne preto dotvárajú dušu ikony. Podobne ako zázračné ikony pomáhajú pochopiť zmysel dejín spásy, zvestujú a ohlasujú neustálu Božiu prítomnosť. Aj *Pieseň o obraze klokočovskom* slúži ako dôležitý prameň poznania Božej prítomnosti v dejinách človeka, lebo vznikol na pozadí udalostí formujúcich kultúrne a náboženské cítenie nositeľov byzantsko-slovanskej tradície. Osobitne sa toto cítenie prejavuje v mariánskej zbožnosti.

2.3.4. *Pieseň o obraze klokočovskom v cyrilskom rukopisnom spevníku Kamiensky Bohohlasník z roku 1734*

Pieseň o obraze klokočovskom patrí k piesňam, ktoré sú zapísané v *Kamienskom Bohohlasníku* z roku 1734. Prvýkrát tento rukopisný zborník piesní spomína Antonij Stepanovič Petruševič koncom 80. rokov 19. storočia (Петрушевич 1886, 190). Našiel ho v popradskom dekanáte Prešovského biskupstva v chráme v obci Malý Lipník medzi bohoslužobnými knihami. V rukopisnom spevníku sa nachádzalo záhlavie *Погогласникъ. Содержаецъ въ себѣ църковннѣ пѣнїа на праздники гдѣскїа и бѣроднїнїа и прочїихъ нарочнѣхъ стѣхъ. Здѣ списана въ Камїонцѣ при храмѣ ст҃аго великаго мчѣнника Дмитрїа 1734-го, мѣа мал, дна 9-го*. Podľa A. S. Petruševiča *Kamiensky Bohohlasník* sa skladal z viacerých častí a *Pieseň o obraze klokočovskom* patrila do jednej z dnes už stratených častí obsiahlejšieho rukopisu. Časť spevníka, v ktorom sa nachádzala aj pieseň o klokočovskej ikone Bohorodičky podľa A. S. Petruševiča, obsahovala 85 zošitých listov štvrtinového formátu z konca 17. a začiatku 18. storočia.²⁷ A. S. Petruševič na veľkú škodu neuviedol ani zoznam, ani počet piesní v tomto súbore, dokonca rukopis ani neopísal. Predpokladáme, že ide o prvé dve neznáme, resp. stratené časti rukopisného *Kamienskeho Bohohlasníka* z roku 1734. Tretia časť tohto rukopisu sa uchováva v rukopisnom oddelení Института літератури Національної академії наук України в Києве vo фонде Ivana Franka pod signatúrou ф-3/4784.

O tom, že *Kamiensky Bohohlasník* bol zložený z viacerých častí, dokazuje záhlavie na úvodnom liste jeho tretej zachovanej časti, ktorá obsahuje piesne na obdobie Štyridsiatnice a Päťdesiatnice (od Nedele mýtnika a farijeja do sviatku Zostúpenia Svätého Ducha) až do desiateho piatka po Kris-

²⁷ „...въ 4-ку, 85 листовъ, съ прибавкою новѣйшого письма 8 листовъ“ (Петрушевич 1886, 190).

tovom zmŕtvychvstani: ПѢСНИ ТРЕТЪЕ ЧЕТЫРДЕСАТНИЦИ И П-НИЦИ ѿ НЛѢ МЫТАРЕВО". V tejto tretej časti Kamienskeho Bohohlasníka sa na fol. 111v – 113v nachádza pieseň venovaná bolestnej Bohorodičke s incipitom ЮЖЗ ПА ЖЕГНАБЗ МОИ НАИМЛШНИ СѢД ХРІДѢЕ, ktorá sa v cirkvi byzantského obradu, ako je uvedené v podnadpise piesne КЪ ПАТЮНКЪ ТІ ПО ВОСКРЕСЕНІИ ДАМЕНТЪ БОЛЕЮЮИ ПЦІИ, má spievať na desiaty piatok po Kristovom zmŕtvychvstani (Žeňuch 2014b, 163-199). Z rozhodnutia pápeža Klementa XII. sa na desiaty piatok po Kristovom zmŕtvychvstani ako duplex majus pripadá slávnosť Najsvätejšieho Srdca nášho Pána Ježiša Krista. Slávenie tohto sviatku v katolíckej cirkvi v Košickej diecéze v 18. a 19. storočí P. Zubko (2013, 177) vidí ako vplyv z poľského prostredia. V rukopise sa nachádza niekoľko ďalších málo známych piesní (Франко 1900, 126-137), ktoré sa publikujú v našom vydaní paraliturgických piesní v rámci edície Monumenta bytantino-slavica et latina Slovaciae II. (Žeňuch 2006).

Kamiensky Bohohlasník pôvodne patril chrámu sv. Demetra Solúnskeho v dedine Kamienka na Spiši. Kamienka bola súčasťou bývalého popradského dekanátu. Časť Spiša, do ktorého patrila aj dedina Kamienka, odiaľ spevník pochádza, v rokoch 1492–1772 po odovzdaní spišských miest pripadla do zálohu Poľskému kráľovstvu. Cirkevné spoločenstvá byzantsko-slovanského obradu v tomto regióne, podobne ako ostatné spoločenstvá v západnej Haliči, podliehali pod jurisdikciu przemýšlianskeho biskupstva a ľvovskej metropolie. Hoci dedina Kamienka patrila do tzv. poľského záboru, svoje etnicko-konfesionálne zloženie nikdy nezmenila; v ukrajinskej vedeckej spisbe sa však stretáme s lokalizáciou spevníka do dediny Kamionky v „grybóvskom“ okrese (Гнатюк 2000, 40). Jazykovo, kultúrne i historicky však dedina Kamienka patrí Spišskej stolici a osídlená je Slováckmi i Rusínmi a tam spevník podľa údajov z roku 1886 našiel aj A. S. Petruševič.

V súvislosti s datovaním spevníka treba upozorniť na to, že *Kamiensky Bohohlasník* vznikol ako odpis zo starších predloh. Vznik spevníka sa síce datuje do roku 1734, ako sa to uvádza aj v už citovanom záhlaví k jeho tretej časti, repertoár v ňom zapísaných piesní pochádza zo 17. a začiatku 18. storočia. O staršom repertoári svedčia historické udalosti zaznamenané nielen v *Piesni o obraze klokočovskom*. Dôkazom je aj pieseň zapísaná na fol. 16v – 18r so záhlavím ПѢСЕНЬ ѿ ПРТОИ ПЦІИ: ѿ. СОЛОЖЕНА В РОКУЪ МЛѢА [1711] (pozri obrázok na s. 74). Pieseň vymenúva viaceré známe latinské úctyhodné obrazy a ikony byzantsko-slovanského obradu na území Haliče a Poľska, ktoré boli v tom čase živo uctievané. Časť piesne publikoval Ivan Franko (Франко 1900, 128).

V piesni sa zdôrazňuje kontinuita svedectiev zázračných a milostivých mariánskych obrazov v Poľsku, ktoré svojim pôsobením poskytujú veria-

cim pokoj a pomáhajú pri tlení heréz, ktoré ničili Poľsko podobne ako Uhorsko. Explicitne sa v piesni z roku 1711 prednášajú žiadosti zamerané na záchranu pred vnútornými nepokojmi so žiadosťou o upevnenie spasiteľného kresťanstva s prosbou za ochranu pred zatvrdnutými srdcami heretikov a bludárov reformácie: *Змилѡнъ еѡ пѡнѡ нѡ полѡиковѡ коронѡвѡ / бѡ христѡиѡниковѡ по всѡмъ часѡмъ ѡборѡновѡ / Ѳѡгмирѡнѡ зѡбѡды, зѡгодѡ мѡдѡжн Пѡны / насѡпокоѡнѡиѡша дѡнѡ пѡнѡ нѡ пѡны / Ѳѡкрѡпнѡ мати спѡсѡющѡ бѡгѡрѡ / христѡиѡникомѡ дарѡнѡ покоѡ мѡрдѡ / геретѡиковѡ зѡезѡ рѡца каменѡныѡ / зѡмѡгѡчѡ нѡ лютерѡике бѡбѡды Ѳѡперѡтыѡ.*

Autor piesne venovanej Presvätej Bohorodičke z roku 1711 sa spolieha práve na známe a už všeobecne uctievané milostivé obrazy Matky Božej celom priestore Poľského kráľovstva a Haliči. Vymenúva práve také milostivé a zázračné obrazy Bohorodičky, ktoré v celom tomto priestore spoločne uctievali veriaci byzantského i latinského obradu (Bara҃cz 1891). Ide o výpočet obrazov (ikon), nie sôch nebeskej Matky, a poukazuje na ne ako na dôležité sväté miesta hodné veľkej úcty, slávy, lebo s nimi sa spája ochrana panovníkov i veriacich: *1. Sokal* (Сокал v Bielorusku) – *кѡторѡвѡ сѡвѡна вѡ сокалѡкомѡ ѡбѡрѡзѡѡ;* *2. Ćenstochová* (*Częstochowa*) – *нѡ вѡ чѡнѡстохоѡвѡкомѡ сѡвѡнѡиѡша кѡдѡ кнѡзѡѡ тѡбѡѡ покорѡный поклѡнѡнѡ нѡ царѡѡ ѡдѡютѡ нѡ вѡѡ пѡдѡ ногнѡ людѡѡ тѡвѡнѡ падѡютѡ;* *3. Żyrowicze* (Жыровічы v Bielorusku, toto sväté miesto sa označuje tiež ako litovská Ćenstochová) – *чѡдѡдѡмнѡ вѡ сѡвѡлѡѡнѡ зѡ жѡрѡвнѡцѡкого мѡлого ѡѡкѡнѡ вѡ сѡвѡнѡкѡ мѡскнѡ проѡсѡщнѡмѡ роздѡвѡшѡ;* *4. Baruny* (Баруны v Bielorusku na hranici s Litvou) – *нѡ вѡ борѡнѡнѡкѡѡ сѡ цѡркѡвнѡ вѡ сѡвѡчѡвѡшѡ;* *5. Borek* (Matka Boska Borecka na Zdzieżu, pravdepodobne sa myslí na dve dediny *Malý* a *Veľký Borek* neďaleko Rzeszówa v Poľsku a odkazuje na niekoľkovrstvovú mariánsku tradíciu spojenú s obrazom Matky Božej) – *ѡорѡкнѡ кѡхѡвѡшѡ гѡдыѡ сѡ тѡмѡ зѡ вѡнѡлѡ);* *6. Jarosław* (pravdepodobne ide o ikonu z dediny *Chłopice*. Podľa tradície sa zázrak zjavenia sa Bohorodičky spája s gréckym kupcom, ktorý sa ponáhlal predávať kone na trh do mesta Jaroslawa. Kone sa mu však roztratili v lesoch v okolí dediny Chłopice neďaleko Jaroslawa. Kupec túžiac zabrániť škode sa začal veľmi modliť k Bohorodičke a zaviazal sa postaviť jej na planine chrám, do ktorého vložil ikonu Hodegetrie. K ikone sa rozvinula nevídaná úcta a vznikla aj gréckokatolícka farnosť, hoci sa tu byzantský obrad nikdy nenachádzal.²⁸⁾

²⁸ Legendu a opis obrazu spolu s krátkymi dejinami vzniku gréckokatolíckej farnosti v dedine Chłopice neďaleko Jaroslava, s ktorým je spojená aj mariánska úcta, pozri napríklad v práci Sadaka Bara҃cza (1891, 50-51) alebo v práci Alojza Fridricha (1903, 350-352).

– њ ѿроулавкеез поле збогатила иконми ласкани котрыми прѣ вѣки бѣз та оубелбназ меджи челоуѣки; 7. *Львов* (Львів, Ukrajina) – лвовика каплица крѣаве слезы знае твои коли лвовы морз тажкѣи чекле; 8. *Почаїв* (Почаїв, Ukrajina) – њ почаївика тебе славитиа икала; 9. *Подкамінь* (Підкамінь, Ukrajina) – њ бѣ Пѣдкамєню бѣ великоиыз слауѣ итала. Autor textu piesne sa pýta, kto môže spočítať všetky zázračné obrazy Bohorodičky bez toho, aby sa nezmyšľil v ich výpočte.

Práve výpočet zázračných obrazov je v tomto kontexte veľmi dôležitým návodom, ako vnímať *Pieseň o obraze klokočovskom* v kontexte ďalších piesní s historickou tematikou zapísaných v Kamienskom Bohohasníku. Zaiste pri takomto výpočte nešlo zostavovateľovi spevníka o náhodný výber, ale o koncepcne premyslený súbor piesní, ktoré boli všeobecne uctievané preto, že ochraňovali kresťanov, a tak poskytovali svoju ochranu pred nebezpečenstvom. Aj séria zázrakov vyplývajúca z úcty ikon Márie-Bohorodičky sa v slovenskom prostredí veľmi rozvinula práve v kontexte silnejšieho protitureckého a protiheretického hnutia. Na území Slovenska ako prvý plakal obraz Bohorodičky späť s byzantským prostredím v roku 1670 v Klokočove. V roku 1696 plakala ikona v Máriapóci (Máriapócs, dnes Maďarsko).²⁹ Aj udalosti okolo zázračnej záchrany krásnobrodскеj ikony Bohorodičky v roku 1706 z horiaceho chrámu, ktorý podpálili protestantskí vzbúrenci, svedčí o spoločnom protiheretickom motíve. K zázračne slziacim ikonám, ktorých spája protiheretický motív, patrí aj obraz pavlovskej Bohorodičky (Pavlovo, dnes Sajópálfala v Maďarsku neďaleko Miškovca). Treba však poznamenať, že okrem zázrakov sa na oslavu Bohorodičky stretávame v spevníkoch z východného Slovenska aj s ďalšími paraliturgickými piesňami, v ktorých sa sprítomňuje teofanicko-historický aspekt viery. Takou je nielen spomínaná pieseň o klokočovskom a krásnobrodskom obraze, ale aj o rafajovskom obraze Bohorodičky, tiež pieseň o máriapóčskom obraze v Maďarsku či čenstochovskom (Częstochowa) obraze Božej Matky v Poľsku a iné. Spoločným znakom takýchto piesní je snaha interpretovať historickú udalosť ako súčasť kultúrno-religiózneho života miestneho spoločenstva. Paraliturgická pieseň sa tak častým opakovaním pri púťach, procesiách a sviatkoch stáva pre miestne prostredie vždy novou religióznou, ale aj historickou skutočnosťou, ktorá nielen vyplynula z túžby veriacich po autopsii, ale je skutočným oživením tejto udalosti (Žeňuch 2014b,

²⁹ Pre zaujímavosť možno uviesť, že v roku 1675 plakala aj ikona počajevskej Bohorodičky na Ukrajine.

163-199), a tým aj posilnením kultúrnej i religióznej identity miestnych veriacich. Takými miestami sú pre gréckokatolíkov na Slovensku nielen mariánska svätyňa v Klokočove, ale aj v Rafajovciach, v Litmanovej či v Lutine i ďalšie pútnické miesta v chrámoch obradovo západnej (latinskej) cirkvi, kde sa veriaci byzantského obradu naplno zapájajú do cirkevného života aj tým, že navštevujú tieto sväté miesta, ako napríklad v Novej Bani, v Levoči, v Obišovciach, v Šaštíne či v chráme vo Svätých Horách, kde sa nachádzajú sochy alebo obrazy Panny Márie. Pravda, aj na týchto miestach zachovávajú svoju obradovú identitu a tradíciu, čo sa odráža nakoniec aj v paraliturgickej piesňovej tradícii inšpirovanej aj latinskou piesňovou kultúrou, ktorá sa však pre potreby veriacich byzantsko-slovanského obradu zapisovala cyrilským grafickým systémom.³⁰

Hoci sa Kamiensky Bohohlasník na základe najmladšieho datovaného zápisu spája s rokom 1734, jeho repertoár je podstatne starší; vidno to najmä z jeho tretej zachovanej časti, keďže sa v nej nachádza repertoár piesní datovaných do konca 17. storočia (Žeňuch 2006, 68-70).

2.3.5. Jazyková charakteristika Piesne o obraze klokočovskom

Pieseň o obraze klokočovskom je najstaršou paraliturgickou piesňou byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, ktorá je venovaná opisu udalostí, ktoré sprevádzajú zázrak slzenia ikony Bohorodičky. Je to žánrovo synkretická paraliturgická pieseň púťového charakteru, ktorá obsahuje prvky historickej piesne s protitureckou a protikuruckou tematikou. Duchovnú zložku piesne tvorí túžba veriacich (ctiteľov klokočovskej ikony Bohorodičky) po pokoji a mieri v krajine. Historickú zložku textu piesne predstavuje verifikovateľné pozadie, ktoré sa prijíma ako kulisa náboženského videnia. Vonkajšie stimuly sa vo východnom obradovom prostredí vnímajú ako zložky vnútornej dispozície vnímať historické udalosti v kontexte religiózneho myslenia.

O úcte k obrazu klokočovskej Bohorodičky a o jazykovo-kultúrnych súvislostiach vzniku *Piesne o obraze klokočovskom* vo východoslovenskom prostredí a v kontexte cyrilského rukopisného spevníka označovaného

³⁰ Príklady piesní na pútnické a sväté miesta, ktoré gréckokatolíci navštevovali, uvádzame v citovanej štúdií „Mariánske paraliturgické piesne v cyrilských spevníkoch na Slovensku z 18.–20. storočia“ (Žeňuch 2014b).

ako Kamiensky Bohoslasník z roku 1734 sme už publikovali na viacerých miestach (porovnaj k tomu Žeňuch 2002; Žeňuch 2006; Hospodár – Žeňuch 2007; Žeňuch 2014b). Hoci nie je známy opis všetkých častí *Kamienskeho Bohohlasníka*, ktoré umožňujú *in visu* overiť, či *Pieseň o obraze klokočovskom* bola jeho súčasťou, môžeme však s veľkou pravdepodobnosťou tvrdiť, že pieseň je najstaršou historickou piesňou s protiheretickou a protitureckou tematikou zaznamenanou v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku. Jazykovo-historický kontext a reálie udalostí sú v texte piesne dokumentované najmä prostredníctvom rozličných pomenovaní, ktoré dobre spájajú pieseň so slovenským prostredím. Ide najmä o miestne názvy ako *Клокочево* (Klokočov), *Мѹкачево* (Mukačevo) a pomenovanie rieky *Тиса* (rieka Tisa). Sujet piesne je tak veľmi presne lokalizovaný na východné Slovensko, ktoré sa spája aj s byzantsko-slovanským obradom. Širší dosah udalosti zázračného slzenia ikony Bohorodičky v Klokočove dokumentujú historicky verifikovateľné udalosti vyhnanja Turkov z uhorskej časti habsburskej ríše. Pomenovania miest ako *Бѹдѹинъ* (Budín), *Вѹденъ*, *Виденъ* (Viedeň), *Пожонъ* (maď. Poszony, slov. Bratislava), *Бѹгеръ* (Jäger), *Карладъ* (Oradea) poukazujú nielen na priebeh víťazného zápasu s Turkami a uhorskými rebelmi, ale poukazuje na ich dôležitosť ako centier štátnej správy a moci. Obraz bojujúcich jednotiek vo vojne predstavujú *Абеланцы* a *Вѹрѹцы*, ktorých vedie *Текелн* (Imrich Tököli). Pomenúvajú sa však aj národy, ktoré vstúpili do tohto zápasu s heretikmi. Ide o pomenovania ako *Нѹмци*, *немецкѹи* v slovných spojeniach *Нѹмцы хвалѹ Богѹ воздаютѹ*, *немецкаа землаа*, a tiež *польскѹи*: *Польскаа вѹштѹка коронаа*. Miesto nepokojov je vyjadrené v pomenovaniach *вѹ ѹгерскомѹ повѹчѹтѹ*, *ѹѹгерскаа землаа добра была мати, але злыа мала дѹти*, *сплундровала вѹю землю ѹѹгерскѹю, еце хотѹтѹ немецкѹю, ѹпконочѹ ѹѹгерскѹю коронаа* a pod.

Pomenovanie obyvateľov Turecka *Тѹрчинъ* je utvorené pomocou prípony -in, ktorou sa tvorili obyvateľské pomenovania (napr. *Ugrin*, *Serbin*, *Polanin*, *Bolgarin*, *Moravlanin* a pod.) a popri slovenskom tvare *Тѹрци* v nominatíve plurálu s palatalizovanou hláskou *c* namiesto *k* (Turek – Turci, porov. csl. *Тѹрекъ* – *Тѹрки*) poukazuje na hlavných nepriateľov kresťanstva a vlády cisára, ktorých sa spolu s uhorskými rebelmi dotýka sila Božej vlády: *гнѹвѹ божиѹ га готѹетѹ ... на цесара свон рѹкы поднали, нзѹ Текелнмѹ радѹ взали, хотѹ цесара отѹтѹпляютѹ, кѹ Тѹрчинновн прѹнегаютѹ*.

Dôležitými jazykovými prvkami, ktorými sa dokumentuje príslušnosť autora piesne a tiež pôvod udalosti v prostredí cirkvi a veriacich byzantskej tradície, sú lexikálne prevzatia z cirkevno-slovanského jazyka. Poukazujú totiž nielen na vzťah piesne k byzantsko-slovanskému obradovému prostrediu, ale predovšetkým dokumentujú účasť týchto veriacich v protitureckom a protihe-

retickom zápase. Patria k nim napríklad lexémy v takých slovných spojeniach, ako sú napr.: ЦЕРКОВЬ СПАЛЕНА, ВЪРАЗЪ ПАНЬИ, ПЛАКАЛЪ ВЪРАЗЪ ПРЪЧИНТОЙ, ИЗБЕЖЕЛЪ ХРИСТИАНСТВО, БОГА СЪ БОЛТЪИ, НА ЦЕСАРА РЪКЪИ ПОДНАЛЪИ, ВЪ ЦАРЕГРАДЪ ПЪСЕНЪ ВЪСПЪВАТИ, ОТЪЖЕНЕ ОТЪ НАСЪ ПОГАНСТВО, СЛАВА ПРОСВЪТАЛА а pod.

Treba však vysvetliť aj sám názov piesne v kontexte byzantskej tradície, keďže ide o ПЪСЕНЪ О ВЪРАЗЪ КЛО(КО)ЧЕВИКОМЪ. Pieseň opisuje udalosti zázraku slzenia obrazu, nie ikony Bohorodičky, hoci sa na označenie ‚obrazu‘ predstavujúceho Krista, Bohorodičku, svätých, biblické udalosti a udalosti cirkevnej histórie sa v byzantsko-slovanskom prostredí používa slovo *ikona*. Ani slovo *obraz* však v kontexte terminológie byzantskej cirkvi nie je úplne vylúčené. Termíny *ikona* a *obraz* sa do istej miery chápu ako synonymné výrazy. Za Karpatmi a ďalej na východ sa rovnosť významov medzi lexémami *ikona* a *obraz* stiera. V cirkevno-slovanskej terminológii je termín *въразъ* naplnený významami: ‚symbol, spôsob, podstata, slovo, topos‘ a pod. Pojem *въразъ* sa zvyčajne vyskytuje v spojeniach typu *въразъ кожнѣи*, ktorý sa vzťahuje na význam ‚byť Božím obrazom‘, najmä ak sa poukazuje na človeka a na jeho prejavy, napr. ‚človek šíriaci dobro, vyžarujúci dobro, presadzujúci dobro‘, ‚byť stvorený na Boží obraz‘. Za Boží obraz v človeku sa pokladá prejav rozumu a vôle s túžbou po spasení. Obrazom vo východnom náboženskom ponímaní je teda každé konanie človeka, ktoré je samo osebe symbolom Božej prítomnosti. Aj slovom *въразъ* sa však v *Piesni o obraze klokočovskom* označuje konkrétna, namaľovaná ikona Bohorodičky-Hodegetrie, ktorá každému rozumom a slobodnou voľou obdarenému človeku poskytuje pohľad na správny smer hľadania svojej spásy. Pod pojmom *klokočovský obraz Bohorodičky* sa tak vníma nielen každé plošné výtvarné znázornenie skutočnosti, predstavy, náboženského alebo biblického výjavu, ale skutočná duchovná kontemplácia udalostí a dejov spätých so znázornením Bohorodičky ako sprievodkyne na ceste za Božím slovom a v súvislosti s dejinami po jej slzení. Za cirkevno-slovansky možno v kontexte *Piesne o obraze klokočovskom* pokladať všeobecne zrozumiteľné slová v každom slovanskom jazyku, ale aj lexémy, ktoré častým opakovaním prenikli z bohoslužobného jazyka do slovnej zásoby jeho používateľov, napr. ПРЪЧИСТАА, ЛЪБТА, СЛАВА, ГРАДЪ, СТРОГО, СВЪТЪ, ЗЪЧЪДЪИТИ СЪ, НАДЪВАТИ СЪ, ПЪСЕНЪ, ВОСПЪВАТИ, ВЪЗЪТИ, БОЛТИ СЪ а i.

V snahe o napodobňovanie sakrálneho jazyka často dochádzalo k tomu, že jednotlivé slová sa gramaticky prispôbujú liturgickej podobe cirkevnej slovančiny. Túto tendenciu vidno aj v celom rade paraliturgických piesní východoslovenskej proveniencie zapísaných cyrilikou. Výnimku nepredstavuje ani *Pieseň o obraze klokočovskom*, v ktorej možno nájsť nielen lexémy prevzaté z cirkevno-slovanského liturgického jazyka, ale aj také tva-

ry lexém pochádzajúce z nárečovej slovnej zásoby slovenských veriacich, ktoré obsahujú aj niektoré morfológické znaky cirkevnej slovančiny. Nie sú však zriedkavosťou ani opačné prípady, v ktorých cirkevnoslovanské lexémy podľahli jazykovému systému, ktorý je prítomný v jazykovom vedomí používateľov. V dôsledku takejto transformácie vznikali heterogénne slovensko-cirkevnoslovanské, resp. cirkevnoslovansko-slovenské tvary. Možno tak hovoriť o prvkoch hyperkorektnosti v jazyku paraliturgických piesní, čo súvisí so snahou priblížiť sa sakrálnej cirkevnej slovančine. Sakralizácia jazyka paraliturgických piesní je ovplyvnená najmä ich používaním pri slávení bohoslužieb východnej cirkvi.



Stropná freska
v klokočovskom chráme.
Výjav z legendy o prebodnutí
klokočovskej ikony
v roku 1670.
(Hospodár-Žeňuch 2007, 12)

Na slovensko-cirkevnoslovanský charakter *Piesne o obraze klokočovskom* upozornil už A. S. Petruševič v roku 1886, keď pieseň o klokočovskej ikone Bohorodičky zaradil do okruhu piesní byzantsko-slovanského obradu a jej jazyk charakterizoval ako porušený slovenský jazyk.³¹ Aj Michal

³¹ „Язык и правописание упомянутой пѣсни (...) передано здѣсь безъ всякой перемѣны (...) есть ничѣмъ болѣе, якъ посредствомъ греческо-словенского вѣроисповѣданія (...) обрусченымъ словацкимъ языкомъ“ (Петрушевич, 1886, 191).

Lacko poukázal aj na to, že *Pieseň o obraze klokočovskom* je slovenskou piesňou a popri cirkevnej slovančine obsahuje aj nárečovú lexiku.³² Aj F. Tichý za autora piesne pokladal nejakého vzdelaného kňaza zo slovensko-rusínskeho, resp. slovensko-ukrajinského pomedzia, ktorý používal nielen materinský (slovenský) jazyk v jeho nárečovej podobe, ale dobre poznal a ako kňaz aj používal liturgickú cirkevnú slovančinu. Svedčia o tom aj lexémy z nárečového východoslovenského prostredia, ktoré F. Tichý označuje za čechoslovakizmy (Тихий 1923, 110). Za ľudové možno pokladať také heterogénne hyperkorektne utvorené tvary lexém, ktoré vznikli spojením základu slova pôvodnej slovenskej lexémy a cirkevnoslovenskej časovacej morfémy -тз, -тн. Napríklad: *впнѣвати*, s významom ‚mať hojnosť niečoho;‘ spis. *oplývať*, pol. *opływać*, vsl. *oplivac* (porov. *медомъ млекомъ догтаткамн ѿ ѡпнѣвани*); *провадати* vsl. *provadzić še*, tu vo význame ‚prechádzať z miesta na miesto‘ (porov. *провадати ѿ черезъ Тнѣ Нѣмци подъ Крѣдъ*); *сгавѣти*, vsl. *scahovac še*, spis. *sťahovať sa*, tu vo význame ‚premiestniť sa‘ (porov. *подъ Кндѣнъ ѿ сгавѣти*). Možno k nim zaradiť aj lexémy *втенрати*, vsl. *odbirac*, spis. *odoberat’, odberat’*, ‚násilne vziať, lúpežne odcudziť‘ (porov. *лютициѣ ѡраги квалтомъ втенрати*) a *присѣгати* vsl. *prišaha, prišahac*, spis. *prisaha, prisahať*, stukt. *присага, присагати*, ktoré majú rovnaký základ aj vo východoslovenský jazykoch, *угонати*, vsl. *uhaňac*, spis. expr. *niekoho násilím uhaňat’*, ale aj ‚bežať, utekať, trieliť, rýchlo sa pohybovať, hnať sa;‘ *зганати*, vsl. *zhaňac, zhaňac še, zhaňac sebe daco dokopy*, s významom ‚zlučovať sa, spájať sa, dávať sa dohromady‘ a pod. V súvislosti s lexémou *упокоити* (v piesni sa nachádza v tvare vyjadrujúcom želanie s príponou -тз: *нехѣнъ упокоитъ угорскѣю коронѣ*) treba upozorniť na to, že v bohoslužobnej tradícii cirkvi byzantsko-slovenského obradu sa sloveso *упокоити* a z neho odvodené substantívom *упокоєнїе* spája s významom ‚uviesť do pokoja,‘ ‚uspokojiť,‘ ‚uviesť do stavu pokoja,‘ alebo sa tiež spája s významom ‚priviesť k večnej blaženosti (po smrti človeka)‘, resp. ‚uviesť do raja (Boh pri smrti uvádza človeka na miesto večného odpočinku),‘ alebo sa uplatňuje tiež vo význame ‚uviesť do zasľubenej zeme‘ a pod. Vo východoslovenských nárečiach sa lexéma *упокоитъ* spája najmä s významom ‚upokojiť, utíšiť‘ napr. seba, vojnu, vzburu, hnev, priateľa a pod. Iným príkladom je zas lexéma *нипѣтошени*, ktorá vznikla pridaním cirkevnoslovenskej predpony *ни-* k lexéme *пѣтошити*, vsl. *pustošic/spustošic*, spis. *pustošiť/spustošiť* vo význame ‚zničiť, zhubiť/zahubiť, vyplieniť, vydrancovať‘ (*Угорска кшнѣтка*

³² „The language of the song is Slovak, except for a few elements“ (Lacko 1969, 108).

ЗЕМЛА НІПДІГОШЕНА). K slovám z domáceho (ľudového) jazyka v *Piesni o obraze klokočovskom* patria aj ďalšie, napríklad: ПОСТІНАЛИ, vsl. *poscinali*, spis. *postínali*, poľ. *pościnać* (ТЪРКОВЪ ВЪТЪХЪ МЕЧЕМЪ ПОСТІНАЛИ) a pod.

Za domácu lexému, ktorá sa prispôsobila cirkevnej slovančine pridaním časovacej morfémy -ти, možno pokladať napríklad pôvodne latinské slovo: ЛАМЕНТОВАТИ, vsl. *lamentovac*, spis. *lamentovať*, lat. *lamentari*, *lamentatio*, *lamentum* či ТРИУМФАЮТЪ, spis. *triumfovať*, lat. *triumphare* a tiež pôvodne nemecké slovo ПЛЮНДРОВАТИ, vsl. *plundrovac*, spis. *plundrovať*, *plieniť*, nem. *plündern* a i.

Pri charakterizovaní prenikania slovenského jazykového vedomia do textu *Piesne o obraze klokočovskom* treba poukázať aj na to, že tvary zámena КОТОРЫЙ sa používajú aj v tvare КОТРЫ s morféмой -ы, porov.: КОТРЫ ВЪЗЛТЫ ПОСТАВЛЕНЫ В МЪКАЧЕБЕ. V *Piesni o obraze klokočovskom* sa tiež tvorenie deverbatívnych adjektív sa podriaďuje slovenskej gramatike, napr. ВЪЗЛТЫ, ПОСТАВЛЕНЫ. Popri dlhých tvaroch utvorených príponami -ый, -ал, (ОУГРЕКАА, ПРЕЧИТАА, САМЫЙ tu v instrumentáli съ ПРЕЧИСТОЮ) sa v texte piesne nachádzajú aj krátke tvary s príponou -ы, napr. КРЪВЛЫ, ТЪРЪЦЫ, ОУГРЕКА, МНОГА, ВЪШНТКА, СПЛЕНА. K nepolnoglasným tvarom lexéma млѣко, ktorá sa nachádza v celom slovenskom jazykovom prostredí (porovnaj vsl. *ml'iko*, *mleko*, spis. *mlieko*), porovnaj vo verši: МЕДОМЪ, МЛЕКОМЪ ДОСТАТКАМИ.

V *Piesni o obraze klokočovskom* možno poukázať aj na niektoré znaky, ktoré do textu piesne prenikli pod vplyvom jazykového vedomia autora, resp. používateľov piesne. Vidno to napríklad v tvare privlastňovacieho adjektíva БОЖИМЪ – podľa východoslovenského tvaru *boskim*, *boski*. V cirkevnej slovančine sa podobne ako v ukrajinčine privlastňovacie adjektívum od slova БОГЪ tvorí príponou -ий, ale koreň slova БОГ- sa po alternácii г/ж mení na БОЖ- a pridávajú sa morféмы z paradigmy, napr.: -ий, -ого, -омъ, -имъ atď. Korektným tvarom by po pridaní cirkevnoslovanskej prípony -имъ mal byť tvar БОЖИМЪ, nie БОЖИМЪ (ПРЕМОТРИА ПРАВЛЪ БОЖИМЪ ВЪНИМЪ). Namiesto cirkevnoslovanskej prípony -го (-гъ) sú v genitive singuláru prítomné prípony -его, -ого, napr. ПРЕСЛАВНЕГО ЕДНОМЛА НЕМЕЦКОГО, ВЫСОКОГО ТРОНЪ, ktoré sú typické pre šarišsko-zemplínsky jazykový areál. Možno poukázať aj variantnú prítomnosť či neprítomnosť morféмы -тъ pri tematických slovesách v 3. osobe singuláru v prítomnom a budúcom čase. Tak sa napríklad popri sebe vyskytujú tvary СТАНЕ, ДЪЕ, НЪВЕРЕА, ОТЪЖЕНЕ, ПРИДЕ popri ПРИДЕТЪ a tiež БЪДЕТЪ, НЕ ДЪДЕТЪ, ГОТЪДЕТЪ, НАСТЪПЕТЪ, ЛАМЕНТЪДЕТЪ a pod.

Nárečovú lexiku však tvoria aj zdomácnené výpožičky z latinčiny, nemčiny a maďarčiny. Výpožičky z týchto jazykov sú charakteristickým rysom

literárneho textu a sú výsledkom prirodzeného kontaktu domáceho obyvateľstva s jazykovým prostredím, do ktorého štruktúry prirodzene prenikali javy z jazykového úzu a administratívno-právneho štýlu uhorského prostredia. Prostredníctvom všeobecnej úradníckej písárskej praxe sa táto lexika udomácnila nielen v administratívnom a právnom systéme uhorskej spoločnosti, ale stala sa aj neoddeliteľnou súčasťou ľudového jazyka v bežnej komunikácii a písomnosti duchovno-umeleckej písomnej kultúry. V cyrilikou zapísaných textoch s vplyvom cirkevnej slovančiny je výskyt latinizmov, germanizmov a maďarizmov vymedzený samotným žánrom textu, ktorý sa vo svojich princípoch prispôsobuje literárnemu jazyku. Prevzaté slová sa tak v týchto textoch vyskytujú hojnejšie. K prevzatiam z latinčiny, ktoré postupne nadobudli charakter zdomácnených výrazov, treba zaradiť napríklad slová ЛАМЕНТЪЕЪЪ, ТРНОУМФЪЮЪЪ, ТРОНЪ, КОРОНА, ПРИМЕР, ПОГАНСТВО. Z nemčiny k takýmto prevzatiam patria lexémy, napr.: ПЛЮНДЪЮЪЪ, ПЛЮНДОВАТИ (nem. *plündern*) s expresívnym významom ‚ničiť, nivočiť, plieniť, pustošiť‘ a lexéma КВАЛЪЪЪ (nem. *Gewalt*) v slovnom spojení КВАЛТОМЪ УТЕНРАЮЪЪ s významom ‚rýchlo, v chvate, v krátkom časovom úseku, veľmi rýchlo s využitím násilia niečo odoberať‘. Z maďarčiny zas k takýmto prevzatiam patria slová ako ОРСАЪЪ (maď. *ország*) s významom ‚kraj, krajina, štát,‘ resp. ‚majetok.‘ V spojení so slovenskou lexémou ЛЮТИЦКІЕ v slovnom spojení ЛЮТИЦКІЕ УЪРАГНІ vystupuje vo význame ‚cudzie, nie vlastné kraje, cudzie majetky.‘ Lexéma ВАРМЕДЕ (maď. *vármegye* ‚župa, stolica‘) v slovnom spojení ТЕКЕЛЕГО ВАРМЕДЕ ЮЪЪ ГОТОВЕ pripomína tie Tököliho stolice v Uhorsku, ktoré boli jadrom protihabsburského sprisahania. Z dvanástich uhorských stolíc k nim na východnom Slovensku patrila Abovská, Zemplínska, Užská, Šarišská, Turnianska, Spišská a Gemerská stolica. V piesni sa náchádzajú aj maďarské podoby niektorých miestopisných názvov, napr.: ПОЖОНЪ (*Bratislava*), ПАНДОР-ФЕЕРВАРЪЪ (*Belehrad* na sútoku Dunaja a Sávy, srb. *Beograd*), БЪЕРЪЪ (*Jäger*), ВАРЛАДЪ (slov. *Veľký Varadín*, rum. *Oradea*).

V *Piesni o obraze klokočovskom* možno nájsť aj niektoré polonizmy, ktoré svedčia o slovensko-poľských jazykových kontaktoch. Tie podobne ako cirkevno-slavizmy podľašli slovenskému jazykovému povedomiu. Možno to doložiť na príklade lexémy ПОВЪЪЪЪ, v ktorej sa neuplatňuje dispalatalizácia známa z poľského jazyka (porovnaj poľ. *powiat*). Lexéma ПОВЪЪЪЪ sa v spojení slov ВЪЪ ШРЕКОМЪ ПОВЪЪЪЪ používa v lokáli singuláru prispôbenom sakrálnemu (bohoslužobnému) jazyku. Svedčí o tom nerealizovaná zmena *t > ć* (ПОВЪЪЪЪ, poľ. *powiecie*). V piesni nájdeme aj niektoré ďalšie lexémy poľského pôvodu, ako napríklad v slovnom spojení ПОЛЬКА ВШНІКА КОРОНА (poľ. *wszystko*), КОРОНА (poľ. *korona* z lat. *corona*) a pod.

Časť lexiky v *Piesni o obraze klokočovskom* tvoria ukrajinizmy, resp. rusinizmy: хочай, rozgrí stukr. хотѣ, хотѣ, хоте (Гумецька – Керницький 1978, 516); ѡбачити, нарр. тѣрчиннз тоѣ гды ѡбачилз, porovnaj stukr. *obacitu* a východoslovenskú lexému *zbačic*; голодз (ukr. *holod*, vsl. *hlad*); что – stukr. zámeno *oto*, *odo* poukazujúce na osoby, na ktoré sa vzťahuje predmetný dej (Гумецька – Керницький 1978, 113) (что Кѣрѣдцы з лѡбанцями себе зганяють); мовити (porov. тѣрчин мовѡтъ), slov. *hovorit'*. Zaujímavé je použitie častice нехай vyjadrujúcej želanie, resp. zvolanie, vo veršoch нехай оупоконтз оугорекѣю коронѣ, нехай радостъ дѡтъ цѣларѣ. Častica *nechaj* je známa zo starej ukrajiničiny a slovenčiny. Používala sa aj ako podradňovacia spojka, ktorá uvádzala vedľajšiu vetu (Majtán 1992, 503).

V ukrajinskej redakcii cirkevnej slovančiny sa mnohé ukrajinské jazykové prvky často pokladali za súčasť sakrálneho (cirkevnoslovanského) jazyka. K takýmto prvkom patrí napríklad predložka чѣрезз (porovnaj csl. *чрезз*) alebo podstatné meno городз (porovnaj csl. *градз*) atď. Niektoré lexémy však nemožno jednoznačne pokladať za cirkevnoslavizmy alebo ukrajinizmy, pretože ide o celoslovanské lexémy, ktoré sa bežne vyskytujú nielen v cirkevnoslovanských textoch, ale aj v ľudovom jazyku, pričom na seba viažu aj význam späť so slovenským povedomím, napríklad: оуказати (porovnaj vsl. *ukazac*, *ukazuju*: тѣрчинновн крѡавн мечн оуказѡють), отступѡють (vo význame „zanechať, pohnúť sa iným smerom, uvoľniť miesto,“ stukr. *отступати* bez zvratného -са s významom „uvoľniť miesto“ a so zvratným zámenom -са vo význame „ustupovať, odchádzať, zriekať sa,“ vsl. *otstupovac*). Lexéma отступѡють sa spája s významom „zrieť sa (cisára),“ vo verši отз цѣларѡ отступѡють vo význame „ustupovať, stiahnuť sa (späť) pred nátlakom, ustúpiť pred nepriateľom;“ porovnaj aj vsl. *ostupovac še*, *ustupovac* („unikáť pred niekým“).

V texte piesne sa možno stretnúť so zamieňaním grafém *i*, *и* a *ы* v rozličných pozíciách, čo predpokladá, že autor nerozlišoval ani realizáciu hlások, ktoré sa týmito grafémami zapisujú. Pre celé slovenské jazykové prostredie je typický zánik rozdielnej realizácie predného [i] a zadného [y], čo sa odráža v celom rade cyrilikou zapísaných pamiatok. Zamieňanie či variáciu týchto grafém pokladáme za prejav slovenského jazykového vedomia. Na viacerých miestach možno doložiť aj zmenu pôvodného *ѣ* za *ѡ*, ktorá je tiež typická v celej slovenčine.

Vyskytujú sa však aj také tvary, kde došlo k alternovaniu cirkevnoslovanskej grafémy *ѣ* za *и*, prípadne *ы*.

Realizáciu cirkevnoslovanského *ѣ* (jať) ako [e] (nie predpokladaného ukrajinského [i]) možno doložiť z rýmov niektorých dvojverší v *Piesni o ob-*

raze klokočovskom, napríklad: что са дѣе на семъ свѣтѣ, а въ Згерскомъ повѣтѣ; Плакала въразъ Пречистой въ Клокочевѣ, котры взаты поставлены въ Мѣчехе; абы емѣ слава просвѣтала и на вѣки все тревала; въ городѣ при холодѣ Тѣрцы индѣли отъ стрѣланіа гранатовъ свѣта не видѣли; v tejto súvislosti porovnaj aj cirkevnoslovanské сѣдѣти v ukrajinskej redakcii realizované ako [sid'ity]. O realizácii ѣ (jať) ako [e] svedčia aj niektoré tvary zapísané cirkevnoslovanskou grafémou ѣ na mieste pôvodného cirkevnoslovanského jať, porovnaj: не безъ крѣве namiesto крѣвѣ; въ Бѣднѣ namiesto Бѣднѣ; себѣ зганяютъ namiesto себѣ зганяютъ. O nejednoznačnosti zápisu realizovanej hlásky jať v *Piesni o obraze klokočovskom* svedčia aj ďalšie príklady: видѣнъ popri вѣдѣнь, tiež хтѣли namiesto хотѣли, оутѣчи namiesto оутѣчи (porov.: изъ таборѣвъ оутѣчи рачназъ – а дрѣгіе подѣтѣкали, сподъ видѣна какъ пиано оутѣкати), а tiež немѣцкѣю, Немци popri нѣмецкѣю, нѣмци či нѣмцы s grafémou pre zadné [ы] po hláske ѣ, napr. tiež Кѣрѣцы, Тѣрцы а tiež Тѣрци і Тѣрцѣ, ale aj тѣреци а тѣрецы а pod.



Obraz klokočovskej Bohorodičky
na bočnom oltári
(fotografia M. Durlák)

Cirkevnoslovanská hláska ѣ (jať) v texte piesne označuje fonému [i], najmä v tých prípadoch, v ktorých sa systematicky vyskytuje vo východoslovenských nárečiach, napr. СТРИЛАНІА namiesto СТРЕЛАНІА; porovnaj csl. СТРЕЛАНІЕ, ukr. стріляння, vsl. štriľaňe, spis. strieľanie; ОТПОВІДАНІА namiesto ОТПОВІДАНІ; porovnaj csl. ПОВІДАТИ a pod. Iba v cirkevnoslavizmoch, ktoré sa pod vplyvom sakrálneho jazyka udomácnili v slovnej zásobe používateľov, a v lexikálnych ukrajinizmoch možno predpokladať, že sa ѣ (jať) pod vplyvom ukrajinskej redakcie uplatňuje ako fonéma [i], napríklad: ОУТІКАТИ v tvare ІАКЪ ПИЛНО ОУТІКАТИ [uťikati], СВІТА realizované ako [svita], ЛІТА realizované ako [l'ita], ГНІВЪ realizované ako [hñiv] (porov. aj vsl. [hñiu]), ВРІХЪ realizované ako [vsich], НАДІАТИ ІА realizované ako [nad'ijatisja], ВЪСПІВАТИ realizované ako [vospivati], ПІСНЬ realizované ako [pisň] (porovnaj vsl. špivac, špivanka, ale aj pišnička, pišmička, pešnička a pod.). O vplyve slovenského jazyka svedčí zas zachovanie realizácie hlásky [e] v lexéme ІМЕЛѢ, porov. slovné spojenie ІМЕЛѢ ВІСТАТИ (z csl. základu ІМЕЛ- s významom ‚smelo‘).

Piesne s historicko-duchovným obsahom svedčia o udalostiach nadprirodzenej povahy a vždy sa úzko spájajú s historicky jasnou sujetovou líniou, ktorá sa utvorila v dynamickom procese verifikovateľných historicko-spoločenských udalostí. Sú to oporné body identity spoločenstva, ktoré formujú kultúrnu pamäť v dynamickom procese utvárania civilizácie. Ide o dôležité zdroje poznania kultúry, ktoré sú utvorené v kontexte jednoty sakrálneho a profánneho, mystického a svetského. Na základe tohto spojenia sa Božie konanie uskutočňuje v konkrétnom dejinnom a spoločensko-historickom kontexte.

Týka sa to aj opisu historických udalostí, ktoré sprevádzajú slzenie klokočovskej ikony Matky Božej a sú zachytené v starodávnej *Piesni o obraze klokočovskom*. Okrem toho, že svedčí o túžbe človeka po pokoji a harmónii, v opise historických súvislostí prináša prvý záznam o zázračnom slzení obrazu Bohorodičky, ktorý sa verifikuje v kontexte závažných dejov a udalostí. V týchto udalostiach sa viditeľne prejavuje nebeská záštita modliaceho sa národa, ktorý sa neustále zhromažďuje k úcte Bohorodičky ako skutočnej ochrankyni pred nepriateľmi a herézami i od každého nešťastia, biedy, choroby či zatratenia. Udalosti nadprirodzenej povahy pritom upevňujú kultúrne povedomie národa. Aj mariánska úcta na Slovensku sa vníma ako imanentný prejav zbožnosti, ktorá je v našom prostredí živá od najstarších čias.

2.4. Ikona klokočovskej Bohorodičky vo vlastníctve kňažnej Žofie Bátoriovej a Heleny Zrínskej

2.4.1. Klokočovský obraz v kontexte náboženských a spoločenských pohybov 17. storočia

Európa 17. storočia bola bohatá na udalosti. Vojny, náboženské konflikty, boj o moc, vytváranie a rušenie politických spojenectiev, zrady, ale aj boj o holý život, vedecké objavy a nový umelecký smer baroka vytvárali duchovný, kultúrny a politický kontext Európy. Renesancia a humanizmus sa skončili, ale výsledky umeleckého a intelektuálneho rozmachu pretrvávali. Na krídlach renesancie prišiel do Európy aj duch spochybňovania existujúcich vládnych a náboženských systémov. Výsledkom bola politická a hospodárska kríza a nástup protestantizmu. Počas tohto obdobia zaznamenávame asi tridsať vojen a veľkých povstaní, k čomu je potrebné prirátat' aj početné povstania roľníkov a poddaných proti feudálnemu útlaku.

Týmito spoločenskými zmenami bolo poznačené aj územie východného Slovenska a dnešnej Zakarpatskej Ukrajiny – územia obývaného aj kresťanmi byzantského obradu – ktoré bolo celé 17. storočie teritóriom, na ktorom v rôznej forme a v rôznej intenzite prebiehali náboženské procesy a zároveň aj vzájomná interferencia niekoľkých prúdov kresťanstva – rímskeho katolicizmu, pravoslávia, východných katolíckych cirkví a protestantizmu vo všetkých jeho formách. Zároveň je to storočie tzv. Užhorodskej únie (1646), kedy sa pravoslávni veriaci severovýchodného Uhorska zjednocovali s rímskym pápežom.

V politickom, sociálnom a náboženskom chaose 17. storočia, prevažne na území východného Uhorska, na teritóriu vtedajšej Mukačevskej eparchie, sa v malej dedinke Klokočov objavuje slziaca ikona Presvätej Bohorodičky. Tento fenomén slzenia ikon sa šírila aj v ďalších chrámoch východného rítu Mukačevskej eparchie. O niekoľko rokov neskôr máme záznamy o podobných udalostiach v Máriapóci, Rafajovciach, Sajópálfale a inde (Žeňuch 2002, 114). Dodnes neexistujú na Slovensku komplexné štúdie tohto fenoménu, ktorý sa v priestore kresťanskej Európy a teda aj na teritóriu východného Slovenska ako križovatky latinských a byzantských kresťanských vplyvov, začína objavovať s rozvojom kultu Bolestnej Panny Márie koncom 15. storočia (De Fiores 2007, 105). Práve končiaci stredovek poznačený voj-

nami, epidémiami a hladomormi zvýraznil aspekty bolesti a utrpenia Božej Matky. Obraz spolucítajúcej Matky trpiaceho Krista a trpiaceho kresťana začal prevládať v sakrálnom umení prelomu 15. a 16. storočia. Ako však potvrdzujú vo svojej antológii mariánskych zjavení Joachim Boufflet a Philippe Boutry, fenomén plačúcich ikon a obrazov je aj zo sociologicko-kultúrneho aspektu zvláštnym javom, ktorý sa za posledné storočia dejín kresťanstva stáva veľmi frekventovaným (De Fiores 2007, 103).

Udalosť, ktorá sa stala v roku 1670 v Klokočove, nemáme zachytenú od očitých svedkov, ale z neskorších svedectiev a písomných záznamov. Najstarším z nich je opis uhorského palatína, grófa Pavla Esterházyho. V roku 1690 publikoval v Trnave preklad diela Atlas marianus (v maďarčine vyšlo pod názvom *Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Nagyszombat 1690*), ktorý prispôbil a doplnil na podmienky Uhorska (Zubko 2014, 40). V tomto diele uvádza zoznam 99 lokalít – mariánskych pútnických miest v Uhorsku. Na 74. mieste svojho zoznamu uvádza, že „v chráme ruskej dediny nazývanej Klatocz (Klokočov), patriacej k Vinianskemu panstvu, je už oddávna uctievaný obraz jednej Blahoslavenej Panny, ktorá v roku 1670 pred očami mnohých začala najprv roniť slzy, a potom čo bola kacírmi niekoľkokrát prebodnutá, začala ešte silnejšie plakať a slzy jej stekali po tvári. V roku 1680 bola prenesená do Mukačevského hradu Rákociovcov“ (Esterházy 1690, 116). Druhým svedectvom je záznam v jezuitských výročných správach z roku 1711 zo Sarospataku, ktoré musela viesť každá jezuitská komunita. Aj ňom nachádzame opis udalosti bez jej datovania, ako aj neskoršie putovanie ikony spolu s Helenou Zrínskou cez Viedeň, Konštantínopol a Mukačevo do Sarospataku: „Accessit templo praetiosus thesaurus, imago nimirum miraculosa B. V. quae ante revolutionem Tökölianam lacrymata est, et a milite Calvinista securi secta in facie sanguine manavit. Colebat hanc pie Hellena Zrini Emerici Tököli uxor, Francisci Rakoczi mater, prius uxor Georgii Francisci Rakoczi fundatoris hujus Residentiae; comitem volebat hanc imaginem suam ubique, hinc Munkatsino, Viennae ad suum arestum, Vienna sequuta virum Constantinopolim eandem deportavit. Mortua matre Tökölius adhuc tunc Calomista Lutheranus post conversus privigno suo Francisco tempore tumultuorum Hungariae misit, cujus dum se in Poloniam recepisset Munkachini oblitus est. Munkacsino demum Dominus Per(illustris) Georgius Kőrösi facta pace Patakinum deportavit, ac in templo nostro collocavit colendum. Annuae, 1711“ (Gyulai 2016, 126).

Aj keď sa už viacerí autori pokúsili vyvrátiť možnú bezprostrednú prítomnosť povstaleckých alebo cisárskych vojsk v blízkom okolí Klokočova

na jar 1670 (Kónya ed. 2005, 70), predsa len vieme, že v tomto období sa v Zemplínskej župe rozohorelo nové protihabsburské povstanie. Na druhý veľkonočný deň roku 1670 (Sirmaj 2004, 300) vypuklo v oblasti Tokaja jedno z ďalších povstaní miestnej šľachty proti Habsburgovcom. Aj keď toto povstanie nevyvolalo väčší vojenský stret, vzbudilo minimálne strach a obavy poddaných pred ďalším krviprelieváním a rabovaním. Ľud, keď musel znášať neporiadky bojujúcich oddielov, zhromažďoval sa vo svojich chrámoch, aby sa modlil za pokoj a hľadal nebeskú ochranu. Tento aspekt ľudovej zbožnosti, ktorá hľadá ochranu v chráme, je typický aj pre kresťanov byzantsko-slovanskej tradície, lebo práve v geografickom prostredí Karpatského oblúka je rozšírený a veľmi uctievaný sviatok Pokrovu (Ochranu) Presvätej Bohorodičky. Matka ako symbol ochrany je pre celú slovanskú tvorbu viac ako špecifický a u Slovanov byzantsko-slovanskej tradície aj posilnený kultom Bohorodičky a zvýraznený aj pri bohoslužbách a zároveň aj miestom jej ikony na ikonostase (Žeňuch 1996, 113).

Preto je viac ako symbolické, že práve v období po Pasche – Veľkej Noci – v roku 1670 pripadla podľa juliánskeho kalendára na 3. apríl (Cappelli 2011, 106), kedy ľudová zbožnosť kresťanského Východu verí, že nebo je viac otvorené, sa aj Klokočovčania zišli vo svojom chráme zasvätenom presvätej Bohorodičke. Zhromaždení v modlitbe pri jej ikone si všimli, ako z jej očí vytekajú slzy. Správa o tejto zázračnej udalosti sa musela veľmi rýchlo rozšíriť, a tak sa na túto udalosť prišli pozrieť aj vojaci. Keď jeden z vojakov šablou prerezal jej tvár, tak slzenie Márie sa malo zmeniť na horký plač. *Pieseň o obraze klokočovskom* datovaná pred rokom 1734 uvádza, že vojaci drevený klokočovský chrám podpálili (Hospodár-Žeňuch 2007, 28). Jeden z dôstojníkov mal ikonu zobrať do Prešova, kde bola istý čas uložená, ale z vôle Žofie Bátori-Rákociovej, sedmohradskej kňažnej a majiteľky Mukačevského hradu, bol obraz prenesený do hradnej kaplnky v Mukačeve. Ikona bola bohato ozdobená (Gradoš 2019, 251). Stala sa tak jednou z najvzácnejších súčastí dedičstva rodu Rákociovcov.

V kaplnke Mukačevského hradu bola ikona umiestnená na hlavný oltár. Madona s Dieťaťom bola bohato vyzdobená množstvom drahých kameňov, ktoré skrášľovali ich koruny a odev. V korunke Bohorodičky bolo 7 veľkých a 10 malých rubínov, 5 smaragdov, 11 menších diamantov, 19 väčších a 536 menších perál. Na krku Bohorodičky bol 18-radový náhrdelník, ktorý sa skladal z 85 veľkých a 2771 menších východných perál. V korunke Ježiša boli 2 veľké a 9 malých rubínov, 3 veľké smaragdy a 4 menšie diamanty, 11 veľkých a 322 menších perál (Gradoš 2019, 252). Spôsob jej umiestnenia, výzdoby a korunovácie je charakteristický pre mariánsku úctu baroka

a rozvinul sa v priebehu 17. storočia. Korunovanie mariánskeho obrazu sa stáva najvyšším výrazom úcty. Zvyk korunovať mariánske ikony nie je v kresťanskej tradícii úplne nový. Už od čias Efezského koncilu v roku 431 sa objavujú tendencie prezentovať Máriu ako kráľovnú neba a anjelov. Od 8. storočia, ktoré bolo poznačené ikonoboreckým hnutím, odmietajúcim kresťanskú ikonografiu, máme záznamy o korunovaní mariánskych obrazov víťaznými vencami alebo korunami. V roku 732 pápež Gregor III. vsadil zlatú korunu do obrazu Panny Márie v oratóriu sv. Petra v Ríme. Pápež Gregor IV. o niekoľko rokov neskôr podaroval zlato na výrobu koruny pre obraz Božej Matky v chráme sv. Kalixta v Ríme (Mróz-Mróz 2012, 32). Zvyk korunovácie zázračných a milostivých obrazov Božej Matky sa však naplno rozvinul až po Tridentskom koncile v období katolíckej reformy. Jeho iniciátorom bol kapucínsky mních Hieronym Paolucci di Calboli da Forli (1522–1620), ktorý vo svojich kázňach povzbudzoval veriacich, aby zozbierali zlato, striebro a drahé kamene na korunky pre Božiu Matku a Dieťa Ježiša. Vďaka jeho iniciatíve bol korunovaný v roku 1595 obraz Panny Márie v Cremona a v roku 1600 v meste Parma. Činnosť mnícha Hieronyma ovplyvnila aj postoj jeho priateľa – grófa Alessandra Sforzu Pallavicini z Borgonovo, ktorý vatikánskej kapitule sv. Petra odkázal časť svojich majetkov, aby z ich výnosov mohli byť korunované najslávnejšie mariánske obrazy. Prvým obrazom, ktorý bol takto korunovaný, bol v roku 1631 obraz Madony della Febbre v bazilike sv. Petra vo Vatikáne. Do konca 19. storočia vydala Vatikánska kapitula vyše 400 korunovačných dekrétov. Avšak okrem týchto oficiálnych pápežských korunovácií sa v Európe rozšíril aj zvyk súkromných korunovácií zo strany jednotlivých biskupov alebo šľachtických rodov (Mróz-Mróz 2012, 32). Okrem náboženského významu korunovania obrazov dôležitú úlohu určite zohrával - zdá sa, že aj v prípade klokočovského obrazu – ekonomický rozmer ochrany rodinných klenotov (Gradoš 2019, 253).

2.4.2. Klokočovský obraz vo vlastníctve Žofie Batori-Rákociovej

Najstaršie dejiny rodu Rákoci odvádzajú historici od názvu zemplínskej dediny Rakovec nad Ondavou na východnom Slovensku. Obec sa prvýkrát spomína v roku 1252 pod zjavne slovanským názvom Rakouch. V tom čase patrila Rakovec rozvetvenej rodine slovanského pôvodu Bogath-Radvan, ktorá pravdepodobne pochádzala z Moravy. O ich moravskom pôvode

svedčí najmä to, že jedna z mnohých dedín, ktoré vlastnili na Zemplíne, sa volá Moravany (Moroua – 1252) (Harbuľová 2002, 42-43). Zemanovia z Rakovca, čiže vetva rodu Bogath-Radvan, používali už od 14. storočia názov dediny Rakovec vo svojom predikáte. Meno Rákoci začali používať v 16. storočí. V 16. storočí sa rozdelili na dve hlavné línie. Príslušníci línie, ktorá si písala Rákoczi de Rákocz, zostali až do vymretia (1754) zemanmi. Druhá línia rodu Rákoczi de Felső Vadasz, nazvaná podľa obce v Abovskej župe, bola významnejšia. Z nej pochádzal Žigmund Rákoczi de Felső Vadasz, ktorý bol v roku 1588 povýšený do barónskeho stavu a v roku 1607 zvolený za sedmohradské knieža. Sedmohradskými kniežatami boli aj jeho potomkovia, vrátane jeho vnuka Juraja II. Rákociho, ktorý si zobral za manželku Žofiu Bátoriovú (Encyklopédia Slovenska 1981, 27).

Prvou majiteľkou klokočovského slziaceho obrazu sa stala kňažná Žofia Batori-Rákociová (1629–1680). Narodila sa v sedmohradskom meste Şimleu Silvaniei (maď. Szilágysomlyó). Jej matka Anna Zakreszka bola poľskou šľachticnou a aj preto mladá Žofia trávila svoje detstvo v Poľsku. V roku 1643 sa vydala za knieža Juraja II. Rákociho a pri sobáši musela prijať kalvínsku vieru svojho manžela. Vnútorne katolícke presvedčenie však nezmenila a po smrti svojho manžela v roku 1660 sa spolu so svojím synom Františkom vrátila do katolíckej cirkvi. Zásľuhu na tom mali aj jezuiti, lebo sa stali spovedníkmi a vychovávateľmi mnohých významných rodov na územiach, kde bolo treba nanovo obnoviť alebo upevniť katolícku vieru. Pápež Pavol III. a neskôr aj pápež Július III. potvrdili jezuitom právo rozhrášovať aj tie hriechy, ktoré boli ináč rezervované biskupom alebo pápežovi. Toto privilégium bolo dôležité, lebo umožňovalo jezuitom rozhrášovať aj heretikov a schizmatikov. Preto sa jezuiti stávali spovedníkmi zvlášť na územiach, kde pôsobili medzi protestantmi alebo pravoslávnyimi, vstupujúcimi do katolíckej cirkvi (Simon 1990, 402). Stali sa preto aj spovedníkmi mnohých šľachtických rodín na území severovýchodného Uhorska. Cez toto duchovné vedenie ovplyvňovali nielen duchovné záležitosti jednotlivých osôb, ale často boli aj ich radcami v cirkevných, spoločenských alebo politických záležitostiach. Boli to jezuiti Štefan Milley (1610–1677) a Imrich Kiss (1631–1683), ktorí sa stali nielen spovedníkmi a duchovnými radcami, ale aj poradcami Žofie Bátoriovej (Mráz 2015, 27). Žofia si ako vlastníčka mukačevského panstva nárokovala právo zasahovať do života kresťanov východného obradu a menovať aj Mukačevského biskupa a zasahovať do života Mukačevskej eparchie. Na radu svojho spovedníka pátra Milleya sa obrátila na kyjevského metropolitu, aby do tejto funkcie menoval vhodného kandidáta. Mal to byť práve haličský pravoslávny mních

Jozef Vološinovský, navrhnutý pátrom Imrichom Kissom a inými jezuitmi, ktorý mal uskutočniť plán ostrihomského arcibiskupa Selepečného (Szelepcsényi) o podriadení si mukačevského biskupa ako svojho obradového vikára (Lacko 2012, 149).

V období rekatolizácie, nielen v prostredí severovýchodného Uhorska, bol mariánsky kult dôležitou súčasťou misijnej činnosti jezuitov ako aj ďalších reholí. Reformné dekréty Tridentského koncilu chápu mariánsku úctu ako jeden z pilierov katolíckeho prežívania viery. Zároveň je táto úcta vnímaná ako vymedzujúci znak katolíka, pretože protestanti odmietli kult Panny Márie a svätých, a ako charakterizujúci znak si určili princíp *solus Christus – sola Scriptura* (Mikulec 2013, 31). Tridentský koncil, reformujúci disciplínu Katolíckej cirkvi, prináša aj princíp „manifestácie viery“. Už nestačí len veriť, ale už sa požaduje viera, ktorá sa prejavuje navonok cez obrady, procesie, cez vydávanie potvrdení o vykonaní spovede a samozrejme cez mariánsku úctu (Certeau 2006, 135).

Tento rozmer mariánskej úcty bol veľmi silno prítomný aj v živote Žofie Bátor-Rákociovej. Za deň svojho návratu do Katolíckej cirkvi určila 15. august 1661, teda sviatok Nanebovzatia Panny Márie. Vyznanie viery zložila spolu so svojím pätnásťročným synom Františkom I. na Mukačevskom zámku. Do daru vtedy dostala modlitebnú knižku v latinčine, ktorá slúžila ako východisko pre jej duchovného vodcu pátra Štefana Milley SJ, aby podobnú modlitebnú knihu pripravil do tlače aj v maďarčine. Jej podtitul znel Panna Mária ako úsvit večnosti (Szelestei 2012, 28). Rok po svojom návrate do Katolíckej cirkvi založila Žofia na svojom panstve v Sarospataku jezuitskú misiu – *Missio Rakocziana*. Na jej čele sa v prvých rokoch vystriedali vyššie spomínaní spovedníci kňaznej Žofie. Aj cez túto misiu jezuiti šírili mariánsku úctu cez tzv. Mariánske kongregácie (Zubko 2014, 30). Aj priamo v Sarospataku s podporou Žofie založili kongregáciu. Tentokrát nebola zasvätená Panne Márii, ale trpiacemu Kristovi – *Congregatio Agonizantis Christi in Cruce*. Podpora šírenia mariánskej úcty u jej syna Františka I. mu však vyniesla prívlastok „*princeps marianus*“ (Maczák 2014, 227). Dôležitým fenoménom spoločenského života barokovej doby boli aj náboženské bratstvá, ktoré sa združovali aj okolo posvätných obrazov. Osobitne šľachtici či rehoľníci zvykli takéto bratstvá zakladať, fundovať, prichystať okázalú úvodnú slávnosť a zhotovovať obrazy a ich kópie (Benka-Rybár – Zubko 2014, 159).

Žofia mala po svojej matke poľský pôvod a to určite ovplyvňovalo aj jej silnú mariánsku úctu, ktorá sa prejavovala po jej návrate do katolíckej cirkvi v úcte k obrazu Panny Márie z Čenstochovej. Existuje veľa sve-

decietiev o rozšírení kultu čenstochovského obrazu v 17. storočí v Uhorsku (Esterházy 1690, 203-205). Popri paulínskych mníchoch dôležitú úlohu pri šírení tohto kultu zohrávali aj františkáni a jezuiti. Podľa jezuitských záznamov zo Sarospataku bola kópia obrazu Panny Márie z Čenstochovej uložená aj na oltári hradnej kaplnky v Sárospataku, ktorý bol vo vlastníctve rodu Rákociovcov.

Jezuitské zápisy obsahujú aj zázrak z 6. februára 1664, keď sa turecké vojenské oddiely priblížili k Sárospataku. Tí, ktorí sa modlili pred jej obrazom, uvideli Panu Máriu, ako zavrela ľavé oko. Otvorila ho až tretí deň, keď bol nepriateľ už ďaleko. Kult ikony v Sárospataku sa dá vysvetliť skutočnosťou, že matka Žofie Bátoriovej bola Poľka a že sama Žofia niekoľkokrát navštívila Jasnú horu v Čenstochovej. Zdá sa, že odtiaľ doniesla niekoľko kópii ikony. Jedna bola umiestnená na oltári jezuitského kostola, ktorý nechala postaviť v Košiciach. Jednu kópiu mala uloženú aj v kaplnke Mukačevského hradu. Jej prítomnosť v Mukačeve potvrdzuje súpis majetku Rákociovcov z roku 1688. Jeho autor Juraj Kőrösy opísal kópiu ako „malý obrázok na medenej doske zobrazujúci Čiernu Madonu z Čenstochovej (Tüskés 2012, 41). Úcta k Čenstochovskej ikone bola zo strany Žofie doplnená originálom klokočovskej slziacej ikony s porezanou tvárou, ktorú nechala umiestniť na hlavný oltár.

Stopy násilia na tvári Panny Márie po seknutí šablou, ktoré na origináli čenstochovskej ikony spôsobili husitské nekatolícke vojská v roku 1430, pravdepodobne spôsobili, že aj poškodenie originálu klokočovskej ikony, ktorú pred rokom 1680 nechala do kaplnky Mukačevského hradu preniesť Žofia, začalo byť interpretované ako zneuctenie zo strany kalvínskeho vojaka. Táto teória by podporila posledné výskumy klokočovského obrazu, ktoré jeho poškodenie a krádež pripisujú cisárskym vojskám a nie protestantom (Gradoš 2019, 251).

2.4.3. Klokočovský obraz vo vlastníctve Heleny Zrínskej

Po smrti Žofie Bátoriovej v roku 1680 sa klokočovská ikona stáva majetkom jej vnúchat, lebo jej nevesta Helena Zrínska sa po smrti svojho manžela Františka I. Rákociho začala zblížovať s protestantským sedmohradským kniežaťom Imrichom Tökölim.

Do svojho závetu kňažná Žofia presadila doložku, podľa ktorej v prípade svadby jej nevesty Heleny Zrínskej s Imrichom Tökölim prechádza opatrov-

níctvo Rákociho detí a teda aj majetku na cisára. Okrem strachu o majetok a nedôvera voči vlastnej neveste, ktorá pretrvávala celý jej život, ju k tomu viedla aj história Heleninej rodiny, ktorá sa mohla zopakovať aj v prípade Rákociovcov, keď sa jej syn František I. postavil v roku 1670 proti cisárovi (Csatáry 2018, 31). Preto časť majetkov, a teda aj klokočovskú ikonu, mala spravovať až do dospelosti detí v mene cisára cirkev a jezuiti (Kardos 2018, 151). Napriek tomu sa Helena vydala za Tököliho v roku 1682. Ešte pred sobášom dala urobiť súpis majetku na Mukačevskom hrade. Zo súpisu vyplýva, že v hradnej kaplnke bolo 7 obrazov Panny Márie, z ktorých na prvom mieste v inventári je uvedený „zázračný obraz blaženej Pani,“ o ktorom autori predpokladajú, že je zázračnou ikonou z Klokočova (Gradoš 2019, 252).

Od toho momentu sú osudy klokočovskej ikony úzko spojené práve so životným príbehom Heleny Zrínskej (1643-1703), ženy, manželky, matky, panovníčky Mukačevského panstva. Helena pochádzala zo starého chorvátskeho rodu Zrínskych, ktorého členovia sa stali známymi kvôli vojenským úspechom v protitureckých vojnách. Rodina Zrínskych mala veľké majetky po celom Chorvátsku a úzke rodinné zväzky s druhým najväčším vlastníkom pôdy v krajine – s rodom Frankopanovcov. Jej otec bol v roku 1685 vymenovaný za chorvátskeho bána (miestokráľa). Verejne vystúpil proti absolutistickej politike cisára Leopolda I. a zaplietol sa tak do tzv. Vešelénia sprisahania, okrem iných spolu so svojím zaťom Františkom I. Rákocim a so svojím budúcim svatom Štefanom Tökölim. Keď sprisahanie nezískalo širšiu domácu a zahraničnú podporu a bolo prezradené, cisár prijal tvrdé odvetné opatrenia. Vodcovia povstania (Peter Zrínsky, František Nádašdi a František Frankopan) boli odsúdení za vlastizradu a v roku 1671 verejne popravení. Františka I. Rákociho vykúpila jeho matka Žofia Bátoryová za štyristotisíc zlatých. Cisár však zasiahol aj rodinu Petra Zrínskeho. Helenina matka Katarína sa z toho psychicky zrútila a zomrela internovaná v kláštore. Jej brat zomrel na následky mučenia a väzenia a dve sestry museli vstúpiť ako mnišky do kláštora. Cisárovej pomste sa vyhla iba Helena, ktorá sa v roku 1666 vydala za Františka I. Rákociho a porodila mu 3 deti: Juraja (zomrel ako dieťa), Julianu a Františka. Helena však veľmi skoro ovdovela (1676). Po boku svojho druhého manžela Imricha Tököliho sa aktívne zapojila do protihabsburského povstania. Preslávila sa obranou hradu Mukačevo, ktorý v neprítomnosti manžela hrdinsky bránila 3 roky proti cisárskej armáde. Vďaka tomu sa v tom čase stala známou v celej Európe, písalo sa o nej na prvých stranách francúzskych a holandských novín a francúzsky kráľ Ľudovít XIV. ju označil za najodvážnejšiu ženu Európy (Csatáry 2018, 13).

Až keď prebral velenie obliehajúcich jednotiek cisársky generál Antonio Caraffa, Helena pod tlakom okolností a aj zo strachu o svoje 2 deti, ktoré s ňou boli v obliehanom hrade, podpísala v roku 1688 kapituláciu. Ak zvraty osudu znášala silou ducha, ako to uvádza epitaf na jej hrobe v Dóme sv. Alžbety v Košiciach, tak zdrojom tej sily nemusela byť len túžba po ochrane svojej rodiny alebo odpor k vonkajšiemu nepriateľovi, ale aj jej zakorenenosť v kresťanskej tradícii. Keď totiž Helenu cisárski vojaci z hradu odvádzali, tak si so sebou zobrala len svoje dve malé deti, Bibliu, ikony a cennosti (Csatáry 2018, 34). Vyššie spomenutá jezuitská správa z roku 1711 potvrdzuje, že klokočovská ikona putovala s Helenou do Viedne a neskôr do Turecka.

Po prevoze do Viedne Helene Zrínskej nasilu odobrali deti a samotnú Helenu internovali v Uršulínskom kláštore. Jej syn František mal 11 a dcéra Júlia 15 rokov. Svoje deti už nikdy viac nevidela. Syna dali do výchovy jezuitom a dcéru vydali za grófa Aspremona (Gradoš 2019, 253). V roku 1692 sa Imrichovi Tökölmu podarilo svoju manželku oslobodiť tak, že ju vymenil za jedného zo zajatých rakúskych generálov.



Obraz klokočovskej Bohorodičky z obdobia pred korunováciou (Kondratovič 1927, 5)

Helena Zrínska si znova zobrala klokočovskú ikonu a odchádza s ňou za manželom do Turecka (Gyulai 2016, 126). Tu, v tureckom exile, zomiera v roku 1703. Zachovalo sa niekoľko listov – korešpondencia medzi Helenou a jej synom Františkom, ktoré opisujú túžbu syna po stretnutí s mamou a bolesť matky z odlúčenia od svojich detí. Príbeh Heleny Zrínskej je teda aj príbehom o jej slzách a prehrách, ale predovšetkým o jej vnútornej sile a odvahe, ku ktorej ju mohol azda inšpirovať klokočovský obraz, ktorý našla na Mukačevskom zámku. Jej príbeh a jej vzťahy k jej dvom manželom, ale predovšetkým k jej deťom, je niečím, čo sa nedá interpretovať len na základe politických a spoločenských udalostí 17. storočia. Neoddeliteľnou súčasťou jej osudov a životného príbehu je aj duchovný rozmer, ktorý je potrebné vidieť a interpretovať z pohľadu duchovného prežívania a spirituality šľachtických rodín 17. storočia. Pre hlbšie pochopenie celého príbehu Heleny Zrínskej bude potrebný ešte ďalší výskum, ktorý sa v prostredí slovenskej historiografie, ale zároveň aj ďalšieho štúdia dejín klokočovského obrazu, bude musieť opierať o zatiaľ na Slovensku nepreskúmané pramene Heleninho života. Z perspektívy duchovnej motivácie Heleniných vzťahov a činov sú dôležité nielen jej listy, ale aj dielo jej syna Františka. Ten na sklonku svojho života azda inšpirovaný sv. Augustínom napísal v niekoľkých častiach svoje spomienky a úvahy pod názvom *Confessio Peccatoris*. Vzťah sv. Augustína a jeho matky sv. Moniky mu slúžil ako model pre opis jeho vzťahu k svojej mame Helene (Várkonyi 2015, 10). Aj keď vo Františkových Vyznaniach asi nenájdeme zmienku o klokočovskom obraze, môžeme predpokladať, že tieto *Vyznania*, často plné bolesti spôsobenej stratou blízkej osoby, vnútorne spracovávajú slzy a bolesť biologickej matky aj cez slzy a bolesť Matky na klokočovskom obraze.

František II. Rákoci, po neúspešnom povstaní proti Habsburgovcom, dožil svoj život tiež v tureckom vyhnanstve. Ešte predtým sa mu podarilo vrátiť klokočovskú ikonu, ako vzácny rodinný klenot a spomienku na vlastnú matku, naspäť na Mukačevský hrad (Gradoš 2019, 254).

Helena sa so svojim synom nakoniec predsa len stretla. Po smrti Františka II. v roku 1735 sa splnila jeho posledná vôľa, aby bol pochovaný v spoločnom hrobe so svojou matkou. Jeho telesné pozostatky uložili pri jeho matke v jezuitskom chráme sv. Benedikta v Konštantínopole. V roku 1906 boli telesné pozostatky Heleny Zrínskej a Františka II. Rákociho prevezené do Košíc a uložené v krypte Dómu svätej Alžbety (Kónya 2015, 512).

Zázračné udalosti slzenia ikony z Klokočova na konci 17. storočia zasiahli do povedomia uhorskej spoločnosti žijúcej v atmosfére neustálych nepokojov. Druhou manželkou Pavla Esterházyho, autora už vyššie spo-

mínaného zoznamu uhorských mariánskych pútnických miest, bola Eva Tökölio. Jej brat Imrich Tököli vyženil spolu s Helenou Zrínskou, vdovou po Františkovi II. Rákocim, aj klokočovskú ikonu slziacej Bohorodičky. Možno aj vďaka týmto rodinným väzbám sa v turbulentných časoch protihabsburských povstanií stala klokočovská ikona známa v celom Uhorsku. Jej kult sa však už nestihol rozvinúť, lebo krátko po zázračnom slzení bola odnesená preč nielen z Klokočova, ale aj z Uhorska. Avšak v prípade oboch jej známych vlastníčok, Žofie Bátoriovej a Heleny Zrínskej, sa duchovný odkaz klokočovského obrazu stal minimálne súčasťou interpretácie ich životných príbehov.



Ikonostas v klokočovskom chráme

2.5. Liturgický kult a ľudová zbožnosť k slziacim ikonám historickej Mukačevskej eparchie

Liturgický kult má úzko vymedzený priestor. Viazu sa naň dve základné podmienky. Prvou podmienkou je konkrétne stanovený dátum alebo deň liturgickej pamiatky nejakého svätého či blahoslaveného. Druhou podmienkou sú vlastné liturgické texty, *officium proprium*, určené pre Božie chvály (časoslov) a slávenie eucharistie. Tieto dve podmienky, ktoré sa viažu na liturgický kult svätých, možno rovnako aplikovať aj na liturgický kult ikon, zvlášť tých, ktoré sú označované atribútom divotvorné (lat. *iconae taumaturgae*, csl. *čudotvornyja*) a ktorých sa na kresťanskom Východe nachádza značný počet. Napríklad Minea vydaná v Kyjevo-pečerskej lavre v roku 1893, vo svojom reprintnom a doplnenom vydaní (rok neuvedený) prináša 21 sviatkov ikon, zväčša mariánskych, z ktorých každá jedna má svoje vlastné liturgické texty.³³ Popri nich samozrejme jestvuje veľké množstvo ďalších uctievaných ikon, ktoré nemajú svoje vlastné sviatky a liturgické texty k nim.

Oveľa väčší priestor sa otvára pre ľudovú zbožnosť veriacich, kde možno zaradiť rozličné modlitby, pobožnosti, piesne, púte, nosenie požehnaných devocionálií a ďalšie iné formy, ktoré by mali byť vždycky v súlade so zásadami a usmerneniami, ako ich uvádza Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii, vydané Kongregáciou pre Boží kult a disciplínu sviatostí v roku 2002.³⁴ Navyše východní katolíci majú brať do úvahy aj kánony kódexu CCEO, ktoré hovoria o kulte posvätných ikon, obrazov a relikvií (kán. 884-888).³⁵

Pozrime sa teda na jednotlivé slziace ikony v teritoriálne veľmi rozľahlej Mukačevskej eparchii v chronologickom poradí podľa času slze-

³³ Neopalímaja Kupina – 4.9., Iverská ikona – 13.10., Kazanská ikona – 22.10., Vsich skorbjašich rádosť – 24.10., Skoroposlúšnica – 9.11., Známénije – 27.11., Nečajannaja Rádosť – 9.12., Utolí moja pečali – 25.1., Vzyskánije pohíbšich – 5.2., Deržavnaja – 2.3., Sporúčnica hríšnych – 7.3., Vladimírška – 21.5., Bohoľubskaja – 18.6., Vladimírška – 23.6., Tychpsynská – 26.6., Kazanská – 8.7., Trojeručica – 12.7., Počajevská – 23.7., Nerukotvorný obraz Spasiteľa – 16.8., Donská – 19.8., Vladimírška – 26.8.

³⁴ Slovenské vydanie vydal v r. 2005 Spolok sv. Vojtecha v Trnave.

³⁵ Enchiridion Vaticanum 12. Documenti ufficiali della Santa Sede compreso Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990. 1999.

nia. Možno povedať, že hoci len čiastočne zdokumentované ikony slzili v priebehu jedného storočia od roku 1670 (Klokočov) a končiac v roku 1770 (Bixad).

2.5.1. *Divotvorné ikony*

2.5.1.1. *Klokočov (1670)*

Prvé slzenie ikony na území Mukačevskej eparchie bolo zaznamenané v Klokočove, v Užskej župe, dnes okr. Michalovce na Slovensku. Bola to ikona Presv. Bohorodičky na ikonostase v rade tzv. *namistnych* ikon. Bude-me sa pri našom výklade pridržať sa problematiky liturgického kultu a ľudovej zbožnosti spojenej s ikonou, hoci aspoň okrajovo treba spomenúť aj daktoré ďalšie momenty.

Za prvý prejav úcty voči ikone možno pokladať postoj niektorých vojakov, ktorí si pred ňou pokľakali potom, keď bola násilne vytrhnutá z ikonostasu a prebodnutá a hneď potom čine začala už nielen slziť, ale silne plakať (Hospodár – Žeňuch 2007, 14). Ťažko povedať, či vojská potupili ikonu a zároveň podpálili cerkev. Mohli to byť kurucké, protihabsburské vojská, ale rovnako to mohli byť aj vojská rakúskeho cisára Leopolda I., ktoré prišli na východné Slovensko eliminovať reálny aj možný odboj po potlačení Vešelénihov povstania (Gradoš 2019, 250-251). Keďže v čase slzenia ikony neuplynulo ešte ani 30 rokov od Užhorodskej únie, cisárske, katolíckej vojská mohli na veriacich v Klokočove hľadiť aj naďalej ako na schizmatikov a podľa toho sa k nim aj správať. To by viac vysvetľovalo fakt, že to bol práve cisársky vojak, ktorý z horiacej cirkvi ikonu zachránil a odniesol do Prešova (Gradoš 2019, 251). Rozlúštenie tejto otázky ponechajme historikom.

Možno v súvislosti s klokočovskou ikonou hovoriť o liturgickej úcte? V úvode som spomenul, že k liturgickej úcte svätca či ikony sa vyžadujú dve podmienky: dátum slávania liturgickej spomienky a vlastné liturgické texty. Dá sa povedať, že obidve podmienky sú čiastočne splnené. Čiastočne preto, lebo hoci sa dnes Klokočov nachádza na území Košickej eparchie, ktorá oficiálne nemá osobitný deň na liturgickú spomienku svojej zázračnej ikony, taká spomienka však jestvuje v susednej Mukačevskej eparchii. Po legalizácii Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine práve v Mukačevskej eparchii sa cirkvi vrátilo len málo pôvodných chrámov, hoci žiaden reštitučný zákon o týchto otázkach nejestvuje. To, komu sa pôvodný gréckokatolíck-

ky chrám dostal a komu ostal, riadilo sa väčšinou právom silnejšieho. Tak napr. v okrese Perečín, neďaleko slovenských hraníc, len jedinú pôvodnú cerkev si vydobyli gréckokatolíci, a to práve v obci Vilšinky, hoci len do spoločného užívania s pravoslávnyimi veriacimi. Všade inde boli nútení slúžiť v provizórnych priestoroch, alebo sa rozhodli, že si postavia novú cerkev. Pokiaľ sa rozhodli pre stavbu novej cerkvi, takmer vždy pre ňu vybrali rovnaký titul – patrocínium, aký mala ich pôvodná, historická cerkev. Pri týchto patrocíniách nebola vždycky nejaká výrazná pestrosť. Veď len v spomínanom perečinskom okrese sa v jednotlivých obciach striedali iba dve patrocíniá: sv. archanjela Michala a sv. Mikuláša. Mukačevský biskup Milan Šášik († 2020), vyzýval veriacich, aby pri stavbe nových cerkví vybrali také patrocíniá, ktoré zatiaľ nie sú v celom dekanáte, aj vzhľadom na to, že v Zakarpátí je ešte stále zvykom, že na chrámový sviatok prichádzajú veriaci zo širšieho okolia.

Inšpirovaný týmto želaním, vtedajší správca farnosti Turja Bystrá (o. Marko Durlák) požiadal mukačevského vладыku, aby dovolil v susednej obci Turja Poľana zasvätiť novú cerkev klokočovskej ikone Presv. Bohorodičky. Dôvodom tejto voľby bol fakt, že práve klokočovská ikona medzi viacerými slziacimi ikonami eparchie slzila ako prvá a miestny ľud v tom čase o nej už nevedel takmer nič, lebo sa nachádza na území inej krajiny. Za deň liturgického slávania chrámového sviatku bola vybratá prvá októbrová nedeľa. Slávnostná posviacka základného kameňa pre nový chrám sa uskutočnila 2. októbra 2005 (Сирохман 2010, 167). Vykonal ju vладыka Milan Šášik, vtedy ešte Apoštolský administrátor eparchie, za účasti kňazov a veriacich perečinského i sval'avského dekanátu. Keďže vtedy nejestvovali žiadne liturgické texty, ktoré by sa viazali priamo ku klokočovskej ikone, pri liturgii bol použitý tropár a kondák ikone Matke ustavičnej pomoci, lebo sa v ňom nachádzajú slová: *tvoj čudotvornyj obraz počítájem*, aby sa tým vyjadrilo, že ikona klokočovskej Bohorodičky patrí k milostivým a divotvorným obrazom. Pri tejto príležitosti bola zhotovená aj kópia klokočovskej ikony, ktorú namalovala akademická maliarka Oľga Volosjanská z Malého Berezného. Ikona potom bola umiestnená za prestolom v budove niekdajšieho skladu na starom cintoríne, ktorá slúžila na bohoslužobné účely dovtedy, kým nebola postavená nová cerkev. Tá bola slávnostne posvätená v roku 2010. V súčasnosti sa prvá kópia klokočovskej ikony z r. 2005 nachádza na boku z ľavej strany ikonostasu a slúži k verejnej účte, kým ďalšia novšia ikona sa nachádza priamo na ikonostase, ktorý bol posvätený v r. 2014. Žiaľ, nie celkom šťastné riešenie bolo, že je umiestnená na mieste, ktoré je vyhradené ikone chrámového sviatku. Tak sú blízko seba

tri ikony Bohorodičky: prvá kópia z r. 2005 na ľavom boku, druhá – riadna (*namistna*) ikona Bohorodičky naľavo od svätých dverí a tretia, klokočovská ako ikona chrámového sviatku.

Možno práve 1. októbrová nedeľa, kedy sa v Mukačevskej eparchii slávi pamiatka klokočovskej ikony, mohla by poslúžiť ako inšpirácia na zavedenie takejto spomienky aj v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rovnaký deň. Tým by sa zvýraznila jednota a puto, ktoré viaže veriacich k svojej dávnej a materskej Mukačevskej eparchii a zároveň by sa do istej miery obnovila niekdajšia tradícia púti do Klokočova, ktoré sa konali dvakrát ročne: na sviatok Usnutia Bohorodičky v auguste a na sviatok Pokrova v októbri. Práve so sviatkom Pokrova Presv. Bohorodičky sú spojené klokočovské odpusty, na ktoré sa viazali aj osobitné odpustky. Prostredníctvom mukačevského biskupa Antona Pappa ich v roku 1913 pre Klokočov vybavil vtedajší klokočovský farár Július Király. Dôvodom pre to bolo umiestnenie kópie klokočovskej Bohorodičky v klokočovskej cerkvi, keďže prvá kópia sa nachádzala v biskupskej kaplnke v Prešove. Biskup Ján Vályi dal pre Klokočov zhotoviť druhú kópiu, ktorej zhotovením poveril zakarpatského umelca Ignáca Roškoviča a ktorá bola v cerkvi umiestnená v roku 1913 (Пекap 1997, 370).

Čo sa týka ľudovej zbožnosti a úcty, sem môžeme zaradiť napr. zhotovenie kópií divotvornej ikony z Klokočova. Spomeňme aspoň stručne iba tie najdôležitejšie fakty. Prvá kópia je z roku 1769 zhotovená na pokyn Márie Terézie. Tú priniesli do Prešova dvaja vyslanci, cisársky komisár Ján Neuhold a michalovský gróf Ján Filip Stárai. Ikona bola odovzdaná magistrátu mesta, kde sa nachádzala do roku 1907, kedy na žiadosť prešovského biskupa Jána Vályiho bola prenesená do biskupskej kaplnky. Na sviatky Bohorodičky bola vystavovaná veriacim v katedrále na posilňovanie a zveľaďovanie úcty k Bohorodičke a oživenie horlivosti duší (Széman 1908). Tá bolo vzorom pre ďalšie kópie, vyhotovené v r. 1904: jedna pre katedrálu v Užhorode a druhá pre Klokočovskú cerkev. Táto druhá kópia v Klokočove bola slávnostne korunovaná po skončení 2. svetovej vojny, v roku 1948. Slávnostnú korunováciu vykonal za účasti niekoľko tisíc veriacich novovysvätený pomocný biskup Vasil' Hopko (Пекap 1997, 371). Ako ďalšiu významnú kópiu možno spomenúť ikonu zhotovenú v monastieri Grottaferrata pri Ríme. Tú požehnal v roku 1955. aj sám pápež. Napísal ju jeromonach Partenij Pavlík pre slovenských gréckokatolíkov v Kanade na želanie o. Františka Fugu, ktorý chcel v Hamiltone vystavať kanadsko-slovenskú svätyňu klokočovskej Bohorodičky (Babjak 1997, 171). Za zmienku stojí aj ikona klokočovskej Bohorodičky, zhotovená v Solúne pre Pravoslávnu cirkev na Slovensku. Nachádza sa v cerkvi v Nižnej Rybnici,

ktorá chce byť pre pravoslávnych veriacich pútnickým miestom, kde si túto ikonu môžu uctiť, kvôli čomu býva tento chrám označovaná menom Nový Klokočov. Už tradične tam pravoslávni veriaci organizujú v auguste pešie púte pod menom „Zo starého do nového Klokočova.“ Ako posledné možno dodať už vyššie spomenuté kópie pre cerkev zasvätenú klokočovskej ikone v Turja Poľane z roku 2005 a v ikonostase z roku 2014.

Za významnú udalosť možno pokladať putovanie klokočovskej ikony po všetkých farnostiach našej cirkvi, v tom čase v ešte jedinej prešovskej eparchii. Púť začala 16. septembra 1991 slávnosťou v prešovskej katedrále. Odtiaľ pokračovala podľa ustanoveného poriadku po všetkých farnostiach eparchie v rámci desaťročia duchovnej obnovy. Prejsť všetky vtedajšie farnosti eparchie trvalo necelých päť a pol roka. Putovanie ikony sa zavíšilo opäť v prešovskej katedrále v roku 1997. Tento čas využívali veriaci, aby pred ikonou Presvätej Bohorodičky vyprosovali pre seba a svojich blízkych Božie požehnanie a ochranu našej nebeskej Matky (Hirka 2013, 302). Okrem toho, že klokočovská ikona putovala po všetkých gréckokatolíckych farnostiach, treba spomenúť aj to, že zdobila čelo poľného oltára pri príležitosti návštevy pápeža Jána Pavla II. na Slovensku v roku 1995 v Prešove, v areáli športovej haly.

Ďalším prejavom ľudovej zbožnosti sú piesne slziacim ikonám Bohorodičky. Na prvom mieste tu treba spomenúť *Pisň o obraze Klokočevskom* v Kamienskom Bohohlasníku z r. 1734. Je doteraz najstaršou paraliturgickou piesňou byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, ktorá je venovaná zázračnej ikone Bohorodičky (Žeňuch 2006, 872). Ďalšou známou piesňou púťového charakteru je pieseň *Christijane, poklonimsja Marii Ďivi* z brožúrky o. Ireneja Kondratoviča, kňaza mukačevskej eparchie. Brožúrka pod názvom *Pamjatka s klokočovskoho otpusta* vyšla v Užhorode v roku 1927 v čase, keď bol o. Kondratovič farárom v Choňkovciach. Pieseň, podobne ako tá prvá z Kamienky, opisuje celú históriu ikony v Klokočove. V poslovenčenej verzii sa pieseň objavila v malej brožúrke z rovnakým názvom *Pamiatka z klokočovského odpustu*, ktorú pripravil v roku 1948 vtedajší klokočovský farár Ján Čekan. K novším piesňam možno zaradiť slovenskú pieseň *Pred tristo rokmi, hľa, Mária plakala*, ktorá bola napísaná pri príležitosti tristoročného jubilea od slzenia ikony a bola zaradená do modlitebníka slovenských gréckokatolíkov *Modlitby a piesne* pod č. 101.³⁶

Tohtoročné jubileum slzenia bolo výzvou pre vznik nových pobožností a piesní. Pri tejto príležitosti košický biskup, vладыka Milan Chatur, požiadal autora tejto state o zloženie molebena a akatistu na česť klokočovskej ikony. Ako prvý sa zrodil moleben, ktorý mal po prvýkrát zaznieť v Kloko-

čove pri príležitosti otvorenia jubilejnej brány, 3. januára 2020. Bol napísaný tropár a kondák, v ktorom boli v skratke zhrnuté hlavné body: historická skutočnosť slzenia ikony, aktuálne zverenie sa Bohorodičke do ochrany i túžba napodobňovať jej cnosti. Moleben má rovnakú štruktúru ako známy mariánsky moleben. Má však okrem spomínaného tropára a kondaku aj iné čítanie, invokácie k Bohorodičke s vlastným nápevom, stichiry a záverečnú modlitbu. Nový akatist sleduje schému prvého a najznámejšieho akatistu k Bohorodičke, ktorého autorstvo sa pripisuje viacerým autorom, najviac asi sv. Romanovi Sladkopevcovi a konštantínopolskému patriarchovi Germánovi. Akatist zložený z 24 kondakov (ikosov) bol napísaný tak, že každý kondak či ikos sa začína postupne na jedno písmeno gréckej abecedy počínajúc písmenom alfa a písmenom omega končiac. Tento model sa uplatnil aj na klokočovský akatist, ale podľa písmen slovenskej abecedy. Ďalšími dôležitými kritériami sú teologický a historický rozmer, a v neposlednom rade aj poetický. V cirkvi odpradáva platí zásada: *lex orandi, lex credendi*, čo znamená, že tak ako sa cirkev modlí, čo v modlitbách vyslovuje, v to aj verí. Preto sa v modlitbe, ktorá sa obracia na Bohorodičku, objavujú aj hlavné pravdy o Bohorodičke, v ktoré veríme, a to: jej panenské počatie a trvalé panenstvo aj po pôrode, jej nepoškvrnená čistota a bezhriešnosť, ktoré ju vyzdvihujú nad všetko ostatné stvorenie, jej neprestávajúca služba príhovoru za všetok ľud a pod. Všetky tieto pravdy viery o Márii možno nájsť aj v novom akatiste ku klokočovskej Bohorodičke: „Raduj sa, záštitá ľudského rodu; Raduj sa, rodička Slnka spravodlivosti; Raduj sa, Panna, Božou mocou zatienená; Raduj sa, Panna i Matka Božieho Syna“ a pod. (Durlák 2020, 12). Autor obidvoch pobožností zároveň zložil aj novú pieseň i nápev na česť klokočovskej ikony v slovenskej i rusínskej verzii. Slovenská pieseň začína slovami *Na tvári tvojej zjavili sa slzy*, rusínska verzia začína slovami *Prečista Ďivo, slezjaščaja Mati*. V súvislosti s 350-ročným jubileom slzenia ikony možno spomenúť aj túžbu uctiť si ikonu u našich gréckokatolíkov v Amerike. Počas ich návštevy na Slovensku v rámci púte s názvom *From Mariapoch to Mariapoch* vladyka Milan Chatur daroval vladykovi Milanovi Lachovi kópiu obrazu klokočovskej Bohorodičky ako znak lásky a spoločenstva medzi eparchiami Košice – Parma (Ieraci 2018a, 14). V súčasnosti táto kópia ikony navštevuje farnosť Parmskej eparchie.

³⁶ Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, s. 935.



From Mariapoch to Mariapoch
(fotografia M. Durlák)

2.5.1.2. *Máriapócs* (*Máriapócs*, 1696, 1715, 1905)

Nebude klamstvom povedať, že slziaca ikona v Máriapóči je najslávnejšia spomedzi všetkých slziacich ikon historickej mukačevskej eparchie. K jej sláve prispelo viacero skutočností. Za najdôležitejšie možno pokladať, že ikona slzila trikrát v rozličných časových obdobiach. Okrem toho druhý a tretí krát slzila už nie pôvodná ikona, ale jej kópia, nakoľko pôvodná ikona bola prevezená do Viedne. Napokon veľký podiel na šírení úcty k ikone možno pripísať mukačevským biskupom Jurajovi Byzancimu (1716–1733), Manuelovi Olšovskému (1743–1767) a baziliánskemu rádu, ktorý mal v Máriapóči svoj monastier. Máriapóčska ikona, podobne ako klokočovská, bola *namistnou* ikonou na ikonostase v drevenej cirkvi sv. archanjela Michala. Po prvýkrát slzila v roku 1696 a tento jav bol vyšetrovaný osobitnou komisiou, ktorú vymenoval jágerský biskup Juraj Feneši (Fenesty, 1686–1699). Cisár Leopold, ktorý sa o slziacej ikone dozvedel, prikázal ju slávnostne preniesť do Viedne a umiestniť na hlavnom oltári katedrály sv. Štefana ako Zástankyňu rakúskeho impéria (Пекар 1997, 359).

Už počas prevážania ikony do Viedne bolo urobených jej niekoľko kópií. Na tejto ceste do Viedne, počas zastávky v Barci pri Košiciach, boli na žiadosť otcov jezuitov urobené dve kópie (Проданець 2017, 15). Jedna sa nachádza v Dóme sv. Alžbety v Košiciach, kde môžeme nájsť aj viacero votívnych tabuliek s poďakovaniami, druhá kópia je na hlavnom oltári v obci Malá Vieska, vďaka čomu sa tento chrám stal pútnickým chrámom košickej arcidiecézy. Keďže počski veriaci sa svojej ikony domáhali, jágerský biskup Štefan Telekeši (Telekessy, 1699–1715) prikázal zhotoviť vernú kópiu ikony, ktorá mala nahradiť pôvodnú. Na veľký údiv všetkých došlo k slzeniu aj tejto druhej ikony v roku 1715. Slzenie sa udialo počas troch dní, 1., 2. a 5. augusta. Prešetreniu udalosti sa venovali gréckokatolícky farár z blízkeho mestečka Nagykálló, Juraj Byzanci, neskorší mukačevský biskup, jágerský pomocný biskup Ján Kiš a predstavený jágerských jezuitov, o čom

jestvujú zápisnice. Aj tejto druhej kópii ikony hrozilo, že bude prenesená na iné miesto. Jágerský biskup Telekeši sa domnieval, že si ikona zaslúži dôstojnejšie miesto, preto ju chcel preniesť do blízkeho mestečka Nagykálló. Nestalo sa tak iba vďaka tomu, že biskup náhle zomrel (Пан 2002, 274). Tretie slzenie spadá do novodobých dejín. Udialo sa v dňoch od 3. do 31. decembra 1905. Šetrenie z poverenia mukačevského biskupa Júliusa Fircáka (1891–1912) vykonala komisia pod vedením kanonika užhorodskej kapituly Alexandra Mikitu a potvrdila, že ide o nadprirodzený jav (Пекар 1997, 360).



Slziaca mariapóčska ikona
(fotografia M. Durlák)

Možno hovoriť o liturgickom kulte pócskej ikony? Čiastočne áno, podobne ako pri klokočovskej ikone. Hoci gréckokatolícka metropolitná cirkev v Maďarsku nemá osobitný deň liturgickej spomienky, ktorá by sa viazala k ikone, ani nemá zostavenú osobitnú službu na jej počesť, predsa len maďarská minea³⁷ uvádza dva dni, kedy ikona slzila, osobitne pod dňom

³⁷ Ménologion, II, A „discérjétek az Úr nevét című zsolozsmáskönyv tartozéka, Miskolc, Keleti Egyház, 1939, s. 72. Ménologion, IX.

15. novembra (prvé slzenie) a pod dňom 1. augusta (slzenie druhej ikony v roku 1715). Hlavné púte sa konajú na sviatok Zosnutia Presv. Bohorodičky (15.8.) a na sviatok jej Narodenia (8.9.), presnejšie cez víkendy, ktoré sú k týmto dátumom najbližšie. Iným významným odpustom je sviatok sv. proroka Eliáša 20.7./2.8., keďže s týmto dátumom je spojené druhé slzenie ikony v roku 1715. Tento deň sa považuje za deň osobitnej púte Miškoveckej eparchie. Okrem týchto hlavných pútí sa konajú v Máriapóči aj rozličné stavovské púte, napr. v máji púť školákov a chorých, v júli púť rímskokatolíkov, v septembri púť rómov a ďalšie. Každoročne sa koná v septembri aj pešia púť z Hajdudorogu na pamiatku toho, že sa tam uchovávala ikona v rokoch 2009–2010, keď prebiehalo reštaurovanie mariapócskej baziliky. Keď bola bazilika hotová, ikona sa do nej vrátila s pešou procesiou.

V liturgickom kulte materská mukačevská eparchia pokročila trochu ďalej. V júni 2014 sa mukačevský biskup Milan Šášik CM obrátil na Kongregáciu pre východné cirkvi so žiadosťou, aby mukačevská eparchia mohla zaradiť do svojho liturgického kalendára liturgickú spomienku mariapócskej ikony, konkrétne na deň 2/15 augusta. Vladyka Šášik odôvodňoval túto žiadosť tým, že medzi zakarpatskými veriacimi je ikona veľmi uctievaná a okrem toho je v Užhorode aj jedna farnosť zasvätená tejto ikone, ktorú spravujú otcovia františkáni. Kongregácia žiadosti láskavo vyhovelá v októbri toho istého roka. Ako ďalšiu významnú aktivitu v eparchii, ktorá má umocniť úctu k mariapócskej ikone, treba spomenúť putovanie kópie tejto ikony po celej eparchii. Kópiu podarovali veriaci z USA, potomkovia z Podkarpatskej Rusi. Ikona bola slávnostne posvätená 13. mája 1917, v deň, keď pred sedemdesiatimi rokmi (1947) blažený biskup hieromučeník Teodor Romža slávnostne zasvätil celú Mukačevskú eparchiu Nepoškvrnenému Srdcu Prečistej Panny Márie. Putovanie ikony po farnostiach je rozpláňované na dobu päť rokov a slávnostne sa má zakončiť v roku 2021, kedy si eparchia pripomenie 375 rokov od Užhorodskej únie a 250 rokov od svojho kánonického zriadenia (Проданець 2017, 3-4). Pre toto putovanie bola zostavená aj brožúra, kde sa nachádza úvodné slovo biskupa, modlitba k ikone, vyššie spomínaná modlitba zasvätenia od biskupa Romžu, opis historických udalostí spojených s ikonou a tiež katechéza, vysvetľujúca dôvod putovania ikony po eparchii. Brožúrka obsahuje aj tropár a kondák k ikone, zostavený osobitne pre túto udalosť: Tropár, hl. 4. *Vykupiteľ a Pán celého sveta, Kristus, * teba, svoju Matku, oslávil v Póči mimoriadnym zázrakom. * Tvoja ikona, ktorá trikrát slzila, * k viere, nádeji a láske k Bohu nás pozýva. * Prosíme ťa preto, Bohorodička, * ustavične pros za nás hriešnych, * čo si ťa uctieваме modliac sa pred tvojím póčskym obrazom. [Preklad*

*autora tejto state.] // Kondák, hl. 4. S vierou sa utiekajme k Matke Krista, nášho Boha, zvečnenej na obraze * a prosme si u nej požehnanie. * Svojimi slzami nám zjavuje mimoriadnu starostlivosť. * Si darom pre každého, kto ťa s pokorou prosí o milosť, * pomocníčka v trápení, zázračne prítomná v Póči. * Nech tvoje slzy budú radosťou pre slzy naše. * Preto ti z celého srdca spievame: * Raduj sa, presvätá Panna, počeska hviezda krásna.³⁸*

Máriapócska ikona sa rozšírila v Uhorsku i za jeho hranicami vďaka mnohým početným verným i modifikovaným kópiám. Okrem prvých už spomenutých kópií v Košiciach a Malej Vieske, ďalšie kópie boli zhotovené a umiestnené v chráme sv. Floriána v Budapešti (18. storočie), a v mino-ritskom kostole v Nyírbatore (1729). Mimo Uhorska boli zhotovené kópie v Rakúsku (Rastefeld 1701), Nemecku (Passau po roku 1700), Taliansku (Camp 1707, Siebeneich 1722), Švajčiarsku (Verdasio 1698) a Transylvánii. Mnohé z nich sú ozdobené korunami a votívnymi predmetmi (Túskés 2014, 154-155). Niektoré kópie počskej ikony dostali nové meno podľa miesta, kde bol rozšírený ich kult. Napríklad baziliánsky monastier pri obci Boroňava na Zakarpatí sa preslávil práve vďaka ikone, ktorú mu podaroval v roku 1785 o. Joanikij Bazilovič, vtedajší igumen mariapócskeho monastiera. Dôvodom darovania ikony blahoviščenému monastieru mali byť nedávne zjavenia Presv. Bohorodičky jednému z baziliánskych mníchov pri studni, kam chodieval po vodu. Po tých udalostiach tam začali prichádzať početné zástupy veriacich, aby sa tam modlili a mohli si nabrať vodu, ktorá sa stala liečivou (Пекар 2014, 74). S požehnaním pápeža Leva XIII. bola ikona korunovaná v roku 1893 a boli k nej urobené schody (ako v Klokočove či Máriapóči), aby k nej veriaci mohli pristúpiť a pobožkať ju. Hoci je na prvý pohľad zrejmé, že ide o kópiu počskej ikony, dnes sa táto ikona označuje novým menom – boroňavská. Za ďalšiu osobitnú zmienku stojí oltárny obraz v obci Olšavica na Spiši, ktorý si berie za vzor

³⁸ Тропар, глас 4. Избавитель всея вселенния, Христос Господь, прославил Тя, * Матерь Свою, в Повчи чудом изрядним. * Трижды прослезившаяся икона Твоя * призывает нас к вере, надежде и любви к Богу. * Тим же Тя просим, Богородице, * молися непрестанно о нас, грешных, * чтущих Тя и молящихся пред образом Твоим Повчанским. // Кондак, глас 4. Яко к Матери Христа Бога нашего, * запечатливной на образи, * с верою к Ней прибгаем, * просяще благословения: * слезами своими являет нам свое приложное попечение. * Дар еси просящим милости Твоея со смиреніем * і во бідах еси Помощница, пребивающая чудесно в Повчи. * Молим Тя, да слези Твоя будут в радость слезам нашим. * От всего сердца вопіем Ти: * Радуйся, Діво Пресвятая, * всекрасная звіздо Повчанская.

póčku ikonu, avšak v oveľa väčších rozmeroch. Je súčasťou typického barokového oltára, ktorý dal zhotoviť v rezbárskej dielni levočského stolára Olafa Engelholma a kežmarského rezbára Jána Lercha, rodáka z Olšavice, Michal Manuel Olšavský, mukačevský biskup (1743–1767) (Borza – Gradoš 2016, 399-400). O láske a úcte biskupa Manuela k máriapóčkej ikone svedčí aj fakt, že jeho želaním bolo, aby bol pochovaný v krypte pod máriapóčskou bazilikou, ktorej stavbu sám dokončil (Pekap 1967, 200). Hoci na prvý pohľad nemusí byť zrejmé, že ide o kópiu póčkej ikony, keďže oltárny obraz je oveľa väčší, odkaz na Mariapóč vyjadrujú na tvári Bohorodičky namalované slzy. Verná kópia tejto ikony bola odovzdaná ako dar gréckokatolíkov sv. pápežovi Jánovi Pavlovi II. počas jeho návštevy na Slovensku pri príležitosti blahorečenia biskupa-mučeníka Vasiľa Hopka dňa 14. septembra 2004 v Bratislave (Babjak 2018, 45). Odvtedy sa ikona označuje prívlastkom „olšavská“.

Neboli to však len početné kópie póčkej ikony, ktoré sa rozšírili po habsburskej monarchii. V snahe uctiť si túto ikonu čo najlepšie, sa stretávame s úsilím vytvoriť na iných miestach akýsi druhý Máriapóč. Za taký sa považuje napr. rakúsky Altenfelden. Oveľa väčšie ambície vybudovať druhý Máriapóč vidíme aj u gréckokatolíkov v Amerike. Hlavným propagátorom tejto myšlienky bol vladyka Daniel Ivančo, pittsburgský apoštolský exarcha.³⁹ Jeho úsilím bolo vytvoriť pútnické miesto s mariapóčskou ikonou podľa modelu už jestvujúceho Uniontownu, najväčšieho pútnického miesta gréckokatolíkov v Amerike. Uniontownský odpust býva spojený so sviatkom Usnutia Bohorodičky, no osobitná ikona uctievaná na tomto mieste je ikona Matky ustavičnej pomoci. Zároveň je toto miesto spravované a udržiavané sestrami baziliánkami, ktoré tu majú sídlo rusínskej provincie. Novým pútnickým miestom sa mal stať Youngstown v štáte Ohio. Srdcom novej svätyne mala byť mariapóčka ikona a starostlivosť o toto miesto mala byť zverená sestram Služobniciam Nepoškvrnenej Panny Márie, ktoré tu mali mať aj sídlo svojej americkej provincie. Dovtedy totiž patrili do kanadskej provincie. Novozriadený provinciálny dom mal byť zasvätený Matke ustavičnej pomoci a eparchiálny odpust sa tu mal konať vždycky na tretiu júnovú nedeľu. O týchto svojich úmysloch biskup Ivančo informoval Kongregáciu pre východnú cirkev (tak sa vtedy volala), ktorú vtedy viedol kardinál Eugen Tisserant, listom dňa 11. júna 1954: „S Vaším

³⁹ V roku 1946 vysvätený na pomocného biskupa koadjútora pre vtedajšieho biskupa Vasiľa Takáča. Po jeho smrti v roku 1948 sa stal jeho nástupcom.

lásavým dovolením si dovoľujem pripomenúť Vašej Eminencii, že zhruba pred rokom Kanadská provincia a Generálna kúria Sestier služobníc Nepoškvrnenej Márie ochotne prijali naše pozvanie a poslali nám sedem sestier, ktoré otvorili a viedli dve naše farské školy počas uplynulých dvoch rokov k našej vzájomnej preveľkej spokojnosti. Tiež je pre mňa potešujúce oznámiť, že v tomto roku sedem našich mladých žien vstúpilo do noviciátu tejto



Vladyka Daniel Ivančo,
pittsburgský apoštolský exarcha
(fotografia M. Durlák)

komunity. A ešte s radosťou môžem poinformovať Vašu Eminenciu, že sme kúpili nádherný pozemok o rozlohe asi štyridsať akrov na pôvabnom predmestí Youngstownu, Ohio, kde bude sídlo materského domu už schválenej novozriadenej provincie tejto Kongregácie v našom Exarcháte.⁴⁰

⁴⁰ By Your gracious indulgence may I be permitted to recall to Your Eminence that about one year ago the Canadian Province and the General Curia of the Sisters Servants of Mary Immaculate most generously accepted our invitation and sent to us seven Sisters, and these opened and conducted two of our parochial schools during the past year unto our eminent mutual satisfaction. Also, it is highly gratifying for me to report that during this year seven of our young ladies have entered the Novitiate of this Community. Yet also gratifying is it for me to report to Your Eminence that we have purchased a beautiful estate of some forty acres in a refined suburb of Youngstown, Ohio, as a site for the Motherhouse of the agreed upon newly to be established Province of this Sisterhood in our Exarchate. Archív Kongregácie pre východné cirkvi. Spis 722/48, fasc. VI., Ruteni/Religiose/Ancelle o Servule della B.M.V.I.C./Posizione generale.

Biskupova vízia bola veľmi jasná a konkrétna: pozdvihnúť duchovný život veriacich, vzbudiť nové povolania a podľa možnosti pokúsiť sa o prinavrátanie gréckokatolíkov, ktorí prešli do schizmy: „Za posledné roky odpusty v Uniontowne pritiahli ročne od päťdesiat do šesťdesiat tisíc veriacich z každej strany USA. Ako ďalšie miesto pre ročné púte navrhujeme materský dom Sestier služobníc Nepoškvrnenej Márie v Youngstowne, Ohio. Som presvedčený, že naši dobrí ľudia to chcú, že toto nové miesto nebude na prekážku už jestvujúcemu uniontowskému odpustu, ale naopak, zvýši náboženskú horlivosť a ideály našich ľudí, že poslúži najlepším záujmom našej svätej viery a katolíckeho náboženstva i nášho milovaného byzantského obradu, že bude výživou pre duchovné povolania a že veľmi napomôže otázke opätovného zjednotenia.“⁴¹

No azda najodvážnejším počínom biskupa Ivanča bola žiadosť – pokus dostať do Ameriky pôvodnú počsku ikonu, ktorá sa nachádza vo Viedni. Vychádzal z toho, že v Máriapóci je už kópia ikony, a tak by nebolo zlé dostať pôvodnú ikonu do Ameriky ku gréckokatolíkom spod Karpát a Maďarska, kde by sa jej dostalo nielen väčšej úcty, ale bola by hlavne prostriedkom zjednotenia a prinavrátania našich gréckokatolíkov, ktorí prešli do schizmy. Bola to naozaj odvážna žiadosť a určite aj sám vladyka Daniel si bol vedomý toho, že dostať ikonu do Ameriky nebude ľahké. Preto sa obrátil na Kongregáciu pre východnú cirkev, aby jeho žiadosť podporila a zaintervenovala u Svätého Otca. Zdá sa, že vladyka Daniel nemal dostatočné informácie o mieste uloženia ikony. Žil v presvedčení, že ikona sa nachádza v nejakom nenápadnom kláštore, a preto je málo známa a uctievaná. Keby mal vedomosť, že ikona je v dóme sv. Štefana, dokonca na hlavnom oltári, zrejme by o prenesenie ikony neusiloval: „Vaša Eminencia, pôvodná ikona je dnes záhadne ukrytá v málo známom viedenskom kláštore. Bolo by úžasné, keby bola odtiaľ pápežským nariadením vzatá a prenesená k nám do Ameriky, kde tristotisíc veriacich stále túžobne a veľmi úctivo hovorí o ich milovanej „zázračnej ikone z Mária-Povč“. Dokonca aj naši odpadnutí schizmatickí bratia poznajú a uchovávajú si spomienku

⁴¹ In recent years these „Pilgrimages“ at Uniontown have annually attracted between fifty and sixty thousand faithful from all over the U.S.A. Such another place of annual pilgrimage do we propose to establish at the Motherhouse of the Sisters Servants of Mary Immaculate in Youngstown, Ohio. I am convinced our good people want this, that this new holy enterprise would not interfere with the previously established Uniontown Pilgrimage, that such would indeed enhance the religious vigour and ideals of our people, that it would serve the best interests of our Holy Faith and Catholic Religion and our beloved Byzantine Rite, that it would nurture religious vocations and that it would greatly serve the case of Re-Union.

na túto ikonu a ja cítim mocne, že jej prítomnosť medzi nami by mohla podnieť ich obrátenie a kajúcnosť. Maria-Povč je pre nás tým, čím je Naša Pani z Lúrd pre západný katolícky svet!⁴²

Je nesporné, že vладыka Ivančo mal k počskej ikone veľmi vrúcny a blízky vzťah. Nešlo však len o vzťah, aký k nej mali tisícky našich veriacich. Bolo to čosi viac. Vладыka Daniel bol presvedčený, že práve jej vďačí za svoje uzdravenie v detských rokoch. Narodil sa totiž ešte na Podkarpatskej Rusi vo vtedajšom Uhorsku v roku 1908 v obci Jasiňa, v Maramurešskej župe. Keďže máriapóčky chrám bol pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie najväčšou svätynou, mama tam vzala chorého Daniela so sebou na púť z príležitosti uspenského odpustu v nádeji na jeho uzdravenie. Po púti sa nádej premenila na skutočnosť. „V roku 1912 som ako štvorročný chlapec mal veľmi chatrné zdravie a lekári nedávali nádej na moje uzdravenie. Na sviatok Zosnutia Bohorodičky sa mojej milovanej mame, blahej pamäti, podarilo až o štvrtej hodine ráno dostať ma k ‚Zázračnej ikone,‘ a to kvôli davu. Po tom, ako som bol priložený k ikone, horúčka u mňa klesla. O dva dni neskôr lekári doma žasli nad tým, že som celkom zdravý.“⁴³

V roku 1949 vyšla tlačou s požehnaním biskupa Ivanča osobitná modlitebná knižka vreckového formátu pod názvom *Devotions to the Lacrymose (Weeping) Virgin-Mother of „Mariapovch“*.⁴⁴ Knižka je dvojjazyčná, anglicko-maďarská. Zostavil ju kňaz Július Grigassy, ktorý už bol zostavil viacero modlitebných knižiek pre amerických gréckokatolíkov, Rusínov aj Maďarov. Anglickú verziu textu zabezpečili kňazi Jozef Jackanič a Štefan Loya. Knižka má celkovo 203 strán a je rozdelená na tri časti. Prvú časť tvoria súkromné modlitby k počskej ikone: trojdňová a deväťdňová pobož-

⁴² Your Eminence, the original Icon is today obscurely sheltered in a little known Vienna monastery. It would be wonderful if by Pontifical order it would taken and brought to us here in America where our three hundred thousand faithful still speak longingly and most reverently of their beloved „Miraculous Icon of Maria-Povč“! Even our dissident – schismatic brethren know and cherish the memory of this Icon, and I feel strongly that its presence in our midst would effect their conversion and repentance! Maria-Povč means to our element what Our Lady of Lourdes means to Western Catholic world!

⁴³ In 1912 I was a four year old boy – very frail in health and physicians had despaired for my recovery; my beloved mother of blessed memory was able to get me to the „Miraculous Icon“ only about 4: A.M., (because of crowd) on the Feast of the Assumption; after being touched to the Icon my fever subsided; two days later at home the doctors were amazed at my complete recovery!

⁴⁴ Devotions to the Lacrymose (Weeping) Virgin-Mother of „Mariapovch/ Ájtatosságok a Kőnnyező „Máriapócsi Szüzanyához, Braddock, Penna, 1949.

nosť (novéna). Druhú časť tvorí trojdňová pobožnosť k počskej ikone určená pre verejné slávenie pod vedením kňaza, vrátane slávnostnej procesie s ikonou a tiež novéna, rovnako pod vedením kňaza. Tretia časť zahŕňa nábožné mariánske piesne k úcte ikony aj s notami.

Vladyka Daniel Ivančo už neuskutočnil svoje plány, keďže v tom istom roku, kedy písal svoj list do Ríma, rezignoval z osobných dôvodov. Ale pútnické miesto, americký Máriapóč predsa vzniklo. Je to *Burton shrine* v eparchii Parma, štát Ohio, ktoré posvätil nástupca biskupa Ivanča, vladyka Nicolas Elko v roku 1956. V roku 2017 maďarský metropolita požehnal novú vernú kópiu počskej ikony pre Ameriku. Novú kópiu priložili k prvej kópii v bazilike v Máriapóči a následne ju priviezli do Ameriky kňazi Csaba Sivado a Abel Szocska (Nemeth 2017, 5). O rok neskôr (2018) v dňoch 16.–28. septembra americkí gréckokatolíci pod vedením parmského biskupa Milana Lacha SJ vykonali púť do *starého kraju*, do Mukačevskej eparchie a na miesta spojené s počskou ikonou a s miestami svojich predkov pod názvom *From Mariapoch to Mariapoch*. Spoločne navštívili viac než 20 miest v Rakúsku, Maďarsku, na Slovensku a Ukrajine, kde ich prijali miestni biskupi (Ieraci 2018b, 1).



Nicula – pôvodný chrám
(fotografia M. Durlák)

2.5.1.3. Nicula (1699)

Len tri roky po zázračnom slzení ikony Bohorodičky v Máriapóci došlo k ďalšiemu slzeniu ikony Bohorodičky, tentokrát na území Sedmohradska v obci Nicula neďaleko Koložváru (Cluj v Rumunsku). Slzenie malo trvať od 15. februára (sviatok Stretnutia Pána podľa juliánskeho kalendára) do 12. marca 1699. Na slziacu ikonu upozornili miestneho kňaza Michala Papa cisárski vojaci, ktorí prišli do miestnej cerkvi na bohoslužbu, keďže sa v okolí nenachádzal žiaden latinský kostol (Пап 2002, 267). Po vypočutí 28 svedkov, ktorí podpísali protokol, ostrihomský arcibiskup kardinál Leopold Kolonič⁴⁵ rozhodol, že ikona z Niculy patrí do dedičstva jezuitov, lebo oni sú „Máriini synovia, ochotní nielen jazykom a perom, ale aj vlastnou krvou brániť mariánsku úctu“ (Пап 2002, 269). Miestny gróf Žigmund Korniš mal veľký záujem na prešetrení prípadu i na tom, aby ikona patrila jemu. No keďže pripadla jezuitom, dal namaľovať jej vernú kópiu pre svoju domácu kaplnku. Pôvodnú ikonu jezuiti preniesli najprv do benediktínskeho opátstva Kolozsmonostor a potom do novopostaveného chrámu v Koložvári (1724), kde bola slávnostne uložená na hlavnom oltári. Po rozpustení rádu roku 1773 ikona aj s chrámom pripadli reholi piaristov (1776), ktorí ju spravujú dodnes.



Niculská ikona v Kluži (Cluj, Rumunsko)
v piaristickom chráme.
(fotografia M. Durlák)

⁴⁵ Ostrihomský arcibiskup v rokoch 1695–1707.

Hoci pôvodná ikona skoro opustila obec Nicula (v tom období sa obec nazývala Füzesmikola), pamiatka a úcta k nej na pôvodnom mieste nezánikla. Už roku 1767 pápež Klement XIII. udelil plnomocné odpustky monastieru v Nicule, ktoré sa viazali na sviatok Usnutia a Narodenia Presvätej Bohorodičky. Popri pôvodnej maličkovej drevenej cirkvi tu bola v rokoch 1875–1879 vystavaná aj kamenná cerkev na náklady eparchie Cluj-Gherla. V roku 1928 pápež Pius XI. udelil mníšskemu chrámu titul mariánskej svätynie (Born 2013, 220). Po zrušení gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku roku 1948 bol monastier i cerkev odovzdaný štátom do užívania Rumunskej pravoslávnej cirkvi, ktorá ich užíva dodnes. Miesto tak ostáva naďalej hojne navštevované, tentokrát však pravoslávnyimi veriacimi.

2.5.1.4. Rafajovce (1705)

O zázračnom slzení ikony Presv. Bohorodičky v Rafajovciach (okres Vranov nad Topľou) vieme veľmi málo. Slzenie ikony sa udialo roku 1705. Správu o tom nám zanechal mukačevský biskup Manuel Olšavský, ktorý osobne farnosť vizitoval v období rokov 1750–1752 (Пап 2002, 270). V zápise z vizitácie čítame: „Cerkev drevená, priestranná, v dobrom stave, postavená pred 50 rokmi v roku 1701. Nachádza sa tu zázračný obraz, ktorý slzil v roku 1705. Jav bol preskúmaný biskupmi, lenže záznamy o tom chýbajú. Na sviatok Narodenia Blahoslavenej Panny sa tu schádzajú (veriaci) na odpust, avšak rímske odpustky nateraz neboli miestu udelené.“ (Véghseő a kol. 2015, 106).⁴⁶

Odpustky sa spomínajú až neskôr, a to v prešovskom schematizme z roku 1903 po obnovení chrámu, keď bol vybavený aj novým ikonostasom. V tom čase bol farárom Andrej Krištof: „Cerkev murovaná, v roku 1902 kompletne obnovená, vymalovaná a vybavená novým ikonostasom. Zasvätená Narodeniu Blahoslavenej Panny Márie, požehnaná a opatrená odpustkami“ (Schematismus 1903, 204).⁴⁷

⁴⁶ Ecclesia lignea ampla pulchra in bono statu erecta ante 50 annos anno 1701. Nota Bene imago Taumaturga exstat quae flevit anno 1705 uti comprobatur est per inquisitiones ab episcopis factas quae tamen non extant. Adeoque in honorem fuit indulgentiae quid est concursus in faesto Natae Beatae Virginis indulgentiae Romane tum non sunt.

⁴⁷ Ecclesia murata anno 1902 ex toto renovata, picta et nova Iconostasi provisiva. Nativitati B. M. V. dedicata, benedicta et indulgentiis provisiva.



Odpust v Rafajovciach, ikona Bohorodičky je vystavená ako zaprestolný obraz.(fotografia M. Durlák)

Spomedzi doteraz spomenutých slziacich ikon je rafajovská ikona prvá, ktorá z Rafajoviec nebola prenesená na iné miesto a zostala tam doteraz. Dnes sa uchováva vo svätyni cerkvi ako zaprestolný obraz, ktorý sa vyberá len na veľký odpust za účelom verejnej úcty (Babjak 2018, 51). No aj napriek tomu, že je pôvodná, nemožno o nej povedať, že sa teší veľkej úcte a že je vyhľadávaná. Ostáva i naďalej málo známou, hoci rafajovský odpust patrí medzi archieparchiálne odpusty. Ešte väčšmi ju dostáva do tieňa skutočnosť, že hlavný rafajovský odpust sa dnes nekoná v súvislosti so sviatkom Narodenia Bohorodičky, ale na slávnosť Zostúpenia Svätého Ducha, vďaka čomu sa celý obsah púte sústreďuje na konkrétny sviatok a osobu Svätého Ducha, takže o mariánskom charaktere odpustu ťažko hovoriť. Hoci má odpust prívlastok „archieparchiálny“ a podľa možnosti sa na ňom zúčastňuje biskup, v skutočnosti má len lokálny charakter a odpust na sviatok Narodenia Presv. Bohorodičky, ku ktorému sa viažu aj odpustky, sa slávi už len čisto na farskej úrovni. Možno by sa žiadalo celú koncepciu rafajovského odpustu prehodnotiť a rafajovskú ikonu Bohorodičky dostať do širšieho povedomia veriacich, o to viac, že sa nejde o kópiu, ale originál. Liturgický kult ani ľudová zbožnosť k tejto ikone nejestvujú.

2.5.1.5. Šašová (1708)

Podobný údel ako slziacu ikonu v Rafajovciach sprevádza aj ďalšiu ikonu, ktorá slzila len o tri roky neskôr v Šašovej (okres Bardejov). Pri kánonickej vizitácii, ktorú vykonal mukačevský biskup Manuel Olšavský v rokoch

1750-1752, zaznamenal: „Cerkvev drevená, v dobrom stave, postavená asi pred 50 rokmi, posvätil ju archipresbyter. Obrazov málo. Vraví sa, že obraz Blahoslavenej Panny asi pred 44 rokmi slzil. Slzenie trvalo okolo 5 rokov. Najprv začali tiecť krvavé kvapky z písmen ICЪ XCЪ, ktoré sa nachádzajú na ikone ako zvyčajne a tiekli po dobu asi jedného týždňa. Na tento zázračný div sa prišli pozrieť gróf Aspremont so svojou starou mamou a ďalší páni. Vravia, že potom obraz slzil ešte 5 rokov, o čom urobil šetrenie nábožne zosnulý biskup nominant Hodermarský, ktorý nenašiel nič, čo by svedčilo proti a potvrdilo pravosť úkazu.“ (Véghseő a kol. 2015, 125).⁴⁸



Obraz blahoslavenej Panny
v Šášovej
(fotografia M. Durlák)

Toto je prvý doložený prípad, keď sa v Mukačevskej eparchii stretáva-me s krvavými slzami. Ďalším netypickým javom je aj to, že krvavé kvapky

⁴⁸ Ecclesia lignea in statu bono ante 50 circiter annos erecta, benedicta ab Archipresbitero. Imagines exiguae. Nota Bene Beatae Virginis imago dicitur flevisse circiter ante 44 annos, duravit fletus circiter per 5 annos primo ex literis ICЪ XCЪ sanguinea guttae fluxerunt circiter per septingnam unam, ad cuius miraculi spectaculum comes cum sua anula Aspremont, et plures Domini comparverunt. Postea dicitur Beatae Virginis imago flevisse post 5 circiter annos ad quod pie defunctus nominatus Episcopus Hodermarszky dicitur inquisitionem fecisse, contra quod nihil circum evenit, verum repertum fuit.

nevytekali z tváre Bohorodičky alebo malého Ježiša, ale z písmen, ktoré označujú meno *Iesus Christos*. Cerkvi boli udelené aj odpustky, avšak na dobu určitú, zvyčajne sa udeľovali na sedem rokov. Po uplynutí odpustkovej doby návštevnosť pútnikov v Šašovej klesla, čo svedčí o tom, že v období baroka odpustky pre veriaciach niečo znamenali: „Pred niekoľkými rokmi tu mali aj odpustky, avšak po uplynutí ich doby sa ľud prakticky vôbec nezhrmažďuje. Vraví sa, že sa tu zázrakom mnohí uzdravili, lenže nejestvuje o tom žiaden autentický záznam, ani sa tu nepestuje nijaká zvláštna úcta k Blahoslavenej Panne“ (Véghseő a kol. 2015, 125).⁴⁹

Súpis ročných príjmov gréckokatolíckych kňazov v jágerskej diecéze z roku 1741 zázračnú ikonu priamo nespomína, lebo to nebolo jeho cieľom, ale uvádza, že cerkev vo farnosti Šašová (v tom období išlo o samostatnú farnosť) mala v období odpustkov ročný príjem 10 uhorských florénov z milodarov veriaciach: „Haec Ecclesia ex Offertorio fidelium tempore Indulgentiarum circiter hungaricos florenos 10 percipit“ (Véghseő – Terdik – Simon 2014, 183).

Napriek slabo rozvinutému mariánskemu kultu v Šašovej zázračná ikona Bohorodičky neupadla celkom do zabudnutia. Cerkev bola opätovne obdarená privilégium úplných odpustkov pápežským breve Pia VI. z 30. júna 1779 na sedem rokov. Vyhlásenie tohto dokumentu bolo v Šašovej 21. augusta 1779. Nariadil ho Andrej Bačinský (1773–1809), gréckokatolícky mukačevský biskup, pod ktorého právomoc Šašová vtedy patrila, ako aj jágerský rímskokatolícky biskup gróf Karol Esterházy (1762–1799) (Borza – Gradoš 2016, 409).

Ikona šašovskej Bohorodičky bola v roku 2000 reštaurovaná. Pri reštaurovaní sa zistilo, že v priebehu rokov bola premalovaná. Nová maľba bola odstránená, a tak ikona dostala pôvodnú podobu. Presväta Bohorodička a Boží Syn, ktorý objíma svoju Matku okolo krku, majú na hlavách korunky. Korunky na hlavách ostali aj po reštaurovaní, ale votívne dary – tri srdiečka, do roku 2000 umiestnené priamo na ikone, boli po reštaurovaní premiestnené pod ikonu, na drevenú časť oltára (Babjak 2018, 35). Aj keď sa šašovský odpust spojený so sviatkom Zosnutia Bohorodičky radí medzi archieparchiálne odpusty, podobne ako v Rafajovciach, nikdy nenadobudol tento rozmer a ostáva i naďalej skôr lokálnym odpustom. Dostať toto pútnické miesto viac do povedomia gréckokatolíkov sa horlivo usiloval dnes

⁴⁹ *Indulgentiae fuerunt ante aliquod annos, modo jam expirant, defacto nullus concursus fuit. Dicitur per miraculum multos salvos factos fuisse, sed documentum nullum autenticum exstat, nec ulla speciali publica devocione modo Beatae Virginis colitur.*

už nebohý o. František Dancák (1939–2018), ktorý celý svoj kňazský život prežil v bardejovskom okrese, takže mu Šašová bola veľmi blízka. Napísal o nej publikáciu *Šašová a jej zázračná ikona* (Prešov: Petra 2011), ktorá vyšla ešte raz v druhom a doplnenom vydaní roku 2017. Liturgický kult ani ľudová zbožnosť k šašovskej ikone nie sú.

2.5.1.6. *Sajópálfala (1717)*

Na sviatky Pánovho narodenia podľa juliánskeho kalendára, v obci Pálfalva (dnes Sajópálfala) v Boršodsko-abovsko-zemplínskej župe, uzrel miestny farár Peter Lipnický, ako na zaprestolnej ikone po tvári Bohorodičky stekajú slzy tmavočervenej farby. Bolo to v roku 1717 a jav trval až do 16. februára. Farár okamžite vyzýval ľud na pokánie (Véghseő – Terdik – Kocsis 2012, 208). Celú záležitosť vyšetroval generálny vikár Mukačevskej eparchie Jozef Hodermarský, ktorý postúpil písomnú správu jágerskému biskupovi. Hodermarský poznamenal, že sám osobne odobral nožom kvapku a potvrdil, že ide o krv. Keď sa pokúšal lentionom kvapky zotrieť, zakaždým sa objavili nové. Krvavé slzy na tvári Bohorodičky nemrzli, napriek tomu, že bola zima, a tiež nevysychali, keď k oltáru umiestnili pec, do ktorej pritápali celú noc. V komisii bolo vypočutých 16 svedkov, ktorí svoje odpovede na otázky potvrdili podpisom (Пап 2002, 277).



Obraz Bohorodičky v Sajópálfala (fotografia M. Durlák)

Jágerský biskup nariadil ikonu preniesť do Jágra a zveril ju františkánom minoritom. Veriaci z Pálfalvy sa domáhali vrátenia ikony, ale márne. Až roku 1927 im bola daná kópia ikony, ktorú umiestnili do cerkvi so slávnostnou ceremóniou. Bolo to tri roky po zriadení Miškoveckého exarchátu roku 1924, ktorého súčasťou sa stalo 22 farností vyňatých z Prešovskej eparchie, medzi ktoré patrila aj Sajópálfala. Púte tu znova ožili, prerušila ich až 2. svetová vojna. V r. 1950, keď komunistická vláda v Maďarsku pozatvárala kláštory, zázračná ikona Bohorodičky zmizla z Jágra bez stopy. Našla sa až v roku 1969 na druhej strane Maďarska v meste Pécs-Úrog po tom, čo sa po nej rozhodol pátrať Balázs Figecky, farár zo Sajópálfala. Jej návrat na pôvodné miesto nebol jednoduchý, keďže si na ňu robili nárok tri miesta: Jágerská diecéza, keďže v čase slzenia sa nachádzala na jej území; Pécska diecéza, keďže na jej území sa našla; a samozrejme Miškovecký exarchát, lebo ikona slzila v gréckokatolíckej cerkvi. Po spoločných rokovaniach víťazný sa ikona vrátila Miškoveckému exarchátu a ikona bola slávnostne prevezená do Sajópálfala 25. októbra 1973.

Liturgický kult k ikone nejestvuje, ale konajú sa tu viaceré púte počas roka. Hlavné odpusty sú na sviatok Päťdesiatnice (patrocínium chrámu) a na tretiu októbrovú nedeľu, ktorá sa slávi ako výročná spomienka návratu ikony (Papp Faber 2006, 72). Z ďalších významnejších pútí, ktoré sa tu uskutočňujú, možno spomenúť púť maďarských Rusínov (na prvú septembrovú nedeľu) a tiež púť školákov, ktorá býva tradične na záver školského roka ako poďakovanie.

2.5.2. Ikony zahalené tajomstvom

2.5.2.1. Havaj (1741)

V máji 1741 sa po stropkovskom panstve rozniesol chýr o slzení ikony v obci Havaj v Zemplínskej župe. Malo sa tak stať 18. mája. O ikone nevieme nič a ani v samotnej obci Havaj sa netraduje, žeby tam kedysi takú ikonu mali. Nevieme ako vyzerala, ani kde skončila. Nevieme ani, či udalosť bola vyšetrená. Jediný historický prameň, ktorý máme k dispozícii, je list (presnejšie kópia listu) od miestneho grófa Žigmunda Peteho (Pettheö), ktorý adresuje mukačevskému biskupovi Gabrielovi Blažovskému (1738–1742), v ktorom ho informuje o nedávnych udalostiach v Havaji a žiada prešetrenie vecí. List je napísaný 31. mája krátko po údajnom slzení. Následne bola zhotovená kópia listu, na ktorej biskup Blažovský

svojím podpisom potvrdzuje, že zodpovedá originálu. Kópia listu bola odoslaná do Viedne, kde došla 10. júna toho istého roka, o čom svedčí poznámka na hornej strane listu. Obsah listu je takýto: „Najjasnejší a najdôstojnejší Pane, pre mňa najúctyhodnejší. Osemnásteho dňa tohto mesiaca na majetku Havaj, ktorý patrí k môjmu panstvu, v cerkvi gréckeho rítu, začal slziť obraz Preblahoslavenej Panny Márie, umiestnený na hlavnom vonkajšom oltári (*t.j. ikonostase, pozn.prekladateľ'a*) a plakal až doposiaľ. Možno vidieť, že nové slzy sa už viac neronia, pretrvávajú jedine tie staré na tvári svätého obrazu. Keď striedavo naši kňazi, ako aj kňazi zjednoteného rítu, pozberali všetky vznešené slzy kvôli ich preskúmaniu, opäť nové a nové slzy vyhrkli zo štyroch kútikov očí. Medzi mnohými ďalšími ľuďmi ja sám môžem v tejto veci svedčiť ako svedok hodnoverný a očitý. V tejto veci som samozrejme napísal aj najjasnejšiemu pánovi biskupovi Foglárovi⁵⁰, aby z moci svojej autority, v neprítomnosti najjasnejšieho diecézneho pána, ktorému je biskupským vikárom, nezanedbal podniknúť náležité opatrenia v tejto záležitosti. No keďže Vašej ctihodnej právomoci, ako Apoštolskému Vikárovi zjednotených veriacich gréckeho rítu, ešte väčšmi prislúcha starostlivosť o tento ľud, kvôli tomu som ja ako pán a dedič uvedeného pozemského majetku predniesol aj Vašej Ctihodnosti záležitosť, ktorá si žiada vysvetlenie, aby ste v krátkom čase, po spoločnej komunikácii s najdôstojnejším pánom (biskupom), ktorý je v Jáгри, nezanedbali urobiť v tej istej veci, čo je potrebné. Nech sa nestane, že tak svätá a tak zázračná ikona bude nútená ostať v pôvodnom stave a bude zbavená svojej vlastnej túžby a zámeru – byť obdivuhodne vystavená k verejnej úcte, a to pre našu nedbalosť, ako sa stalo na majetku Rafajovce. Pokiaľ ide o mňa, podľa svojich možností môžem na počesť Divotvornej Matky urobiť čokoľvek, no ľahostajný nebudem. Nakoniec sa úplne porúčam Vašej skúsenej láskavosti. Vašej Excelencii najoddanejší služobník, gróf Žigmund Pete (Pettheö); Stropkov, 31. mája 1741.“⁵¹

⁵⁰ Svätiači jágerský biskup s titulom biskupa srbského (1718-1754).

⁵¹ „Illustrissime ac Reverendissime Domine, mihi Colendissime. Die decima octava praesentis in possessione Havaj ad Dominium meum pertinente Imago Beatissimae Virginis Mariae in Ecclesiola Graeci Ritus in aexteriori maiori Altariolo collocata lachrymare incipiens flevit usque ad praesens, sed jam observatur cessare, eo quod amplius lachrymae non prodeant novae, sed veteres duntaxat maneat in Sancta Imaginis facie. Abstergere sunt aliquot vicibus, tam per nostros, quam etiam per uniti Ritus Sacerdotes et penitus sublatae lachrymae experimenti causa verumtamen ex quatuor angulis oculorum semper novae et novae prodiderunt. Cujus rei inter reliquam multitudinem hominum ipsemet ego luculentum et oculatum testem agere possum. Scripsi quidem hac in materia etiam Illustrissimo Domino Episcopo Foglár,



Oltár škapuliarskej Panny Márie v Stropkove (fotografia M. Durlák)

quatenus Sua Dominatio in absentia Domini Excellentissimi Dioecisani qua ejusdem in Episcopatu Vicarius intuitu negotii hujus debitas dispositiones facere non negligat: sed quia praetitulatae Dominationi Vestrae quoque qua Apostolico super Graeci Ritus unitorum populum Vicario cura ejusdem tanto magis incumberet, ideo praetitulatae Dominationi Vestrae qua haereditarius praescitae Possessionis Terrestris Dominus significandum duxi, quatenus videlicet communicato cum Domino Excellentissimo Agriensi praesenti negotio circa idem facienda facere in tempore non dedignetur. Ne Imago tam Sancta, tam prodigiosa sola videlicet semet cultui publico miraculose exponens per negligentiam nostram proprio suo desiderio et intentione privari, et statu priori manere cogatur, quaemadmodum in Possessione Rafajocz. Quantum memet attinet ego secundum tenuitatem virium, quidquid in honorem Thaumaturgae Matris facere possum, haud quaquam negligam. In reliquo expertis favoribus jugiter commendatus maneo. Praetitulatae Dominationi Vestrae Servus obligissimus Comes Sigismundus Pettheõ, Stropkó 31 Maii 1741. Державний архив Закарпатської Облaсті, Берегово. List bez označenia.

Uvedený list má dôležitú výpovednú hodnotu. Umožňuje totiž predpokladať, kde skončila slziaca ikona z Havaja. S veľkou pravdepodobnosťou bola prenesená do súkromnej kaplnky na stropkovskom hrade, kde mal gróf sídlo. List zároveň dokazuje, že rafajovskej ikone od začiatku jej údajného slzenia nebola venovaná veľká pozornosť, čím sa dá vysvetliť aj fakt, prečo nebola z Rafajoviec odnesená na iné „dôstojnejšie“ miesto, ako sa stalo v prípade iných slziacich ikon. Dnes je to pre Rafajovce výhra, lebo majú svoju pôvodnú ikonu, ale presne toto gróf nechcel, aby sa stalo na jeho panstve. O grófovi je známe, že bol veľkým mariánskym ctiteľom, keďže Peteovci z Gerše bol silne veriaci a katolícky rod, ktorý stál verne po boku Habsburgovcov. Veľkú úctu grófa k Panne Márii dokladuje aj dodnes zachovaný reliéf na veži stropkovského kostola ako pamiatka na prestavbu kostola roku 1675, ktorý bol pôvodne súčasťou hradného komplexu. Zobrazuje kľačiaceho grófa pri nohách Panny Márie, ktorá drží na rukách malého Ježiška. Výjav vyjadruje buď vďaku za pomoc v bojoch alebo prosbu o pomoc v budúcnosti a bol aj prejavom zasvätenia Stropkova Matke Božej (Kaminský 2001, 5).

Traduje sa dokonca, že grófovi sa Bohorodička zjavila. Možno to nebude celkom vymyslená správa, iba potrebuje správnu interpretáciu. Za údajné „zjavenie“ môžeme pokladať fakt, že gróf Pete bol očitým svedkom slziacej ikony v havajskej cirkvi. On sám to potvrdzuje v liste a ponúka sa, že o tom môže vydať aj svedectvo pri šetrení prípadu. V tom istom liste zároveň hovorí, že urobí všetko, čo bude v jeho silách pre to, aby sa ikona stala známou a aby bola náležite uctievaná ako sa patrí. A tu sa zrejme dostávame k rozlúšteniu našej záhady o stratenej ikone z Havaja. S grófom Peteom sa spája založenie Bratstva blahoslavenej Panny Márie škapuliarskej v Stropkove. Ako svetský patrón kostola ho založil spolu s pátrom Filipom, generálom Kongregácie Najsv. Trojice a v roku 1669 ho schválil pápež Klement IX. (Beňko a kol. 1994, 66). Škapuliarske odpusty majú v Stropkove svoju dávnu tradíciu. Vo farskom, pôvodne gotickom kostole, stojí dodnes bočný barokový oltár z roku 1754 (teda postavený 14 rokov po slzení ikony v Havaji) s pomerne veľkým obrazom škapuliarskej Panny Márie od košického maliara Henricha Schwiezera (Beňko a kol. 1994, 76), s ktorým sa spája veľký stropkovský odpust. Na prvý pohľad možno vidieť, že sa jedná o typ ikony *Eleusa* (csl. *Umilénije*), čo znamená, že Bohorodička a dieťa Ježiš sa navzájom dotýkajú svojimi lícami. Presne tohto typu sú aj ikony v Rafajovciach a v Šašovej. Možno sa domnievať, že práve havajská slziaca ikona, ktorá určite mala oveľa menšie rozmery, poslúžila ako model pre zhotovenie veľkého oltárneho obrazu karmelskej Panny Márie v Stropkove, kým pôvodnú malú ikonu z Havaja mohol gróf Pete uchovávať naďalej vo svojej súkrom-

nej kaplnke. Tým by splnil svoj sľub a túžbu urobiť všetko pre to, aby bola ikona oslávená a uctievaná verejne. Je to odvážna hypotéza? Myslím, že nie. Veď ak mukačevský biskup Manuel Olšavský dal podľa vzoru malej ikony z Máriapóče zhotoviť veľký oltárny obraz na barokovom oltári vo svojej rodnej v Olšavici na Spiši, nemohol to isté urobiť aj gróf Žigmund Pete, veľký mariánsky ctiteľ a očitý svedok slzenia ikony, v Stropkove na svojom hrade?

2.5.2.2. *Bixad (Bikszád, 1770)*

Celkom slušný rad sľziacich ikon na území historickej Mukačevskej eparchie uzatvára údajne sľziaca ikona v baziliánskom monastieri pri obci Bixád, v Satmárskej župe (dnes Rumunsko). Malo sa tak stať roku 1770, presne sto rokov po prvom známom slzení v Klokočove. O udalostiach v Bixáde vyšiel nedávno podrobný článok pri príležitosti konferencie venovanej tristému výročiu od smrti mukačevského biskupa Jozefa de Camillisa, ktorého autorom je Szilvester Terdik.⁵² Článok by si zaslúžil pre lepšie poznanie udalostí byť preložený aj celý, ale pre nedostatok času a priestoru vyberiem z neho len základné údaje.

K údajnému slzeniu došlo v monastierskej cirkvi na sviatok Päťdesiatnice a slzenie malo trvať tri dni. Desať dní na to prišli do monastiera Juraj Sabadoš, ugočský a katedrálny archidiakon, spolu s Jánom Ovsjanikom, farárom z Vinohradova (Nagyszőlős), aby vec prešetrili. O udalosti vypovedalo 17 svedkov (baziliánsky mních, miestny farár, kňazi z okolia a rôzni ľudia), pričom každému z nich boli položené rovnaké otázky. Obaja vyšetrujúci kňazi (Sabadoš a Ovsjanik) v záverečnej správe opisali najprv ikonu, ako vyzerá, jej rozmery a farby; potvrdili, že nenašli na ikone nijaké známky podvodu a dodali ešte opis miestnej drevenej cirkvi. Potom nasleduje desať položených otázok aj s odpoveďami. Celú správu aj so sprievodným listom poslal mukačevskému biskupovi Jánovi Bradáčovi⁵³ profesor morálnej teológie, doktor Demeter Ivasko, kde uvádza, že: „...so všetkou vynaloženou usilovnosťou som si prezrel dosku, na ktorej je namaľovaný obraz, ale nenašiel som nič, o čom by kresťan katolík mohol čo i len pochybovať.“⁵⁴

⁵² TERDIK, Szilvester: L'origine dell'icona miracolosa del monastero di Bikszád, in: Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe de Camillis, vescovo di Munkács/Mukačevo (1689-1706), Nyíregyháza: Istituto teologico greco-cattolico Sant'Atanasio, 2009, 295-317.

⁵³ Biskup v rokoch 1768-1772.

⁵⁴ Державний архив Закарпатської Облaсті, Берегово, Fond 151, Opis 1, č. 2169adhibita omnia diligentia, tabulam, in qua imago depicta est visitavi, sed nihil inveni ex quo homo christianus et catholicus vel dubitare posset.



Bixadský chrám
(fotografia M. Durlák)

Samotný baziliánsky monastier v Bixade vznikol niekedy po roku 1693. Jeho zakladateľom bol grécky mních Izaiáš, ktorý sprevádzal z Ríma do Uhorska mukačevského biskupa Jozefa de Camillisa (1689–1706). Túžba po mníšskom a usadenom živote v ňom zrejme prevládla nad túžbou byť biskupovým sprievodcom, a tak sa usadil na vŕšku Bixád, kde položil základ pre budúci baziliánsky monastier. Z tohto miesta a spôsobu života sa však dlho netešil, keďže roku 1703 zomrel násilnou smrťou. Zavraždil ho istý Michal Šuhaj so svojimi spoločníkmi, údajne preto, že mu vyčítal jeho nezákonné manželstvo. A práve k tragickej smrti mnícha Izaiáša sa viaže prvé údajné slzenie ikony v Bixade. V tom čase bolo totiž bežné spájať tragické udalosti s nejakým nadprirodzeným javom. Nejestvoval o tom žiaden zápis, iba ústne podanie šíriace sa medzi ľuďom. To sa stalo aj verejne známym vďaka slovnej potýčke bixádskeho farára Michala Tatára s mukačevským biskupom Manuelom Olšavským. Olšavský vyčítal Tatárovi, že profituje z dobier bixádskeho monastiera a že pokiaľ sa situácia nezmení, dá odniesť z monastiera knihy i zvony a samotný monastier aj s cerkvou spáli, aby sa nestali útočiskom pre banditov. A tu sa strhla spomínaná hádka medzi tatárom a biskupom. Tatár: *Ak bude cerkev v Bixade spálená, potom*

bude treba spáliť aj tú v Póči! / Olšavský: Ako sa odvažuješ hovoriť takto o Póči? Ved' je to sväté miesto, kde slzila ikona! / Tatár: V Bixade tiež slzila! / Olšavský: A videl to niekto? / Tatár: Áno, moja mama i ja osobne. / Olšavský: Ak sa tak naozaj stalo, prečo si mi o tom nenapísal? / Tatár: A prečo by som mal napísať? Kde je teraz póčska ikona? Vo Viedni. Nechcel som, aby tam skončila i naša ikona; chcel som, aby ostala v Bixáde.



Ikona Bohorodičky
v Bixade
(fotografia M. Durlák)

Po Izaiášovej smrti ostal monastier opustený až do čias biskupa Olšavského, ktorý ho oživil roku 1757, keď tam poslal šesť mníchov (Bazilovits 1799, 100). Napriek tomu, že boli vypočutí svedkovia a urobená zápisnica, udalosti nabrali opačný kurz. Profesor Demeter Ivasko, ktorý predtým nepochyboval o zázraku, upozornil Juraja Sabadoša, že šlo o čisto ľudský čin, a teda o podvod. Zároveň povedal, že o detailoch nebude hovoriť a že ich vyjavi jedine biskupovi pod spovedným tajomstvom. Nato sa Ivasko so Sabadošom dohodli, že o podvode bude lepšie mlčať, aby tak ľudia nestra-

tili svoju dôveru aj v tie v ikony, ktoré slzili naozaj. Baziliánski mnísi boli prísne napomenutí, aby o ikone nikdy nehovorili ako o slziacej a nešírili o nej falošné informácie. Ikona však do zabudnutia neupadla a Bixád je pútnickým miestom dodnes. Dnes je však v rukách Rumunskej pravoslávnej cirkvi, keďže gréckokatolícka cirkev v Rumunsku bola zlikvidovaná roku 1948 a celý jej nehnuteľný majetok prešiel do rúk pravoslávnej cirkvi. Ikona stojí v osobitnom ráme pred ikonostasom a teší sa veľkej úcte.

2.5.3. Neslziaca ikona na úrovni slziacich

Spomedzi vymenovaných slziacich ikon na území pôvodnej Mukačevskej eparchie, ktoré sa zachovali po dnešný deň, sa na území dnešnej Mukačevskej eparchie nenachádza ani jedna. Tri sú na území Slovenska (Klokočov, Rafajovce, Šašová), dve na území Maďarska (Máriapóč, Sajópálfala) a jedna v Rumunsku (Cluj). Túto medzeru dnes vyplňa ikona, s ktorou sa slzenie síce nespája, ale je podkarpatským gréckokatolíkom veľmi blízka. Je to ikona Presv. Bohorodičky označovaná titulom *Mukačivska Zastupnica*.

Ikona je z 15. storočia a pochádza z Konštantínopola. Odtiaľ sa dostala do Ríma, kde bola až do roku 1926, kedy ju pápež Pius XI. podaroval zakarpatským baziliánom. Keď totiž baziliáni v monastieri sv. Michala v Máriapóči, ktorí považovali počsku ikonu za svoje dedičstvo, videli, že juliánsky kalendár ustupuje gregoriánskemu a cirkevnoslovanský jazyk je vytlačávaný maďarčinou, boli poslednou baštou, ktorá sa snažila zachovať svoj slovanský charakter. Tento proces však bol nezvratný a nedal sa zastaviť. Baziliáni preto veľmi vážne uvažovali o prenesení ikony z Máriapóče do Mukačeva na Černečiu horu, avšak na protest hajdudorožského biskupa Štefana Miklósiho (1913–1937) túto ideu rázne potlačila maďarská vláda (Pekap 1997, 361). Takáto idea bola skôr utópiou, lebo počska ikona už dávno prekročila rámec jednej rehole, jednej národnosti či jedného obradu. Po tomto neuskutočnenom pláne sa baziliánom podarilo dosiahnuť, že pápež Pius XI. podaroval pre monastier na Černečej hore vzácnu ikonu, ktorá bola vo vatikánskych múzeách. Slávnostná intronizácia ikony sa konala na Nedeľu všetkých svätých, kedy bola ikona prenesená z užhorodskej katedrály do Mukačeva. Slávnostný obrad vykonal mukačevský biskup Peter Gebej (1924–1931), ktorý pri tej príležitosti vykonal aj obnovenie zasvätenia eparchie pod ochranu Božej Matky. Vtedy nazvali ikonu *Mukačivska Zastupnica*. Oltár, na ktorom bola ikona umiestnená, mal privilegované odpustky,

a to na všetky mariánske sviatky: Stretnutie, Zvestovanie, Zosnutie, Narodenie, Vovedenie do chrámu a Nepoškvrnené Počatie (Пекap 1997, 362).

Cítiac blížiace sa nebezpečenstvo, baziliánom sa podarilo ikonu ukryť ešte pred likvidáciou gréckokatolíckej cirkvi na Zakarpatí. Ikona vyšla znovu na svetlo až po legalizácii cirkvi, keď ju roku 1998 baziliáni previezli do monastiera v Malom Bereznom. Tam bola uctievaná a vystavovaná na mariánske sviatky až do 16. júla 2009. Vtedy bola slávnostne prevezená do monastiera sv. Mikuláša v Mukačeve. V Malom Bereznom ostala jej kópia (Пекap 2014, 82). Dnes sa jej repliky nachádzajú takmer v každej cirkvi Mukačevskej eparchie a na jej počesť bola zostavená aj služba (večiereň a utiereň) akatist a moleben. Ich autorom je mukačevský kňaz Jurij Simjon, ktorý liturgické texty píše pod pseudonymom Afon Karpatorusskij.

Pamiatka ikony *Mukačivska Zastupnica* sa v Mukačevskej eparchii slávi 16. júla (deň jej slávnostného prenesenia z Malého Berezného do Mukačeva), resp. v nedeľu, ktorá ja tomuto dátumu najbližšie. Ikone je zasvätená kaplnka sestier baziliánok v Mukačeve.

2.5.4. Zhrnutie

Z opísaných údajov možno vidieť, že celé jedno storočie od konca 17. do konca 18. storočia je obdobím slziacich ikon v Mukačevskej eparchii. Ak nepočítame posledný prípad v bixádskom monastieri, ikony, ktoré nikto nespochybňoval ako slziace a ktoré mali túto povesť, dosiahli na území historickej Mukačevskej eparchie počet sedem. Dnes sa ani jedna z nich nenachádza na území terajšej Mukačevskej eparchie. Najdlhšie v nej pretrvala prvá slziaca ikona – klokočovská (hoci len kópia), lebo Klokočov patril do Mukačevskej eparchie až do roku 1939, keď po odtrhnutí Podkarpatskej Rusi od Slovenska časť Mukačevskej eparchie, ktorá ostala na území Slovenska, stala sa súčasťou novozriadenej Apoštolskej administratúry Mukačevskej eparchie na Slovensku. Fenomén slziacich ikon vzbudil veľkú pozornosť v radoch cirkevnej hierarchie, ako aj u šľachty, na panstve ktorej k slzeniu došlo, ba zvesť o nadprirodzených javoch dorazila aj na cisársky dvor. Najväčšiu pozornosť vzbudili celkom prvé prípady, a to Klokočov a Máriapôč, čo sa odzrkadlilo na bohatej výzdobe ikon i na tom, že o ne prejavil záujem cisársky dvor. No keďže prípadov slziacich ikon pribúdalo, a to v pomerne krátkych časových odstupoch, tie ďalšie sú už akosi menej zaujímavé, niektoré z nich ostali takmer nepovšimnuté (Rafajovce,

Šašová). Nesmieme pritom zabudnúť, že fenomén slziacich ikon v danej dobe nebol prítomný len v prostredí gréckokatolíkov. Takéto ikony nachádzame aj v latinskom prostredí (Trnava 1663, Győr 1697, Vranov nad Topľou 1708, Bácsfa St. Antal 1715). Je len prirodzené, že latinská cirkevná vrchnosť venovala väčšiu pozornosť ikonám v prostredí vlastného obradu.

Šetrenie ikon malo spravidla rovnaký scenár: kňaz alebo miestny zemepán oznámil prípad biskupovi v Mukačeve. Mukačevská eparchia v tom období ešte nemala právny status samostatnej eparchie, ten získala až roku 1771. Dovtedy boli mukačevskí biskupi iba obradovými biskupmi jágerského biskupa bez vlastnej jurisdikcie, takže jágerský biskup mal posledné slovo aj pri šetrení slzenia ikon. Mukačevský biskup obyčajne poveril niekoho, aby vec prešetril a potom informoval jágerského biskupa, alebo bola šetrením poverená spoločná komisia. Takmer vždy bola ikona odnesená z gréckokatolíckej cirkvi preč. Cerkvi boli drevené a maličké; ponechať ikonu na pôvodnom mieste sa pokladalo za nedostatočné a neúctivé. Ikona ostala na svojom pôvodnom mieste iba vtedy, ak sa jej nevenovala väčšia pozornosť (Rafajovce, Šašová), alebo ak sa okolo nej zámerne nerobil veľký rozruch zo strachu, aby nebola odnesená preč (porov. Bixád). V prípade, že bola prenesená na iné miesto, najčastejšie ju jágerský biskup zveril do starostlivosti nejakého rádu (ikona z Niculy u jezuitov, neskôr u piaristov; ikona zo Sajópálfala u minoritov), alebo si ju podržal a uctieval niekto zo zemepánov (klokočovská ikona bola u Žofie Bátoriovej a Heleny Zrínskej, ikona z Havaja u Žigmunda Peteho). Ak sa veriaci pôvodného miesta slzenia nástojčivo domáhali svojej ikony, bola pre ich cerkev zhotovená jej verná kópia.

Ako sa rozvíjala úcta k týmto ikonám, či sa pôvodné miesto slzenia stalo aj pútnickým miestom a do akej miery sa rozvinulo, to veľmi záviselo od miestneho farára a jeho zanietenosti pre vec. Najviac sa rozvinulo pútnické miesto Maria-Povč, a to z toho dôvodu, že na mieste bol založený baziliánsky kláštor a baziliáni veľmi dbali o šírenie úcty k ikone. Okrem toho aj sami mukačevskí biskupi boli baziliánmi, takže šíriť slávu pôcskej ikony si kládli za povinnosť. Ostatné miesta boli farnosťami v správe farárov. Ak bol farár viac horlivý, ľudia prichádzali na to miesto vo väčšom počte a odpustové miesto sa vzťahovalo (veľká zásluha na tomto poli patrí napr. farárom o. Jánovi Čekanovi v Klokočove alebo o. Balázsovi Figeckému v Sajópálfala).

Liturgický kult žiadna zo spomínaných ikon až donedávna nemala. Ich úcta sa spájala so sviatkom Usnutia Presvätej Bohorodičky (15. / 28. augusta) alebo so sviatkom jej Narodenia (8. / 21. septembra). V posledných rokoch však už môžeme hovoriť aj o rozvíjajúcom sa liturgickom kulte k niektorým ikonám. V Mukačevskej eparchii majú svoje liturgické spomienky

klokočovská, počska i mukačevská ikona. Na tento účel boli zostavené aj liturgické texty ako *officium proprium*: mukačevská ikona má celú službu s molebenom i akatistom, klokočovská má moleben a akatist a počska ma tropár a kondák. Na úrovni ľudovej zbožnosti jestvuje množstvo paraliturgických piesní k týmto ikonám, ktoré vznikli pre potreby púte, i viaceré modlitby či dokonca modlitebníky. Tu si zaslúži pozornosť aj iniciatíva prešovského metropolitu arcibiskupa Jána Babjaka SJ, ktorý dal v areáli ľutinskej baziliky postaviť kaplnky s viac i menej známymi kópiami slziacich ikon, vďaka čomu majú veriaci možnosť spoznať tieto ikony, hoci ich pôvodné odpustové miesta možno nikdy nenavštívili. Ako sprievodca so stručným historickým opisom týchto ikon bola vydaná aj brožúra s názvom Záhrada Bohorodičky (2018).

Overovať pravosť či nepravosť fenoménu slzenia ikon nie je ľahké. Prípad ikony v Bixáde ukazuje, že i napriek vypočutým svedkom a spísanej zápisnici sa vyjavilo, že šlo o podvod. Ešte ťažšie je vysvetliť dôvod slzenia ikon. Stretávame sa s rôznymi interpretáciami, spravidla v prospech interpretujúceho. Tak napríklad klokočovská ikona obsahuje na prednej strane nápis v maďarčine, ktorý uvádza, že „kvapôčky slz stekali po tvári a z rán spôsobených niekoľkými bodnutiami nožom od prítomných heretikov“ (Hospodár – Žeňuch 2007, 17).

Z týchto slov sa dá dedukovať, že slzy Presv. Bohorodičky boli prejavom ľútosti nad biednym ľudom katolíckej viery, ktorý vidiac potupenú ikonu od heretikov, sám sa cítil potupený a pošliapaný. Ako ukážku vlastných interpretácií možno spomenúť výklad o. Štefana Papa, ktorý uvádza štyri dôvody, prečo ikony v nami opisovanom období slzili. Mali to byť tieto: 1. Tragická a neznesiteľná situácia rusínskeho obyvateľstva pod Karpatami, 2. ťažká situácia cirkvi pod Karpatami; kňazi poddaní, biskupi vo všetkom závislí od latinského biskupa v Jágri, 3. opúšťanie vlastnej „pradedovskej viery“ a nútený prechod na protestantizmus podľa zásady *Cuius regio, eius religio*, 4. pohrdavý postoj voči podkarpatským Rusínom gréckokatolíkom zo strany latinskej vrchnosti a ponížovanie biskupov a duchovenstva (Пан 2002, 280-283).

Aj s Rímom nezjednotení (pravoslávni) veriaci majú pre slzenie ikon vlastnú interpretáciu. Bohorodička podľa nich plakala práve preto, že mnohí sa stali uniátni (gréckokatolíkmí) a zradili vieru otcov. Tak to píše aj kňaz Michal Orosvigovský Andrella v 17. storočí: „Spomeňme si na presvätú Máriu, čistú a preblahoslavenú, slávnu Bohorodičku, vždy Pannu a našu Vládkyňu; prečo plače v drevených chrámoch? [...] Pomysli si len, prečo plače východná matka, obraz, svätá ikona v Poľsku a v Uhorskej zemi: a) v dedine Klokočov; b) v Póči, v dolnom nýrskom kraji; c) pla-

če i v Arade pri Šomošvári, a je to pravda. Človeče, keď o takých veciach počujeme, plačme tiež, kým je čas; teraz je čas na plač a nie na smiech. Učiteľ sveta učí: „vtedy nám treba oplakávať duše veriacich, keď opúšťajú najvyššieho Pána a idú za pánom tohto sveta, za svojou hriešnou vierou, do sekty“ (Петров 1932, 234).

Pokiaľ boli slzenia ikon pravé, znamená to, že sú nadprirodzenej povahy. A o nadprirodzených skutočnostiach je odvážne vyjadrovať sa s pocitom úplnej istoty. S oveľa väčšou istotou môžeme povedať, že stáročná ľudová zbožnosť veriacich i v poslednej dobe rozvíjajúci sa liturgický kult boli a podnes sú úprimné najmä preto, lebo to, čo privádza pútnikov na miesta, kde sa tieto ikony uctievali, nie je ani tak otázka pravosti fenoménu slzenia. Je to skôr silná vnútorná potreba ísť k Matke a predložiť jej svoje radosti i žiale, načerpať silu a vrátiť sa ku každodenným povinnostiam, potreba vyjadrená slovami najnovšej piesne ku klokočovskej ikone: *Prezácny poklad nám ikona tvoja, posila v chvíľach duchovného boja. Verný ľud sa k tebe utieka v potrebe. Matka klokočovská, priviň všetkých k sebe.*

2.6. Úcta ku klokočovskej Bohorodičke medzi veriacimi v Kanade a USA

O úcte ku klokočovskej Bohorodičke medzi krajanmi za Atlantikom v Kanade vyšlo niekoľko článkov (Fuga 1976, Kušník 1995, Černý 2014, Černý 2017, Černý 2020a, Černý 2020b). Tu preto poskytneme najmä sumár aktuálne dostupných informácií, ktoré doplníme o dôležité archívne dokumenty rozličnej proveniencie, ktoré sú späté s pútnickým miestom klokočovskej Bohorodičky v kanadskom Hamiltone a s prejvmi úcty k nej v Spojených štátoch amerických (USA).

2.6.1. Začiatky slovenských gréckokatolíkov v Hamiltone

O začiatkoch slovenskej emigrácie do mesta Hamilton profesor Kirschbaum uviedol, že Slováci prichádzali do Hamiltonu od 20. rokov 20. storočia, keď už zažili ťažkú prácu v baniach alebo na farmách kanadského Západu (Kirschbaum 1967). Až neskoršie smerovala emigrácia do Hamiltonu práve s úmyslom skúsiť šťastie v tomto meste ťažkého priemyslu. Miestni Slováci si pred koncom druhej svetovej vojny založili vlastnú rímskokatolícku farnosť, oficiálne sa ako dátum jej vzniku uvádza 1. januára 1945. Z 200 zakladajúcich rodín bola vraj polovica gréckokatolíkov, a aj preto bola farnosť pomenovaná na počesť sv. Cyrila a Metoda (Ss. Cyril and Methodius parish). Okrem slovenského rímskokatolíckeho chrámu chodili niektorí gréckokatolícki Slováci aj ku gréckokatolíckym Ukrajincom, a iní zas ku rímskokatolíckym Poliakom (Mária 4/1979, s. 9).

Kľúčovým momentom pre vznik farnosti bolo stretnutie koncom októbra 1952 v dome farníka Michala Matiho. Na tomto stretnutí sa viacerí slovenskí gréckokatolíci dohodli s o. Rusnákom z Toronta, že založia osadu pod ochranou apoštolských kniežat sv. Petra a Pavla (Fuga 1976, s. 84). Prvú liturgiu slávilí otcovia Rusnák,⁵⁵ Mi-

⁵⁵ Michal Rusnák CSsR (1921–2003) sa narodil v Beaverdale, Pennsylvánia, USA, ako Michael Rusnačok. Počas hospodárskej krízy sa s rodinou vrátil na Slovensko. V mladom veku vstúpil k redemptoristom. Študoval v Bratislave, neskôr v Oborišti. Na kňaza bol vysvätený v júli 1949. Po likvidácii reholí ho zatkli a umiestnili v Podolinci. Po čase sa mu podarilo utiecť. Do Kanady prišiel roku 1951, a pustil sa do budovania slovenských gréckokatolíckych farností. Ukrajinský biskup Izidor Borecký ho v roku 1957 vymenoval za dekana

ňa⁵⁶ a Krafcík⁵⁷ 14. decembra 1952 (AECM 1978, s. 8) a tento deň je aj dátumom zriaďovacieho dekrétu farnosti (Fuga 1978, s. 273).

Za pol druhu roka osada nemala vlastného duchovného a v jej obsluhovaní sa sriedali o. Miňa a o. Rusnák (Eliáš 1964). Od 1. januára 1953 už farnosť aj finančne platila kňaza, čo bolo rozhodujúcim faktorom pre pridelenie stáleho kňaza (AUCET 1953a). Druhým faktorom bola kúpa pozemku, ktorá sa uskutočnila ešte pred príchodom o. Fugu do farnosti (Kanadský Slovák 6.3.1954, s. 8). Osada však potrebovala vlastného duchovného. Tým sa v apríli 1954 stal o. František Fuga,⁵⁸ ktorý následne za vyše tridsať rokov svojho pôsobenia dal hamiltonskej farnosti určujúci ráz, vrátane jej pretvorenia z Farnosti sv. Petra a Pavla na Farnosť klokočovskej Bohorodičky, oslavovanej na sviatok Usnutia Presvätej Bohorodičky.

slovenských farností. Pápež Pavol VI. vymenoval roku 1964 o. Rusnáka za pomocného biskupa pre biskupa Izidora Boreckého a za vizitátora Slovákov východného obradu v Kanade. Proces slovenského cirkevného usporiadania v Kanade sa dovšil, keď pápež Ján Pavol II. zriadil 13. októbra 1980 pre všetkých Slovákov byzantského obradu v Kanade eparchiu sv. Cyrila a Metoda. Súčasne vymenoval biskupa Rusnáka za sídelného biskupa tohto biskupstva. Na emeritúru odišiel roku 1996. Pochovaný je v Thornhill, Ontário.

⁵⁶ O. Ludvik Miňa CSsR (1900–1974) sa narodil v dedine Kereket, župa Maramoroš v dnešnom Rumunsku. Usilovného študenta poslal biskup Gebej do Ríma. Tam dosiahol nielen kňazstvo, ale aj doktorát. Po návrate bol vymenovaný za biskupského tajomníka. Po vojne ušiel do ČSR, kde vstúpil k redemptoristom. Založil farnosť v Toronte, pomáhal v Hamiltone, Wellande či Sudbury. Mnohé roky pastoračne pôsobil aj v USA. Bol výrazného rusínskeho cítienia, ale citlivo vnímal aj existenciu slovenských gréckokatolíkov a ich potreby.

⁵⁷ Otec Andrej Krafcík (1918–2008) sa narodil v Michalovciach v rodine kňaza. Jeho otec bol národne uvedomelým Slovákom a jeho farnosť Novosad bola druhou po monastieri baziliánov v Trebišove, kde sa čítania začali čítať po slovensky. Strednú školu skončil v Malackách pri Bratislave. Teológiu študoval v Užhorode, Olomouci a Budapešti. Na kňaza bol vysvätený v Lutine vладыkom Gojdičom roku 1945. Po vysviacke bol tajomníkom biskupa v Prešove. Na Západ odišiel roku 1951. Istý čas strávil v Rakúsku, kde pastoračne vypomáhal ukrajinským gréckokatolíkom v utečeneckom tábore v Kufsteine a potom bol istý čas v Ríme. Po príchode do Kanady začal organizovať slovenskú a maďarskú farnosť vo Windsore, a postavil tam slovenský gréckokatolícky chrám sv. Michala. Po smrti O. Chanáta (1957) prebral farnosť vo Wellande. Roku 1960 vstúpil k redemptoristom. Bol spoluzakladateľom časopisu Mária a redigoval ho aj neskoršie. Jeho pastoračné pôsobiská ako redemptoristu zahŕňali miesta v USA i Kanade. Od 2007 v Michalovciach. Zomrel 2008 v Michalovciach, kde je aj pochovaný.

⁵⁸ František Fuga (1923–1987) sa narodil vo Vinnom pri Michalovciach, neďaleko pútnického miesta Klokočov. Bohoslovie študoval v Bratislave a Košiciach, kým ho rímskokatolícky košický biskup Čársky neposlal na štúdiá do Ríma. Vysvätený bol 4. marca 1950 v Ríme kardinálom A. Tragliom. Štúdiá ukončil na Lateránskej univerzite v roku 1952 licenciátom. Ako kňaz pôsobil najprv v severnom Taliansku, po zmene obradu od 25. apríla 1954 v Hamiltone. Bol veľmi činný na poli národného života, je spoluautorom modernej slovenskej zástavy, bol predsedom Zahra-

2.6.2. Príchod o. Fugu do farnosti

Prvého októbra 1953 napísal biskup Izidor Borecký list (ASCEO⁵⁹ 1953a), ktorý na Východnú kongregáciu prišiel šiesteho októbra a v ňom prejavil ochotu prijať o. Fugu do svojho biskupstva, vtedy ešte stále Apoštolského exarchátu Východnej Kanady. Tým istým listom biskup Borecký požiadal kardinála o dovoľenie pre o. Fugu prejsť z latinského obradu na byzantský. Biskup Borecký poslal súčasne aj dokumenty pre imigračné úrady a v liste rovno spomína, že by o. Fugu umiestnil do farnosti v Hamiltone, kde, ako sa vyjadril, „cíti že spraví veľa dobrého na slávu Boha a našej svätej Matky cirkvi“ (ASCEO 1953a). Potešujúcou je aj záver spomínaného listu, v ktorom hovorí kardinálovi, že „slovenskí kňazi, ktorí prišli do Východného exarchátu na príhovor vašej eminencie pracujú veľmi dobre, za čo som Vašej Eminencii veľmi zaviazaný“ (ASCEO 1953a).

Už o necelé dva týždne 16. októbra sa o. Fuga obrátil už teda ako kňaz kanadského exarchátu na Východnú kongregáciu s prosbou, aby mohol prebývať na kolégiu sv. Jozafáta⁶⁰ a zdokonaľiť sa tak v byzantsko-slovanskom obrade a ukrajinskom jazyku, teda jazyku biskupstva (ASCEO 1953b). Na liste je poznámka, že žiadosť bola schválená hneď 17. októbra a komunikovaná rektorovi kolégia. S praktickou liturgiou mu pomáhal aj o. Michal Lacko SJ, ktorého s o. Fugom spájalo celoživotné priateľstvo.

Otec Fuga prišiel do Kanady v marci a po mesačnom pobyte v Toronte pricestoval koncom apríla do Hamiltonu, ktorý sa pre neho stal jedinou farnosťou až do smrti roku 1987. Radostná správa o jeho príchode do Hamil-

ničnej Matice Slovenskej, mal vlastné vydavateľstvo, kde publikoval množstvo kníh, časopisov a iných materiálov. Bol vynikajúcim organizátorom, a aj vďaka nemu vyzerá hamiltonský chrám tak krásne, ako vyzerá. Titul Monsignor dostal roku 1973. Od roku 1974 pôsobil ako dekan slovenských farností ukrajinskej eparchie Toronto. V roku 1976 mu biskup Borecký odovzdal mitru a titul mitroforného protorejera. Neskoršie bol aj protosynkelom eparchie sv. Cyrila a Metoda. Zomrel 9. novembra 1987 na rakovinu. V jeho rodnej dedine Vinné má pamätnú tabuľu.

⁵⁹ Za sprostredkovanie dokumentov z archívu ASCEO patrí moje poďakovanie o. Dr. Markovi Durlákovi.

⁶⁰ Kolégium sv. Jozafáta bolo kedysi spoločné pre všetkých slovanských gréckokatolíkov z Rakúsko-Uhorska. Medzi jeho absolventmi nájdeme aj mnohých duchovných, ktorí pochádzali z Užhorodskej únie, najznámejším z nich asi metropolita Pittsburgu, Stephen Kocisko. Pôvodne sídlilo v budove vedľa chrámu sv. Sergeja a Bakcha na Piazza Madonna dei Monti. Neskôr presťahované na Gianicolo. Postupne sa z neho stalo kolégium ukrajinské. I napriek tomu pre blízkosť obradu, a strach z prílišného východného zamerania Russika, boli práve do kolégia sv. Jozafáta posielaní aj skoro všetci adeпти kňazskej služby pre slovanských gréckokatolíkov v Kanade.

tonu zaznela z časopisu *Mária*: „Dňa 25. apríla 1954 po dlhšom očakávaní vítali hamiltonskí slov. gr.-katolíci svojho nového duchovného otca...“ (*Mária* 3/1955, 15). Na slávnosti boli aj slovenskí rímskokatolíci s duchovným o. E. G. Fuzym a vyše 400 Slovákov z Hamiltonu a okolia (*Mária* 3/1955, s. 15). Začiatky pôsobenia o. Fugu boli isto ťažké, nakoľko keď prišiel do farnosti, tak „nebolo chrámu, oltára, kalicha, ničoho. Našiel však dobrých osadníkov, ktorí sú štedrú“ (Eliáš 1964). Po dvoch rokoch pastorácie mal vraj už 130 adries farníkov (*Mária* 4/1979, 9).

Roku 1954 bol osadník a neskorší predseda Kanadskej Slovenskej Ligy, pán Ján Lukáč poverený, aby kúpil pozemok pre chrám, faru a halu. To aj urobil a dnešný pozemok, na ktorom stojí chrám, kúpil za 12250 dolárov (Cimba 2005, 70).

V nedeľu 27. novembra 1954 bola posledná liturgia farnosti v maďarskom chráme Svätého Ducha, kde sa veriaci stretávali od založenia farnosti. Počnúc ďalšou nedeľou 5. decembra 1954 až do slávania liturgii na hale novobudovaného vlastného chrámu 15. decembra 1957 sa liturgie slávil v kaplnke Holy Rosary na ulici Gage (Fuga 1978). Dôvodom tejto zmeny bolo hlavne to, že veriaci sa nezmestili do maďarskej kaplnky (História odpustov 1965, 3). Musíme však pochváliť Maďarov za ich pomoc slovenským gréckokatolíkom v ich počiatkovej fáze organizovania farnosti.

Farnosť však ešte v roku 1955 slávila odpust aj na sviatok sv. Petra a Pavla a po liturgii nasledoval na farme jedného z farníkov piknik (*Mária* 4/1955, s. 10).

2.6.3. Pretransformovanie na Klokočovskú farnosť

Zmena zasvätenia chrámu súvisela podľa listu (AUCET 1953b) o. Fugu, nájdeného v archíve ukrajinskej eparchie v Toronte, hlavne so žiadosťou hamiltonského biskupa Ryana,⁶¹ ktorý už mal v Hamiltone farnosť zasvätenú sv. Petrovi a Pavlovi. Tú spravoval neskorší pomocný biskup v Calgary, Jozef Wilhelm (História odpustov 1965, 2). Podľa listu o. Fugu adresovaného kancelárovi eparchie táto farnosť bola založená päť až šesť rokov pred slovenskou gréckokatolíckou farnosťou sv. Petra a Pavla v Hamiltone. Otec Fuga teda žiadal, aby vladyka Izidor napísal farníkom list, odvolávajúc sa na záujem biskupa Ryana, o zmenu názvu. Vyslovene žiadal, aby sa spomenul bis-

⁶¹ Joseph Francis Ryan (1897–1990), biskup Hamiltonu v rokoch 1937–1973.

kup Ryan aby si ľudia nemysleli, že je to osobná iniciatíva o. Fugu (AUCET 1953b). Vskutku aj biskup Ryan sám napísal ešte pred príchodom o. Fugu do farnosti v roku 1953 na eparchiu list, v ktorom hovorí o tom, že sa mu dostala do uší informácia, že v Hamiltone má byť založená farnosť, ktorej zasvätenie sv. Petrovi a Pavlovi by vytvorilo v meste zmätok, a tak vedomý si toho, že hoci je to mimo jeho jurisdikcie, predkladá však myšlienku zvážená zasvätenia farnosti iným svätým či sviatku (AUCET 1953c). Biskup Borecký zmenil názov farnosti 20. októbra 1954, a tak začína nová kapitola farnosti Uspenia Presvätej Bohorodičky, čo bolo rovnaké patrocínium ako svätyňa v Klokočove (História odpustov 1965, s. 3). Nevieme však, či to bola iniciatíva biskupa Borckého, alebo skôr o. Fugu, aj keď sa zdá, že rozhodnutie bolo naozaj biskupovo, keďže sa neskôr dozvedáme, že pre o. Fugu to bolo akoby znamenie zhora a vyslyšanie snov, že sa farnosť stane duchovným miestom nášho ľudu. Nie všetci farníci spočiatku zdieľali tento optimizmus zo zmeny názvu, ale časom všetci uverili, že to bolo riadením Božím. Posledná informácia teda evokuje silnú opozíciu vo farnosti, lebo sám o. Fuga spomína, že na začiatku pri ňom bola len „čiasťka farníkov,“ a že musel prežiť veľa „jalových rečí a protivenstiev“ (História odpustov 1965, 3).



Hamiltonská svätyňa zasvätená klokočovskej Bohorodičke (fotografia D. Černý)

Po približne roku od príchodu o. Fugu do farnosti v Hamiltone napísal list (ASCEO 1955a), ktorý je pre nás jedným z najdôležitejších. Samotný list už má hlavičku farnosti Uspenia Presv. Bohorodičky aj s klokočovskou ikonou. O. Fuga spomína, že po mesačnom pobyte v Toronte mu bola daná na starosť slovenská farnosť v Hamiltone. Opisuje, že pastorácia je ťažká, nakoľko „musí obracať mužov a ženy, ktorí žili mnohé roky mimo cirkvi a mimo sviatostí. Môžete si predstaviť v akom stave je moja mládež“ (ASCEO 1955a). Keďže farnosť nemala vlastnú budovu, píše aj o tom, že sa už stalo, že náboženstvo musel učiť deti v aute. Píše, že ďalší rok chce stavať chrám – svätyňu, zasvätenú Matke Božej. Je si vedomý toho, že peňazí nebude dosť, a preto sa obracia na kongregáciu, aby mu poradili, ako vyriešiť túto ťažkosť. Pýta sa aj priamo, či by pre stavbu nebolo možné si vziať z Kongregácie pôžičku. Následne sa vracia k myšlienke mariánskej svätyne, o ktorej, ako to z kontextu listu vyplýva, už informoval o. Lacka SJ. Píše že dôvodom je to, že v Hamiltone je protestantské prostredie, kde o Márii ľudia veľa nevedia a je často urážaná. Nasleduje zdôvodnenie klokočovského patrocínia: „V mojom kraji bola veľmi známa svätyňa v Klokočove, ktorú komunisti zavreli, ak by som ju mohol tu otvoriť, nádejam sa, že mnohí starí, ktorí ju poznajú, sa na ňu rozpomätajú a omnoho ľahšie sa obrátia“ (ASCEO 1955a). Otec Fuga teda bral klokočovské patrocínium ako niečo, čo pomôže ľuďom sa identifikovať s cirkevnou štruktúrou v novej domovine. Spomína sa aj to, že latinskí kňazi nerešpektujú rozdielnosť obradov, čo potom vedie k hádkam medzi farníkmi. Spomína tiež začiatok vydávania časopisu Mária, vďaka čomu verí, že „pravá náuka prenikne do našich rodín“ (ASCEO 1955a).

Nie je teda pravdou, ak sa niekto domnieval, že farnosť sa stala klokočovskou až po súhlase Ríma. Skôr sa stalo oficiálnym to, čo už vďaka aktivite o. Fugu v Hamiltone naplno fungovalo. Môžeme povedať, že kým farnosť mala potrebu zmeniť pôvodné zasvätenie z Petra a Pavla na iný sviatok, realizácia zmeny zasvätenia chrámového sviatku na odpust „klokočovský“ je jednoznačne možná len vďaka aktivitám o. Fugu.

Otec Fuga neskoršie v spomienkach tvrdil, že zmena názvu prišla po dohode Kongregácie s pápežom Piom XIII (Mária 7-8/1965, s. 10). Doslovne napísal, že kardinál Eugen Tisserant, prefekt vtedajšej Kongregácie pre východnú cirkev, sa vyjadril nasledovne: „Organizovanie svätyne k úcte Panny Márie Klokočovskej je zárukou úspechu pre Vašu prácu medzi slovenskými grécko-katolíckmi“ (Mária 8/1958, s. 7). Ukazuje sa, že správy o. Lacka a o. Fugu o počiatkoch Klokočovskej svätyne boli trochu prikrášené. Kongregácia totiž nedala dovoľenie na organizovanie „Klokočovskej

svätyne“, ale naopak v koncepte odpovede o. Fugovi uvádza, že toto právo je bežným právom miestneho biskupa (ASCEO 1955b).

2.6.4. Budovanie hamiltonskej svätyne

V májovom čísle roku 1955 časopisu *Mária* sa po prvýkrát objavuje myšlienka budovania Klokočovskej svätyne v Hamiltone. Ako sa písalo: „keď našim v starom kraji nie je dovolené, aby vzdávali úctu Matke Božej na posvätnom mieste v Klokočove, je našou povinnosťou, aby sme ako synovia východného Slovenska postavili jej dôstojný stánok v slobodnom svete a pred jej obrazom prosili o potrebné milosti pre nás a ťažko skúšaný náš národ vo vlasti. Matka, požehnaj naše snahy, aby sme sa Ti mohli čím skôr zavďačiť peknu svätyňou v Hamiltone a tu aspoň pred vernou kópiou Tvojho obrazu mohli sme pokračovať v zvelebovaní Tvojho mena tak, ako kedysi v Klokočove“ (*Mária* 3/1955, 7). Súviselo to s pamätným odpustom roku 1947, kedy sa v Klokočove na ňom zúčastnilo okolo 40000 pútnikov (*Mária* 3/1955, 7).

Po svätopeterskom pikniku, ktorý bol akoby rozlúčkou so starým zasvätením chrámu, slávila osada roku 1955 po prvýkrát odpust na sviatok Uspenia Presvätej Bohorodičky 21. augusta. Slávnostná liturgia mala byť na farme farníka Štefana Kalapoša. Po obede bol moleben k Bohorodičke. Na liturgii bol okrem o. Fugu aj o. Nikolaj Chanát z Wellandu a ešte jeden duchovný (*Mária* 8/1957, obálka). Počasie organizátorom vyšlo a prvý „klokočovský“ odpust bol slávený v Rockton, ON. Podľa záznamov sa na ňom zúčastnilo okolo 60 (Kanadský Slovák, 24.9.1966, 2), podľa iného prameňa 80 veriacich (*Mária* 7-8/1965, 3).

O rok neskôršie 26. augusta 1956 slávila farnosť svoj odpust za účasti biskupa Izidora Boreckého, ktorý po slávnostnej liturgii posvätil obraz Uspenia Bohorodičky, ktorí zakúpili mladomanželia Mr. & Mrs. Mike Minač. Už vtedy sa spomenulo, že obraz bude zdobiť „hlavný oltár našej cerkve, ktorá súčasne má byť jedinou mariánskou svätyňou Slovákov grécko-katolíkov v slobodnom svete“ (*Mária* 9-10/1956, 21).

V aprílovom vydaní časopisu *Mária* sa v roku 1957 objavuje aj náčrt budúceho chrámu, výzva na pomoc so stavbou a tiež pozvanie na otvorenie zeme pre stavbu Klokočovskej svätyne. Slovanmi otca Fugu, to mala byť svätyňa, „ktorá s'á vznešený maják má dodať odvahy svojim a súčasne má hlásať svetu o láske a oddanosti slovenských grécko-katolíkov k sv. Cirkvi

katolíckej“ (Mária 4/1957, 12). Navrhol tiež, aby na 10. výročie korunovania ikony v Klokočove dňa 30. mája 1948 vladykami Gojdičom a Hopkom, bola korunovaná aj verná kópia ikony v novej svätyni v Hamiltone (Mára 5/1957, 13-14).

Program otvárania zeme 5. mája 1957 bol nasledovný: O 10. hodine slávnostná bohoslužba v rímskokatolíckom chráme sv. Cyrila a Metoda. Po liturgii banket v hale pod chrámom, o tretej poobede posviacka pozemku duchovným o. Fugom, so slávnostným otváraním zeme (Mária 4/1957, 24). Celá slávnosť sa mala filmovať.⁶² Na programe boli prítomní aj zástupcovia mesta Hamilton. Po bankete sa odobrali hostia na miesto pozemku, ktoré požehnal duchovný Fuga za účasti ukrajinských duchovných J. Bojka a J. Nebesného. Po posviacke sa o. Fuga poďakoval všetkým za doterajšiu spoluprácu a povzbudil k ďalšej práci (Mária 6/1957, 11-12).

2.6.5. Stavba vlastného chrámu

Slávnosť posviacky základného kameňa bola v Hamiltone naplánovaná na 13. októbra 1957 (Mária 9/1957, obálka). Termín posviacky sa následne presunul o týždeň neskôr 20. októbra, kedy mala liturgia začať v rímskokatolíckom slovenskom chráme o 11.30. Na slávnosti boli Slováci z Hamiltonu, Toronta, Oshawy, St. Catherines, Niagara Falls, Wellandu, Smithville a iných miest (Kanadský Slovák, 9.11.1957, 2). Slávnosť bola v tlači opísaná kvetnato ako najradostnejší deň od založenia osady. Našli sa však aj neprajníci, na ktorých o. Fuga reagoval, keď napísal: „zbytočne sa snažia naši nepriatelia umlčať národné povedomie u našich bratov slovenských gréckokatolíkov. Naši neprajníci nech si uvedomia, že kto popiera národnostnú spolupatričnosť u niektorého národa, ten nie je ani sám hoden, aby bola uznávaná jeho národnosť“ (Mária 11/1957, 10-11). Zdá sa teda, že problémy spôsobovali inonárodné gréckokatolícke skupiny. Autor však neuvádza žiadnu skupinu priamo menom, a tak sa môžeme len domnievať či išlo o Ukrajincov, Maďarov v Kanade alebo Rusínov v USA.

Počas banketu bola pri kameni na stole listina ozdobená slovenským znakom, na ktorú sa všetci prítomní podpísali. V programe vystúpili s príhovorom viaceré osobnosti, hlavne slovenského národného života.⁶³ Po

⁶² Osud filmu je však doposiaľ autorovi práce neznámy.

⁶³ O. A. Botek z Windsoru, hostiteľ o. E. Fuzy, o. Dančo, SJ a veľký rodoľub, redaktor Kanadského Slováka Štefan Reistetter zo St. Catherines. Program moderoval obradník John Lucas.

programe sa všetci odobrali k už dvíhajúcim sa múrom a o. Fuga za asistencie o. Fuzyho uložil kameň na definitívne miesto. „Podľa staroslovenského cyrilometodejského zvyku posviacku i zamurovanie prevádzali všetci prítomní kňazi jeden po druhom“ (Kanadský Slovák, 9.11.1957, 2). Pri kladení kameňa prítomní spievali Viruju a po skončení slávnosti sa ulicami Hamiltonu ozývala hymnyká pieseň *Hej, Slováci*.

V kameni okrem mien darcov napísaných na pergamene a peňazí slovenských, vatikánskych a kanadských bol aj kúsok zeme z Klokočova na Slovensku od o. Fugu. Ku tomu pridal o. Imrich Fuzy aj kúsok zeme z Banskej Bystrice, a tak bolo symbolicky zastúpené celé Slovensko. Toto vyjadrenie jednoty Západu a Východu ako obradovo, tak aj geograficky bolo pre mnohých aj nádejou na užšiu spoluprácu všetkých Slovákov k tomu, aby aj svätýňa v domovskom Klokočove bola „čím skôr oslobodená z bezbožníckej tyranie“ (Mária 11/1957, 11). Čiastočne ukončenú svätýňu, teda suterén, ktorý slúži dnes za halu chrámu, posvätil biskup Izidor Borecký 22. decembra 1957. Biskup sa prihovril kázňou po slovensky (Kanadský Slovák 1.3.1958, s. 4).

2.6.6. Kópia klokočovskej ikony

Keď už bola farnosť Klokočovskou, povstala otázka, kto napíše kópiu tejto zázračnej ikony. O. Michal Lacko sa obrátil v baziliánskom kláštore Grottaferrata na o. Parténia Pavlyka,⁶⁴ ktorý bol ukrajinskej národnosti a navyše

⁶⁴ Otec Parténij Petro Pavlyk (1919–2019) sa narodil ako Petro Pavlyk v dedine Buszkowice (ukrajinsky Buškovyči), na území vtedajšieho Poľska. Narodil sa do rodiny s viacerými deťmi (celkovo jedenásť, z ktorých dve zomreli v detskom veku). Jeho rodičia sa volali Pantelejmon a Anna, rodená Šumeldová. Študoval na gymnáziu v Premyšli a roku 1936 vstúpil do monastiera sv. Nila. Otec Parténios bol posledným z dvanástich ukrajinských mníchov, ktorí v polovici tridsiatych rokov prišli do monastiera Grottaferrata na radu vladyku Andreja Šeptyckého, ľvovského metropolitu. Spolu s o. Parténiom, prišiel i brat Pachomios, ktorý bol včelár, sakristián Jozef, kňazi Spiridion a Eugen, ako aj Jozafát, ktorý bol vedúcim reštaurátorskej dielne. V rokoch 1939–1946 študoval na Gregorovej univerzite, kde v roku 1946 obhájil doktorát z filozofie. V rokoch 1940–1941 študoval aj cirkevné právo, a to na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme. Roku 1942 prijal v Grottaferrate kňazské rukopoloženie z rúk ruského katolíckeho vladyku Alexandra Jevreinova. Po vysviacke vyučoval filozofiu v malom seminári italo-gréckych baziliánov v Kalábrii a následne v Grottaferrate. Jeho ikony zdobia chrámy v Taliansku, Nemecku, Anglicku i USA. Pracoval aj v tlačiarňi monastiera, a bol i reštaurátorom starých kníh a rukopisov. Pohrebné obrady zosnulého boli v pondelok 20. mája 2019 v exarchátnom monastieri sv. Nila v Grottaferrate.

profesorom v ich škole a nadaným maliarom. Toho potešilo, keď sa dozvedel, že ikona ide ku Slovákom do Kanady. Ikona sa mu vcelku podarila, osobitne tváre. Zmena nastala okolo hláv, kde umelec urobil okrúhlu svätožiariu s ozdobami. Hotový obraz preniesol o. Lacko do Ríma začiatkom roka 1955. Z neskorších prameňov nepriamo vyplýva, že výdavky na obraz zaplatila pani Helena Cimbová (Kanadský Slovák 24.5.1975, 2).



Kópia klokočovskej ikony Bohorodičky
v Hamiltone
(Hospodár – Žeňuch 2007, 22)

Otec Fuga vyjadril želanie, aby ikonu požehnal sám pápež. Stalo sa tak 12. marca 1955 pri výročí korunovácie sv. otca, keď ju o. Lacko osobne doniesol do Vatikánu a pápež ju požehnal na ceste do Sixtínskej kaplnky. Následne povstala otázka, ako dopraviť ikonu do Kanady? To sa vyriešilo individuálnymi pútnikmi z USA. Na Paschu roku 1955 totiž bola v Ríme pani Kristína Bleskáň s dcérou Margitou z Whiting, Indiana v USA. Tie sa podujali ikonu doručiť do Hamiltonu. Tieto pútničky sa na ceste späť ešte zastavili v Lourdes, kde ju dali znova posvätiť 2. mája 1955. Následne šli do Fatimy, kde ju v pútnickom chráme nechali 10. mája 1955 opäť posvätiť. Po návrate do USA 12. mája ju opatrovali celú jeseň a zimu u seba a na jar 1956 ju slečna M. Bleskáň priniesla do Hamiltonu. Otec Fuga ju mal najprv vo svojej izbe v kláštore Sv. Ducha a od októbra 1957 v kláštore sestier Najsv. Krvy, kde býval počas stavby vlastného chrámu. Pri tomto opise niekoľkonásobného požehnanja či posvätenia ikony možno niekoho napadne, že to bolo zbytočné, priam barokovo nápadné, ale taká bola vtedajšia doba, čo sa cirkevného zmýšľania týka. Bola to predovšetkým otázka akejsi prestíže, navyše toto viacnásobné požehnanie nevzišlo z iniciatívy duchovenstva, ale prostého ľudu.

Mesiac pred posviackou zanesol ikonu o. Fuga do Woodstocku, kde ju studitský brat Filotej nalepil na tvrdý podklad. Následne od 18. decembra 1957 zdobila kaplnku Bohorodičky Klokočovskej. Rám pre ikonu darovala už spomínaná slečna Bleskáň (Mária 8/1958, 5-7).

Na 17. augusta 1958 bola v rámci 10. výročia korunovácie ikony v zemplínskom Klokočove naplánovaná slávnosť posviacky korunovácie ikony v Hamiltone. Nádhernú korunu s pravými červenými rubínmi, zelenými smaragdami a perlami oferovala rodina Mikuláša Lukáča. Navrhol ju duchovný Fuga a vytepal zlatník v Toronte (Mária 9-10/1965, 2). O. Fuga pri tejto príležitosti napísal: „Som presvedčený, že bez ohľadu na obrad, povšimnú si nášeho volania po pomoci a so synovskou oddanosťou pomôžu ukončiť nám začaté dielo: svätýňu Panny Márie Klokočovskej“ (Mária 5/1958, 11). V nasledujúcom čísle Márie bol krásne vyjadrený úmysel tohto odpustu a prosieb k Bohorodičke Klokočovskej: „Aby našim trpiacim bratom a sestrám pod mohutným Vihorlatom čím skorej vyrododovala dar sladkej slobody“ (Mária 7/1958, 8). O. Fuga vnímal teda stavbu svätyně ako svätýňu celonárodnú, niečo ako Máriapôč v Maďarsku. Správa o posviacke bola vysielaná rádiom z Londýna v Anglicku (Mária 9-1958, s. 9-10).

2.6.7. Roky šesťdesiate a vlastný chrám

Od roku 1961 niekoľko rokov boli odpusty vo Freelton, ON, kde dal o. Fuga v súkromnom parku postaviť z vlastných zdrojov kaplnku (Mária 9-10/1965, s. 2).

17. marca 1963 bola prvá liturgia v novom chráme (Mária 3/1963). Bola to obrovská slávnosť, lebo to bol aj obrovský stavebný počín, ktorý vyšiel na tretinu milióna vtedajších kanadských dolárov (Eliáš 1964). Jeho posviacka bola naplánovaná na 9. júna 1963, súčasne aj ako miestne cyrilometodské oslavy (Mária 4/1963, s. 16). V roku 1963 sa spomína, že pôvodný Klokočov má byť zaplavený umelým jazerom a zaniknúť. Ku tomu povedal vo svojej kázni o. Fuga nasledovné: „Či nie je v tom Boží prst? Či nie je to prozreteľnosť Božia, že svätýňa Panny Márie Klokočovskej sa vypína dnes tu v slobodnom svete? Zdá sa, akoby Matka Božia nebola spokojná s farizejskou úctou pravoslávnych, ktorí nie sú opravdiví ctitelia Boha, ktorí si necenia a nevážia viditeľnú hlavu Jej Syna Isusa Christa, rímskeho biskupa sv. Otca, a preto tá pútnicka dedinka Klokočov bude zaliate vodou. No úcta a skoro tisícročné odpusty klokočovské sú riadením Božím prenesené do slobodného sveta do Hamiltonu“ (História odpustov 1965).



Freska sviatku Usnutia nad ikonou Bohorodičky v Hamiltone (fotografia D. Černý)



Interiér chrámu v Hamiltone (fotografia D. Černý)

Klokočovský chrám, ako vieme, našťastie stojí až do dnešných dní.

22. mája 1967 zavítal do svätyne v Hamiltone apoštolský delegát Sergio Pignedoli v sprievode vladykov Rusnáka a Boreckého. Krása svätyne ho očarila natoľko, že sa pred farníkmi vyjadril nasledovne: „Videl som mnohé chrámy Božie vo svojom živote, ale takú dôstojnú a šumnú svätyňu som nevidel na tak pomerne malé číslo rodín vo farnosti“ (Mária 5-6/1967, 13).

2.6.8. Profil o. Fugu

Pri spomienke na Klokočovskú svätyňu v Hamiltone by sme rozhodne nepodali vyčerpávajúce informácie, keby sa vynechal život a dielo jej hlavného ľudského stroju o. Fugu. Jeho život sa dá rozdeliť do dvoch etáp – pred a po rakovine. Z hľadiska ľudského by človek ani nepostrehol veľký rozdiel. Jeho kariéra rástla s jeho úspechmi a tých nebolo málo. Už koncom roka 1969 sa mu podarilo vyplatiť dlh za stavbu chrámu (Fuga 1978).

Okrem farskej pastorácie bol totiž od 12. marca 1974 predsedom Zahranicnej Matice slovenskej (Mária 4/1979, s. 9). Vďaka tomuto kroku o. Fuga povolal za protektora Zahranicnej Matice slovenskej Michala Rusnáka, ktorý sa tak stal akoby nástupcom slávneho biskupa Štefana Moyzesa v časoch založenia Matice (Eliáš 1974).

Popri tom všetkom celé roky prevádzkoval i slovenské vydavateľstvo, kde vydával slovenské knihy. Posledné týždne roka 1972 a prvé toho 1973 o. Fugovi zhorela polovica nákladu modlitebných knižiek, keď mu v tlačiarňi vypukol oheň (ACSVZML 1973). Práve práca s chemickými farbami u neho neskôr spôsobila rakovinu.

Rok 1974 bol významným aj jeho obliečkou za monsignora (Kanadský Slovák 18.5.1974, 2). Za zmienku stojí aj fakt, že rodina, osadníci a priatelia pripravili oslávencovi 50 tort, ktoré ozdobili stoly na hostine (ACSVZML 1974). Všetky tieto aktivity však podlomili zdravie o. Fugu, a tak sa koncom decembra objavujú chýry, že má problémy so zdravím (Kanadský Slovák 1.1.1975, s. 2). Nasledujúce číslo Kanadského Slováka uverejnilo výzvu k modlitbe za o. Fugu, kvôli ktorého zdraviu mali osadníci zaslané oči (Kanadský Slovák 4.1.1975, s. 2). Počiatkom roka 1975 píše o. Lacko o tom, že ho o. Fuga informoval o svojom odchode do nemocnice, s tým, že „je vážne chorý“ (AECM 1975). Jedna farnička o. Fugovi povedala: „Monsignor, len nám neumirajte, radšej naj nám zhorí naša svätyňa. Šak Vy postavice novú, ale keď Vy umreče, tak aj svätyňu za paru roky stracime!“ (Mária 4/1979,

9). Stal sa zázrak a o. Fugu ešte žil viac ako desať rokov. Ostatné roky jeho života zasvätil v nebváľej miere skrášľovaniu hamiltonského chrámu.

Oslavy 14. marca, ako aj pietne bohoslužby za prvého slovenského prezidenta Jozefa Tisa, boli v Hamiltone za jeho pôsobenia veľmi obľúbené. O nebohom vydával brožúrky, pohľadnice, ba dokonca jeho freska zdobí vnútro hamiltonského chrámu. Navyše svoje uzdravenie z rakoviny, po ktorom žil vyše 12 rokov, pripisoval tento modlitbám ku „prezidentovi – mučeníkovi.“ O. Fuga rozširoval modlitby za jeho blahorečenie. Veľká úcta otca Fugu k prezidentovi Tisovi sa prejavila aj v článku opisujúcom túto udalosť a volajúca Tisa martýrom, a dodávajúca: „Ani jeden Slováč nesmie zabudnúť na tohto velikána slovenskej matky a najmä nie slovenskí gr.-katolíci, ktorých nebohý p. prezident miloval a považoval za priamych potomkov Slovákov z dôb cyrilo-metodejských“ (Mária 5/1957, 20). Podobne aj neskôr sa objavili v časopise Mária články o úcte k prezidentovi Tisovi (Mária 3/1961, 28; 4/1962, 55 atď).

Okrem prezidenta Tisa mal o. Fuga zjavne vo veľkej úcte aj dnes už blahoslaveného biskupa Gojdiča, ako o tom svedčia viaceré komentáre zo správ, prípadne pripomienky jeho života a mučeníckej smrti vo väzení (Mária 9-10/1960, 228; Kanadský Slováč 15.8.1970, 1, atď).

O. Fuga bol celkom aktívnym aj v rámci takzvanej „Modrej armády,“ čo bola organizácia spojená s odkazom Fatimských posolstiev a modlitebnou ligou za obrátenie Ruska (Mária 9-10/1967, 19-20).

Okrem liturgických slávení o. Fuga založil i farskú školu. Od 3. októbra 1975 začala v osade škola slovenčiny, a to každý piatok večer. Z Niagara Falls dochádzala učiteľka, Eva Fedorová, náboženstvo, obrad a dejiny učil zas o. František Fuga (Kanadský Slováč, 18.10. 1975, 5).

2.6.9. Ikonografia chrámu

Odpust roku 1976 bol slávnostným z viacerých hľadísk. Odpust mal vo svojom programe aj slávnostnú posviacku výtvarnej výzdoby chrámu a odovzdanie mitry o. Fugovi. Svätyňu vyzdobil ruský umelec Igor Suchačev⁶⁵

⁶⁵ Igor Suchačev (1925) sa narodil ruským emigrantom v Juhoslávii. Jedným z jeho najznámejších diel bola výzdoba cisárskeho trónu v Etiópii. Pri práci mu často krát pomáhala aj jeho manželka Silvia. Jeho diela zdobia nielen slovenský gréckokatolícky chrám v Hamiltone, ale ozdobil aj slovenskú gréckokatolícku katedrálu na Shaw St. v Toronte a navrhol aj interiér pre katedrálu Premenenia Pána v Unionville.

z Toronta. Práce trvali niekoľko rokov a výsledok je zvnútra takmer úplne vyzdobený chrám. Na žiadosť o. Fugu dal do apsidy svätyne aj šiestich slovenských svätých. Boli to: Cyril, Metod, Gorazd, Kliment Ochridský, Svorad, Stojislav (Benedikt). Títo svätci, ako aj ostatné postavy, majú v rukách zvitok so svojim primeraným výrokom napísaným po slovensky. Na zadnej stene chrámu boli vyobrazenia mariánskych slovenských svätých – Levoča, Šaštín a Staré Hory. Okrem toho sa vo výzdobe Hamiltonu objavujú aj obrazy dvoch nesvätořečených postáv moderných slovenských dejín, sestry Miriam Terézie Demjanovičovej⁶⁶ a prezidenta Jozefa Tisa.⁶⁷ Hlavnou ozdobou chrámu je však ikonostas a prekrásny luster v strede chrámu. Cena tejto svätyne v roku 1976 predstavovala podľa znalcov závažný jeden milión dolárov (Mária 4/1979, 9).

Fasáda s trojvrším, z ktorého povstáva dvojkríž, bola jasným znakom slovenskosti tejto svätyne. Pracovalo sa na nej od začiatku roka 1975, a to s pomocou umelca Cincíka (ACSVZML 1975), čo sa spoločnými silami veľmi pekne vydarilo. Pôvodný návrh (Mária 4-6/1961, obálka) počítal s veľkorysou kupolou v stredovej časti strechy, ale nebol nakoniec realizovaný, najskôr pre finančnú náročnosť.

2.6.10. Duchovný život farnosti za o. Fugu.

Hamiltonská farnosť si za mnohých rokov pôsobenia o. Fugu našla vlastný cyklus slávení. Okrem augustového odpustu to boli každoročné oslavy slovenskej štátnosti 14. marca, májové korunovácie ikony, piknik farnosti, skoro vždy v okolí sviatku sv. Petra a Pavla ako pripomienka na pôvodné patrocínium a oslavy sv. Mikuláša v decembri ako na oslavy založenia farnosti (ACSVZML 1973).

V hamiltonskej farnosti, ale aj na iných miestach u gréckokatolíkov Kanady, boli obľúbené sv. misie. Niekedy boli konané systémom, že gréckokatolícky farár slovenskej farnosti šiel do miestnej slovenskej rímskokatolíckej a naopak. Väčšinou sa misie konali v čase Veľkého pôstu pred

⁶⁶ Sr. Miriam Terézia Demjanovič (1901–1927) pochádzala z rodiny gréckokatolíkov bardejovského okresu, ale narodila sa už v USA. Vstúpila do rímskokatolíckej Kongregácie milosrdných sestier sv. Alžbety. Blahorečená bola až roku 2014. Snahy o jej blahorečenie boli predovšetkým zo strany slovenských gréckokatolíkov v Kanade.

⁶⁷ Prvý obraz Jozefa Tisa v chráme to však nebol. Ten bol vyhotovený v rímskokatolíckom chráme sv. Cyrila a Metoda v Lakewood, Ohio, USA.

Paschou (Mária 3/1962, s. 67; 3-4/1965, s. 16), alebo niekedy aj pred odpustovými slávnosťami (Mária 8/1958, s. 4-5). Pôstne obdobie však bolo rozhodne obľúbenejšie. V počiatočoch, kedy sa liturgie neslávili večer, iba ráno, boli súčasťou večerného programu aj obľúbené molebeny.

Bolo vždy snahou, podobne ako na odpustoch doma na Slovensku, aby každý rok prišiel aj nejaký slávnostný kazateľ. Roku 1963 bol slávnostným kazateľom o. Štefan Fogaš, tajomník nunciatúry z Buenos Aires. (Mária 9-10/1965, 4). Roku 1965 bol kazateľom prvý farár slovenskej gréckokatolíckej farnosti v Montreale roku 1930, o. Josaphat Jean OSBM (Kanadský Slovák 7.8.1965, 4). V roku 1967 bol kazateľom Mons. Vavrovič z Ríma (Mária 9-10/1967, 19-20). Kazateľom roku 1974 bol známy básnik Rudolf Dilong (Kanadský Slovák 3.8.1974, 2). Roku 1975 to bol o. Jozef Javorka SJ (Mária 1/1976, 7). Roku 1976 to bol o. Michal Lacko SJ z Ríma (Mária 10/1976, 9-10). O. Michal Lacko SJ bol kazateľom aj roku 1979 (Mária 10/1979, 4). Roku 1980 to bol o. Štefan Senčík SJ (Kanadský Slovák 27.9.1980, 5).

Odpustové slávnosti boli využívané aj na rozličné posviacky úprav svätyne. V roku 1964 tak bola posviacka piatich lampád pri ikone, daru od pána Romana z Toronta, ako aj oltáru pred ikonou (Mária 8/1964, 6). Na odpuste roku 1965 bolo posvätené zábradlie a schody ku ikone, ktoré vytvoril Mike Walter (Mária 7-8/1965, 1). Roku 1975 to bola posviacka lustra a ikonostasu. Luster, ktorý o. Fuga zadovážil z Grécka, bol 5 metrov vysoký, 2 a pol metra široký a mal 300 žiaroviek. Bol ozdobený 42 ikonami a vážil okolo 300 kíl. Mal šesťnásobné zapínanie. Podľa slov o. Fugu bola kúpa lustra len splnením sľubu, ktorý dal počas choroby krátko predtým (Kanadský Slovák, 24.5.1975, 2). Roku 1976 bola súčasťou odpustu posviacka ikonografickej výzdoby chrámu a odovzdanie mitry o. Fugovi (Kanadský Slovák 4.9.1976, 1-2). Roku 1979 o. Fuga do svätyne zadovážil sedemramenný svietnik, zaprestolný kríž a ripidy (Mária 10/1979, 4).

Zachovalo sa množstvo brožúr, napríklad na Vianoce s obradmi veľkého povečeria a utierne sviatku, ktoré svedčia o tom, že o. Fuga žil byzantský obrad so všetkým, čo k nemu patrí.

2.6.11. Tradičné schémy korunovácií a odpustu

Korunovácia ikony sa prvýkrát uskutočnila korunou zo zlata a drahokamov (Mária 9-10/1965, 2), následne roky v máji, väčšinou venčekom z konvaliniek (Mária 6/1960, 151; 7/1961, 131). Počas korunovácie a odpustov sa

väčšinou spievali nábožné piesne, pričom sa nám zachovali názvy niektorých z nich, napr.: *Ó Mária Klokočovská* (Mária 5-6/1967, 16), *O Mary we crown Thee...* (Mária 5-6/1968, 19), *Bring flowers of the fairest* (Mária 7-8/1969, 19).

Odpustové slávnosti sú dnes v Hamiltone zredukované len na slávnostnú liturgiu v nedeľu popoludní. V období pôsobenia o. Fugu však trvali celý víkend, začínajúc piatok večer molebenom. Pred liturgiami sa spovedalo. V samotný deň odpustu zvykli byť niekedy aj dve omše latinského obradu, jedna pre Slovákov a druhá popoludní pre Slovincov, niekedy v inom usporiadaní, alebo iný deň. Boli roky, keď po slávnostnej liturgii v nedeľu pred obedom nasledoval spoločný obed a záver púte tvoril moleben s kázňou a uctením si ikony. Niekedy bolo uctenie si ikony samostatné a počas neho ľud spieval mariánske piesne. Ikona sa chodila uctievať v určitom poriadku, najprv biskup a duchovenstvo, následne veriaci, počínajúc od prvých lavíc (Fuga 1965). Nezriedka boli na slávnosti prítomní aj takzvaní Kolumbovi rytieri, čo je organizácia katolíckych veriacich, hojne rozšírená v USA a Kanade, ktorí šľachetne pomáhali s výstupom na schody starším veriacim a pútnikom.

2.6.12. *Púte Slovincov*

Jednoznačne pozitívnym presahom posolstva nádeje klokočovskej ikony, o ktorom ale nevieme, ako vznikol, bola každoročná púť slovinských rímskokatolíkov ku klokočovskej ikone. Faktom je, že Slovinci sa isto necítili vo vtedajšej Juhoslávii nábožensky neslobodní do takej miery ako Slováci na Slovensku. Situácia bola isto lepšia, ako v Československu, čo je dokázateľné už existenciou miestnej gréckokatolíckej cirkvi. Rímskokatolíckych Slovincov zjavne v južnom Ontáriu nebolo úplne málo, lebo vieme, že slávnostnú omšu pred ikonou slávil ich dekan, z čoho sa dá usudzovať, že farností mali viacero. Možno to bola pripomienka na púte v domovine, možno láska k Matke Božej, možno krása miestnej svätyne a pohostinnosť Slovákov, ale je možné, že to boli práve konexie o. Fugu, ako predsedu Zahraničnej Matice slovenskej s inými predstaviteľmi protikomunistických exilových organizácii. V každom prípade sú však zaujímavé poznatky o tom, ako Slovinci prichádzali počas odpustových víkendov a ráno mali latinskú omšu pred milostivou ikonou a mnohí z nich ostávali aj na ďalší, viac menej gréckokatolícky program.

Správy o ich pútiach máme z rokov 1964, 1965 (Fuga 1965), 1966 (Kanadský Slovák 13.8.1966, 2) i 1969 (Mária 7-8/1969, 3). Napríklad v roku 1964 slávil omšu dekan Slovincov, o. Alojz Tomz, pri ktorej mu asistoval veľrytier Kolumbových rytierov, Sir Allan Connolly (História odpustov 1965).

Tento presah úcty ku Klokočovskej Bohorodičke skrze úctu jej ikony až ku rímskokatolíckym Slovincom v Kanade, je zvláštny z dvoch aspektov. V prvom rade preto, že tejto skupine sú východné ikony viac menej cudzie a nejako nikdy netvorili súčasť ich národných dejín, navyše sa jedná o úctu v chráme iného obradu a inej národnosti. Tou druhou pozoruhodnou skutočnosťou je minimálny záujem práve opačného spektra, a teda spomedzi radov inonárodných gréckokatolíkov. Vieme, že v tej dobe boli v ukrajinskej gréckokatolíckej eparchii Toronto, kam patrila väčšina slovenských gréckokatolíckych farností okrem slovenského aj ďalšie dva neukrajinské národné dekanáty – a to maďarský a rumunský. Ani o jednej z týchto národnosti nemáme poznatky, žeby nejako (s výnimkou svojich duchovných v Hamiltone) obzvlášť participovali na odpustových slávnostiach a už vôbec nie s nejakou pre nich osobitnou bohoslužbou. To je dosť prekvapujúce. Je však aj otázne, či o ich účasť na odpustovej slávnosti mali a majú záujem samotní Slováci. Úcta zo strany Slovincov je však naozaj chvályhodná a pochvalu si zaslúži aj o. Fuga za jeho ústretovosť voči nim.

2.6.13. Presah kultu do USA

Pred postavením klokočovskej svätyne v Hamiltone nemáme písomne zachovaných správ o úcte ku klokočovskej Bohorodičke u gréckokatolíkov v USA. Hoci je to pravdepodobné, nakoľko zo Zemplína a aj oblasti Michaloviec, kde sa nachádza i Klokočov, odišlo do USA mnoho veriacich.

V júni 1957 vychádza v kanadskom časopise Mária ponuka plagátov s vyobrazením klokočovskej Bohorodičky. Plagáty zasielal za dolár otec Fuga z Hamiltonu. Vzhľadom na distribúciu časopisu aj do USA je isté, že plagát poslal i na viaceré adresy do USA, aby tak ozdobili príbytky tamojších katolíkov.

Veľkou pomocou propagácii klokočovskej ikony bol aj anglický článok o. Lacka v Slovak Studies, ktorý však bol určený predovšetkým slovenskej diaspóre (Lacko 1969).

Veľmi významnou propagáciou ikony a pútnického miesta bol počiatok 90. rokov nielen preto, že padla železná opona a začali sa cesty amerických gréckokatolíkov aj na Slovensko. Pomohol najmä posledný diel letákov vynikajúcej katechetickej série vydávanej seminárom v Pittsburghu. Táto séria nazvaná *Byzantine Leaflet Series* objasňovala základné pravdy viery a tradícií gréckokatolíkov z Užhorodskej únie v USA. Séria sa teší do dnešných čias po farnostiach veľkej obľube. Už jej prvý diel z roku 1975 bol venovaný mariánskej úcte u gréckokatolíkov. Celý 59. diel z roku 1993 je venovaný zázračnej klokočovskej ikone. Ikona tak bola predstavená ako súčasť identity gréckokatolíkov tohto cirkevného spoločenstva.

Klokočov sa navyše po roku 1990 stal častým cieľom púti amerických gréckokatolíkov do strednej a východnej Európy, obvykle popri Užhorode, Máriapóči, Prešove, Košiciach a ďalších mestách a miestach. V septembri 2018 organizovala eparchia Parma púť do Európy „From Mariapoch to Mariapoch“, mysliac na americké pútnické miesto v Burtone v Ohio a na jeho predobraz v maďarskom Máriapóči. Po liturgii v košickej katedrále 24. septembra obdaroval vладыka Milan Chatur CSsR vладыku Milana Lacha SJ ako parmského eparchu a jeho veriacich kópiou tohto vzácného obrazu – ikony. Bol to znak jednoty a lásky medzi eparchiou Košice a eparchiou Parma. Vладыka Lach sa vyjadril, že americkým domovom ikony sa stane farnosť St. Mary v Marbleheade v Ohio. Ikona začala po farnostiach putovať v lete 2020 (Miňo 2020).

V roku 2014 otec Valerián Michlík, ktorý je rodákom zo Slovenska, posvätil pre svoju vtedajšiu gréckokatolícku farnosť Upper St. Clair v Pensylvánii mariánske ikony karpatského kraja, ktoré následne skrášlili miestnu kaplnku Presvätej Bohorodičky. Bola to krásnobrodská, mukačevská, rafajovská a klokočovská ikona (Černý 2020b).

Rozhodne zaujímavou je aj úcta a umiestnenie kópie ikony klokočovskej Bohorodičky v drevenom chráme v Camp Nazareth, čo je výletné miesto Amerického karpatoruského pravoslávneho biskupstva. Toto biskupstvo vzniklo na konci dvadsiatych rokov z vtedajších gréckokatolíkov a mnohí jeho veriaci majú príbuzných na Slovensku (Černý 2020b). Okrem Camp Nazareth je v tomto pravoslávnom biskupstve ešte jedna farnosť, ktorá má vo vestibule ikonu Bohorodičky z Klokočova, ide o farnosť sv. Jána Krstiteľa v mestečku Hermitage, Pensylvánia, ktorá sa hlási aj k oslavám 350. výročia slzenia tejto ikony.

2.6.14. Zhrnutie

Význam svätyně v 80. rokoch dokumentuje aj návšteva kardinála Rubina, prefekta Kongregácie pre východné cirkvi, ktorý sem prišiel v roku 1983 (Mária, 9/1983, 6). Po smrti o. Fugu v roku 1987 sa vo farnosti v Hamiltone doteraz vystriedali až traja kňazi: o. Jozef Papulay, o. Jozef Mucha, o. Peter Tomáš a opäť o. Jozef Mucha (Cimba 2005, 76-78). Odpusty k úcte klokočovskej Bohorodičky pri sviatku Usnutia sa tu slávia každý rok. Je tomu tak na rozdiel od kedysi slávnostných osláv 14. marca, májových korunovácií ikony, či piknikov na sviatok sv. Petra a Pavla, alebo oslavy založenia farnosti v decembri, ktoré všetky časom zanikli.

Je veľkou škodou, že na hlavnej odpustovej slávnosti po roku 1989 nebol nikdy ani jeden gréckokatolícky biskup zo Slovenska. V roku 2006 bol v miestnej svätyni za kňaza vysvätený diakon eparchie Stephen Williams. V roku 2012 archijerejskú liturgiu slávil v miestnom chráme arcibiskup a metropolita Ján Babjak SJ, za spoluslávenia eparchiálneho biskupa Johna S. Pazaka CSsR. Pre ľudí to bolo skoro ako odpustová slávnosť (Černý 2012).

Kult klokočovskej Bohorodičky v Hamiltone pomohol zachovať a rozvinúť identitu gréckokatolíkov diaspóry a súčasne prispel malým kamienkom do mozaiky katolicizmu na severoamerickom kontinente. Jeho presah smerom navonok k mnohým iným národnostiam svedčí o univerzalite úcty k slzám Matky.

Možno do budúca by stálo na zamyslenie lepšie prepojenie tohto *kanadského Klokočova* so *slovenským Klokočovom na Zemplíne*, prípadne jeho lepšiu propagáciu medzi gréckokatolíkmi, a to nielen so Slovákami na severoamerickom kontinente. Dielo o. Fugu začalo skromne, no jeho odhodlanie i snaha o to, aby svätýňa bola majákom viery v diaspóre, sú určite hodné nielen pripomenutia, ale aj nasledovania. Biskup Michal Rusnák CSsR v tomto kontexte raz povedal: *Táto mariánska svätýňa P. Márie Klokočovskej je nielen cerkvou pre hamiltonských gr. katolíkov, ale ona je srdcom a strediskom všetkých gréckokatolíkov Slovákov v Kanade a v slobodnom svete vôbec* (Fuga 1965).

2.7. Kópie klokočovského milostivého obrazu

Užhorodská gréckokatolícka katedrála od 18. storočia uchováva viaceré liturgickým uctievaním vyzdvihované predmety a relikvie. Na mieste, ktoré tradícia dodnes považuje za mimoriadne, nad kráľovskými dverami ikonostasu, sa uchováva relikvia svätého Kríža, ktorá možno pochádza ešte z jezuitského obdobia chrámu. Vedľa je z dreva vyrezávaný súčasný drevený relikviár v tvare dvoch žehnajúcich rúk, ktorý obsahuje relikviu prstovej kosti mukačevského biskupa blaženého Teodora Romžu, na ktorom vidieť dva kusy liturgického odevu (narukávník) nájdeného v mučeníkovom hrobe. Relikvie biskupa-mučeníka blahorečeného roku 2001, ktoré po ich objavení v katedrálnej krypte a antropologickej analýze v Budapešti slávnostne uložili v otvorenej sklenenej rakve, sa dajú uctiť pri druhom ľavom oltári kostola. Avšak jeho relikviu obsahuje aj jeho rozmerná hagiografická ikona na bočnej stene mučeníkovej kaplnky, ktorú namaloval László Puskás. Táto bočná kaplnka sa v súčasnosti teší veľkej pozornosti.

Do druhej kaplnky vpravo oproti ikone bola v nedávnej minulosti umiestnená za špeciálnym ochranným sklom tá kópia klokočovského milostivého obrazu, ktorá bola pôvodne zabudovaná do nábytku sakristie kostola a možno práve vďaka tomu sa zachovala. Roku 2004 sa konali oslavy stého výročia zhotovenia užhorodskej kópie. Pri tejto príležitosti bolo možné počas jedného týždňa uctiť si v užhorodskej katedrále kópiu privezenú z Klokočova, ale súčasne bola vyzdvihnutá aj užhorodská kópia, aby sa tým v Mukačevskej eparchii podporil terajší rozvoj mariánskeho kultu.

Otázka klokočovského milostivého obrazu a jeho kópií sa objavuje aj vo väčších monografiách. Ich príbeh bude ešte isto obohatený o množstvo údajov, no pre ďalší výskum sa oplatí zhrnúť si poznatky a otázky, ktoré sa v tejto súvislosti vyskytli.

2.7.1. *Slziaci milostivý obraz klokočovskej Bohorodičky*

Klokočov (maď. Klátóc, od 1899 Hajagos) ležiaci v Užskej župe bol v 17. storočí malou dedinkou približne so 150 obyvateľmi. Cirkevné spoločenstvo bolo v tom čase – viac ako 20 rokov po Užhorodskej únii v roku 1646 – už istotne zjednotené, čiže gréckokatolícke, Klokočov je totiž od Užhorodu vzdialený iba necelých 40 kilometrov. V čase vizitácie vykonanej za bis-

kupa Manuela Olšovského boli jej majiteľmi rodiny Stáraiovcov, Semereovcov, Draveckých a Nických. K cirkevnej obci patrili dve filiálky, Kaluža (maď. Ungtavas) a Kusín (maď. Harapás) (Гаджега 1924, 179; Székely – Mesároš 1997, 61-63; Udvari 1990, 136).

V dedine stál drevený kostol zasvätený Usnutiu Bohorodičky, celkom isto s tradičným ikonostasom, ktorého prinajmenšom spodný rad tvorili ikony zhotovené tradičnou technikou maľovaním na drevo.⁶⁸ (Podľa zmienky v Olšovského vizitácii všetky základné ikony ikonostasu sú zachované, apoštoli sú však namaľovaní na plátne.) Ikony ikonostasu pochádzajúce zo 17. storočia mohli byť dielom pravdepodobne provinčného ikonopisca alebo ikonopiseckej dielne. Ikona, ktorá neskôr vynikla vďaka zázraku, bola mariánskou ikonou na ikonostase kostola (Székely – Mesároš 1997, 136).

Neskoršie kópie presne kopírujú zaiste typ aj detaily ikony. Podľa toho aj v jej prípade išlo o ikonu Bohorodičky Hodegetrie, ukazujúcej cestu, s dieťaťom Ježišom sediacim na ľavej ruke Bohorodičky. Podľa tradičného spôsobu písania ikon je Mária odetá do červeného maforionu, ktorý zvyčajne zdobia tri hviezdy, po jednej na ramenách a jedna na čele. Na každej kópii klokočovského milostivého obrazu je osobitne namaľovaný kríž v oblasti čela. Toto zriedkavé, ikonograficky neobvyklé riešenie sa objavuje aj na inom, v 18. storočí premaľovanom miestnom milostivom obraze, na ikone krásnobrodскеj Bohorodičky. Motív hviezdy na maforione na stredovekých ikonách karpatskej oblasti je často obmenou kríža rozšíreného do tvaru hviezdy. Azda jeho novodobou reinterpretáciou je znak kríža. Korunu nemali pôvodne na hlave ani Mária, ani dieťa, hoci sa v hornouhorskej oblasti hraničiacej s Poľskom, koruna objavuje už aj na jednoduchých vidieckych ikonách.

Aj v zobrazení dieťaťa Ježiša ukazujú viaceré prvky na prvú ikonu, ktorá je dnes neznáma. V jeho ruke vidieť zvitok papiera, ktorý je na neskorších ikonách nahradený skôr knihou evanjelií. Bielu košielku má pri krku ozdobenú golierikom, v drieku prepásanú pásom – pôvodne purpurovej farby. Oba drobné detaily sa stali typickými pre ikonomaľbu v karpatskej oblasti v 17. storočí. (Golier košele na akademickej Roškovičovej kópii už chýba.)

Podľa tradície, ktorá sa viaže s milostivým obrazom, Kuruci roku 1670 útočili na Michalovce. Pred blížiacim sa vojskom hľadali Klokočovčania ochranu v drevenom kostole, kde Máriina tvár na obraze stemnela a potom

⁶⁸ Viacero maďarských literárnych prameňov, medzi nimi Magyar Katolikus Lexikon (2002), mylne uvádza chrám ochrany Bohorodičky. Na tom istom mieste sa nesprávne opakuje, že Mária Terézia poslala späť pôvodný obraz a podľa neho mala byť zhotovená Roškovičova kópia.

začala slziť (Székely – Mesároš 1997, 137). Na druhý deň napadli kostol vojaci, ktorí nožom viackrát prebodli slziaci obraz, v dôsledku čoho začal obraz husto padajúcimi slzami plakať (Szilárdfy 1994, 16).⁶⁹ Kostol zapálili, ale obraz zostal neporušený podobne ako krásnobrodský milostivý obraz, ktorý tiež zázrakom prežil oheň, ako to uvádza s ním spájaná povesť. Po týchto udalostiach bol obraz prevezený do Prešova do mestskej pokladnice. V Uhorsku ide o prvú zázračne slziacu ikonu, no nezachoval sa údaj, či sa v tejto súvislosti uskutočnilo vyšetrovanie a či bolo možné uprostred vojnových útrap vyhotoviť o udalosti zápisnicu (Uriel 1900, 181).

Podľa inej verzie miestnej tradície vojaci, ktorí vstúpili do kostola, vybrali obraz z ikonostasu a pošliapali ho. Keď veriaci vrátili obraz na svoje miesto, z Máriiných očí takmer prúdom tiekli slzy. Nato niektorí vojaci padli na kolena a prosili o odpustenie. Tej istej noci kostol zapálili, ale ktorýsi bohobojný človek obraz ukryl a neskôr ho odniesol do Prešova na mestský magistrát (Pekap 1997, 369; Skyba 2007, 5-11).

Milostivý obraz dala neskôr Žofia Bátoriová odniesť do kaplnky svojho Mukačevského hradu a ním nahradila skorší zaprestolný obraz zobrazujúci svätú Sofiu (Uriel 1900, 193). Neskoršie opisy informujú o tom, že klokočovský obraz odnesený z mukačevskej hradnej kaplnky bol už ozdobený korunami a zlatým obkladom, azda aj tieto dala vyrobiť Žofia Bátoriová (Uriel 1900, 190).⁷⁰ Podľa opisu citovaného prameňa „Svätá Panna i malý Ježiš v jej náručí žiarili nespočetným množstvom drahých kameňov, ktoré ozdobovali ich koruny a odev. V korunke Svätej Panny sa tak blýskalo 7 väčších a 10 menších rubínov, 5 smaragdov, 11 drobných diamantov, 19 väčších a 536 drobnejších perál; na jej krku viseli orientálne perly v 18 radoch, ktoré pozostávali z 85 veľkých a 2771 menších očiek. V korunke Ježiša sa ligotali 2 veľké, 9 drobnejších rubínov, 3 veľké smaragdy, 4 malé diamanty, 11 veľkých a 322 menších perál.“ Kde presne zlatnícke práce vznikli a kto bol ich majstrom, nevedno. K maľovaným figúram sa museli hodiť podobne, ako to bolo v prípade zlatého obkladu zhotoveného pre póčsky milostivý obraz (40 x 39 cm, Máriapóčka Zbierka Rádu svätého Bazila Veľkého. Posledne uvedený obklad bol zhotovený vo Viedni roku 1771 so strieborným pozláteným okrajom, so zasadenými zelenými a červenými drahokamami).

⁶⁹ Opis zázraku podľa Esterházyho (1696) spomína krvavé slzy, ale stopy toho nenachádzame ani na nápisе milostivého obrazu, ani v inom prameni.

⁷⁰ Uriel cituje opis podľa Jánosa Baloga z roku 1890, ktorý vznikol podľa súpisu Juraja Kőrösiho z roku 1688 a inventára Michala Baya z roku 1711.

Neskôr si milostivý obraz i jeho zlatnícku výzdobu vzala so sebou Helena Zrínska na svoju dlhú cestu, najprv do Viedne roku 1688, potom do Turecka roku 1692. Roku 1705 sa obraz vďaka Františkovi II. Rákócimu vracia do Mukačeva a odtiaľ je neskôr po obsadení hradu definitívne – podľa inventára 11. augusta 1711 – odvezený ako vojnová korisť do Viedne a umiestnený najprv pravdepodobne v cisárskej kaplnke. Obraz sa na tomto mieste nachádzal podľa všetkého ešte roku 1769, kedy sa požaduje jeho navrátenie. Podľa všeobecnej mienky pôvodný milostivý obraz uchovávali v kaplnke pod viedenským Dómom sv. Štefana (Székely – Mesároš 1997, 140). Avšak dnes sa tam už tento obraz nenachádza.⁷¹ Neskôr zmizol bez stopy, tento obraz do Prešova navrátený nebol.

Klokočovský drevený chrám sa nestal pútnickým miestom ani v 17. storočí, ani v 18. storočí. Podľa vizitácie, ktorú vykonal biskup Manuel Olšavský, bol kostol roku 1750 už takmer v stave rozpadu, hoci o dvanásť rokov skôr bol pokrytý novou šindľovou strechou. Medzi tunajšími obyvateľmi však neprevládala práve mierna mentalita. Kurátor utratil peniaze vyzbierané na renováciu, preto na farára niekoľko jeho protivníci viackrát vztiahli ruku či tasili nôž, nadávajúc „атта теремтетте“ (Гаджега 1924, 179-180).

2.7.2. Prvá kópia klokočovského milostivého obrazu – prešovský milostivý obraz

Literatúra uvádza, že magistrát mesta Prešova, kde sa prvý klokočovský milostivý obraz istý čas uchovával, žiadal jeho prinavrátenie, ale namiesto neho dostal od Márie Terézie kópiu.

Príbeh slávneho prvoobrazu objasňoval na druhom klokočovskom milostivom obraze nápis v maďarskom jazyku. „Skutočný obraz Blahoslavenej Panny, ktorý roku 1670 v hornom Uhorsku v kostole ruskej dediny Klokočov patriacej k panstvu Vinné videli pred očami mnohých najprv slziť a potom po bodnutiach nožom spôsobených niektorými heretikmi plakať po lícach stekajúcim prúdom slz“ (Uriel 1900, 182). Na papieri prilepenom na zadnej strane obrazu sa maďarsky a latinsky uvádzalo, že obraz bol vyhotovený ako kópia zo starého (ex alia antiqua) a že 12. marca 1769 ho správca cisárskej a

⁷¹ Ústna informácia od Ágnesy R. Várkonyiovej. Podľa publikácií iných, ako napríklad Františka Dancáka, milostivý obraz uchovávali v cisárskej pokladnici (pozri však k tomu najmä prácu Várkonyiovej (2008, predovšetkým obrazovú prílohu: Klokočovský milostivý obraz).

kráľovskej komory a radca kráľovskej miestodržiteľskej rady gróf Ján Filip Stárai a radca dvorskej komory Ján Neuhold dali preniesť do Prešova „namiesto predošlého“, ďalej sa tiež uvádza „Pinxit F. G. Kramer Anno 1769“.⁷²

Hoci vedomosť o viedenskom majstrovi máme, meno majstra bolo známe aj v hornom Uhorsku: od roku 1760 pracoval v Prešove Jonáš (alebo Johann) Gottlieb Kramer (Levoča, 1716 – Prešov, 1771), syn takisto maliara Gottlieba Kramera. Známy bol predovšetkým ako portrétista, jeho meno sa však vynorilo aj v súvislosti s namaľovaním oltárneho obrazu evanjelického kostola v Kežmarku (Garas 1955, 153; Jávor 2005, 107). Nie je preto vylúčené, že na vyhotovení kópie obrazu sa podieľal aj on. Svoje portréty signoval tiež podobne („J. G. Kramer pinxit“ alebo „J. G. Krammer pinxit“).⁷³



Prenosný obraz Bohorodičky
uložený v klokočovskom chráme
(Hospodár – Žeňuch 2007, 18)

⁷² Nemožno ho stotožňovať s viedenským maliarom Franzom Krammerom (1797–1834), ktorého spomínajú aj niektoré slovenské práce.

⁷³ Napríklad portrét Bartolomeja Ludwiga von Hechengarten, ktorý vznikol okolo roku 1751 (Čelková 2004, 54-64).

Kópia bola už o niekoľko desaťročí neskôr odkázaná na opravu, na zadnej strane obrazu stálo veľkými písmenami: „Renov. 1802, Boda (alebo Bodo)“ (porovnaj Uriel 1900, 182), iní zas predpokladajú, že to bol Jenő Boda (Székely – Mesároš 1997, 140). Všetko toto môže naznačovať, že na začiatku 19. storočia zrejme mal tento klokočovský obraz ešte nejaký lokálny význam. Avšak koncom storočia sa situácia asi zmenila. Podľa svedectva mestského archivára Majernika sa kópia 14. marca 1878 nachádzala v kancelárii prešovskej radnice bez preukazovania osobitnejšej úcty. Obraz bol presunutý do rokovacej sály radnice, potom do jej výstavnej siene, kde ho okolo rokov 1897–1898 spoznal Ján Vályi, prešovský biskup (1882–1911), a vypýtal si ho do svojej kaplnky na miesto pôvodného zaprestolného obrazu. V období pred rokom 1907 bol odfotografovaný už v domácej kaplnke prešovského biskupstva (Uriel 1900, 185).

Súdiac podľa snímky, táto kópia z 18. storočia nebola ikonou písanou na drevo na rozdiel od tej kópie, ktorá vznikla podľa prvého počského milostivého obrazu. Namaľovali ju olejovou farbou na plátno a vložili do rámu. Zobrazovala Máriu Hodegetriu s dieťaťom Ježišom, okolo hláv bez koruniek so svätožiarou v podobe koruny lúčov. V dolnej časti obrazu sa nachádza tmavé popisové pole s bielymi písmenami. Podľa reprodukcie nemožno posúdiť jej detaily, alebo to, do akej miery bol obraz v tom čase premaľovaný.

Keďže prvý milostivý obraz bol z Klokočova odvezený takmer okamžite po slzení, kvôli čomu sa nemohol stať cieľom rozsiahlejších pútí, pravdepodobne sa nemohli vyvinúť také drobné grafiky vyobrazenia – rytiny, sväté obrázky –, ktoré sa spájali s pútnickými miestami zvlášť lákajúcimi veľké davu ľudí. Ani v diele Pavla Esterházyho pod názvom *Mennyei korona* (Nebeská koruna), ktoré bolo vydané v Trnave roku 1696, sa zobrazenie rytiny neobjavuje, ale v práci, ktorú vydal Elek Jordánszky roku 1836 v Bratislave, je spomenutý „už medzi neznámymi“ (Jordánszky 1988, XIV).

Aj uctievanie prešovského milostivého klokočovského obrazu oživa pomerne neskoro. Dňa 12. augusta 1907 ho zasadili do zlatého rámu, presklili, posvätili a na Mariánske sviatky vystavovali na uctievanie (Žeňuch 1993, 21). Na prestole biskupskej kaplnky ho uchovávali do roku 1950, keď bola gréckokatolícka cirkev násilím zlikvidovaná. Nevedno, čo sa stalo s touto kópiou. Keď roku 1990 pravoslávna cirkev vrátila biskupskú rezidenciu gréckokatolíckej cirkvi, podľa očitých svedkov (napríklad podľa svedectva Františka Dancáka) sa už v kaplnke nenachádzala (Skyba 2007, 15).

2.7.3. Ďalšie kópie prešovského milostivého klokočovského obrazu

Z prvej kópie klokočovského milostivého obrazu, ktorá vznikla roku 1769, boli vyhotovené ďalšie dve kópie. Medzitým v roku 1834 bol v Klokočove postavený nový murovaný kostol s rovnakým patrocíniom Usnutia Bohorodičky. V klasicistickom štýle postavený kostol je jednolodový so svätyňou so segmentovým oblúkom a s vchodovou vežou. Ikony ikonostasu boli podľa slovanského nápisu na zadnej strane vyhotovené Bogdanského dielňou: „Tento ikonostas bol postavený roku 1898 za čias kňaza Pavla Karcuba a kurátora a sudcu Joanna Slivku. Namaľoval Joann Bogdanski (nižšie poľsky) z Dobromyla (Galicya).“ Rodina Bogdanských pracovala na severe horného Uhorska a v južnom Poľsku pre mnohé gréckokatolícke kostoly počas viacerých generácií, Joann, čiže Ján, bol vnukom slávneho maliara Jozefa Bogdanského (1800–1884) (Przeździecka 1973, 34).

Význam niekdajšieho milostivého obrazu si klokočovskí veriaci uvedomili až na začiatku 20. storočia. Zamýšľali vyžiadať ten klokočovský obraz, ktorý bol uchovávaný v Prešove, avšak biskup Vályi na to nedal súhlas. Z tohto dôvodu na žiadosť veriacich v roku 1903 Ignác Roškovič (1854–1915) vyhotovil kópiu z prešovského klokočovského obrazu (Пекap 1997, 370-371).

V súvislosti s nesignovaným obrazom sa v literatúre najnovšie vynorilo aj autorstvo Benedeka Rétaya. Istý slovenský autor, píšuci o kópiách, kladie aj klokočovskú kópiu do roku 1904 a podľa ním zistených údajov pripisuje budapeštianskemu majstrovi Benedekovi Rétayovi (Žeňuch 1993, 25). Je však pravdepodobnejšie, že ním nájdené zdroje – ktoré hovoria o obraze poškodenom počas cesty a odkázanom na opravu – sa nevzťahujú na kópiu milostivého obrazu, ale na klokočovský procesijný mariánsky obraz, ktorý lepšie zapadá do praxe Rétayovej dielne.

Pokiaľ je možné usúdiť podľa reprodukcie predlohy z 18. storočia, pri vyhotovovaní kópie Ignác Roškovič zopakoval a ďalej koncipoval vtedajší stav predlohy, v súlade s dobou v trochu umiernenom akademickom ponímaní.

Vtedajší klokočovský farár Július Király vďaka intervencii mukačevského biskupa Antona Pappa získal v Ríme zodpovedajúce odpustky a privilégiá, a tak sa roku 1913 na sviatok Pokrova Bohorodičky stal Klokočov mariánskym pútnickým miestom (Пекap 1997, 370).

Koronováciu tejto kópie vykonal prešovský pomocný biskup Vasil' Hopko 6. júna 1948 (Székely – Mesáros 1997, 141). Boli to najsviatočnejšie od-

pustové slávnosti v dejinách Klokočova a zároveň posledné pred násilnou likvidáciou Prešovskej gréckokatolíckej eparchie, počnúc ďalším rokom totiž komunistická moc zakázala všetky púte. Až po opätovnom umožnení fungovania Prešovského biskupstva roku 1970 – na trojsté výročie slzenia klokočovského prvého milostivého obrazu – sa začali nanovo uskutočňovať klokočovské púte (Пекар 1997, 371).



Klokočovský obraz Bohorodičky
uložený v Katedrálnom chráme
Povýšenia sv. Kríža v Užhorode
(fotografia o. Makarij, z archívu J. Gradoša)

Hoci so žiadnou z kópií sa ďalšie zázračné slzenie nespájalo, za najkrajšiu a najpresnejšiu kópiu miestna úcta považuje Roškovičom namalovaný obraz, pútnici prichádzajúci k Bohorodičke, aby za nich orodovala, povýšili Klokočov na významné pútnické miesto.

Kópia z prešovského obrazu bola zhotovená aj pre Užhorod. Namaloval ju roku 1904 učiteľ prešovského gymnázia Maximilián Kurz (alebo Kurtz) na prosbu Emanuela Roškoviča, učiteľa náboženstva v gymnáziu v Užhorode. Táto kópia sa dostala do Užhorodu, do gréckokatolíckej katedrály.⁷⁴ Kópia zabudovaná do nábytku sakristie dlhé desaťročia zdobila dvere skrine pre kalichy a iné liturgické predmety zo zlata. Ide o klokočovský obraz maľovaný olejom na dreve, ktorý v nedávnej minulosti premiestnili zo sakristie do bočnej kaplnky kostola, nahradiac jeho miesto ďalšou kópiou.

⁷⁴ V. Skyba (2007, 19) uvádza Maxa Kurtza, P. Žeňuch (1993) hovorí o Maximiliánovi Kurtzovi.

Kurzova kópia je maľovaná naivnejšie, ale z tohto dôvodu pravdepodobne aj presnejšie kopíruje znaky dnes neznámeho prešovského mariánskeho obrazu barokového obdobia, a tak azda zachovala aj črty prvého milostivého obrazu zo 17. storočia. Medzi autentické znaky možno zaradiť nastavenie postáv, držanie ruky, paralelné záhyby drapérií, drobné detaily odevu.

2.7.4. Zhrnutie

Aj keď sa kópie Klokočovského milostivého obrazu nestali natoľko uctievanými ikonami ako napríklad prvá a druhá pôčska ikona Bohorodičky, pamiatka klokočovského zázraku aj obrazu sa jednako šírila prostredníctvom náboženských ľudových básní. Jeho históriu rozpráva najstaršia známa ľudová pieseň písaná v cirkevnoslovanskom jazyku medzi rokmi 1670–1683 s názvom *Pieseň o obraze klokočovskom* (zaznamenaná v zbierke rukopisných duchovných piesní a básní v Kamienke roku 1734). Text piesne bol doteraz predmetom slovenského výskumu predovšetkým z filologického hľadiska (Žeňuch 1993, 19).⁷⁵ Tematicky protiturecká a protikurucká paraliturgická pieseň písaná vo formáte 23 štvorverší má charakter púťovej piesne, ale nesie v sebe aj prvky historickej piesne. Zaslúžila by si rozbor aj v súvislosti s maďarskou históriou, spomína sa v nej obliehanie Viedne, znovudobytie Budína, Belehradu, Varadína, ako aj to, že Boh sa s Najčistejšou Pannou stane spásou krajiny; cisár v jednote s Poľskou korunou ako kresťania vyženú pohanov. Podľa znenia piesne slzy obrazu uchovávaného v Mukačeve oplakávajú Uhorskú vlasť, kde útočí nielen Osman, ale povstal aj brat proti bratovi.

História milostivého obrazu z Klokočova, text na prvom obraze a vtedajšie veršované ľudové piesne súčasne vyzdvihujú aj tú v 17. storočí aktuálnu myšlienku, že aj uctievanie obrazov orodujúcej Márie si zasluhuje ochranu a podporu (Szilárdfy 1994, 16).

Užhorodská kópia vznikla už bez vysvetľujúcich nápisov, a tak jej funkcia na novom mieste nepripomína históriu jej prototypu, ale môže sa ďalej rozvinúť podľa všeobecnej interpretácie milostivých obrazov Bohorodičky v karpatskej oblasti. Aj keď sa v prípade klokočovských kópií neudial zázrak, v zmysle teológie ikon môžu byť milostivými obrazmi milosti Boha, prostriedkami intervencie hoci aj prostredníctvom vzdialeného spojenia so zázračným prvoobrazom.

⁷⁵ V maďarčine o ňom stručne informuje A. Benedek (2003, 21).

2.8. Dejiny klokočovskej ikony Presvätej Bohorodičky a jej kópie

Slzenie ikony, obrazu alebo sochy v kresťanskom prostredí väčšinou na seba upútalo veľkú pozornosť nielen cirkevnej, ale i svetskej vrchnosti. Jednou z výnimiek je slzenie ikony Presvätej Bohorodičky v Klokočove. Keďže sa toto slzenie nevyšetrovalo, nerobili sa vypočúvania svedkov, neexistujú dnes ani zápisy o priebehu slzenia. Najstarší zápis o čudotvornej ikone pochádza z roku 1682 a súvisí so súpisom rákociovského majetku, ktorý na žiadosť Heleny Zrínskej 30. januára 1682 urobil jágerský kanonik Mikuláš Kručaj (OSzK 1682). Tento súpis sa venuje drahocenným ozdobám na ikone, ale neuvádza jej pôvod. Navyše je mätúci, pretože udáva pôvod iba niektorých obrazov – Čenstochovú v Poľsku a kúpu obrazu cez sestru grófký – mníšku Hedvigu. A iba v dvoch prípadoch hovorí o drevenom podklade.

17. januára 1688 bol vyhotovený nový súpis rákociovského majetku. Tu sa medzi majetkom priamo uvádza bohato zdobená ikona z haličského Klokočova (Balogh 1890, 272). Ani jeden z týchto záznamov však nehovorí o okolnostiach slzenia. Veľmi dôležitý je preto záznam uhorského palatína Pavla Esterházyho v diele *Mennyei korona az az az egész világon lévő csudálatos Boldogságos Szűz kepeinek rövideden föl tett eredeti* z roku 1690: „Vinnai csudalatos Boldog Asszony képe Magyar országban. Vinna Várához tartozandó Klatocz nevű Orosz Falu Templomában régútátúl fogvást tiszteltetett egy Bóldogságos Szűz képe. Melly az Ezer hat száz Hetven Esztendőben sokaknak szeme láttára elsőben könyvezni, és az után némely Eretnekek késsel való szúrások után Orczáján le-görgő köny-hullatással sirni láttatott; melyet a Rákóczi Ház Munkács Várában vitetett az Ezer hat száz nyolcvan Esztendőben. (Eszterházy 1696, 116)”. Ten sa o ikone mohol dozvedieť buď počas pobytu na hrade Mukačevo, alebo od svojej druhej manželky Evy Tökölíovej, sestry Imricha Tökölího. (Mráz 2020, 5)

Pobyt ikony v Turecku je zrejmý zo súpisu dedičstva, ktoré získal František II. Rákoci po matke Helene Zrínskej a otčimovi Imrichovi Tökölí. Práve jeho poslednú vôľu, rodinné diplomy (dôkazy nadobudnutého majetku a titulov) a korunovanú ikonu Presvätej Bohorodičky doniesol Františkovi II. Rákocimu 3. februára 1708 do Carei (mesto v Rumunsku, nem. Grosskarol, maď. Nagykaroly) sedmohradský vyslanec Michal Henter

(Balogh 1890, 281; Thaly 1868, 649). Podľa Ágnesy Várkonyiovej Rákoci ikonu uložil v hradnej kaplnke v roku 1709 (Várkonyi 2010, 760). Nateraz posledný záznam o klokočovskej ikone súvisel s kapituláciou hradu Mukačevo 24. júna 1711 a spísaním zvyšného hnutel'ného majetku: „Az Munkácsból kihozott, Klokocsóba sírt Boldogságos Szűz képinek lajstroma; iratott 1711 die 10. Augusti.“, resp. 11. augusta 1711. Majetok bol 12. júla 1711 odvezený Jurajom Kőrösim v sprievode vojakov kráľovskej komory do rodinného zámku v Sárospataku (Thaly 1868, 649; Balogh 1890, 272 – 273). Väčšina historikov sa napriek tomuto záznamu domnieva, že majetok prevzali cisárski vojaci a odviezli do Viedne. No hnutel'ný a ani nehnuteľný majetok Františka II. Rákociho nebol v roku 1711 skonfiškovaný. Stalo sa to až 10. júna 1715, keď rakúsky cisár Karol VI. podpísal 136 článkov Uhorského snemu v Bratislave. 49. článok určil, že František II. Rákoci, Mikuláš Berčení a všetci, ktorí sa nevrátili z Poľska do Uhorska v stanovenom čase, boli označení ako verejní nepriatelia svojho zákonného kráľa a vlasti a bolo nariadené zhabanie všetkého ich hnutel'ného a nehnuteľného majetku (1715. évi XLIX.).⁷⁶

Ikona spolu so zvyšným majetkom z Mukačevského hradu bola Jurajom Kőrösim, vtedajším predsedom Uhorskej kráľovskej komory, 16. júla 1711 prevezená na rákociovský majetok v Sárospataku. Zo zápisu vyplýva, že zázračný obraz blahoslavenej Pani kedysi slzil krvavé slzy, a tak bol poškodený heretikom: „Accessit templo praetiosus thesaurus, imago nimirum miraculosa B. V. quae ante revolutionem Tökölianam lacrymata est, et a milite Calvinista securi secta in facie sanguine manavit. Colebat hanc pie Hellena Zrini Emerici Tököli uxor, Francisci Rakoczi mater, prius uxor Georgii Francisci Rakoczi fundatoris hujus Residentiae; comitem volebat hanc imaginem suam ubique, hinc Munkatsino, Viennae ad suum arestum, Vienna sequuta virum Constantinopolim eandem deportavit. Mortua matre Tökölius adhuc tunc Calomista Lutheranus post conversus privigno suo Francisco tempore tumultuorum Ungariae misit, cujus dum se in Poloniam recepisset Munkachini oblitus est. Munkacsino demum Dominus Per(illustris) Georgius Kőrösi facta pace Patakinum deportavit, acin templo nostro collocavit colendum. (ELTE 1663, 140)“ (porov. ARSI 1711, 98 – 99; Gyulai 2016, 126). Tento opis svedčí o tom, že ide o ikonu z Klokočova. Ma-

⁷⁶ 1715. évi XLIX. Törvénycikk bünbocsánat a szatmári megegyezésben kitüzött határidőn belől hazatértek részére, s másoknak, kik arra a határidőre vissza nem tértek, számüzetése. [cit. 2020-05-02]. Dostupné na internete: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=71500049.tv>

jetok Františka II. Rákociho aj s ikonou bol uložený do miestneho kolégia, ktoré v tom čase spravovali kalvíni. 14. augusta 1711 bola ikona so súhlasom Juraja Kőrösiho počas tradičnej procesie pred sviatkom Zosnutia Presvätej Bohorodičky slávnostne prenesená do miestneho chrámu, ktorý spravovali jezuiti: „Venit Proceso Ductore R. D. Lizkensi hora 9. cui itum ex obiam Pluviali et pueris indutis. Et ex Residencia imago B. V. flenbis cereis accensis in Templu delata procesionaliter locata ad aram majore, Sacrum Letum cum musica in choro. Abiit procesio hora prima quam comutatus est P. Joannes ut mane obvios accepit P. Superiorem. Duo Ludimagistri hic prasni sunt. (ELTE 1711, 3b)“ Nie je jasné, či to bolo na dlhšie obdobie, alebo iba z príležitosti púte v tom roku. Práve záznamy o tomto prenesení sú poslednými konkrétnymi údajmi o ikone.

Ikona však spôsobila záujem veriacich v širšom okolí. Tí začali do mestčka prichádzať vo väčšom počte, o čom svedčí aj nárast počtu kajúcnikov na sviatky Paschy. Ich počet totiž medzi rokmi 1711 a 1712 prudko vzrástol z tristo na dvetisíc. Potom stagnoval a po roku 1715 sa značne znížil (1711 – 300 prijímaní a spovedí; 1712 – 1800 prijímaní, 2 000 spovedí; 1713 – 1730 prijímaní a spovedí; 1714 – 1510 prijímaní a spovedí; 1715 – 1700 prijímaní a spovedí; 1716 – 1 000 prijímaní a spovedí; 1717 – 835 prijímaní a spovedí; 1718 – 665 prijímaní a spovedí) (ELTE 1663, 140-150). Aj iné aktivity jezuitov v Sárospataku sú podľa *Litterae annuae* od roku 1715 utlmené. Jedným z dôvodov, prečo v rokoch 1714–1715 klesá počet kajúcnikov, môže byť presun ikony na iné miesto. Tento presun nemal zákonný dôvod, a teda nesúvisel priamo s konfiškáciou rákociovského majetku. Ikona pravdepodobne zmenila miesto uloženia ešte pred realizáciou 49. článku Uhorského snemu v Bratislave z roku 1715. Svedčia o tom nielen klesajúce počty kajúcnikov, ale aj aktivity rákociovských emigrantov z Poľska v Uhorsku a udalosti v Sárospataku.

Pravdepodobne prvý pokus, ako preniesť do Poľska majetok Rákociho, súvisel s prítomnosťou poľských karmelitánov z Jaroslavi v Sárospataku. Tí tam prišli 31. januára 1713, aby nakúpili víno. Ale nič si nevybrali. Spoločnosť im robil Andrej Koložvári, ktorý sa po smrti Jána Badiniho v roku 1698 spolu s Jurajom Kőrösim staral o financovanie a hospodárstvo rákociovskej rodiny. Keďže karmelitáni v Jaroslavi nikdy nepôsobili, je otázne, kto a s akým úmyslom vzal na seba ich identitu: „Recreatio Carmelitae Jaroslavienses degustarunt vina set non emerunt. D. Kőrösi donavit vas vini corrupti Residentiae. In prandio fuit officialis Militiae hybernantis in curia D. Kolosvári. (ELTE 1711, 12a)“ (Андрусьяк 1986, 48). To, že tu išlo o záujmy Františka II. Rákociho, dosvedčuje aj fakt, že Rákoci bol v tom čase

spolumajiteľom mesta Jaroslaw a toto mesto bolo jeho poslednou významnou dŕžavou v strednej Európe (Makara 1936, 366-367).

Zvýšený pohyb rákociovských prívržencov po Uhorsku mohol súvisieť so zatýkaním jeho prívržencov a ich popravami v rokoch 1714 až 1715. Spišská Maďarská kráľovská komora v Prešove 5. apríla 1714 upozornila jágerského biskupa Štefana Telekešiho o pohybe Adama Vaya ml. na území jeho diecézy (MNL 1714, 15). Adam Vay bol synom otca s rovnakým krstným menom, ktorý spolu s rodinou na žiadosť Františka Rákociho odišiel v roku 1711 do emigrácie v Poľsku.

23. júna toho roka sa jezuiti v Sárospataku pokúsili s podporou novej vrchnosti o privlastnenie si miestneho kalvínskeho kolégia. Na základe ich žiadosti druhý súdny vykonávateľ Márton Kossovič viedol miestnu nemec-kú posádku do kalvínskeho kolégia a nariadil prelomiť jeho brány (Dénes 2013, 60). Práve tu mal byť uchovávaný posledný hodnotný majetok Františka II. Rákociho aj s klokočovskou ikonou. Ikonu ani jeho majetok tu pravdepodobne už nenašli. Ich vývoz pravdepodobne zabezpečil sám Juraj Kőrösi, ktorý bol v tom roku vymenovaný za guvernéra zabavených Rákociho majetkov. Bol ním až do svojej smrti v roku 1730. Je však možné, že Kőrösi tento majetok preniesol na iné miesto v Sárospataku – napríklad priamo do hradu.

27. novembra 1716, po uplatnení konfiškácie hnutel'ného i nehnuteľného majetku Františka II. Rákociho v Uhorsku, sa istý *provinsor Tokajen* Petko obrátil na Spišskú Maďarskú kráľovskú komoru v Prešove so žiadosťou o informácie o ikone Presvätej Bohorodičky z oblasti Tokaja (MNL 1715, 1). V tom čase pod župy Spiš a Šariš patrili všetky hlavné prechody na pohraničí dnešného severovýchodného Slovenska. Zo žiadosti nevyplývajú bližšie podrobnosti. Pravdepodobne išlo o Michala Petka, šľachtica, ktorý bol spoluautorom *Conscriptia* vypracovaného v roku 1720 (MNL 1720, 1 – 20). Ten mohol v tom období provizórne zastávať v oblasti Tokaja pozíciu súdneho radcu a pokladníka. Nie je isté, či išlo o ikonu z Klokočova, ale žiadna iná významná a hodnotná ikona Presvätej Bohorodičky z tejto oblasti nebola nezvestná. Vo vizitácii z 6. júna 1733 sa ikona v blatnopotockom chráme (dnes Sárospatak v Maďarsku), podobne ako v ďalších vizitáciách v roku 1749 a 1772, nespomína (AACass 1773; AACass 1749, 127; AACass 1772, 1; ELTE 1663, 172.197). To, že sa Petko obrátil na Spišskú komoru v Prešove, muselo súvisieť s tým, že komora mohla žiadané informácie poskytnúť a mala mať vedomosť o pohybe tejto ikony. Spišskú komoru predtým od roku 1712 do svojej smrti 1. mája 1716 riadil gróf Ladislav Svätójánsky (Szűcs 1990, 95). Práve on v roku 1688

oceňoval majetok vnúčať Juraja II. Rákociho Františka II. a jeho sestry Julianny (aj s ikonou z Klokočova) a v roku 1700 spolu s Mikulášom Kručajom spisoval majetok Františka II. Rákociho najprv v rákociovskom hrade v Sárospataku (MNL 1700) a neskôr v roku 1701 v rákociovskej kúrii v obci Tállya (MNL 1701). Počas svojho pôsobenia pomáhal mnohým bývalým Rákociho prívržencom (Kovács 2014, 63). Medzi tieto jeho aktivity mohol patriť aj ilegálny presun hnutel'ného majetku Františka II. Rákociho z Uhorska do poľskej Jarosl'awi.

Tu sa v období po roku 1715 nachádza zázračná ikona Božej Matky (AMKOJ 1978), ktorá prebrala prívlastok Brána milosrdenstva po staršej ikone Pokrova Presvätej Bohorodičky. Ikona je maľovaná temperou na podklade z lipového dreva, ktorý tvoria štyri dosky v hrúbke približne 2 cm. Časť ikony bola následne pozlátená a zvyšok prekrytý olejovou glazúrou (Gemés 1980, 4.10). Na doske bolo natiahnuté ľanové plátno hrubé asi pol milimetra (Modzelewska 1982, 17). Táto nová ikona sa už nazývala čudotvornou s tým, že kedysi predtým slzila. Záznamy o slzení ikony a o jej existencii pred rokom 1715 neexistujú a ikona sa nikde nespomína. Tieto historické skutočnosti, datovanie ikony do obdobia rokov 1630–1640, jej pôvodné umiestnenie v neznámom ikonostase, jej vzhľad, na ktorom sú mnohé paralely s kópiami klokočovskej ikony (tvar pásu Krista a pergamen, ktorý drží v svojej ľavej ruke; tvar nákrčníka Bohorodičky; absencia označenia ikony – písmen označujúcich Božiu Matku a Ježiša Krista), spolu s absenciou dôkazov o údajnom umiestnení originálu ikony vo Viedni po roku 1711 sú základom tejto našej domnienky, že dnešná ikona Božej Matky *Brána milosrdenstva* v Jarosl'awi je pôvodnou ikonou Presvätej Bohorodičky z Klokočova. To, že je originál ikony v Poľsku, dokonca potvrdené nejakým dokumentom prezentoval aj Tivadar Lehoczky (Lehoczky 1907, 281).

Práve datovanie ikony je v tomto prípade dôležité, pretože čas vzniku klokočovskej farnosti sa dá spresniť na druhú tretinu 17. storočia, keďže v *Protokole o návšteve Užskej diecézy* z rokov 1619 až 1621 sa existencia cerkvi v Klokočove neuvádza (Dienes 2001, 246.411; Leskó 1907, 305). Historici dokonca nevedia, v ktorej jaroslawskej cerkvi sa ikona prvýkrát nachádzala. Pravdepodobne išlo o miestnu cerkev zasvätenú sviatku Bohozjavenia z 90. rokov 17. storočia (Makara 1936, 327). Tu sa v roku 1732 spomína ikona Presvätej Bohorodičky, ktorá je ozdobená votívnymi darmi. Tá bola jednou zo siedmich ikon v cerkvi, ktoré mali v roku 1732 strieborné opláštenie (AMKOJ 1732, 83.89). Ikona mala pôvodne plasticky vytvarované pozadie s rastlinným ornamentom spojeným so znázornením granátových jabĺk (Modzelewska 1982, 27).

Podľa niektorých autorov bola táto ikona pôvodne v Cerkvi Zosnutia Presvätej Bohorodičky z roku 1520 v Ruskom Predmestí v Jaroslavi (dnes je na jej mieste park a rovnomenná rímskokatolícka kaplnka). Podľa nich bola ikona prenesená do Cerkvi Bohozjavenia v meste začiatkom 18. storočia (Kikta 1937, 9; Kikta 1986, 66; Prach 2016, 19). V cerkvi na predmestí bola však ikona Pokrova Presvätej Bohorodičky, ktorá mala pomenovanie *Brána milosrdenstva*. Ikonu, ktorú v kresťanských východných cirkvách označujú ako ikonu Pokrova – Ochrany Presvätej Bohorodičky, v západnom liturgickom prostredí vnímajú ako Bohorodičku, Matku milosrdenstva (Kocib 2016, 31; Kikta 1937, 13). Súvisí to často aj so slovným spojením v liturgických spevoch *miloserdia dveri*/brána milosrdenstva, ktoré sa viaže priamo k Bohorodičke (Makara 1936, 328). Táto ikona Pokrova bola v roku 1722 jednou z ôsmich ikon so strieborným alebo pozláteným strieborným opláštením v cerkvi na predmestí. Ikona je uvádzaná na prvom mieste medzi miestnymi ikonami. Medzi ostatnými ikonami však nie je paralela so súčasnou ikonou *Brána milosrdenstva* v Jaroslavi. Ďalšími ikonami boli napríklad ikona Nepoškvrneného počatia so štvordielnym pozláteným strieborným opláštením, ikona Zvestovania so strieborným vyobrazením Svätého Ducha na pozlátenom striebornom opláštení či ikony so strieborným opláštením sv. Romana (pozlátená), sv. Epifánia či sv. Andreja (AMKOJ 1722, 3).

V čase, keď sa začínala v Jaroslavi spomínať čudotvorná ikona Presvätej Bohorodičky, dochádza k nárastu pútnikov, ktorí prichádzali do mesta (Modzelewska 1982, 13). A tak s podporou rodiny Mankiewičovcov sa 4. júna 1717 začalo s výstavbou Cerkvi Premenenia Pána na ruinách zámku Kostkov a Ostrozských. V roku 1720 v Jaroslavi vypukla choroba príbuzná moru. Táto epidémia bola dôvodom, že miestni obyvatelia začali konať procesiu k Záchránkyni. V tejto procesii výnimočne niesli aj čudotvorný, veľmi ťažký obraz Presvätej Bohorodičky so strieborným opláštením ako prejav vďaky za pomoc (ARSI 1714a, 119). Choroba však naďalej nivočila mesto. Istý Ján Egorský, chvályhodný a nábožný muž, odišiel z jezuitského kolégia pomáhať biednym, no nakazil sa. Zomrel v chýre svätosti po prijatí sviatosti zmierenia a Eucharistie (ARSI 1714a, 120).

O dva roky neskôr, v apríli 1722 na sviatok Bolestnej Panny Márie bolo vytvorené pútnické miesto, na ktoré prichádzali davy nielen z mesta, ale i z blízkeho a ďalekého okolia. Na toto miesto išli veriaci v procesii s celým klérom, tak latinským, ako i gréckokatolíckym. Mnohí niesli vpredu pozlátené ikony Božej Matky s drahými kameňmi z rôznych miest. Na

akcii sa zúčastnil aj przemýšľsky sufragánný biskup. Pri miestnych oltároch na tomto mieste slávil pontifikálnu (archijerejskú) svätú liturgiu a po nej udelil mnohým z tých, ktorí prišli, sviatosť pomazania (ARSI 1714a, 123). Sviatok Bolestnej Panny Márie v latinskom obrade bol v piatok pred Kvetnou nedeľou (Makara 1936, 363) a pod pontifikálnou liturgiou v poľsko-ukrajinskom okruhu treba chápať aj archijerejskú svätú liturgiu (Kikra 1986, 67; Prach 2016, 109). V roku 1722 však Pascha pripadla v oboch kalendároch na jeden deň – 5. apríla, resp. 25. marca. Sviatok Bolestnej Panny Márie tak musel byť ešte v marci. Je však možné, že autor iba chcel zaznačiť, že išlo o sviatok Bohorodičky, a tým nepochybne Zvestovanie (25. marec) je. Toho roka sa totiž podľa juliánskeho kalendára Pascha slávila práve v tento sviatok.

Pre veriacich latinského rítu tak mohlo vyzerat' pomazanie olejom pri myrovaní, ktoré je vo východných slovanských cirkvách po slávnostných liturgiách bežnou praxou a udeľuje sa hromadne na rozdiel od iných sviatostí, ako birmovka/myropomazanie alebo pomazanie chorých. Tým novým miestom mohlo byť práve miesto budúcej Cerkvi Premenenia Pána.

Krátko na to (od roku 1729) sa v súdobých latinských rukopisoch v Jaroslavi stretávame s označením *Imagines (Thaumaturgae) Dolorosa Matris Jaroslaviensis*. V Jaroslavi bola veľká úcta k Bohorodičke. Od roku 1381 tu mali v jezuitskom chráme zázračnú sochu Bolestnej Bohorodičky – *Thaumaturgiae Nostrae Matris Divinam* (ARSI 1714b, 41a). V roku 1713 bol posvätený obnovený chrám, kde bola socha umiestnená. I tento chrám mal svoje pútnické miesto – prameň, pri ktorom sa objavila socha Bohorodičky. Na tomto mieste stála drevená kaplnka, ktorá bola v roku 1752 prestavaná na murovanú, preto v roku 1722 nemohla byť tým novootvoreným pútnickým miestom v meste. Ani v podrobných záznamoch rímskokatolíckej farnosti sa otvorenie takéhoto miesta nespomína (Makara 1936). Ním bolo pravdepodobne miesto výstavby cerkvi, kde sa čudotvorná ikona dnes uchováva.

Úcta ku klokočovskej ikone viedla k tvorbe ľudových náboženských piesní už krátko po slzení. Prvá dochovaná pieseň s názvom *Pieseň o obraze klokočovskom* sa zachovala v tretej časti *Kamienskeho Bohohlasníka* z roku 1734 nájdenom v obci Kamienka. Štefan Papp uvádza rok 1724 (Papp 1970a, 45). Tá bola vtedy súčasťou Przemýšľianskej eparchie, v ktorej bol už rozvinutý kult čudotvornej ikony v Jaroslavi. Niektorí autori uvádzajú ako miesto vzniku piesne Klokočov (Jlicova 2017, 60). Ide o najstaršiu slovenskú cyrilskú paraliturgickú pieseň grécko-slovanského obradu vo

východoslovenskom kultúrnom a jazykovom priestore. V piesni sa mieša bežný jazyk ľudu a cirkevnoslovenská náboženská terminológia, ako do-svedčuje aj v roku 1886 Anton Štefanovič Petruševič v Literárnom zborníku Haličsko-ruskej matice. Ten na príklade *Piesne o obraze klokočovskom* ukázal, že jazyk paraliturgických piesní používaný medzi slovenskými gréckokatolíkmi na východnom Slovensku je porušený slovenský jazyk (Франко 1900, 126-127; Žeňuch – Žeňuchová 2016, 117; Петрушевич 1886, 190-198). Pieseň neobsahuje zmienky o poškodení ikony, iba o sl-zení a podpálení cerkvi kurucmi. Tieto prvky sa dostali do piesne ľudo-vých náboženských piesní až okolo roku 1970, keď boli púte do Klokočova obnovené. Dejinne spomína Tököliho povstanie, bitku pri Viedni a končí sa vyhnaním Turkov z Veľkého Varadína s prísľubom pádu Konštantíno-pola (Várkonyi 2010, 762; Франко 1900, 77-80; Hospodár – Žeňuch 2007, 27-31). Vznik piesne môžeme teda klásť medzi kapituláciu Veľkého Va-radína pred vojskami generála Donata Johanna Heißlera von Heitershei-ma (oslobodený z väzenia Imricha Tököliho výmenou za Helenu Zrínsku) 5. júna 1692 a napísaním zborníka. Ak berieme do úvahy sám text pies-ne, pravdepodobne bola napísaná v období rokov 1709 až 1711, keď bola ikona v Mukačeve. Avšak procisársky tón piesne a nespomínanie Františka II. Rákociho, prípadne neskoršej bitky pri Belehrade v roku (1716) môže znamenať vznik piesne na konci 17. storočia – medzi rokmi 1692 a 1700. Absencia vedomostí o tom, že ikona bola odnesená do Viedne (1688) a následne do Turecka (1692), viedla autora piesne k presvedčeniu, že iko-na je uložená v Mukačeve.

2.8.1. Kópia ikony

V roku 1769 bola na účely magistrátu v Prešove namaľovaná kópia klokočovskej ikony. František Dancák uvádza rok 1789 a s odovzdaním kópie spája cisára Jozefa II. (Dancak 2007, 25; Пап 1988, 8). Doteraz sa za jej autora považoval akýsi viedenský maliar F. G. Kramer. Toto meno je uvádzané autormi všeobecne vo všetkých článkoch o klokočovskej ikone, no niekde je uvedené iba F. Kramer. Dosvedčovať to má text na zadnej strane kópie: „Haec imago B. V. M. Anno 1769 die 12 martii ex alia anti-qua per Illustrissimum Dominum Joannem Philippum Sztáray de Eadem et Nagy Mihály SS^{ac} Caes. Regiae et Apostolicae Mattis Camerarium, et ad Exc. Regium Locumtenentiale Consilium Consiliarium cum, Spectabi-

li ac magnifico Domino Domino Joanne a Neuhold ejusdem SS^{ac} Caes. Rae et Aae Mattis ad Exelsam Cameram R. H. A. Consiliario ad R^{am} L^{am} qq hanc Citem Eperjessinensem Altissimo Loco Delegatum Commissarium Regium transsumi procurata et pro perenni memoria eidem Citti in locum prioris cessa et donata est. Pinxit F. G. Kramer Anno 1769. (GKSz 1903a, 2; Uriel 2007, 182; Szémán 1908, 64)“ Text však mohol vzniknúť aj neskôr pri jej renovácii. Kópia mala byť namaľovaná a darovaná mestu na priamy podnet rakúskej cisárovnej Márie Terézie (Kondratovič 1927, 8-9; Čekan 1948, 6; Várkonyi 2010, 757). Zmienka o takomto rozhodnutí ani údaj, ktorý by dokazoval vyplatenie akejkoľvek sumy za tento obraz, sa však nielen v texte na obraze, ale ani v rakúskych štátnych archívoch nenachádza. Rovnako sa v miestnych zbierkach ani nikde inde neuvádza maliar s menom F. G. Kramer. Ale v tomto období v Prešove pôsobil jeden z najznámejších slovenských barokových maliarov a portrétistov Johann (Ján, Jonáš) Gottlieb Kramer,⁷⁷ ktorý sa podobne podpisoval. Pravdepodobne on je autorom pôvodnej kópie ikony (Puskás 2009, 185), čo dnes overiť nevieme. Pravdepodobne došlo k zámene písaného J a F, ktoré sa v tomto období písali veľmi podobne, čo dosvedčujú dobové zápisy v Štátnom archíve vo Viedni.

Na tejto kópii sa v jej dolnej časti nachádza v maďarčine text: „Skutočná ikona Bohorodičky, ktorá v roku 1670 v chráme rusínskej dediny Klokočov, ktorá patrí k Vinianskemu zámku v Hornom Uhorsku, pred zrakmi mnohých slzila, a potom, keď ju akýsi heretik nožom prebodol, zalievajúc sa slzami plakala.” Text je inšpirovaný Esterházyho opisom ikony z roku 1696: „**BOLDOG ASZSLONY VALÓSÁGOS KÉPE, MELY 1670 FEL-SŐ MAGYAR ORSZÁGBAN VINNA VÁRÁHOZ TARTOZÓ KLAKOCSÓ NEVÜ OROSZ FALU TEMPLOMÁBAN SOKAK LÁTTÁRA ELSŐBEN KÖNYNEZNI, S AZ UTÁN NÉMELY ERETNEKEK KÉSSSEL SZVRÁSOK VTÁN ORCZÁJÁN LE-GÖRGŐ KÖNYHULLATÁSSAL SIRNI LÁTTATOTT.** (Eszterházy 1696, 116)“ (Schematismus 1915, 3; PAPP 1987, 7).

⁷⁷ Johann (Ján, J0onáš) Gottlieb Kramer (Levoča, 1716 – Prešov, 1771) pochádzal z umeleckej rodiny Kramerovcov z Levoče. Sám sa uplatnil najmä ako rodinný maliar a vlastnou tvorbou nadväzuje na starší typ štylizovaného stavovského portrétu, kde v popredí nie je vnútorné dianie modelu, ale jeho postavenie artikulované nápismi, erbmi a ďalšími atribútmi. Medzi jeho najznámejšie diela patrí dokončenie výzdoby dreveného artikulárneho kostola v Kežmarku po jeho otcovi Gottliebovi Kramerovi. Po polovici 40. rokov 18. storočia sa oženil a usadil v Prešove, kde so svojim žiakom Dávidom Kramerom spolupracoval na dielach pre tamojších františkánov.

Túto kópiu, ktorá nebola na dreve ako originál, ale bola maľovaná olejom na plátne, prešovskému magistrátu daroval za prítomnosti cisárskeho komorníka Jána Neuholda michalovský gróf Ján Filip Stáraj (1739–1815). Ak by bola kópia ikony vyhotovená či darovaná v mene cisárovnej, jej meno by na ikone nemohlo nielenže chýbať, ale bolo by uvedené ako prvé.

Toto konanie Jána Filipa Stáraia mohlo súvisieť so smrťou jeho otca Imricha, ktorý zomrel v roku 1769. Dedina Klokočov na základe testamentu jeho otca pripadla jeho bratovi generálovi grófovi Antonovi Stáraiovi spolu s hradom Vinné. Potom, keď si Ján Filip vzal v roku 1766 za manželku dvornú dámu cisárovnej Márie Terézie a neter kardinála a ostrihomského arcibiskupa Krištofa Migazziho Barboru Migazzyovú, mohol toto byť jeden z krokov súvisiacich s jeho väčšími plánmi na rozmnoženie bohatstva svojej rodiny buď na Slovensku, alebo v Poľsku, prípadne so snahou získať po otcovi titul župana. Anton Stárai ho už v roku 1770 splnomocnil, aby ho zastupoval v majetkovo-právnych záležitostiach. Ján Filip sa stal cisársko-kráľovským komorníkom, radcom Uhorskej miestodržiteľskej rady, tajným cisársko-kráľovským radcom a Mária Terézia mu udelila titul hlavného užského župana. Na jeho svadbe v Starom sa mala zúčastniť aj cisárovná Mária Terézia. Jej dcéra darovala miestnej farnosti vrchné biele hodvábné omšové rúcho (ornát) s vyšívaným obrazom cisárskej koruny, ktoré je v súčasnosti v priestoroch Zemplínskeho múzea v Michalovciach (ŠAPO 1616, 1; Mišíková 2014, 50 – 60).

Jeho otec Imrich Stárai (1698–1769) bol jedným z významných podporovateľov povstania Františka II. Rákociho a v jeho mene bránil mesto Michalovce a hrad Vinné. Je preto pravdepodobné, že vedel o presune Rákociho pokladu do poľského Jaroslawa. Navyše, časť jeho majetkov ležala v Poľsku, v oblasti Przemysla a Sanoka (ŠAPO 1672, 987 a i.).

Pôvodná kópia mala byť v roku 1802 renovovaná maliarom Bodom. Dosvedčuje to text na zadnej strane kópie napísaný väčším písmom „Renov. 1802. Boda“, vedľa ktorého je text: „Megujittattott 1802. Boda. (Uriel 2007, 182)“ Sám text je vraj ťažko čitateľný a tak je možné, že rok 1802 je vlastne rok 1862. Dokonca sám Ivan Silvaj pripúšťa aj neistý tvar priezviska Boda. Určenie mena renovátora do značnej miery závisí od určenia dátumu. Bernadetta Puskásová uvádza, že ikonu renovoval Jenő Boda (Puskás 2009, 186). Odvoláva sa na dielo Gabriela Székelyho a Antona Mesároša, ktoré však túto informáciu nemá (dielo nemá ani 140 strán). (Székely – Mesároš 1997, 61) Spôsob renovácie a existencia paralelného maďarského nápisu i samotná nejednoznačnosť roka však dávajú reálnu možnosť, že

renovátorom a autorom novej premaľby celej ikony je východoslovenský maliar a renovátor Jozef Boda.⁷⁸ Na základe jeho iných renovácií umeleckých diel je pravdepodobné, že pri premaľovaní sa Boda presne nedržal pôvodnej kópie.

V druhej polovici sedemdesiatych rokov 19. storočia sa o kópiu obrazu v Prešove začal zaujímať užhorodský biskup Ján Pastéli. Dosvedčuje to informácia v mukačevskom schematizme na rok 1886. Tá zaznamenáva text na kópii a informáciu zo 14. marca 1878 od prešovského mestského archívára Majernika, že obraz sa nachádza v kancelárskych priestoroch magistrátu: „In Ecclesia Klokocsóensi olim aderat imago B. V. Mariae lacrymantis, sicut sequens subscriptio eiusdem testatur: „Boldog asszony valóságos képe, mely 1670. felsőmagyarországban Vinna várához tartozó Klokocsó orosz falu templomában sokak láttára elsőben könyezni s azután némely eretnekek késsel szurások után orcáján legörgő könyhullatással sirni láttatott.“ Hogy fennebbi aláíratu kép e város irodahelyiségében található, ezennel bizonyítom. Eperjesen 1878. martius hó 14-en. Majernik s. k. városi levéltárnok. (Schematismus 1885, 252)” („Potvrdujem, že spomínaný obraz sa nachádza v mestských miestnostiach. V Prešove 14. marca 1878. Majernik

⁷⁸ Jozef Boda bol maliar, zlatník a reštaurátor. Pôsobil od roku 1834. V roku 1840 sa presťahoval na Slovensko, kde sa v rokoch 1843 až 1864 venoval portrétnej maľbe, reštaurovaniu fotografií a dekoratívnej maľbe. Dnes nie je známe miesto a rok jeho narodenia ani úmrtia. Pravdepodobne pochádzal zo Zadunajska. Pôsobil v okolí Prešova, Bardejova a Rimavskej Soboty a v službách rodín Mankovičovcov a Dežöfičovcov. Medzi jeho najznámejšie diela patrí ľutinský obraz Nanebovzatia Presvätej Bohorodičky z roku 1854 na hore v Kaplnke Zosnutia Presvätej Bohorodičky v Ľutine (jeho cena bola 60 guldenov), podobizeň vyšnoolšavského rodáka a prvého rektora petrohradskej univerzity (1818–1821) Michala Balud'anského (* 7. október 1769 Vyšná Olšava, Slovensko – † 15. apríl 1847 Sankt Peterburg, Rusko). Je autorom ikonostasu v maďarskej obci Irota z polovice 19. storočia. Z renovácií okrem kópie klokočovskej ikony renovoval aj oltár v Bazilike sv. Egidia v Bardejove. V prípade renovácií pristupoval k oprave voľne a často premaľoval námet, prípadne ho pozmenil. Napríklad jeho prácu na oltári v Bardejove z roku 1852 komentoval Miškovský v sedemdesiatych rokoch 19. storočia: „Na zlatom podklade maľované maľby tohto oltárneho diela mali pôvodne *určitú umeleckú hodnotu*, s ťútosťou tu však musíme spomenúť, že v päťdesiatych rokoch boli v dôsledku príkazu vtedajšieho bardejovského farára pekné maľby tohto oltárneho diela istým maliarom *Bódom renovované, to znamená úplne pokazené*.“ V roku 1898 dodal: „*Na moje ospravedlnenie nech poslúži okolnosť, že v tom čase sa barokové a rokokové umelecké výtvyry nepovažovali za pamiatky s umeleckou hodnotou, iba za dôsledok zakrpatenia renesančného slohu (?), ale odvtedy sa tento názor zmenil.*“ (Petrová-Pleskotová 1966, 265; Gutek 2010, 21; Harminc a kol. 1969, 528)

v. r. (vlastnou rukou), mestský archivár”). (Uriel 1907, 185; GKSz 1903a, 2) Tento obraz bol v rokoch 1897–1898 pri príležitosti 650. výročia prvej písomnej zmienky o Prešove v listine kráľa Bela IV. z roku 1247 vystavený verejnosti. Tu si ho všimol prešovský biskup Ján Váli a požiadal mesto o jej vydanie. Mesto mu po skončení výstavy pravdepodobne vyhovel, pretože v roku 1899 už bol obraz v súkromnej biskupskej kaplnke – „Imago ista nunc in Capella domestica Suae Excellentiae Episcopi Eperjesiensis collocata est. (Schematismus 1899, 152)“ Nepriamo to potvrdzuje aj Szémán (Szémán 1908, 65). Doteraz všeobecne novší historici uvádzali, že kópia bola prenesená do biskupskej kaplnky až v roku 1907.

V roku 1903 začali noviny *Görög Katholikus Szemle* od júla uverejňovať sériu článkov s názvom *A legáldottabb szüz istenszülő Mária klokočsói csodatevő szent képéről*. (GKSz 1903a, 2; GKSz 1903b, 2-3; GKSz 1903c, 2-3; GKSz 1903d, 1-2) Išlo o výňatok z pripravovanej práce rusínskeho básnika a národného buditeľa gréckokatolíckeho kňaza a správcu farnosti Turje Remety Ivana Antonoviča Silvaja, ktorý písal pod pseudonymom Uriel Meteor (jeho dielo vyšlo knižne po jeho smrti 13. februára 1904: URIEL, *Á. Kincseink, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és klokočsói csodatevő szent képek leírása*). V diele aj on označuje prešovskú biskupskú kaplnku ako miesto uloženia kópie klokočovskej ikony. (GKSz 1903b, 2) Po jeho smrti vychádza v tých istých novinách v roku 1906 jeho dielo a tu už na tom istom mieste dodáva, že si on sám cez sprostredkovanie profesora užhorodského gymnázia Emmanuela Roškoviča zaobstaral „tu“ zverejnenú fotografiu (Uriel 1906d, 303). V tomto vydaní novín z 23. decembra 1906 ani v predošlých a nasledujúcich jeho článkoch v tom roku týkajúcich sa Klokočova však fotografia nie je zverejnená (Uriel 1906a, 284; Uriel 1906b, 290-291; Uriel 1906c, 296; Uriel 1906d, 303; Uriel 1906e, 308). Fotografia kópie klokočovskej ikony z roku 1769, ktorá je uverejnená v jeho rovnomennej knihe, musela teda vzniknúť v rokoch 1903 alebo 1904 (Uriel 1907, 181). Pravdepodobnejší je rok 1903 s ohľadom na smrť autora 13. februára 1904. 27. októbra 1903 biskup Ján Váli veľkolepo oslavoval dvadsiate výročie svojej biskupskej vysviacky. Na slávnosti sa okrem iných zúčastnili aj zástupcovia Mukačevskej eparchie – prof. Emmanuel Roškovič, učiteľ teológie Vasil' Hadžega a vicerektor užhorodského seminára Július Stankanineč. (GKSz 1903f, 3) Roškovič v roku 1903 organizoval púť uhorských gréckokatolíkov do Ríma k pápežovi Piovi X. (GKSz 1903e, 4) Kramerova kópia sa pôvodne nenachádzala na oltári kaplnky, ale bola umiestnená vo výklenku na jej pravej strane (Szémán 1908, 64). 12. augusta 1907 biskup Ján Váli

vložil obraz do zlatého rámu, posvätil ho a inštaloval vo svojej biskupskej kaplnke v Prešove ako jej hlavný obraz na oltári (Kondratovič 1927, 9). Podľa Pekara sa to stalo v roku 1904. (Пекар 1997, 370) Pri tejto príležitosti biskup vlastnoručne odpísal text na obraze a podeň dopísal: „Imago haec ad preces Ivannis Vályi episcopi g. r. c. Eperjesiensis capellae eppali donata, atque cura eiusdem episcopi forma inaurata cincta dieque 12-a Augusti anni 1907. benedicta atque ad cultum B. M. V. promovendum, pietatemque animarum excitandam fovendamque publico Capellae eppalis usui tradita est. (Szémán 1908, 65)“ Väčšina autorov považuje tento akt za dôvod domnienky, že vtedy mesto Prešov dalo kópiu ikony biskupovi Válimu. Najstaršiu zmienku o tom má Sándor Tóth (Tóth 1912, 715). Je však pravdepodobné, že to súvisí s desiatym výročím nájdania tejto kópie. V tom istom roku bola urobená ďalšia fotografia kópie (Várkonyi 2010, 758; Puskás 2009, 186). Dnes je kópia na neurčitom mieste, pretože po odovzdaní rezidencie prešovského biskupa gréckokatolíkom 10. apríla 1990 v biskupskej kaplnke ostalo po kópii ikony na pravej strane oltára iba prázdne miesto (Krajňák 1990, 15). Tento obraz bol z kaplnky odcudzený pravdepodobne tesne pred odovzdaním rezidencie, keďže podľa spomienok vtedajších pravoslávnych zamestnancov rezidencie sa tam ešte v roku 1990 nachádzal. Dosvedčuje to aj František Dancák, ktorý bol pri preberaní rezidencie (Dancák 2007, 25). Gábor Barna tvrdí, že kópiu ikony videl na začiatku 90. rokov 20. storočia poškodenú v pravoslávnej Katedrálnej cirkvi sv. Alexandra Nevského v Prešove (Barna 2014, 68). O poškodení obrazu svedčia jeho neskoršie fotografie (Пан 1987, 7).

Fotografia kópie ikony bola zverejnená napríklad aj v schematizme Mukačevskej eparchie na rok 1915 (Schematismus 1915, 3) či na titulnej strane časopisu Slovo v roku 1982 (Slovo 1982, 1).

2.8.2. Zhrnutie

V živote kresťana je dôležitá viera a dôvera. Dnes nemôžeme s úplnou istotou tvrdiť, že v Prešove kedysi bola a možno aj je kópia ikony Presvätej Bohorodičky z Klokočova. Aby sme mali úplnú istotu, chýba nám originál aj prvá kópia. Ak sa však pozrieme na primárne archívne zdroje a nie na neskoršie interpretácie autorov historických článkov od dvadsiateho storočia, nikde nie je udané miesto, kde originál ikony z Klokočova skončil. Môžeme s doterajšími autormi tvrdiť, že kde inde, ak nie vo Viedni. Ved'

tam skončila ikona z Máriapóče. Alebo sa pozrieť na históriu pohybu ikony v kontexte povstania Františka II. Rákociho, ktorého ikona bola zákonným majetkom do roku 1715. Potom by ikona v poľskom Jaroslawe, dnes známa ako Brána milosrdenstva, s najväčšou pravdepodobnosťou mohla pochádzať zo slovenského Klokočova.



Ikona v poľskom Jaroslawe nazývaná Brána milosrdenstva.
(Slovo, časopis gréckokatolíckej cirkvi, 2020, č.4, s. 12)

A čo sa týka jej prvej kópie, kým sa nenájde a nepodrobí výskumu, rovnako môžeme prijímať opisované informácie od gréckokatolíckych historikov zo začiatku dvadsiateho storočia, alebo sa pokúsiť výskumom aj iných zdrojov tieto doteraz prijímané informácie upraviť a nielen prijať ako primárneho autora kópie J. G. Kramera. Rovnako upraviť rok jej renovácie na 1862 či presunu do rezidencie prešovského biskupa (okolo 1897).

Tak či onak, tristo päťdesiate jubileum slzenia ikony v Klokočove už dnes prináša na poli jej historického výskumu nové poznatky, ktoré umožňujú presnejšie hľadať na jej históriu.

3. Sedem bolestí Bohorodičky – symbol Slovenska

3.1. Dynamika vzniku mariánskych sviatkov v histórii cirkvi

Na začiatku formovania cirkvi, keď bolo pohanstvo ešte stále prevažujúcim religióznym fenoménom, sa cirkev neodvážila verejne uctievať telesných rodičov Ježiša Krista, najmä pre existujúci systém mýtov a genealógiu rozličných pohanských božstiev (Kellner 1908, 225). V súlade s týmto postupom sa prioritne určili dni uctievania mučeníkov, svätí (nie mučeníci) získali svoje miesto v kalendári až v neskoršom období. To však nijako nebránilo súkromnej úcte, ktorá sprevádzala kresťanský kult od jeho začiatku.

Jedinečná pozícia, ktorú zastávala v pláne spásy Mária, Božia Matka, si pri vytváraní systému jej sviatkov vyžiadala zodpovedajúcu mieru uctievania v cirkvi. V rámci vytvárania tohto systému sa medzi sviatky zaradili nielen tie, ktoré sú opísané v biblických knihách, ale aj tie, ktoré pochádzajú z tradície zachytenej apokryfnou literatúrou.

Kult Božej Matky existoval skôr, ako sa ustanovili jednotlivé sviatky. Z prameňov vieme, že cisár Konštantín vo svojom hlavnom meste zasvätil úcte Božej Matky tri chrámy (Kellner 1908, 226). Aj v Ríme pred postavením baziliky S. Maria Maggiore existoval chrám Santa Maria Antiqua (postavený v 5. storočí na Rímskom fóre) (David 1911). Rovnako v Efeze bol od začiatku 5. storočia mariánsky chrám, v ktorom sa mohol konať 4. ekumenický koncil (431) (Karweise 1995, 311-320).

Prvým určitým prejavom slávenia sviatku k úcte Božej Matky sa zachoval v chváloreči sv. Teodóziovi, ktorú predniesol Teodor okolo roku 500. V jeho chváloreči sa spomína, že spomienka svätej Božej Matky (gr. θεοτόκου μνήμη) sa v palestínskych kláštoroch slávila každoročne za prítomnosti všetkých mníchov, avšak nespomína sa ani dátum, ani jej názov. Dá sa však predpokladať, že išlo o sviatok 15. augusta, ktorý sa od najstarších čias pokladal za deň spomienky na smrti Panny Márie (Kellner 1908, 227).

Nepoznáme dôvody, ktoré viedli k výberu dátumov mariánskych sviatkov, keďže sa nám nezachoval žiaden záznam o prvotnom zavedení týchto

sviatkov. Určili sa a posvätili zvykovým právom (Kellner 1908, 228). Všetky hlavné (väčšie) a väčšina menších mariánskych sviatkov má svoj pôvod na Východe a na Západ sa dostali relatívne neskôr. Ich prijatie v Ríme vyplýva z politickej závislosti Itálie na Byzancii a z úzkych vzťahov medzi Svätým stolicom a cisárskym dvorom.

Jedným z najstarších prameňov, ktoré uvádzajú zoznam jednotlivých sviatkov, je *Mesjacoslov* v rukopisnom Evanjeliu Synodálnej knižnice č. 42, datovanom do 8.–9. storočia. Ten uvádza nasledujúce mariánske sviatky (Спасский 1997а, 409–412): Рождество Пресвятыя Богородицы (8.9.); Введение Пресвятыя Богородицы (21.11.); Соборъ Пресвятыя Богородицы (26.12.); Благовѣщеніе Пресвятыя Богородицы (25.3.); Положеніе (честныя) ризы (μαφορίου) (2.7.); Успение Пресвятыя Богородицы (15.8.). Neskorší *Mesjacoslov* synodálneho evanjelia (Synod. kn. 44) datovaný do 10.–11. storočia uvádza medzi mariánskymi sviatkami aj ďalší sviatok, ktorým je Зачатіе св. Анны, ktorý sa slávi 9. decembra (Спасский 1997а, 429–433). Studitské služobné mineje (Служебныя минеи) z 10. až 12. storočia k týmto sviatkom pridávajú ďalší sviatok s názvom Положеніе пояса Пресвятыя Богородицы (31.8.) (Спасский 1997а, 433–440).

Z jednotlivých sviatkov vyberieme niekoľko najvýznamnejších príkladov. V liturgickom roku je jedným z prvých sviatkov sviatok Narodenie Presvätej Bohorodičky (gr. Γενέσιον τῆς ἁγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου; csľ. Рождество пресвѣтыя Владычицы нашея Гцѣы ѿ преносѣвы Маріи). Pôvod tohto sviatku je apokryfný. V súčasnom kánone Písma nie je narodenie Márie nikde zaznamenané. Najskorší záznam tejto udalosti nachádzame v Jakubovom Protoevanjeliu (5:2), apokryfnom texte z konca 2. storočia (Smith Lewis 1902, 1–12). Jakubovo Protoevanjelium opisuje Máriiných rodičov ako bohatých členov jedného z dvanástich kmeňov Izraela. Okolnosti jej detstva a mladosti sa v Biblii neopisujú, ale v tradícii sa k týmto informáciám Otcovia dopracovávali práve prostredníctvom apokryfnej literatúry. Hoci tá nemá rovnakú autoritu ako kánonické knihy Písma, formujú základné rámce tradičnej cirkevnej viery o Máriinom narodení. V tomto prípade nie je dôležitá historicita apokryfného rozprávania, ale význam Máriinho narodenia. Práve prostredníctvom toho sa v cirkvi formovali názory o jej živote, ktoré v konečnom dôsledku podstatným spôsobom ovplyvnili diskusiu o identite jej syna Ježiša Krista.

Cirkev zvyčajne oslavuje smrť, teda prechod či narodenie osoby do večného života. Príbeh Márie, Ježišovej Matky, je jedným z niekoľkých (popri Ježišovi Kristovi a Jánovi Krstiteľovi), kde sa oslavuje aj ich telesné na-

rodenie. Ich oslava však nie je výrazom ich osobnej veľkosti, ale veľkosti úlohy, ktorú zohrávali v tajomstve vykúpenia (Valentini 1985, 36-37).

Tento sviatok sa v 8. a 9. storočí ešte neoslavoval všeobecne. Kým na niektorých miestach ho ešte nepoznali, inde bol už zaužívanou praxou (Kellner 1908, 230). V gréčtine sa zachovali homílie Andreja Krétskeho, ktoré hovoria o tomto sviatku.⁷⁹ Prečo bol pre tento sviatok zvolený dátum 8. september nám pramenné materiály nič nehovoria.

Sviatok **Vstup našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny do chrámu** (gr. Εἰσοδος τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῷ Ναῶ; csľ. *Ἐξόδος ἐο χράμας πρεκατρία Βλαδύινηυς ἡάσεα Ἡῶς ἡ πρηνουόκβες Μαρῖν*) je tiež založený na apokryfnej tradícii. Jakubovo Protoevanjelium (7:2-3), Evanjelium Pseudo-Matúša, aj Evanjelium Narodenia Márie hovoria, že Máriu vo veku troch rokov vzali jej rodičia do Chrámu, aby sa vzdelala. Odovzdali ju Zachariášovi a Mária ostala v Chráme 12 rokov, až do svojho zasnúbenia sa s Jozefom. Sviatok má pôvod zrejme v Sýrii a v liturgických dokumentoch sa objavuje od 8. storočia (Holweck 1913, 400).

Spočiatku sa tento sviatok slávil bez osobitných prvkov slávnostnosti, v Konštantínopole sa však slávil už v 8. storočí.⁸⁰ Od 9. storočia bol tento sviatok na Východe už všeobecne rozšírený (Скабалланович 1910, 110).

Pri sviatku **Počatie Božej Matky** (gr. Σύλληψις τῆς ἀγίας Ἄννης, ὅτε συνέλαβεν τὴν ἀγίαν Παρθένον καὶ Θεοτόκον; csľ. *Зачи́тїе бѣатїа ἡνны, ѣга ѡ зачїтѣ прекатѣю ἡῶѣ*) Gréci aj Latinníci pôvodne chárali termín conceptio (σύλληψις) v aktívnom význame, dnes máme tendenciu chápať ho v pasívnom. Termín *Conceptio Marioe Virginum* vtedy znamenal počatie Krista Máriou, kým pasívne poňatie počatia sa nazývalo *Conceptio S. Annoe*. Tento sviatok vznikol na Východe a rozšíril sa v období, keď na Západe sa stále hľadalo východisko, či slávenie počatia má, alebo nemá byť oslavované (Kellner 1908, 242). V Byzancii sa potom určilo, že sviatok počatia sv. Anny, matky Bohorodičky, bol stanovený na 9. decembra. Jeho slávenie rozšíril cisár Lev VI. Filozof (896–903). O presnom dátume zavedenia sviatku nás informuje Ján z Euboie, ktorý žil v polovici 8. storočia. Vo svojej homílii tvrdí, že je desať bodov v živote Svätej Panny, ktoré sa musia spomínať. Vymenúva ich v desiatej sekcii homílie. Väčšina z nich je zároveň sviatkami Pána, jedinú, ktoré sa celkom týkajú Panny Márie,

⁷⁹ Napr. Oratio V: In sanctissime Deiparoe Dominoe nostrae Annuntiationem (PG 97:881-914).

⁸⁰ Sancti Patris nostri Germani, archiepiscopi Constantinopolitani, in ingressum sanctissimae Deiparoe sermo (PG 98:292-320).

sú jej Narodenie, Zvestovanie a Nanebovstúpenie. Ohľadom mariánskeho sviatku počatia, Ján je na pochybách. Síce ho vymenúva medzi ostatnými sviatkami, ale na konci prehlasuje, že nie je uznaný všade a všetkými.⁸¹

Sviatok **Zhromaždenie k Presvätej Bohorodičke** (gr. Σύναξις τῆς παναγίας Θεοτόκου ἐν Βλαχέρναις; csľ. Собо́ръ прѣсѣвѣтѣа ѿ ѿѿи) pochádza z najstaršieho obdobia vývinu cirkevných mariánskych sviatkov. V bohoslužobnom ročnom cykle východnej cirkvi je pozoruhodná zákonitosť, že po veľkom sviatku je na nasledujúci deň ustanovená spomienka, alebo sviatok tých, ktorí sa pričínili k udalosti veľkého sviatku. Preto aj po sviatku Kristovho narodenia máme Zhromaždenie k Presvätej Bohorodičke, podobne po Zjavení Pána je Zhromaždenie Jána Krstiteľa, a po sviatku apoštolov Petra a Pavla je Zhromaždenie dvanástich apoštolov. V tento sviatok si cirkev pripomína tiež útek svätej rodiny do Egypta. Už Epifán Cyperský (†403), Ambróz Milánsky (cca 340–397), aj Augustín (354–430) vo svojich spisoch spájajú chválu Narodenia Krista s jeho matkou Máriou. Oficiálne bol tento sviatok ustanovený na 3. Konštantínopolskom koncile (680–681) (Labbe – Cossartius 1671, 587-1122).

Ďalším významným sviatkom je **Zvestovanie našej presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne** (gr. Εὐαγγελισμὸς τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας; csľ. Їлгоѿѿѣненїе прѣсѣвѣтѣа Їлладїчїцы нашѣа ѿѿи ѿ прїенодѣкы Марїи). Tento sviatok je založený na naratívě Evanjelíí Lk 1,26-38: „V šiestom mesiaci poslal Boh anjela Gabriela do galilejského mesta, ktoré sa volá Nazaret, k panne zasnúbenej mužovi z rodu Dávidovho, menom Jozefovi. A meno panny bolo Mária. Anjel prišiel k nej a povedal: ‚Zdravas, milosti plná, Pán s tebou.‘ Ona sa nad jeho slovami zarazila a rozmyšľala, čo znamená takýto pozdrav. Anjel jej povedal: ‚Neboj sa, Mária, našla si milosť u Boha. Počneš a porodíš syna a dáš mu meno Ježiš. On bude veľký a bude sa volať synom Najvyššieho. Pán Boh mu dá trón jeho otca Dávida, naveky bude kraľovať nad Jakubovým rodom a jeho kraľovstvu nebude konca.‘ Mária povedala anjeli: ‚Ako sa to stane, veď ja muža nepoznám?‘ Anjel jej odpovedal: ‚Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatieni. A preto aj dieťa bude sa volať svätým, bude to Boží Syn. Aj Alžbeta, tvoja príbuzná, počala syna v starobe. Už je v šiestom mesiaci. A hovorili o nej, že je neplodná! Lebo Bohu nič nie je nemožné.‘ Mária povedala: ‚Hľa, služobnica Pána, nech sa mi stane podľa tvojho slova.‘ Anjel potom od nej odišiel; a kratšie aj

⁸¹ Εἰ καὶ μὴ παρὰ τοῖς πᾶσι γνωρίζεται, c. 23 (PG 96:1499).

v Mt 1:18-23 – S narodením Ježiša Krista to bolo takto: Jeho matka Mária bola zasnúbená s Jozefom. Ale skôr, ako by boli začali spolu bývať, ukázalo sa, že počala z Ducha Svätého. Jozef, jej manžel, bol človek spravodlivý a nechcel ju vystaviť potupe, preto ju zamýšľal potajomky prepustiť. Ako o tom uvažoval, zjavil sa mu vo sne Pánov anjel a povedal: „Jozef, syn Dávidov, neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého. Porodí syna a dáš mu meno Ježiš; lebo on vyslobodí svoj ľud z hriechov.“ To všetko sa stalo, aby sa splnilo, čo Pán povedal ústami proroka: „Hľa, panna počne a porodí syna a dajú mu meno Emanuel,“ čo v preklade znamená: Boh s nami.“

Z latinských názvov (*Annuntiatio B. Mariae Virginis*; *Annuntiatio Angeli ad B.V.M.*, alebo *Annuntiatio Domini*, *Annuntiatio Christi*, alebo aj *Conceptio Christi*) vyplýva, že v histórii sa tento sviatok považoval viac za sviatok Pána, než za bohorodičný. Sviatok vďačí za svoju existenciu sviatku Narodenia Pána a závisí od dátumu (25. december) určenému pre tento sviatok. Avšak silný mariánsky podtón naznačuje práve mariánsku líniu tohto sviatku. Výnimočnosť Zvestovania podčiarkuje aj skutočnosť, že sa ten oslavuje aj v prípade, že pripadne na Svätý a veľký piatok.

Tento sviatok sa v cirkvi slávil už v 4. alebo 5. storočí. Prvé potvrdené zmienky o sviatku sa nachádzajú v 1. kánone X. toledského koncilu (656), ktorým sa sviatok opisuje ako slávený všeobecne v celej cirkvi (Labbe – Cossartius 1671, 459-460).⁸² Hoci podľa starobylého zvyku sa sviatky (spravidla mučeníkov) slávil počas pôstu, v severnej Itálii bol tento sviatok umiestnený na štvrtú nedeľu Adventu. V Konštantínopole bola spravená výnimka, čo explicitne vyjadruje 52. kánon Trulánskeho koncilu (692) (Labbe – Cossartius 1671, 1165-1168).⁸³ V Ríme sa slávil v rovnakom termíne ako na Východe. Tento sviatok bol však známy už v 5. storočí, ako potvrdzujú homílie Prokla, konštantínopolského patriarchu (†446) a Petra Chrysologa z Ravenny (†450).⁸⁴ Z histórie sú teda známe dva termíny sviatku: 18. december a 25. marec (Kellner 1908, 233).

Sviatok **Spomienka na uloženie vo Vlachernách čestného rúcha najšej všesvätej Vládkyne Bohorodičky a vždy Panny Márie** (gr. Ἀνάμνησις

⁸² Cap. I.

⁸³ In omnibus sanctae quadragesime jejunii diebus, praeterquam sabbato, et dominica, et sancto annuntiationis die, sacrum praesantificatorum ministerium.

⁸⁴ Proclus, Oratio I: Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam (PG 65:679-692); Peter Chrysologus, Sermo CXL a CXLII: De Annuntiatione D. Mariae Virginis (PL 52:575-577, a 579-582).

τῆς ἐν Βλαχέρναις καταθέσεως τῆς τιμίας ἐσθῆτος τῆς παναγίας ἀχράντου Δεσποίνης ὑμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας; csł. Положѣніе чистѣиша ризы пресвѣтѣша Владычицы нѣшеа Гцѣы во Βλαχέρνѣ). Podľa tradície v rokoch vlády cisára Leva Macedónskeho (457–474) vycestovali bratia Galba a Kandid do Palestíny na púť. Prenocovali v malej osade neďaleko Nazareta, kde si všimli, že stará žena, ktorá ich prenocovala, uchováva podľa svojich slov odev Bohorodičky, ktoré Presvätá Panna pred zosnutím darovala jej pramatke a ten odev sa tak roky dedil v ich rodine. Tento odev bol následne prenesený do Konštantínopola. Patriarcha Gennadios (†471) spolu s cisárom Levom 2. júla 458 slávnostne preniesli relikviu do novopostaveného mariánskeho chrámu vo Vlachernách na brehu mora. Spolu s ním bol v chráme uložený aj jej závoj (ομοφορ) a časť pásu.

Tradícia týmto relikviám pripisuje záchranu Konštantínopola pred Avarmi roku 626, Peržanmi roku 677 a Arabmi roku 717. Keď v roku 860 flotila ruského kniežat'a Askold'a ohrozovala Konštantínopol, cisár Michal III. sa údajne celú noc modlil vo Vlachernskom chráme, patriarcha Fotios vyzval národ k utiekaniu sa k ochrane Bohorodičky a v procesii obišli po hradbách celé hlavné mesto. Ruská flotila následne ustúpila a podľa tradície knieža Askold prijal krst a nové meno Mikuláš (Спасский 1997b, 244–250).

Pravdepodobne najstarším mariánskym sviatkom je **Usnutie a nanebovzatie P. Márie** (gr. Μνήμη τῆς σεβασμίας Μεταστάσεως τῆς ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας; csł. Οὕπνιόντε πρεσβѣτѣша Владычицы нѣшеа Гцѣы ѿ пренемѣвѣы Маріи). Tak, ako od počiatku sa za významné dni považovali tie, v ktorých mučeníci stratili svoj pozemský život, rovnako to bolo aj pri svätých, ktorí nezomreli mučeníckou smrťou, napr. vyznávači, panny, a teda aj v prípade Božej Matky. Tento sviatok sa tak na Východe, ako aj na Západe ustálil na 15. augusta. Ako miesto jej pochovania sa označuje Getsemanská záhrada (Kellner 1908, 235). Táto tradícia sa zachovala aj v apokryfnej Apokalypse s označením *Transitus Mariae*, kde je rok jej smrti označený ako tretí po Pánovom vzkriesení (Smith Lewis 1902), inde sa uvádza dvanásť (Kellner 1908, 236).

V prvých storočiach pramene a tradícia o okolnostiach smrti Božej Matky mlčia (Сорокин 1973, 71, 74), dokonca existoval názor, že Božia Matka bola v Jeruzaleme umučená.⁸⁵ Podľa tradície sa sviatok jej smrti v Jeruza-

⁸⁵ „Nec littera, nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse...“ Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi expositio evangelii secundum Lucam libris X comprehensa. Liber II. (PL 15:1574).

leme slávil už krátko po Efezskom koncile (431). Podľa histórie Euthymia postavila Pulchéria, manželka cisára Marciána (450-457), chrám na počesť Svätej Panny na predmestí Konštantínopolu zvaný *Blachernae*, kam chcel uložiť pozemské pozostatky Márie. S týmto cieľom oslovila počas zasedania koncilu v Chalcedóne biskupa Juvenália z Jeruzalema, ten ju však informoval, že telo Božej Matky sa v Jeruzaleme nenachádza. Bola síce určite pochovaná v Getsemanskej záhrade za prítomnosti všetkých apoštolov. Apoštol Tomáš tam prítomný nebol, prišiel až na tretí deň po pohrebe. Aby si aj on mohol uctiť jej pozostatky, hrob otvorili, ale v hrobe nebolo žiadne telo, len plátno, ktoré vydávalo vôňu. Z toho apoštoli usúdili, že jej Syn si telo, ktoré ho nosilo, vzal k sebe do neba. V tejto chváloreči na Svätú Pannu Modestus, patriarcha Jeruzalema (†634), tvrdí, že už v 7. storočí bol v Jeruzaleme špeciálny sviatok, ktorý oslavoval jej úmrtie (κοίμησις). Potvrdzujú to aj tri homílie Andreja Krétskeho (†cca720),⁸⁶ ktorý predtým, ako sa stal biskupom, bol mníchom v Palestíne, a tri homílie Germana, konštantínopolského patriarchu (†733).⁸⁷

Tradícia hovorí, že to bol cisár Maurikios, kto ustanovil slávnosť smrti Božej Matky (κοίμησις τῆς παναγίου καὶ θεομητέρος) a určil dátum slávnosti na 15. augusta. Termín jeho uvedenia v Ríme nepoznáme, ukazuje sa však, že sa tento sviatok celkom spontánne rozšíril v celom cisárstve nezávisle na byzantskom vplyve (Kellner 1908, 237).

Sviatok **Ochrany Presvätej Bohorodičky** (osl. Πокρόβξ πρεβκατῆλα ἱῆς) má svoj pôvod v tradícii zjavenia Presvätej Bohorodičky, ktoré sa udialo v 10. storočí vo Vlachernskom chráme v Konštantínopole, kde bolo uložených niekoľko jej relikvií (odev, závoj, časť opasku). V nedeľu 1. októbra o štvrtej hodine ráno videl blažený Andrej, blázon pre Krista, otvorenú kupolu chrámu, kam vchádzala Bohorodička, vznášajúc sa nad ním obklopená anjelmi a svätými. Kľáčala a so slzami sa modlila za všetkých verných kresťanov sveta. Bohorodička prosila svojho Syna, aby prijal modlitby všetkých, ktorí sa utiekajú pod jej ochranu. Keď sa domodlila, vstúpila do oltára a pokračovala v modlitbách. Následne rozprestrela svoj závoj na znak ochrany na všetkými ľuďmi v chráme. Blažený Andrej sa obrátil k svojmu žiakovi sv. Epifániovi a spýtal sa: „Vidíš, brat, svätú Bohorodičku modliť sa za celý svet?“ Epifánios odpovedal: „Áno, svätý otče, vidím a som očarený!“

⁸⁶ Orationes 12-14 in dormitionem sanctissimae Deiparoe Dominoe nostroe (PG 97:1045-1110).

⁸⁷ Sancti Patris nostri Germani archiepiscopi Constantinopolitani, in omni veneratione prosequendam sanctoe Dei Genitricis Dormitionem (PG 98:339-372).

Podľa *Povesti vremennych let* obyvatelia Konštantínopolu sa modlili o ochranu Božej Matky pred útokmi veľkej ruskej armády. Podľa Nestora sviatok oslavuje zničenie tejto flotily niekedy v deviatom storočí (Hazzard Cross – Sherbowitz-Wetzor 1953, 60).

Mariánske sviatky sa ustanovujú podľa osobitných obyčají. Niektoré z nich vznikli v súlade s dobovým procesom ustanovovania sviatkov (Usnutie), hoci vzhľadom na nedostatok opory v knihách Svätého Písma sa cirkev inšpirovala apokryfnou literatúrou. Niektoré sviatky majú svoju oporu v legendických naratívoch (Ochrana), ale aj v kánonických knihách Svätého Písma (Zvestovanie). Mariánske sviatky reflektujú všetky podstatné prvky života Božej Matky od jej počatia sv. Annou, až po jej smrť. Hoci nie každý z nich má oporu v kánonických knihách, tradícia cirkvi je dôkazom dynamiky *lex orandi, lex credendi*, ktorá formovala cirkevný život od začiatku jej existencie.



Poľný oltár v areáli klokočovského chrámu

3.2. Sedembolestná Panna Mária – duchovný symbol Slovenska

Ježišova matka Mária má ústredné miesto v dejinách spásy. Podľa kresťanského učenia bola ženou, vyvolenou Bohom, aby priniesla na svet Božieho syna, vykupiteľa a spasiteľa Ježiša Krista. Mária bola zároveň ženou – pannou a matkou. Jej život bol neoddeliteľne spätý so životom Ježiša Krista. Spreádzala ho od počatia až po jeho smrť a zmŕtvychvstanie. V súvislosti s Ježišovým životom ako matka prežívala radosti a starosti. Vzhľadom na úlohu v dejinách spásy bola úcta k Panne Márii vlastná už prvotnému kresťanskému spoločenstvu. V poradí tretí cirkevný snem v Efeze vyhlásil v roku 431 Máriu za Bohorodičku (gr. θεοτόκος), Matku Božiu (lat. Mater Dei). Z tejto hlavnej mariánskej dogmy potom vyplynuli ďalšie náboženské pravdy: nepoškvrnené počatie, večné panenstvo, úplná svätosť a nanebovzatie. Popredné miesto v úcte, ktoré v kresťanskom spoločenstve patrilo Panne Márii, smerovalo k tomu, že Mária strácala individuálne obmedzujúce črty. Stáva sa aj nadindividuálnou a prerastá do náboženského symbolu. (Lurker 2005, 282) Predovšetkým je to symbol matky, ktorý patrí k najstarším symbolom ľudstva. Mária nadväzuje, no v istom zmysle prekračuje a napĺňa tento symbol. Ako matka Božieho syna je neopakovateľná a jedinečná, je matkou matiek a vzorom matiek. Mária sa ako matka Ježiša Krista podieľala na jeho ľudskej prirodzenosti. Vďaka tomu, že Ježiš Kristus sa stal človekom, teda mal popri božskej prirodzenosti aj ľudskú prirodzenosť, stávajú sa aj veriaci Božími deťmi, teda bratmi a sestrami Ježiša Krista. Mária je teda nielen Ježišovou, ale aj ich matkou. Je „priamo matkou údov Krista..., lebo svojou láskou spolupracovala, aby sa v Cirkvi narodili veriaci, ktorí sú údmi tejto Hlavy“. Mária,... matka Kristova, aj matka... Cirkvi.“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1999, 250). To, čo Mária dávala ako matka Ježišovi, dáva aj veriacim. Ako matka im poskytuje bezpečnosť, ochranu, láskavosť, prijatie, pocit domova. Ako Ježišova matka predstavuje bytosť, ktorá s ním mala a má ten naj dôvernejší vzťah a poskytuje záruku, že na jej príhovor nebude nikto odmietnutý. Stáva sa orodovnica, ochrankyňa a pomocnica u svojho syna. Tieto postuláty Božej matky obsahuje modlitba *Pod tvoju ochranu sa utiekame* (gr. Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν, lat. Sub tuum praesidium), ktorá patrí medzi najstaršie kresťanské modlitby a datuje sa do 3. alebo 4. storočia (Courth

1984, 366). Popri symbole matky vyjadruje Mária aj symbol panenstva. V Márii Duch Svätý uskutočňuje Otcov plán. Panna z Ducha Svätého počne a porodí Božieho Syna. Jej panenstvo sa mocou Ducha Svätého a viery stáva jedinečnou plodnosťou. (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1999, 193). Panna je symbolom čistoty, vernosti a neporušenosti. Je symbolom slobody a prísľubu nového života, prichádzajúcej nádeje (Renz 2009, 270). V Márii sa tak stretávajú dve navzájom zdanlivo protikladné a nespojitelné rozmery: jej panenstvo a materstvo. Podstatou kresťanského učenia je dobrá a radostná zvesť (gr. εὐαγγέλιον) o tom, že Boh Otec obetoval svojho syna Ježiša Krista, aby vykúpil a spasil človeka. Táto dobrá zvesť je príčinou radosti celého ľudstva. Radosť bola vykúpená najcennejšou obeťou – Kristovou krvou. Matka Božia sa radovala z Kristovho narodenia, zmŕtvychvstania a zároveň trpela, pretože vedela o tom, že ho čaká najvyššia obeť (Plus 1937, 14-15). Tento život dvoch perspektív – perspektívy utrpenia a bolesti a perspektívy večnej slávy žila Mária od počatia. Prvý moment jej zdôraznil Simeon, keď spolu s Jozefom priniesla novonarodeného Ježiša na obriezku do jeruzalemského chrámu: „a tvoju vlastnú dušu prenikne meč -, aby vyšlo najavo zmýšľanie mnohých srdc.“ (Lk 2, 35). Táto veta sa stala ústredným momentom pre úvahy o Máriinom utrpení.

Mariánske motívy sa stali kľúčovými motívmi kresťanského umenia. Platí to byzantskom umení od 5. storočia, ktoré na dlhý čas dominovalo v kresťanskom svete a vytvorilo ustálené ikonografické vzory, ktoré na dlhé obdobie ovplyvnili umenie celého kresťanského sveta (Deckers 2007, 52). Neoddeliteľnou súčasťou tohto umenia bolo aj zvýraznenie bolesti Matky Božej, no sprvoti nie ako ústredného autonómneho motívu, ale ako súčasti troch základných motívov Ježišovho utrpenia: ukrižovania, snímania z kríža a kladenia do hrobu. Vo všetkých troch motívoch je Panna Mária priamym svedkom utrpenia a smrti svojho syna. Autonómnejšia úcta k Panne Márii ako Bolestnej Matke sa v západnej Európe začala systematickejšie rozširovať v 12. storočí. Jej prameňom bol jeden z ústredných motívov stredovekej zbožnosti – Kristovo umučenie a ukrižovanie. Teologický základ mu vo svojich dielach dal sv. Bernard z Clairvaux (1090 – 1153), ktorý zdôraznil subjektívne prežívanie Kristovho utrpenia a účasť jeho matky na tomto utrpení. V jednej z jemu pripisovaných kázni sa píše, že Panna Mária neprežívala telesnú, ale duševnú úzkosť, pričom meč, ktorý podľa Simeonovho proroctva prebodol jej srdce, vylial na ľudstvo prameň Božích milostí (Drašček 1987, 58). Mária má teda vnútornú duševnú, hoci nie vonkajšiu telesnú účasť na Kristovom utrpení, pričom jej utrpenie spolu s telesným utrpením jej Syna tvoria vnútornú jednotu a plnosť.

Slovensko ako súčasť uhorského kráľovstva bolo v čase vrcholného stredoveku územím, kde sa stretával západný – latinský a východný – byzantský vplyv. Preto mu neboli cudzie teologické prejavy a umelecké znázornenia utrpenia a bolesti Matky Božej z obidvoch kultúrnych prostredí. Od prelomu 13. a 14. storočia sa podobne ako v iných zaalpských krajinách stal aj na dnešnom území Slovenska veľmi obľúbený motív piety, znázorňujúci Matku Božiu držiacu v náručí umučenej Kristovo telo. Tento motív sa na Slovensku udržal prakticky až do súčasnosti. Dôležitým podporným zdrojom pre šírenie úcty k Bolestnej Matke Božej bola krížová cesta. O rozšírenie kalvárií sa zaslúžil najmä rád františkánov. Práve oni sprostredkovali medzi veriacimi na dnešnom Slovensku silnú mariánsku úctu a zároveň aj úctu k Bolestnej Matke Božej. Zdôrazňovanie Máriinho utrpenia a bolesti bolo stredovekému človeku veľmi blízke. Prežívanie epidémií, hladomorov a vojen ešte znásobovalo tento moment. Vlastné utrpenie a jeho spojenie s utrpením Krista a Matky Božej bral stredoveký človek ako samozrejmu súčasť života. Františkáni, ktorí žili viac s ľudom a dobre poznali jeho problémy, túžby a zbožnosť, výrazne rozširovali úctu k Ježišovmu utrpeniu i k Bolestnej Matke Božej. Azda najviac sa o jej rozšírenie zaslúžil františkánsky básnik bl. Jacopone da Todí (o. 1230–1306), ktorý zložil latinský cirkevný hymnus *Stabat Mater Dolorosa* (Stála Matka bolestivá). Kult Bolestnej Matky rozširovali františkáni aj na území dnešného Slovenska. Istotne nie je náhodné, že práve v Skalici roku 1467 vznikol františkánsky kostol a kláštor zasvätený Bolestnej Matke Božej (Kresánek 2009, 92). Ide o podnes najstaršie známe patrocínium Bolestnej Matky Božej na Slovensku.

Výpočet bolestí Matky Božej bol sprvoti neustálený. Počet sedem je doložený z roku 1380 (*Via Matris Dolorosae* 1997, 14). Počet siedmich bolestí Matky Božej a ich ustálenie súvisel s utrpením jej Syna Ježiša Krista na kríži. Na kresťanskom západe je známa úcta k Ježišovým siedmim posledným vetám na kríži. Pripisovala sa františkánovi sv. Bonaventúrovi (1221–1271), konkrétne dielu *Meditationes vitae Christi*. V súčasnosti sa však autorstvo tohto diela pripisuje františkánovi Giovannimu de Cauli (1211–1308) (Weller 2018, 188). Ježišovým siedmim vetám na kríži zodpovedalo sedem bolestných viet Márie pod krížom. Táto tradícia pramení zrejme v 14. storočí a veľmi rozšírená bola v 15. a 16. storočí (Griese 2003, 324). Pre hlbšie pochopenie úcty k siedmim bolestiam Panny Márie treba zdôrazniť, že v tom istom čase sa paralelne rozvíjala aj úcta k jej siedmim radostiam. Najstaršia písomná zmienka, ktorá zachytáva úctu k radostiam Panny Márie je latinsky písaná legenda o svätom Františkovi z Assisi od

Henrica Abrincensis (Heinrich von Avranches) (asi 1190 – asi 1260): *Legenda Sancti Francisci Versificata* (Esser 1954, 176-190). Táto legenda vznikla v rokoch 1232–1234. Podľa nej sv. František odporúčal svojim bratom, aby si ctili radosti Matky Božej, aby im Kristus mohol udeliť večný život: „Haec ut prima suae recolentes gaudia Matris, Gaudia vos faciat perferre novissima Christus.“ (Abricensis 2020, 14-15). Úctu k siedmim bolestiam Panny Márie dokladá provensálska báseň pápeža Klementa IV. *Los VII Gautz de Nostra Dona* z roku 1265 (Fabre 1920, 334-366). Z konca 14. storočia sa zachovala napríklad česká básnická skladba *Sedm radostj sw. Mařj*, ktorá má 788 veršov (Jungmann 1849, 29; Časopis pro katolícké duchovenstvo 1835, 641-672). Spomenutý Jacopone da Todi vyvážil svoj text kantu *Stabat mater Dolorosa* ďalším latinským cirkevným hymnom *Stabat Mater Speciosa*, v ktorom vyjadril radosť Panny Márie nad narodením Ježiša.

Na provinciálnej synode v nemeckom Kolíne nad Rýnom 22. apríla 1423 sa rozhodlo o zavedení sviatku Siedmich bolestí Panny Márie, aby sa odčinili urážky husitov proti Kristovi a jeho Matke. Tento sviatok sa slávil v miestnej cirkvi v piatok pred Kvetnou nedeľou (Lexikon für Theologie und Kirche 1937, 280). Bol to dôležitý impulz, ktorý viedol k rozšíreniu úcty k Sedembolestnej do celej Európy, teda aj na dnešné územie Slovenska. Počet bolestí Panny Márie sa postupne v ďalších desaťročiach 15. storočia ustálil na čísle sedem. Toto číslo ako symbol vyjadrujúci úplnosť sa viackrát vyskytuje v Biblii a aj v tomto prípade sa ukázalo ako gravitujúce. Možno povedať, že rozširovanie kultu siedmich bolestí Panny Márie podnietilo aj rozšírenie kultu siedmich bolestí jej ženícha sv. Jozefa. Legendu o vzniku úcty k siedmim radostiam a bolestiam sv. Jozefa zachytil vo svojom diele františkán Giovanni da Fano (1469–1539). Keď sa dvaja františkáni plavili loďou spolu s ďalšími 30 cestujúcimi do Nizozemska, zachytila ich na mori strašná búrka. Františkáni počas nej vzývali sv. Jozefa o pomoc. Sv. Jozef sa im zjavil a priviedol loď bezpečne k pobrežiu. Sv. Jozef im potom odovzdal svojich sedem radostí a bolestí s tým, že kto sa ich bude modliť k jeho cti, tomu poskytne svoju pomoc (Scheyring 1873, 86). Úcta k siedmim radostiam a bolestiam sv. Jozefa akoby uzavrela trojuholník Svätej rodiny a vytvorila rovnováhu. Ak Ježiš prežíval radosť a bolesť, prežívala ju aj jeho matka, ale aj jeho pestún sv. Jozef.

Rozšírenie úcty k Sedembolestnej Panne Márii zaznamenalo v 17. a 18. storočí v Európe obrovský vzostup. Do istej miery ho treba vnímať ako súčasť šírenia mariánskeho kultu v čase po tridentskom cirkevnom koncile. Na druhej strane išlo aj o ťažkú situáciu, v ktorej sa Európa ocitla počas

osmanskej expanzie, náboženských sporov, tridsaťročnej vojny a epidémii. V západnej Európe, najmä v Taliansku, Španielsku, juhonemeckých štátoch a v Rakúsku šírila v tom období úctu k Sedembolestnej Panne Márii najmä rád servitov – služobníkov Panny Márie (Ordo Servorum Beatae Mariae Virginis). Založilo ho už v roku 1233 sedem florentských mešťanov, ktorí sa zriekli všetkého majetku. Symbolika čísla 7 sa v tomto prípade nevzťahuje na počet bolestí Panny Márie. Podľa legendy o vzniku rádu servitov si Panna Mária sama vybrala sedem služobníkov, ktorých chcela ozdobiť siedmimi darmi Ducha Svätého (Čapková 2005, 11). Serviti pripisovali veľkú dôležitosť čiernej farbe svojho rúcha, ktoré pripomínalo pokoru a bolesť Panny Márie, ktorú vytrpela pri Ježišovom umučení. Zatiaľ čo staršie servitské konštitúcie neobsahovali zmienky o úcte k Bolestnej Matke Božej či Sedembolestnej Panne Márii ako typickej spirituálnej črty pre rehoľu, situácia sa zmenila v roku 1643, keď rehoľné pravidlá po prvý raz kládli dôraz na slávenie pamiatky Bolestnej Matky Božej. V roku 1692 bola Bolestná Matka Božia uznaná za patrónku rádu. Od roku 1668 získali od pápeža Inocenta XII. povolenie sláviť sviatok Bolestnej Matky Božej tretiu septembrovú nedeľu (Čapková 2005, 71). Na vtedajšie územie Uhorska a teda aj dnešné územie Slovenska však serviti nemali veľký vplyv. Kláštory si založili v Jágri, Pešti a Váte. Na území dnešného Slovenska nemali žiaden kláštor. Šírenie úcty k Sedembolestnej Panne Márii bolo v Uhorsku a najmä na dnešnom Slovensku ďalej vecou rádu františkánov, paulínov a jezuitov. Pápež Benedikt XIII. v roku 1727 rozšíril jej úctu na celú Rímskokatolícku cirkev. Slávenie sviatku Sedembolestnej Panny Márie stanovil na piatok pred Veľkým piatkom (Kleinheyer 1984, 430).⁸⁸ Pokiaľ ide o sviatok siedmich radostí Panny Márie, ustanovil ho ako súkromnú spomienku na žiadosť portugalského kráľa Jána V. pápež Benedikt XIV. v roku 1745 na nedeľu po 4. júli (Siegel 1837, 322-323).

⁸⁸ Pápež Pius VII. v roku 1814 ako poďakovanie za oslobodenie z Napoleonovej internácie zdôraznil význam sviatku Sedembolestnej Panny Márie a potvrdil jeho záväznosť pre celú Cirkev. Spomienka sa mala sláviť v septembri tak, ako to zaviedla rehoľa servitov. Táto prax trvala až do roku 1913, keď pápež sv. Pius X. určil oslavu sviatku Sedembolestnej Panny Márie na 15. september, teda deň po sviatku Povýšenia sv. Kríža, v oktáve sviatku Narodenia Panny Márie. Tak v cirkevnom kalendári pretrvávali dve spomienky na Bolestnú Matku Božiu. Prvá bola spojená s predveľkonočným pôstnym obdobím a druhá so septembrom. V kategorizácii sviatkov išlo o sviatok druhého stupňa. Tento stav trval až do reformy cirkevného kalendára v roku 1969. Po nej ostal už iba 15. september, pričom sviatok bol zaradený do tretieho stupňa ako memoria obligatoria (záväzná spomienka).

Pokiaľ ide o východnú, byzantskú cirkevno-liturgickú tradíciu, nemala osobitný sviatok utrpenia Bohorodičky. Neznamená to však, že by utrpenie Bohorodičky nereflektovala, no byzantská liturgická tradícia bola postavená na inom chápaní sviatkov, ktoré sa viažu ku konkrétnym udalostiam v dejinách spásy. Latinská liturgická tradícia po rozkole cirkvi na východnú v 11. storočí zaviedla aj sviatky, ktoré pripomínali určité vlastnosti Matky Božej, medzi iným aj sviatok Bolesnej Matky Božej. Tieto sviatky pôsobili najmä na gréckokatolíckej cirkvi. V meste Zamość na území dnešného Poľska od 26. augusta do 17. septembra 1720 konala synoda, ktorú zvolal zjednotený kyjevsko-haličský metropolita Leon Kiszka. Synoda prijala niekoľko významných dogmatických a pastoračných dekrétov, ktoré výrazne ovplyvnili katolíkov byzantského obradu. Synoda zaviedla pre gréckokatolíkov nové sviatky, medzi ktoré patrila aj sviatok Spolutrpiacej Bohorodičky, určený na desiaty piatok po Pasche (Durlák 2014, 137-138). Vzhľadom na nevhodné umiestnenie bol nakoniec presunutý na tretí piatok po Zostúpení Svätého Ducha. Je zaujímavé, že sa to stalo o sedem rokov skôr, ako bol sviatok Sedembolesnej Panny Márie rozšírený na celú Rímskokatolícku cirkev. Do Mukačevskej a Prešovskej eparchie sviatok Spolutrpiacej Bohorodičky prenikol až po roku 1989.

Netreba však strácať zo zreteľa, že byzantská cirkevná tradícia zdôrazňovania utrpenia Bohorodičky v liturgických textoch a prejavila sa aj v ikonách. Ide o dva základné typy ikon: hodegetria (gr. ὁδηγήτρια) a eleusa (gr. Ελεούσα). Pokiaľ ide o eleusu, znamená prejavujúca nehu, milosrdenstvo, súcitiť. Ježiš spočívajú na pravej ruke svojej Matky, objíma ju pravou rukou, túli sa k jej tvári a očami hľadá u nej pomoc. Mária však pozerá smutne do diaľky bez toho, aby sa pozerala na Ježiša. Jej tvár odráža bolesť, ale zároveň aj lásku a pokojné prijatie Božej vôle (Kolb 1984, 857-858). Jedným z najznámejších a najrozšírenejších ikon, ktoré patria k typu eleusa je Vladimírskaja. Bola namaľovaná v Konštantínopole pre ruského objednávateľa. Ďalším, starším typom ikony Bohorodičky je hodegetria, čo znamená ukazovateľka cesty. Pochádza z 5. alebo 6. storočia zo Sýrie alebo Palestíny. Podľa legendy išlo o darček byzantskej cisárovnej Eudokie švagriny Pulcherii, ktorý získala v Jeruzaleme v roku 438. Dieťa Ježiš v hodegetrii sedí najčastejšie na ľavej ruke Matky Márie. Pravou rukou Mária ukazuje na Ježiša. Ten dvíha svoju pravú ruku na požehnanie a v ľavej drží zvitok, neskôr knihu. Matka a dieťa sa pozerajú priamo pred seba. Ježiša ikona predstavuje ako pantokrátora, vládcu a stvoriteľa neba a zeme. Vyniká tak božská prirodzenosť Ježiša, pričom Mária vystupuje ako Bohorodička, Matka Božia (Kolb 1984, 854). K tomuto základnému typu ikony môže-

me priradiť ikony typu trpiacej Bohorodičky (rus. страстная). Jej pôvod nie je úplne objasnený. Prvou známou takouto ikonou je ikona gréckeho ikonopisca Andreasa Ritzosa (1421–1492), ktorú napísal ku koncu svojho života. V tvári dieťaťa Ježiša sa zračí obava a úzkosť. Je obrátená k Matke Márii a odvrátená od blížiaceho sa utrpenia. Mária sa nepozera na dieťa, ale hľadá pred seba pohľadom plným bolesti a súčasne odhodlania. V pravom a ľavom hornom rohu ikony sú znázornení dvaja archanjeli, nesúci nástroje Ježišovho umučenia – kríž, špongiu a kopiju. Azda najznámejšou ikonou trpiacej Bohorodičky je ikona Matky ustavičnej pomoci. Má pôvod na Kréte z konca 15. storočia, odkiaľ sa dostal do Ríma. Definitívne miesto tu našla v novom kostole redemptoristov v roku 1866, ktorí jej dali meno. So súhlasom pápeža Pia IX. rozšírili reprodukciu tejto ikony do celého katolíckeho sveta (Kolb 1984, 856). Matke ustavičnej pomoci sú zasvätené mnohé rímskokatolícke kostoly a ikona sa nachádza v mnohých rímskokatolíckych kostoloch a kaplnkách. Na pravej strane tejto ikony je archanjel Gabriel a na ľavej archanjel Michal, ktorí v rukách držia nástroje Kristovho umučenia (archanjel Gabriel grécky kríž a štyri klince a archanjel Michal nádobku, kopiju a tyč so špongiou). Archanjeli však nezvestujú len budúce umučenie, ale aj konečný triumf Krista nad utrpením a hriechom. Anjeli totiž ukazujú mučiace nástroje ako trofeje víťazstva, vzaté z Kalvárie po Ježišomv zmrŕtvyvchvstaní, preto ich s úctou držia v závoji. Ježiš sa nepozera na Máriu, ale na zlaté pozadie obrazu, ktoré symbolizuje víťazstvo – zmrŕtvyvchvanie. Ortodoxné kresťanské cirkvi neslávili sviatok siedmich bolestí Panny Márie, ktorú uctieva Katolícka cirkev. Ikony typu eleusa a hodegetria sa ešte v ranom stredoveku rozšírili do západnej Európy ako súčasť byzantského umeleckého vplyvu a ovplyvnili aj stredovekú a novovekú maľbu a sochárstvo.

V prostredí ruskej ortodoxnej cirkvi sa úcta k siedmim bolestiam Bohorodičky rozšírila najmä prostredníctvom dvoch ikon, ktoré vychádzajú zo Simeonovho proroctva (Lk 2,35). Ide o ikonu Bohorodičky za obmäkčenie zlých srdc (rus. Богоматерь Умягчения злых сердец) a o ikonu Bohorodičky sedmostrelnej (rus. Семистрельная икона Божией Матери). Obidve ikony zobrazujú Bohorodičku samostatne, bez Ježiša. Ikona Bohorodičky za obmäkčenie zlých srdc predstavuje Bohorodičku so siedmimi mečmi v jej srdci (tri sprava, tri zľava a jeden zdola) a s dľaňami zloženými do modlitby. Pochádza údajne z juhozápadného Ruska (Дмитриева 2005). Ikona sedmostrelnej Bohorodičky pochádza údajne zo severného Ruska. Nachádzala sa pôvodne v chráme sv. Jána Evanjelistu neďaleko mesta Vollogda, na brehu rieky Tošny. Jej vznik sa časovo odhaduje na 18. storočie.

Od ikony Bohorodičky za obmäkčenie zlých srdc sa líši iným rozostavením mečov, zabodnutých v jej srdci (tri sprava a štyri zľava) (Дмитриева 2005). Zobrazenie Bolestnej Matky Božej s mečom v srdci bolo typické pre gotickú západoeurópsku maľbu od 14. storočia. Zobrazenie Bolestnej Matky Božej so siedmimi mečmi je známe v západoeurópskom výtvarnom umení od konca 15. storočia. Obidve ikony, používané v ruskej ortodoxnej cirkvi, sú zaujímavým dôkazom vzájomného, tentoraz západo-východného ovplyvňovania zobrazenia Bolestnej Matky Božej, a to aj napriek konfesijným rozdielom. Do ikon prenikol aj v západnej Európe mimoriadne obľúbený motív piety. Je známy z ikony krétskych umelcov Andreasa Paviasa a Nikolaosa Tzafourisa z druhej polovice 15. storočia (Evens 2004, 493). Od 16. storočia sa motív piety vyskytuje aj u južných Slovanov. Z územia východného Slovenska sa najstaršie piety zachovali zo 17. storočia (Durlák 2014, 141).

Rast vzdelanosti a rozšírenie tlačeného slova znamenali dôležitý prelom v šírení mariánskej úcty a v jej rámci aj úcty k Bolestnej Matke Božej či k Sedembolestnej Panne Márii na dnešnom slovenskom území. Šírili sa nielen teologické diela, ale aj modlitebné knižky, ktoré približovali túto úctu. Prvá slovenská pieseň ku cti Bolestnej Matky Božej vyšla v kancionále *Cantus Catholici – Písne katholicke, latinske i slovenske, nove i starodavne*. Kancionál bol vydaný v Levoči v roku 1655. Jeho zostavovateľom a vydavateľom, ktorý ostal v anonymite, bol vzdelaný jezuita Benedikt Szöllösi, rodák z Rybníka (okr. Levice). Veľké množstvo piesní v tomto kancionále je venovaných Panne Márii. Hoci sa tu nenachádza pieseň venovaná úcte k Sedembolestnej Panne Márii, niektoré z mariánskych piesní, spievaných najmä v pôstnom období, vyzdvihujú motív bolesti Matky Božej. Napríklad pieseň: *Lámala Matka své ruce, když widela Syna w těžké nuze* (Szöllösi 1655, 100). Medzi piesňami sa nachádza aj prvý slovenský preklad obľúbeného stredovekého latinského hymnu *Stabat Mater Dolorosa*. *Stála Matka litugicy* (Szöllösi 1655, 110).

Unikátne svedectvo o úcte k Sedembolestnej Panne Márii na území dnešného Slovenska sa viaže k charitatívnej činnosti Žofie Bosniakovej, hradnej panej Strečnianskeho hradu. V 30. rokoch 17. storočia založila spolu s manželom Františkom Vešelénim v Tepličke nad Váhom xenodochium na počesť Sedembolestnej Panny Márie. V tomto ústave našlo útočisko vždy sedem chudobných (Letzová 2019, 196).

Pre veriacich katolíkov na Slovensku bola Bolestná Matka Božia či Sedembolestná Panna Mária symbolom ich minulých i aktuálnych utrpení. Ich bolesti boli jej bolesťami a naopak, jej bolesti prežívali ako svoje. Vytvore-

nie Bolestnej Matky Božej alebo Sedembolestnej Panny Márie ako konkrétneho národného symbolu, vyjadrujúceho osudy národa však bolo slovenským katolíkom ešte vzdialené. Nemáme žiaden doklad, že by takýto symbol využívali. K trpiacej matke ako symbolu utrpenia slovenského národa dospeli skôr slovenskí evanjelici. Český exulant, humanista, básnik a utrakvistický kňaz Jakub Jakobeus v diele *Gentis Slavonicae lacrumae, suspiria et vota (Slzy, vzdychy a prosby slovenského národa)* z roku 1642 využil symbol trpiacej Matky Slovákov. Ubiedená a chudobná Matka Slovákov je v jeho diele symbolom a personifikáciou slovenského národného kolektívu (Minárik 1963, 132). Utiatnutá v chráme v elegickom monológu si ťažká na svoj osud. Poukazuje na to, že národ napriek tomu, že je kresťanský, prežíva samé trápenia. Matka Slovákov sa obracia na Krista, ktorý ju utešuje a sľubuje, že po smutnom pozemskom trápení prídu nebeské radosti (Minárik 1963, 133). Vzťah Jacobeovej Matky Slovákov a Krista však nie je vzťah Kristovej Matky Márie a jej Syna. Matka Slovákov je trpiacim slovenským národom a pred Kristom až vyčítavo vypočítava všetky bolesti, ktoré musí pretrpieť. Pre Jacobea nebol primárny vzor vzťah Ježiša a jeho matky Márie, ale vzťah nariekajúcej Venuše a utešujúceho boha Jupitera z Vergíliovej básnickej skladby Aeneida (Minárik 1963, 140). Jacobeova básň zachytáva dôležitý moment filozofie slovenských dejín ako dejín utrpenia malého národa, ktorého údelom je napriek svojej usilovnosti a zbožnosti trpieť. Takáto všeobecná filozoficko-dejinná téza mala nadkonfesionálny charakter. Preto od symbolu trpiacej Matky Slovákov sťažujúcej sa Kristovi už nebolo ďaleko k Bolestnej Matke Božej, či Sedembolestnej Panne Márii ako slovenskému národnému symbolu pre slovenských katolíkov.

Práve od 18. storočia sa začal na území Slovenska prudký nárast patrocíní Sedembolestnej Panny Márie, a to najmä na západnom Slovensku. Tento trend ďalej pokračoval v 19. a 20. storočí. Dokladajú to štatistické údaje, podľa ktorých zo 17. storočia nepochádza žiadne, z 18. storočia pochádza 48 kostolov a kaplniek zasvätených Sedembolestnej Panne Márii, z 19. storočia 100 (Judák, Poláčik 2009, 81-88). Objavujú sa kazateľské, hudobné a umelecké diela domácej proveniencie na počesť Sedembolestnej Panny Márie. Viaceré z vydaných kázni a piesní v 18. storočí boli už v slovenskom jazyku. Dôležitú úlohu pritom zohrali františkáni (Lepáček 2005, 272).

Najdôležitejším chrámom zasväteným Sedembolestnej Panne Márii na území dnešného Slovenska bol pútnický chrám v Šaštíne. Predmetom úcty je soška piety z hruškového dreva, pochádzajúca z druhej polovice 16. storočia. Jej verejná úcta bola povolená v roku 1732 (Radváni 1990, 22-23). Správu pútnického miesta prevzal rád paulínov. V roku 1762 sa konala

slávnostná vysviacka novej pútnickej baziliky, zasvätenej Sedembolestnej Panne Márii. Išlo o najväčší pútnický chrám na Slovensku a o najväčší chrám zasvätený Sedembolestnej v celej vtedajšej Habsburskej monarchii. Pútnické miesto v Šaštíne bolo centrálnym miestom kultu Sedembolestnej. Z hľadiska Slovenska ako celku bolo situované excentricky, na jeho západe, no jeho vplyv sa pomaly presadil aj na východe. Pomenovanie po šaštínskej Panne Márii tak dostali oltáre vo viacerých lokalitách východného Slovenska (Zubko 2019, 20). Šaštínska pieta sa stala typom, ktorý u veriacich zosobňoval Sedembolestnú Pannu Máriu, hoci jej chýbal znak jedného meča či siedmich mečov, bežný v predlitavskej časti habsburskej monarchie, ale aj v Bavorsku či v Taliansku a Španielsku. Do istej miery to bolo dané tým, že milostivá soška šaštínskej piety bola staršia a rešpektovala sa jej pôvodná podoba. Do Šaštína chodievali na púte veriaci z rôznych národností, teda nielen Slováci. Význam pútnického miesta však vytváral predpoklady, aby sa Sedembolestná stala ústredným náboženským symbolom slovenských katolíkov, ktorí sa v 19. storočí národne prebúdzali. Sám Šaštín ako ústredné miesto kultu Sedembolestnej na Slovensku by určite nestačilo na to, aby sa stalo takýmto symbolom. Mohlo sa to stať iba vďaka predchádzajúcej tradícii mariánskej úcty a osobitne úcty k Bolestnej Matke Božej u Slovákov v jej rôznych podobách. Spomeňme pietu v Katedrále sv. Martina v Bratislave, obraz piety z Kráľovej pri Senci, sochu piety v Kostole Sedembolestnej Panny Márie v Košiciach na Kalvárii, sochu piety v Kostole Nanebovzatia Panny Márie na Kalvárii v Nitre, sochu Bolestnej Matky Božej v Kostole povýšenia Svätého Kríža v Sokolovciach, oltár so sochou piety v Kostole Narodenia Panny Márie Radvani, sochu piety v Kostole sv. Martina v Holíči, sochu piety v Kostole Sedembolestnej Panny Márie v Trstíne-Hájičku a sochu piety v Kostole Nanebovzatia Panny Márie v Topoľčanoch. Tento zoznam však treba rozšíriť aj o úctu k slziacim obrazom Panny Márie, ktoré tiež môžeme pokladať za prejav úcty k bolestnej Matke. Ide o obrazy slziacej Panny Márie v Bazilike sv. Mikuláša v Trnave, v Kostole sv. Antona Paduánskeho v Báci, v Kostole Narodenia Panny Márie vo Vranove nad Topľou či v chráme Usnutia Presvätej Bohorodičky v Klokočove.

Úctu Sedembolestnej medzi Slovákami v 19. storočí šírili viaceré katolícke osobnosti. Františkán Metod Jozef Gazdík, gvardián františkánskeho kostola v Malackách, ktorý založil v roku 1847 Spolok Sedembolestnej Panny Márie. Štefan Závodník, farár v Pružine pri Považskej Bystrici, ktorý v roku 1863 postavil v Pružine kalváriu s osobitnými zastaveniami k siedmim bolestiam Panny Márie a vydal knižku *Mariánská pobožnosť ku*

cti Sedembolestnej Panny a Matky Božej Márie. František Richard Osvald, farár z Teplej (dnes Podhorie, okr. Banská Štiavnica), vydal zbierku kázni *Bolestný ruženec. Kázne pôstne*. Kapucín Franko Vít'azoslav Sasinek vydal zbierku príležitostných mariánskych kázni *Mariale, čili kázne sviatočné a príležitostné o bl. Panne Marii*, ktorá obsahuje aj kázne venované téme siedmich bolestí Panny Márie. Katolícky kňaz Andrej Radlinský vydal svoju kázeň *Kázeň o swatích Pútoch* venovanú banskoštiavnickej kalvárii. Súbor kázni *Poklady kazatel'ského rečnictva*, obsahuje aj kázeň na sviatok Sedembolestnej Panny Márie. V diele *Nábožné výlewy srdce katolického křesťana* dal do rúk slovenských veriacich modlitebník, ktorý vyšiel do roku 1945 v štrnástich vydaniach. Obsahoval základné informácie o dejinách sviatku Sedembolestnej Panny Márie a prinášalo viacero modlitieb a pobožností k Sedembolestnej (Letz 2014a, 58-60). Úctu k Sedembolestnej Panne Márii vyzdvihovali aj iné modlitebníky, modlitebné knižky a tlačou vydané modlitby a pobožnosti. Od 30. rokov 19. storočia sa pomerne často začali objavovať tlačené verzie slovenských piesní a modlitieb, často tlačené na svätých obrázkoch, venované úcte k Sedembolestnej Panne Márii. Vydávali ich najmä tlačiarne v Skalici, Banskej Štiavnici, Banskej Bystrici a v Budapešti.

Tradičná úcta k Panne Márii prešla v 19. storočí pod vplyvom národnej myšlienky zmenami. Katolícki veriaci ju aj ďalej bez ohľadu na svoju národnosť pokladali za patrónku Uhorska, no hľadali v nej okrem výraz svojich národných predstáv. Úsilie zmeniť Uhorsko na maďarský štát prostredníctvom maďarizácie zasiahlo katolícku cirkev. Panna Mária a uhorskí svätci sa čoraz väčšmi interpretovali a predstavovali ako maďarskí národní svätci. Panna Mária ako hlavná patrónka Uhorska sa tak začala propagovať ako patrónka Maďarov (Magyarok Nagyasszonya, Magyarország Főpatronája). Maďarizačný trend bol spojený najmä s úsilím uhorských liberálnych vlád, no do značnej miery mu podľahli aj viacerí reprezentanti katolíckej cirkvi. Angažovali sa v maďarizačných spolkoch, často potláčali slovenskú náboženskú spisbu a zasahovali proti slovenským kňazom, ktorý vystupovali proti maďarizácii za práva Slovákov.

V roku 1896 sa pripravovali veľkolepé oslavy 1000. výročia príchodu maďarského kmeňového zväzu do Karpatskej kotliny. Katolícka cirkev v Uhorsku v tejto súvislosti chcela upozorniť na kresťanský charakter Uhorska. Uhorskí biskupi na čele s vtedajším ostrihomským arcibiskupom Kolosom Vaszarym, benediktínom a mariánskym ctiteľom, požiadali Svätú stolicu o schválenie sviatku Panny Márie – Veľkej Pani Uhrov (Maďarov) (Magna Domina Hungarorum). Kongregácia obradov vo svojom uznesení

z 28. júla 1896 odporúčala, aby tento sviatok schválil. Pápež Lev XIII. ho 8. októbra 1896 potvrdil s tým, že uhorské diecézy ho môžu sláviť druhú októbrovú nedeľu (Letz 2014a, 63).

Zavedenie tohto sviatku vyvolalo diskusie u slovenských katolíkov. Ako sa ukázalo, viacerým z nich prekážala jeho maďarsko-národná interpretácia. Mariánsky symbol nechceli opustiť, pretože si uvedomovali jeho primárnu dôležitosť na väčšinou katolíckom Slovensku. Hľadali preto jeho vlastnú slovenskú podobu, ktorú našli v Sedembolestnej Panne Márii, ktorú začali propagovať ako náboženský a zároveň národný symbol Slovákov. Táto symbolika bola aktuálna vzhľadom na slovenské dejiny, plné bolestných udalostí, ale aj na bezútešnú súčasnosť, ktorú charakterizovala maďarizácia, sociálna a kultúrna bieda Slovákov. Interpretácia uhorských svätcov – Štefana, Imricha, Ladislava a ďalších ako maďarských národných svätcov ich súčasne odcudzovala Slovákom a iným nemaďarským katolíkom. Slováci si však sami hľadali a vytvárali vzťah k svätcom, ktorých mohli interpretovať ako svojich, slovenských, resp. rešpektujúcich slovenskú kultúru. Tento proces vlastnej „národnej cesty do neba“ vystihol katolícky kňaz Ferdiš Juriga: „Svojská Patrónka, svojskí svätí, jak sv. Cyril a Method, Zorard a Blahoslav, je do nebies zavedená, v duši utvorená, oslávená, slovenská, slávská, svojinná. Je to istá nadprirodzená, duševná samospráva národná, utvorená aspoň v myšli, v obrazotvornosti, prenesená do nebies na základe svojských svätých, v ktorých isté národné vlastnosti, čnosti dosiahli vrchol dokonalosti. A čo je v duši a v nebesiach, snadno prerazí životom, lebo myseľ v duši je zárodom života a nebesia cieľom života. A sila zárodu musí preraziť cez život k cieľu konečnému. Tak príde do súladu počiatočná príčina národná a konečný cieľ národný. A sila z doľa, z krvi, milosť zhora, z Boha premiesi život sveta tohto na svoj vzor“ (Juriga 1914a, 1).

Skupina slovenských katolíckych aktivistov sa v decembri 1905 rozhodla odpútať od Uhorskej ľudovej strany a vystúpiť ako samostatná Slovenská ľudová strana s vlastným programom. Tento slovenský katolícky prúd mal zázemie na západnom Slovensku, v Liptove a na Orave. Spišský biskup Alexander Párvy 5. mája 1906 vydal dekrét o suspenzii ružomberského farára Hlinku „ab officio“, (zbavenie farského úradu) za podporu volebnej kandidatúry Vavra Šrobára. Po tomto kroku sa 7. júna 1906 štrnásť obyvateľov Ružomberka obrátilo na biskupa Párvyho so sťažnosťou preložiť Hlinku na iné miesto. Pritom ako jeden z dôvodov proti Hlinkovi uvádzali, že „v kostole ľudia už nespievali ‚Kráľovná či patrónka Uhorskej krajiny‘, ale ‚Kráľovná Slovákov.““ (Chalupecký 2008, 172). V dobovej

tlači sa začali vyskytovať úvahy a básne na tému blízkosti Sedembolestnej a osudov slovenského národa. V septembri 1906 anonymný autor uverejnil v *Ludových novinách* úvahu na tému podobnosti matky, ktorú symbolizuje slovenská reč a Sedembolestnej Panny Márie: „Ach Matičko nebeská sedmibolestná, jak ste si podobné: Ty a sladká matička naša: reč slovenská! Narieka ona nielen vo dve, ale i v noci nad nevšimavosťou s jakou ju sáca (odsocuje) nespravodlivý svet. Roní slzy a neni, kto by zotrel ich jej so zbládlých líčok. Nemá priateľa ona na tom šírom svete. Všetci pohrdajú ňou a stali sa jej nepriaznivcami.“ (Ludové noviny 1906, 1). Obidve „mاتيčky“ majú podľa tejto úvahy spoločný osud. Sú predmetom pohrdania, sú nepovšimnuté a majú nepriateľov. Autor sa potom obracia na Boha, aby pred ním vyjadril svoje pocity a predniesol mu ťažkú situáciu, v ktorej sa slovenský národ nachádza: „Naučil som sa poznať Teba Pána a Boha svojho a ktorého si poslal – Ježiša Krista. Lúbozvučnosťou mojou oslavuje ťa národ môj a ctí si tvoju dcéru, nevestu Ducha Svätého a Matičku Ježiškovu a teraz má umlknúť na veky, bo z vnútra i z vonku hrozí smrť, sťa Damoklesa meč nad hlavou mojou. Či už neslobono mi oslavovať meno tvoje? Či už deti národa trojmilionového nesmú volať ku mne: mamičko moja?“ (Ludové noviny 1906, 1).

Najdôležitejšiu úlohu v propagácii Sedembolestnej Panny Márie ako patrónky slovenského národa zohral vajnorský farár Ferdiš Juriga. Juriga si dobre uvedomoval silu mariánskej symboliky a vedome a programovo ju spájal s utrpením Slovákov. Sám pociťoval potrebu odlíšiť sa od oficiálneho uhorského kultu Magna Domina Hungarorum. Vo svojich pamätiach sa otvorene vyjadril, že propagovaním Sedembolestnej ako patrónky Slovákov chcel „oslobodiť, vymaniť dušu slovenských katolíkov spod atmosféry ‚Veľkej Pani Uhorska‘“ (Juriga 1937b, 93-94). Vo svojom článku *Matička Sedmibolestná, Patrónka Slovenského národa*, uverejnenom v *Slovenských ľudových novinách* v roku 1911 jednoznačne presadzoval Sedembolestnú ako patrónku Slovákov. Vychádzal z porovnania špecifickej percepcie mariánskej úcty u rôznych národov – Francúzov, Maďarov a Nemcov. Každý z nich prejavuje mariánsku úctu iným, jemu vlastným spôsobom. Vkladá do nej seba, svoju kultúru a predstavy o úcte. Tento aspekt sa týka aj Slovákov. Podľa Juriga: „My máme tú najskutočnejšiu Patrónku: Sedmiboľastnú Matičku s doráňaným synom v lône, so srdcom sedmími mečmi prerazeným. A naskutku, to je tá naša, matka sláva s dotýraným národom v lône svojom. Veríme vo vzkriesenie, v oslávenie. Matičko Sedmiboľastná, Patrónko slovenská, oroduj za nás!“ (Juriga 1911c, 1). Špecifikum slovenskej mariánskej úcty, vyjadrené v úcte k Sedembolestnej Juriga chápe ako reál-

ny obraz slovenskej biedy, ale aj prísľub budúcej slávy. Náboženský motív Kristovho umučenia a zmŕtvychvstania teda pripodobnil Sedembolestnej ako symbolu, ktorý ho výstižne vyjadruje. Zaujímavé je, že smútiaca Ježišova Matka Mária tentoraz symbolizuje Slovanstvo, zatiaľ čo Slovákov symbolizuje umučení Ježiš, ktorého drží v lone.

Juriga však neostal iba pri článkoch, ktoré vyzdvihovali Sedembolestnú Pannu Máriu ako patrónku Slovákov. Do Velehradu, tradičného centra cyrilometodskej úcty a unionistických kongresov, priviedol v sobotu 28. septembra 1913 slovenskú púť, zameranú na zdôraznenie úcty k Sedembolestnej ako patrónke Slovákov. Náplňou boli bohoslužby, kázne a slávnostná akadémia 29. septembra 1913 (Letz 2014a, 67-68). Po skončení akadémie na priestranstve pred bazilikou prehovoril k zhromaždeným pútnikom Juriga. Zdôvodňoval, prečo sa Sedembolestná stala duchovným symbolom Slovákov: „Slovák je ubolený, najradšej má svoju matičku a Pannu Máriu najradšej ctí jak Sedmiboľastnú Matičku, tak že ešte i v rúchu jej ustálená je slovenská farba: biely ručník, modrý plášť, červený odev“ (Slovenské ľudové noviny 1913, 2). K slovenskej ubolenosti a ubitosti dokázal šikovne pripojiť tradičné farby používané pri zobrazovaní Sedembolestnej s farbami slovenskej trikolóry. Tak sa pokúsil o zladenie náboženskej a národnej symboliky do jedného celku. Popri tom Juriga použil symboliku srdca Sedembolestnej a symboliku uboleného srdca slovenskej matky. Tieto dve srdcia, ktoré sú zároveň symbolmi, vyjadrujúcimi bolesť sa opäť stretávajú v súzvuku. Po obede sa pútnici zišli na modlitbu loreťanských litánií, pričom po prvý raz k nim bola pridaná prosba: *Matičko Sedmiboľastná, Patrónko slovenského národa, oroduj za nás*. Púť Slovákov na Velehrad v roku 1913 bola prvým verejným podujatím, ktoré sa po prvý raz jasne a manifestačne prihlásilo k Sedembolestnej Pannu Márii ako k patrónke slovenského národa. Samozrejme, nebolo by to možné bez predchádzajúcej stáročnej úcty Slovákov k Bolestnej Matke Božej a bez ich ťažkej dobovej situácie.

F. Juriga v článku *Sedmiboľastná* publikovanom v *Slovenských ľudových novinách* v roku 1914 pokračoval v cielenom spájaní symboliky Sedembolestnej so životom slovenského národa. Tentoraz sa zamerl na sedem bolestí Panny Márie, pričom ku každej z nich pridal zodpovedajúcu slovenskú bolesť. Prvej bolesti Simeonovmu prorocstvu v chráme zodpovedala nechť k tomu, aby Slováci pribúdali. Druhej bolesti, úteku do Egypta, priradil úsilie o odnárodňovanie slovenských detí. Tretej bolesti, hľadaniu strateného Ježiša, priradil hľadanie slovenskej matky, keď hľadá právo pre svoje dieťa v škole a v chráme. Štvrtej bolesti – stretnutiu na krížovej ceste priradil bolesť slovenskej matky, ktorá sa pozerá na trápne životné boje

svojich detí. Piatej bolesti, Ježišovmu ukrižovaniu a smrti na kríži, priraduje bolesť slovenskej matky, keď sa jej deti odnárodňujú a odvracajú od vlasti. Šiestej bolesti, snímaniu Ježišovho tela z kríža a položeniu do Máriinho lona pripísal pocit slovenskej matky, keď jej syn leží v jej lone ubitý ako mŕtvy bez činu na chlebovej postati. Siedmej bolesti, pochovaniu Ježiša, pripísal bolesť, keď slovenský národ privalujú kameňom krivdy (Juriga 1914a, 1). Podľa Jurigu je v slovenskom národe medzi katolíkmi dosť takých, ktorí nechápu význam Sedembolestnej ako svojskej slovenskej patrónky. Označil to za jednu z príčin slovenskej biedy a otroctva.

Po vypuknutí prvej svetovej vojny v roku 1914, keď ľudia prežívali ťarchu straty blízkych a cítili hlad a nedostatok, Juriga siahol k Sedembolestnej ako výsostne aktuálnemu duchovnému symbolu, pričom bolesti jej srdca spojil s bolesťami slovenských matiek a manželiek, no so živou nádejou na vzkriesenie (Juriga 1915d, 1). Juriga súčasne poukázal na provincionalnosť mariánskej úcty na Slovensku, ktorá je podmienená viac regionálne a ešte nedospela k celonárodnému kultu Sedembolestnej Panny Márie: „Každých desať-pätnásť slovenských katolíckych obcí má svoju Pannu Máriu a menuje ju dľa malicherných obcí a nie že by sme všetci ctili jednou mysl'ou, jedným vrúcnyim citom jedinú, skutočnú blahoslavenú Pannu Máriu, Matičku Sedmiboľastnú, nebeskú Patrónku Slovenskú“ (Juriga 1915d, 1). V tom istom článku vyhlásil Juriga súťaž o najkrajšiu pieseň venovanú Sedembolestnej Panne Márii ako patrónke slovenského národa. Texty týchto piesní potom uverejňoval v *Slovenských ľudových novinách*. V roku 1917, teda ešte počas prvej svetovej vojny sa z iniciatívy F. Jurigu prostredníctvom *Slovenských ľudových novín* začala zbierka pod názvom „Bratovsláva Bratislave“. Jej cieľom bolo postaviť v Bratislave pomník slovenským vojakom, padlým vo vojne. Pomník mala tvoriť socha Sedembolestnej Panny Márie, ako sa Juriga vyjadril: „Matičky sedmiboľastnej Patrónky slovenského ľudu s doráňaným synáčkom v jej materinskom lone“ (Juriga 1917e, 1). Z jednej strany tejto monumentálnej sochy mali stáť sochy sv. Cyrila a Metoda a z druhej strany sochy sv. Svorada a Benedikta. Juriga uvažoval, že pomník by sa mal umiestniť v kaplnke. Súčasne s ním mal vzniknúť sirotinec pre slovenské siroty, ktorých vojna obrala o rodičov. V ďalšom článku svoju predstavu konkretizoval: „V živej záhradke sirotinca v ‚Slovenskom Dome‘ zôkol-vôkol na spôsob cyriliky stena s vypísanými menami slovenských hrdinov padlých a slovenských ctiteľov živých. To bude menoslovným a miestoslovným vzácnym rečovým pokladom, zrkadlom a predstavením slovenského ľudu. V strede na oltári na spôsob slovenského ohniska bude ‚Ajhľa Syn Tvoj‘. Sprava apoš-

tolovia naši, zľava patrónovia naši, slávne sochy Cyrila a Methoda, Svoje-
ráda a Blahoslava. Nad hlavou Matky-Syna Duch svätý Utešiteľ s lipovou
ratolestou, s ohnivými jazykmi. A všetko bude zaokrúhlené v ľubeznej
sedmibolastnej dúhe na útechu sedem mečov boľasti v meste Bratislava
jako zárod nového života popri hrobe starej slávy“ (Juriga 1917f, 2). Ju-
riga mal už vyhladnutý dom so záhradou v centre Bratislavy na vtedajšej
Stefania utca 15 (dnešná Štefánikova ulica), ktorý mala v držbe Záhorská
roľnícka banka. Dom mal záhradu orientovanú na ulicu, kde by mohol stáť
kostolík s pomníkom Sedembolestnej. Dom by slúžil ako sirotinec. Ako
prvý prispel na projekt sumou 1.000 korún. Slovenská verejnosť reagovala
na zbierku pozitívne a *Slovenské ľudové noviny* uverejňovali mená prispie-
vateľov aj s darovanými sumami. V tom čase ešte nebolo jasné ako vojna
skončí a o tom, že zanikne Rakúsko-Uhorsko a Bratislava stane hlavným
mestom Slovenska, bolo iba rojčivým snom.

Príklon k Sedembolestnej ako patrónke Slovákov sa do istej miery odzr-
kadlil aj v poézii. Slovenský katolícky kňaz Ján Donoval (Tichomír Mil-
kin), správca farnosti v Brodskom, uverejnil v *Katolíckych novinách* v roku
1901 báseň *K Sedmibolastnej* (Donoval 1901, 160). Je to prvá moderná
slovenská báseň, venovaná Sedembolestnej Panne Márii. Vyjadruje intím-
ny vzťah básnika k Sedembolestnej, ku ktorej sa utieka v ťažkých chvíľach
života. Báseň netituluje Sedembolestnú patrónkou Slovákov, ale takáto tla-
čou šírená báseň pomáhala rozšíriť jej úctu, aktualizovala ju cez modernú
slovenskú poéziu. Autorom ďalšej básne bol kaplán v Smižanoch, básnik
Ignác Grebáč-Orlov, ktorý v *Slovenských ľudových novinách* v roku 1913
uverejnil báseň *Matičke Sedmiboolestnej (Patrónka Slovenská)* (Grebáč-Or-
lov 1913, 2-3). Na rozdiel od básne J. Donovala je báseň I. Grebáča-Orlo-
va jednoznačným priznaním sa k Sedembolestnej ako patrónke Slovákov.
Slováci – uplakané deti – prosia svoju Matku a patrónku o pomoc v ne-
znesiteľných bolestiach a ťažkostiach z bezvýhodiskovej situácie, v ktorej
sa nachádzajú. Dôvera v pomoc trpiacej Sedembolestnej sa však mení na
istotu a víťazí nad všetkými ťažkosťami a obavami.

Sedembolestná sa ako duchovný symbol Slovenska, patrónka a matka
Slovákov, pevnejšie zakotvila začiatkom 20. storočia. Po vzniku Českoslo-
venskej republiky v roku 1918 sa tento symbol mohol ďalej rozvíjať v no-
vých podmienkach. Zo symbolu utrpenia Slovákov v Uhorsku sa pomaly
začal pretvárať na symbol víťazstva, ale aj boja za náboženské a národ-
né práva Slovákov v novom štáte, kde postavenie katolíckej cirkvi nebolo
ľahké. Cirkevné pomery na Slovensku sa postupne konsolidovali. Vedenie
diecéz postupne prevzali slovenskí biskupi a ordinári. V týchto nových po-

meroch dozrela myšlienka, aby Sedembolestná bola aj oficiálne vyhlásená Svätou stolicou za patrónku slovenského národa a Slovenskej krajiny. K tomuto kroku neúnavne verejne vyzýval Ferdiš Juriga, odvolávajúc sa na starú tradíciu úcty k Sedembolestnej, na svoje aktivity, smerujúce k uznaniu Sedembolestnej ako patrónky slovenského národa. Ešte v máji 1925 slovenskí katolícki biskupi poslali prvú žiadosť adresovanú pápežovi Piovi XI. o vyhlásení Sedembolestnej Panny Márie za patrónku Slovenska. Tuto žiadosťou sa zaoberala najprv Posvätná kongregácia obradov, ktorá ju však považovala za viac cirkevno-politickú, než čisto cirkevnú záležitosť. Dňa 27. júna 1925 ju preto postúpila Posvätnej kongregácii pre mimoriadne cirkevné záležitosti. Svoju mienku vyjadrila aj nunciatúra v Prahe, ktorá navrhovala vo svojom stanovisku z júla 1925 celú vec odložiť. Žiadosť slovenských biskupov zapadla do nevhodného rámca, ktorý vytvorili oficiálne oslavy reformátora Jana Husa 6. júla 1925. V ich dôsledku apoštolský nuncius Francesco Marmaggi opustil Prahu a vzťahy medzi ČSR a Vatikánom boli napäté. Znamenalo to, že rozhodnutie sa oddiali. Zatiaľ sa na Slovensku usporiadalo niekoľko podujatí, zdôrazňujúcich úctu k Sedembolestnej.

Ďalším impulzom pri oživení iniciatívy za vyhlásenie Sedembolestnej Panny Márie za patrónku Slovenska bol rok 1927, ktorý sa niesol v znamení 200. výročia rozšírenia sviatku Sedembolestnej Panny Márie na celú Rímskokatolícku cirkev pápežom Benediktom XIII. Toto jubileum slovenskí biskupi pokladali za vhodné, aby sa opäť obrátili s prosbou na pápeža Pia XI. Spišský biskup Ján Vojtaššák vypracoval žiadosť datovanú 28. februára 1927, ktorú podpísali aj ďalší slovenskí katolícki biskupi a poslali pápežovi. V tomto liste vyzdvihli dôležitosť mariánskej úcty u Slovákov od prvých storočí kresťanstva, pričom úctu k Sedembolestnej spojili s nebezpečenstvom zo strany „stredovekých falošných reformátorov“. Biskupi prosili pápeža, aby im poslal krátky list, ktorý by mohli prečítať veriacim v rámci pripravovanej májovej jubilejnej púte v Šaštíne, kde sa pripomenie 200. výročie zavedenia sviatku Bolestnej Matky Božej. Okrem toho žiadali, aby potvrdil Sedembolestnú Panu Máriu ako „dedičstvo viery“ na Slovensku a povolil slovenským katolíkom modliť sa v loretánskych litániách na poslednom mieste pred Baránok Boží invocáciu: „Matka Sedembolestná, oroduj za nás.“ Žiadosti slovenských biskupov sa ujal bývalý nuncius v ČSR Francesco Marmaggi, ktorý o veci rokoval na Posvätnej kongregácii obradov. Jeho osobnú angažovanosť možno do istej miery pokladať aj za prejav vďačnosti za vernosť a podporu, s ktorou sa stretol u slovenských katolíkov počas konfliktu s vládou ČSR pre oficiálny charakter osláv Jana Husa v júli 1925.

Angažovanie slovenských biskupov bolo úspešné. Výsledkom bol dekrét Kongregácie posvätných obradov z 22. apríla 1927 *Celebre apud slovaccham gentem* (Slávna u slovenského národa), ktorý podpísal kardinál prefekt Posvätnej kongregácie obradov Antonio Vico, prefekt Posvätnej kongregácie obradov a Angelus Mariani sekretár Posvätnej kongregácie obradov. Dekrét zdôraznil starobylosť a dôležitosť úcty k Sedembolestnej Panne Márii v slovenskom národe a ústredné postavenie šaštínskeho pútnického chrámu v tejto úcte. Vyhovelo sa žiadosti slovenských biskupov, aby sa v Loretánskych litániách mohlo pridať zvláštne vzývanie ku cti Bolestnej Matky v znení: *Oroduj za nás, Panna Najbolestnejšia*, alebo *Matka Sedembolestná* (Letz 2017b, 139-148). Svojím obsahom dekrét uznal Sedembolestnú Pannu Máriu za patrónku Slovenska a Slovákov. Je zaujímavé, že dekrét nebol uverejnený v úradnom vestníku *Acta Apostolicae Sedis*. Prvý raz bol na Slovensku uverejnený v pôvodnom latinskom znení v *Diecezánskom obežníku Biskupstva spišského* (Diecezánsky obežník 1927, 1).

Ústredná katolícka kancelária z príležitosti 200. výročia ustanovenia cirkevného sviatku Sedembolestnej Panny Márie a vydania dekrétu *Slávna u slovenského národa* usporiadala z poverenia slovenských biskupov v Šaštíne jubilejnú slávnosť, ktoré sa konali 21. a 22. mája 1927. Zúčastnili sa ich biskupi Ján Vojaššák, Pavol Jantausch a Michal Bubnič (Letz 2014a, 80-81). Po skončení bohoslužieb 22. mája 1927 nasledovalo odhalenie mramorového reliéfu Sedembolestnej Panny Márie v sanktuárii šaštínskeho chrámu vyhotoveného podľa návrhu F. Juriga (Hal'ko 2014, 21-25). Slávnostnú reč pri tejto príležitosti predniesol F. Juriga. Juriga sa pridŕžoval symbolickej paralely medzi zmučeným Ježišovým telom ležiacim v lone starostlivej matky a slovenským národom, jeho rečou a kultúrou bitými a skúšanými v dejinách i v súčasnosti. Juriga našiel najvýstižnejšie výrazy pre vyjadrenie dôverného vzťahu Slovenska k Sedembolestnej Panne Márii v pomenovaní Mariánska krajina (Juriga 1937b, 174). Popoludní sa konalo zhromaždenie slovenskej katolíckej mládeže. Gejza Ratz hovoril o odhodlaní slovenskej katolíckej mládeže chrániť vieru. Potom prečítal *Prísahu mariánskej mládeže slovenskej*, zhrnutú do siedmich bodov – záväzkov: 1. Vernosť cyrilometodskej tradícii až do smrti; 2. Večná láska k rodnej hrude; 3. Poslušnosť rodičom, cirkevným a svetským autoritám; 4. Napriek mravnému úpadku dodržiavanie zásad mravného života a zachovanie mravnej čistoty; 5. Odhodlaná obhajoba vlastného presvedčenia a boj proti „učeniu falošných prorokov sveta“; 6. Práca na raste vzdelania a súčasne charakteru; 7. Pestovanie vrúcnej úcty k Matke Božej (Ľudová politika 1927, 2).

Prítomní prijali prísahu aklamačne. Prísahu, písanú umeleckým rukopisom, ktorý vytvoril maliar Ján Ladvenica, svojimi podpismi potvrdili zástupcovia mládeže a traja prítomní biskupi.

V súvislosti s vydaním dekrétu *Slávna u slovenského národa* vydal F. Juriga publikáciu *Sedembolestná*, ktorá obsahovala rôzne pobožnosti, piesne, básne a meditácie venované Sedembolestnej Panne Márii (Juriga 1928g, 190). V týchto textoch je Sedembolestná predstavená zväčša ako patrónka slovenského národa a Slovenska. Publikácia obsahuje básne Ignáca Grebáča-Orlova *Kráľovnej Slovenska*, Jána Ďateľa *K Sedembolestnej Panne Márii* a Jána Kovalika-Ústianskeho *Matke Sedembolestnej*. Vydaním tejto publikácie Spolok sv. Vojtecha ako najväčší spolok slovenských katolíkov výrazne rozšíril a aktualizoval úctu k Sedembolestnej Panne Márii ako patrónke Slovákov a Slovenska. Okrem vydania tejto publikácie Juriga obnovil akciu za postavenie monumentálnej sochy Sedembolestnej Panne Márii v Bratislave. Hlavné mesto Slovenska tak malo dostať dôstojnú pamiatku, ktorá by pripomínala patrónku Slovenska. To by Sedembolestnú viac utvrdilo v jej postavení duchovného symbolu Slovenska. Juriga pre tento účel po desiatich rokoch oživil zbierku z rokov 1917 – 1918, ktorú organizoval v *Slovenských ľudových novinách*. K vtedy vyzbieraným 14.000 korunám priložil ďalších tisíc korún. Pomník padlým vojakom z prvej svetovej vojny v Bratislave stratil svoje opodstatnenie, pretože bol postavený na Murmanskej výšine v roku 1920. Juriga však ďalej presadzoval zámer vytvoriť pomník Sedembolestnej Panny Márie – patrónky Slovenska a Slovákov. Okrem sochy ešte mal zahrňať aj novú „kalváriu Sedembolestnej“, súčasťou ktorej by bol do mramoru vytesaný dekrét *Slávna u slovenského národa* (Juriga 1928g, 7). Lokalitu, na ktorej mal pomník stáť, však vymedzil iba orientačne. Malo to byť na „krásnej bratislavskej Kalvárii“, nad hrobom neznáameho vojaka z prvej svetovej vojny (na Murmanskej výšine) (Juriga 1928g, 6). Je veľmi pravdepodobné, že chcel využiť už existujúce mariánske pútnické miesto v Bratislave na Kalvárii, kde bola v Kaplnke Panny Márie Snežnej z roku 1824 vystavená úcte starobylá kamenná soška Panny Márie mariázelského typu. Fenomén tohto náboženského a pútnického miesta zasadeného do prírodného prostredia v bezprostrednej blízkosti rušných ulíc Bratislavy bol veľmi silný, pretože zahrňal nielen túto sakrálnu stavbu, ale aj kalváriu a Lurdkú jaskynku. Juriga obnos 15.000 korún zo zbierky odovzdal Spolku sv. Vojtecha. Slávnostné začatie realizácie projektu Juriga naplánoval na 15. september 1928, no podľa všetkého sa celá vec zastavila. Z časových dôvodov išlo o veľmi náročný projekt.

K jeho ďalšiemu oživeniu došlo až roku 1939, po vyhlásení Slovenského štátu. Františkáni, ktorí spravovali farnosť Bratislava Westend (po vojne premenovanú na Bratislava – Kalvária), sa s veriacimi rozhodli rozšíriť kaplnku z roku 1824 a zároveň postaviť sochu Sedembolestnej P. Márie, Patrónky Slovenska. Krajinský úrad povolil celoslovenskú zbierku na tento účel. Utvoril sa stavebný výbor pod vedením riaditeľa Univerzitnej knižnice a historika Ľudovíta Zachara, správcu farnosti pátra Gaudenca Novického OFM a Ing. Ondreja Klučára (Zachar 1939, 5). Plány na kostol a sochu mali byť vypracované v najbližšom čase. Podľa E. Zachara: „Slováci iste podpora toto slovenské dielo. Prispajú tým na zdokonalenie starej historickej pamiatky a postavením sochy Sedembolestnej Panny Márie preukážu svoju vďaku slovenskej Patrónke za to, že vždy ochraňovala náš národ a že ho cez mnohé boje priviedla k víťazstvu. Prispajú tým k okrase svojho hlavného mesta“ (Zachar 1939, 5). Od zámeru rozšírenia kaplnky sa nakoniec upustilo. V roku 1943 vznikol na podnet podpredsedu Snemu Slovenskej republiky Karola Mederlyho projekt na nový kostol Panny Márie patrónky Slovenska. Projekt chrámu vypracovali podľa tradovanej informácie architekti Fuchs, Vécsei a Quastler. Zaujímavosťou je, že všetci traja mali židovský pôvod a práca na projekte ich istý čas chránila pred deportáciou (Szalay 2019, 150-151). Pôvodná kaplnka bola zbúraná. Na jej mieste sa od roku 1943 začal stavať nový kostol. Hrubá stavba bola hotová v roku 1944, no frontové udalosti zapríčinili, že dokončenie kostola sa oddialilo. Požehnal ho 3. októbra 1948 trnavský apoštolský administrátor biskup Ambróz Lazík. Bratislava tak dostala novú dominantu, klasický kostol s 50 m vysokou vežou s krížom, ktorý sa inšpiroval súdobou talianskou tvorbou. Kostol pôvodne plánované patrocínium Sedembolestnej nedostal. Namiesto toho bolo pred jeho posviackou oznámené, že dostane patrocínium zbúranej kaplnky – Panny Márie Snežnej. Dôvody opustenia od pôvodného zámeru nie sú známe, ale s najväčšou pravdepodobnosťou súvisia s celkovou politickou atmosférou po roku 1945, resp. od roku 1948, keď sa k moci dostali sily, ktoré nepriali otvorenejšiemu priznávaniu sa k úcte k Sedembolestnej ako patrónke Slovenska a Slovákov. Plánovaná socha Sedembolestnej nebola realizovaná. V prípade realizácie projektu kostola a sochy Sedembolestnej Panny Márie, by vzniklo moderné opozitum k existujúcej tradičnej svätyni Sedembolestnej v Šaštíne, ktoré by nepotláčalo, ale symbolicky ako časový oblúk premostovalo staršiu úctu k Sedembolestnej s modernou úctou.



Konkatedrála Sedembolestnej Panny Márie v Poprade

Podobná snaha vytvoriť nový väčší chrám, zasvätený Sedembolestnej Panne Márii ako patrónke Slovenska a Slovákov, vznikla v Poprade. V tomto prípade sa stavba realizovala rýchlejšie a bez väčších ťažkostí. Stavbu plánoval miestny farár Štefan Mnohel' už od roku 1935. Projekt vypracoval architekt Gabriel Schreiber. Základný kameň bol položený v roku 1939 a 8. septembra 1942 kostol za vysokej účasti verejnosti posvätil spišský biskup Ján Vojtaššák, známy ctiteľ Sedembolestnej. Na finančne náročnú stavbu kostola prispeli najmä spišské biskupstvo, Tatranská župa a podnik Svät (Slovák 1942, 3). Hlavný oltár kostola bol až v roku 1949 vyzdobený sochami piety a sv. apoštola Jána z kararského mramoru. Vyhotovali ich sochári Fraňo Štefunko a František Gibala. Neskôr pribudla socha sv. Márie Magdalény. Obidva kostoly – bratislavský i popradský boli postavené v podobnom štýle. Popradský dokonca rozmermi prevýšil bratislavský. Zatiaľ čo bratislavský kostol má rozmery 35 m x 19 m, popradský 48 m x 22 m. Tieto dve monumentálne sakrálne pamiatky sú jedinečnými svedkami skutočnosti, že katolícka cirkev sa usilovala dať nový a modernejší výraz tradičnej úcte k Sedembolestnej Panne Márii ako patrónke Slovenska a Slovákov, aby mohla výraznejšie plniť funkciu duchovno-náboženského symbolu. Dobové náboženské periodiká, umelecká tvorba, básnická tvorba z tohto obdobia potvrdzujú hlboké zakorenenie úcty k Sedembolestnej.

Úcta k Sedembolestnej Panne Márii nebola na Slovensku prerušená ani počas existencie komunistického režimu, hoci sa vzhľadom na proticirkevnú

politiku režimu nebolo ľahké slobodne prejavit'. Slovenskí katolíci sa nesmeli otvorene hlásiť k svojmu duchovnému symbolu. Úcta k Sedembolestnej sa skrývala viac pod povrchom, no silno ju aktualizoval práve náboženský útlak. Podobne ako v iných zložitých dobách bola úcta k Sedembolestnej nielen výrazom bolesti, ale aj nádeje na jej prekonanie. Dokladá to katolícka samizdatová tvorba, najmä modlitby, úvahy a básne v časopisoch *Serafínsky svet*, *Náboženstvo a súčasnosť*, *Katolícky mesačník*, *Una Sancta Catholica*.

Veľkou posilou v čase útlaku bol apoštolský list pápeža Pavla VI. *Quam pulchra* (*Aká krásna*) z 23. novembra 1964, ktorým tento pápež vyhovel žiadosti veriacich a biskupov Ambróza Lazíka a Eduarda Nécseya a vyhlásil šaštínsky pútnický chrám za baziliku minor – prvú na Slovensku. Prvé vety apoštolského listu sú oslavou viery, ktorú nám priniesol Ježiš Kristus. Jej krásu, nesmrteľnosť, tvorivosť a víťazstvo dosvedčujú národy, ktoré jej aj napriek skúškam, útlaku a sužovaniu ostali verné: „Takúto neochvejnú vieru prejavoval v priebehu storočí ľud Slovenska, vedený učením a príkladmi svätého Cyrila a Metoda. A v tejto viere Slováci ani dnes neochabujú. Na veľkú útechu im bola vrúcna úcta k Sedembolestnej Panne Márii, ktorú oni oddávna jednomyseľne vzývajú ako Patrónku celého Slovenska“ (Pútnik svätovojtešský 1969, 49). Pápež potvrdil centrálnu úctu k Sedembolestnej ako patrónke Slovenska a zároveň centrálny význam pútnického chrámu v Šaštíne, a to v celoslovenskom kontexte. Po páde komunistického režimu v roku 1989 ožil duchovný symbol Sedembolestnej, ktorý sa stal súčasťou širšieho verejného priestoru. Národná rada Slovenskej republiky schválila 20. októbra 1993 vládny návrh zákona o štátnych sviatkoch, dňoch pracovného pokoja a pamätných dňoch, podľa ktorého sa sviatok Sedembolestnej Panny Márie stal dňom pracovného pokoja. Historická úcta k Sedembolestnej ako duchovnému symbolu Slovenska sa po roku 1989 potvrdila v množstve nových kostolov, ktoré nesú jej patrocínium. Z nich je najväčší kostol Sedembolestnej v Martine na sídlisku Sever, postavený v roku 1993. Jeho stavba sa stala celonárodnou záležitosťou. Prostriedky sa zbierali po celom Slovensku. Kostol Sedembolestnej dostalo v roku 2001 aj hlavné mesto Slovenska Bratislava, a to na sídlisku Petržalka. V tom istom roku bol posvätený nový farský kostol Sedembolestnej Panny Márie v Žiari nad Hronom a v roku 2005 farský kostol Sedembolestnej v Žiline na sídlisku Vlčince. Tieto skutočnosti svedčia o tom, že patrocínium Sedembolestnej Panny Márie je živé a dostávajú ho kostoly vo veľkých slovenských mestách, presnejšie na sídliskách. Tak je s úctou k Sedembolestnej intenzívnejšie konfrontovaná mladšia generácia veriacich. Sedembolestná je dodnes duchovným symbolom Slovenska, ktorý vyjadruje prežitú dejiny, súčasnosť a otvorenosť budúcnosti v nádeji.

3.3. Mariánske baziliky rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku

Boh je v dejinách a cez svoju dejinnosť dynamickým Bohom. Sám ako by si obliekal pútnické šaty, aby hľadal človeka, ako Boh dobra (porov. *Tit* 3,4). Dejiny starozákonného Božieho ľudu sú dejinami putovania, ako to vidíme v živote starozákonných patriarchov Abraháma, Izáka, Jakuba do Sichemu (porov. Gn 12,6-7; 33, 18-20) do Betelu (porov. Gn 28,10-22; 35, 1-15) a do Mamre (porov. Gn 13,18; 18,1-15), keď sa im zjavil Boh a zaviazal sa dať im „zasľúbenú zem.“ Vrch Sinaj sa stal miestom teofánie Mojžišovi (porov. Ex 19-20). Putovanie vyvoleného národa bolo sprevádzané Božou prítomnosťou, v arche (porov. Nm 10,33-36) a vo svätostánku (porov. 2 Sam 7,6). Neskoršie sa Jeruzalem stal cieľom púte Židov, ktoré sa neustále obnovujú v každoročnom slávení Paschy, Turíc a Sviatku stánkov, na ktorú putovali dospelí Izraeliti do Jeruzalema. Aj dvanásťročný Ježiš sa zaradil medzi týchto pútnikov (porov. Lk 2, 41-53).⁸⁹

Od počiatku kresťanstva, predovšetkým po r. 313, viedla cez Európu hustá sieť pútnických ciest, po ktorých putovali kresťania z východu na západ a zo severu na juh. Početné skupiny pútnikov navštevovali miesta, ktoré pripomínali život a smrť Ježiša Krista (Egeria 2006). Ich cieľom boli tiež hroby apoštolov sv. Petra a Pavla a ďalších prvokresťanských mučeníkov ako to dosvedčuje aj sv. Hieronym (Gordini 1995, 548-549). Veľké húfy pútnikov sa dostávali až k najkrajnejšiemu miestu Európy „Finis terrae“ – do Santiaga de Compostela, k hrobu apoštola sv. Jakuba staršieho. Tiež francúzske mesto Tours, kde roku 397 zomrel sv. Martin, bolo veľmi navštevovaným miestom v kresťanskom staroveku a ranom stredoveku. Podobne sa putovalo k hrobu sv. Patrika, sv. Bonifáca, sv. Olafa (Ohler 2000, 24).

Nemožno nevidieť veľké ovocie týchto pútí, pretože nimi sa územie Európy, stávalo viac kresťanským. Mnohí misionári boli v pravom slova zmysle boli pútnici. Napr. v Aquilei niektoré nápisy dokazujú existenciu biskupov misionárov, ktorí rozvíjali stálu pastoračnú činnosť, ako napríklad Amantius, biskup v Iovii (Panónia Superior), ktorý pochádzal z Aquiley, konal misie v Panónii (dnešný Ludbreg – Chorvátsko). Je známy text na

⁸⁹ Porov. Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatosti: Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii. Zásady a usmernenia, SSV, Trnava 2005, s. 245-246.

jeho náhrobku (v súčasnosti stratený), ktorý hlása, že bol „vážený pre svoju vieru, svätý, tichý biskup,“ ktorý 20 rokov bol biskupom dvoch barbarských národov (Alani a Góti), ktoré spravovali dvaja vlastní vojvodovia „geminis ducibus,“ aby ich urobil účastníkmi na kresťanskej viere „consortia sacra parti cipare fidei consilio regere“. Koncom života sa vrátil do svojho rodného mesta i s verným diakonom Ambrózom. Pohreb Amantia sa udial 6. apríla 398 alebo 413. Neskôr do toho istého hrobu bol pochovaný i diakon Ambróz.⁹⁰ Podobne ako Marcián, pochovaný v Katedrále sv. Eufémie, ktorý bol biskupom štyridsaťštyri rokov, „peregrinatus est pro causa fidei“ počas štyridsiatich rokov.

Archeologické nálezy ostatného obdobia najmä v Bojnej poukazujú na spojitosť Aquiley resp. územia dnešného Talianska a Pribinovho kniežatstva (Pieta-Ruttkey-Ruttkey 2006, 35-56).

Zo Salzburgu obsadenom Frankami chodili a pôsobili na území západných Slovanov *chorepiscopi* alebo *episcopi regionarii*, nazývaní tiež *episcopi Sclavorum*. Išlo o biskupov vysvätených nie pre určité mestské sídlo, ale pre pastoračiu a misijnú činnosť medzi etnikami, ktoré ešte nie celkom splynuli so systémom kresťanstva. Od 8. storočia cirkev v Írsku, tak ako v Aquilei, nazývala svojich biskupov putujúcich k pohanským národom *peregrini pro fide* a rovnako rímska cirkev po Augustínovi z Canterbury, vyslanom Gregorom Veľkým k Anglosasom, v 8. storočí poslala Williborda ako arcibiskupa k Frízom a Bonifáca ku germánskym kmeňom na východ od Rýna (Peri 2001, 86).

Pútnické miesta aj neskoršie chápali veriaci ako kontaktné body, ktoré označil sám Boh. Pútnické miesta sú priesečníkmi, v ktorých sa cesty Božie stretali s cestami ľudí (Gilles 1994, 18).

Pútnici verili, že tieto miesta sú miestami omilostenými, na ktorých sa možno hmatateľne stretnúť s Bohom a jeho milosťou aj prostredníctvom zázračných udalostí, ktoré sa tam diali (Ohler, 27-32).

Na pútnických cestách si uvedomovali, že životná púť každého človeka je udalosťou jednej cesty, ktorej završenie sa naplní vo večnosti ako to hovorí Georg Thurmair: „Sme kresťanmi na zemi a putujeme bez oddychu s mnohými ťažkosťami smerom k večnej vlasti“ (Läpple 1996, 253).

Pútnické cesty boli vždy spojené s námahou a obeťami. Trvali niekedy nielen celé dni, ale aj týždne. Napriek tomu boli vždy túžobne očakávané.

⁹⁰ Nápis na jeho epitafe prepísal Cortenovis; porov. http://www.diocesi.trieste.it/wp-content/uploads/2011/09/prof_Cuscito.pdf.

Nebola to len príležitosť pre vzájomné stretnutie a zblíženie, ale bola to príležitosť prehĺbenia viery, duchovnej očisty a načerpania síl. Treba tu vidieť *eschatologický, rozmer, rozmer pokánia, kultový rozmer, apoštolský rozmer a rozmer spoločenstva*.⁹¹

Pútnické miesta sú miestami duchovného prameňa veriaceho človeka všetkých čias, ktorý hľadá vhodné prostriedky, aby jeho viera bola živá, pevná a stála. Má to byť viera, ktorá človeku dáva nový život a pohľad na celú večnosť, do ktorej už vstúpil a prežíva ju.

Veriaci ľud už od najdávnejších čias, najmä od Efezského koncilu (r. 431) s osobitnou úctou prejavoval úctu k Panne Márii. Matka Ježiša Krista, Bohorodička a Matka cirkvi, má nezastupiteľné miesto aj vo forme tejto zbožnosti. Postupne vznikali svätyne, ktoré sú jej zasvätené na základe niektorého tajomstva z dejín spásy, inokedy na základe zjavení (prijatých cirkvou, i súkromných, ktoré cirkev nepotvrdila).

Pútnická pieseň je výrazom radosti putujúceho Dávida aj tých, ktorí prichádzajú na pútnické miesta, pretože „s radosťou pôjdeme do domu Pánovho“ (Ž 122, 1).

Na území Uhorska, kde patrilo aj Slovensko, sa nachádzajú početné pútnické miesta, zväčša mariánske, ktoré svedčia o živej viere jej obyvateľov v minulosti i v súčasných časoch. Hlavné črty katolíckej mariológie sú nepochybniteľné, pretože sú zakotvené vo Svätom písme a prežívaní v liturgii, modlitbe, poézii, v speve a umení, a nájdeme ich v spisoch teológov a svätých ako aj v učení pápežov a koncilov.

V minulosti bol cieľom putovania Jeruzalem, vrch Sion a chrám. Dnes je týmto chrámom ukrižovaný Ježiš a Dcérou Siona i novým Mestom Jeruzalem je Panna Mária. Tak ako kedysi bol Jeruzalem metropolou roztratených a vrch Sion matkou jasajúcou pre príchod detí, tak je dnes Panna Mária tou, pri ktorej ľud nachádza jednotu (Manns 1999, 329). Právom, veď Božia Matka Mária má najvznešenejšie postavenie medzi svätými: „Mária bola od počiatku svojej existencie vnímaná ako prototyp človeka a ženy, duchovný vrchol očakávaní Izraela a dokonalý vzor kresťanského života“ (Ďateľinka 2019, s. 182). Veľký mariánsky teológ sv. Ľudovít Mária Grignon hovorí, že mariánska úcta je duchovnou cestou na nájdenie milosti Ježiša Krista, a teda cestou k svätosti, ktorá sa predkladá každému kresťanovi (Grignon 1993, 25). Nevidí ju ako nejaký „imidž“ či fakultatívnu duchovnú cestu, ktorú si vyberajú niektorí kresťania podľa vlastnej

⁹¹ Porov. Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatosti: Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii. Zásady a usmernenia, c.d., s. 249-252.

chuti. Vidí v nej cestu, ktorá, vyviera zo samotného „zreťazenia tajomstiev, z ktorých žije naša viera, ktoré jej dávajú rásť a robia ju plodnou“ (Frossard 1983, 158).

Podobne ako veľkí mystici, ktorí učili o duchovnom živote, aj Ľudovít Mária sa snažil osvetliť cestu, ktorá má viesť pokrsteného až ku svätosti. Táto cesta je dlhá, predstavuje viacero etáp, sedem komnát, ktoré opisuje sv. Terézia z Avily v jej diele *Vnútorň hrad*. A zároveň ide o malú cestičku Terézie z Lisieux: „Cestičku celkom priamu, celkom krátku, cestičku úplne novú.“ Geniálnosť Terezy a Ľudovíta Márie spočíva hlavne v odhalení „skratky“ na tejto dlhej ceste dokonalosti, malej cestičky dôvery a lásky. Sebe príznačným, jasným a trochu systematickým a geometrickým spôsobom Ľudovít Mária zhrňuje celé svoje učenie o „ceste“ tak, že poukazuje na piaty z dôvodov, ktoré majú odporúčať túto úctu: „Piaty dôvod: Táto úcta je ľahkou, krátkou, dokonalou a bezpečnou cestou k dosiahnutiu zjednotenia s naším Pánom, v ktorom spočíva kresťanská dokonalosť“ (Grignion 1993, 44).

Božia Matka bola spočiatku uctievaná s titulom Bohorodička (Maturkanič 2010, 52). Ale už v stredoveku sa toto základné mariologické patrocínium rozšírilo na viaceré patrocínia. Uhorsko, súčasťou ktorého bola aj Slovensko, bolo od čias sv. Štefana označované ako *Regnum Marianum*. Môžeme tu historicky sledovať viaceré patrocínia, ktoré vyjadrujú tajomstvo spásy súvisiace so životom Božej Matky: Zvestovanie Panny Márie, Narodenia Panny Márie, Navštívenia Panny Márie, Očisťovania Panny Márie (dôsledok posunu z pôvodného soteriologického Obetovania Pána do mariologickej roviny). V 17. storočí už prevládalo patrocínium Nanebovzatia Panny Márie, ktoré jestvovalo už skôr vo východných cirkvách a úzko súviselo so sviatkom Usnutia Panny Márie (Uspenije), a v ľudovej polohe najviac patrocínium Panny Márie Sedembolestnej (Bolestnej). V 17. storočí sa sformovalo krajinské patrocínium Slovenska v podobe Panny Márie Sedembolestnej, ktoré v 18. a v prvej polovici 19. storočia nadobudlo ráz ľudovosti (je najčastejšie patrocínium kaplniek). V menšej miere sa rozšírilo patrocínium Panny Márie Snežnej, Panny Márie Karmelskej-Škapuliarskej a Panny Márie Loretánskej. Medzi katolíkmami byzantského obradu na území Slovenska bolo rozšírené najmä patrocínium Panny Márie Ochrankyne (*Pokrov*). V druhej polovici 19. storočia k slovu sa dostalo patrocínium Nepoškvrneného Počatia Panny Márie (Hlad 2016, 143) ako dôsledok vyhlásenia dogmy roku 1854, ktorého obrodou v ľudovejšej polohe sa stalo patrocínium Panny Márie Ružencovej, pri kaplnkách zas Panny Márie Lurdskej. Na konci 19. storočia sa v menšej miere rozšírilo patrocínium Panny Márie Kráľovnej anjelov, ktorého začiatky badať už na konci stredoveku, a nábeh

stať sa silným malo aj nové uhrofilské patrocínium Veľká Pani Uhrov. V 20. storočí sa z mariologických ujímali patrocíniá Panny Márie Fatimskej, a ako obdoba k soteriologickému Božskému Srdcu sviatok Nepoškvrneného Srdca Panny Márie (Judák- Poláčik 2009, 27-28).

O mariánskej úcte na Slovensku svedčia početné mariánske chrámy a kaplnky. Z 5925 známych patrocínií kostolov a kaplniek (aj zaniknutých) na Slovensku je 1762 zasvätených Panne Márii. Predovšetkým obraz Sedembolestnej, ktorej život je verným obrazom nášho národa, kráčajúceho po krížovej ceste svojej histórie, sa hlboko zapísal do povedomia nášho ľudu. Mohli by sme oprávnené povedať, že túto lásku k Panne Márii dostali mnohí „s materinským mliekom.“

Z uvedených mariánskych patrocínií je 329 zasvätených Sedembolestnej Panny Márie, vrátane titulov kostolov a kaplniek: Bolestnej Panny Márie, Bolestnej Matky Božej, Spolutrpiacej a Trpiacej Bohorodičky (Judák-Poláčik 2009, 76-126). V jednotlivých slovenských diecézach je stav patrocínií k Sedembolestnej nasledovný: Bratislava – 30; Trnava – 32; Banská Bystrica – 52; Nitra – 58; Žilina – 41; Košice – 43; Rožňava – 21; Spišské biskupstvo – 39; Prešovská archieparchia – 11; Vojenský ordinariát – 2 (Judák-Poláčik 2009, 421-423).

V dejinách nášho národa zohral mariánsky kult veľmi dôležitú úlohu. Náš ľud sa totiž vinul vždy s vrúcnu láskou k nebeskej Matke. Tento úprimný vzťah vidieť už od čias cyrilo-metodských. Najstaršie zobrazenia Matky Božej na Slovensku je na kríži zo začiatku 10. stor. nájdenom vo Veľkej Mači s dvoma inými ženami (Moricová 2002, 99). Starobylé zobrazenie Panny Márie sa nachádza v cykle obrazov z narodenia Ježiša Krista v Kostole sv. Juraja v Kostol'anoch pod Tribečom – polovica 11. storočia (Botek 2014, 138). Páter Peter Bapt. Ján Pružina OFM uvádza, že najstaršou pamiatkou nášho gotického maliarstva je majestátna freska Božej Rodičky v Katedrále v Spišskej Kapitule z roku 1317 (Pružina 2000, 11). Najstaršou dosiaľ známou slovenskou literárnou pamiatkou v tomto smere je rýmovaná modlitba: *Mária, Matko...* zapísaná v rukopisnom kódexe *Manipulus florum* z roku 1380, ktorý bol súčasťou Františkánskej knižnice v Bratislave. Dnes sa nachádza v Budapešti (Pružina 2000, 11). V prvom katolíckom spevníku *Cantus catolici*, ktorý vyšiel v Trnave v r. 1655 sa nachádza medzi mariánskymi piesňami *Stabat Mater dolorosa*, ktorá má slovenskú verziu s názvom *Stála Matka litujúcy* (Moricová 2002, 122).

V prefácii slávnosti Sedembolestnej Panny Márie sa veľmi výrazne hovorí o jej vzťahu k nášmu národu: „Veď ona, vždy preukazovala nášmu ľudu útechu v utrpeniach a pomoc v nebezpečenstvách. Ani teraz neprestá-

va orodovať za nás a s materinskou láskou sa stará o bratov a sestry svojho Syna. Preto ju oslavujeme ako patrónku nášho národa a uctieваме ju ako našu nebeskú Matku. Pod jej ochranou kráčame do nebeskej vlasti, v ktorej si ju už oslávil pri svojom Synovi Ježišovi Kristovi našom Pánovi“ (Rímsky misál 1980, 777).

Mariánske pútnické miesta možno rozdeliť na niekoľko typov: Prvým sú pútnické miesta, kde sa nachádzajú ikony alebo iné sväté predmety spojené s úctou Panny Márie. Druhým typom sú pútnické miesta spojené s tradíciou zjavenia alebo zázakov, ktoré sa uskutočnili prostredníctvom Panny Márie. Tretí typ mariánskych svätých miest, sa vyznačujú predovšetkým svojou lokálnosťou; najmä však tým, že už od konca 17. storočia sa mnohé regionálne pútnické miesta okrem duchovného rozmeru vyznačovali príklonom k domácej (národno-regionálnej) tradícii alebo miestnej cirkvi. Táto tradícia je podporená tzv. historickou pamäťou, v ktorej sa zvyrazňuje teofanicko-historický aspekt. Ako príklady môžu poslúžiť paraliturgické piesne z nášho kultúrno-historického prostredia o klokočovskom obraze, o krásnobrodskom obraze, rafajovskom obraze, tiež pieseň o počajevskom obraze na Ukrajine, o pócanskom obraze v Maďarsku, alebo o czenstochovskom obraze v Poľsku a pod. Spoločným znakom takýchto piesní je – snaha interpretovať historickú udalosť ako súčasť duchovného života miestnej cirkvi (Royt 1992, 109-113; Hlavačková 1992, 114-118).

S oživením ľudovej zbožnosti – najmä v období baroka – došlo k tomu, že aj tie najodľahlejšie krajiny mali svoje milostivé pútnické mariánske miesto (Lacika – Fiala, 2001).

Mnohí pútnici zo Slovenska prichádzali aj do mariánskej svätyne v Rakúsku Mariazellu, najmä zo západného Slovenska a zo severnej časti to bola Kalvária Zebrydowska. Cesta trvala niekoľko dní a vyžadovala veľa obetí. Vydať sa na púť znamenalo pre človeka každého obdobia veľkú zmenu v jeho ustálenom spôsobe života (Piatrová 2010, 16).

Už celé stáročia prichádzajú naši predkovia do Marianky (zač. 13. stor.), Levoče (13. stor.), Nitry (pol. 13. stor.; pravidelné votívne púte od 18. stor.), na Staré Hory (15. stor.), Trstenej (15. stor.), Šaštína, Kláštora pod Znievom a Frívaldu (16. stor.), Gablotova, Topoľčian, Dubnice a Višňového (17. stor.), Trnavy (18. stor.), Lutiny, Klokočova (19. stor.) (Judák – Poláčik 2009, 76-128).

V hojnejšej miere sa tu udeľovali prostriedky spásy ohlasovaním Božieho slova, vhodným rozvíjaním liturgického života, najmä slávením pokánia a Eucharistie, resp. pestovaním rozličných schválených foriem aj ľudovej nábožnosti.

Niektoré tieto starobylé najmä mariánske pútnické miesta aj na Slovensku v ostatných desaťročiach či rokoch získali čestný titul *bazilika minor*.⁹²

Zvyčajne sa za základ utvárania kresťanskej baziliky berie určitý typ architektúry Rímskej ríše. Kresťanská bazilika vznikla uspošobením veľkého rímskeho domu s dvoma vnútornými dvormi na potreby kresťanského kultu, pričom sa átrium zachovalo ako vstupný dvor, *peristilium*, ktorého stĺpy boli na počiatku zrodu lodí, kým *tablinum* tvorilo chór, a dve bočné *alae transept*. Bazilika (kráľovská sieň) svojím vonkajškom bola stavbou všednou, skôr chudobnou. Ale vnútro odhaľovalo nádheru: vzácne materiály, mramor, zlato, mozaiky, drahocenné nádoby. Hlavná centrálna sieň, kde sa zhromažďovali veriaci, dostala neskoršie pomenovanie: *nave* – 'ľod'. Všetci pútnici v lodi sa so svojou Hlavou Kristom plavia, pohybujú sa dopredu ako život od momentu narodenia. Ich život má spoločný smer a cieľ a vedie k poslednému cieľu do večnosti. Celé bazilikálne vnútro symbolizuje súhrn: mozaika na konche, ktorou sa uzatvárala východná strana chrámu – na polokupoli nad apsidou znázorňuje večnosť: majestátnu postavu Krista Sudcu alebo Krista „Pantokrata“ – Vševládcu (Gombrich 2017, 133-136).

V súčasnosti sa tento titul používa na označenie chrámov postavených v bazilikálnom architektonickom štýle alebo pre chrámy, ktorým sa tento názov dostal ako čestný titul vzhľadom na staroveký pôvod, význam, intenzitu a rozsah pastoračnej činnosti. Večné mesto má 13 bazilik (Bohuš 1995, 158).

Cirkevné právo rozlišuje baziliky na patriarchálne *basilica maior* (bazilika väčšia). Ide významné chrámy, ktoré sú pôvodnými hlavnými kostolmi pápeža – rímskeho biskupa. V Ríme sú štyri patriarchálne baziliky – sv. Petra, sv. Pavla za hradbami, Lateránsku a Panny Márie Snežnej. *Basilica minor* (bazilika menšia) je pápežský čestný titul pre osobitne významné kostoly v cirkvi na celom svete od 18. storočia (Vragaš 2006, 56).

Normy v súvislosti s bazilikou minor po Druhom vatikánskom koncile o oltároch v týchto svätyniach určil pápež Pavol VI.⁹³

Dekrét *Domus Dei decorem*, ktorý promulgovala Posvätná kongregácia obradov uvádza o.i., že bazilika má byť úzkym spojivom s Katedrou sv. Petra a osobitným centrom liturgických a pastoračných podujatí.⁹⁴

⁹² Na Slovensku dosiaľ je 12 chrámov ozdobených titulom „bazilika minor“ z toho 8 je mariánskych; 7 latinského a 1 byzantského ritu.

⁹³ Pápež Pavol VI. napísal apoštolský list vo forme *Motu proprio Peculiare ius* o používaní oltárov v pápežských bazilikách. List bol podpísaný 8. februára 1966, in AAS, vol. LVIII (1966), č. 2, s. 119-122.

⁹⁴ Porov. *Sacra Congregatio Rituum*, decr. *Domus Dei decorem* zo 6. júna 1968, in AAS 60 (1968), č. 9, s. 536-539.

Pápež Ján Pavol II. apoštolskou konštitúciou *Pastor bonus*⁹⁵ (28. júna 1988) ustanovil nové normy o Rímskej kúrii a v 69. článku tejto konštitúcie sa určuje udelenie titulu baziliky menšej do kompetencie Kongregácie pre bohoslužbu a disciplínu sviatostí. Táto kongregácia, vzhľadom na najnovšie liturgické dokumenty a po skúsenostiach z predchádzajúcich rokov, uviedla dňa 9. novembra 1989 na sviatok Výročia posvätenia Lateránskej baziliky nové normy prispôsobené dnešným okolnostiam. V dokumente sa v prvej časti uvádzajú podmienky potrebné na dosiahnutie titulu „bazilika minor“. V druhej časti sa uvádzajú dokumenty, ktoré treba predložiť, aby tento titul chrám získal. V ďalšej časti sú uvedené služby a úlohy vlastné bazilike v liturgii a pastorácii. V poslednej štvrtnej časti sú uvedené duchovné dobrodenia spojené s týmto označením chrámu: „Veriaci, ktorí nábožne navštívia baziliku a majú účasť na nejakom posvätnom obrade, alebo recitujú aspoň modlitbu Pána a Verím v Boha, za zvyčajných podmienok (sviatostná spoveď, eucharistické prijímanie a modlitba na úmysel najvyššieho Veľkňaza) môžu získať úplné odpustky: a) na výročie posviacky tejto baziliky; b) v deň liturgického slávenia titulu kostola; c) na slávnosť Svätých apoštolov Petra a Pavla; d) na výročný deň udelenia titulu baziliky; e) raz v roku v deň, ktorý určí miestny ordinár; f) raz v roku v deň, ktorý si každý veriaci slobodne vyberie.“⁹⁶

3.3.1. *Marianka*

Ide o najstaršie mariánske pútnické miesto na Slovensku. Už roku 1691 sa v privilégii cisára Leopolda I. spomína dedinka *Marjanka*, ktorá ležala neďaleko *Mariatálu*, pútnického miesta pozostávajúceho z kostola, kláštora a niekoľkých domov pre služobníctvo. Poslovenčená forma Mariatál vychádza z nemeckého Mariathall, čiže Máriino údolie, čomu zodpovedá aj maďarský názov Mária-völgy (Lacika – Fiala 2001, 57).

Mariánsky kult tu možno doložiť od 13. storočia. Uctieva sa tu malá soška, vysoká iba 42 cm, ktorá znázorňuje Pannu Máriu s malým Ježiškom v náručí. V pravici drží ríšske jablko ako symbol panovania. Podľa tradí-

⁹⁵ Apoštolská konštitúcia o Rímskej kúrii bola vydaná 28. júna 1988. Kongregácií pre kult a disciplínu sviatostí v čl. 69 určuje: „Je kompetentná aj vo veciach kultu posvätných relikvií, potvrdzovania nebeských patrónov a udeľovania titulu bazilika minor.“

⁹⁶ Porov. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, decr. Domus ecclesiae z 9.11.1989, in AAS 82 (1990), č. 5, s. 436-440.

cie soška vznikla okolo r. 1030. Vyhotovil ju z hruškového dreva neznámy autor, pravdepodobne pustovník. Usudzuje sa, že ako predloha poslúžila umelcovi Madona z 12. storočia z mestečka Guadelupe v španielskej provincii Estremadura (Lacika – Fiala 2001, 67).



Zázračná socha Panny Márie
v Marianke

Legenda o pôvode má tri verzie. Ich autormi sú pavlínski mnísi a kňazi, ktorí tu pôsobili a mali prístup k literárnym prameňom. F. Grieskircher (1661), F. Eggyerer (1663) a L. Kummer (1742) upravoval staršie, stredoveké legendy, z ktorých najpravdepodobnejšia sa zdá kombinácia Grieskircherovej a Eggyererovej: V tálskych lesoch žil zbojník, známy vraždami a lúpežami. Jeho manželka porodila znetvorené dvojčatá. Otec detí, pohnutý Božím trestom, uvedomil si svoj hriešny život a rozhodol sa s ním skončiť. Vyznal svoje hriechy kňazovi, sľúbil sa napraviť a činil pokánie. Spiacemu kajúcnikovi Matka milosrdenstva poradila, aby umyl deti v blízkom prameni (*Svätá studňa*), ktorý sa aj dnes nachádza blízko kláštora. Ako otec dvojčatá umýval, našiel v piesku zázračnú sošku. Vybral ju a uložil do kaplnky, ktorú sám vystavil, keďže sľúbil zasvätiť život službe Božej (Lacika – Fiala 2001, 67-68).

P. Xaver Stanislav Čík z rehole tešiteľov uvádza, že zbožná tradícia hovorí tiež, že po smrti sv. Štefana Uhorského (1038) pri návrate pohanského kultu bola ukrytá v dutine stromu a len o 200 rokov neskoršie a za mimoriadnych okolností bola zázračná socha Bohorodičky nájdená. Maliar, ktorý koncom 17. storočia vymaľoval túto udalosť na klenby presbytéria terajšieho pútnického chrámu, obliekol pustovníka do bieleho pavlínskeho rúcha,

keďže tento rád tam v tom čase pôsobil. Ako je však známe, túto rehoľu založil ostrihomský kanonik Euzébius až neskoršie v 13. storočí po páde tatarských vojsk. Do Marianky prišli títo rehoľníci totiž až roku 1377 (Čík 1942, 29-30).

Viacerí autori pokladajú túto milostivú sochu za starobylú, hoci pravdepodobne nejde o pôvodnú sochu, ale neskoršiu kópiu, ktorá vraj mohla vzniknúť za čias panovníka Leopolda I. (1640–1705), ktorý navštívil osobne toto milostivé miesto roku 1688. Pavlíni v čase tureckého nebezpečenstva ju ukryli na stupavskom hrade Pajštún roku 1683 a 1697, keď sa František Tokay na čele vzbúrencov s niekoľkotisícovým vojskom blížil k Mariatálu. Keď sa nebezpečenstvo pominulo ešte v tom istom roku pred sviatkom Nanebovzatia Panny Márie priniesli sochu naspäť. Úcta, ktorá sa jej však prejavovala už v tomto čase, predpokladá, že išlo o starobylú sochu, no časť, ktorá býva zakrytá plášťom, je málo vypracovaná. Tvár sochy je však starostlivo vypracovaná a podľa niektorých znalcov sa zdá, akoby bola renovovaná (Čík 1942, 31-32).

Uhorský palatín Pavol Esterházi v dvoch knihách (1690 a 1696) opisuje legendy o vzniku pútnického miesta a o pôvode sochy a kladie ich do 11. storočia. On sám 27. júna 1694 korunoval milostivú sochu. Tiež pavlín Ferdinand Grieskircher už roku 1661 uvádza celý rad zázračných udalostí, ktoré sa stali pri milostivej soche Panny Márie (Čík 1942, 33 a 36).

Bezprostredným podnetom na vznik a šírenie tradície tohto pútnického miesta bolo polozenie základného kameňa kostola uhorským kráľom Ľudovítom I. z Anjou na svätodušnú vigíliu roku 1377. Svedčí o tom listina kráľovnej Márie z roku 1384, v ktorej je vložené originálne znenie zakladajúcej listiny Ľudovíta Veľkého: „My Ľudovít, z Božej milosti kráľ Uhorska, Poľska, Dalmácie atď... Touto listinou zaznačujeme pre budúcnosť, že pre nádej a úctu, ktorú máme k preblahoslavenej a slávnej Panne, ako aj pre zvláštnu priazeň, ktorú prechovávame k Rádu sv. Pavla, prvého pustovníka, chceme rozmnožiť kláštory týchto bratov pustovníkov a zväčšiť počet ich miest v našom kráľovstve, *a preto kostol blahoslavenej Panny Márie v zemi zvanej Tál*, nad hradom Pajštún, pri obci Stupava a Mást aj s pozemkami, čo k nemu patria, ako aj so všetkými úžitkami sme vyňali spod jurisdikcie a panskej moci uvedeného hradu a naveky a neodvolateľne sme ho dali, darovali a odovzdali do vlastníctva spomenutému rádu bratov pustovníkov, a to bez toho, že by boli poškodené práva iných, čoho svedectvom je táto naša listina, ktorú, keď nám bude predložená, vydáme opatrenú našou veľkou pečaťou. Dané v sobotu pred sviatkom Zoslania Ducha Svätého, roku Pána 1377.“

Z textu jasne vyplýva, že v Marianke, teda v „zemi zvanej Tál“ už stál kostol s príľahlým objektom, či objektami, v ktorej kráľ určil presné hranice majetku Tálskych pavlínov a definitívne im potvrdil práva na tomto území.⁹⁷

V roku 1380 bola stavba chrámu dokončená a Ľudovít I. znova prišiel na toto milostivé miesto, aby slávnostne umiestnil zázračnú sošku na hlavný oltár nového kostola (Piatrová 2010, 81).

Keďže úcta k Panne Márii predstavovala jeden z pilierov monarchie habsburskej dynastie, mnohí panovníci sa k nej utiekali. Mariatál sa o titul uhorskej národnej svätejny počas celého raného novoveku sa delil s pútnickým miestom v Mariazelli. Ferdinand III. počas svojho panovania zaviedol tradíciu, na základe ktorej si novozvolení panovníci púťou utili patrónku krajiny, ktorej korunu práve prevzali. Prvým panovníkom, ktorý putoval do Marianky po svojej korunovácii v Bratislave za uhorského kráľa, bol Ferdinand IV. roku 1647, v sprievode ostrihomského arcibiskupa Juraja Lippaya. Po víťaznej bitke pri Viedni nad Turkami roku 1683 sa prišiel sem poďakovať aj Leopold I. (Lacika – Fiala 2001, 64).

Toto miesto navštívil aj Karol VI. otec Márie Terézie. Jeho manželka Alžbeta Kristína Brunšvickowolfenbüttelská tu síce osobne nebola, ale roku 1719 sem inkognito poslala svoju pôrodnú babicu, aby v jej mene odovzdali milostivej soche votívne dary a vyprosili jej zdravého následníka trónu. Sama Mária Terézia a jej syn Jozef II. tiež putovali do Marianky.⁹⁸

Pútnický Kostol Narodenia Panny Márie je vo svojom jadre gotickou stavbou, ktorý bol v 17. storočí rozšírený a začiatkom 18. storočia barokizovaný. Presbytérium bolo upravené v neogotickom štýle v roku 1877. K rozmachu a rozšíreniu pútnického areálu, ktorý prešiel mnohými prestavbami v stredoveku a následne v 16. a 17. storočí došlo v čase rekatolizácie za vlády cisára Leopolda I. a zásluhou podpory ostrihomských arcibiskupov.

Marianka bola oddávna považovaná za jedno z najnavštevovanejších pútnických miest v strednej Európe.⁹⁹ Evidoval sa tu nielen počet pútnikov, ale zapisovali sa aj miesta, odkiaľ pútnici prišli a koľkí pristúpili k svätému prijímaniu. Koncom 19. storočia v deň hlavnej púte (8. septembra) prišlo až 30000 pútnikov nielen z Bratislavskej či Nitrianskej župy, ale tiež zo Žitného ostrova, Moravy a Rakúska (Lacika – Fiala 2001, 58).

⁹⁷ Porov. www.bazilikamarianka.sk/historia-baziliky/

⁹⁸ Porov. www.bazilikamarianka.sk/historia-baziliky/

⁹⁹ Pavlíni už v roku 1698 dali vytlačiť krátku históriu pútnického miesta v nemčine a v slovenčine.

V roku 1930 sa veľkolepo slávil 900. výročie objavenia zázračnej mariánskej sochy a vtedy prešiel pútnický areál rozsiahlymi úpravami. 8. septembra v tom roku sa konala korunovačná slávnosť milostivej sošky za účasti trnavského administrátora biskupa Pavla Jantauscha (Piatrová 2010, 83).

Z tohto obdobia (1930–1936) pochádza aj vybudovanie krížovej cesty nad pútnickým miestom, ktorá tvorí trinásť kaplniek, do ktorých kutnohorský sochár B. Beck vyhotovil 53 plastík. Požehnaná bola 8. septembra 1936 (Čičo – Kalinová – Paulusová 2002, 228-233).

Bola to zásluha Kongregácie bratov tešiteľov z Getsemany, ktorí duchovne spravovali pútnické miesto od roku 1927 až do násilného prerušenia ich pôsobenia roku 1950. Po zmene spoločenského systému sa opäť vrátili na toto miesto a postarali sa o obnovu kláštora a renováciu interiéru chrámu ako aj okolia (Piatrová 2010, 83 a 85).

Do novodobej histórie sa zapísala púť 11. mája 1947, keď sa v Bratislave zhromaždilo viac ako 5-tisíc pútnikov a v procesii niesli drevený kríž od jezuitskeho Kostola Premenenia Pána až do Marianky. Bola to jedna z prosebných pútí, ktoré sa vtedy konali na Slovensku, kde sa veriaci ľud po druhej svetovej vojne v obave z toho, čo ho čaká, vzal na svoje plecia symbolický kríž a utiekal sa o pomoc k svojej patrónke Panne Márii (Mikloško 1991, 37-43).

Dňa 31. júla 2011 slávnostným dekrétom pápež Benedikt XVI. povýšil Kostol Narodenia Panny Márie na baziliku minor.

Súčasťou pútnického areálu je lurdská jaskyňa so sochou Panny Márie. Steny jaskyne sa strácajú pod d'akovnými tabuľami vyslyšaných pútnikov, takmer vždy tu horia sviece a aj v čase, keď nie je púť, možno tu nájsť ľudí ponorených do modlitby či rozjímania. Cestička stúpajúca po lesnom úbočí spája ako zrnká ruženca zastavenia krížovej cesty, ktorá je dôstojným ukončením Máriinho údolia (Lacika-Fiala 2001, 68).

Hlavné púte sa konajú okolo sviatku Narodenia Panny Márie (8. septembra). Jarná púť tu býva na slávnosť Najsvätejšej Trojice.

3.3.2. Levoča

Levoča je miesto, kde sa okolo Božej Matky zhromažďuje na púti v nedeľu po 2. júli (sviatok Návštívenia Panny Márie) najväčšie množstvo pútnikov (okolo pol milióna).

Tradícia uctievania Panny Márie v Levoči siaha do čias tatárskych vpádov v 13. storočí, keď sa obyvatelia uchýľovali pred nebezpečenstvom na

vrch, kde sa ľahšie ubránili pred hordami Tatárov. Z vďaky tu Panne Márii postavili malú kaplnku, predchodkyňu dnešného pútnického Kostola Navštívenia Panny Márie, v ktorej sa každoročne konali pobožnosti za prítomnosti miestnych obyvateľov aj veriacich z blízkeho okolia (Chalupecký 2006, 10).

Podľa tradície Mariánska hora vstúpila do dejín už v roku 1247, keď tu stála kaplnka pri špitáli pre malomocných. Je isté, že už vtedy bola Levoča významným mestom. V listinách sa priamo spomína už roku 1249, pričom roku 1271 sa stala hlavným mestom Spoločenstva spišských Sasov, ktoré vytvorili Nemci, ktorí sa na Spiši usadili v 12.–13. storočí. Od roku 1405 je Levoča slobodným kráľovským mestom, čím sa jej postavenie medzi spišskými mestami upevnilo. Uvedená kaplnka a špitál sa však lokalizujú na Olivovú horu (Oelberg), ktorá nie je s dnešnou lokalitou Mariánskej hory identická a leží východne od nej. S najväčšou pravdepodobnosťou zahrňovali pod tento názov väčšiu skupinu susedných vrchov a iba postupom času (od roku 1311) sa začal užívať pre tento vrch názov *Mariánska hora* (Dlugoš 2010, 15).

Dôveryhodnejšie sú správy, podľa ktorých na tunajšom mieste opravovali staršiu kaplnku v roku 1311 a 1322 levočskí farári Henrich a Šalamún. Bolo to v období, keď sa na Skale útočišťa (dnešnom Kláštorsku) v Slovenskom raji budoval kartuziánsky kláštor ako prejav poďakovania obyvateľov Spiša za ochranu počas tatárskeho vpádu. Vtedy sa podľa kánonickej vizitácie začína tvoriť oficiálny kult Panny Márie v Levoči, ktorý tu už bol, pravda, aj predtým najmä zásluhou minoritov od roku 1307 (Dlugoš 2000, 27). Podľa už neexistujúcej kroniky mesta Levoče Štefana Meyera sa v súvislosti so sochou uvádza, že socha Panny Márie „bola uctievaná na Mariánskej hore od r. 1311 [...] možno odhadovať počet ľudí na tisíce, ktorí putujú k nej v deň Navštívenia, hľadajú u nej pomoc a tú pomoc u nej aj nachádzajú. Je vzorom všetkých majstrovských diel. Nijaký protokol nemôže dokázať, že by bol maliar od dávnych čas okrášľoval jej tvár alebo ju obnovoval. Drevo je ešte čerstvé, bez jaziev a červotoče, bez škvrn po drieku. Pretože sa časom pozlátenie časom opotrebovalo maliar Šebastián Köbling za farára Wolganga Kréna ho roku 1787 nanovo pozlátil a od toho času sa na sochu nevešali nijaké šaty“ (Dlugoš 2000, 36).

Od 14. storočia sa tu uskutočňovali pravidelné púte. V *Histórii domus* levočského farára Pavla Stilla sa uvádzajú dve zaujímavé poznámky, ktoré hovoria o veľkom požiari mesta na Veľkú noc roku 1431, ktorú spôsobili husiti a pri tejto príležitosti vypálili aj kostol na Mariánskej hore. Zničili v ňom všetku výzdobu a votívne dary. Vtedy pravdepodobne zhorel, alebo

bol zničený aj zázračný obraz či milostivá socha. Druhý údaj hovorí o podobnej udalosti roku 1453, keď bratříci (vetva oddelená od Jána Jiskru) pod vedením Petra Aksamita usadení na Zelenej hore pri Hrabušiciach robili lúpežné výpravy do okolia. Levoču síce nedobyli, ale vyplenili Mariánsku horu (Dlugoš 2000, 35).

V roku 1470 dal levočský farár Servác pôvodnú kaplnku zväčšiť a v jeho blízkosti postavil pustovňu. Tento nový chrám, ako píše I. Chalupecký, je zobrazený na ľavom krídle hlavného oltára sv. Jakuba nad výjavom rozposlania apoštolov. Práve tu uviedol levočský farár rehoľu kartuziánov ako dočasných správcov pútnického miesta (Chalupecký 1967, 101).



Kostol na Mariánskej hore v Levoči

Socha Panny Márie je vysoká 138 cm. Pravdepodobne bola zhotovená pri prestavbe kostola roku 1470. Ide o vzácnu pamiatku gotického umenia, kto-

rá pravdepodobne vznikla rukou neznámeho majstra v rezbárskej dielni ešte pred začiatkom pôsobenia známeho majstra Pavla. Zobrazuje Pannu Máriu v okamihu stretnutia s Alžbetou, ako sa o tom hovorí v evanjeliu (porov. Lk 1, 40-45). Vyjadruje to nielen tvar ale aj ruky, ktoré sú mierne nasmerované dopredu. Neskoršie zaiste z nevedomosti sa stalo, že do jej pravej ruky vložili kráľovské žezlo zhotovené v barokovom štýle (Dlugoš 2000, 36).



Socha levočskej Panny Márie

Zbožná tradícia zachovala vo svojej pamäti svedectvo o tom, že na Mariánskej hore v Levoči sa zjavila pastierikom Panna Mária ozdobená svätožiarou. Tento jav zapísal veľkvaradínsky a jágerský biskup Juraj Baršoň (Barsony) v roku 1673, ktorý bol zároveň spišským prepoštom (Chalupecký 2006, 13).

Pápež Ján Pavol II. dňa 26. januára 1984 povýšil chrám na Mariánskej hore na Baziliku minor. V ostatných rokoch bola bazilika začlenená do spoločenstva medzinárodných mariánskych svätých (Dlugoš 2008, 163-164). Tento najvzácnejší pútnik v dejinách Mariánskej hory osobne navštívil túto svätyňu navštívil 3. júla 1995 (Dlugoš 2010, 123).

Pápež Ján Pavol II. pri rôznych príležitostiach prejavil vŕcný vzťah k Levoči a tým aj k Slovákom. Pri mnohých audienciách na Svätopeterskom námestí alebo v Aule Pavla VI. spomenul a pozdravil pútnikov zhromaždených na púti v Levoči. Stalo sa tak aj pred modlitbou Anjel Pána (8. júla 1984), keď prítomným povedal: „Túto nedeľu 8. júla sa koná na Slovensku púť do Mariánskej svätyne v Levoči, ktorá bola nedávno povýšená na hodnosť Baziliky menšej. Materinskému srdcu Panny Márie zverujem všetkých veriacich tohto vznešeného národa“ (Hlinka 1989, 258). Tiež podobne 3. júla 1988: „Dnes sa na našej púti po ceste mariánskych

svätýň a chrámov prenášame na Slovensko a duchovne sa spájame s pútnikmi zhromaždenými v Levoči, lebo tam prvú júlovú nedeľu prichádzajú desaťtisíce veriacych, najmä mladých, aby sa spolu modlili v prítomnosti Márie...“ Po modlitbe Anjel Pána, ešte dodal po slovensky: „Drahí pútnici z Levoče! Duchovne som účastný na vašej púti v Levoči a žehnám vás z celého srdca. Nech vás Božia Matka posilní vo viere, upevní v nádeji a oživuje i povzbudzuje v láske k Bohu a k blížnemu“ (Dlugoš 2010, 122).

Ako už bolo uvedené, v pondelok 3. júla 1995 vrúcny mariánsky ctiteľ sv. Ján Pavol II. pri svojej druhej návšteve Slovenska prišiel aj do Levoče. S výstavbou pápežského oltára a celého areálu sa začalo už 8. mája. Ani nočná búrka neodradila pútnikov od trpezlivého čakania na slávnostné bohoslužby. Zišlo sa tu vyše 650-tisíc pútnikov nielen zo Slovenska, ale aj z Poľska, Ukrajiny, Česka, Maďarska. Tiež Slováci žijúci v Rumunsku. V sprievode pápeža bol kardinál Angelo Sodano, štátny sekretár Vatikánu, kardinál Jozef Tomko, vtedajší prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov; poľský prímas kardinál Jozef Glemp; krakovský kardinál František Macharski; kardinál Miroslav Vlk z Prahy a Ján Chryzostom kardinál Korec, nitriansky biskup. Pápežský sprievod tvorilo 40 biskupov z domova i zo zahraničia a vyše 750 kňazov. Na slávnosti boli prítomní i najvyšší predstavitelia štátu na čele s prezidentom Slovenskej republiky Michalom Kováčom (Dlugoš 2000, 122-131).

Pápež okrem tajomstva sviatku zdôraznil aj význam tohto pútnického miesta: „Mariánske svätyne sú miesta, kde sa Kristovo svedectvo stáva mimoriadne účinným. Istotne mnohí synovia a dcéry Slovenska vďačia tejto levočskej svätyni za to, že sa pravda o Bohu a viere v neho zachovali živé v ich srdciach... Toto je miesto, kde možno čerpať vodu z prameňov spásy (Iz 12, 3). Toto je miesto, kde sa môžete duchovne znovuzrodiť, sem prichádzate obnovovať svoju lásku k Bohu a k ľuďom. Nech oživuje vo vašich srdciach vieru, aby každý syn a každá dcéra tejto krajiny spoznali svojho Vykupiteľa a našli v ňom spásu.“

V homílii tiež spomenul s náboženskou slobodou aj významné osobnosti Cirkvi na Slovensku: spišského biskupa Jána Vojaššáka a gréckokatolíckeho biskupa Pavla Gojdiča. „Obidvaja boli uväznení v žalári na základe pseudoprocsov. Dnes si zasluhujú aby sa konal cirkevný proces ich blahorečenia, pretože vydali svedectvo o vernej službe cirkvi na Slovensku“ (Dlugoš 2008, 139).

Každoročne prichádza na Mariánsku horu veľké množstvo pútnikov. Už desaťročia, aj za obdobia budovania socializmu, bývajú levočské púte začiatkom júla najnavštevovanejším pútnickým miestom na Slovensku.

3.3.3. Šaštín

Národnou svätyňou Slovákov je šaštínska Bazilika Sedembolestnej Panny Márie. Dejiny milostivej sochy Sedembolestnej siahajú až do roku 1564. Vtedy sa udiala zvláštna udalosť, keď medzi Imrichom Coborom, ktorý bol zástupcom uhorského palatína a jeho manželkou Angelikou, rodenou Bakičovou, došlo k hádke. V jej dôsledku ju manžel spolu s komornou vyhodil z koča uprostred pustého poľa. Manželka na tento jeho hrubý počin odpovedala vrúcnu modlitbou prosiac za obrátenie manžela. Vtedy vraj mala videnie, že Bolestná Božia Matka ju svojim pohľadom povzbudzuje. V tomto rozpoložení urobila sľub, že sa bude za svojho manžela úprimne modliť a ak manžel zmení svoj život, dá na tomto mieste jej vyhotoviť sochu. Zakrátko sa však pristavil pri nej samotný manžel a prosil manželku o odpustenie. Zverila sa mu zo sľubom, ktorý on podporil a prisľúbil jeho realizáciu. V tom istom roku neznámy majster vyhotovil z hruškového dreva sošku Sedembolestnej Panny Márie. Ide o typ piety, ktorá drží v lone mŕtve telo Ježiša Krista. Jeho pravá ruka visí bezvládne nadol a Božia Matka pravou rukou podopiera Kristovu hlavu, ľavou drží jeho ľavú ruku. Tvár Panny Márie vyjadruje spoluúčasť na Kristovom umučení a zároveň bolesť Matky nad mŕtvym Synom. Sochu najskôr umiestnili v zámockej kaplnke a neskoršie na mieste uvedenej príhody, kde postavili trojbokú kaplnku (Piatrová 2010, 86 a 89).



Šaštínska Sedembolestná Panna Mária

Úcta k Panne Márii Sedembolestnej predovšetkým na tomto mieste viditeľne neustále rástla. Diali sa tu aj mnohé zázračné uzdravenia, ktoré z poverenia ostrihomskeho arcibiskupa kardinála Imricha Esterháziho boli prešetrované komisiou. Počty pútnikov narastali, najmä keď tento hierarcha roku 1732 svojim dekrétom vyhlásil sochu Panny Márie za milostivú, pri ktorej si veriaci môžu vyprosiť mimoriadne dary. Z toho vyplývalo, že je „hodná úcty“ a odporúča sa k nej putovať. V deň slávnosti 10. novembra 1732 sa uskutočnilo slávnostné vyhlásenie, ktorého sa chcel zúčastniť aj kardinál, avšak pre chorobu poveril svojho synovca biskupa Imricha Esterháziho ml., aby ho na tejto slávnosti zastupoval. Do Šaštína prišiel na tie časy značný počet pútnikov, odhady hovoria o počte 20000 osôb. Socha bola prenesená z Loretánskej kaplnky, kde bola uložená, do pôvodnej trojhrannej kaplnky. Mnohé zázračné udalosti pokračovali aj po tejto udalosti. V šaštínskej kronike pavlíni roku 1732–1736 zaznamenali vyše 700 mimoriadnych udalostí a uzdravení na príhovor Sedembolestnej Panny Márie. V roku 1746 vydala rehoľa pavlínov v Univerzitnej tlačiarne Spoločnosti Ježišovej knihu, ktorá nesie názov *Novum sidus Hungariae Maria Sassimensis Thaumatarga* (Šaštínska Panna Mária nová hviezda v Uhorsku) (Macák 2004, 57-59 a 70).

Šíriaca sa úcta k Sedembolestnej viedla k myšlienke postaviť dôstojný chrám, ktorý by umožňoval pútnikom podmienky, ktoré miesta s podobným charakterom majú.

Šaštínsky chrám, terajšia národná svätyňa, veľkosťou a charakterom vyvoláva dojem, akoby jeho stavitelia už v 18. storočí predvídali, že sa raz stane bazilikou. Dĺžkou 62 metrov, šírkou 24,5 metra (s bočnými kaplnkami) a výškou 25,2 metra patrí k veľkým barokovým sakrálnym stavbám storočia. Ako takmer všetky veľké barokové kostoly, má veľkú hlavnú loď. Namiesto bočných lodí má kaplnky otvorené do hlavnej lode s prechodom medzi sebou tak, že podobne ako baziliky v Lorete, v Assisi a v Einsiedelne vo Švajčiarsku tvoria s hlavnou loďou jeden celok. Nad kaplnkou s milostivou sochou mala podľa plánu stáť vysoká kaplnka s kopulou ako súčasť pútnického chrámu. Pre finančné ťažkosti sa však od toho upustilo. Prevládol plán umiestniť milostivú sochu na hlavnom oltári v chráme. Trojhranná kaplnka, kde bola pôvodne milostivá socha umiestnená, ostala takto vedľa chrámu doteraz.

Celú stavbu sprevádzali finančné ťažkosti. Hrubé masívne múry si žiadali obrovské množstvo základného stavebného materiálu: kameňa, tehál a dreva. Časť z nich dodalo šaštínske panstvo, ktoré od roku 1736 patrilo cisárskej rodine. Okrem toho cisárska rodina prispela pri návštevách Šaštína i finančne. Boli to však prevažne votívne dary na výzdobu chrámu. Na stavbu prispieval ročnou sumou tisíc florénov i ostrihomský arcibiskup

Imrich Esterházi, ako aj iní cirkevní hodnostári a šľachtici. Najviac však prispievali obyčajní pútnici. Bola to Panna Mária ich bolestí a útrap. Pomáhala im prežiť a prežiť sa cez turecké plienenia, cez náboženské a politické nepokojne, cez všetky biedy. Oprávnené sa preto hovorí, že tehly tohto mohutného chrámu sú časťami mnohých údov putujúcej cirkvi, sú dokladom hlbokéj viery a nesmiernej lásky nášho ľudu k Bohu a k nebeskej Matke.

Desať rokov (1736–1746) trvalo, kým konečne stáli múry tohto chrámu. Prispela i cisárovná Mária Terézia a jej manžel František Lotrinský. Strecha nad hlavnou loďou bola dokončená roku 1748.



Interiér Šaštínskej národnej svätyně

Chrám sa podarilo vybudovať, vyzdobiť a vybaviť tým najnutnejším zariadením tak, aby ho mohli 15. augusta 1762 posvätiť a preniesť doň milostivú sochu Sedembolestnej. Ešte predtým ju ostrihomský arcibiskup František Barkóci korunoval. Do Šaštína prišlo vtedy viac ako sto procesií (Macák 2004, 62-71).

Keď sa v r. 1864 slávil v Šaštíne tristoročné jubileum, pútnického miesta, bola milostivá socha korunovaná korunkami, ktoré požehnal pápež Pius IX. Korunovacie sa zúčastnil ostrihomský arcibiskup Ján Scitovský, ctiteľ Sedembolestnej Panny Márie, ktorý od pápeža Pia IX. vyžiadal plnomocné odpustky na mariánske sviatky. Prítomný bol tiež cisár František I. Na slávnosti korunovacie sa zúčastnilo 120000 veriacich z celého Uhorska, Rakúska, Moravy, Čiech, Sliezka a Poľska (Macák 2004, 15).

Pápež Pius XI. dekrétom 22. apríla 1927 *Celebre apud gentem Slovaccam* vyhlásil Sedembolestnú Pannu Máriu za patrónku Slovenska. Svätá kongregácia obradov, ktorá vydala tento dekrét sa vo svojom vyhlásení odvoláva na dávny kult na Slovensku, na významný mariánsky chrám v Šaštíne, ale aj na predchádzajúcu výsadu pápeža Benedikta XIII., ktorý dovolil roku 1727, aby na Slovensku bola Sedembolestná Panna Mária uctievaná ako patrónka (Letz 2014, 86).

Už pred týmto významným historickým okamihom pápež Pius XI. prijal slovenských biskupov na audiencii 20. októbra 1925. S pútnikmi zo Slovenska sa pápež stretol o deň neskôr. Púť do Ríma vytvorila vhodný priestor na predostretie žiadosti o vyhlásenie Sedembolestnej Panny Márie za patrónku Slovenska a Slovákov. Saleziáni, ktorí v roku 1924 prevzali správu pútnického miesta v Šaštíne, intenzívne pracovali na jeho revitalizácii a obnove. Vynaložili veľa úsilia pri starostlivosti o pútnikov, ale aj o to, aby sa chrámu vrátili povestné šaštínske zvony. Plán sa začal uskutočňovať v roku 1926, keď boli odliate prvé štyri zvony (Letz 2014, 77).¹⁰⁰

Keďže úcta k Sedembolestnej na území Slovenska sa prehlbovala; pápež Pavol VI. 23. novembra 1964 apoštolským listom *Quam pulchram* povýšil mariánsku svätýňu v Šaštíne na hodnosť bazilika minor so všetkými jej výsadami, ktoré patria k tomuto vyznačeniu, a roku 1966 potvrdil Sedembolestnú za hlavnú patrónku Slovenska. V pápežskom dokumente sa uvádza: „Aká krásna, nesmrteľná, tvorivá a víťazoslávna je viera, kto-

¹⁰⁰ Po zrušení pavlínskej rehole Jozefom II. v roku 1786, ktorí pôsobili v Šaštíne od roku 1733 sa po desaťročiach ujali duchovnej správy saleziáni roku 1924; pôsobili tu až do násilného zásahu ateistickým režimom roku 1950 a znova sa sem vrátili po roku 1989. Ich činnosť prebrali roku 2017 opäť pavlíni.

rú nám priniesol Kristus Pán, očividne dosvedčujú rozmanitým spôsobom skúšané a utláčané národy, ktoré sa za krutých sužovaní neprestajne utiekali do Božích chrámov pred oltáre Pána a panenskej Bohorodičky. Aj teraz tak robia s tou istou dôverou. Takúto neochvejnú vieru prejavoval v priebehu storočí ľud Slovenska vedený učením a príkladmi svätých Cyrila a Metoda. V tejto viere Slováci ani dnes neochabujú. Na veľkú útechu im bola vrúcna úcta k Sedembolestnej Panne Márii, ktorú oddávna jednomyselne vzývajú ako patrónku celého Slovenska.“ V dekrété tiež pápež uvádza, že sa obrátili na neho s naliehavou prosbou biskupi: apoštolský administrátor A. Lazík, kde bazilika územne patrila a E. Nécsey, ktorý bol apoštolským administrátorom v Nitre (Letz 2014, 138-139).

Pápež Ján Pavol II. navštívil túto svätyňu 1. júla 1995 a korunoval milostivú sochu novými pozlátenými korunkami. Tu o. i. povedal: „Je dobré, keď má človek niekoho, s kým sa môže podeliť o radosti a žiale. Je dobre, keď máte vo svojej veľkej slovenskej rodine Matku, ktorej možno dôverovať a zveriť jej všetky bolesti a nádeje“ (Gavenda 2011, 13).

Najväčšie púte tu bývajú na Turíce a na Slávnosť Sedembolestnej Panny Márie.

3.3.4. *Staré Hory*

Srdcom Starých Hôr je kostol zasvätený tajomstvu Navštívenia Panny Márie. V gotickom slohu ho postavil správca starohorských baní Michal Königsberg v rokoch 1448 až 1499. Kostol bol postavený ako jednodňová stavba s polygonálne zakončeným presbytériom zaklenutým rebrovou klenbou. Z obdobia gotiky sa zachovalo aj kamenné pastofórium.

Magnetom, ktorý priťahuje veriacich, je milostivá socha Panny Márie, umiestnená na hlavnom oltári. Hlavu má ozdobenú pozlátenou korunkou. Takúto korunku má i Dieťa – Ježiš, ktoré Mária drží v ľavej ruke a v pravej má žezlo. Socha vyšla z rúk umelca pravdepodobne v prvej polovici 15. storočia. A údajne je dielom talianskeho majstra Dionýza Ignáca Stanettiho (Piatrová 2010, 55 a 57).

Socha starohorskej Madony patrí k neskorogotickým plastikám tzv. Krásneho štýlu. Znázorňuje stíhlu postavu Panny Márie, ktorá ľavou rukou drží a objíma postavu malého Ježiška, zahaleného iba v spodnej časti drapérie, pravou rukou mu podáva jablko, po ktorom Ježiško siaha svojou pravou rukou. Tento prvok hravosti vyjadrujúci vzťah ľudskej matky k ľudskému

dieťaťu je dedičstvo tzv. krásneho slohu, ktorý zámerne zdôrazňoval mate-
rinský vzťah Panny Márie k Ježiškovi a jeho prirodzené reakcie. Tvorca sta-
rohorskej Madony však nedotiahol tento vzťah do dôsledku, do vzájomnej
komunikácie medzi matkou a dieťaťom. Obidve postavy sa pozerajú pred
seba, smerom k veriacemu ľudu, ktorý sa zhromaždil v kostole. A tak hoci
sa na starohorskej Madone uplatňuje prvok hravosti, predsa tváre obidvoch
postáv sú vážne, nevyjadrujúce vnútorné city nežného vzťahu medzi matkou
a synom. Naopak hieraticky až vznešený postoj sochy vyjadruje, že Mária
je síce matkou, ale aj Kráľovnou neba a zeme. Starohorská Madona je maj-
strovský znázornená nie len ako nežná matka, ale aj ako Kráľovná a Pomoc-
nica všetkých kresťanov. Táto zdanlivá vonkajšia protichodnosť vo výraze
starohorskej Madony vysvetľuje pocity početných ctiteľov a pútnikov, ktorí
v tvári Božej Matky videli raz prísny, inokedy láskavý výraz, čo mohlo sú-
visieť s ich duševným stavom, či už s pocitom vlastnej viny, alebo s pocitom
nádeje v láskavú pomoc Božej Matky (Bagin 1988, 5).

Súčasťou pútnického miesta je Studnička s liečivým prameňom, ktorá
súvisí s milostivou sochou, ktorú podľa legendy zakopali veriaci na tomto
mieste počas povstania Františka Rákociho. Po skončení povstania roku
1711 sochu vykopali a na jej mieste vytryskol prameň, kde sa zázračne
uzdravil ťažko chorý farár Matej Hrivnák, ktorý dal na tomto mieste 1895
postaviť kaplnku so sochou Panny Márie. V 20. storočí bol do kaplnky
umiestnený monumentálny kríž z čiernej žuly a pod ním socha Panny Má-
rie z bieleho kararského mramoru. Autorom je kňaz Giuseppe Cioni z Flo-
rencie. Obnovený areál bol požehnaný 29. júla 1942 banskobystrickým
biskupom Andrejom Škrábikom. Od roku 1941 spravovali toto milostivé
miesto redemptoristi, ktorí sa po násilnej deportácii v roku 1950 znova
v roku 1990 vrátili na Staré Hory, kde pôsobili do roku 2008 (Piatrová
2010, 58-59). V rokoch 2008-2010 spravoval toto miesto diecézny kňaz
a od roku 2010 sem prišli karmelitáni, ktorí tam pôsobia dodnes.

Začiatky púti a rozšírenie úcty k Panne Márii sú úzko späté s príchodom
Spoločnosti Ježišovej, ktorá v rámci rekatolizácie sa usadila v Španej Do-
line roku 1652. Patrili im do duchovnej správy i Staré Hory. Známa je púť
roku 1695 na sviatok Navštívenia Panny Márie, ktorá prispela k rozšíreniu
úcty k Panne Márii v širokom okolí. Podporená bola svedectvami o zázrač-
ných uzdraveniach. Podľa dobových záznamov sa v 17. storočí nachádzalo
v pútnickom chráme množstvo drevených bariel, ktoré tam zostali po zá-
zračných uzdraveniach, ktoré však boli po reformácii z kostola odstránené.
Veľký počet votívnych darov sa na oltári a stenách kostola nachádzal ešte
v 19. storočí.



Staré Hory, bazilika

Jezuiti obnovili podstatnú časť vnútorného zariadenia chrámu a v okolí postavili niekoľko kaplniek. Roku 1726 tu vznikla ich pričinením aj kalvária, ktorá po odchode jezuitov zanikla a dnešnú podobu získala vďaka miestnemu notárovi Dionýzovi Dviháľmu, ktorý roku 1891 vytvoril plány na neogotickú vrcholovú kaplnku zasvätenú Sedembolestnej Panny Márii a trpiacemu Kristovi doplnenú 14 zastaveniami krížovej cesty (Čičo – Kalinová – Paulusová 2002, 328-329). V roku 1968 sa uskutočnila generálna obnova celého areálu. Ďalšia rekonštrukcia prebehla v rokoch 2004–2005 podľa projektov architekta Jozefa Frtúsa. Nový areál požehnal 3. septembra 2005 diecézny biskup Mons. R. Baláž (Piatrová 2010, 55-59).

V listine Pia VI. z 10. augusta 1780 sa v Bazilike Santa Maria Maggiore udeľujú úplné odpustky za púť na Staré Hory. Kostol Návštevy Panny Márie bol vyhlásený za Baziliku minor 1. augusta 1990 (Piatrová 2010, 58-59).

Pútnici sem prichádzajú na Turíce, v nedeľu po sviatku Návštevy Panny Márie a na slávnosť Nanebovzatia Panny Márie. Okrem toho sa tu slávia fatimské soboty, ktoré navštevujú veriaci z celého Slovenska.

3.3.5. Dóm sv. Mikuláša v Trnave

Chrám sa spomína sa už v prvej písomnej zmienke o Trnave z roku 1211 ako farský, v súvislosti s príjmami z tejto farnosti, ktoré určil ostrihomský arcibiskup Ján de Merania Ostrihomskej kapitule. Toto rozhodnutie arcibiskupa potvrdil aj pápež Inocent III. 11. februára 1212 (Marsina 1971, 108 a 134). Podľa niektorých autorov bol Chrám sv. Mikuláša vybudovaný za vlády Gejzu I. v rokoch 1074–1077 (Varsik 1957, 231).

Prosperujúcemu a vzťahajúcemu sa mestu, ktorému panovník udelil výsady ako prvému mestu na území Slovenska roku 1238 (Radváni-Dobšovič 2011, 7), románsky kostol nevyhovoval, preto za podpory panovníkov Ľudovíta I. a neskôr Žigmunda Luxemburského mesto v rokoch 1380–1421 postavilo nový chrám. Na kamenných základoch románskeho trojlodia vyrástol kostol bazilikálneho typu (Radváni-Dobšovič 2011, 18).



Slziaci obraz trnavskej
Panny Márie

Počas tureckej invázie sa chrám do roku 1543 stal prechodným sídlom ostrihomského arcibiskupa a kapituly. Kapitula tu zotrvala do roku 1820.

Do mesta sa presťahovali najvýznamnejšie uhorské inštitúcie, a tak sa Trnava na niekoľko storočí stala najvýznamnejším kultúrnym centrom celého Uhorska. Prítomnosť významných cirkevných hodnostárov a inštitúcií pozitívne ovplyvnila kultúrny život mesta. Humanistický rozvoj kultúry v Trnave prebiehal v zložitých, politických, hospodárskych, sociálnych a vojenských podmienkach. Mesto v 16. storočí niekoľkokrát vyhorelo, ohrozovali ho turecké vojská, epidémie a konfesijné rozbroje. Prežívalo obdobie prudkého hospodárskeho rozmachu i úpadku, no napriek tomu získalo významné postavenie (Roháč 1998, 19-20).

Skutočnosť, že Trnava získala v Uhorsku významné postavenie, pozvieslo ju nábožensky i ekonomicky. Dostala sa tak na popredné miesto v Uhorsku, čo súviselo aj so založením univerzity kardinálom Petrom Pázmaňom 12. mája 1635. Univerzita bola slávnostne inaugurovaná 13. novembra 1635 v chráme sv. Mikuláša v Trnave, kde fundátor odovzdal prvému rektorovi P. Jurajovi Dobronokimu zakladajúcu listinu (Krapka-Mikula 1990, 74).

S týmto obdobím súvisí aj utvárajúca sa mariánska úcta k slziacemu obrazu, ktorý je umiestnený na impozantnom bočnom stĺpovom barokovom oltári (1740–1741) pod baldachýnom od autora A. Hüttera. Obraz bol pôvodne umiestnený na múre severnej bočnej lode a po prístavbe bočných kaplniek bol umiestnený v oválnej osemuholníkovej Kaplnke sv. Kríža, ktorej staviteľom bol F. A. Pilgram (1629–1636). Steny kaplnky sú ozdobené iluzívnymi rokokovými maľbami. Fresková výzdoba sa končí v plytkej kupole. Korunovanie Panny Márie namaľoval Antonio Galli-Bibienna (Radváni-Dobšovič 2011, 136). Votívne dary sú súčasťou bohatej výzdoby kaplnky, ktorú tvoria dva bočné oltáre na počesť sv. Jozefa s relikviami Svätého kríža a sv. Terézie Avilskej, a s relikviami sv. Imricha (Radváni 2008, 23).

Obraz žehnajúcej Panny Márie, ktorá je známa ako *záračná Panna Mária Trnavská*, bol namaľovaný podľa milostivého obrazu, ktorý sa nachádza v rímskej Bazilike sv. Alexeja a Bonifáca. Rímsky obraz sa tešil veľkej úcte. V roku 1585 sa vrátil z rímskych štúdií mariánskych ctiteľ mladý František Forgáč,¹⁰¹ neskorší ostrihomský arcibiskup, ktorý ešte v Ríme ako protestant konvertoval na katolícku vieru (Štulrajterová 2000, 150-151).

¹⁰¹ Pochádzal z huntovsko-poznanskej vetvy Forgáčovcov z Jelenca-Gýmeša. Od roku 1586 bol ostrihomským kanonikom. V rokoch 1587–1596 bol vesprémskym biskupom. V rokoch 1596–1608 bol nitrianskym biskupom a od roku 1607 ostrihomským arcibiskupom so sídlom v Trnave. Kardinálom bol menovaný pápežom Pavlom V. roku 1607. Zomrel 16. októbra 1615 a pochovaný je v Dóme sv. Mikuláša v Trnave (Štulrajterová 2000, 150-151).

Milostivý obraz je namaľovaný na dreve veľkosti 89,5 x 71 cm. Kým rímska maľba má zreteľné črty východného umenia, trnavská je skráslenou kópiou: tvár Božej Matky je v závoji a okolo hlavy má svätožiaru, vyjadruje ušľachtily a milý pohľad. Ľavú ruku má na srdci, pravá je pozdvihnutá a obrátená dľaňou von. Na pozadí sú ozdobné kosoštvorce vyplnené ľaliovými krížmi (Radváni 2008, 5-6).

Prvý raz obraz slzil krv, keď Turci prešli cez Dunaj pri dnešnom Štúrove 5. júla 1663. Turci dobyli 26. septembra Nové Zámky, postupne Nitru, Levice a obsadili časť Novohradskej župy. Hoci Trnava mala pevné mestské hradby, mnohí ju opustili. Ostrihomská kapitula sa odsťahovala do Bratislavy. V Trnave zostali len niektorí kanonici a jezuiti. V júli 1663 sa udiala po prvýkrát udalosť ľudsky nevysvetliteľná, na obraze Panny Márie sa objavili krvavé slzy. A hoci susedný Hlohovec a iné okolité mestá ako Pezi-



Dóm sv. Mikuláša v Trnave

nok a Modra boli zasiahnuté tureckými výpadmi, Trnava ostala uchránená. Toto ochránenie sa pripisuje práve tejto mimoriadnej udalosti. Úcta k Pan-

ne Márie sa po týchto udalostiach veľmi šírila. Prichádzali veriaci z mesta i okolia. Medzi svedectvami mariánskej úcty je slovensky písaná základina Martina Koreňa z roku 1698 (Radváni 2008, 8).

Obraz potom slzil ešte trikrát: 5. júla 1708, 10. a 11. augusta 1708, čo videlo viacero prítomných kňazov i veriacich. Mimoriadne úkazy sa odohrali v čase kuruckých vojen (1703–1711). Trnavský farár Ladislav Pyber bol v kuruckom zajatí. Zastupoval ho kanonik Juraj Mártonffy. 5. júla 1708 okolo šiestej hodiny ráno, keď skončil modlitbu žalmov s ostatnými kanonikmi, začal obraz slziť, čo prisahou potvrdili viacerí. Od 10. augusta popoludní po tretej hodine sa zopakovalo slzenie opäť, keď kanonici skončili popoludňajšie večery v prítomnosti mnohých veriacich, ktorí úkaz videli a neskôršie pod prisahou potvrdili v počte 26 svedkov. Nasledujúceho dňa 11. augusta sa slzenie zopakovalo v prepĺnenom chráme. Sám prepošť J. Mártonffy neskôr dosvedčil: „... celkom jasne som pozoroval a videl pod viečkom pravého oka ... ako vytryskla kvapka potu.“ Tieto tri po sebe nasledujúce udalosti prehĺbili ešte viac zbožnosť v meste a širokom okolí. Ostrihomský arcibiskup kardinál Kristián August starostlivo vyšetroval zázračný jav a k tomu ustanovil aj komisiu, ktorá v závere zhrnula záznamy z 27. novembra 1708. Arcibiskup schválil verejnú úctu zázračného obrazu Panny Márie Trnavskej 19. decembra 1708¹⁰² (Radváni 2008, 9-16).

Zanedlho po schválení verejnej úcty bol obraz slávnostne korunovaný. Donátorkou bola manželka palatína Pavla Esterháziho a očitá svedkyňa zázračných udalostí Alžbeta Turociová. Koruna zdobila obraz Panny Márie až do roku 1988, keď v noci zo 4. na 5. november bola odcudzená a doteraz nebola nájdená (Radváni 2008, 15).

Keď bola Trnava v roku 1710 uchránená od moru, 1. septembra mesto založilo základinu na votívne sväté omše pri oltári zázračnej Panny Márie. Dňa 20. novembra 1710 sa uskutočnila prosebná procesia za účasti všetkých obyvateľov mesta a Trnavskej univerzity, kde niesli milostivý obraz kňazi a modlili sa litánie za neustáleho hlaholu všetkých zvonov mesta. Mor v ten deň na sviatok Obetovania Panny Márie v popoludňajších hodinách skončil. Táto udalosť sa pripomína každú sobotu pri svätej omši pri milostivom obraze. V dňoch od 13. do 21. novembra sa koná každoročne Trnavská novéna, ktorá sa nepretržite slávi od roku 1944 pred sviatkom

¹⁰² V roku 1709 napísal Juraj Mártonffy latinskú knihu v rozsahu 20 strán o spomínaných udalostiach *Denuo erumpens lachrymarum scaturigo. Id est Misericordia Tyrnavica...* (Opäť vytrysknutý prameň slz t. j. Milosrdná Matka v Trnave). Bola preložená v r. 1939 do slovenčiny, maďarčiny a nemčiny.

Obetovania Panny Márie podnes za účasti veriacich z celého Slovenska (Radváni 2008, 17-20).

O rozšírenie úcty sa pričínala aj Trnavská univerzita, ktorá vydala viaceré modlitby k Panne Márii Trnavskej, medzi nimi aj slovenské. Ako už bolo uvedené, Trnava počas jestvovania univerzity dosiahla svoj kultúrny zenit. Bola známa ako významné univerzitné mesto Uhorska „sídlo Múz, domov Pallas Atény, kráľovná múdrosti, Atény Uhorska.“ Tak ju oslovovali učenici týchto čias (Krapka-Mikula 1990, 78).

Po zmene politickej situácie 13. novembra 1990 v prvý deň deviatnika bol milostivý obraz slávnostne prenesený na hlavný oltár Dómu sv. Mikuláša a potom posledný deň 21. novembra naspäť do kaplnky (robí sa to doteraz). Počas deviatnika sa slúžia viaceré sväté omše a na večernú sú pozývaní ako kazatelia biskupi a kňazi zo Slovenska a zo zahraničia.

11. septembra 2003 sa pri tomto milostivom obraze modlil aj pápež sv. Ján Pavol II., keď navštívil Katedrálu sv. Jána Krstiteľa v Trnave (obraz kvôli nemu preniesli z Dómu sv. Mikuláša do katedrály). Radosť z jeho príchodu potvrdili nielen prítomní biskupi a kňazi, zástupcovia vlády, parlamentu a mesta, ale aj mnohotisícové zástupy veriacich, ktorí zaplnili nielen katedrálny chrám, ale aj priestor okolo neho (Radváni 2008, 37-38).

Dóm sv. Mikuláša bolo ako pútnické mariánske miesto Trnavskej arcidiecézy ozdobené titulom bazilika minor dňa 9. novembra 2008 dekrétom pápeža Benedikta XVI.

3.3.6. Rajecká Lesná (do roku 1948 Frivald)

Obec sa prvýkrát spomína v písomných prameňoch roku 1418. V pôvodnom gotickom kostole bola koncom 15. storočia umiestnená drevená socha Panny Márie, ktorá sa stala neskôr centrom mariánskej úcty vo Frivalde a okolí. V roku 1732 bol starý gotický oltár nahradený novým barokovým, ktorý dal vystaviť farár Andrej J. Najzer, ktorý sa na príhovor Panny Márie Frivaldskej vylicil z ťažkej choroby (Piatrová 2010, 261 a 263).

Základný kameň dnešnej Baziliky Narodenia Panny Márie v Rajeckej Lesnej bol položený v máji roku 1864, kedy sa chrám začal aj stavať. O dva roky neskôr 27. mája 1866 na slávnosť Zoslania Ducha Svätého bol kostol posvätený a pri tejto príležitosti nasledujúcu nedeľu na sviatok Najsvätejšej Trojice bola prenesená milostivá socha Panny Márie zo starého Kostola Kráľovnej Anjelov do nového kostola. Starý kostol bol postupne odstránený a ostalo z neho len presbytérium, ktoré tam stojí doteraz.

Jednoloďový neogotický chrám je postavený na pôdoryse obráteného kríža. Hlavné rameno je dlhé 28 metrov, priečne rameno je široké 20 metrov. Chrám je zasvätený Narodeniu Panny Márie. Na hlavnom oltári, ktorý má tri výklenky, stojí v prostrednom socha Panny Márie s Dieťaťom-Ježišom, ktorú vyhotovil neznámy rezbár okolo roku 1498. Socha je vysoká 145 cm. V bočných výklenkoch sú sochy anjelov. V bočných ramenách kostola je napravo oltár sv. Jozefa a naľavo je oltár sv. Anny. Na strope chrámu sú maľby, ktoré znázorňujú tajomstvá posvätného ruženca. Hránová veža má ihlanovú strechu, vo veži sú štyri zvony.¹⁰³



Bazilika v Rajeckej Lesnej

¹⁰³ https://www.rajeckalesna.org/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=102

O soche sa šírila zvesť, že keď do Frivaldu vtrhli Rákociho vojaci, uniesli milostivú sochu do Sliezka. S veľkou bolesťou ju sprevádzali aj niektorí Frivalďania. Socha sa vraj zázračne vrátila zo Sliezka opäť na oltár.

Milostivá socha zobrazuje postavu Panny Márie, ktorá v pravej ruke drží Ježiška a v ľavej má kráľovské žezlo. Ježiško má v ľavej ruke zemeguľu a pravou žehná. Pius VII. už 20. novembra 1801 udelil úplné odpustky pútnikom na tri mariánske sviatky: Narodenia Panny Márie (8. septembra), Nepoškvrneného Počatia Panny Márie (8. decembra) a Zvestovanie Panny Márie (25. marca) a na výročie poklony Najsvätejšej Sviatosti Oltárnej (na ôsmu nedeľu po sviatku Zoslania Ducha Svätého; podľa liturgického kalendára pred rokom 1970) (Piatrová 2010, 263).

Rozmachu pútnického miesta prispelo aj postavenie krížovej cesty, ktorú financovali frivaldskí rodáci žijúci v Amerike. Kalvária bola postavená v rokoch 1920–1921 pod vedením Martina Pakoša a Filipa Miku. Celý areál tvorí 14 zastavení v podobe kaplniek. Reliéfy tajomstiev umučenia Pána Ježiša boli vytvorené v Mníchove. Kalvária je ukončená Kaplnkou Nanebovstúpenia Pána. Kalváriu požehnal nitriansky biskup Karol Kmeťko 29. mája 1921 (Máchal 1940, 48-49). Pod kopcom sa nachádza liečivý prameň, pri ktorom bola roku 1917 postavená Kaplnka Panny Márie Lurdskej.

Veľkú zásluhu na prehĺbení mariánskej úcty a jej zviditeľnenie na Slovensku aj v zahraničí má v ostatných desaťročiach kanonik Pavol Šadlák (†2010), ktorý sa postaral aj o realizáciu monumentálneho pohyblivého dreveného *Slovenského betlehema*, ktorý okrem ústredného tajomstva narodenia Ježiša Krista, prezentuje jednotlivé regióny Slovenska spojené so životom a folklórom slovenského ľudu.

Pápež Ján Pavol II. ozdobil túto svätyňu titulom bazilika minor 11. marca 2002. Slávnostné vyhlásenie sa uskutočnilo 7. septembra 2002 za účasti nitrianskeho biskupa Jána Chryzostoma kardinála Korca, apoštolského nuncia Jozefa Henryka Nowackeho, pomocného biskupa Mariana Chovanca a množstva kňazov a pútnikov Slovenska.

Hlavné púte bývajú v nedele okolo sviatku Narodenia Panny Márie a na slávnosť Najsvätejšej Trojice. V posledných rokoch sa tu pravidelne uskutočňujú aj púte jednotlivých stavov (hasiči, seniori, deti...) a v prvú sobotu v mesiaci aj dekanátne púte Žilinskej diecézy.

3.3.7. Vranov nad Topľou

Dnešný Kostol Narodenia Panny Márie vo Vranove nad Topľou má bohatú históriu, ktorá siaha do stredoveku. Prvá informácia o existencii farnosti sa viaže k roku 1314. Titul prvého kostola je spojený s patrocíniom sv. Jána Krsťiteľa a neskôr so sv. Štefanom. Pôsobili tu františkáni od roku 1441, ktorí boli stavitel'mi gotického kostola. Ich kláštor roku 1478 zachvátil požiar. Kláštor bol po dvoch rokoch obnovený. Počas reformácie boli okolo roku 1540 rehoľníci nútení odísť z mesta. Kostol sa dostal do rúk kalvínov v roku 1580. V roku 1672 prišiel do Vranova Rád pavlínov. Po štyroch rokoch boli však vyhostení povstalcami Tököliho. Keď sa vrátili do Vranova roku 1681 s podporou zemepána Františka Barkóciho o stave kostola poznamenali: „Jeho stav sa dá charakterizovať dvomi slovami – zničenie a spustnutie“. Opravu z vlastných prostriedkov hradil cisársky radca Ondrej Hartiáni. Pôvodne gotický sloh si kostol zachoval do 18. apríla 1718, keď spolu s mestom kostol opäť vyho-rel (dnes jedinými znakmi gotiky v tomto chráme sú len okná). Zrenovovaný a už v barokovom slohu postavený chrám opäť konsekroval jágerský biskup František Barkóci 21. septembra 1756. Svoje dielo v ňom zanechal aj vynikajúci maliar európskeho formátu Ján Lukáš Kracker. Z fresiek však po ďalšom požiari v roku 1873 zostali iba fragmenty. Dodnes sa zachovali iba sochárske a rezbárske práce Jozefa Hartmanna v podobe hlavného oltára, kazateľnice a troch bočných oltárov (Pietras 2007, 7-8 a 11).

Ozdobou kostola Narodenia Panny Márie (1580) je milostivý obraz Kráľovnej anjelov, ktorý bol oddávna vo veľkej úcte. Je to olejomaľba na plátne (54 × 41,5 c m). Obraz namaľoval neznámy maliar podľa predlohy *Matky dobrej rady* v talianskom meste Genazzano s tým rozdielom, že Dieťa Ježiš sedí na pravom predlaktí Božej Matky. Vo vranovskom obraze je to z pravej strany. Ruka presvätej Márie a ruka Dieťaťa ukazuje navzájom na seba, čo svedčí o ikonografickom prvku typu obrazu *hodegetria* (Bohorodička ako sprievodkyňa na ceste ku Kristovi). Tváre obidvoch postáv Madony i Ježiša sa vzájomne dotýkajú, čo má vyjadrovať umelecky formulovanú teologickú myšlienku: „Toto je môj milovaný (Boží) syn – toto je moja (pozemská) matka.“ Nadprirodzene vzťahy Máriinho materstva i božsko-ludskej prirodzenosti jej Dieťaťa zdôrazňujú nad ich hlavami umiestnene svätožiari. V dolnej časti obrazu na jednouchom pozadí v tmavohnedom tóne vyniká figurálna kompozícia s latinským nápisom IMAGO MIRACULOSAE B. V M. LACRIM ANTIS CALVARIAE.¹⁰⁴

¹⁰⁴ <https://bazilikavranov.sk/images/carousel/Hist%C3%B3ria%20Vranovsk%C3%BD%20obraz%202016.pdf>

Zázračné udalosti v súvislosti s obrazom možno datovať do roku 1686, keď vranovský kostol znova dostali pavlíni. Od pavlínskeho kronikára Mikuláša Bengera pochádza záznam, že obraz vlastnil František Golecký, ale z nevysvetliteľných príčin bol v rodine Berčéniovcov. K priamemu a úradnému kontaktu so spomínaným obrazom prišiel vtedajší vranovský farár a predstavený komunity pavlínov Augustín Hnatovič, ktorý opísal udalosť zázraku. Zápis o udalosti poslal vtedajšiemu generálnemu predstavenému o. Jánovi Kristolovcovi OSPPE: „Obraz, ktorý sa teraz nachádza v našom kostole, v dome Berčénich slzil dňa 27. augusta roku 1708. Tieto slzy vlastnoručne som utrel za prítomnosti velebného otca [Mateja] Soósa i mnohých laikov. Svätý obraz pani Berčéniová vyzdobila zlatým náhrdelníkom, striebornou retiazkou pani Čákiová, rodená Klára Zičiová, manželka Štefana. Pani Hallerianová, rodená Barkóciová – strieborným a zláteným kvietkom a vlastník obrazu pán František Golecký – strieborným srdiečkom. Podobne darovali aj ostatní prítomní.“¹⁰⁵



Milostivý obraz Kráľovnej anjelov
vo Vranove nad Topľou

¹⁰⁵ <https://bazilikavranov.sk/images/carousel/Hist%C3%B3ria%20Vranovsk%C3%BD%20obraz%202016.pdf>

Po tejto udalosti bol obraz prenesený do farského kostola a s príslušnou úctou umiestnený na hlavnom oltári (Pietras 2007, 29-30).

So šírením legendy o milostivom obraze sa rozvíjala úcta k Najsvätejšej Panne. Maľbu jej odevu a oblečenia Božieho Dietťa pokrýlo ošatenie zo strieborného plechu. Veľké majstrovstvo klenotníka sa prejavilo nielen pri vymodelovaní závoja či odevu, ale aj pri strieborných diadémoch, ktorých vzor je takmer prenesený z maľovaného originálu. Nad hlavou Božej Matky a Dietťa sú položené strieborné koruny, ktoré majú tvar polmesiaca.

V roku 1764 grófká Zuzana Sirmaiová obdarovala vranovský kostol osemramennou hviezdou vo forme lúčov, ktorým bola vyzdobená nadstavba oltára, kde sa nachádzal milostivý obraz. O päť rokov neskoršie grófska rodina Jána Barkóciho zo Šale a jeho manželka Leopoldína za 700 rýnskych florenov obetovali nádherný strieborný rám ako súčasť výzdoby tohto obrazu (Pietras 2007, 36-37).

V bazilike sa nachádzajú mnohé vzácne votívne predmety, ktoré majú formu poďakovania za prijaté dobrodenia. Tieto votívne dary boli po úprave umiestnené do dvoch nových schránok, ktoré sa nachádzajú po pravej strane oltára a zo strany sakristie. Medzi tieto pamiatky patrí aj ruženec sv. Jána Pavla II., ktoré tento pápež daroval pavlínskym mariánskym svätyniam v súvislosti s pápežským Apoštolským listom *Rosarium Virginis Marie* (Pietras 2007, 41-42).

Milostivý obraz nepretržite uctievaný 300 rokov sa v nezmenenom stave zachoval až do roku 1999. Obraz však napadla hniloba. Na uskutočnenie konzervácie dal svoj súhlas roku 1999 košický metropolita arcibiskup Alojz Tkáč a pod dozorom Krajského pamiatkového úradu v Prešove ju vykonal akademický maliar Lubomír Čáp. Všetky náklady spojené s konzervačnými prácami, hradili vranovskí farníci (Pietras 2007, 30-31).

Hoci z rozhodnutia panovníka Jozefa II. pavlíni opustili chrám v roku 1786 kostol si svoju povest' mariánskeho pútnického miesta zachoval až dodnes. Zasvätený je tajomstvu Narodeniu Panny Márie. Od roku 1708 tu každoročne z príležitosti sviatku Narodenia Panny Márie prichádzajú pútnici predovšetkým zo stredného a severného Zemplína.

Rehoľa pavlínov sa do Vranova nad Topľou znovu vrátila v roku 1991.

Pápež Benedikt XVI. dňa 6. septembra 2008 chrám ozdobil titulom Bazilika minor.

3.3.8. Zhrnutie

Púte na milostivé miesta si zachovali svoj význam v súčasnosti a čiastočne aj charakter dávnych púťí. Stále ich možno charakterizovať ako miesta duchovného obrátenia a posilnenia viery v Boha ako prostriedku pokánia a obety.



Šaštínska bazilika

4. Bohorodička v slovenskej a slovanskej duchovnej kultúre

4.1. Predobraz Márie Bohorodičky v Chválospeve Anny (1 Sam 2,1-10)

Anna sa takto modlila: ‚Srdce mi plesá v PÁNOVI, v PÁNOVI sa zdvihol môj roh. Roztvorili sa mi ústa proti mojim nepriateľom, radujem sa z tvojej pomoci. ²Nikto nie je taký svätý ako PÁN, niet nikoho okrem teba, nikto nie je skalou ako náš Boh. ³Nevystatujte sa toľko rečami, nech vám drzé slovo nevychádza z úst. PÁN je Boh, ktorý vie všetko, jeho skutky sú nevyspytateľné: ⁴luk hrdinov sa láme, zamdlení sa opasujú silou, ⁵sýti si musia zarábať na chlieb, lační už nehladujú, neplodná rodí siedmy raz a mnohodetná vädne. ⁶PÁN usmrcuje i oživuje, vrhá do podsvetia i vyvádza odtiaľ. ⁷PÁN ochudobňuje i obohacuje, ponížuje i povyšuje, ⁸bedára dvíha z prachu, chudobného vyťahuje zo smetiska, aby ich posadil s kniežatami a dedične im udelil čestné miesto. PÁNOVÉ sú totiž základy zeme, na ne položil svet. ⁹On chráni nohy svojich zbožných, no bezbožníci zahynú v tme, lebo nikto nezvíťazí vlastnou silou. ¹⁰Protivníci PÁNA sa dolámu, zahrní na nich z neba. PÁN bude súdiť končiny zeme. Svojho kráľa obdarí silou, vyvýši roh svojho pomazaného.‘ (1 Sam 2,1-10)

Spev Anny na začiatku Prvej knihy Samuelovej¹⁰⁶ (1 Sam 2,1-10) je zbožným a ďakovným zvolaním ženy za veľké osobné dobrodenie. Spev je adresovaný PÁNOVI, ktorý je vykreslený ako s nikým neporovnateľný Boh, ktorý má autoritu nad univerzálnou spravodlivosťou.

¹⁰⁶ „The beginning of the First Book of Samuel is placed in the period of the judges, which is probably the mid-eleventh century B.C. It is set against the background of „the grand finale“ of the book of Judges, chapters 17–21, which gives „a disconcerting picture of cultic and moral chaos“ ... In this dark time in the history of Israel, Yahweh chose as his prophet Samuel, who was destined to appoint the first kings in Israel. Thus, the first seven chapters, chs. 1–7, constitute a unified whole, dealing with the transitional period from the end of judgeship to the new era of kingship“ (Tsumura 2007, 103).

Ťažiskom slov Anny je vzťah Božej spravodlivosti a ľudských možností. Pieseň ako celok možno zaradiť do kategórie biblických žalmov (napr. podobnosť s Ž 113), ktoré rozvíjajú deklaráciu špecifickej príkladov Božej dobročinnosti s všeobecnou oslavou jeho vlády a milosti (McCarter 1980, 74). Zaznel z úst matky, po jej obetovaní vyproseného syna Samuela PÁNOVI, ktorého prorocké pôsobenie poznačilo prechod hebrejského ľudu k monarchii. Echo tohto ďakovného žalmu, reflektujúceho zázračne narodenie a predpoveď príchodu Mesiáša si je možné všimnúť v Chválospeve Márie (Lk 1,46-55).

V tejto kapitole sa po literárnom a teologickom predstavení Chválospevu Anny (1 Sam 2,1-10), ktorý sa zvykne označovať aj ako starozákonný *Magnificat* (z latinského *Magnificat anima mea Dominum*, porov. Lk 1,46), práve pre viaceré alúzie s novozákonným *Magnificatom* Márie (porov. Lk 1,46-55) (Brown – Donfried – Fitzmyer – Reumann 1978, 139),¹⁰⁷ zameriame na spirituálne predobrazy Márie Bohorodičky.

Potrebné je zdôrazniť, že príbeh Anny začína formálnym rozprávaním o jej manželovi, pričom pri pozornom čítaní si možné všimnúť zreteľné rodné črty súvisiace s inými biblickými príbehmi. Spomeňme konštatovanie manžela Anny, že je pre ňu lepší ako desať jej synov (1,8), čo rezonuje so slovami susedov Noemi, ktorí jej povedali podobne, že Rút je pre ňu lepšia ako sedem synov (Rút 4,15). Prvá časť príbehu o Anne sa ako prvá časť príbehu o Jonášovi končí žalmom, pričom obidva príbehy zahrňujú zmienku o obete a sľuboch (Auld 2011, 20).

Žalm (1 Sam 2,1-10) na začiatku 1 Sam a 2 Sam sa všeobecne interpretuje tak, že mal odlišné zasadenie a funkciu predtým, ako bol pripisovaný Anne. Kým 1 Sam hovorí o Anne ako matke šiestich detí (Samuel a ďalších päť spomenutých v 2,21), v chválospeve sa hovorí o neplodnej žene, ktorá má sedem detí (v. 5). Aj tón žalmu je národný, poukazujúci na mužských nepriateľov a vojenské metafory (Klein 1983, 15) pričom žiadna z nich nekorešponduje (Miscall 1986, 15-16) s Annou. Napriek tomu žalm dobre zapadá do rozprávania podobne ako žalospev Dávida nad Šaulom a Jonátanom v 2 Sam 1,19-27. Celá sága 1 Sam a 2 Sam je akoby zá-

¹⁰⁷ Podľa týchto autorov „the canticle attributed to Hannah in 1 Sam 2:1-10 offers poetic praise to God in thanks for His gift of a child to the barren woman; but the warlike character of the last lines of the canticle makes scholars judge that a more general psalm has been brought into service here. Similarly, the carefully hewn poetic lines of the Magnificat are scarcely an on-the-spot poetic utterance, and the past tenses that dominate the canticle suggest that this hymn originally dealt with salvation in retrospect (after the resurrection) rather than the inauguration of salvation.“

movaná do dvoch piesní Anny (1 Sam 2,1-10) a Dávida (2 Sam 22; 23). Slúžia ako *inclusio*. Chválospev Anny (Klement 2000, ÚVOD) je zavŕšený v chválospeve Dávida, ktorému Boh pomohol prekonať viaceré životné prekážky. Obaja „synovia“ Anny, Samuel a Dávid musia zápasit' so zlobou kráľa Šaula a nepriateľmi. Pieseň Anny predpovedá nebezpečenstvá, ktoré budú prekonané Bohom, o čom následne svedčí pieseň chvály Dávida. Ide o teologický doxologický tandém, ktorý preniká 1 Sam a 2 Sam (Birch 1998, 980-982).

Napriek tomu, že Anna už po chválospeve viac neprehovorí, pokračuje vo svojej úlohe v 1 Sam 2,19. Táto matka podľa Aulda akoby ako „prorokynia“ nasledovala v spievaní a rozprávaní o sebe svoje predchodkyne Miriam (Ex 15) a Deboru (Sdc 5), (Auld 2011, 37-38).

Chválospev Anny možno rozdeliť do troch častí. Začína sa vyjadrením radosti nad Božimi víťazstvami a presvedčením, že Boha nemožno s nikým porovnávať. Prvá časť končí varovaním pre tých, ktorí hovoria arogantne, keďže Boh vie všetko (v. 1-3). PÁN povyšuje slabých a poráža mocných. Je stvoriteľom sveta (v. 4-8). V tretej časti je PÁN vykreslený ako sudca sveta, ktorý garantuje bezpečnosť svojim nasledovníkom a pád pre tých, ktorí ním pohrdajú. V závere chválospevu podľa Kleina je modlitba k PÁNOVI o požehnanie kráľa (v. 9-10) (Klein 1983, 13-14).

Tsumura si všíma, že spev Anny začína s veľmi osobným pohnutím (trikrát *môj*). Následne v 2. verši sa prvá osoba vytráca a zameriava sa na *nášho Boha* (Tsumura 2007, 141). V prvom verši Anna vyznáva, že v PÁNOVI sa zdvihol roh. Na konci chválospevu Anna (alebo rozprávač) žiada, aby Pán zdvihol roh pomazaného. Fráza *rwm* (zdvihnúť) + „roh“ vytvára *inclusio*. Pieseň Anny je tak ideálnym úvodom k inštitúcii monarchie v Izraeli. Zvierací roh tu symbolizuje silu a hrdosť¹⁰⁸ spájajúce sa možno s kráľovstvom, nie však s božstvom ako na starovekom blízkom východe. V prípade Anny roh symbolizuje jej dôstojnosť. Dvakrát spomínaný a oslavovaný PÁN je podstatou radosti. Frázu „otvorím si ústa“ je najvhodnejšie s upresnením „proti nepriateľom“ interpretovať ako útok proti Božím nepriateľom. Pričom Boží nepriatelia sú aj nepriateľmi Anny (porov. Ž 139,21-22), lebo títo nepriatelia útočia na jej dôveru v Boha. Následne Anna zdôvodňuje radosť, ktorou je spása, resp. víťazstvo PÁNA nad nepriateľmi. V nasledujúcom verši je dvojako vyjadrená jedinečnosť PÁNA: „nikto nie je svätý ako PÁN“ (v. 3), podobne ako v Ex 15,11, Dt 32 a „niet Skaly ako je náš

¹⁰⁸ Podľa Kleina „horn metaphor compares the poet to an animal who carries his head high and is proudly conscious of its strength (cf. Deut 33:17),“ (Klein 1983, 13-14).

Boh“. Po tom čo sa Anna obrátila na PÁNA, pripomína členom spoločenstva ako sa správať pred PÁNOM poznania všetkého. Vo veršoch 4-5 je vykreslený zvrat ľudského šťastia. Anna spomína následky PÁNOVÝCH skutkov a porovnáva osud *silných* a *slabých*, ktorý sa obracia: „*mocní sú zlomení vzhľadom na ich luk*, slabí sa opášu silou“. PÁN oplýva nesmiernou schopnosťou meniť životné situácie. Koná neobmedzene podľa svojho rozhodnutia, často sa vymykajúc ľudskému porozumeniu. Anna prejavuje svoje presvedčenie v PÁNOVO poznanie a konanie (v. 3). Výraz „neplodná žena“ je najpriamejším odkazom v chválospeve Anny na jej samotnú skúsenosť. Motív „siedmich synov“ je častým na starom blízkom východe (porov. Jer 15,9; Rút 4,15). Číslo sedem tu má poetickú funkciu naznačiť dokonalosť. Aj neplodná žena ako Anna je schopná mať ideálny počet detí. V skutočnosti Anna mala iba šesť detí. PÁNOVA zvrchovanosť má vo svojich mocných rukách osud každého, ktorý sa dotýka aj Anny, ktorá v nasledujúcich veršoch pokračuje v oslave PÁNOVEJ nadvlády. „PÁN usmrčuje, ale aj oživuje“ (v. 6). Týmto merizmom sa ohlasuje, že PÁN má absolútnu autoritu nad životom a smrťou (porov. Dt 32,39) (Tsumura 2007, 142-147). Tsumura konštatuje, že PÁN je tým, kto má odpoveď na otázku Jóba: „Keď človek zomrie, bude znova žiť?“ (Jób 14,14). Anna má rovnaké presvedčenie ako Jób: „Som presvedčený, že môj Vykupiteľ žije, a že nakoniec vstane zo zeme“ (porov. Jób 19,25), (Tsumura 2007, 147). PÁN tiež ovláda materiálny a spoločenský život ľudí. Niektorých robí chudobnými, iných bohatými (v. 7.8). Degraduje tých, ktorí sú spoločensky dôležití na nedôležitých a opačne povyšuje nedôležitých na dôležitých (v. 7.8). V deviatom verši Anna tvrdí, že „PÁNOVÉ sú základy zeme“, ktorými podopiera miesta na ktorých žijeme ako aj morálny poriadok tohto sveta. Ochraňuje verných, ale ničí hriešnikov (porov. Ž 10,3), (Tsumura 2007, 148).

Text chválospevu môže mať preddávidovský pôvod, ak Anna prorokovala vďaka Božiemu duchu (ako Dávid v 2 Sam 23,2) o budúcnosti predtým, ako aktuálna inštitúcia kráľovstva bola zavedená v Izraeli. Anna neznamenala žiadne vlastné mená, ako napr. Dávid. Kráľovstvo jej mohlo byť známe a jej súčasníkom prostredníctvom kanaánskeho prostredia. Očakávania monarchie sa objavovali ešte pred Annou, ako napr. v prípade Gideóna (Sdc 8,22) a Abimelecha (Sdc 9,6). Je to PÁN, kto súdi celý svet, kto môže odovzdať moc svojmu kráľovi a nechať ho súdiť a panovať ako svojho ľudského reprezentanta. Fráza v 10. verši „jeho pomazaný (m^ešihô)“ sa tu objavuje po prvýkrát. Toto robí pieseň Anny významnú a nepostrádateľnú v dejinách spásy (Tsumura 2007, 150). Zámenný suffix „jeho“, alebo „môj“ vždy poukazuje na PÁNA. V Starom zákone „pomazaným“ mohli byť kňazi, králi a proroci.

Pomazanie kráľa je známe na starom blízkom východe. Titul *māšiah* ako kráľovské označenie sa však vyskytuje iba v Biblii (Talmon 1980, 246). Je to príznačné, že v úplnom závere tohto (kráľovského) žalmu v slávnom zjavení vstupuje na scénu PÁN: „protivníci PÁNA sa dolámu, zahrní na nich z neba. PÁN bude súdiť končiny zeme. Svojho kráľa obdarí silou, vyvýši roh svojho pomazaného“ (10. verš). Posledné slovo dovoľuje premeniť túto kráľovskú modlitbu na spev mesiášskej nádeje (Ján Pavol II. 2002).

Chválospev končí modlitbou k PÁNOVI, ktorý je svätý a s nikým neporovnateľný, skala (2. verš), oplývajúci poznaním (3. verš). Iba PÁN dokáže urobiť niekoho bohatým, ale aj chudobným (7. verš), degraduje, ale aj povyšuje (8. verš). On vyzdvihuje kráľa Izraela pomazaním do pozície moci a výnimočnosti (Tsumura 2007, 150-151).

V žalme (2,1-10), ktorý je voľne *vtkaný* do príbehu Samuelových kníh, je chvála PÁNA vyjadrená univerzálne. Anna neprosí PÁNA o špecifické konanie v jej prospech. Jej chválospev posúva rozprávanie z ohraničenia v Šile a Izraela do panorámy neba a zeme. Nestráca však z pohľadu Izrael, lebo on je „náš Boh“ (2. verš), ktorý „súdi nebo a zem“ (v. 10). Podobne Mária vo svojom chválospeve oslavuje PÁNA spomínajúc na jeho konanie v prospech Izraela (Lk 1,54-55).

Chválospev Anny je kľúčovým textom v Samuelových knihách vzhľadom na novú budúcnosť Anny a celého Izraela. Ona sa nestáva len matkou Samuela, ale symbolicky aj Izraela (hovoriac o povýšenej sile v. 1, pomazanej moci v. 10). Aj Máriin Magnifikat možno zaradiť medzi veľmi dôležité biblické texty vzhľadom na jej budúcnosť Bohorodičky (porov. Lk 1,48).

Pieseň Anny má širší horizont aj v tom, že spomína celý katalóg, alebo lístanie Božej lasky „zvratu“, keď sa slabosť stáva silou. Ide o Božiu transformujúcu silu. V jej katalógu dominujú pozitíva. Transformujúcu PÁNOVU moc ospevuje aj Mária: „Mocnár zosadil z trónov a povýšil ponížených. Hladných nasýtil dobrotami a bohatých prepustil naprázdno“ (Lk 1,52-53).

Zvrat osudu dominuje aj Máriinom Magnifikate, ktorý spôsobil PÁN. Silní sú pokorení, slabí sa opásali silou, syti idú v zúfalstve hľadať pokrm a tí, čo hladovali, zasadať k bohato prestretému stolu; bedár je pozdvihnutý z prachu a je obdarený trónom slávy (porov. 1 Sam 2,4.8). Podľa Jána Pavla II. je možné vycítiť v tejto prastarej Máriinej modlitbe niť, ktorá vedie k siedmim činnostiam, ktoré vidí Mária uskutočnené v dejinách PÁNOM: „Ukázal silu svojho ramena, rozptýlil tých, čo v srdci pyšne zmýšľajú. Mocnár zosadil z trónov a povýšil ponížených. Hladných nakrmil dobrotami a bohatých prepustil naprázdno. Ujal sa Izraela, svojho služobníka“ (Lk 1,51-54). Obidve matky vyznávajú vieru vzhľadom na to, ako zasahuje

v dejinách PÁN, ktorý sa zasadzuje o ochranu tých posledných, úbohých a nešťastných, urážaných a pokorovaných (Ján Pavol II. 2002).

Skôr ako zaznela modlitba Anny, prežila utrpenie, keďže „jej Pán uzavrel lono“ (1 Sam 1, 5). V starovekom Izraeli neplodná žena bola pokladaná za „uschnutú vetvu“, aj preto, že bránila manželovi, aby mal trvalú pamiatku v nasledujúcich generáciách. Neplodnosť Máriinej príbuznej Alžbety (Lk 1,7) možno vidieť v alúzii na neplodnu Annu. Máriin pokorný spev o veľkých veciach, ktoré v jej živote urobil PÁN (Lk 1,49), akoby zahŕňal všetky neplodné zbožné ženy, ktorým sa neskôr dostalo nadmierneho Božieho požehnania v deťoch. U povysmievanej Anny je tým Božím darom narodenie ďalších päť detí okrem Samuela (21. verš), (v chválospeve hovorí o siedmich, porov. 5. verš),¹⁰⁹ pričom jej syn Samuel bude pri tom, keď Izrael dostane nesmierný dar v podobe kráľa (porov. 1 Sam 10).

Anna vložila svoju dôveru v Boha a modlila sa takto: „PANE zástupov, ak milostivo pozrieš na trápenie svojej služobnice a rozpomenieš sa na ňu, ak na ňu nezabudneš, ale jej dáš mužského potomka, darujem ho PÁNOVI na celý život a britva sa jeho hlavy nedotkne“ (1 Sam 1,11). Boh prijal volanie tejto pokorenej ženy a dal jej práve Samuela: zo suchého pahýľa (pňa) vzišla ratolesť (porov. Iz 11,1); to, čo bolo v ľudských očiach nemožné, stalo sa živou skutočnosťou v tomto dieťati, aby bolo zasvätené Bohu. Ďakovný spev, ktorý vykvitol na perách tejto matky, prevzala a upravila iná matka, Mária, ktorá hoci zostala pannou, porodila pôsobením Božieho Ducha. Magnifikat Ježišovej Matky prúdi totiž jemnými obratmi z chválospevu Anny, ktorý sa potom práve preto volá „Magnifikat Starého zákona“ (Ján Pavol II. 2002).

V žalme Anny si je možné všimnúť ešte iný aspekt jej dočasnej neplodnosti: „Neplodná rodí mnoho ráz a tá, čo má veľa detí, vädne“ (1 Sam 2,6). PÁN, ktorý obracia osudy, stojí aj pri koreni života a smrti. Neplodné lono Anny bolo podobné hrobu; a predsa tu Boh mohol dať vyklíčiť životu, pretože „v jeho ruke je duša všetkého živého aj duch každého ľudského tela“ (Jób 12,10). V tejto línii potom Anna pokračuje: PÁN dáva smrť i život, uvádza do ríše smrti a vyvádza naspäť“ (1 Sam 2,6). Táto nádej sa netýka len života dieťaťa, ktoré sa rodí, ale aj toho, komu môže Boh dať vziať po smrti. Tak sa otvára takmer veľkonočný horizont zmŕtvychvstania. Izaiáš spieva: „Tvoji mŕtvi budú žiť, ich telá vstanú. Prebudte sa a plesajte, vy, čo ležíte v prachu! Veď tvoja rosa je rosou svetla a zem vydá tieň mŕtvych“ (Iz 26,19) (Ján Pavol II. 2002).

¹⁰⁹ Podľa Miscalla téma narodenia však nepatrí medzi hlavné témy 1 a 2 Sam (Miscall 1986, 15-16).

Centrálnou myšlienkou žalmu Anny je Božia prozreteľnosť. Boh, ktorý má všetky udalosti vo svojich rukách, dokáže otvoriť aj neplodné lono Anny. Jej pieseň oslavuje moc Božej prozreteľnosti, ktoré kreuje možnosti pre budúcnosť, ktoré sa zdajú byť nemožnými prostredníctvom ľudských možností. Kto by si bol pomyslel na nové možnosti pripravené pre Annu, alebo pre Izrael (porov. 1 Sam 2,11 – 7,2). Rovnako neskôr nemožné urobil pre Máriu, tým, že „zhliadol na poníženosť svojej služobnice, ktorú budú blahoslaviť všetky pokolenia, pretože veľké veci jej urobil ten, ktorý je mocný, a sväté je jeho meno“ (porov. Lk 1,48-49). Je to Boh, ktorý sa nedá porovnať s ničím (2. verš), ktorý vedie verných (9. verš), ktorý súdi zem (10. verš).

Za ľudskou drámou a historickými skutočnosťami príbehov v Samuelových knihách je Božie prozreteľnostné konanie. V piesni Anny je daný dôraz na Božiu prozreteľnostnú prítomnosť v ľudských dejinách. Anna oslavuje na začiatku piesne Boha za dar dieťaťa v emotívnom osobnom prejave, s citom matky, pričom jej modlitba sa následná stáva univerzálnou, keď predvída Boží dar, kráľa Izraela. Bude to práve syn Anny Samuel, ktorý pomaže kráľov Izraela Šaula (10,1) a Dávida (16,13). Advent kráľovstva v Izraeli bol kontroverzný, ale Anna vo svojej modlitbe na začiatku príbehu kráľovstva Izraela chcela pomenovať jasne veci, že bol to Boh, ktorý konal, mal veci pod kontrolou a v Izraeli nebolo iného opravdivého kráľa, ale bol ním iba Boh (8.–9. verš) (Birch 1998, 982).

Podľa Ravasiho je si možné ľahko predstaviť paralelu medzi sterilitou Anny a panenstvom Márie. Pre obidve syn predstavuje Boží dar. Anna sa stala „ikonou“ Márie kvôli mnohým zapracovaným citáciami do chválospevu Márie (Ravasi 1993, 64-65). V oboch *Magnificatoch* modliace sa matky bezhranične dôverujú PÁNOVI, ktorý „ponižuje a povyšuje“ (porov. 1 Sam 2,7 a Lk 1,51-52).

Klokočovská ikona Presvätej Bohorodičky s výrazom materinského súcitu (Chatur 2020) a rukou ukazujúcou na korunovaného Božieho Syna sediaceho na tróne jej náručia artikulovala už pred stovkami rokov podľa starobylej tradície aj vojakom, že ani zbraňami nemožno mať veci pod kontrolou. Jej slzy sa zmenili na plač, aby sa spojila so všetkými plačúcimi (porov. Rim 12,15) a potešila ich, že Boh im zotrie z očí každú slzu (porov. Zjv 7,17; Ž 126,5-6).

Zacielenie Presvätej Bohorodičky na Božieho Syna, kráľa neba a zeme podobne komunikuje skutočnosť vyjadrenú v slovách biblickej Anny, že izraelský kráľ musí byť Boží kráľ, Bohom pomazaný a s Božími prioritami. Preto pozemskí panovníci, politici, mocní sveta i tí, stojaci na čele

spoločenstiev v cirkvi musia stále vedieť, že ich pozícia, úrad sa má spájať s Božími prioritami a nie podliehať štandardom sveta.

Oslava slziacej ikony Presvätej Bohorodičky v Klokočove je oslavou Boha podobne ako to pred 25 rokmi vyjadril na Levočskej hore Svätý pápež Ján Pavol II: „...treba, aby sme spolu s Božou Matkou predniesli ten vznešený hymnus chvály, ktorý spieva celá Cirkev každý deň: „Velebí moja duša Pána a môj duch jasá v Bohu, mojom Spasiteľovi (...) lebo veľké veci mi urobil ten, ktorý je mocný, a sväté je jeho meno a jeho milosrdenstvo z pokolenia na pokolenie s tými, čo sa ho boja.“ (Lk 1,46-50) Ak všetky pokolenia blahoslavia Máriu, blahoslavenie jej osoby sa vždy mení na oslavný hymnus na Stvoriteľa. Mária je najkrajšie stvorenie, aké vôbec žilo na zemi. Ak ohlasujú Božiu slávu všetky stvorenia, o čo viac ju ohlasuje tá, ktorú Cirkev nazýva Kráľovnou neba i zeme. Prostredníctvom nej, jej ústami a jej srdcom ohlasuje Božiu slávu celé stvorenie. Jej chválospev je Magnifikat“ (Ján Pavol II 1995).

4.2. Obraz Bohorodičky v kontexte cyrilskej rukopisnej kázňovej tvorby pod Karpatmi

Cyrilská rukopisná kázňová tvorba z oblasti Karpát poskytuje hojný materiál pre analýzu kultúrnej komunikácie, lebo obsahuje rôznorodé náboženské texty rozličného pôvodu. Zborníky textov, ktoré sa používali pri príprave kázní, poskytujú zaujímavý materiál pre štúdium rozvoja ľudovej religiozity. Ľudová religiozita sa odráža v komplexe naratívov spojených s vysvetľovaním biblických udalostí a uplatňovaním sa biblických motívov v ústnej ľudovej tvorbe. Biblický folklór založený na materiáli Starého a Nového Zákona je predmetom vedeckého záujmu folkloristov a etnolingvistov, ktorí skúmajú rolu Biblie v kontexte tradičnej ľudovej duchovnej kultúry. Biblické udalosti v ľudovej tradícii sa pritom často vysvetľujú z iného uhla pohľadu, ako je to zaužívané v kánonických biblických textoch. Časté anachronizmy či nelogické spojenia motívov v biblickom folklóre spravidla nesvedčia o neznalosti nositeľov danej folklórnej tradície kánonických biblických textov, ale svedčia o ich poznaní a orientácii v kánonickej i apokryfickej tradícii. Navyše, ľudové rozprávania zachytávajú osobitosti národnej mentality s elementami archaických povier (Belova 2004, 12).

Ľudové legendy, ako aj apokryfy približujú tie udalosti, o ktorých v Písme je iba veľmi málo zmienok, preto také dramatické momenty, ako je napríklad stvorenie sveta a človeka alebo stavba Babylonskej veže, sa v ľudovej tradícii detailne rozpracúvajú a dotvárajú. Pozoruhodné je, že aktuálne zozbierané materiály z terénnych výskumov (pozri tu napríklad Belova 2001; 2004; Tolstaja 1998), svedčia o nepretržitej aktuálnosti folklórnych a legendických motívov ovplyvnených apokryfickými zdrojmi. Súčasné texty sú takmer doslova identické s tými, ktorými sa zaoberal V. Hnaťuk (1902) na začiatku 20. storočia, a tiež s textami, ktoré sa nachádzajú v starších cyrilských rukopisných kázňových zborníkoch.

Príkladom sú predovšetkým Uglianske rukopisy ponaučení a exempli zo 17. storočia, ktoré sme použili ako zdroj materiálu. Ide o dva rukopisy: *Poučiteľné evanjelium* a zborník *Kľúč*, ktoré vznikli v zakarpatskom uglianskom kláštore, o čom svedčia poznámky na okrajoch obidvoch rukopisov. Obidve knihy sú uložené v pozostalosti J. Javorského v Knihovni Národného múzea Českej republiky v Prahe (Šašerina 2019). Uglianske poučiteľné evanjelium a zborník *Kľúč* vznikli v 17. storočí ako dva cyrilské rukopisné

zborníky v kontexte interkonfesionálnej komunikácie na pomedzí slovan-ského Východu a Západu. V karpatskom priestore nikdy nebola a podnes nie je etnicky určujúcou konfesionálna príslušnosť nositeľa tejto duchovnej kultúry. Prevažná väčšina obyvateľov patrí k cirkvi východného obradu, ktorá sa utvorila so vznikom Mukačevskej eparchie. Treba zdôrazniť, že ide o veriacich, ktorí vo svojej každodennej komunikácii používali rusínsko-ukrajinské nárečia, slovenčinu, maďarčinu i rumunčinu. Tieto kontexty kultúrnej komunikácie možno dobre doložiť práve v cyrilských písomných pamiatkach. Konfesionálne prostredie, ktoré vplývalo na formovanie kultúrnej a náboženskej identity obyvateľov spätých s byzantsko-slovanským obradom, sa utváralo takmer nezávisle na ostatných centrách za Karpatami, čo malo vplyv najmä na udržanie tradičnej písárskej kultúry, ktorá tu pretrvala až do konca 18. storočia. Aktívne prepisovanie rozličných religiózných textov (liturgická, paraliturgická, homiletická, hermeneutická tvorba) spôsobilo, že sa nám zachovalo viacero veľmi zaujímavých písomných prameňov, ktoré súčasným bádateľom umožňujú komplexne uchopiť a pochopiť každodenný duchovný a svetský život obyvateľstva pod Karpatmi. Dôležitým pre pochopenie významu cyrilskej písomnej kultúry v Karpatoch je fakt, že všetky odpísané i nové rukopisné diela slúžili ako didaktické pomôcky pri vyučovaní mládeže, bohoslovcov a slúžili aj gramotným veriacim na čítanie, a tak sa stali základným argumentom udržateľnosti viery a tradície (Bugel 2019).

Každý kňaz ako miestny vzdelanec spravidla mal knihu kázňových predloh a kantor zborník paraliturgických (duchovných) piesní. Rozmach starodávneho spôsobu ich šírenia, teda ručné odpisovanie, umožňuje v prostredí mukačevskej cirkvi pod Karpatami sledovať ich dobre zachovanú rozmanitosť. Absencia tlačенých kníh prinútila prepisovať nielen potrebné liturgické texty, evanjeliáre a apoštoláre, ale aj kompilovať a tvoriť rozličné texty ponaučení, výkladov, kázní, didaktického materiálu o dejinách, jazyku a pod. Túto skutočnosť tak možno použiť ako argument pri vyvrátení stereotypu o nízkej úrovni vzdelania miestneho kléru. Aj tradičný spôsob vyhotovovania potrebných kníh treba vnímať nielen ako kultúrne špecifikum tohto priestoru alebo ako nevyhnutný moment zachovávanía tradície, ale predovšetkým ako východisko rozvoja duchovnej a písomnej kultúry, ktorej odraz vidno v písomných prameňoch rozličných žánrov. Pre nás sú tieto texty možnosťou pre komplexný výskum duchovnej kultúry regiónu.

Medzi dôležité zložky tejto duchovnej kultúry zaiste patrí mariánska úcta. Bohorodičku ako orodovníčku pred Bohom a pomocníčku uctievať všetci kresťania, no jej kult nie je vo všetkých kultúrnych tradíciách rovna-

ký. Ako sa už spomínalo, medzi veriacimi existoval veľký záujem dozvedieť sa viac o podrobnostiach pozemského života Krista, o jeho narodení, detstve, i v neposlednom rade o jeho rodičoch. Ľudová naračná fantázia dopĺňala chýbajúce fakty a približovala Ježiša Krista ako človeka jednoduchým veriacim. Takéto rozprávania prinášali aj odpovede na otázky, ktoré sa týkali najmä toho, čo čaká hriešnikov v pekle, čo sa stalo s Pilátom, ako budú potrestaní Ježišovi nepriatelia a i. Tieto nekánonické detaily sa šírili prevažne ústnym podaním, ale niekedy sa tieto subjekty dostali aj do rukopisných zborníkov, ktoré sa snažili veľmi jednoduchým spôsobom sprístupniť základne pravdy viery. Existuje však aj osobitný okruh textov, ktorý približuje veriacim aj osobnosť Ježišovej matky Márie.

Cirkev nekánonické texty nikdy neprijímala do kánona vierouky, pokladala ich za apokryfické texty. V starokresťanskej literatúre sa apokryfy nepokladali za heretické, ale skôr sa vnímali ako utajené texty. Od okamihu, keď sa základom vierouky stáva Sväté písmo, tradícia apokryfickej literatúry sa mení na nepravú, neautorizovanú, a tu sa začína vývin pohľadov na apokryfy blízke súčasnému ponímaniu nekánonickej literatúry. Zatiaľ čo sa v cirkvi ustalovala predstava o pravom (kánonickom) súbore kníh Svätého písma, čoraz prísnejšie sa vyčleňovali také texty, ktoré vybočovali z okruhu kanonickej spisby (Speranskij 1895, 1-3). Prvé pokusy o stanovenie kánona priniesli aj tzv. indexy, teda zoznamy nepravých kníh, ktoré sa neodporúčali, alebo boli úplne zakázané. Záujem o takúto nepravú (nekánonickú) literatúru však bol veľký. Takéto texty sa šírili rozprávaním, alebo sa zapisovali, prepisovali a aj týmto spôsobom rozširovali a zachovali v podobe apokryfickej literatúry do súčasnosti. Podľa I. Speranského, príčinou vzniku podobných pamiatok bol mravný alebo psychologický motív: osoba Spasiteľa urobila na ľudí obrovský dojem, a preto boli rozšírené vyprávania staršie a novšie, pravdivé a vymyslené (Speranskij 1895).

Vďačnou témou (objektom) bola najmä Kristova matka, o ktorej živote a pôsobení sa zo Svätého písma dozvedáme len veľmi málo. V evanجليách od Matúša a Lukáša sa nachádza zmienka o nepoškvrneném počatí a o tom, že svätá rodina žila v Nazarete a na sviatok Paschy sa všetci vybrali do Jeruzalema. Iba evanjelista Ján spomína Bohorodičku, ktorá podobne ako ostatné ženy, ktoré Ježiša sprevádzali, bola prítomná na Golgote. V Skutkoch apoštolov sa uvádza, že Mária spolu s Kristovými stúpecami a bratmi sa modlila po jeho ukrižovaní. Už od 2. storočia vznikali texty o Bohorodičke, ktoré uspokojovali záujem veriacich dozvedieť sa o nej ešte viac. Po roku 160 vznikol aj text Jakubovho Protoevanjelia, v ktorom sa hovorí o narodení, detstve, manželstve Márii a o narodení Ježiša. Uctievanie Bohorodičky

sa už vtedy šíri v kresťanských komunitách, kde sa začína Bohorodička uctievať ako Zástankyňa všetkých ľudí. Čím viac sa v ľudovom prostredí rozvíjal sám kult Bohorodičky, tým viac vznikali aj mnohé nekánonické naratívy o zázrakoch spojených s jej menom. Pôvodne apokryfické rozprávania o pozemskom živote a zázrakoch Panny Márii sa natoľko rozšírili, že niektoré z nich sa stali časťou tradície a boli zapracované do niektorých písomných pamiatok (Svencickaja – Skogorev 1999).

V zborníku *Kľúč* sa nachádza jeden apokryfický text o narodení Bohorodičky a o jej rodičoch, ktorý je úryvkom z Jakubovho Protoevanjelia. Rozprávanie sa končí momentom vstupu Márie do chrámu, kde ju privítal Zachariáš. Tento naratív má niekoľko momentov, ktorými sa líši od známych vydaní tohto textu (Lavrov 1899, Svencickaja – Trofimova 1989). Ide predovšetkým o vyslovené uvedenie veku Máriinych rodičov (100 rokov), ktorých neplodnosť sa spájala s plnením Božej vôle. Duchovní a židovský národ totiž pre ich bezdetnosť neprijímali ani ich dary pre chrám: *Потомъ быѣ мѣ въ Назаретѣ. Члкъ боѣбоиный. ѿ блачетивый. по имени Іуакимъ. ѿ аннѣ. ѿ поклѣна дѣдовѣ. ѿ авраѣмова. ѿ прѣстариѣ былиѣ. Котроу было по сѣто. годѣ. ѿ не имали плода. не про чары. ани про гакыѣ корѣкы. чинкиѣ. Яли то еа чинила волѣ бѣга. За што. великоѣ нарѣкана терзпѣли ѿ людѣи. ѿ ѿ поплѣ. што ѿ дарѣ прѣношенѣ до цркви. не прийомали ѿ ниѣ. Прото што дѣтиѣ. плодѣ не имали* (citované z vydania Šašerina 2019, 487-488).

Joachim preto odišiel na púšť, kde Bohu dal sľub, že sa bude postiť od jedla a vody počas 40 dní. Anna ostala doma a smútila sa nad svojimi vdovstom a neplodnosťou. V tomto rozprávaní má archanjel Gabriel tiež svojho predchodcu v služke Anny menom Judit, ktorá sa márne snaží presvedčiť svoju pani, aby sa prestala smútiť a aby pokryla hlavu šatkou. Po Anninej modlitbe sa jej zjavil anjel a zvestoval jej narodenie dieťaťa a slávu. Anna sľúbila zasvätiť dieťa chrámu a archanjel odišiel za Joachimom do púšte. Po návrate Joachim priniesol 12 jahniat a 12 teliat ako obetný dar, a tak získal odpustenie. Pozoruhodným detailom, ktorý sa nenachádza v každom rozprávaní o detstve Márie, je zmienka o jej siedmich krokoch k svojej matke už vo veku 6 mesiacov: pôvod a symboliku tohto dodatku sa nám doposiaľ nepodarilo identifikovať, ale s istotou môžeme tvrdiť, že každý nevšedný detail či malý zázrak len uistuje čitateľa, resp. poslucháča o špecifickej úlohe Bohorodičky v dejinách spásy. *Дѣвница роела ѿ крѣпнлѣа. ѿ прѣвѣ Іуакимъ попы црковныа. ѿ нареѣли има дѣци мѣриа. ѿ колѣ юу было .5. мѣциѣ. порстави ю мѣти на зѣмли. ѿ шѣтѣни ѿ неа. ѿ дѣца порѣтѣни .3. степенѣи. ѿ прѣде на рѣкѣ матѣре своей. ѿ хвалѣти*

Ю МАТН. РЕЧЕ ТАК ЖИ. ГДЪ БГЪ МОИ. ІАКО НЕ БЪДЕШ ХОДИТИ ПО ЗЕМЛИ. ПОКН
НЕ ѠДАМ ТА ВО ЦРКО ГДНЮ БГЪ СЛЪЖИТИ (Šašerina 2019, 489).

Uglianske poučiteľné evanjelium obsahuje dve rozprávania o Bohorodičke, pričom jedno hovorí o okolnostiach jej Usnutia a s tým spojenými zázrakmi. Druhé rozprávanie obsahuje výklad štyroch zázrakov, ktoré učila ako *Ochrankyňa človeka* po svojom nanebovzatí.

V apokryfickom texte na sviatok Usnutia Bohorodičky, ktorý vznikol podľa gréckej predlohy, sa spája premyslená religiózna symbolika so zázrakom rozprávok. Za evanjeliovou perikopou o Márii a Marte namiesto výkladu¹¹⁰ sa uvádza niekoľko apokryfických textov o Bohorodičke, prepojených medzi sebou úvahami pisára o uctievaní Bohorodičky. Jeden z týchto textov hovorí o šatoch Bohorodičky. Nachádzajú sa v ňom aj informácie o dĺžke pozemského života Bohorodičky – 72 rokov, po uplynutí ktorých bola prenesená do neba. Šaty a pás Bohorodičky kresťania tradične uctievali ako zázračnú relikviu. Po Máriinej smrti sa tieto relikvie dlho tajne uchovávali a až po vzniku kresťanského kráľovstva boli prinesené do konštantínopolského obvodu Chalkopratea k cisárovi Justiniánovi. Za vlády imperátora Leva boli Bohorodičkine šaty uložené do striebornej pyxidy a uložené v novom kláštore v Blachernách. Prvý zázrak, ktorý sa uskutočnil pomocou Bohorodičkiných šiat, bolo uzdravenie ženy imperátora Leva; tento motív zaznamenal Dimitrij Rostovský v Mineách v čítaní na deň 31. augusta. Treba poznamenať, že výklad o prenesení relikvie šiat Presvätej Bohorodičky je totožný s legendou zapísanou v byzantskom Menologiu Bazila II. z konca 10. storočia: *справовала вшиѣко поцтвѣе. готѣючѣа. ко смѣрти ѿ ко погребенію своемѣ стѣмѣ. а вѣлаца хрѣтіанѣкомѣ. а не жндѣкомѣ. а гды южь зготовала вшиѣко еѿ стѣла мѣтѣ. своѿ дѣѣ шатѣ роказала Ѡдатѣ двѣ невѣста ѡбогнѣ. ѿ поѣ котор[ыѿ] поцнѣе ховала. ѿ подавала Ѡ рѣѣ до рѣкѣ прѣѣ кнака соѣ лѣѣ тое еѣ дѣало. понеже чинилѣа чѣда ѿ стѣвалѣа цѣлѣбы. Ѡ тѣ двѣ шѣѣ Ѡ поѣа. а ховано ѿ потлѣмѣе прѣѣ жнды. ѿ дла поганѣ цѣрѣвѣ. которѣѿѣ славы боронилѣа своѿ болваноѣ. а гды пришло цѣрѣтво хрѣтіанѣскоѣ. довѣдалѣа црѣз ѡстѣланѣ. ѿ прннесено*

¹¹⁰ Zborníky poučiteľných evanjelií majú ustálenú štruktúru, ktoré sa spavidla začínajú kázňami na nedele roka počnúc nedeľou o mytníkovi a farizeovi a pokračujú kázňami na cirkevné sviatky. Na začiatku každej kázne sa uvádza príslušné evanjeliové čítanie alebo aspoň odkaz na neho a ďalej nasleduje výklad. Uglianske poučiteľné evanjelium sa odlišuje od iných pamiatok tohto žánru nielen výskytom apokryfických naratívov vo výkladoch k evanjeliovým perikopám, ale aj uvedením samotných perikop v preklade na ľudový jazyk (Czuba 2011, 21).

ТЫИ ДВѢ ШАТЫ. ДО ХАЛКОПРАТІИ ПРѢ ЕПІКОПА ІЗНАШ. А ВО ЦРѢТВО ЛВА ЦЕАРА. КОСТАНТИНОПОЛІКАГО. ІЗНЕСЕНО ВЕСПОЛЬ ШАТЫ И СТЫ" ПОД И ПОЛОЖЕНО ПРѢ ЦРѢ. ТЖ• ЗАРА ЦРЦА ЕГО УЗДОРОВЛЕНО. И НЕЧТАГО ДУА. И ПОЛОЖЕНО ТЫИ ДВѢ ШАТЫ. У СРЕБРЗНО" ИСРНИИ. В ПОЧЕИНОСТИ. В ЛАХЕРНА. ГДЕ УФУНДОВАЛА ЦРЦА ЛЕВЪ МАНАСЬТЫРЬ. И КОТОРЫИ ША" И ПО ИИѢШНИИ ЧАСЫ СТАВЛЮ"СА ЦЕЛѢБЫ. ВѢРНЫИ" ХРІТІАНО". А НЕДОВЕРКО" НЕ І ЖАДНОИ ПОМОЧИ (Šašerina 2019, 408).

V ďalšom naratíve sa hovorí o zjavení Bohorodičke archanjela Gabriela tri dni pred smrťou. Zjavenie archanjela Gabriela v tejto súvislosti je symbolické: ten, ktorý zvestoval narodenie Ježiša, teraz zvestuje o novom živote a novom narodení pre samotnú Bohorodičku: ЧЕДЫ ПРѢ ЕИ СОМРѢТІЮ СТОНО. ТРЕТЕГО ДНА ПОМАЛА БѢ АНГЕЛА СВОЕГО, УПОВѢДАЮЧИ. И МАЕ" ВЗАТА И ЗЕМЛЕ НА НЕО. А СЛА ПРІТЛА МІТН БЖІА. УЛЫШАВШИ ТАКОВОЕ ПОЕЛСТВО И АГЛА. ВЕЛИИ ВДАЧНА БЫА ТОМ. И ЗАРА ИШЛА НА ГОР. СЛЕВОНІКЮ. НА МѢСТО ІЕРАИ". ЧИНАЧИ НАБОЖ[Е]СТВО (Šašerina 2019, 408).

Ďalší text hovorí o smrti a o pohrebe Márie. Keď ľahla do truhly, prekrižila ruky podľa kresťanskej tradície a požeňala všetkých, vtedy sa ozvalo silné hromobitie. Podobne ako iné zázraky, aj tento moment mal zapôsobiť na veriacich, ukázať na osobitý význam jej Usnutia a Nanebovzatia, a tak prirovnať jej podstatu k podstate jej Božieho Syna.

Pri pohrebe Panny Márii boli prítomní všetci apoštoli, aj tí, ktorí sa nachádzali ďaleko od svätej zeme, alebo už boli po smrti, čo sa tiež javí ako veľmi dôležitá idea tohto apokryfu. Všetci Kristovi učeníci však boli poctení možnosťou rozlúčiť sa s Bohorodičkou a vidieť jej prechod z pozemského života. Zúčastnili sa tak jej Usnutia, aby tým potvrdili svätosť jej kultu. V texte sú uvedené rozličné miesta, kde pôsobili apoštoli, odkiaľ sa rýchlo presúvali do Jeruzalema na oblakoch (z Indie, Egypta, Sýrie, Mezopotámie, Cypru, Antiochie, Macedónska, Efezu, Alexandrie, Byzancie, Ríma), čo svedčí o skutočnosti, že už pri vzniku protografu tohto naratívu na sviatok Usnutia Bohorodičky boli známe aj hlavné apokryfické texty o apoštoloch. ТА"ЖЕ АПЛН СТИИ ПОТОЧАМО ЗАРА ИНЕСЕНЫ КОЖДЫ". ГДЕКОЛБЕ" КОТОРЫИ БЫА. ДО ИНДИИ, ДО ЕГИПТУ, ДО СРИИ, ДО МЕЗОПОТАЛИИ, ДО КИПРУ, ДО АНТИОХИИ, ДО МАКЕДОНИИ, ДО ЕФЕЗУ, ДО АЛЕКСАНДРИИ, ДО ВЕНЗАНТИИ, ДО РИМУ. КОЖДЫ" НА СВОЕ МѢСТЕ. НА СВО" УРА ПРІСТУПИА, И ПРОПОВѢДАА СВАИЕ. ТА"ЖЕ СТАЛАА ВЕЛИКАА РАДО В НЕЧ. И АГЛЫ И АРХАГЛЫ. ПОНЕЖЕ ВТОРОЕ НЕО НЕО УИШЛО ВО ТРЕТЕЕ. СПОИЛАА ЗЕ"НАА СЗ НЕНЫМИ (Šašerina 2019, 411).

Počas pohrebného obradu sa rakvy s telom Bohorodičky dotkol neverec, ktorý chcel uraziť jej pamiatku, ale zásahom anjela ochrnil. V momente však oľutoval svoje konanie, uveril a začal sa modliť k Ježišovi aj Boho-

rodičke a odrazu ozdravel: тѣ зрѣдѣ единь лотрз ѿ порады жндовѣскоѣ. ѿ прикочнвшн ѿмла за трѣдѣ. хотѣачи еѿ стѣмж тѣлѣ зѣлѣжнѣѣ ѡчнннчн. ѿно тѣжѣ емѣ агѣль бѣжѣн невнднмо ржкн ѡтѣлѣ. а ѡ почѣмь велнкнꝑ гологоꝑ волатн до гѣ бѣ. ѿ до прѣчѣтѣн матерѣ бѣжѣн. лбы сѣ змнлѣваѣ нѣ ннꝑ. тѣжѣ ѡвѣрнлѣ ѿ вызнѣмь ѿ то ѣ мѣнн ѿ хѣлѣ. тѣды за ѣ вѣрѣж стѣлѣмь бѣцѣлѣ ѿ рѣклѣнн. прѣ ѡчнма бѣшнꝑкн (Šašerina 2019, 409).

Okrem gréckej verzie rozprávania o úmrtí Bohorodičky sa zachovali aj latinské varianty sujetu, v ktorých sa kladie dôraz na prejav Tomášovej nevery. Tento motív je tiež zapracovaný do textu výkladu na sviatok Usnutia Bohorodičky. V ňom sa hovorí o tom, ako apoštol Tomáš nestihol prísť na pohreb Bohorodičky, ale cestou do Jeruzalema na vlastné oči videl jej telesné nanebovzatie a prosil ju, aby mu šaty podarovala na znak jej stretnutia s ním a aby ho požehnala sa stať apoštolom, a Panna Mária ho z oblaku požehnala. Keď sa Tomáš ocitol medzi Kristovými učeníkmi, chceli ho vyskúšať, lebo chceli sa takého málo veriaceho apoštola zriecť a vyhlásiť ho za kacira. Ale vtedy Tomáš bol poučený Svätým Duchom, rozlomil chlieb na tri časti a prosil ostatných o odpustenie, tak mu bolo odpustené a Tomáš bol znova prijatý medzi apoštolov: *Ѡома стѣгыѣ лѣ не дорѣтнѣдѣ до погрѣбѣ мѣрѣ бѣжѣнѣ. лѣ то вѣшнꝑко дѣхѣ стѣгыѣ спрѣковѣлѣ. гѣ не быѣ прн вѣстаню сѣлѣ бѣжѣлѣ. тѣ прн погрѣбѣ прѣчѣтѣнѣ ѡ днѣвныѣ же то быѣ Ѡома. ѿ ѡ ннчѣмѣ не вѣрнлѣ, докн ѡчнма свонма не вндѣтѣ. лѣво ѡшнма свонма не слышѣтѣ. ... Таѣ же ѿ тѣ прн погрѣбѣ не быѣ лѣовѣтѣꝑ быѣ на тоѣ чѣ во ннѣдѣн повѣтѣтѣ. ѡвѣрѣаючн гѣ людѣн. прнводнѣ ѿ ко вѣрѣтѣ хрѣтѣлѣскоѣ. н не хотѣлѣ ѿ ѡвѣстанчн. лѣ велѣтѣ свѣтлыѣꝑ порѣкѣвшн ѣго кѣлѣтѣовнѣ ѿ нѣ до ѣрѣннѣ. лѣво до гѣфѣннѣннѣ мѣвѣтѣѣка. до погрѣбѣ стѣгыѣ бѣлѣ. а прѣчѣтѣлѣ ѿ была поховѣна, ѿ потѣкѣтѣ ѿ Ѡома на ѡблѣцѣтѣ ѿ рѣтѣ. прѣчѣтѣлѣ мѣнн бѣжѣлѣ. знѣтѣ тѣковныѣ дѣнн мн. ѿ бѣвѣннѣ лѣвы прѣлѣтѣꝑ былѣ до лѣлѣ брѣтѣннѣ мѣнн. же гѣ сѣ ннмн не былѣ прн погрѣбѣтѣ тѣвоеꝑ стѣꝑ. а прѣчѣтѣлѣ подѣла ѣмѣ ѿ ѡблѣка бѣвѣннѣ. ѿ знѣннѣ малыѣꝑ за дѣрѣ дѣхѣ стѣго. а Ѡома дѣлѣвшн чѣтѣ ѿ хѣлѣлѣ вѣ трѣꝑцн едннѣмѣ бѣжѣ. ѿ прѣчѣтѣнѣ бѣжѣннѣ мѣтрн. тѣжѣ ѡблѣтѣ ѣго вѣзѣлѣ ѿ прнѣ до лѣлѣ (Šašerina 2019, 410).*

Rozprávanie na sviatok Pokrova Presvätej Bohorodičky (1. októbra) obsahuje krátky opis štyroch jej zázrakov. Prvý zázrak opisuje záchranu Carihradu pre vpádom pohanov v 7. storočí:¹¹¹ Pán vyslyšal horlivé modlitby, pôst a dobré skutky obyvateľov, zľutoval sa nad nimi a poslal do mesta

¹¹¹ V texte je uvedené nepriame datovanie: За панѣванѣ ѿрнклѣа цѣрѣ, кде ѿрнклѣннѣ же зкомѣленѣ подѣба мѣна ѿраклѣннѣ (gr. Hérakleios), jeden z najvýznamnejších byzantských cisárov (610–641).

nebeské vojsko a Bohorodičku, aby pod svoje šaty ukryla celé mesto, a tak ho zachránila. Toto rozprávanie je prerozpráváním jedného detailu zo života a videní svätého Andreja Konštantinopolského (Андрея Юродивого).

Druhý opis zázraku sa podobá na prvý: Bohorodička takým istým spôsobom zachranila Kyjev pred vpádom Tatárov. Kyjevčania sa tri dni modlili a postili a po týchto troch dňoch pôstu a modlitby sa zjavila Bohorodička, ktorá rozprestrela svoje šaty nad jedným z chrámov Kyjevsko-pečerskej lavry, čo odvrátilo vpád Tatárov a spôsobilo oslobodenie Kyjeva a Rusi.

Tretí zázrak sa stál pomätenému Gainovi z gréckeho mesta Livalip, ktorý osočoval Bohorodičku a jej obraz. Dvakrát sa mu zjavila v spánku, a na tretiu noc sa zjavila znovu a dotkla sa ho. Po jej dotyku Gain ostal úplne ochrnutý, len jeho jazyk ostal nedotknutý a reč bola jasná, aby mohol oľutovať svoje činy: Третья тѣ ѿ грецїи мѣсто, которомъ ѿ нѣмалевалнпз. и в тоѣ мѣстѣ былъ scomopo. имене гнѣ. и на каждоѣ мѣсци часто и по частѣ шдиль блѣннль, и порѣгалъ имене прѣтоѣ бѣѣ. и еѣ ѡбразови порѣгалъ и злословнль. теды едноѣ ноци, и дрѣгоѣ гбнлелъ емѣ стѣл бѣа во инѣ, напоминачи емѣ, абы понехлѣ того порѣганъ. а ѡ не хотѣлъ того понехачи. а третїи же рѣ до него прншла. и доткнѣлелъ егѣ. теды зрѣлѣ бшнѣки члѣн егѣ помрзли. толко мовѣ ѡ него не ѡнмалъ. дла того абы вызнавалъ бшнѣки злости своѣ. и тѣи моци стѣи бѣѣ цо емѣ вырѣднлъ за его лютрзкоѣ блѣннѣрѣтво (Šašerina 2019, 357-358).

Štvrtý zázrak sa stal za vlády cara Justiniana. Vtedy Bohorodička zachránila židovské dieťa, ktoré vlastný otec posadil do rozpálenej pece, lebo zjedol v chráme dorѣ, teda prijal sväté prijímanie. Nedotknuté dieťa z pece oslobodila jeho matka, ktorá neskôr počula o záchránkyni: невеста неакала светлаа прншедши и холодѣ ми додама, акн ми огонь невадн (Šašerina 2019, 358).

Texty, ktoré sa nachádzajú v Uglianských rukopisoch, nie sú zastúpené v každom poučnom evanjeliu alebo zborníku výkladov. S istotou však môžeme tvrdiť, že odrážajú ľudové predstavy o Bohorodičke ako orodovničke pred Bohom a ochrankyni ľudí rozšírené aj v celom karpatskom regióne. Bohorodička je stredobodom záujmu nielen ako Matka Božieho Syna a ako Orodovnička pred trónom Najvyššieho, ale najmä ako obyčajná načúvajúca žena, ktorá práve preto, že podstúpila množstvo strádania a bolesti pod Krížom, pozná starosti všetkých ľudí. Osobitne dôležitým je preto pre veriaceho človeka opis jej pozemského života a smrti. Práve tieto motívy umožňujú veriacim vnímať Bohorodičku ako príklad úprimne veriaceho jednoduchého človeka. Mária Bohorodička je tak neustálou ochrankyňou pred viditeľným i neviditeľným nepriateľom ako sa zvyrazňuje v tradične uctievaných obrazoch a ikonách.

4.3. Obraz Panny Márie v mariánskych kázňach Hugolína Gavloviča

Za „nadšených ctiteľov Panny Márie a šíriteľov jej úcty medzi Dunajom a Tatrami“ označuje františkánsky literárny historik Celestín Alojz Lepáček príslušníkov svojej rehole. Prejavy mariánskej úcty u slovenských františkánov nachádza nielen v zasväcovaní kostolov a kaplniek, v maliarstve a sochárstve, v poézii, v duchovných hrách, v hudbe, v modlitbách a spevoch, ale tiež v kazateľstve: „V kvetnatej záhrade mariánskej úcty v ráde sv. Františka na Slovensku dôležité miesto má kazateľstvo, ktoré od pradávnych čias v tejto reholi bolo na úrovni“ (Lepáček 2005, 248). Medzi autormi mariánskych kázní Lepáček menuje neskorobarokového náboženského básnika, spisovateľa a františkánskeho kňaza Hugolína Gavloviča, ktorý je aj vďaka jeho bádateľskému záujmu¹¹² pokladaný za „najvýznamnejšieho a najplodnejšieho barokového básnika“ (Okál 1990, 191) a oceňuje sa ako „zakladateľská osobnosť slovenskej kultúry vyznačujúca sa neobyčajnou etickou citlivosťou“ (Hamada 1995, 185).

To, že dnes Gavloviča radíme medzi popredných barokových spisovateľov, je v prvom rade zásluha jeho objaviteľa Michala Rešetku.¹¹³ Na popularizácii Gavlovičovho diela majú leví podiel editori a komentátori jeho dvoch didakticko-reflexívnych a meditatívnych skladieb *Valaskej školy mravív stodoly* a *Kresťanskej školy* Gerald J. Sabo SJ (1988) a Gizela Gáfriková (1989, 2012). Gavlovič bol skutočne plodným autorom.¹¹⁴ Svedčí o tom súpis jeho rukopisov, medzi ktorými uvádza Lepáček aj zbierku kázní *Kameň ku Pomocy*.¹¹⁵ Ako Gavlovičovo dielo ju identifikoval Jozef Kohuth v roku 1891. Jej jazyk charakterizoval ako blízky kodifikovanej bernolákovskej slovenčine: „Dnes [v r. 1891, pozn. E. B.] po stoley i vyše načim len gramaticky opraviť litery, pridať akcenty, a celý výborný obsah ‚Kameňa pomoci‘ bez prepisovania môže ísť pod lis, rozumie sa, keby bol nákladok“ (Kohuth 1891, 32). Dôkladnému jazykovému rozboru zbierku podrobil až Ján Doruľa, ktorý potvrdil slovenské jazykové povedomie Gavloviča: „Svojím jazykom sa Gavlovičovo dielo zaraďuje do západoslovenského kultúrneho okruhu, medzi početné diela katolíckych vzdelancov 18. storočia, reprezentované najmä kázňovou tvorbou katolíckych kňazov, predovšetkým rehoľníkov“ (Doruľa 2015, 68).

¹¹² „Práve Celestín Lepáček podal prvý bibliografický popis všetkých rukopisov Hugolína Gavloviča, ktoré sa mu podarilo počas viacročných výskumov objaviť“ (Tkáčiková 2013, 22-23).

Svoju zbierku kázni určených na nedele a sviatky liturgického roka Gavlovič dokončil 4. mája 1779 v Horovciach, kde pôsobil ako kaplán šľachtickej rodiny Madočaniovcov.¹¹⁶ Ale kázne vytvoril ešte ako kňaz v kláštore v Pruskom („*zepsane w Prusschanskem chudobnem Klasstere*“). Pre názov zbierky, ako vysvetľuje v latinskom úvode (*Allocutio ad lectorem*), si vypožičal slovné spojenie z prvej Samuelovej knihy (7, 12): „Vtedy vzal Samuel kameň, postavil ho medzi Micpu a Šén, nazval ho Eben-Ezer a povedal: Až potiaľto nám pomáhal Hospodin.“ Eben ezer alebo kameň pomoci vztýčil izraelský sudca a prorok Samuel na pamiatku víťazného stretnutia Filištíncov s Izraelitmi. Zbierku Gavlovič venuje „najvzácnejšiemu kameňu, Ježišovi Kristovi“. V poslednej časti úvodu pripomína ďalší biblický význam slova kameň, jeho účinnosť v boji s nepriateľom. Kazateľom radí, aby si zo zbierky vybrali iba to, čo sa im bude páčiť a zdať užitočné, tak ako si Dávid vybral z potoka iba päť kameňov, ktoré potreboval k praku na boj proti Goliášovi. Obrazne im ponúka kameň, z ktorého môžu urobiť chlieb, ktorým nasýti svojich poslucháčov.¹¹⁷

Pôvodnosť zbierky a v nej prezentované kazateľské rečníctvo cirkevný historik Štefan Faith hodnotí veľmi vysoko: „Dielo má neoceniteľnú hodnotu. Kázne sú pôvodne spracované, výborne disponované, témy sú rozmanité a s veľkou starostlivosťou vypracované“ (Faith 1941, 20). Hoci Š. Faith posudzuje kázne predovšetkým z teologicko-homiletického hľadiska, ale svojím vyjadrením sa dotýka aj kvality ich slovesnej stránky. Je fakt,

¹¹³ „Vďaka Rešetkovej editorskej iniciatíve dostala v tridsiatych rokoch 19. storočia skromne sa etablojúca slovenská kultúrna verejnosť k dispozícii tlačený, i keď jazykovo a myšlienkovu upravený a neúplný text Valaskej školy“ (Gáfríková 2012, 770).

¹¹⁴ O rukopisoch podrobne informuje C. P. Lepáček v príspevku Život a dielo P. Hugolina Gavloviča III. Seperát zo VII. výročnej zprávy súkr. gymnázia rádu sv. Františka s právom verejnosti v Malackách 1933/34.

¹¹⁵ Zbierka Kameň ku Pomocy (1779) je uložená v Archíve literatúry a umenia SNK (sign. 155 AH 1).

¹¹⁶ To dokladá formulácia, podľa farby atramentu zjavne dopísaná neskôr: Y dokonane na Kaplance w Horowskem Kasstili u milostiwego Panstwa Madačaňi Roku Paňe 1779. Dňe 4. Maje.

¹¹⁷ „Naozaj z tohto kameňa urobíš chlieb na nasýtenie poslucháčov; nie však zázračne, ako požaduje od Krista pukušiteľ: ‚Rozkáž, aby sa z týchto kameňov stali chleby‘. Ale pracne, ak s Božou milosťou a pomocou zapojíš naozaj do svojho konania a snaženia usilovnosť (Scis enim, quod etiam lapis molaris ad farinam pro pane efficiendam necessarius sit. Tu vero ex lapide isto etiam panem eficies pro pascendis auditoribus: non tamen miraculose, prout tentator a Christo petit, dic ut lapides isti panes fiat. Sed operose, si nimirum cum gratia et adjutorio Dei in operando et studendo diligentiam adhibueris).“

že barokoví kázatelia využívali literárne prostriedky v rôznej miere. Od začiatku 18. storočia však dôraz na literárnosť kázni začal všeobecne rásť.¹¹⁸

Estetická dimenzia kázne zaujíma predovšetkým literárneho historika. Interpretáčny problém ako „vymedziť rozdiel medzi tzv. tvorbou rutinnou a literárne prestížnou (artistnou)“ rieši česká literárna historička Michaela Soleiman pour Hashemi v štúdiu *K rozlíšení konvenční a literárně prestižní homiletiky období baroka* (Soleiman 2007, 69-75). Prestížnu homiletiku spája s textami, v ktorých možno nájsť „složitejšiu obraznosť a vôbec tropiku, texty inovované lyrizáci, epizáci a dramatizáci i rozvolnenou kompozíciou v mnohom väčšej miere, než je tomu u baroknej homiletiky konvenční“ (Soleiman 2011, 71). Treba mať však na pamäti, že slovenskú literatúru a tiež ostatné slovanské literatúry na rozdiel od západoeurópskych literatúr charakterizovala istá umiernenosť, v podstate „vylučovala extrémny dekoratívny štýl a priveľmi zložité štylistické a jazykové prostriedky“ (Kerul'ová 1999, 108).

O artizme ako črte Gavlovičovej literárnej tvorby hovorí G. Gáfriková (2013, 172) v súvislosti s jeho básnickými skladbami. Pochopiteľne, že doklady Gavlovičovho úsilia o poetizáciu reči nájdeme aj v jeho kázňach.¹¹⁹ Na jeden z princípov Gavlovičovej ars poetiky, ktorým je exemplum, sme už poukázali v štúdiu *Charakter exempla v Gavlovičovej kazateľskej zbierke Kameň ku pomoci* (Brtaňová 2013, 203-216). Teraz sa chceme bližšie pozrieť na kompozičné prostriedky dominujúce v troch mariánskych kázňach, ktoré sú v zbierke umiestnené na jej konci v samostatnom súbore venovanom svätým.¹²⁰

4.3.1. *Mária mení osud hriešnikov*

V kázni Maria skrz orodowani promeńuge ortel smrti. Otwira nam cestu ku wideni Boha. Zmeruje nas z Bohem, a przywadza k spaseñi, venovanej

¹¹⁸ „Kázání má především vychovávat v duchu Desatera a základních křesťanských hodnot a užívá k tomu v různé míře i literární prostředky. Proto je stále podnětná badatelsky známá teze Zdeňka Kalisty v jeho antologii *České baroko* z r. 1941, že totiž v oblasti homiletiky „na počátku 18. stol. počíná v jejích textech namnoze převažovat faktor estetický nad vzdělávacím““ (Soleiman 2011, 21).

¹¹⁹ O spojitosti medzi básnickou a kázňovou tvorbou autorského subjektu hovorí tiež český literárny historik Josef Vašica v štúdiu venovanej slovesnej stránke kázni Bohumíra Hynka Bilovského (1659-1725): „ve svých duchovních řečech na mnohých místech prozrazuje básníka“ (Vašica 1995, 199).

¹²⁰ V úryvkoch z Gavlovičových kázni prepisujeme dlhé s a upravujeme interpunkciu podľa dnešného úzu. Nejednosť v pravopise ponechávame („stworil“ – „stworyl“).

sviatku Navštívenia Panny Márie, Gavlovič aplikuje početné prirovnania a príklady, čím podporuje názornosť a afektívnosť výkladu.¹²¹ Spôsob Máriinho orodovania za hriešnikov v nebi objasňuje na príklade konania ženských postáv zo Starého zákona a z rímskych dejín.¹²² Tento postup uplatňuje systematicky v celej kázni.

Aby vysvetlil zmysel a význam orodovania, v predhovore kázne popisuje štandardnú situáciu človeka v nižšom postavení, ktorý sa pred vrchnosť neodváža predstúpiť sám, ale jeho žiadosť predkladá zvyčajne patrón. V prípade, že rieši vážnejšiu záležitosť a u vrchnosti upadol do nemilosti pre urážku na cti alebo iný nepriateľský postoj, vtedy je treba, aby sa zaňho prihovorila dostatočne vplyvná autorita.

Opísanú ľudskú skúsenosť Gavlovič ilustruje starozákonným príbehom o Adoniášovi, ktorý sa obával predstúpiť pred kráľa osobne, aby si vypýtal za manželku Sunamitku Abisagu, lebo si neoprávnene prisvojil kráľovský titul (1. Kráľov 2). Preto si vybral za svoju patrónku kráľovu matku Betsabe, ktorá žiadosť predniesla namiesto neho. Na príklade Adoniáša Gavlovič ukazuje, že hriešnici, spomedzi ktorých nevyníma ani seba, sa bez Božieho príhovorca nezaobídu. Majú síce prosebníka a ochrancu v Ježišovi Kristovi, ktorého však rozhnevali nedodržiavaním prikázaní a bezbožnými skutkami, preto sa musia obrátiť s prosbou na niektorého svätého ako na Božieho priateľa a člena duchovného tela cirkvi v nebi, aby pre nich vypošiel to, čo žiadajú. Najlepšou voľbou je pre nich Mária, ktorá je Bohu zo všetkých orodovníkov najmilšia. *Ale negmilegssa Bohu gest Maria, když ge Matka uprimna Syna geho gednorozeneho, kterassto hodnost materinska tak welika a wysoka gest, že nic po Bohu hodnegssihho nemuže se pochopiti. Ku tegto tehdy Matce Boha a Krysta Ješisse pristupowati a od neg orodowani žadati pryslucha, a užytečno gest, aby sme skrze gegi modlidbu w zasluhach Krystovych dostali od Boha milost, odpusteni hrychuw, a wssecko obdrželi, cokoliw od Boha žadame.*¹²³

Gavlovič sa vracia k reakcii Šalamúna, ktorý si síce uctil svoju matku Betsabe, prihovárajúcu sa za Adoniáša tým, že ju posadil na trón po svojej pravici, ale jej žiadosť napokon nevypočul. Šalmúnovo jednanie konfrontuje Gavlovič so správaním Ježiša, ktorý prosby svojej matky vždy poslušne

¹²¹ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 821-824.

¹²² Na Den Nawsstiweni Panny Marie. Maria skrz orodowani promeňuje ortel smrti. Otwira nam cestu ku wideni Boha. Zmeruje nas z Bohem, a prywadza k spaseñi. In: Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 821-824.

¹²³ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 821.

vypočuje. To je dôvod, prečo hriešnici majú žiadať Máriu o pomoc. Môžu sa na ňu obrátiť v troch záležitostiach: 1. aby rozsudok smrti, ktorý nad nimi vyniesol Boh, premenila na milosť, 2. aby pre nich pripravila stretnutie s Bohom a s Ježišom Kristom, a 3. aby ich napokon zmierila s Bohom, a tak priviedla k spásu. *Ku teg tehdy po Bohu mame se utikati, ktera Bohu gest negmilegssa, w orodowani negistegssa, a spaseni nassich dussi negžadostiwegssa. Když ge y tak Matka života totissto Ježysse, ktery gest cesta, prawda a život. Nezanedba ona za nas orodowati, ale pospissi se nam ku pomocy biti; wiceg nežli pospichala Alžbetu nawsscýwiti. Zagiste pomože, gako mnohim pomohla podle sweg chtiwosti a obyčege. A wzlassče w tychto trech wecach: ponagprw ortel smrti na nas widani skrze swe orodowani promenuge na milost; po druhe pryprawuge nam a otwira prystupek ku wideni Boha a Krysta Ježysse; po treti zmeruge nas z Bohem a prywadza ku spaseni.*¹²⁴

Prvú tézu, že Mária svojim orodovaním prichádza na pomoc hriešnemu človeku, aby mu Boh udelil milosť a nebol naveky zatratený, Gavlovič objasňuje na príklade konania Abigail.¹²⁵ Abigail sa podarilo odhovoriť kráľa Dávida od potrestania jej manžela Nabala, ktorý nerozvážne odohnal kráľovských poslov žiadajúcich ho o pokrm.

Máriinu rolu orodovníčky Gavlovič potvrdzuje ešte videním sv. Dominika, v ktorom mu je zverená úloha Máriinho služobníka. Totiž keď sa Dominik raz v noci modlil v Chráme sv. Petra v Ríme, uvidel Máriu, ako svojimi prosbami krotí hnev Ježiša Krista, ktorý chcel pre spáchané nepravosti zahubiť všetkých ľudí na zemi svojim mečom spravodlivosti. *Teho hñevu Ježyssoveho žaden nemohel ukrotiti, gediñe sama Matka geho Maria, matka milosrdenstwi, ktera z weliku poñiženostu priklekla ku noham geho a prosila za odpussteni, aby odpustil a nezatratil z prchliwosti sweg tych, kteryh z milosti sweg z predrahu krwu swogu wikupiti račil. A když geg odpowedel, že geho sprawedliwost to nedopusča, aby tak mnohe a welike hrychi lidske bez trestañi zanechal, predce ona prosila, aby aspon mel pozhoweni. Ukazala mu dwuch swatych mužuw, swateho Dominika a swateho Franciška Seraffinskeho, mluwice: Hle, mam tychto dwuch dobrych a wernych služebñikuw, kteri podle milosti a pomocy tweg Boskeg budu se wssemožne usilowati hryssñikuw ku pokani a swet ku dobremu a ku chwale*

¹²⁴ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 821.

¹²⁵ Teg vecy mame Figuru na Abigail manželce Nabaloweg. In: Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 821.

*tweg napravowati. A hle, skrze poniżenu prosbu Marie ukrotił hńew swug Jeżiss, promenił sprawedliwu sententiu smrti na miłosrdenstwy. Dal swetu gratiu a milost. Propugčył čas ku pokañi hryssńikum, aby mohli spaseñi bit, kteri se chcegu polepsit.*¹²⁶

Aby sa Gavlovič priblížil zmyšľaniu publika ešte viac, pripomína ďalšiu ľudskú skúsenosť, ktorá hovorí o tom, že matka sa vždy snaží ochrániť syna pred rozhnevaným otcom a hnev otca premeniť na lásku. Rovnako Mária ochraňuje hriešnikov, utiekajúcich sa k nej pred Bohom ako rozhnevaným sudcom. V nadväznosti na uvedené Gavlovič modeluje spoločný príhovor hriešnikov k Márii ako k nositeľke Božej milosti a života, pričom Máriin postoj konfrontuje so skutkami Evy a Adama, pre ktoré bol nad nimi vyslovený rozsudok smrti. Hriešnikov vedie k uvedomeniu si Máriinej pozície pred Bohom, ktorý vypočúva jej modlitebné prosby, vďaka ktorým ich netrestá za nespočetné hriechy, ale dáva im čas na učinenie pokánia. *O Maria Matko Krysta Jeżysse y nassa! Zagisťe promeniła sy ortel smrti na milost. Eva nam prisporila smrt; a ty sy nam prynesła život a milost od Boha. Ty sy smrt zhladila w temto zemske kragi, kteru Adam Eva zaštipili w ragi. Ano, tak sy pred Bohem silna a mila pred očyma geho skrze hluboku poniżenosť a wrucne modlidby w Krystu Jeżissowi, że radneg wiwoluge prozby twe wislyssati a twar twogu milu ssanowati, nežli nespočytane hrychi nasse trestati. Tak že pro lasku a milost twogu, s kteru te hogńe naplnil, zañechawa nas nehodnych gessce žiti, a propugčuge času, abysme mohli ku spaseñi našemu pokañi čyñiti. Y což ti dame za tak spessńu pomoc a orodowani sylne? Newym gine jediñe to, aby sme te srdečne uznawali, že sy Advocata nostra, Orodownica nassa, a to tym silnegssa a gistegssa, čym sy po Krystu negwzacnegssi ud w cyrkwi w nebi kralugiceg, kteregssto cyrkwi Krystus jest hlawa.*¹²⁷

Predobrazom Márie, pripravujúcej hriešnikom stretnutie s Bohom a Ježišom Kristom v nebi, je vdova z Tekuy, ktorá prišla ku kráľovi Dávidovi prosiť o milosť pre Absolóna, ktorý zabil Amnona pre smrteľné násilie spáchané na jeho sestre Tamar (2. Kráľov 14). Gavlovič vysvetľuje, že všetci ľudia sú hriešnici, lebo hriechmi zamordovali svoju dušu a oddali sa do služieb diabla, a preto si zaslúžia trápenie v pekle a večnú smrť a za trest nikdy neužrú Božiu tvár. Ale na pomoc im prichádza Mária ako ich matka svojím ustavičným orodovaním u svojho Syna Ježiša Krista. Má-

¹²⁶ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 822.

¹²⁷ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 822.

riinmu príhovoru dáva Gavlovič inscenovanú podobu, čím jeho výklad nadobúda punc presvedčivosti a estetickej pôsobivosti. Signálom vyššieho štýlu sú dve typické rečnícke figúry: apostrofa (*O Synu mug*) a paralelizmus (*Wzhledňi... Wzhledňi... Wzhledňi...*), ktoré nachádzame aj v textoch jeho ďalších mariánskych kázni: *O Synu mug Ježissi a wikupiteli všech lidi, hle tento hryssník tež ge sin mug, ktereho sy mi na kryžy umiragice w testamente za sina zručyl a zanechal gako y Jana: Ecce filius tuus. Ioan. 19. (Hle sin twug). Tento syn mug zhressil, zamordoval dušu swu hrychami, prestupil zakon, potupil prykazani, utekel od sprawedliwosti, a prissel do kraginy smrti ku zatraceňi. Od tud podle sprawedliwego sudu Otce nebeskeho hiňe a twary Boskeg neuwidi. Protož Serva me o filii mi Jesu (Zadrž mňe o Synu muj Ježissy), abych ga bila matka y tohoto syna skrze hrychi straceneho, za ktereho prosim, aby nezhinul, ale nech dostaňe milost a nech uhledne twar milu Otce nebeskeho. Když sy wzhledel na pokoru dewki tweg a račyl sy se w žiwote mem z Duchu Swateho počati y se mňe naroditi. Tehdy tež wzhledňi na pokorne a ponižene orodowaňi Matki tweg. Wzhledňi na žywot, w kterem sem te počala y za dewet mesicuw nosila. Wzhledňi na prsa, kterymi sem te w detinstwi krmila. Wzhledňi na srdce me, kterym sem te wždycki milowala. A buď milostiw hryssnikowi temuto. Zmer ho z otcem twym, když sy negprednegssi orodownik u otce. Nedag mu zahinuti w hrychoch, ale spas ho dobrotiwe, když sy Ježyss, aby y on mohel wideti Twar twu a Otce nebeskeho.*¹²⁸

V stratégii inscenovaných prehovorov, ktorými vkladá Gavlovič do kázne dramatický prvok, pokračuje ďalej. Na príhovor Márie Ježiš premieňa svoj hnev na milosť a predstupuje pred Boha Otca, ktorý odpovedá na jeho orodovanie a udeľuje hriešnikovi milosť, aby sa napokon s ním mohol stretnúť v nebi. *Hle, Otče mug, ty sy mňe poslal na swet hledati a spasene učyniti, čo bilo zahinulo. Ty žadneho nechčeš zatratiti, ktereho sy stworil. Ty sy stworyl nebe pro lidi a wsseckich ku spaseni. Gak ku wikupeni wssech lidi bil sem ti poslussni až ku smrti kryže. Podstupil sem mnohe prace za tri a tricet rokuw. Snesel sem mnohe bolesti, bitki a trapani. Dostal sem mnohe rany. Prigal sem y ukrutnu smrt, abych y tohoto hryssnika s tebu zmeryl a tebe mileho učynil. Otče a Bože wečny wzhledňi na twar Syna Krysta tweho, a odpust temuto hryšnikowi hrychi, dag mu milost twu swatu, aby mohel wideti twar twogu ku slawe tweg wečiteg, nebo tak y za neho gako za wsseckich obetowal sem sam seba Tebe na obeť krwawu w krwi meg na*

¹²⁸ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 823.

*odpussteni hrychuw. A což tuto Otec Nebeski zdaliss zahanby twar Syna sweho? Zagistě ne, ale takto mluwi: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacuit. Matt. 3. Tento gest Syn mug mily, w kterem mi se dobre za-libilo. Tento gest lapis angularis, qvi facit utraqve unum. Tento gest kameň uhelny, ktery spoguge gedno z druhim a zmeruge Boha z lidmi hryssnymi.*¹²⁹

Názorný výklad o záchrane hriešnika orodovaním Márie u Ježiša a Ježiša u Boha Gavlovič ukončuje výzvou k prejaveniu úcty k Márii ako Matke života a spasenia: *Zagistě sprawedliwe muže nazywana biti Matka života a spaseni, kterussto po Bohu a po Krystu Ježissowi wssemožne mame ctiti a zwelebowati.*¹³⁰

Tretím predobrazom Márie je Moabka Rúť. Ako Rúť našla pre svoju pokoru milosť u bohatého Bóza, na poli ktorého zbierala klasy, zanechané žencami, tak ju našla Mária u Boha. Ako Rúť, keď videla klasy, ponáhľala sa ich pozbierať, tak Mária, keď vidí, ako anjeli zhromažďujú spravodlivých do nebeskej stodoly k ich spáse a hriešnikov ako kúkoľ nechávajú na spálenie ohňom, ponáhľala sa, aby im vyprosila od Boha milosť a čas na pokánie (Rúť 2). *Pospicha ona aby gim milost od Boha a čas ku pokani wiprosila. Zbyra, zbyra gich gako do luna sweho, zachranjuge, za nich oroduge, do milosti Boha a Krysta Ježysse obetuge, a to až do wečera, to jest až do hodiny smrti. Aby aspon guss wtedy, když hryšnik negwic potrebuge, milosrdentwi od Boha dostal, do milosti pripusten bil, a skrze sprawedliwe pokani a neb srdečnu a skrussenu litost, spaseni wečne obdržeti mohel. Gako se guss y stalo, že nekteri welicy hrissnicy, kteri wetssim dilem život swug trawili, a nic gim nechibilo gedine zatraceni. Predce ona skrze swe modlidby gako v lune materinskem gich Bohu obetugice ku milosti Boskeg a ku spaseni gich obratila. A hle, tym spusobem preblahoslawena Panna Maria nas hryssnikuw z Bohem a z Krystem Ježissem zmeruje, a ku spase-ni priwadza.*¹³¹

Štvrtý príklad orodovníčky Gavlovič nevyberá zo Starého zákona, ale inšpiruje sa príbehom o rímskom vojvodcovi Coriolanovi, ktorý zaznamenal Plutarchos. Keď sa Coriolanus nahneval na nevďačných Rimanov a chcel zaútočiť na mesto spolu za pomoci Volskov, skrotila jeho hnev matka Veturia a odhovorila ho od útoku na mesto (*Coriolanus rozhnewany*). Máriu, ktorá krotí hnev Boha a svojho syna Ježiša Krista a vyprosuje od

¹²⁹ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 823.

¹³⁰ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 823.

¹³¹ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 824.

nich milosť pre hriešnika, aby mohol oľutovať svoje činy a byť spasený, prirovnáva k Rimanke Veturii, ktorá svojimi materinskými prosbami dokázala to, čo nezmohli vyslanci mesta ani kňazi. *A hle, widice to welike nesstesti Veturia matka Koriolanowa, wissla z mesta k nemu do ssatoruw a swogimi materinskimi prozbami tak ukrotila hńew syna sweho, že hńet odpustil krywdu swu Rimanum a zwolal: Vicisti iram meam patria precibus hujus admotis. Plutarch. in vita Coriol. Zwitezila sy, o vlast moga, nad hńewem mym skrze prednesene prozby tegto totisstu matki meg. Mnoho sy zaslužila pro potupu z newděčnosti mne učynenu, ale wssecko ti odpussčam na prozbu matki mogleg negmilegsseg Veturie. A hńet od mesta z wogskem odstupil. Darował żywot messčanum, a mestu w ničem neublížil.*¹³²

Postojom Rimanov ku Coriolanovi Gavlovič ilustruje vlašný vzťah ľudí k Bohu, ktorí si nevážia Jeho dobrodenie a svojimi hriechmi Ho odháňajú od seba. Ako Veturia skrotila hnev syna, za čo jej Rímania postavili sochu, tak Mária tlmí hnev Boha a Syna Ježiša Krista a sprostredkúva hriešnikom Božie odpustenie, za čo by si ju rovnako mali ctíť a uchovávať jej pamiatku v srdciach. *Veturia od Rimanuw uctena bila, že ukrotila syna. Wystawili geg statuu na wečitu pamatku a každy ženu pro Veturiu kazali w uctiwosti miti. Y mi položme pamatku Marie do srdce nasseho, aby sme nikdy na nju nezapominali a wssecku uctiwost geg po Bohu wzdawagme gakossto Matce Boskeg a orodownicy nasseg. Nebo skrze nju obdržyme od Boha odpussteni hrychuw, milost Bosku, potrebne wecy, ano y spaseni wečné: Qwi me invenierit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino. Prov. 8. v. 34. Amen.*¹³³

4.3.2. Mária je pre hriešnikov príkladom

V kázni *Maria na zemi byla nam ku príkladu a na nebe vzata oroduge za nas*, venovanej najstaršiemu mariánskemu sviatku Slávnosti Nanebovzatia, z kompozičných prostriedkov dominuje opäť prirovnanie, pomocou ktorého sa vytyčujú zhody a protiklady.¹³⁴

Prirovnanie aplikuje Gavlovič už v predhovore kázne, v ktorom vysvetľuje podstatu a význam tohto sviatku. Prenesenie Márie do neba pripodobňuje k preneseniu Božej archy na vrch Sion, z ktorého sa Izraeliti veľmi

¹³² Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 824.

¹³³ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 824.

¹³⁴ Gavlovič, Hugolín: Na Den na Nebe wzeti Panny Marie. Maria na zemi byla nam ku príkladu a na nebe vzata oroduge za nas. In: Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 849-852.

radovali, až na Obededoma, ktorý naopak ľutoval, že archa opustila jeho dom. Odchod Márie z pozemského sveta znázorňuje obrazom anjelov, ktorí ju unášajú do neba a usadzujú na trón. Ide o zobrazenie Panny Márie, ktoré sa vo výtvarnom umení traduje od stredoveku a udržalo sa aj v baroku (Rusina – Zervan 2000, 24). Aj nálady, ktoré vyvolal odchod Márie Gavlovič vykresľuje na základe kontrastu. Kým v nebi sa z Máriinho šťastia raduje Ježiš Kristus a zo slávy svojej Kráľovnej sa tešia tiež anjeli s celým nebeským domom, na zemi vládne smútok a žiaľ, ktorý je vyjadrený pôsobivým emotívnym lamentom. *O Maria, tehdy nas z cela zanechawass w plačliwem udoli zeme tego! Zagiste bez tebe zstaneme w zarmutku, ktera sy byla Janowi, aposstolum y wssem werycym zrucena a zaňechana ku potesseni! Bez tebe zstaňeme w samotnosti gako suchi strom w pustatine bez rosy. Zstaňeme syroty bez matki. Y kdož syrotu potessi, kdož gu wižiwi? Kdož geg dobru raddu a naučeni da? Kdož gu zstaně? Zagiste tento odchod a na nebe vzeti Marie muže nam biti pryčyna žalosti y plaču.*¹³⁵

Na vytyčovaní rozdielov je postavená aj kompozícia jadra kázne. V jeho prvej časti Gavlovič poukazuje na príkladný pozemský život Márie na zemi a v druhej časti hovorí o Máriinej úlohe prosebníčky ako dôvode jej nanebovzatia.

Pomocou prirovnania Gavlovič objasňuje Máriin charakter. Máriu pripodobňuje k mesiacu, lebo svieti ľuďom slovom a príkladom a privádza ich k spaseniu. Stotožňuje ju tiež so ženou odetou slnkom, o ktorej píše apoštol Ján v Zjavení (12, 1). Opiera sa o „grécky výklad“ verša (*wikladu greckeho se prydržyme*), podľa ktorého je Panna Mária odetá Kristom, ktorý ju naplnil všetkou milosťou a slávou. Mesiac pod jej nohami symbolizuje krásu, ktorú dostala od Syna. Hviezdy na hlave predstavujú jej cnosti a dobré skutky, ako múdrosť, čistota, poníženosť, poslušnosť, večnosť, trpezlivosť, súcit (*utrpnost*), pokora a zdržanlivosť (*pokora a wstydlivost*), láska, chudoba, konanie dobra (*stalost w dobrem*), milosrdenstvo, ktoré si treba osvojiť podľa vzoru Márie. V druhej časti Nanebovzatú Máriu, prihovárajúcu sa v nebi za hriešnikov, Gavlovič prirovnáva k zdvihnutej palici, ktorou Mojžiš rozdelil more, aby Izraeliti mohli prejsť jeho stredom ako po suchu. *Skrze prut wizdwiwnuty znamena se Panna Maria wizdwiwnuta a wzata do nebe, skrze more znamena swet a skrze synuw izrahelskich znamenagu se werycy w Krysta. Y mi sme putugicy, a mame mnohe prekasski w putowani a w ceste nasseg. Wssak ale aby sme šťastliwe pressli do zeme*

¹³⁵ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 849.

*zaslibeneg, tehdy Buch oddaluge wssecke nebespečenstwi od nas skrze prut wizdwhnuty, to gest skrze Mariu na nebe wzatu a wizdwhnutu, ktera wždycky oroduge za nas.*¹³⁶

Máriu Gavlovič spája tiež s mužskou postavou, s osobnosťou patriarchu Jozefa. Podobnosť medzi nimi vidí vo vytrvalom znášaní utrpenia a z neho pochádzajúcej duševnej sily. Lebo Jozef prežil v egyptskom žalári mnohé úzkosti a súženia, ale keď z neho vyšiel, stal sa po faraónovi druhým najsilnejším mužom v krajine. Podobne Mária sa zo žalára sveta dostala na vysokú pozíciu v nebi, kde je po Bohu a Ježišovi druhou najväčšou autoritou, a preto môže potešovať zarmútených. Totiž Ježiš, aby nezahubil hriešnikov „ostrým mečom spravodlivosti“, rozdelil si s Máriou svoje kráľovstvo, ponechal si spravodlivosť a Márii pridelil milosrdenstvo. Na príhovor Márie môže aj najväčší hriešnik pristúpiť k Synovi a na príhovor Syna k Nebeskému Otcovi.

Inú podobnosť nachádza Gavlovič medzi Máriou a Ester. Mária predstupuje pred Krista v kráľovskom rúchu a s korunou cností. Odetá do kráľovského rúcha a s korunou na hlave predstúpila pred kráľa Asuera tiež Ester, ktorá tak zachránila Izraelitov pred istou smrťou.

Gavlovič pripája ďalšie poučné prirovnania, aplikované v predchádzajúcej kázni, ktoré sú opatrené nadpisom na okraji stránky, ktorý žánrovo charakterizuje daný úsek kázne: *Podobenstwi orodowani Marie*. Máriu prirovnáva k prosebníckam zo Starého zákona. Ako vdova z Tekuy vyprosila od kráľa Dávida milosť pre Absolona, tak Mária vyprosuje od Boha milosť pre hriešnika. Ako Abigail skrotila hnev Dávida voči Nábalovi, tak Mária krotí spravodlivý Boží hnev. Ako Rebeka vyprosila od Izáka požehnanie pre Jakuba, tak Mária vyprosuje od Boha pomoc pre svojich ctiteľov. Ako Betsabe prosí Dávida, aby Šalamún dostal kráľovstvo, tak Mária prosí za hriešnikov, aby sa dostali do Božieho kráľovstva.

V závere kázne rozpráva Gavlovič ešte jedno podobenstvo. Abrahám v obave, že ho Egypťania budú chcieť zabiť pre jeho peknú ženu Sáru, požiada ju, aby im povedala, že je jeho sestra a tiež, aby sa za neho neprestávala modliť. Abraháмова žiadosť adresovaná Säre je predobrazom osobného príhovoru hriešnika k Márii ako sestre, v ktorom ju prosí, aby zaňho orodovala. *Abraham do Egipta wstupugice powedel Sare manželce sweg: Novi qvod pulchra sit mulier, dic ergo obsecro te, quod soror mea sis, ut bene sit mihi propter te, et vivat anima mea ob gratiam tui. Gen.*

¹³⁶ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 852.

12. v. 11. *To y ga tobe mluwim o Maria: Pekna sy, neb žadneho hrychu si nemela. Sestra moga sy, nebo z Adama pochadzass. Povec, že sestra moga sy a orodug za mne u Boha, aby mi odpustil hrychi, a dal život wečny, aby žila dussa ma pro milost a orodowani twoge. Na zemi sy byla ku prykladu a w neby bud ku orodowani, aby y nas Buch wzal do nebe, kdessto by sme se radowali z angelmi, a Boha wichwalowali na nebi. Amen.*¹³⁷

4.3.3. *Mária a Ježiš*

V predhovore ďalšej kázne venovanej slávnosti Nanebovzatia Panny Márie *Welike wecy učynil Buch P. Marij, když w některych wecach geg dal rozdilnost, a zas w nekterych zrownani z Ježissem*¹³⁸ Gavlovič hovorí priamo k Márii o troch veľkých daroch, ktorých sa jej dostalo od Boha: 1. bola počatá bez hriechu, 2. porodila a zachovala si panenstvo a 3. po dokonaní pozemského života bola vzatá do neba, pričom posledný dar si Gavlovič volí za ústrednú tému kázne. *Po treti: Učynil ti Buch wecy welike, o Maria, w twogeg smrti, y na nebe wzeti twogem. Ktere wecy welike pozname, gestli smrt Krystowu y na nebe wstupeni geho; a spolu y smrt Marie, a geg na sebe wzeti sobe pred oči predstavite. Zrownani, y rozdilnost we dwuch strankach nasledugicych považovat budeme.*¹³⁹

Kázeň Gavlovič komponuje na základe vyznačovania rozdielov a zhôd medzi Máriou a Ježišom. Najprv vyznačuje tri rozdiely. Rozlišuje medzi Ježišovým veľmi bolestným skonom a Máriinou bezbolestnou smrťou. V tomto prípade Máriin skon prirovnáva k skonu Mojžiša, Árona a matky synov Machabejovcov. *Když tak gest o Moyžissowi a Aaronowi, tym wet-sse ma domneňi byti o Preblahoslaweneg Panneg Marij Matce Boskeg, že ona bez wsseckeg bolesti zemrela. Poňewač ohňem laski k Bohu zapalena, w teg horliwosti milowaňi Boha život swug libezňe dokonala. Ne ginač ge-diňe gako ona matka sedem sinuw Machabegskich, ktera po mučedelnictwi sinuw swogich zemrela (...).*¹⁴⁰

¹³⁷ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 852.

¹³⁸ Gavlovič, Hugolín: Welike wecy učynil Buch P. Marij, když w některych wecach geg dal rozdilnost, a zas w nekterych zrownani z Ježissem. In: Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 853-856.

¹³⁹ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 853.

¹⁴⁰ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 853-854.

Gavlovič poukazuje na rôznu mieru pokúšania, ktorej boli Ježiš a Mária vystavení v smrti. Kým Ježiša visiaceho na kríži pokúšal diabol, Mária nezažívala takéto úzkosti. Lebo s pomocou svojho Syna Ježiša Krista a vďaka milosti Boha zvíťazila nad diablom a stala sa patrónkou všetkých verných umierajúcich kresťanov. Rozdiel Gavlovič vidí aj v prítomnosti učeníkov v čase ich odchodu z pozemského sveta. Kým od smrti Ježiša učeníci odišli, zostal pri ňom iba apoštol Ján a učeníci Nikodém a Jozef z Arimatie, naopak keď zomierala Mária, zišli sa pri nej všetci z rozličných končín sveta. Bližšie okolnosti Máriinej smrti Gavlovič objasňuje na základe citátov z diel byzantských teológov sv. Jána Damaského a sv. Nicefora.

Rovnakým spôsobom Gavlovič poukazuje na zhody medzi Ježišom a Máriou. Hoci Ježiš a Mária podstúpili smrť, ich telá neboli porušené a boli bez poškvrny. V tomto prípade je predobrazom Máriinej neporušenosti archa zmluvy, zhotovená z dreva setim, odolného voči hnilobe, ohňu a hmyzu. Máriino nepoškvrnené počatie, neporušenosť tela smrťou, jej duchovnosť a večný život pulzujúci v nej zvyrazňuje Gavlovič kumuláciou rečníckych otázok. *O Maria! Což gest tobe z hrobem, ktera sy matka Boha žigicyho? Což tebe z mrtvymi, ktera sy Matka života? Což tebe z hrobem, ktera sy nebe žive pripravena za hodný pribitek Syna Božyho? Což gest tebe ze zemu, ktera sy kostel Duchu Swateho? Což gest tebe ze smradem hnilosti a porussenosti, ktera sy neglibežnegssa wuňe rage celeho? Což tebe gest z prachem a z popelem hrowowym, ktery sy sprawena wic než arka z drewa setim ku trwanliwosti wečyteg?*¹⁴¹

Ďalším spojivom medzi Ježišom a Máriou je ich vzkriesenie na tretí deň. Gavlovič opäť pracuje s predobrazmi, ktoré nadpisuje rubrikou *Podobenstwi z Pisma o wskrysseňi Marie*. Predobrazom vzkriesenej Márie je Jonáš, ktorého veľryba vydala po troch dňoch na suchú zem; Dávid, ktorého anjel zachránil v jame od levov a traja mládenci, ktorí vyšli živí z rozpálenej pece. *Ach, schltla welryba Jonasse, ale mu neublížila, než w tretí den zas zdraweho widala. Jonae 2. v. 11. Tak Mariu smrt syce požrela, ale zase z roskazu Božyho w tretí den deň gu k životu widala. Daniela Proroka w game sedicyho lwowe se nedotykali. Dan. 6. v. 22. et 14. v. 42. Tak aňi P. Marie nedotknuli se čerwicy w hrobe. Trech mladencuw Buch zachowal od ohně w pecy Babilonskeg, a wiwedel gich z welikeho plameňa žiwych. Dan. 3. v. 50. Tak Buch zadržal Pannu Mariu bez porussenosti w kragiňe smrti. A w tretí den gu wzbudil a wiwedel wesele ku životu, aby*

¹⁴¹ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 855.

byla zrownana Ježissowi we weselem wskrysseni, když se gemu zrownawala w žiwote y w smrti.¹⁴²

Treťou paralelou je odchod do neba. Predobrazom Máriinho nesenia anjelmi na nebesia je prenos archy zmluvy do Šalamúnovho chrámu. Gavlovič porovnáva slávnosť oboch udalostí. Jednoznačne vyniká Máriin sprievod, zložený zo zástupov anjelov a vyvolených v čele, ktorého ide Ježiš. *Tam gu predchadzal Krystus kral w ozdobeňi swogem. Cherubiňi a seraphini gu nosili. Angele cymery geg pannenske a cnostliwe pred nju prednasseli. Troni, panownicy, knižata, mocnosti angelskich duchuw obeti ku chwale Boskeg w srdcach swych zapalowaly. Ano, wssecy swati angele y wiwoleni lide z neglibeznessim spewem Mariu do nebe sprowadzali.*¹⁴³

Kázeň zakončuje Gavlovič osobným príhovorom k Panne Márii. V prvej časti príhovoru vyzdvihuje Máriino Božie povolanie a spomína kráľa Štefana I. ako ctiteľa Panny Márie. Treba pripomenúť, že tento uhorský panovník „ako prvý na svete zavätil svoju krajinu Panne Márii“ (Zubko 2014, 25; Letz 2014, 19). V Gavlovičovej kázni nachádzame miesto, zhodné s úryvkom z tzv. *Väčšej legendy svätého Štefana kráľa*, v ktorom je zmienka o pestovaní mariánskeho kultu v Uhorska.¹⁴⁴ V druhej časti príhovoru k Panne Márii Gavlovič v krátkosti zhŕňa význam a opodstatnenosť tohto kultu. Tretia časť vyniká lyrizáciou, obsahuje modlitbu k Panne Márii o pomoc a ochranu. *O Maria! Zagiste ne len welike wecy tebe učynil Pan, ale y teba weliku učynil, od tud Swatý Štefan kral uherski w celem swem kralowstwi z titulem welikeg Pangeg roskazal te ze wssecku uctiwostu menowati. Nebo y tak welika sy w lasce a w milosti Boskeg. Welika sy w zasluhach. Welika sy w hodnosti. Welika sy w orodowani. Tebe mluwi Krystus Ježiss, Syn twug mily to, čo powedel Ssalamun Betsabee matce sweg: Pete mater mea; neque enim fas est, ut avertam faciem tuam 3. Reg. 2. v. 20.*¹⁴⁵

Učynil ti o Maria welike wecy Pan, který mocný jest a swate meno jeho. Učynil ti početi twe neposskwrnene, narodeňi blahoslawene. Žiwobyti cnostliwe a swate. Smrt libeznu bez bolesti y bez pokusseňi djabelskeho. Neporusseni tela po smrti premile, wskrysseňi žadostiwe a na nebe wzeti

¹⁴² Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 855.

¹⁴³ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 856.

¹⁴⁴ Bol vo všetkých skutkoch verný a úplne oddaný Bohu a sľubom a ustavičnými prosbami sa spolu so svojím kráľovstvom odovzdal pod ochranu Bohorodičky Márie; jej úcta a sláva je medzi Uhrami taká veľká, že vo svojom jazyku aj sviatok Nanebovzatia tejto bez pridania jej vlastného mena volajú dňom Veľkej Panej (Marsina 1997, 54).

¹⁴⁵ „Žiadaj si, matka, neodmietnem ťa!“ 1. Kráľov 2, 20.

slawne. Ano učinil ti uctiwost a hodnost weliku a wečytu, když te položil na trun negbližssi trunu swemu a gessče mluwi ku tobe: Pete mater mea.

Y což ty sebe mužess wiceg pitati o Maria? Zagiste nic, když mass Boha a w Bohu wssecko. Tehdy Monstra te esse matrem. Ukass se za matku mne hryssnikowi a pitag, wipros a wižadag od Boha milost a lasku pro mňe, nebo ga gu potrebugem, takto k tobe mluwim, gako Joseff patriarcha w žalary ku poharnikowi kralowskemu. Gen. 40. v. 14. Pamatug na mna o Maria, když ge tobe dobre a učiniss se mnu milosrdenstwi, když pripomemess a skrze orodowani twe ponukňess Syna tweho Ježisse, aby mi dal milost swogu Bosku, a podle milosrdenstwi sweho welikeho wiwedel mňa ze žalare sweta tohto a z tela smrti tegto ssčastivé ku blahoslawenstwi wečnemu do nebe, abych y ga tam spolu z tebu geho chwaliti mohel, a meno geho zwelebugice na weki prospewowati mohel: *Quia fecit mihi magna qvi potens est, et Sanctum Nomen ejus. Lucae I. Amen.*¹⁴⁶

4.3.4. Zhrnutie

Hugolín Gavlovič ozvlášťňuje svoje mariánske kázne najčastejšie prirovnaniami a príkladmi. Aplikovaním týchto kompozičných prostriedkov sa usiluje o názorné a pútavé stváranie charakteru Panny Márie, čo sa prejavuje v detailnejšom vykreslení jej prežívania a konania. Pravdaže, robí to s patričným rešpektom k možnostiam vnímania a k dikcii publika, ktorému vychádza v ústrety aj dramatiizáciou a lyrizáciou niektorých častí kázní. Toto operatívnošou potvrdzuje svoje rétorické vzdelanie a estetické cítenie.

¹⁴⁶ Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy, s. 856.

4.4. Mariánsky motív v spirituálnej poézii 20. storočia

4.4.1. Panna Mária ako zdroj inšpirácie v umeleckej tvorbe

V popredí nášho záujmu je ikona presvätej Bohorodičky z Klokočova,¹⁴⁷ ktorá je význačná tým, že tu v roku 1670 ronila slzy, kedy do chrámu vtrhli heretickí vojaci. Sme ľudia, slzami dokážeme neverbálnym spôsobom prejavieť pocity. Plačom sa uvoľňuje vnútorné napätie. Panna Mária akoby apelovala nadprirodzenými slzami na city nielen veriacich, ale i neveriacich, aby sa ľudia v nespravodlivej dobe či zlej situácii zamysleli a skoncentrovali, pretože ich duše i večný život sú v ohrození.

Klokočovská ikona sa stala zdrojom inšpirácie pre regionálnych autorov básní i piesní. Viaže sa na ňu napr. pieseň, ktorej slová napísal Štefan Tertinský v r. 1927 v rusínskom nárečí, neskôr ju preložil aj do slovenčiny. Báseň má oslavný a historický charakter. „*Pieseň o slzení klokočovskej ikony po prvýkrát prebásnil a upravil do slovenského jazyka básnik Mikuláš Kasarda. Takto upravenú ju nachádzame aj v modlitebníku a spevníku gréckokatolíka Hore srdcia pod číslom 28.*“¹⁴⁸ Báseň o slzení klokočovskej ikony sa nachádza aj v zborníku duchovných piesní z roku 1734 z Kamienky (okres Stará Ľubovňa), v ktorom je zapísaná *Pisň o obrazi Klokočovskom*. Tu uvádzame úryvok z historickej Piesne o obraze klokočovskom v preklade P. Žeňucha, ako ho nachádzame v knihe *Ochrankyňa Zemplína*:

Zastav sa a popočúvaj, blízky i ďaleký,
Znameniam Boha a divom prevelkým.
Čo sa v Uhrách vskutku robí,
vo svete nemá obdoby.

Zaplakal obraz Panny v Klokočove.
Oslávený stojí v Mukačeve.
Boží hnev sa vyliat' ráči –
obraz Panny hynul v plači,

¹⁴⁷ V roku vyjdenia tejto knižky si pripomíname 350. výročie zázračného slzenia ikony. Pri tejto príležitosti sa 27. júna – 3. júla 2020 mala konať púť Košickej eparchie do Ríma, spolu s milostivou ikonou. Očakávalo sa, že Svätý Otec František na sviatok sv. apoštolov Petra a Pavla bude sláviť v Bazilike sv. Petra sv. omšu pri klokočovskej ikone Bohorodičky, popritom ju mal požehnať. Púť sa pre pandémiu COVID-19 nekonala.

¹⁴⁸ Ikona Bohorodičky. [<http://www.klokocovgrkat.sk/ikona-bohorodicky/>; 10.3.2020]

keď Kuruci klokočovský chrám spálili
a celú uhorskú zem doničili.
Traste sa všetci bezbožníci,
vo svojom hneve Boh vás zničí!

Zomkli sa Kuruci a Labanci v hneve.
Príbytky vojna ľuďom berie.
Brat na brata nastupuje,
syn otcovi smrť hotuje.

Ktokoľvek cudzí musí zato priznať,
uhorská zem mocná bola vlasť,
ale podlých mala synov.
Upadli do bezbožných činov.

Oplývali medom, mliekom,
.....
no synovia svojej vlasti
dali sa na cestu strastí. (Hospodár – Žeňuch 2007, 28-29)

Mária má v našom slovníku viaceré synonymné pomenovania i prívlastky: Matka Božia, Bohorodička, Panna Mária, Spolupriteľka, Ružencová, Pomocnica, Ochrankyňa, prečistá, preblahoslavená, najvzácnejší poklad, milosti plná, brána do neba, bolestná Matka Božia, Sedemradostná, Panna zjavenia, Matka Cirkvi, Matka slzavá, Matka plačúca, pričom plač je jeden z prejavov jej materinskej lásky a starostlivosti o svoje pozemské deti. Plačom vyzýva k sústredeniu sa na správne duchovné hodnoty, na oľutovanie hriechov, na Boha, jeho lásku. Na druhej strane mariánsky kult je niečím výsostne radostným, pozývajúcim k oslave tej, ktorá je už v nekončiacej radosti a túto radosť cez modlitbu „vtelňuje“ aj do svojich detí. Príkladom takejto modlitby na Východe je Akatist k Bohorodičke so svojimi poeticky ladenými zvolaniami:

Raduj sa, lebo skrze teba k nám radosť prichádza!
Raduj sa, lebo skrze teba pomínie prekliatie!
Raduj sa, lebo si pozdvihla padnutého Adama!
Raduj sa, lebo si zotrela slzy Evine! (Akatist 1997, 6-7)¹⁴⁹

¹⁴⁹ Pri príležitosti 350. výročia slzenia ikony presvätej Bohorodičky v Klokočove (2020) vyšiel Moleben a akatist k presvätej Bohorodičke na počesť jej divotvornej Klokočovskej ikony, ktorý autorsky zostavil o. Marko Durlák.

Umenie dokáže v každej dobe zasiahnuť myslenie a city svojich obdivovateľov. Duševná i telesná čistota Panny Márie oddávna inšpirovala umelcov, po Kristovi sa stala najčastejšie zobrazovanou biblickou postavou. I dnes môžeme oslavovať jej duchovnú krásu a silu viery v zachovanom slovesnom, výtvarnom, hudobnom i filmovom umení. Je náboženským symbolom, o ktorý sa zaujímajú nielen veriaci, ale aj nábožensky nevyhranení ľudia či ateisti. Obrazy, filmy, hudobné skladby, poézia, próza a iné druhy umenia odovzdávajú presvedčivé posolstvo, ktoré má sprostredkovať život, vlastnosti, zásluhy, schopnosti, utrpenie Panny Márie. K najznámejším výtvarníkom a sochárom, ktorí vytvorili diela s mariánskou tematikou, patria: Leonardo da Vinci (Zvestovanie Bohorodičke), Michelangelo Buonarroti (Pieta, Madona s dieťaťom), Peter Paul Rubens (Nanebovzatie Panny Márie) a iní. Vo východnej cirkvi sú často vrcholom umeleckého majstrovstva práve ikony Prečistej. Panna Mária bola zobrazená aj vo filmoch, napr. Umučenie Krista, Evanjelium podľa Jána, Mária z Nazaretu a iné. Umelecky tvorivo pristupovať k Bohorodičke znamená najprv predstaviť si jej duchovnú krásu ako osoby. Panna Mária je list popísaný samým Bohom. Anjelovo zvolanie vo chvíli zvestovania „*Raduj sa, milosti plná, ...*“ (Lk 1, 28) vyjadruje osobnú nadprirodzenú výbavu pre jedinečné poslanie Božieho materstva. Inak povedané, Mária je v Božích očiach dokonale krásna, svätá (gr. *panagia*). Krása je aj v umení prítomná ako jeho základný atribút. Skutočná krása je tam, kde za symbolom vidíme niečo osobné a prevyšujúce. V kresťanskom pohľade cez obraz i slovo vidíme niečo kristologické a mariánske (T. Špidlík). Z toho jasne plynie, že takáto krása prevyšuje púhy estetizmus, je odrazom Božej krásy v stvorenom svete.

Panne Márii ako Božej rodičke, jej materinskej láske, symbolu ženstva – dokonalého stvoriteľského diela, ochrankyni, orodovnici a pomocnici, symbolu kresťanskej viery vzdávajú hold aj autori umeleckej literatúry. Známe sú mnohé slovesné diela, o ktoré sa zaslúžili slovenskí i svetoví spisovatelia, najmä básnici. V ich poézii môžeme nájsť do veršov votkaný dôverný vzťah k Panne Márii, vieru v jej zázračné schopnosti a duchovnú pomoc. Slovenská literárna veda hovorí o poézii s mariánskou tematikou, autorov zaraďuje do literárneho prúdu katolíckej moderny, pre určitú skupinu tvorcov používa pojem „piráti krásy“. Pre nepriaznivú ideologickú situáciu niektorí autori spirituálnej poézie emigrovali. Najmä po roku 1948 nemohli publikovať, pretože vo svojich dielach čerpali námety z kresťanskej symboliky, z Biblie i kultúry Veľkej Moravy. Tým, ktorí sa odmlčali, texty vyšli až v 60. rokoch, v samizdatoch, v zahraničí alebo až po roku 1989 po páde totalitného režimu. Ide o lyrickú, meditatívnu a reflexívnu poéziu, pre ktorú sú typické moderné postupy surrealizmu a poetizmu.

4.4.2. Prehľad „mariánskej“ tvorby u vybraných básnikov

Pripomeňme si poetické diela s mariánskym motívom z tvorby autorov 20. storočia. K tvorcom spirituálnej poézie zaraďuje literárna veda predstaviiteľov tzv. katolíckej moderny. Do prvej vlny katolíckej moderny patria: Rudolf Dilong, Pavol Gašparovič Hlbina, Ján Haranta, Andrej Žarnov. Ich nasledovníkmi boli: Gorazd Zvonický, Karol Strmeň, Svetoslav Veigl, Ján Motulko, Štefan Sandtner a ďalší, taktiež tzv. „piráti krásy“, bohoslovci – seminaristi, ktorí študovali na Spišskej Kapitule: Janko Silan, Pavol Ušák-Oliva, Mikuláš Šprinc a iní. Zo súčasných básnikov, ktorí sa venujú spirituálnej poézii a zúročili aj mariánsky motív, môžeme spomenúť Teodora Križku, Mons. Jozefa Tótha a ďalších.

4.4.2.1. Autori z dimenzie večnosti

Za uznávaného autora mariánskej poézie považujeme Gorazda Zvonického. **Gorazd Zvonický** (vl. menom Andrej Šándor) sa narodil 29. júna 1913 v Močaranoch, dnes súčasť Michaloviec. Pôvodne bol gréckokatolík, poznajúci tak pútnickú tradíciu neďalekého Klokočova. Neskôr sa stal saleziánom-kňazom, básnikom, prekladateľom, publicistom, organizátorom slovenského kultúrneho života v zahraničí.

V roku 1950 emigroval, žil a pracoval v Argentíne a Taliansku. Debutoval knihou veršov *Sejba perál*, ktorá bola vytlačená iba cyklostylované, nakoľko nedostala schválenie vyjsť tlačou. V nej sa priznáva k Matke: „*Som dieťa Máriino. Tá časť sama / postačí k šťastiu, kým som nažive, / ved' čo tu valuta chvál?... / Pazder, slama!* (Frátrik 1994, 131)“ Druhá zbierka *Mýtnik pred Madonou* bola zničená komunistickými bezpečnostnými orgánmi. V roku 1971 mu vychádza druhé vydanie mariánskej zbierky *Mýtnik pred Madonou*. Básnické zbierky, ktoré vydal v exile: *S ukazovákem na mraku*, *Prebúdza sa zem*, *Na jubilejné víno*, *Slnko ma miluje*, *Len črepy...*, *Prekútvam lovištia*, *Na Igricovom kare*, *Napárat' čím viac lyka*, *Obolus*, *Smer Mariánska hora* a antológiu *Si krajšia, moja vlasť*. V roku 1993 vyšiel výber z jeho celoživotnej básnickej tvorby *Chcem sa ti ozvať*, v roku 2003 ďalšie dva výbery: *Kradmo si slzu stieram*, *Strmé schody k výšinám*. Za šírenie mariánskej úcty slovom i veršom bol ocenený členstvom v inštitúcii Academia Mariana v Ríme.

Môžeme súhlasiť s tvrdením literárneho vedca Jozefa Hvišča, že básne Gorazda Zvonického vypovedajú o jeho vzťahu k matke, ku krajine,

„o neprávostiach páchaných na Máriinom ľude. Do popredia [...] sa dostávajú životné reálie, pri ktorých sa vnútorná bolesť kňaza mení na protestný hlas národného tribúna... Pri spomienkach na šaštínske púte si uvedomuje silu národnej a náboženskej tradície. Zážitkové reálie zvýrazňuje vierou v Boha, Pannu Máriu, v čistotu medziludských vzťahov a cieľov (Hvišč 1993, 19-20).“

Charakteristickú mariánsku poéziu nachádzame v Zvonického diele *Mýtnik pred Madonou*. Je to zbierka básní vo forme sonetov, nimi autor meditatívne oslavuje Máriu ako Matku, ktorá je symbolom utrpenia, ale aj blahoslavenosti a pomoci. Autor nasleduje jej hlas, túži jej slúžiť ako kňaz i básnik. Dozvedáme sa o autorovi, že sa cíti ako žobrák, hľadá útočisko pred ľudskou úbohosťou a nachádza ho v Neпоškvrnenej. Oslavuje jej morálnu čistotu: „Pred bránou svätyne, čo v lúčoch Absolútna / Dych Boží prijíma a žiari vo vesmíre, / jak žobrák úbohý pri blahonosnom chýre / sa z biedy preberiem, čo k smetisku ma putná. / Snáď nezahriaknu ma, keď s dušou rozbolenu / sa v jase rozplesám – pred Neпоškvrnenou.../ Ty, Panna Presvätá, máš rúcho biele, čisté / – ja cítim úzkosti jak po úpadku Eva... (Zvonický 1993a, 35)“ „Ty sídliš v ľaliách – mňa burina viac zvädza. / Raz hviezdne ovzdušie mi preletúva myseľ, / raz klesne až pod zem, / kde ryje krt a syseľ...“ / „...si slnkom venčená – ja sťa knôt sotva mihám... / Hľa! S holdom nadúcty dnes k tebe ruky dvíham (Zvonický 1993a, 36).“ Dôraz kladie na ideový zámer básne, ktorá má mravne povzniesť človeka, viesť ho k prirodzeným hodnotám, k láske k Bohu, k Panne Márii. Pre jeho poetickú výpoveď je príznačná ľubozvučnosť, ktorú nachádzame vo viazanom verši.

V ďalšej básnickej zbierke *Smer Mariánska hora* sa autor cez mariánsku tematiku dostáva k páľčivým problémom politického a duchovného života. Búri sa voči ateizácii škôl, kvári ho zneuctovanie pútnických miest, no verí v národné, náboženské a morálne hodnoty. Kriticky poukazuje na vojnu, absurdné vojenské povely: „Smer Mariánska hora...! Tak nám velil / inštruktor... Bol som vo vojenskej škole, / mieril som presne, ale nevystrelil, / ved' načo Matke rozmnožovať bôle...? (Zvonický 1993b, 147)“ Sila básne je vo vnútornom zmysle viazaných veršov, ktoré sú povznášané svojou ľubozvučnosťou. Je tu zvýraznená básnikova snaha slúžiť Bohu a ľuďom. Je otvorený kritike spoločnosti. Básnik hľadá pravdu, vyzýva k dobru, utieka sa k Pomocnej Matke.

V básni *Záchrana*, ktorú uvádzame nižšie v úplnom znení, autor prosí Matku Máriu o vyliečenie z hriechov, nepokoja na zemi, mamonárstva, zloby. Jedine ona je pravou ochrankyňou, ona vie, čo kvári človeka, prečo tak

básnik smúti. Kresťania hľadajú šťastie na pútnických miestach, aby tam nabrali silu do života, našli správny smer.

Záchrana

Ak ty nie, Matka, nik nás nevylieči.
Svetu sa prieči dotknúť našej rany.
Sme bez ochrany, ak nám tvoje ruky
neutíšia muky.

Vieš, kde sú naše družstvá, naše chatky.
Nábožné matky, čo nás nadávali,
anjeli vzali do nebeskej vlasti,
a my tu v strasti

drvíme hrudy vypoštených polí...
Kresťan sa tmolí, vyberie sa na púť,
spieva si labuť vlastnú uspávanku
v pútnickom stánku.

Či Levoča, či sú to Staré Hory,
či ponad bory strmejúci Šaštín,
sú naším šťastím, keď sa k noci šerí
pred zrakom viery.

U teba je zdroj, ktorý kriesi z mdloby
a strojnásobí silu, svaly vzpruží.
Kiež Bohu slúži brat a nepremešká
volanie dneška! (Zvonický 1993b, 146)

Literárny vedec Ján Gallik v zborníku štúdií *Piráti krásy* uverejňuje časť básne *Opatrenie* od Gorazda Zvonického. Báseň pochádza z exilovej zbierky *Na jubilejné víno*:

Kladiem Ti do rúk trojfarebnú stuhu,
ten pľad'ový pas sladkej rodnej pôdy,
ktorý sa zvíja od Moravy k Uhu
skropený krvou ľudí bez pohody
a pod lemešom červeného pluhu,
čo kruto krája brázdu cez národy
a strháva a zaoráva dúhu,

bo spája náš breh s brehom lepšej vody.
Kladiem Ti do rúk, čo nás najviac stálo:
dni zapísané dlátom do pamäti,
šibeň, cez ktorú nás pár z nás odchádzalo,
i mladé hroby, ktorých nie je málo,
i nádej, čo nám v dlhej noci svieti,
i jarmo, by nás menej omínalo,
i do zásoby uschované slučky,
i obzor znitovaný do obrúčky,
i stopy, čo som nechal bez rozlúčky,
i rubínovú lampu nad oltárom...

Hej, matička, a teraz potichučky
zavri si dlane s našim inventárom (Gallik 2015, 49).

Autor spomína na všetky útrapy, ktoré mu život priniesol – odchod z vlasti, smútok za domovom, túžbu po slobode... – všetko zveruje matičke Panne Márii ako „*inventár*“ v nádeji, že ona ho pochopí a pomôže mu niesť trápenia a žiale.

Gorazd Zvonický sa vo svojej poetickej tvorbe snaží o duchovnú vyrovnanosť, zachytáva problematiku morálky a medziľudských vzťahov, dotýka sa rodinného i kňazského života, hlása silu viery, opodstatňuje potrebu utiekať sa k Božej Matke, čo je obsiahnuté aj v ďalších básňach: *Pomocná matka, Doloróza, Na Anjel Pána, Pred jej obrazom*: „*V opustenom domku, krytom slamou, / visel obraz Božej Rodičky, / pred ktorým sme neraz večer s mamou / žmolievali tvrdé pátričky, / keď tak v mrku pri útulnej peci / na pretrase boli sväté veci* (Zvonický 1993a, 43). Básnik presvedčivo vyznáva, že už ako deti jej nosievali kvety, vyrozmávali snahy, túžby, žiale či plány – všetko ...*skladali k nohám Čistej Panny*.

Životné dielo G. Zvonického výrazne ovplyvnilo literárny vývoj na Slovensku. Jeho básne nezmlkli, ich odkaz je nadčasový, hoci autor utíchol, – zomrel 27. júla 1995 v Ríme. Jeho pozostatky boli prenesené a uložené v roku 1996 na Národnom cintoríne v Martine.

Pavol Ušák-Oliva je považovaný za významného predstaviteľa mariánskej poézie. Stal sa ním vďaka jedinej básnickej skladbe *Madone* zo zbierky *Oblaky*. Autor bol členom Mariánskej kongregácie, ktorá bola založená v roku 1922.

Občianskym menom Pavol Ušák sa narodil 14. novembra 1914 v Kátlovciach, okr. Trnava. Maturoval na gymnáziu v Trnave. Štúdium teológie

ukončil na Spišskej Kapitule. Dňa 2. februára 1939 bol vysvätený za kňaza. Kaplánoval vo Veličnej na Orave. Nemohol však vykonávať kňazské povolanie pre pľúcnu chorobu, ktorá podlomila jeho chatrné zdravie a po niekoľkomesačnom liečení zomrel 1. marca 1941.

Svoje prvotiny uverejňoval pod pseudonymami Milo Juršičov, Ivo Martinovič, Mirko Hrázdecký, Paľo Oliva. Počas svojho života vydal jedinú zbierku básní *Oblaky* (1939). Je v nej zachytená krásna a úprimná viera a smerovanie k Bohu. Môžeme v nej nazrieť do duše kňaza – básnika, do jeho života, tvorby, ako aj do zápasu človeka, ktorý končil svoju životnú púť. V roku 1991 po knižnom vydaní výberu *Bozk pozná smútok úst* (vydal Slovenský spisovateľ, zostavil Štefan Moravčík) bolo obsiahnuté knižné dielo čistého vyznania, v ktorom sa „dviha sila a krása“ umocnená hlbokou vierou v Boha. Vrhucny spev k Panne Márii – k Madone je poéziou čisto spirituálnou. Svätá Panna bola pre mladého klerika najvyšším ideálom. Madone – svätej Panne Márii obetuje svoje srdce, básne, svoje oči: *Dnes sa len oči modlia k Tebe Pani mája / Tie oči nezaplačú a smútok nezataja... / ...Dnes večer Madone dám svoje oči choré* (Ušák-Oliva 1991, 47-48). Verše pochádzajú z básne *Oblaky iné* zo zbierky *Bozk pozná smútok úst*.

V tej istej knihe v básni *Madone* (s. 87) svojimi veršami s nežnou metaforikou túžobne prosí o pomoc Máriu, vďaka ktorej chce nájsť cestu k pochopeniu Božej Lásky: *Keby sa Tvoje rúcho podobalo prvým snehom / Každý by Lásku pochopil /*, no my ani nevieme vysloviť jej meno, lebo skutočnosť je iná: *Preto Ťa nevieme vysloviť / Nepoškvrnená* (s. 88). Básnik sa prihovára Madone: *Strhni už závoj hviezd zo svojej tváre / Podám Ti svoje srdce mušľu ktorá slzi ktorá znie / V hĺbke sa stráca každý smútok obrazne / Podám Ti oči plné únavy / Na zlatých listoch úsvit krvavý / Strhni už závoj zo svojej tváre / Madona v zlatožiare* (s. 89). Odovzdáva jej svoje srdce, chce ju ním vidieť, aby pre neho nezostala nespoznaná.

Literárny vedec Ján Gallik v zborníku štúdií *Piráti krásy* tvrdí, že v diele Pavla Ušáka-Olivu je skrytý aj: *...význam Máriiných siedmich rán, príznačných pre Sedembolestnú Pannu Máriu, ktorú v roku 1966 vyhlásil pápež Pavol VI. za hlavnú patrónku Slovenska: ‚Strhni už závoj hviezd zo sochy v katedrále / Lebo len sedem Tvojich mečov utíši tieto žiale žialne / Lebo len prúdy Tvojich slz omyjú tmavé oči kalné / Lebo len v siedmich prameňoch zvlažia sa rozpukané pery / Keď prídem v pokore modliť sa k Tebe na Vespery‘* (Gallik 2015, 40).

Pokorná duša Pavla Ušáka-Olivu, ktorá v každom jeho verši hľadala cestu ku krásu, spásu, večnému Bohu a Panne Márii – Madone jeho srdca,

opustila telo 1. marca 1941. Pochovaný je na cintoríne v Poprade-Veľkej, no jeho básnické dielo medzi nami stále pretrváva. Svedčí o neustálom hľadaní útechy a pomoci v Bohu a Panne Márii, o ľudskej snahe odolávať pokušeniam doby i zdravotným ťažkostiam.

Rudolf Dilong, katolícky kňaz, člen františkánskeho rádu, je zaradovaný medzi najvýznamnejších a najplodnejších exilových autorov katolíckej moderny. Písal poéziu, prózu i drámu, venoval sa publicistike. V jeho literárnej tvorbe je viditeľný aj mariánsky motív. Rudolf Dilong sa narodil 1. augusta 1905 v Trstenej na Orave. Vyštudoval za kňaza na Teologickej fakulte v Bratislave a Žiline do roku 1929, vtedy bol aj vysvätený. Počas druhej svetovej vojny pôsobil na východnom fronte vo funkcii poľného kuráta. Po skončení vojny (1945) odchádza do emigrácie, a to do Rakúska, Talianska, Argentíny, kde pracoval ako misionár v diaspóre našich krajanov. V roku 1965 sa presťahoval do USA. Posledným miestom jeho emigračného pobytu bol Pittsburgh. Dokázal sa počas neľahkého života v cudzine presadiť a uplatniť, tiež pokračovať v literárnej tvorbe, ktorá obsahuje trvalé ľudské i umelecké hodnoty.

Literárne dielo R. Dilonga je obširne a štýlovo rozmanité, podľa literárneho vedca J. M. Rydla obsahuje 111 kníh. Aj keď písal prózu i drámu, najznámejší sa stal svojou básnickou tvorbou. Poézia pre neho bola „spovedou duše“. V básnických zbierkach *Budúci ľudia*, *Slávne na holiach*, *Dýchajte, lazy!* zobrazil tému prírody a sedliackeho života. Ďalšími zbierkami sú: *Hviezdy a smútok*, *Helena nosí ľaliu*, *Mladý svadobník*, *Honolulu*, *pieseň labute*, *Mesto s ružou*, *Konvália*, *Vojna*, *Plač*, *Moja krv*, *Dial'ky bez domova*, *Za svetlom*, *Na vrchu nádeje*, *Stopy v ohni*, *Dotyk s večnosťou*, *Pod krížom*, *Milovaní*, *Slovenská strážkyňa* a i.¹⁵⁰ Spomínané zbierky obsahujú básne, ktoré majú spirituálny meditatívny charakter. Venoval sa v nich témam detstva, rodnej Oravy, Slovenska, vnímal ich ako istotu vo vojnových časoch a počas emigrácie. Cítil sa rehoľníkom i básnikom, no písal aj lyrizovanú prózu, začímal memoárovo-biografickou prózou, mnohé epické diela vyšli vo výberoch. Vnútorne rozbúrený sa primkol k Bohu (porov. Dilong 2003, 7-8).

Výberom z Dilongových mariánskych básní je zbierka *Matka celá krásna*. Oslavuje v nich patrónku Slovenska. Je pre neho prekrásna, preblahoslavená, presvätá Panna, orodujúca, pomáhajúca, ochraňujúca Matka.

¹⁵⁰ Porov. [<https://www.spolok-slovenskych-spisovatelov.sk/products/dilong-rudolf-1905-1986/>; 10.3.2020]

Vykresľuje ju i v podobe fatimskej záchrankyne sveta: *Lucia, Fatimenes do končín sveta, / zaháj dni sväté, soboty belasé. // ... Do nových vekov pôjde, / kto s vami modlitbou bič Boží zastaví, / i Rusko obráti sa / a umučným česť vzdáme v chrámoch* (Fatima).¹⁵¹ Využíva tu prostriedky moderny a avantgardy, symbolizmu, poetizmu i surrealizmu. Tento hlboko veriaci kňaz vyzýva k modlitbám, v nich sa znásobí sila víťazstva. Fatimská Panna má viesť k modlitbám, ktoré majú zvrátiť utrpenie. Verí v obrátenie sa Ruska, poukazuje na nezmyselnosť vojny, umučených, pripomína ich zásluhy.

Poetické začiatky Dilongovej tvorby sú charakteristické výberom dedinskej tematiky, využíva tradicionalistické básnenie, no neskôr sa venoval národným a spoločenským témam, ktoré aj vďaka kňazskému poslaniu pretkáva motívmi z Biblie, dôležitá je pre neho viera v Boha, zjavné je prepojenie témy Boh a národ, Mária – Strážkyňa prirovnávaná aj k Slovensku ako streche – ochrane nad nami. Objektom básní je domovina, vlasť, príznačné sú motívy spomienok, prírody, slovanskej histórie.

Mariánsku tematiku naplno pozorujeme v básnickej zbierke *Slovenská strážkyňa*. Prevláda tu národná téma. Básne sú úsečné, skratkovité, typické obraznosťou, imaginatívnou hravosťou. *Slovenská strážkyňa* je nasmerovaná k Bohu a k Panne Márii, od nich k národu. Vyjadrujú to už názvy úvodných cyklov: *Tvoj domov je v Bohu* a *Tvoja strecha je Slovensko*. Vo veršoch sa dozvedáme, že Dilong bol znepokojený a smutný, pretože sa nevedel zmieriť s neprajným osudom Slovenska. Je si vedomý, čo a aké veľké útrapy doľahli na jeho predkov. Tematicky je zjavné spájanie Boha a národa, veľkú úlohu tu zohráva Panna Mária – žena i Božia Matka, láska k nej a ona sama je obrazne opisovaná a ospevovaná v spojitosti so Slovenskom. Spomína na významnú osobnosť dejín – Svätopluka, pritom chváli slovenskú liturgiu. Ako ukážku ponúkame úryvok z básne *Tvoja strecha je Slovensko* zo zbierky *Slovenská strážkyňa*.

Tvoja strecha je Slovensko

1
Múr oceánov je tvoje panstvo.
Azúry rukou
riadiš. Pri
impériu neba nás spoj.
Šľachtičná krásna,

¹⁵¹ Porov. [<http://www.frantiskani.sk/nekr/04/dilong2.htm>; 12.3.2020]

kráľovsky napĺňaš
august môj.

Svieti mi tvoja
intímnosť hlbocín.
Koraly
rod tvoj tu našli.
A keď
Slovensko uvidíš,
očami
unesieš, čo ťa krásli.

2

Vládli pred nami dedovia,
energicky,
ľahko sa nepoddali.
Križ zimy
a súženie
s nimi
išli.

Vedia
ešte
čakať
naše deti.
A príde budúcnosť.
Jarný prsteň, tvoj
epos.
Otvoríš truhlu šperkov,
ty, neustatá,
čnosť Božiu máš,
istotu
na
alchýmii zlata.

3

Bolo by dosť
úst
ďalekých,
hotových zvolat': dobré ráno.
Rada vieš v srdci

dať odpoveď:
áno.

Svätopluk
liturgiu slovenskú
opísal,
veľkú pre život;
epilógom sme predsa
na polici tvojich
kníh
a tvojho srdca.¹⁵²

V básni *Slovenská strážkyňa* sú verše formálne usporiadané úsečne a skratkovito, čo je znak nadrealizmu, symbolizmu, autorovi sa darí experimentovať: *Svet / náš / voláš sa / Slovenskom. // Všade si, / ako / slnko, / keď ho už máme. // ... Strážkyňa, / si matka, / vieš všetko / o deťoch. // Aj / o ďalekých, / o neprítomných / vieš. // ... Blankyt / všetko / ti / povie. // Strážkyňa, / inšpiráciou / vládneš / nad rodom.// ... Tak sa rozmnožíš / na všetkých v chráme. / Zapíňaš / Slovensko. // ... Modlitbou / otváraš / oči / naše. // ... Vidíme / tvoju / krajinu/ Božiu. // Je hodina / zaspievať / pieseň / Pribinu. // Svätoplukove / príty / národ / má na púti. // A si / aj v diali / s všetkými / v žiali. // ...Strážiš / svoj bratislavský hrad, / jarou mu rašíš, / aby mal doma vládu vlád.*¹⁵³ Verše sa viažu na témy, ktoré sú dominantné v básni *Tvoja strecha je Slovensko*. Autor však živšie a sviežejšie metaforicky opisuje krásu Márie, upozorňuje na dôležitú funkciu Strážkyne rodnej krajiny. Básnické prirovnania a obdiv k Stvoriteľovmu dielu sa vinú od verša k veršu. Za symbol Slovenska považuje Bratislavský hrad, prosí Máriu, aby ochraňovala národ pred nespravodlivou vládou.

Rudolf Dilong žil v dravom prúde života, hovoril poeticky čisto a otvorene. Jeho jazykovú virtuozitu možno vystihnúť veršami M. Rúfusa: *Slová sú nohy poslove / umyté v Božej rose...* Literárni kritici ho charakterizujú prívlastkami: *...utajený mních, knieža básnikov, básnik uštipnutý slobodou, básnik stratenej slovenskej slobody. Bol považovaný za básnika-búrliváka.*¹⁵⁴ Zomrel 7. apríla 1986 v Pittsburghu v USA.

¹⁵² [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1837/Dilong_Slovenska-strazkyňa/2; 7.3.2020]

¹⁵³ [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1837/Dilong_Slovenska-strazkyňa/6; 2.3.2020]

¹⁵⁴ [<http://www.slovacivosvete.sk/1484/rudolf-dilong.php>; 11.3.2020]

4.4.2.2. Žijúci autori

Mariánsky motív môžeme zaznamenať aj v básnickej tvorbe súčasných autorov spirituálnej poézie. Patria k nim: Teodor Križka, Jozef Tóth, Ingrid Lukáčová a iní.

Teodor Križka, básnik, prekladateľ, vydavateľ a šéfredaktor sa narodil 8. júna 1956 v Košiciach. Študoval na moskovskom Literárnom inštitúte Maxima Gorkého – oddelenie poézie. Pôsobil ako redaktor týždenníka *Nové slovo*, vedúci pôvodnej tvorby vydavateľstva Smeňa, redigoval mládežnícky časopis *Plameň* v Spolku sv. Vojtecha. Na prelome rokov 1992/93 pôsobil na Ministerstve kultúry SR. V kancelárii prezidenta SR zastával funkciu poradcu pre kultúru, cirkev a školstvo (1993 – 1998). V roku 1998 založil v Bratislave časopis *Kultúra, týždenník závislý od etiky*, ktorého je šéfredaktorom i vydavateľom. Podľa literárnych vedcov Teodor Križka nadväzuje poetickou tvorbou na prúd katolíckej moderny. Vydal básnické zbierky: *Zaklínanie jari*, *Smädaná voda*, *Večernica Ranná hviezda*, *Beata Nox*, *Krehkosti*, *Skorocely*, *Bozk slzou*, *Srdce Syzifos*, *Sfinga spieva pri jasličkách*, *Pokojná v nepokoji*, *Z tmy svieti tvoja dlaň*, *Blížence (z križných ciest) a iné*.

Mariánsky motív autor ukotvil v básnickej zbierke *Večernica Ranná hviezda*, ktorú venuje svojej matke, taktiež Matke Sedembolestnej, hviezde – Ave Maris Stella! Mária vystupuje ako ochrankyňa ľudských túžob. Opisuje tvár hviezdy božskej, ale významovo sa verše prelínajú aj ku konkrétnej Márii – žene. Pri myšlienke na ňu cíti v hrudi „čistý spev srdca“.

Jeho spirituálna poézia núti čitateľa k filozoficko-umeleckému zamysleniu. Autor používa metafory, básnické obrazy, symboly, vyjadruje sa viazanými veršami, virtuálny je v radení veršov do sonetového venca. Nadchýna sa krásami prírody, uvažuje nad skutočnosťou, kochá sa múdrosťou, silou, krásou nadprirodzena. Jeho viera v Boha je zjavná v umeleckej i žurnalistickej tvorbe. Sám tvrdí, že: *svätýňou jeho života je práve ona – poézia, ktorú vníma ako oslavovateľku Boha*.

Poézia je pre poeta Teodora Križku určitý spôsob sebahľadania. Dôležitá je mravnosť a kresťanská viera. Veršami pokorne hľadá zmysel života, pravdy a krásy. Po občasnom pocite smútku a nostalgie naznačuje smerovanie k optimistickej nádeji, ktorú nachádza v čistom duchu, v Bohu i Márii – Mamičke Božej, čo nachádzame v nádhernej príležitostnej básni venovanej Klokočovskej Matke. Nazýva ju eufemizmom Mamička. Báseň je písaná s pokorou a úprimnosťou.

Klokočovskej Matke

Mamička Božia, keď viac nemám slov,
keď sa mi náhle všetko spod nôh rúca,
prichýliš ma ty. Tvoj je Klokočov,
pútnické miesto pre zranené srdcia.

Do tvojho plášťa skryjem svoju tvár,
pod tvoje prečisté a sväté dlane –
prv ako zložím viny na oltár
a tvojho Syna oslovím, môj Pane!

Mamička Božia, prosím, za mňa plač,
plač za tých, ktorým v očiach vyschli slzy
či nemajú slz v očiach nadostač.
Plač z ikony, plač vôňou z kríkov ruží.

Umy mi oči od hriechov a póz,
od mylnej mienky neprajníckych duší.
Za svoj ľud plač a svojho Syna pros.
Orodovnica, z lásky plášť mi uši.

Do tvojho lona, pod tvoj hviezdny plášť,
do dlaní, dychom moju bolesť ovej:
Porúčam deti, každé jedno zvlášť,
do tvojej Cirkvi, archy Noemovej (Križka 2019, 67).

Križka je intelektuálne náročný autor, jeho poézia je meditatívna a reflexívna. Báseň *Klokočovskej Matke* je akoby modlitba spojená s rozjímaním. Nachádzame tu prvky symbolizmu, poetizmu, surrealizmu i existencializmu. Upriamuje sa na plačúcu Matku, nadpozemské hodnoty, na jej Syna, Cirkev. Prežíva ťarchu ľudských hriechov. Prosby k Orodovnici a jej plač je plačom za ľud, umytie očí od pretváranky... Básnik s bolestným uvedomením si ľudskej hriechnosti nachádza nádej v Mamičke – Božej, ktorá slzí... – za nás, za svoje deti. Pobáda nás k duchovnej náprave.

Mons. Jozef Tóth, autor spirituálnej poézie, teológ, narodil sa 20. marca 1925 v Haniske pri Košiciach. Teológiu študoval na Vysokej škole bohosloveckej v Košiciach a na Katolíckej bohosloveckej fakulte v Bratislave. Po roku 1950 bol evidovaný ako politicky nespohľavivý. Bol príslušníkom vojenských pracovných táborov (PTP), roku 1969 bol tajne vysvätený za gréc-

kokatolíckeho kňaza. Až do roku 1989 pracoval v robotníckych profesiách v Košiciach. Od roku 1990 prednášal systematickú vierouku, dogmatiku a náboženskú porovnávaciu vedu na GBF UPJŠ v Prešove, kde bol prodekanom. Žije na dôchodku v Košiciach, je čestný dekan súčasnej GTF PU v Prešove.

Jeho nábožensko-filozofické básne v próze knižne vyšli až v roku 1995 pod názvom *Človek Jób hovorí s diablom, Evanjelium apoštola Judáša*. Napísal zbierku básní: *Piesne zo Solúna*, výber z poézie *Dary zo Solúna*, *Žalmy na rozhraní tisícročí* a iné. Je autorom historicko-beletristickej eseje *Spev košického tria*, ktorú napísal pri príležitosti svätorečenia troch košických mučeníkov. Ďalšie poetické zbierky: *Slnko pod zemou*, *Posolstvo* a *Babylonské piesne* ako aj miniromán *Ďuro Čečko* vyšli v súbornom diele *Poézia a Próza*, ktoré zostavil básnik Teodor Križka. Mesto Košice iniciovalo a podporilo vydanie príležitostných básní s názvom *Posväcovanie*. Podieľal sa na tvorbe spevníka *Duchovné piesne* (porov. Hospodár 2015, 104-105).

Úryvok básne *Stratený strom z raja*, ktorý uvádzame, je meditáciou pod krížom so Sedembolestnou pri obraze kostolíka Sedembolestnej v autorovej rodnej obci. Báseň je napísaná v máji 2014. Raj, peklo, diabol a oproti nim stojaca autorita Boha, lásky, sú neoddeliteľnými motívmi celej Tóthovej literárnej tvorby. Témou je starozákonný príbeh o raji a žene, ktorá však prenesene stojí pod vyschnutým stromom zo strateného raja a má posolstvo od Boha. V obraznom význame ide o Pannu Máriu, ktorá znáša vinu za hriechne ľudstvo. V srdci ženy *sa sedem krížov spája*, čo je odvodené aj z epitetonu Sedembolestná. Kríž, na ktorom visí Boží i jej vlastný syn, dokáže zničiť „*diabolské dielo i smrť*“. Autor zvýrazňuje stylistickú a estetickú stránku básne aj tým, že využíva biblizmy, poetizmy: „*rosí pieseň vzkriesenia, / pieseň anjelov, pieseň prelestná*“. Vhodne používa expresívne slová (*lotor*). Báseň ozvlášťňuje a význam umocňuje stroficky atypické členenie textu. Úloha a aktivita Matky Sedembolestnej je smerovaním k vykúpeniu a večnému životu človeka.

Stratený strom z raja

úryvok

„...vie zničiť peklo, porušenie,
diabolské dielo i smrť
a volá sa KRÍŽ!

A pod tým stromom zase stojí žena,
posolstvom Božím a láskou pokrstená,

pozná vytrženie, jasot ducha
no i jasot tela,
horkosť podvodov z pradávneho stromu
i význam zničujúcich dní,
ktoré pretrpela.
A táto žena to znáša
za celé ľudstvo
pod stromom vyschnutým
strateného raja,
pri ktorom sa aj lotor
nad lotrami
v kajúcnosti kajá!
A v srdci ženy, čo pod krížom stojí,
sa sedem krížov spája
napraviť chybu zo strateného raja!
Keď na kríži visí Boží
i jej vlastný Syn.
A zhora už rosí pieseň vzkriesenia
pieseň anjelov, pieseň prelestná
za celý svet,
za náš národ
stojí tu Matka
Sedembolestná!

V básni *Klokočovská pieseň* z augusta 2009 autor zasadil lyrický subjekt do Klokočova, dedinky, kde v Božom chráme slzí zázračná ikona Bohorodičky. Spomína aj konkrétne miesto Zemplínsku Širavu a pripodobňuje ju k Tiberiadskemu moru, ktoré je známe aj ako Genezaretské jazero (porov. Lk 5,1), na ktorom podľa evanjelia rybárčili svätí apoštoli Peter a Andrej. Prežíva radosť z obsahu slova Matka Božia. V pomenovaniach používa básnický prostriedok klimax, čím zjavne násobí jej charakteristické črty, stupňuje jej význam a úlohy. Cez pocit radosti zo slova Matka nás autor presvedča o jej pomoci v hriešnom svete plnom nenávisť. V mene klokočovských detí, ľudí zo Zemplína, ju prosí o záchranu. Používa básnické metafory, občas cielené zaradí do veršov rýmy, aby báseň zvukovo ozvláštnil.

Klokočovská pieseň

Ó, aká radosť vyriečiť tieto slová:
Matička Božia,
Matka Ježišova

a Matka naša
z Klokočova!

Cez deň i cez noc
je tu stále s nami,
s vernými i s vyhnancami.
Počúva, pomáha a lieči
v tomto hriešnom svete,
tá istá Panna a Matka
ako v Nazarete!

Darmo nás tento svet
nenávisťou morí,
ona je tu,
spolu i s Ježišom
pri našej Šírave
jak pri Tiberiadskom mori!
V jej srdci i v očiach
láska,
večný plameň horí!
Preto k nej putujú
vždy,
vždy zdraví i chorí!

Ó, Matka naša
a Božieho Syna,
k Tebe sa utieka svet,
naša domovina,
klokočovské deti,
deti zo Zemplína!

Ó, aká radosť spievať tieto slová:
Pritúl' nás k sebe,
Matka Božia,
Matka Ježišova,
Matka i Ochrankyňa naša,
Matka z Klokočova!

Jozef Tóth syntetizuje dobro a krásu v literárnom odkaze i vo svojom živote. Najdôležitejším okruhom jeho záujmov je kresťanstvo a hodnoty, ktoré z neho vyplývajú a sú pre človeka záväzné. Literárna zdatnosť autora

presahuje rámec Slovenska. Morálny obraz v básnickom i prozaickom od-
kaze je nadčasový.

Ingrid Lukáčová (rod. Šangriková) sa narodila 20. apríla 1969 v Tre-
bišove. Stredoškolské štúdium absolvovala na gymnáziu v Trebišove. V
roku 1993 ukončila vysokoškolské štúdium v odbore slovenský jazyk – fi-
lozofia na Filozofickej fakulte v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika
v Košiciach. Pracovala ako stredoškolská profesorka, riaditeľka Domu MS
v Michalovciach, vedúca odboru školstva a kultúry na MsÚ v Sečovciach,
v súčasnosti pôsobí v Prešove v cirkevnej a kultúrnej oblasti. Je tajomníč-
kou prešovskej odbočky Spolku slovenských spisovateľov. Doposiaľ vydala
zbierky poézie: *Slnko šetrí záparkami*, *Pismovízia*, *Láskolam*, *Duo s ozve-
nou*, *Dotyky nehy*, *Deň celý láskavý*, *Blíženec les*, *Vietor bez (s)vedomia*.

Podľa literárnej kritiky Milana Gondu: „Autorka vynikajúco tvorí nezvy-
čajné básnické obrazy, ktoré jednoznačne dokazujú schopnosť jej nadzmys-
lového vnímania pri viditeľnom duchovnom rozmere (Lukáčová 2017, 92).“
Na ukážku z jej tvorby uvádzame príležitostnú báseň (marec 2020), v ktorej
autorka predstavuje Pannu Máriu ako jedinečný vzor kresťanských hodnôt.
Svoju predstavu o podstatných „predmetoch“ Máriinej pedagogie autorka
vložíla do štyroch slovies: milovať, odpúšťať, dozrievať a modlievať sa.
Tieto životné postoje sú plne v súlade s evanjeliom Ježiša Krista.

Učiteľka duše

V Božom chráme v srdci,
kde sa vlní mračná,
smúti clivá duša,
chce žiť bezoblačná.

Vstávaj, duša,
nech prejde splín,
veď Matka Božia
učí milovať:
– Tiež to skúšaj,
miluj, duša!

V Božom chráme v srdci,
kde sa pravda klenie,
volá chabá duša,
hľadá odpustenie.

Nekrič, duša,
nie si slabá,
veď Matka bôľna
učí odpúšťať:
– Tiež to skúšaj,
odpusť, duša!

V Božom chráme v srdci,
kde duch ruže hladí,
vädne smädná duša,
vina láme mládnik.

Kvitni, duša,
večnosť zrie v nás,
veď Matka verná
učí dozrievať:
– Tiež to skúšaj,
vyzri, duša!

V Božom chráme v srdci,
kde plač slzy ženie,
blúdi hriešna duša,
hľadá vykúpenie.

Zachyť, duša,
plač ruženca,
veď Matka slzí,
učí modlievať:
– Tiež to skúšaj,
modli sa, duša!

4.4.3. Zhrnutie

Mariánsky motív môžeme nájsť aj v tvorbe ďalších autorov spirituálnej poézie: Jána Harantu v zbierke básní *Mystérium baladické*, Karola Strmeňa v básnickej zbierke *Preblahoslavená*, najmä v básni *Zvestovanie* alebo *Rany zeme*, Mikuláša Šprinca v knihe básní *Matka krásneho milovania*, Janka Silana v zbierke básní *Kým nebudeme doma*, ale aj Ondreja Metoda Luckého v zbierke básní *Spevy nádeje a radosti*, kde tretia časť zahŕňa básne z diela *Sedemradostná Panna Mária*.

V rámci svetového umeleckého a náboženského priestoru všetky spomínané diela slovenských autorov sú významné svojím umeleckým spracovaním, zameraním a odkazom. O hodnotné preklady zo svetovej literatúry sa zaslúžil aj Karol Strmeň či Janko Silan, vďaka ktorému sa môžeme začítať do mariánskej básnickej zbierky Rainera Mariu Rilkeho *Máriin život* (1912). V slovenskom preklade uvádzame z *Máriinho života* báseň *Smrť Panny Márie*. Autor v prvej a druhej časti zbierky používa jambický verš a v tretej časti trochejský rytmický tok. Jankovi Silanovi sa veľmi dobre darí dodržiavať rýmovanie, aké použil v básni Rilke. Na ukážku ponúkame úryvok z básne *Smrť Panny Márie*.

Smrť Panny Márie

úryvok

Tomáš apoštol sem prišiel, ale
neskoro; nuž anjel pozostal
pred ním, na to pripravený dbale
prv, a na hrob prstom ukázal:

Odval kameň, keď ti duša čulá
chce znáť, kde je tá, čo hojduška
srdce tvoje. Hľa: tu spočinula
ako levanduliek poduška

na chvíľku, by ňou sa rozvoňala
v záhyboch zem ako jemný šat.
Slast' jej vône (cítiš) oklamala
všetko mŕtve, chorôb každú hať (Kekeliaková 2014).

Dielo spomínaných autorov vysoko oceňujeme, vážime si ich literárne, knžazské a spoločenské zásluhy. Ich hodnotné umelecké diela sú prínosom aj pre súčasnú modernú dobu. Úlohou i cieľom básnikov bolo zapalať ľudí pre ideály pravdy, lásky, krásy a dobra. Záujem o ich poéziu nepretrváva iba v odborných kruhoch literárnych vedcov i básnikov, ale má aj svojich čitateľov. Poézia nás prenáša do hlbín duchovného sveta. Je len na čitateľovi, či sa dokáže ponoriť do básní a v rozjímavom prežívaní pochopiť zásluhy Panny Márie, najmä však Boží plán k spásu našich duší, ale aj ľudské utrpenie a telesnú pomínutelnosť. Vďaka poézii autorov katolíckej moderny skúsme naštartovať hľadanie morálnej istoty v Bohu a zamyslieť sa nad hodnotou viery a Máriinej lásky.

4.5. Ikona Bohorodičky Hodegetrie v cerkvi Narodenia najsvätejšej Panny Márie v obci Łosie

Łosie je stará kráľovská obec, ktorú v roku 1359 Kazimír Veľký daroval s lesmi v povodí rieky Ropa Janovi Gładyszovi (Pieradzka 1939, s. 12-14; Wójcik 1948, s. 16-19; Szanter 2005, s. 67; Marzec 2003, s. 971; Marzec 2009, s. 217). Gładyszovcom patrila približne do roku 1490, keď ju ďalší Ján v rodine predal Branickým. V 16. a 17. storočí bola majetkom Potockých. Do vlastníctva ju získali po tom, čo Samuel Branicki v roku 1599 predal tzv. klimkovský kľúč Janovi z Potoka Potockému, používajúcemu šľachtický erb typu Śreniawa, podrichtárovi Biecza a dedovi básnika Wacława Potockého.



Ikona Bohorodičky Hodegetrie
v cerkvi Narodenia Najsvätejšej
Panny Márie v obci Łosie, stav pred
reštaurovaním, z reštaurátorskej
dokumentácie Krzysztofa Gargasa

Nie je známe, kedy tu bola vybudovaná prvá cerkev. V roku 1480 Jan Gładysz opätovne kolonizoval obec na magdeburskom práve a venoval farnosti

jeden lán zeme. Je možné, že práve z tejto cerkvi pochádza ikona svätého Bazila Veľkého dnes uložená v Historickom múzeu v Sanoku¹⁵⁵ (orig. Muzeum Historyczne w Sanoku – pozn. prekl.). Keď Jan Branicki v roku 1524 začal osídľovať obec na valašskom práve, mal hmotne zabezpečiť cerkev, ak bude v obci vybudovaná (Szanter 2005, s. 67). Zrejme sa tak stalo veľmi skoro, pretože už v roku 1536 bola cerkev spustošená (Marzec 2003, s. 973). Ruský pop a cerkev v obci Łosie sa spomínajú v dokumentoch v roku 1581. V tom čase do farnosti patrili aj Bielanka a Klimkówka (Szanter 2005, s. 68; Marzec 2003, s. 973). Farár z Łosia sa spomína v roku 1609 a na konci 17. storočia sa farnosť rozširuje aj o Hunowice, Laszczyny a Hunkovú (Szanter 2005, s. 68). Najstaršia vizitácia tamojšej cerkvi pochádza z 18. storočia. Bola vybudovaná z dreva a mala tri veže, pričom najvyššia sa nachádzala nad predsieňou. Vizitácia z roku 1773 spomína iba dve veže, čo môže naznačovať prestavbu cerkvi alebo neuvedenie strechy zvonice v útoch (Szanter 2005, s. 69). Dnešná svätyňa pochádza z roku 1810, no jej forma nie je originálna. V roku 1928 bola prestavaná a následne viackrát renovovaná. V súčasnosti je to trojpriestorová stavba obitá šindľom a plechom, s trojosovou oltárnou časťou uzavretou kolmou stenou. Transept výrazne vystupuje z hlavného pôdorysu stien chrámovej lode a predsieni. Má stĺpovú vežu so skeletovou konštrukciou. Môžeme iba predpokladať, že v cerkvách budovaných v obci Łosie sa najmä od 17. storočia nachádzal ikonostas. Jeho existencia je totiž doložená až v roku 1744. Vizitátor ho opísal ako pomerne dobre maľovaný (Szanter 2005, s. 73). Je známe, že už vtedy sa tu okrem hlavného oltára nachádzali aj dva bočné oltáre, oba na severnej strane, zasvätené nepoškvrnenému počatiu Najsvätejšej Panny Márie a ukrižovaniu. Boli *honeste sculpta, picta et deaurata* (Szanter 2005, s. 72-73). Ikonostas nachádzajúci sa v cerkvi v súčasnosti vznikol pravdepodobne po roku 1810. Vyrezávaná konštrukcia nadväzuje na neskorobarokové formy, s prehnutým štítom centrálnej edikuly, ktorá tvorí rám ikony Deésis, a s vypuklými krídlami dverí v podstavcovej časti podľa vzoru latinských oltárnych stolov z 18. storočia. Nedá sa vylúčiť, že tieto prvky a mriežkový rastlinný motív viniča ovijajúceho polovičné stĺpy v hlavnom rade pochádzajú zo staršieho ikonostasu z 18. storočia. Mohli však vzniknúť aj v 19. storočí a na pôvodný ikonostas iba nadviazali. Takéto formy krídel najnižšieho radu sa vyskytujú napr. v cerkvách v Pielgrzymke, Miliku a v Andrzejówke. Podobné problémy s datovaním sa objavujú

¹⁵⁵ Inventárne číslo MHS/S/3402. Z Łosia do Múzea Spolku Lemkovičana (orig. Muzeum Towarzystwa Lemkowszczyzna – pozn. prekl.) v Sanoku preniesol ikonou Leon Getz v roku 1932 (porovnaj Biskupski 2013, s. 81).

aj pri ikonách. Vznikli v rôznych dielňach a vyznačujú sa odlišnou úrovňou umeleckého spracovania. Zdá sa, že väčšina pochádza z 19. storočia, s výnimkou ikon hlavného radu, ktoré určite možno datovať do 18. storočia¹⁵⁶, a ikonu Bohorodičky Hodegetrie dokonca do 17. storočia.



Fragment ikony Bohorodičky v cerkvi Narodenia Najsvätejšej Panny Márie v obci Łosie, stav v priebehu reštaurátorských prác, z reštaurátorskej dokumentácie Krzysztofa Gargasa

So súhlasom Pamiatkového úradu vojvodstva prešiel ikonostas z cerkvi v obci Łosie v ostatných rokoch komplexnou obnovou realizovanou v krakovskej dielni Krzysztofa Gargasa.¹⁵⁷ Trvala od roku 2013 do roku 2019 a bola financovaná z rôznych zdrojov, najmä z dotácií Úradu maršálka Malopoľského vojvodstva, Rady Gorlického okresu, Ministerstva kultúry a národného dedičstva a príspevkov farníkov¹⁵⁸. Keďže nebolo zabezpeče-

¹⁵⁶ Presné datovanie bude možné až po podrobnom štylistickom a ikonografickom výskume.

¹⁵⁷ Na tomto mieste by som sa chcela poďakovať Krzysztofovi Gargasovi za informácie o reštaurovaní ikonostasu a fotografie dokumentujúce jednotlivé etapy obnovy ikony, ktoré mi poskytol.

¹⁵⁸ Porovnaj: <https://sadeczaniin.info/gospodarka/ponad-700-tys-zl-na-renowacje-swiatyn-starodruku-i-dworu>; <https://gazetakrakowska.pl/siedemset-tysiecy-na-zabytki-w-gorlickiem/ar/3764201>; http://www.mkidn.gov.pl/media/po2018/wyniki/20180628_Ochrona_Zabytkow_Kopia_Karta_publicacji_2018_II_nabor.pdf; https://gorlice24.pl/pl/14_kultura/5082_wreczono-czeki-na-ochrone-malopolskich-zabytkow.html; https://gorlice24.pl/pl/19_wiadomosci_z_regionu/6054_zabytki-i-kapliczki-zyskaja-dawny-blask.html; <https://terazgorlice.pl/2015/02/24/prawie-700-tys-zl-na-konserwacje-zabytkow-w-powiecie-gorlickim-lista-dotacji/>

né stále financovanie z jedného zdroja, práce trvali pomerne dlho a boli rozdelené na etapy, počas ktorých sa jednotlivé časti ikonostasu demontovali, prevádzali do reštaurátorskej dielne a po dokončení prác sa vracali na pôvodné miesto. Od začiatku bolo jasné, že nepôjde o rutinnú obnovu, pretože ikony hlavného radu boli očividne premaľované. Podozrenie, že pôvodné maľby na ikonách Bohorodičky a svätého Mikuláša sú ukryté pod novšou vrstvou, sa skutočne potvrdilo na röntgenových snímkach. Zachovali sa v dobrom stave a to rozhodlo, že je možné ich odkryť. Vďaka tomu spod dvoch vrchných vrstiev vystúpila pôvodná maľba ikony Bohorodičky Hodegetrie zo 17. storočia.



Fragment ikony Bohorodičky v cirkvi Narodenia Najsvätejšej Panny Márie v obci Łosie, stav v priebehu reštaurátorských prác, z reštaurátorskej dokumentácie Krzysztofa Gargasa

Na tejto ikone je Mária odetá v zelených šatách s ozdobným lemom pri krku a na manžetách a v tmavočervenom maforione so zlatým orámovaním. Zobrazená je z polovičného profilu, od kolien hore, na zlatom graví-

rovanom pozadí. Na ľavom ramene pridžiava Syna a ukazuje naň pravou dlaňou. Ježiš v bielej tunike so svetločerveným lemom okolo pása, krku a na ramenách a v tmavočervenom plášti so zelenou podšívkou sa pozerá nabok na dlaň natiahnutú tým smerom s gestom požehnania.



Ikona Bohorodičky Hodegetrie
v cerkvi Narodenia najsvätejšej
Panny Márie v obci Ľosie, stav po
zreštaurovaní, fot. Piotr Krawiec

Ikona reprezentuje skupinu diel s výrazným grafickým výtvarným štýlom, ktorý sa objavuje v beskydských cerkvách v 17. storočí. Je preň charakteristická schopnosť vyjadriť plasticosť hmoty v rovine pomocou jemných prechodov farebných odtieňov v inkarnáte a zároveň zdôrazňovanie povrchových elementov výraznými kontúrami. Na ikone v obci Ľosie sú tváre oboch postáv modelované škvrnami svetlej okrovej farby nanesej na pomerne tmavý podklad, ktorý v úzkom páse presvitá na lícach a na miestach, kde konvenčne dopadá tieň: pod očami, pod vnútornou stranou oblúka obrý, na boku nosa, v priehlbínke pod nosom a pod dolnou perou. Okrem toho, v najvypuklejších a najviac rozjasnených partiách sú jemné ružové škvrny. Môžeme ich vidieť na lícach, horných viečkach, hrane nosa a v priehlbíne nad vystupujúcou časťou brady. Pravidelné oblúky obrý, okraj nosa, hranice

vičok, línia úst, ba dokonca oválna tvár sú zároveň vykreslené ostrými čiernymi obrysami. Podobnú štýlovú dichotómiu vidieť v plastickom spracovaní šiat. V duchu tradičnej ikonopiseckej techniky sú chromatické vrstvy nanášané na tmavý podklad. Cieľovou a konečnou farbou bola farba nanesená na rozjasnených miestach, čiže zelená na šatách Bohorodičky a červená na maforione. Je natretá v dlhých úzkych líniách a vytvára chrbty záhybov, ktoré zvoľna padajú nadol alebo sa ukladajú do pravidelných a opakujúcich sa oblúkov. Pri nanášaní vlnitými ťahmi vzniká naopak efekt pokrčenej tkaniny, čím sa dynamizuje forma. Niekedy sa však tieto ostré línie rozlievajú do nepravidelných škvrn, keď materiál prilieha k telu, alebo sú roztierané priečne, rthanými, nepravidelnými pásmi v polotieňoch.



Ikona Bohorodičky Hodegetrie z cerkvi Usnutia Presvätej Bohorodičky z Klimkóvky, Historické múzeum v Sanoku. (fotografia Piotr Krawiec)

Za znak individuálneho štýlu ikonopisca možno považovať spôsob zobrazenia jednotlivých častí tváří, napr. intenzívne zdôraznená línia úst medzi veľmi úzkou hornou a hrubou dolnou perou, výrazne zatiernená priehlbinka pod nosom, doširoka otvorené oči s líniou rias ťahanou čiernou čiarou a s ružovými bodkami vo vnútorných kútikoch. Prevažia grafických črt pri zobrazení tváří im dodáva strohý výraz, ktorý sa nestráca dokonca ani pri jemnom úsme-

ve Márie. Okrem typických slohových prostriedkov využívaných pri zobrazení plasticnosti tkanín v ikonopiscetve 17. storočia možno aj tu nájsť originálne znaky vlastné tomuto ikonopiscovi, napr. obvyklé široké farebné línie, rovné a na okrajoch vypuklých častí krivoľaké, sú tu obohatené špecifickými rozmazanými prechodovými miestami. Ikonopisec tiež využíval pomerne úzku paletu farieb: červen, zeleň, belobu, ktoré farebne modeloval: zeleň – žltou farbou, tmavú hnedú – červenou, belobu – sivou, či skôr čiernou zmiešanou s belobou. Uvedené štýlové znaky sú typické pre ikonopisca, ktorý tvoril v polovici 17. storočia v Poľsku a na Slovensku a svoje práce označoval monogramom C. Z. (Gronek 2010, s. 265-271; Gronek 2017, s. 206-211; Gronek 2018, s. 241-259). „C“ je určite ruským „с“, „Z“ bolo zapísané latinkou. Takéto vkladanie latinských písmen a arabských číslic do cyrilských zápisov nie je v 17. storočí neobvyklé a často sa s ním stretávame aj na ikonách uvedeného ikonopisca. Napr. na ikone Narodenia Márie z Berestu v Oblastnom múzeu v Nowom Sączu (orig. Muzeum Okręgowie w Nowym Sączu – pozn. prekl.) sa nachádza dátum 1653 zapísaný arabskými číslicami¹⁵⁹ (Maszczak 2010, s. 54, č. 54; Gronek 2018, s. 241-259, obr. 4), na ikonách Árona v Šarišskom múzeu v Bardejove je takto uvedený rok 1656¹⁶⁰ (Skrobucha 1971, č. 50; Grešlík 1994, č. 32, s. 45; Grešlík 2002, s. 29-30; Puskás 2008, s. 124, obr. 36) a z Maciejovej v Oblastnom múzeu v Nowom Sączu rok 1657¹⁶¹ (Pieńkowska 1971, s. 567, 609; Maszczak 2010, s. 214, č. 62), na ikone Dimitrija Solúnskeho vo Farskom múzeu v Grybove (orig. Muzeum Parafialne w Grybowie – pozn. prekl.) nachádzame dátum 1653 (Gronek 2018, s. 223, obr. 3). Na ikone Posledného súdu z Bogliarky sa meno apoštola Jána a proroka Jakuba začína latinským „J“ a v mene Lazára sa vyskytuje latinské „z“, kým na inom mieste je ruské „з“¹⁶² (Tkáč 1984, obr. 134; Grešlík 2002, č. 29, s. tab. XVII; Škoviera 2002, s. 137-154), slová „создал“ a „образ“ na Mandylione v Historickom múzeu v Sanoku obsahujú latinské „z“¹⁶³. Ikony, ktoré môžeme pripísať tomuto ikonopiscovi, sa nachádzajú v múzeách na Slovensku (Bardejov, Bratislava, Košice, Ľubovňa), v Ukrajine (Ľvov), v Poľsku (Grybów, Nowy Sącz, Sanok) a v lemkovských cerkvách v Bereste, Czyrnej a v obci Łosie. Ikonopisec písal ikony s typickými témami vyplňajúcimi oltárny pre-

¹⁵⁹ Inventárne číslo MNS/798/S.

¹⁶⁰ Inventárne číslo H 944.

¹⁶¹ Inventárne číslo MNS/922/S.

¹⁶² Inventárne číslo O 6194 a, b, Slovenská národná galéria v Bratislave, stála expozícia na Zvolenskom zámku.

¹⁶³ Inventárne číslo HMS/S/3452.

del, ale aj veľké ikony zavesené na bočných stenách, čoho dôkazom je už spomínaný Posledný súd z Bogliarky a Umučenie Pána z Kožuchoviec uložené vo Východoslovenskom múzeu v Košiciach (Keleti 1984, por. č. 22, obr. 13; Grešlík 2002, s. 40-43; Gronek 2003, s. 247-280; Gronek 2003, s. 159-178; Gronek 2007, kat. č. 17). Medzi zriedkavejšie témy patrí ikona Dimitrija Solúnskeho vo Farskom múzeu v Grybove, hoci v beskydských cerkvách sa táto téma objavuje dosť často (H. Duć-Fajfer 1994, s. 291-310), a veľkňaza Árona (múzeum v Nowom Sączu a v Bardejove) nachádzajúceho sa určite na diakonských dverách ikonostasu. Monogramista C. Z. písal tradičnou technikou – natieral temperu na drevenú dosku (M. T. Maszczak 2010, s. 210-214). Jednotlivé vrstvy farieb nanášal na tmavý podklad. Túto stredovekú techniku prepájal s novovekými metódami vytvárania plastickej a zobrazenia tretieho rozmeru v rovine a spájal tradičný spôsob spracovania tém so západnou ikonografiou. Túto črtu vidieť najmä vo výjavoch s naratívny charakterom, napr. na ikone Umučenia Pána z Kožuchoviec, na ktorej ikonopisec okrem tradičných obrazov umiestnil aj scény inšpirované kompozíciami nemeckých umelcov – Hansa Holbeina ml., Albrechta Dürera a Kryspina Scharffenberga (Gronek 2001a, s. 163-166; Gronek 2009, s. 64-72). Na ikonách s reprezentatívnym charakterom, nachádzajúcich sa najčastejšie v hlavnom rade, zvyčajne zachoval tradičné znázornenie. Tak je to aj v prípade ikony z cerkvi v obci Łosie, na ktorej bola Bohorodička vyobrazená ako Hodegetria, čiže s malým Ježišom na ľavom ramene, pričom pravá dľaň ukazuje na neho. Drobné odchýlky možno nájsť iba v stvárnení Ježišovej tuniky, ktorá má rukávy a ktorú zdobia lemy s kvetinovou výšivkou. Treba však povedať, že uvedené prvky sa objavujú už na stredovekých ikonách, čo vyplývalo z neznalosti antického odevu a zo snahy prispôbiť ho vtedajším podmienkam. Z toho istého dôvodu sa často objavujú chyby pri vyobrazení odevu Márie. Jej šaty by mal pokrývať dlhý maforion, siahajúci po zem, a hlavu krátky maforion, splývajúci na ramená. Na ikone v obci Łosie sa obe rúcha zliali do jedného, čo je napokon častý a starý spôsob realizácie, a stopou niekdajšej samostatnej tkaniny prikrývajúcej hlavu je iba náznak jej okraja na pravom ramene a zdobenie farebným lemom. Originálne je tiež poňatie postavy Márie. Na ikonách typu Hodegetrie bola obyčajne zobrazená ako polfigúra alebo od pásu hore. Tu sa okraj obrazu končí hneď nad kolenami alebo vo výške kolien. Je to typický znak prác monogramistu C. Z. Podobné riešenia sa nachádzajú na mariánskych ikonách vo Farskom múzeu v Grybove a z Klimkóvky v Historickom múzeu v Sanoku¹⁶⁴. Ikona z Klimkóvky a postavy zo skupiny Ukrižovania

¹⁶⁴ Inventárne číslo HMS/S/3713.

z Bielanky v Národnom múzeu vo Lvove (С. Дмитрых 2008, s. 92-93) sú štýlovo najbližšie analyzovanej ikone z obce Łosie. Podobnosť vidieť najmä v spôsobe znázornenia tváre s bledším a chladnejším inkarnátom, s výraznými okrúhlymi škvrkami ružovej farby na lícach a s čiernymi, ostrými líniami modelujúcimi obočie a chrbát nosa. Strohý výraz dodávajú tvári predovšetkým ústa s veľmi úzkou, skoro neviditeľnou hornou perou a s tmavou priehlbinkou pod nosom. Tieto črty sa takmer celkom zhodujú s obrazmi Márie a Márie Magdalény v skupine Ukrižovania z Bielanky.



Ikona Bohorodičky Hodegetrie,
neznámy pôvod, Farské múzeum
v Grybove, fot. Piotr Krawiec

Treba spomenúť, že tieto tri obce vytvárali tzv. klimkovský kľúč, ktorý bol v 17. storočí vo vlastníctve Potockých, a patrili do tej istej farnosti v obci Łosie. Je preto prirodzené, že sa v nich nachádzali ikony toho istého ikonopisca. Cerkev v Bielanke bola vybudovaná v roku 1650 vďaka finančnej podpore obyvateľa obce Jana Sztefanika (Z. Szanter 2005, s. 136). Na vyobrazení Longina zo skupiny Ukrižovania je uvedený dátum 1653, čo môže naznačovať, že ikonostas vznikol dva alebo tri roky po výstavbe cerkvi. Bolo tu

tiež zaznamenané meno fundátora Jana, pravdepodobne popa z Bielanky so ženou Feniou (?), a monogram C. Z., známy už z iných ikon. Vieme, že tento ikonopisec pôsobil na území Lubovnianskej vrchoviny (orig. Beskid Sądecki – pozn. prekl.) v 50. rokoch 17. storočia, preto ikonu z Łosia treba datovať do tohto obdobia. Z hľadiska umeleckého spracovania k najlepším prácam tohto ikonopisca patria ikony hlavného radu vo Farskom múzeu v Grybove a ikona Árona z cerkvi v Maciejovej v Oblastnom múzeu v Nowom Sączu. Analyzovaná ikona nedosahuje ich úroveň, je grafickejšia a nemá tak jemne modelované farebné odtiene. Rysy tváre Márie a Ježiša sú preto ostré a ich výraz je strohý. Ale i v tomto diele možno nájsť typické znaky práce monogramistu C. Z. – starostlivé spracovanie detailov, napr. v zdobení rúch. Použité motívy sa objavujú aj v iných prácach tohto ikonopisca, hoci treba priznať, že ich možno nájsť i na ikonách z iných, štýlovo príbuzných dielní. Napríklad, ornament zdobiaci lem pri manžetách šiat Bohorodičky s oválnym kameňom, ku ktorému sú do kríža pripojené štyri koráliky, sa objavuje aj na ikonách svätého Dimitrija Solúnskeho, archanjela Michala a Bohorodičky vo Farskom múzeu v Grybove, Krista Pantokratora a postáv zo skupiny Ukrižovania z Bielanky a veľkňaza Árona z Maciejovej, ale aj na štýlovo blízkych ikonách, pravdepodobne z iných dielní: Krista Pantokratora z Bartného v múzeu na Zámku v Łańcucie¹⁶⁵ (Biskupski 1991, č. 85; Giemza 2017, s. 407, 410) a svätej Paraskevky z Pętniej v Historickom múzeu v Sanoku¹⁶⁶ (Biskupski 1991, č. 92; Giemza 2017, s. 261-263). Jemné kvetinové motívy sú na ikonách monogramistu C. Z. prítomné často. Vzory veľmi podobné tým, ktoré sa nachádzajú na lemoch tuniky Ježiša, s kvetom zloženým z piatich lupeňov v centre a z neho vybiehajúcimi špirálovito sa vinúcimi listnatými halúzkami, možno vidieť na ikone Umučenia Pána z Kožuchoviec. Podobný ornament často umiestňoval na rámoch, spolu s kabošonmi a diamantovými dekoračnými prvkami či tesným viazaním nápisov. Žiaľ, pri prekrytí ďalšími vrstvami sa zrejme zmenil rám a určite aj pozadie, rovnaké ako na ostatných ikonách hlavného radu nového ikonostasu, pochádzajúcich však z rôznych období. Fragmenty pozadia, typického pre ikony 17. storočia, vyplneného gravírovaným rastlinným ornamentom, boli odhalené pri reštaurovaní. Komisia sa však rozhodla nerekonštruovať ho. Ako asi vyzeralo, naznačujú iné ikony monogramistu C. Z., napr. viackrát uvádzané vyobrazenia Bohorodičky z Klimkówky a neznámeho pôvodu vo Farskom múzeu v Grybove.

¹⁶⁵ Inventárne číslo MZŁ-SZR-583.

¹⁶⁶ Inventárne číslo HMS/S/3886.

4. 6. Nové zistenia o cirkevnom umení na Zakarpatsku Ikony chrámu sv. archanjela Michala obce Stučica v okrese Veľké Berezné

Výskum ikonografie súčasného Zakarpatska, žiaľ, nedosiahol systematickejší charakter. Prvé pokusy týkajúce sa tejto problematiky sa objavili na konci 19. storočia, ale nenašli svojich pokračovateľov v polovici a druhej polovici 20. storočia. Dôvodom sú objektívne príčiny, keďže sa od začiatku roku 1940 politická a kultúrna situácia vyvinula tak, že výskum ikonografie vo vedeckých kruhoch nebol aktuálny. Toto obdobie bolo veľmi zložitú, najmä pokiaľ ide o rozvoj cirkevného umenia. Išlo o obdobie permanentného boja s cirkevnými prežitkami. Z tohto dôvodu sa pamiatky cirkevného umenia nielen neskúmali, ale navyše sa predstavovali ako primitívne prežitky, ktoré sú zbavené umeleckej hodnoty. Ako povedal známy zakarpatský umelec Pavlo Balla, cirkevné pamiatky z múzejných zbierok sa likvidovali, napríklad sa pálili ikony na dvore dnešného múzea J. Bokšaja. Možno práve z týchto dôvodov niet stopy po ikonografických zbierkach, ktoré sa uchovávali v spolku Prosvita v medzivojnovom období v Užhorode. Azda preto môžeme na území Zakarpatska vidieť iba nevelké ikonografické zbierky, a to v Zakarpatskom múzeu umenia J. Bokšaja, v Zakarpatskom oblastnom múzeu ľudovej architektúry a tiež v Zakarpatskom krajinovednom múzeu T. Lehockého. Tieto zbierky sa svojím rozsahom ani zďaleka nepribližujú k zbierke Bardejovského múzea na Slovensku.

Nemôžeme, pravda, prehliadnuť ani ten fakt, že v mnohých chrámoch sa zachovali pamiatky starodávnej ikonografie, ale vedec sa tu pasuje s iným problémom. V 70. rokoch bola väčšina ikonostasov a nástenných malieb premaľovaná. Z tohto dôvodu je analýza dávnych malieb zložitá, lebo určiť štýl písma a stanoviť čas vzniku pôvodu je pre toto premaľovanie takmer nemožné. Vidíme obrovské problémy vo výskume zakarpatskej ikonografie, preto akékoľvek zistenia súvisiace s autentickou maľbou sú objavom pre spracovanie tejto témy.

Neberúc do úvahy fakt, že prvé poznámky o cirkevných umeleckých pamiatkach a umelcoch nachádzame v prácach známeho historika Tivadara Lehockého, ktorý vo svojej monografii o Berežskej župe spomína Mukačevský kláštor, spomína aj umeleckých maliarov, najmä Tadeáša Spalinského (Lehoczky 1881, 156), o veľkých poznatkoch z danej témy v ukrajinskej

vede o umení sa hovoriť nedá. V 20. storočí sa tejto téme venoval Vladimír Sachanjev (Саханев 2009, 372-382), ktorý napísal neveľkú štúdiu o ikonografii vtedajšej Podkarpatskej Rusi. Tiež treba spomenúť výskum Eugena Nedzel'ského (Изворин 1942, 387-415) a Vladimíra Sičynského. Obísť sa nedajú ani výskumu otca Vasil'a Hadžegu, ktorý po publikovaní protokolov biskupa Michala Manuela Olšavského z rokov 1750–1751 predstavil verejnosti stav cirkevnej architektúry a výtvarného umenia na území žúp Užskej, Zemplínskej, Maramurešskej župy.

O niečo lepšia je situácia na území súčasného Slovenska, pretože zachovanie historických pamiatok nemalo vážne ideologické prekážky. Vďaka tomu sa vytvorili viaceré ikonografické zbierky, najmä v Bardejove, vo Svidníku, v Michalovciach, Košiciach. Osobitne cennými sú pamiatky, ktoré sú zozbierané počas relatívne dlhej doby v Budapešti. Všetky vyššie spomenuté zbierky boli základom pre mnohé výskumy v oblasti ikonografie a zohrali dôležitú úlohu pri odpovediach aj na otázky súvisiace s ikonami v obci Stučica. Treba pripomenúť prácu Štefana Tkáča (Tkáč 1982), Vladislava Grešlíka (Grešlík 2000), Bernadett Puškášovej (Puskás 2008), Silvestra Terdika (Terdik 2014) a iných. Z vyššie uvedeného prehľadu vidieť, že najmenej preskúmaným územím historickej Mukačevskej eparchie týkajúceho sa ikonografie je práve Zakarpatsko. Reálne máme dnes na Zakarpatsku viac otázok než odpovedí, pokiaľ ide o formovanie obrazu o vývine ikonografie v tomto kraji.

Ak hovoríme o ikonografii na Zakarpatsku, riadime sa dnes niekoľkými tézami, veľmi pravdepodobným sa ukazuje, že začiatky ikonografie treba vidieť už v 16. storočia v spojení s činnosťou Kláštora sv. archanjela Michala v obci Hrušovo. V súvislosti s tým boli v roku 1960 analyzované maľby v cekvách Zakarpatskej Verchoviny, kde bolo poukázané na dominanciu lineárneho štýlu písma týchto ikon, čo prispelo k ich skoršiemu datovaniu. Osobitným prejavom je ikonografia spolku v obci Sudova Vyšňa a k najznámejším patrí prvý profesionálny umelec na Zakarpatsku Eliáš Brodlakovič, mukačevský maliar, ktorý pochádzal zo Sudovej Vyšne. Nedávno vďaka komplexnej práci Vladislava Grešlíka sú vyčlenené ikony a ikonostasy s už všeobecne prijímaným názvom *ikonografia majstrov ikonostasov z okolia Slavska*. Ale o akejsi ucelenej predstave zakarpatského ikonografie sa hovoriť nedá.

Z tohto dôvodu sme v našom výskume sformulovali úlohu analyzovať nedávno nájdené vzorky ikonografie a pokúsili sme sa o analýzu týchto vzoriek v kontexte súčasných procesov. Zároveň chceme ozrejmiť súvislosť s inými už známymi pamiatkami ikonografie po obidvoch stranách

Karpát. Hodnota takéhoto výskumu je podmienená aj tým, že o ikonách obce z Stučica ešte publikácie nevyšli, a tak môžu vnieť trochu viac svetla do procesov vývinu ikonografie na území západnej časti dnešného Zakarpatska a východného Slovenska.



Anjel strážny, fragment,
1. pol. 18. storočia, Stučica

25. júna 2018 sa podarilo dostatočne dôkladne obzrieť cerkov sv. Mikuláša Divotvorcu, ktorá bola postavená v roku 1893 v obci Stará Stučica Veľkobereznianskeho okresu (Слободян 1996, 84). Dejiny výstavby chrámu sú pomerne detailne analyzované v práci Mychajla Syrochmana, v ktorej je tiež detailný opis architektonických osobitostí budovy (Сирохман 2000, 122-123). Z tohto dôvodu sa pri analýze budovy pozastavovať nebudeme, ale poukážeme na stav zachovania a umelecké osobitosti malieb, ktoré sa v chráme podarilo obhliadnuť.

Začiatkom roku 2018 bola počas reštaurátorských prác odhalená neznáma ikonografia - štyri tabule, ktoré sa nachádzajú v dolnej (soklovej) časti ikonostasu. Vizuálna prehliadka pamätníka viedla k záveru, že ikonostas tvoria rozličné detaily, ako je to typické pre mnohé kostoly v Zakarpatsku, do ktorých bol ikonostas prenesený z iných obcí alebo starých miestnych cirkví. Prieskum hlavného radu ikonostasu (ak vezmeme do úvahy tvar umiestnenia ikon, ako aj spôsob vyrezávania tejto časti) umožnil túto pamiatku datovať až do polovice 18. storočia. K tomuto stanovisku vedie otvorený rám okolo ikon, ako aj spôsob vyrezávania a výzdoba stĺpov lemujúcich ikony v centrálnom rade. Ďalším príkladom výzdoby ikonostasu, ktorá nám umožňuje hovoriť o vyššie uvedenom datovaní, môžu byť vyrezávané okrídlené hlavy anjelov, ktoré sú umiestnené nad hlavami stĺpov. Podobné príklady rezbárskych prác vidíme napríklad v chráme Blahoslava

venej Panny v obci Kostryno vo Veľkobereznianskom okrese, ktorý tiež pochádza z 18. storočia (Приймич, 2007, 112-115), ako aj vyrezávané hlavy, ktoré sú dokonale predstavené v práci Roksolany Kosivovej, ktorá ich prisudzuje majstrom Rybotičského spolku a siahajú aj do 18. storočia, čo len potvrdzuje náš predpoklad (Косів 2019, 432-433).



Anjel strážny, 1. pol. 18. storočia, Stuzica

Je veľmi pravdepodobné, že túto časť ikonostasu možno spojiť s informáciami, ktoré nájdeme v práci M. Syrochmana (Сирохман 2000, 127), kde poskytuje historické informácie o Chráme sv. archanjela Michala v Stuzici, opisuje udalosti z roku 1751 a poukazuje na to, že v tom období vznikol nový chrám sv. Michala, ktorý bol ozdobený všetkými obrazmi. Výraz „všetkými obrazmi“ dáva dôvod uvažovať o existencii ikonostasu ako celku (Приймич 2018, 149-157). Môžeme teda predpokladať, že v polovici 18. storočia v chráme sv. Michala už bol ikonostas. Toto zasa podporuje predpoklad, ktorý sa podarilo získať aj pri vizuálnej kontrole (*in visu*), pričom datovanie sa neopiera iba o rezbársky štýl, ale aj o historické skutočnosti. Na základe vyššie uvedeného môžeme pripustiť, že stĺpy hlavného

radu boli vytvorené pre ikonostas, ktorý sa v roku 1751 spomína v novo-
vybudovanom kostole. Rezbárske exempláre charakteristické pre ikonostas
v Stuzici sa datujú do prvej polovice 18. storočia, takže aj v našom prípade
je možné rezbárstvo datovať do rovnakého časového obdobia. Naznačujú to
informácie uvedené v štúdiu Mychajla Syrochmana, ktorá bola s najväčšou
pravdepodobnosťou prevzatá z práce otca Vasil'a Hadžegu. V opise chrámu
sv. archanjela Michala sa hovorí, že je: „... akoby nanovo postavený...“
(Гаджера, 1920, 155-293), t.j. môžeme hovoriť o existencii celkom novej
cerkvi v roku 1751, ale nepostavenej v danom roku. Existuje tak dôvod
datovať samotný chrám a rezu ikonostasu do prvej polovice 18. storočia.

Ak neskoršie návrhy nebránia tomu, aby sa brali do úvahy osobitosti rez-
bárstva, potom celkom iná situácia vzniká pri maľbe. Žiaľ, ikony hlavného
radu v obci Stuzica boli nevhodne prefarbené olejovou farbou, ktorá nám
neumožňuje hovoriť o zvláštnostiach ikonografie, a teda aj o čase vzniku
maľby. Hoci dôkladná obhliadka na pozadí troch centrálnych ikon dokázala
rozobrať ozdobné motívy rastlín, vytvorené reliéfom na podklade alabastru
a kriedy. Táto výzdoba naznačuje, že najmenej tri hlavné ikony boli pozlá-
tené alebo postriebrené na motíve reliéfnej rastliny, čo je tiež znakom, že
ich vznik možno určiť najneskôr do druhej tretiny 18. storočia. Ikony sláv-
nostných a apoštolských úrovní sú premaľované tak pastovito, že je veľmi
ťažké o nich povedať niečo definitívne.



Svätý Gregor, 1. pol. 18. storočia,
Stuzica

Vďaka tomu, že dolná, soklová časť ikonostasu bola zakrytá pribitými doskami, nájdené ikony sa výrazne zachovali. Tu vidíme autentickú temperovú maľbu. Štýl písania je značne schematický a vyznačuje sa lineárnosťou, hoci nie všetky diela vznikli v rovnakom čase, čo naznačuje odlišný štýl tvorby. Autentickosť zachovaného písma na týchto dielach môže vnieť viac svetla do malieb, ktoré sú pod neskoršími olejomaľbami a na oltárovej línii ikonostasu.

Medzi ikonami nachádzajúcimi sa v soklovej línii ikonostasu môžeme identifikovať nasledujúce obrazy: Svätý Gregor, Anjel strážny, Svätý Demeter a Sťatý svätý Ján Krstiteľ. Ako už bolo uvedené, ikony sa líšia v spôsobe spracovania, čo môže naznačovať iný čas ich vytvorenia. Na základe vyššie uvedeného máme dôvod spojiť niektoré z týchto diel s časom vytvorenia ikonostasu, pretože základné ikony boli neoddeliteľnou súčasťou ikonostasu tohto obdobia. Niektoré z týchto obrazov by sa preto mali datovať do roku 1751. No aký štýl písania možno pripísať polovici osemnásteho storočia a ktoré diela môžu byť staršie ako rezby pre novú podobu ikonostasu, treba ešte preveriť.

Na základe týchto predpokladov sa pokúsime analyzovať maľbu týchto diel pomocou komparatívnych výskumných metód, pretože možno práve spôsob písania môže naznačovať určitú regionálnu a časovú orientáciu. Po preskúmaní a odfotoграфovaní bola vykonaná prvá revízná analýza malieb.

Ako prvú interpretujeme ikonu Svätého Gregora, ktorá je umiestnená pod obrazom Krista Učiteľa. Toto vyobrazenie tu nie je náhodné, pretože ide o poslanie učiteľa v cirkvi. Keďže je svätý Gregor jedným z učiteľov cirkvi, jeho umiestnenie pod obrazom Krista Učiteľa môžeme interpretovať ako dôraz na kázanie, ktoré sa koná pred ikonostasom na soley v chráme. Táto ikona zobrazuje svätca v biskupskom rúchu v strede. Je oblečený v rubáši, ľavou rukou drží knihu na látke a pravou rukou požehnáva. Napravo od postavy svätca vidíme nápis: «САТІ ОТЕЦ ГРЕГОРИА(?)» a z druhej strany «ПАЦКАНИЧ(?) ДА ОБРАЗ РОБИТ ЗА ОТПУЩИН ГРЕХОВСС(?) СВОИХ»¹⁶⁷ Z toho usudzujeme, že je tu vyobrazený sv. Gregor Teológ. S takýmito obrazmi svätca sa však stretávame menej často, najmä podobnú ikonografiu svätca v rubáši a mytre vidíme na obraze z kostola katedrály Blahoslavenej Panny v obci Žukotyň Ivanofrankivskej oblasti, ktorá siaha do prvej tretiny 18. storočia (Kociv 2019, 252).

¹⁶⁷ Kurzívou sú vyznačené písmená, ktoré sa dajú ťažko identifikovať, preto podávame možné znenie úplného nápisu. Grafika písma je na niektorých miestach ťažko zrozumiteľná, preto je prečítanie niektorých nápisov iba akousi možnosťou, že by nápis tak mohol znieť.

Podľa druhej časti nápisu obraz dal vytvoriť za odpustenie hriechov **Packanyč(?)** Môžeme teda povedať, že si túto prácu objednal a zaplatil niekto z roľníkov s priezviskom Packan alebo Packanyč (slov. Packanič – pozn. prekladateľa). Táto prax nebola neobvyklá v tradícii ukrajinskej a rusínskej cirkvi v Uhorskom kráľovstve. Podobné objednávky pre cerkov neboli v Zakarpatsku ničím nezvyčajným, o čom svedčia aj podpisy pod ikonami v obci Pryslip Mižhirskeho okresu a v obci Suchyj Veľkobereznianskeho okresu. Veľmi podobná objednávka bola zrealizovaná pri tvorbe obrazu Bohorodičky pre chrám v Máriapóči.



Svätý Demeter, fragment, 1. pol. 18. storočia, Stuzica

Ikona s obrázkom anjela, ktorý zachránil človeka z úst pekelných šelm¹⁶⁸, je umiestnená pod obraz Bohorodičky Hodigitrie. Toto usporiadanie obrazu je atypické a umožňuje hovoriť o pokusoch prostredníctvom obrazu anjela zdôrazniť v obraze Márie povahu patrónky. Môže to byť zaujímavý fakt, pretože taký dôraz na Bohorodičku ako patrónku možno do určitej miery vysvetľuje veľký význam kultových ikon Bohorodičky, ktoré v tomto období podporovalo aj vedenie cirkvi. Môžeme teda povedať, že takéto

¹⁶⁸ Pripúšťame, že vyobrazená je pekelná tlama, ak berieme do úvahy ikonografiu Posledného súdu.

usporiadanie ikonografie môže súvisieť s procesmi, ktoré sa vyskytovali na začiatku 18. storočia v ukrajinskej a rusínskej cirkvi Uhorského kráľovstva.

Na ikone zobrazujúcej anjela je nápis: «**СТ АРХГЛЪ ХРАНИТЬ ИМЕ ДШУ ГѢ АДА**». Tento nápis dal dôvod interpretovať názov ikony ako Anjel strážny. Z nápisu vidíme, že sa umelec snaží vysvetliť samotný obraz, pretože nápis hovorí, že sv. strážca archanjela (ima) vyjme (vytrhne) dušu z pekla.

Ďalší obraz, ktorý interpretujeme, sa nachádza pod ikonou Sv. Archanjela Michala. Na soklovom obrázku je vyobrazený vojak v brnení a je pravdepodobné, že tento obraz zdôrazňoval rozhodnú obranu viery, ktorá bola v tradícii cirkvi úzko spätá aj so sv. archanjelom Michalom – patrónom kresťanov. V strede plochy je bojovník v rytierskej zbroji, cez ktorú je prehodený červený plášť. V rukách drží kopiju, ktorá je doplnená bielou hlavičkou, tá je po obvode zvýraznená prírodnou minerálnou červenou farbou. V ľavej ruke má bojovník zvláštny tvar štítu, čo dokonca vyvoláva pochybnosti o tom, či umelec, ktorý zobrazuje túto formu, rozumel, čo forma znázorňuje.

Na pozadí ikony je nápis: «**СТЫ МУЧНИКЪ ДИМИТРИЙ**», ktorý umožňuje hovoriť o ikone sv. Demetera. Ikonografická schéma obrazu svätca je celkom zjednodušená a charakteristická pre celý karpatský región od severu až po juh.



Svätý Demeter, 1. pol. 18. storočia, Stuzica

Posledný soklový obrázok je umiestnený pod hlavnou ikonou sv. Mikuláša Divotvorcu.¹⁶⁹ Ak v predchádzajúcich prípadoch dokážeme sledovať ideologické spojenie medzi centrálnymi a soklovými ikonami pod nimi, nápadná je tu absencia tohto princípu, pretože štvrtým obrazom je Sťatie hlavy Jána Krstiteľa. V týchto dielach je ťažké nájsť nejaké paralely s výnimkou ochoty vzdorovať nepriateľskému prostrediu. Okrem toho vidíme úplne iný spôsob tvorenia tejto práce v porovnaní s predchádzajúcimi soklovými obrazmi.

Ikonu tvoria tri scény, ktoré sú v sérii spojené príbehom. V popredí stojí vojak, ktorý odovzdáva Salomé odťatú hlavu sv. Jána Krstiteľa. Hore v pravom hornom rohu cez okno vidíme, ako Salomé odovzdáva hlavu svojej matke, a v pravom rohu vidíme Herodesa Antipasa pri stole s hosťami. Nad ústredným pódium je nápis: «**СОСЪКНОВЕНІЕ ЧЕСНОЙ ГЛАВЫ КРЕСТИТЕЛЯ ГДНІА ЙСОАНА**». Zrozumiteľnosť a kaligrafia listu sa líši v jeho sofistickovanosti a gramotnosti od nápisov na vyššie uvedených ikonách. Nápis na iných obrázkoch majú viditeľné nedostatky vo forme písmen aj obsahu. Niekedy sa dokonca zdá, že umelec skopiroval určité ikony bez úplného pochopenia ich významu. Rozdiel vidíme nielen vo forme nápisov, ale aj v spôsobe maľovania: ak prvé tri vyzerajú výraznejšie a naivnejšie, potom tento patrí skúsenému remeselníkovi, ktorý nielen kaligraficky zobrazuje písmená, ale dokonale používa líniu na modelovanie samotných obrázkov.

Po analýze umiestnenia diel a stručnom opise obrázkov sa pokúsime urobiť počiatočnú porovnávaciu analýzu. Najmä ak vezmeme do úvahy spôsob písania obrazu sv. Demetera zo Stučice a porovnáme ho s interpretáciou obrazu sv. Michala archanjela zo 17. storočia z obce Miroľa (východné Slovensko), zaznamenávame mnoho spoločných umeleckých techník (postupov) a charakteristík. Obzvlášť blízke sú v spôsobe spracovania tváre sv. Michala (Tkáč 1982, 280) a sv. Demetera. Je to predovšetkým modelovanie nosa, obočia a očí ako aj pier. Takéto podobné črty sú dôvodom hovoriť o možnosti vytvorenia týchto diel majstrami z jedného prostredia alebo dokonca jedným a tým istým umelcom. Dodatočné potvrdenie tohto predpokladu možno nájsť vo forme a princípe rytín, ktoré v obidvoch prípadoch zdobia dosky soklových (suterénnych) ikon. Najmä spôsob vyrezávania padajúceho listu na lemujúcich pilastroch v Miroli aj v Stučici je taký podobný, že môžeme

¹⁶⁹ Chrám v Starej Stučici je venovaný sv. Mikulášovi Divotvorcovi, preto sa na pravej strane ikonostasu nachádza hlavná ikona sv. Mikuláša Divotvorcu a na jeho ľavej strane obraz sv. archanjela Michala.

dokonca predpokladať, že niektoré rezby vznikli v tom istom prostredí. Aj to môže byť dôvodom na prepojenie datovania ikony sv. Demetera s obdobím namaľovania ikony v obci Miroľa v 17. storočí (Tkáč 1982, 210).

Diela tohto štýlu sú známe nielen na južných svahoch Karpát, ale aj na severe, t. j. v Haliči. Veľmi blízko k vyššie uvedeným ikonám je soklový obraz sv. Paraskevky z Chrámu sv. Kozmu a Damiána v obci Tylicz (Poľsko). Ikona sv. Paraskevky sa datuje do rokov 1710–1730, čo je pre našu štúdiu veľmi dôležité, pretože tento čas sa môže blížiť k času maľovania v novopostavenom kostole v Stučici. Osobitný záujem vyvoláva križ v rukách sv. Paraskevky, pretože úplne zodpovedá princípu tvorby obrazu kopije v rukách sv. Demetera. To naznačuje, že tieto ikony sa objavili približne v rovnakom čase a boli rozmiestnené v chudobných chrámoch po obidvoch stranách Karpát.

Maliar, ktorý maľoval obraz sv. Demetera v Stučici, by sa mal pripísať aj ku kompozícii Anjela strážneho. Ikonografia samotného obrázka je veľmi zaujímavá. V strede je anjel v pohybe nasmerovaný z kráľovských dverí. Po obidvoch jeho stranách vidíme namaľované dva ohne: oheň v ústach Hyeny v ľavom dolnom rohu a ohňové svetlo žiariace v pravom hornom rohu ikony. Anjel, ktorý natiahol pravú ruku k hriešnikovi, ukazuje ľavou stranou hore na svetlo, ktoré odtiaľ tečie. A keďže ikona Bohorodičky Hodigitrie je hore, môžeme pochopiť, na aké svetlo ukazuje anjel. Zaujímavý je aj anjelský odev, ktorý tvorí stichar. Anjel má navrchu oblečenú aj dlhú ozdobenú tuniku. Na obraze je teda odev diakona, ale cez rameno strážneho anjela je prehodený červený plášť, ktorý bol charakteristický pre ikonografiu archanjela Michala. Podobný červený plášť vidíme napríklad na ikone sv. Michala z obce Miroľa. Podobnosť v zobrazení sv. Demetera, Strážneho anjela zo Stučice a Michala archanjela z Mirole vidieť nielen na princípe modelovania tváří, ale aj na spôsobe zobrazovania pozadia, najmä lesa. Je to plošné modelovanie zložitou svetlozelenou farbou, ktorá je obklopená tmavozelenou farbou. Rovnakým spôsobom sa dvíhajú aj hory, to znamená, že môžeme hovoriť o umelcoch, ktorí by mohli patriť do jednej skupiny.

Obrazové diela Anjel strážny a Sv. Demeter možno pripísať jednému umelcovi, hoci existujú určité znaky, ktoré tieto obrazy odlišujú. Medzi také rozdiely patrí napríklad spôsob vytvorenia gloriol. Na obrázku Sv. Demeter vidíme dvojitý obrys. Vonkajšia línia je pomerne široká, čo ju umožnilo zdobiť bielymi ťahmi. Takýto obrys nevidíme na glorirole obrazu Anjela strážneho, ale je zaujímavé, že podobná technika – aplikovanie svetlých ťahov na široký čierny okraj – sa použila okolo krku na rúchu anjela.

Ak chceme zistiť možné datovanie ikon zo Stučice, oplatí sa pozrieť na ďalšie podobné pamiatky. Spomenutým ikonám sú v spôsobe vyobrazenia

dosť blízko soklové ikony v Chráme sv. Michala archanjela z obce Ladomirová (východné Slovensko). Ide o ikony sv. Piatky a sv. Paraskev (Grešlík 2002, 61), pochádzajúce zo 17. storočia, do tejto skupiny patrí aj ikona sv. Demetera z obce Ruská Bystrá (východné Slovensko), ktorá sa datuje od roku 1740 do roku 1750 a má veľa spoločného s obrazom v Stuzici (Kocib 2019, 77). Do tej istej skupiny možno zaradiť aj ikonu Novozákonnej Trojice zo Šarišského múzea v Bardejove zo 17. storočia. Na uvedených faktoch vidieť významný rozdiel v datovaní, čo umožňuje hovoriť o individuálnej intuícii vedcov pri určovaní časového rámca tejto ikonografie.

Na základe vyššie uvedených informácií však môže byť dolná hranica datovania diel zo Stuzice spojená s druhou polovicou 17. storočia. Hornú hranicu datovania je možné určiť pomocou soklových ikon obce Nová Sedlica (východné Slovensko), ktorá mohla vzniknúť v roku 1764. Štýl písania týchto diel je dosť podobný obrazom zo Stuzice. V Novej Sedlici bol ikonostas vytvorený pre novovybudovaný Chrám sv. archanjela Michala. Berúc preto do úvahy dolnú a hornú hranicu datovania, uvedená skupina ikon by mohla byť spojená s koncom 17. storočia a polovicou 18. storočia. A keď vezmeme do úvahy čas výstavby Chrámu sv. archanjela Michala v Stuzici (1740), môžeme predpokladať, že soklové ikony Anjela strážneho a sv. Demetera sa mohli objaviť spolu s predstavením ikonostasu v chráme v prvej polovici 18. storočia. Zaujímavé je, že vyššie uvedená ikona sv. Demetera z Ruskej Bystrej pochádza z obdobia rokov 1740 (Kocib 2019, 77).

Trochu odlišná je situácia pri analýze obrazu sv. Gregora, vznikajú tu totiž ďalšie otázky. V spodnej časti ikony vidíme odrezanú časť, ktorá je prítomná aj v hornej časti práce. Významná časť obrazu nôh je odrezaná zdola a kríž na pokrývke hlavy svätca sa opiera o samotný horný okraj dosky. Takéto orezané časti môžu naznačovať, že ikona bola až neskôr prispôbená soklovému radu ikonostasu. Keď analyzujeme spôsob písania na obraze sv. Gregora, potom je tu veľmi zreteľný rozdiel s obrazom sv. Demetera a Anjela strážneho. Najmä ak je v predchádzajúcich prácach obloha svetlá s tmavými mrakmi, potom sa v tomto prípade na temnom pozadí neba vytvárajú svetlými obrysami tmavé kľbká mrakov. Farba oblohy má znaky blízke indigo, hoci je pravdepodobné, že máme do činenia so studeným rozpustením sadzí. Spôsob znázornenia tváre a rúk sa tiež líši od vyššie uvedených obrazov.

Túto prácu je pomerne ťažké porovnávať s inými vzorkami, pretože to vyzerá ako pokus napodobniť obraz predchádzajúcich dvoch ikon. Tento pohľad môže byť vyvolaný podobami obrazov stromov, ktoré majú spoločné vlastnosti s predchádzajúcimi dvoma dielami. Môžeme si však všimnúť väčšiu primitívnosť samotného výkresu a tiež si možno všimnúť oveľa pri-

mitívnejší spôsob stvárnenia oblohy. Existuje výrazný rozdiel v nápise, ktorý nie je v čiernej farbe, ako v predchádzajúcich dvoch, ale je bielej farby, ktorá vykazuje chyby. Je možné, že túto ikonu opravil v chráme archanjela Michala iný, menej skúsený a pravdepodobne negramotný umelec.

Podľa nášho názoru je však pravdepodobnosť získania tejto ikony z iného chrámu pravdepodobnejšia. Pri hľadaní analógie takého písania pomáha spôsob zobrazenia krajiny, pretože podobné písmo vidno na obrázku sv. Onufreja z Národného múzea Andreja Šeptického, ktorý je datovaný do začiatku 18. storočia. Podobné rysy vidíme v zobrazení budovy a do istej miery je podobný aj tvar veže chrámu.

Ak sa obraz sv. Gregora vyznačuje naivitou, posledná kompozícia s témou S'atia hlavy Jána Krstiteľa zaujme svojím majstrovstvom a umeleckou virtuozitou. Je najpravdepodobnejšie, že ikona bola tiež upravená ako soklová, pretože sú viditeľné odrezky na jej hornom a dolnom okraji. Ťažko povedať, nakoľko je odrezané dno, pretože doska samotnej ikony siaha o niečo nižšie k podlahe v chráme.



S'atie hlavy svätého Jána Krstiteľa, koniec 17. storočia, Stuzica

Na ikone autor zachytil okamihy popravy sv. Jána Krstiteľa a odovzdanie jeho hlavy Salomé. Obe postavy sú vyobrazené v západoeurópskych meštianskych kostýmoch. Bojovník, ktorý drží ľavou rukou meč, je oblečený v košielke bez rukávov a pod jeho krkom vidíme okružie – stojatý naberaný golier, zvlášť charakteristický pre odev konca 16. storočia. Salomé je oblečená do dlhých šiat až po päty a vrchnú časť jej tela obopína pevný korzet. Jej vlasy sú zviazané v tenkej hmle, ktorá padá cez jej plecia. Charakteristiky západoeurópskej maľby alebo grafiky sú v práci úplne jasné. Pri hľadaní analógie takejto ikonografie v umení východných cirkví môžeme povedať, že sú prítomné najmä v chrámoch západnej Ukrajiny. Táto ikonografia vyzerá ako svojrázny druh improvizácie západoeurópskej ikonografie. Najmä pre ikony zo Stuzice mohla byť inšpiráciou práca bruselského umelca Bernarda van Orley s tematikou Sťatia hlavy Jána Krstiteľa, ktorú vytvoril v rokoch 1514–1515 pre benediktínov v meste Marchiennes v severovýchodnom Francúzsku. Tento námet bol v severnej Európe celkom bežný, o čom svedčí aj kompozícia flámskeho umelca Jana Romboutsa vytvorená v rokoch 1500–1550. Hovoriť však o bezprostrednom vplyve flámskeho umenia na vznik tej kompozície v tradícii gréckokatolíckeho obradu nie je vhodné.

Zostáva teda otázka o spôsoboch týchto vplyvov, ktoré môžu súvisieť s nepriamymi výpožičkami prostredníctvom diel latinských kostolov, ktoré vznikli pod vplyvom alebo s priamou účasťou Flámov na Slovensku a v Poľsku v tom čase. Pravdepodobným zdrojom takýchto inšpirácií môže byť aj tlačaná literatúra, konkrétne rytiny v nej. Veď to bola práve tlačaná kniha, ktorá aktívne zmenila život v Európe. Tento predpoklad je podložený napríklad ilustráciou z evanjelia, ktorá bola uverejnená v Kyjeve v roku 1697. A hoci sa téma Sťatia hlavy Jána Krstiteľa výrazne líši od kompozície v Stuzici, aj v nej sa odráža verzia odovzdania hlavy svätca z rúk vojaka pre Salomé. Obraz tejto témy v tradícii miestneho liturgického obradu, ktorý dodržiava renesančnú estetiku, sa vyznačuje značnou variabilitou. Svedčí o tom už spomínaná kompozícia Sťatia hlavy Jána Krstiteľa z obce Suchyj na Zakarpatsku a rovnaká kompozícia z druhej polovice 17. storočia, pripísaná majstrovi zo Sudovej Vyšne.

Keď však porovnáme diela zo Zakarpatska – kompozície zo Stuzice s dielom z chrámu Sv. Jána Krstiteľa v obci Suchyj Veľkobereznianskeho okresu, ktorá patrí Ivanovi Šyreckému z Przemysľa – môžeme hovoriť o väčšej virtuozite línie prvého diela. Upozorňujeme tiež na to, že obidve diela sa zameriavajú na západoeurópsku grafiku. Môžeme teda konštatovať, že napriek rozdielnemu spôsobu písania vo všetkých vyššie uvedených

dielach sa odhaduje vplyv novej západoeurópskej estetiky, čo sa prejavilo najmä v snahe obnoviť aristokratický kostým toho obdobia. Diela zo Stuzice sa líšia dokonalosťou nákreсу. Šikovnosť ruky prezradí skutočného majstra, ktorý ľahko a zrozumiteľne formuje každý detail. Medzi známymi vzorkami je ťažké nájsť niečo veľmi podobné tejto práci. Môžeme iba povedať, že podľa princípu písania a výrazného lineárneho spôsobu zodpovedá ikona viac obrazu, ktorý vidíme v kompozícii Vstupu (Uvedenia) presvätej Bohorodičky do chrámu, ktorá pochádza z obce Šemetkovce (východné Slovensko) a datuje sa do konca 17. storočia. Dielo zo Šemetkoviec však nie je poznačené takými umeleckými schopnosťami a oveľa menej odráža vplyv novej západoeurópskej estetiky.

Vzhľadom na prevládajúce datovanie vyššie uvedených kompozícií S'atia hlavy Jána Krstiteľa zo 17. storočia by sme mohli predpokladať, že diela zo Stuzice možno datovať aj do 17. storočia. Pravdepodobnosť nášho datovania môže byť tiež výsledkom porovnávacej analýzy práce S'atie hlavy Jána Krstiteľa a práce Ukameňovanie sv. Štefana, ktorú možno pripísať Jakovovi z Ryboticza, ktorá sa datuje okolo roku 1675. Taktiež spôsob tvorby ikony v Stuzici sa podobá spôsobu tvorby ikon v obci Liskuvate, ktoré sa datujú do roku 1700 (Kocib 2019, 252). Z tohto dôvodu môžeme povedať, že táto ikona je najstaršou a najcennejšou v kostole Stuzica a môžeme predpokladať, že pochádza z ikonostasu predošlého chrámu.

Na základe vyššie uvedeného môžeme vyvodit' predbežné závery. Ikonostas v kostole sv. Michala v obci Stuzica, najmä hlavný rad, pochádza z cerkvi, ktorá bola postavená niekedy okolo roku 1740, ako je uvedené v protokoloch o návšteve Užskej farnosti biskupom Michalom Manuelom Olšavským v roku 1751. Na základe vizuálnej kontroly máme dôvod sa domnievať, že ďalšie práce pri vyčistení ikon poskytnú dodatočné dôkazy o datovaní ikonostasu do polovice 18. storočia. Časť rezbárstva horných vrstiev má neskorší pôvod, pravdepodobne z obdobia, keď bol starý ikonostas premiestnený do novovybudovaného chrámu v rokoch 1893–1894. Máme tiež dôvod sa domnievať, že v centrálnom rade sa môžu najmenej tri ikony datovať do 18. storočia.

Ikony soklovej časti ikonostasu svedčia o tom, že tu je obraz prefabrikovaný a nepatrí do jedného časového obdobia. Najmä dve ikony Sv. Demeter a Anjel strážny možno datovať do prvej polovice 18. storočia. Boli vytvorené do ikonostasu pre Chrám sv. archanjela Michala z roku 1740. Je pravdepodobné, že ikonu sv. Gregora, ktorá bola osadená do sokla neskôr, možno spájať s rovnakým časom, o čom svedčia zrezy na doske. Takéto osadenie do sokla sa mohlo uskutočniť v polovici 18. storočia.

Medzi mimoriadne zručné diela patrí ikona sokla Sťatie hlavy Jána Krstiteľa, ktorá je na základe porovnávacej analýzy datovaná do druhej polovice 17. storočia. Táto ikona je pravdepodobne najcennejšou z diel v Zakarpatsku s výraznou západoeurópskou estetikou. Kompozícia ukazuje, že vplyvy západoeurópskeho výtvarného umenia, možno aj prostredníctvom ilustrácií v publikáciách, prenikli aj do odľahlých dedín Zakarpatska, ako sú Stučica a Suchyj. Naznačuje to najmä silný prúd renesančnej a barokovej estetiky v ikonografii západnej Ukrajiny na konci 17. storočia. Myslíme si preto, že v chráme sú kompozície z druhej polovice 17. a polovice 18. storočia.

O autorstve tejto ikonografie nemožno nič s istotou povedať, ale na základe spôsobov rezbárstva a zachovania ikonografie 18. storočia predpokladáme, že diela patria majstrom, ktorí sú svojím štýlom blízko umelcom, ktorí pracovali v Ryboticzi (Poľsko). To nám umožňuje vyvodit' ďalší záver, že v Stučici máme vzorky pomerne dobre zachovaných diel tzv. rybotičského písma. A to nám dáva dôvod povedať, že v Zakarpatsku vidíme vplyv nielen školy v Sudovej Vyšni, ale ako vedci už dlho zdôrazňovali, môžeme s istotou hovoriť o práci majstrov tzv. rybotičskej školy v dnešnej Zakarpatskej oblasti.

4.7. Presvätá Bohorodička Trojeručica – obrazy, príbehy, sviatky

Spomedzi rôznorodých ikonografických typov Bohorodičky v pravoslávnej kresťanskej tradícii sa vyčleňuje zaujímavý a do určitej miery enigmatický obraz Presvätej Bohorodičky *Trojeručice* – zobrazenie Matky Božej s tromi rukami. Pre pravoslávnu kultúru je charakteristický ikonografický typ, ktorý má svoj zázračný prototyp a mnohopočetné repliky, reprodukuje originál s väčšími alebo menšími odchýlkami. Prijíma sa, že kópia mystickým spôsobom „nasleduje“ zázračnú moc prototypu, preto sa aj jej replike pridáva sakrálny význam. Týmto spôsobom kópie nasledujú originál nielen svojou ikonografickou osobitosťou, ale často aj príbehmi o uskutočnených zázrakoch, ktoré sa používajú spolu s všeobecnými „toposmi“ – opakujúcimi sa tradičnými motívmi, blízkymi folklórnym (viď Bruebaker 1994: 213 – 215; Бакалова 2016). V jednotlivých prípadoch okrem repliky zázračného obrazu sa objavujú aj svojrázne repliky tohto kultu – miestne formy uctievania, ktoré odrážajú a špecifickým spôsobom rozvíjajú „veľký“ kult, zachovávaný spravidla na Svätej hore, a v raných obdobiach – vo Svätej zemi a v centre Byzancie, v Konštantínopole.



Zázračná ikona Presvätej Bohorodičky
Trojeručice z kláštora v Chilendare.
(fotografia z internetu).

V tejto časti práce predstavujeme a analyzujeme proces uctievania Presvätej Bohorodičky *Trojeručice*, pričom vychádzame z centra jej úcty v Chilendarskom kláštore na Svätej hore a svoju pozornosť zameriavame aj na miestny kult zachovaný v Trojanskom kláštore Nanebovzatie Panny Márie v Bulharsku. Už v našich predchádzajúcich výskumoch (Баева 2012; Баева 2013; Баева 2013a; Баева 2014), navrhujeme a používame koncepciu miestneho kultu, chápanú ako výsledok vzájomného pôsobenia medzi univerzálnou kresťanskou doktrínou a lokálnou kultúrou, tradíciami a folklórom. Napriek tomu, že dochádza k zmenám pôsobením času, každý regionálny kult je možné analyzovať ako jednotný systém už spomínaných a navzájom na seba pôsobiacich elementov. Výskum sa zakladá na kvalitatívnych metódach a interdisciplinárnom prístupe, ktorý spája perspektívy etnológie, kultúrnej antropológie, folkloristiky, histórie a umenovedy.

4.7.1. Chilendarská Trojeručica – fakty a záhady

Podnes sa ako skutočnosť prijíma, že originálne zobrazenie Trojeručice sa nachádza v Chilendarskom kláštore na Atose a spája sa so srbskou tradíciou. Ide o ikonu, známu pod srbským názvom *Богородица Тројеручица*, *Vogorodica Trojeručica* (gr. Παναγία Τριχερούσα, Panagia Tricherousa), ktorá sa zachovala na špeciálnom bohato ozdobenom *proskynatóriu* na mieste trónu vладыky v hlavnom chráme kláštora zasvätenom Uvedeniu Presvätej Bohorodičky do chrámu. Ikona má rozmery 94 x 67 cm a je namalovaná temperovými farbami na drevenej doske. Znázorňuje Bohorodičku s dieťaťom, ktoré sedí na jej pravej ruke. Ikona je dvojstranná, pričom na druhej strane je zreteľne znázornený sv. Mikuláš. Očividne išlo o procesiovú ikonu – určenú na litániové procesie, o čom svedčí aj zachovaná časť rúčky v jej dolnej časti. Koncom 19. storočia bol na obraz umiestnený zlátený obklad ozdobený množstvom drahých kameňov. Odhalená ostala len tvár Bohorodičky, tvár Ježiša a dve ruky Matky Božej. Pod jej pravou rukou na odeve je pridaná ďalšia, tretia ruka, ktorá akoby podopierala pravé chodidlo dieťaťa (viď Бенчев 1996 a jeho publikovaný fotografický materiál, a tiež Janković 2001, 122-123 a cit. lit.).

Podľa srbských znalcov umenia ikona bola vytvorená gréckym majstrom okolo roku 1350. Publikované fotografie stvárnenia bez pozláteného krytu poukazujú na to, že ide o typ Hodegetrie, na ktorom nie je tretia ruka. Na rozdiel od väčšiny znázornení Hodegetrie, na ktorých Mária je obrátená

vľavo a chlapca drží na ľavej ruke, v tomto prípade ide o „obrátenu“ Hodegetriu, ktorá drží Krista na pravej ruke. Ide o typ, ktorý je známy aj pod názvom Dexiokratusa.

Na ikone sa zachovali stopy 13 votívnych predmetov, ktoré boli pripevnené klincami o dosku, a napokon sa stratili. Medzi nimi bola aj jedna votívna ruka, umiestňovaná na rozličné miesta vzhľadom na obklad ikony. Prečo došlo k tejto zmene v pozícii tretej ruky pri zobrazovaní, nie je doposiaľ jasné. Pôvodne sa ruka nachádzala v dolnej časti ikony, mierne vpravo od stredu, pod ľavou rukou Márie (Бенчев 1996). Uvedené svedčí o tom, že ikona bola vytvorená ako Hodegetria, čo potvrdzuje aj nadpis v pozadí, prekrytý spomínaným obkladom. Očividne došlo k transformácii ikony, prečo a ako presne sa to udialo, ostáva zatiaľ neznáme (Бенчев 1996).

K dnešnému dňu cirkevná tradícia spája objav ikony Presvätej Bohorodičky Trojeručice s obdobím ikonoborectva v Byzancii v 8. storočí a s osobnosťou sv. Jána Damaského. Podľa neskoršej verzie, publikovanej v roku 1901, v tomto období vojská panovníka Leva III. (714–741) prehľadávali domy pravoslávnych kresťanov, aby skonfiškovali a spálili ich ikony, a veriacich vystavovali mučeniu a smrti. V moslimskom Damasku však kresťania neboli prenasledovaní pre uctievanie ikon, pretože prvý minister tamjšieho kalifátu bol práve sv. Ján Damaský, zanietený kresťan, teológ a hymnograf (jeho pamiatka sa pripomína 4. decembra). Ján posielal listy mnohým známym v Byzancii, v ktorých dokazoval správnosť uctievania ikon. Jeho inšpiratívne listy boli tajne prepisované a odovzdávali sa z ruky do ruky. Tak prispievali k utvrdzovaniu uctievania ikon.

Všetko toto donútilo panovníka podniknúť zákerný krok proti svojmu protivníkovi. Povolal skúsených pisárov, ktorých úlohou bolo naučiť sa Jánov podpis, aby v jeho mene pripravili falošný list. V ňom sa navrhovalo panovníkovi, aby podvodom zaútočil na kalifa. Imperátor poslal list kalifovi, v ktorom pokrytecky vysvetlil, že si praje mier a priateľstvo s ním a odporúčal mu, aby zradcu vydal na smrť. Kalif sa rozhneval a zabudol na dlhoročnú oddanú službu svojho ministra. Rozkázal, aby mu po zápästie odsekli pravú ruku, ktorá napísala zradné riadky. Odseknutú ruku zavesili na námestí trhoviska na výstrahu. Napriek bolesti a urážke sa Ján nevzdával. Vyprosil si odseknutú ruku a horlivo sa modlil ku svojej domácej ikone s tvárou Bohorodičky (podľa niektorých verzií bola namaľovaná osobne sv. Lukášom). Nakoniec zadriemal a v sne sa mu zjavila Matka Božia, ktorá mu povedala: „Pozri, teraz je tvoja ruka zdravá. Netráp sa viac a splň to, čo si mi v modlitbe sľúbil!“ Keď sa prebudil, zistil, že jeho ruka je prirastená na svojom mieste. Na pamiatku zázraku rozkázal ukovať striebornú ruku

a umiestnil ju na ikonu, na základe čoho potom táto ikona dostala meno Trojeručica. (Чудотворни икони 2006, 52-54).

Po zázraku sa Ján vzdal svetského postu a utiahol sa do kláštora sv. Savu neďaleko Jeruzalema, kde sa oddal písaniu (s práve zázračne vylicenou a od Bohorodičky posvätenou rukou) a vytvoril svoje výnimočné diela o úcte ikon. Mal so sebou aj zázračnú ikonu Bohorodičky so striebornou rukou, ktorá v kláštore ostala aj po jeho smrti. Bratia ju strážili ako sviatosť až do 13. storočia, keď si ju k nim prišiel uctiť srbský arcibiskup a neskorší svätý Sava Srbský, ktorý ikonu dostal od bratstva kláštora spolu s inými relikviami ako dar a naplnenie starého proroctva.

Existujú rozličné verzie ďalšieho osudu ikony (pozri najmä zhrnutie v práci Бенчев 1996 a cit. lit.). V najznámejších verziách tejto tradície uchovaných podnes sa hovorí o zázračnom zjavení sa ikony v Chilendare približne v 14.–15. storočí. Podľa nich sa nachádzala v Srbsku, keď vypukli nepokoje alebo začali osmanské vpády. Traduje sa, že bola naložená na osla, ktorý zázrakom prišiel až na Svätú horu a na žiadosť Bohorodičky zostal bez pohnutia „ako prikovaný“ pred Chilendarským kláštorom. Bratia slávnostne prijali ikonu a uložili ju na oltár hlavného kostola a zvieru namieste umrelo. Na pamiatku zázraku bol postavený pamätník pri ceste na mieste, kde stál osol s nákladom nevyčísľiteľnej hodnoty na chrbte. Chilendarskí mnísi dodnes pravidelne každý rok uskutočňujú púť na miesto zjavenia sa Trojeručice. Jej pamiatka sa pripomína 12./25. júla slávnostnou bohoslužbou, ktorá trvá celú noc. Ikona vykonala ešte niekoľko zázrakov: stala sa „igumenkou“ kláštora, aby zastavila vraždy v bratstve (z toho dôvodu je aj umiestnená na tróne panovníka, ktorý je mierne posunutý k oltáru); kláštor ochraňuje pred zlodejmi, požiarom a pred morovou epidémiou.

Súčasný výskumy však ukazujú, že táto verzia legendy je pomerne neskorá, vznikla sotva v 17.–18. storočí a vystriedala staršiu legendu o pôvode Trojeručice. Legendu o ikone máme zapísanú v 16. storočí v Rusku. Chilendarská legenda poukazuje na inú ikonu, namalovanú v Skopje. Kým maliar stvárňoval obraz Bohorodičky, sama sa na ňom objavila tretia ruka „držiaci chlapca zdola“. Maliar s veľkým úsilím ruku odstránil a o udalosti informoval tamojšieho biskupa. Ten kostol zapečatil a na nasledujúci deň sa sem vrátil spolu s kňazmi a obyvateľmi Skopje. Napriek tomu, že pečať bola neporušená, tretia ruka tam opäť bola. Uvedomil si, že sa stal zázrak a rozhodol, aby „trojruká“ ikona ostala vo svojej podobe. Tú zobrala miestna šľachtičná (boljarka) a na jej mieste na stene sa objavil „obraz rukou nestvorený, ale sám písaný“ a bol vybudovaný kláštor, zasvätený Presvätej Bohorodičke Trojeručici. O nejaký čas do Skopje prišli mnísi z Chilendar-

ského kláštora a boljarka sa rozhodla, že im daruje zázračnú ikonu. Naložili ju na osla a sadli si, aby sa pred cestou najedli. Vtedy sa stal ďalší zázrak: Osol sa v nestráženej chvíli vydal na cestu a rýchlo prešiel rozsiahlu vzdialenosť „300 poprišta“ a ocitol sa pred chilendarskou bránou, kde padol na zem mŕtvy. Mnísi prijali vrúcne a s poctou svätú ikonu a keď nakoniec tam prišli aj bratia zo Skopje, znepokojení stratou ikony, mimoriadne sa prekvapili touto zvláštnou udalosťou. Ikona ostala v kláštornom chráme, kde naďalej činí zázraky a dáva znamenia (Турилов 1996, 517-519). O nejaký čas neskôr sa v tom istom príbehu spomína aj druhá ikona Bohorodičky so zlatým obkladom, ktorá zacementovala odrezanú ruku sv. Joana Damaskina (Турилов 1996, 23). Toto je dôvod, pre ktorý sa domnievame, že došlo ku kontaminácii dvoch chilendarských legiend, čo viedlo k vytvoreniu súčasnej verzie tejto legendy (Турилов 1996: 513; Гергова 2018: 82 a cit. lit.).

Z výskumov Ivanky Gergovej vieme, že legenda o zázračnom zobrazení zo začiatku 14. storočia mala skoršiu verziu, lebo existujú údaje o dvoch kostoloch, ktoré boli zasvätené Bohorodičke Trojeručici v Skopje a okolí. Toto je možné vysvetliť len na základe starého a rozšíreného kultu, pravdepodobne z 13. storočia. Tento kult existoval ešte pred príchodom Srbov na toto územie. Následne je možné sledovať jeho postupné a dlhotrvajúce spájanie so srbskými dejinami a tradíciou. Neexistujú žiadne pramene, ktoré by jednoznačne vysvetlili kedy, kým a za akých okolností bola ikona zo Skopje prenesená do chilendarského kláštora, dokonca nie je jasné, či bol prenesený originál, alebo len kópia. Situácia sa komplikuje aj tým, že prvá chilendarská ikona zmizla. Bola nahradená neskoršou ikonou, známou ako Presväta Bohorodička Trojeručica, ktorá v skutočnosti nemá tretiu ruku Bohorodičky a ktorá postupne bola spájaná s osobnosťou sv. Jána. Pravdepodobne je však dnešná Bohorodička Trojeručica veľmi blízka predpokladanému originálu s tým rozdielom, že na nej nie je tretia ruka. „Chilendarskí mnísi postupovali veľmi citlivo pri výbere ‚náhradníka‘ skopskej Trojeručice, keď našli jej najbližší ikonografický ekvivalent“ (Гергова 2018, 81-84). Tieto historické okolnosti vysvetľujú aj veľké rozdiely medzi legendou, podľa ktorej ikona pochádza z 8. storočia, keď odseknutá ruka sv. Jána zázračným spôsobom prirástla po modlitbe pred ňou a názorom historikov umenia, ktorí datujú Trojeručicu v Chilendare do 14. storočia.

Medzitým kópia pôvodnej zázračnej ikony s tromi rukami bola v roku 1661 prenesená do Ruska a darovaná Novojeruzalemskému kláštoru. Reprodukujú túto ikonu sa objavujú mnohé podobné ruské *Trojeručice*, ktoré zachovávajú podobu ikony zo Skopje (Гергова 2018, 84-85 a cit. lit.). Hoci pamiatka na starú legendu o tretej ruke je už zabudnutá, ešte stále sa pred-

pokladá, že „v ruských replikách existuje tradícia opisovať tretiu ruku ako súčasť samotnej Bohorodičky, a nie ako samostatnú časť.“

Na rozličných miestach sa v pravoslávnom svete objavujú aj ďalšie typy znázorňujúce „trojrukú Bohorodičku,“ takou je napr. zvláštna nástenná maľba z Bieleho kostola v dedine Karan neďaleko mesta Užice v Srbsku (Андрејић 2016; Janković 2001; Гергова 2018 a ďalšia citovaná literatúra). Natíska sa myšlienka pretrvávajúceho skoršieho kultu Trojeručice, ktorý zachoval kontinuitu v rozličných variantoch.



Trojanský kláštor Usnutia Bohorodičky, júl 2019 (fotografia V. Baeva).

4.7.2. Trojeručica v Bulharsku. Trojanská Trojeručica a jej svätý chrám

V 18. storočí sa ako dominantný javí chilendarský model Trojeručice so striebornou votívnou rukou. Súvisí s ňou aj legenda o zázračnom zacerení Jána Damaského. Objavuje sa v početných ikonách a tlačiach po pravoslávnom svete, najmä medzi Slovanmi, vrátane Bulharska, kde kult Trojeručice prichádza priamo prostredníctvom vplyvu z Chilendaru, s ktorým majú Bulhari intenzívne a dlhoročné vzťahy. Vedci sa stotožňujú s názorom, že kult Bohorodičky Trojeručice sa v Bulharsku ustálil v 18.–19. storočí. Bulhari majú prístup ku krátkym svedectvám o ikone v tlačiach o svätohorských kláštoroch, ale pri jej popularizácii rozhodujúcu úlohu zohrali ústnym po-

daním šírené príbehy, ktoré šírili bulharskí návštevníci Chilendaru alebo chilendarskí potulní mnísi zbierajúci pomoc pre svoj kláštor, ktorí aj na bulharskom území rozvíjali aktívnu činnosť. Od konca 18. storočia obraz chilendarskej zázračnej ikony sa ustálil v repertoári bulharských maliarov, najmä v ikonografických školách v Samokove a Trjavne. Zo zistení teoretikov umenia počet známych zobrazení tohto typu ikony je obrovský, pričom najväčšia koncentrácia replík bola nájdená v Samokove a v okolitých dedinách, ako aj v Starej planine: vo Vraci a v kláštoroch okolo Velikeho Tärnova. Jej obraz sa objavuje v grafike (vo forme výtlačkov), v zlatníctve, ozdoba rukopisnej knihy, v nástennej maľbe a najmä v ikonografii (Гепрова 2011). Kým niektoré z týchto zobrazení sú v súkromnom vlastníctve a slúžia najmä k „domácej“ úcte, iným sa dostala širšia popularita a „zázračná“ reputácia, a okolo nich sa tvoria ďalšie špecifické miestne kulty.

Nesporným centrom kultu k sv. Bohorodičke Trojeručici na bulharskom území je Trojanský stavropigiálny kláštor Nanebovzatia Panny Márie. Ide o tretí, rozsahom najväčší kláštor v Bulharsku po Rilskom a Bačkovskom, a považuje sa za najdôležitejšie a najnavštevovanejšie religiózne centrum v severnom Bulharsku. Nachádza sa v bezprostrednej blízkosti malej balkánskej dediny Orešak a 10 km od mesta Trojan, podľa ktorého je pomenovaný. Situovaný je medzi vrchmi strednej časti Starej planiny, na samom brehu rieky Černý Osám s nádherným výhľad na krajinu, ktorá dokáže nadchnúť dušu návštevníka, veriaceho či turistu.

O raných dejinách kláštora nie je dostatok informácií. Nie je dokázané, či kláštor existoval v stredoveku, hoci sa to predpokladá. Opierajúc sa o informácie z neskoršieho obdobia sa väčšina vedcov domnieva, že kláštor vznikol začiatkom 17. storočia, okolo roku 1600. Podľa kláštorného letopisu, žiaľ, strateného začiatkom 20. storočia, bol kláštor založený neznámym mníchom pustovníkom a jeho novicom, ktorí najprv postavili len malý drevený domček na „trojanskej samote“, a neskôr aj malý kostol, zasvätený Narodeniu Bohorodičky. Kostol bol zničený v roku 1835, ale jeho oltár je zachovaný v južnom dvore kláštora a k dnešnému dňu je označený informačnou tabuľou.

Zachované písomné svedectvá dokumentujú, že v prvej polovici 18. storočia kláštor prosperoval a bol postavený nový katolikon, rozšírený v roku 1812. Napriek krádežiam a zničeniu v čase osmanskej nadvlády, kláštor sa podarilo obnoviť vďaka úsiliu mníchov a s pomocou oddaných a pracovitých obyvateľov okolitých balkánskych dedín ako Trojan, Teteven, Koprivštica, Sevlievo, Karlovo, Kalofer a i. V období 18. a 19. storočia boli vybudované aj dve pustovne (malé odlahlé mníšske obydlia): sv. Mikuláša

a sv. Ján Predchodcu. Mnísi sa opakovane pokúšali o osamostatnenie kláštora, aby sa zbavili okrádania gréckymi biskupmi, ktorí sídlili v neďalekom metropolitnom centre Loveč. Až v roku 1830 sa podarilo zlegalizovať, aby kláštor podliehal priamo patriarchovi.

V období bulharského národného obrodzenia bol Trojanský kláštor centrom duchovnej osvety a písomníctva. Písali a prepisovali sa tu rukopisné knihy, fungovala „kilijná“ škola, vzdelávali sa duchovní, tvorili umelci. Pred oslobodením Bulharska spod osmanskej nadvlády v roku 1878 kláštor bol centrom revolučnej činnosti, útočisko tu našiel aj bulharský národný hrdina Vasil Levski, známy ako „apoštol slobody.“ Bol tu založený aj jediný bulharský mníšsky revolučný výbor na čele s vtedajším igumenom archimandritom Makarijom. Dnes v dvoch izbách obytnej časti je vytvorené múzeum venované tomuto bulharskému veľikánovi.

Na dvore kláštora sa nachádza aj kláštorňný cintorín, kde sa pochovávajú členovia mníšskeho bratstva, a v minulosti aj významní mecenáši z okolitých dedín. V južnej časti chrámu je vybudovaná krypta – podzemná kostnica, kde sú, podľa nápisu nad vchodom, „uložené kosti bratov, ktorí slúžili v svätom kláštore, a bojovníkov, ktorí svoj život obetovali za slobodu našej miléj vlasti.“ Na základe informácii maďarského cestovateľa, historika a umelca Felixa Kanitza, ktorý v roku 1871 navštívil kláštor, miestne ženy tam vykonávali špeciálnu úlohu: keďže lepky nebožtíkov boli označené menami, návštevníčky nachádzali ostatky svojich blízkych zosnulých a známych a na čelá im lepili zapálené voskové sviečky, pri modlitbe „za spasenie duše zosnulého duchovného“ (Харитон 1958, 150). Dnes sa tento zvyk už nepraktizuje, ale každú sobotu sa v kostnici slúži panychída na pamiatku mŕtvych.

Druhou pozoruhodnosťou kláštorňného komplexu je vežovitá kaplnka umiestnená juhozápadne od katolíkona. Po výstavbe v roku 1865 mala štyri poschodia a slúžila ako zvonica, horné dve poschodia boli však neskôr zničené. K ich obnoveniu došlo v roku 1987. Na druhom poschodí sa nachádza kaplnka sv. Cyrila a Metoda, kde sa konajú krsty. Na prvom poschodí je kaplnka zvaná Golgota, v ktorej sú uložené relikty z Jeruzalema. Kaplnka je pomerne nová, vybudovaná za pôsobenia súčasného opáta Trojanského kláštora biskupa Sionija Veličkého, pod ktorého vedením sa rozvíja aktívna reštaurátorská a stavebná činnosť v kláštore. Vybudované sú aj ďalšie dve studne na dvore kláštora: *Prameň života* a *Nehorľavá černica*, ďalej kaplnka s hagiazmou zasvätená sv. Jurajovi a i. Vymalovaná je dnes aj časť veže a nová kláštorňá jedáleň. V kláštore sa nachádza aj Múzeum kresťanského umenia; sála pomenovaná podľa jedného z igumenov, už spomínaného

archimandritu Makarija, kde sa premieta film o histórii kláštora; predajné miesta s cirkevnými predmetmi. Kláštor je vybavený izbami, ktoré sú k dispozícii pre hostí.

Dôležité miesto v kláštornom komplexe patrí kaplnke (proskynatórium) umiestnenej na mohyle v blízkosti kláštora smerom k dedine Orešak. Zaujima významné miesto v sakrálnych dejinách krajiny. Podľa legendy sa práve tu stal prvý zázrak s ikonou Presvätej Bohorodičky Trojeručice. Na pamiatku tejto udalosti sa každý rok koná púť s ikonou z kláštora ku kaplnke, o čom budeme hovoriť neskôr. Do roku 2006 malo miesto starú drevenú konštrukciu, a podľa niektorých očitých svedkov aj pozostatky starej tráckej svätyne. Mohyla i stará kaplnka boli zničené na základe príkazu vtedajšieho igumena a melnického biskupa Genadija napriek protestom miestneho obyvateľstva a bez súhlasu Posvätej synody bulharskej pravoslávnej cirkvi. V nasledujúcom roku bol na tomto mieste odliaty betónový podstavec so schodmi, zakrytý novým dreveným baldachýnom, kde sa dodnes uskutočňujú cirkevné obrady. Potom bol opäť okolo miesta urobený masívny betónový múr so železnou bránou, väčšinu času zamknutou. Miesto nie je všeobecne prístupné verejnosti, okrem sviatku vynesenia ikony.

Prirodzeným centrom sakrálneho priestoru je hlavný kostol Nanebovzatie Panny Márie, ktorý bol vybudovaný v roku 1835 majstrom Konstantinom z Peštere. Nachádza sa v strednom dvore medzi dvojposchodovými a trojposchodovými obytnými budovami. Je jednoloďový (s loďou a verandou), situovaný v smere východ-západ s tromi apsidami vo východnej časti a so stredne vysokou kupolou. Na západnej strane bol odkrytý vestibul (galéria), neskôr pokračujúca do polovice severnej steny. Za účelom výzdoby chrámu mnísi v roku 1847 pozvali jedného z najznámejších obrodenských umelcov – Zachari Zografa zo Samokova. Jeho nástenné maľby sa nachádzajú na všetkých vnútorných stenách chrámu a predstavujú množstvo zriedkavých a zaujímavých sujetov (Прашков 1992, a pozri tiež aj albumy s publikovanými reprodukciami nástenných malieb a ikon napr. Василиев 1962; Пандурски 1973; Гергова 1988).

Hlavná svätyňa chrámu a centrum záujmu mnohopočetných veriacich je Trojanská zázračná ikona Presvätej Bohoročky Trojeručice. Ikona je veľká a je nainštalovaná na krásnom vyrezávanom proskynatóriu na pravej strane chrámovej lode. Bohorodička a malý Ježiš sú obklopení doplňujúcimi obrazmi. Hore nad ňou uprostred je Boh Savaot v oblakoch a po okrajoch sú skupiny svätcov s prekríženými rukami na hrudi. Na ľavom ráme zhora nadol sú výjavy o Zvestovaní Joachimovi, Narodenie Bohorodičky, Zvestovanie Pána. Na pravom ráme sú výjavy o Počatí Bohorodičky, Uvedení

Bohorodičky do chrámu a Usnutí Bohorodičky. Pod oblúkmi na dolnom ráme je predstavená päťica svätcov s nejasným označením, medzi ktorými sa nachádza sv. Mikuláš a sv. Charalampos. Centrálny obraz znázorňuje Chilendarskú Trojeručicu s drobnými konografickými zmenami. Okolo nimbusov sa nachádza strieborné kovanie s korunkami; kovanie je aj na dlaniach Bohorodičky, ako i tretie kovanie v tvare ruky (Гергова 2012, 156-157). V podstate ide o repliku pôvodného chilendarského obrazu. Trojanská zázračná ikona bola vytvorená ako Hodegetria Dexiokratusa, z ktorej sa stala Trojeručica pridaním tretej, votívnej ruky. Treba poznamenať, že táto doplnená ruka sa nachádza presne na mieste, kde sa predtým nachádzala votívna ruka na chilendarskej ikone, skôr ako jej bol vyhotovený obklad z konca 19. storočia.

Na základe štýlových znakov a historických faktov pôvod ikony sa datuje na začiatok 19. storočia, pričom jej autorom s najväčšou pravdepodobnosťou je Simeon Conjuv, jeden z raných predstaviteľov známeho rodu Vitanovcov – maliarsky rod z Trjavni (Гергова 2012, 157). Keďže miestna tradícia tvrdí, že ikona bola prinesená z Atosu začiatkom 17. storočia, dá sa predpokladať, že už skôr existovala Trojanská Trojeručica, ktorá zmizla počas útokov a krádeží kláštora v tomto období. Hypotéza, že dnešná ikona bola objednaná trojanskými mníchmi, aby nahradila ich stratenú sväticu, nachádza podporu aj v zobrazení svätcov v spodnej časti: je to sv. Mikuláš, patrón neďalekého skítu, a sv. Charalampos, ktorý na základe folklórnych predstáv je „pánom“ moru – a ochrana pred morom je jedným z hlavných zázrakov Trojeručice, ako o tom uvedieme nižšie (Гергова 2012, 157-158). Zaujímavé je spomenúť aj súvislosť Trojeručice so sv. Nikolom – ako bolo uvedené vyššie, práve on je zobrazený na druhej strane chilendarského „originálu,“ čo vedie k myšlienke, že replika špecifickým spôsobom uchováva pamiatku pôvodného obrazu. Môžeme predpokladať, že práve táto súvislosť sa stala príčinou, že sv. Mikuláš Divotvorca sa stal patrónom prvého kláštorného skítu.

4.7.3. „Trojanský“ kôň a iné zázraky

Legenda o vzniku Trojanského kláštora a objavenie zázračnej ikony Presvätej Bohorodičky Trojeručice je zapísaná do kláštornej kroniky pomerne neskoro, až začiatkom 19. storočia. S malými odchýlkami sa táto legenda šíri aj dnes a ako „oficiálna“ verzia je publikovaná na webovej stránke kláštora:

„Hieromních zo Svätej hory na ceste do Vlaška (Rumunská) išiel okolo. So sebou niesol aj zázračnú ikonu Bohorodičky, dar blízkym vo Vlašku. Zaujatý správou, že v Trojanskej planine sa nedávno objavil zbožný pustovník so svojim žiakom, Svätohorčan sa zastavil pri ňom a spolu strávili v pôste pomerne dosť dlhý čas. Ľudia z blízkeho aj ďalekého okolia prichádzali, aby sa poklonili svätej ikone, ktorá ukázala veľa zázrakov v Trojanskej oblasti. Na základe toho sa dlhé roky po návšteve v dobrom spomínalo na svätohorského mnícha. Keď nastal čas, aby pokračoval ďalej do Vlaška, osedlal koňa, prežehnal sa a vydal sa na cestu. Ale ešte ani z dvora nevyšiel, keď sa mu kôň potkol a spadol. Svätec v tom videl Boží znak, a tak odložil svoju cestu a vrátil sa s ikonou k pustovníkovi. O nejaký čas sa opäť vydal na cestu, ale na tom istom mieste mu kôň opäť spadol. Teraz už pochopil, že sa to deje preto, lebo ikona si nepraje, aby opustil toto miesto. Pustovník ho nahováral, aby ostal, že budú spolu slúžiť Bohu, ako – vidieť – aj Boh si to želá. Ale pútnik zo Svätej hory túžil po pokojnejších hodnotách, ďaleko od tureckých svojvôlí. S hlbokou úctou a úprimným dojatím sa rozlúčil s ikonou a odišiel sám s Bohom v srdci. Trojanský pustovník čoskoro priviedol ešte niekoľko bratov, ktorí pre zázračnú ikonu Bohorodičky postavili malý drevený kostolík a začali v ňom slúžiť. Počet veriacich a osadníkov narastal, preto im zriadili cely a jedáleň. Tak vznikol Trojanský kláštor.“

Hoci je možné, že uvádzaná legenda obsahuje stopy reálnych historických udalostí (Гепрова 2012, 153-155), má charakter etiologického príbehu, ktorý sa svojimi funkciami približuje mýtu. Je to príbeh so sakrál-nym precedensom – nadprirodzený zásah, prostredníctvom ktorého vzniká kultový objekt. Ako je bežné pre tento typ textov, trojanský príbeh využíva známe folklórne toposy – ustálené, opakujúce sa motívy z fondu tzv. mníšskeho folklóru a tradičnej kultúry ako celku. Práve prostredníctvom toposov sa legitimizujú sakrálne dejiny miestneho kultu, a odtiaľ pochádza aj zázračná moc jeho základných „emblémov“: ikona a samotný kláštor, vznikli okolo ikony a na základe jej priania. Takým toposom je očividne aj účasť koňa, prostredníctvom ktorého zázračná ikona prejavuje svoju vôľu, aby ostal práve na tom mieste, kde sa nakoniec vytvorí aj jej zasvätený kláštor. Tento „trojanský“ kôň evidentne korešponduje s oslom (mulicou) z chilendarskej legendy, ktorý zázračným spôsobom odnáša sväticu pred samotnú bránu kláštora, pred ktorou padá a umiera. Tak sa nielen Trojanská Trojeručica objavuje ako replika Chilendarskej, ale prostredníctvom identického etiologického príbehu je Trojanský kláštor potvrdený ako osobitná „kópia“ Chilendarského svätého kláštora, čo od začiatku tvorí jeho vysoký status a dodáva potenciál pre zázrak.

Iný zázrak uskutočnený ikonou a zapísaný v kláštornom letopise sa spája s vyslobodením od morovej epidémie v roku 1837. Nákaza sa rozšírila po celom Balkáne a postihla populáciu kresťanov, židov i Turkov. Ľudia utekali z miest a dedín do viníc, aby sa zachránili, ale aj tam umierali. Obyvatelia mesta Loveč a Sopot prichádzali do kláštora v snahe nájsť záchranu pod ochranou Matky Božej. Keď prišiel sviatok Nanebovzatia Bohorodičky, vysokí predstavitelia presviedčali igumena, aby zatvoril brány a aby nepúšťal veriacich v čase sviatku, aby sa tak chorí nedostali dnu a nenakazili zdravých. Dokonca navrhovali, že mu za to zaplatia. Igumen však odmietol, pretože veril v Matku Božiu a nemohol nechať svojich bratov v biede. A naozaj, všetci, ktorí ostali v kláštore, dokonca aj chorí, prežili, a tí, ktorí ho opustili, našli svoju smrť. „Veľký zázrak ukázala sv. Bohorodička na prekvapenie všetkých ľudí!“ – zavzlykal neznámy letopisec (Харитон 1958, 23-24). A v tomto prípade sa stretávame so známym motívom. Ochrana zvereného územia pred epidémiou je jednou z tradičných funkcií zázračnej ikony. Ako už bolo povedané, dokumentované sú podobné prípady s ikonou sv. Bohorodičky Trojeručice z Chilendarského kláštora (Janković 2001, 121). Príbeh zázračnej záchrany v čase moru po púti je spájané aj so zázračnou ikonou relikviár sv. Bohorodičky Osenovice z Rílskeho kláštora (Пимен 1995, 292). Existujú dôkazy aj o púti so zázračnou ikonou v čase morových epidémií v okolí Asenovgradu (Маринова 1996, 125) a i.

V neskoršom období trojanská ikona Trojeručice ukazuje aj ďalšiu svoju zázračnú schopnosť – je myrotočivá. Udalosť sa stala 20. mája 2001 počas slávnostnej bohoslužby z príležitosti Nedele o slepom (šiesta nedeľa po Veľkej noci). Práve vo chvíli, keď chór spieval „Anjel zvestoval Požehnannej...“, po celom chráme sa začala šíriť príjemná vôňa, ktorá bola taká silná, že igumen odrazu prerušil slávenie liturgie a kľakol si pred oltár a zvony sa rozoznali samé od seba. Prítomní uvideli, ako po ikone začali stekať „perly kvapiek, akoby ikona plakala“. Zázrak je zaznamenaný v protokole Posvätnéj synody bulharskej pravoslávnej cirkvi, kde sú uvedení sú aj traja civilní svedkovia. V roku 2009, keď Trojanská Trojeručica hostovala v meste Targovište na severozápade Bulharska, z ktorej sa odrazu začala šíriť omamná vôňa. Zázraku sa prizeralo okolo 50 ľudí; svedčil o ňom aj miestny kňaz. Vôňa z ikony, ktorá pravdepodobne nasleduje model myrom voňajúcich ostatkov svätých, patrí k opakujúcim sa motívom v pravoslávnej tradícii, ktorý sa objavuje aj v súčasnosti, hoci oficiálna cirkev, aspoň v Bulharsku, má k nemu rezervovaný prístup.

Najviac príbehov je o vyličení a inej zázračnej pomoci ikony Presvätej Bohorodičky Trojeručice. V kláštornom letopise sa zdôrazňuje jej liečivá

sila a pomoc: „už dve storočia nepretržite sa tu nachádza, dávala a dáva zdravie tým, ktorí k nej prichádzajú s vierou, t.j. zaceľuje bolesti, očisťuje malomocných, umožňuje nemým, aby rozprávali, vyháňa démonov a každému vo všetkom pomáha“ (Харитон 1958, 23). Podľa rozprávania igumena starca Sionija prvým zázrakom, ktorý ikona vykonala potom, ako ostala v kláštore, bolo práve vyliečenie chorého dieťaťa:

„Kedysi bolo prázdne miesto [na kopci s kaplnkou, pozn. V. Baevová] a prvý zázrak sa stal tam. Keď prišlo veľa ľudí pokloniť sa ikone, vyniesli ju tam, na ten kopec. A prvý zázrak sa stal s dieťaťom, ktoré jeho mama priniesla priviazané na chrbte. Od narodenia nemohlo chodiť. Podoprela ho o ikonu a dieťaťu začalo byť lepšie. To je prvý zaregistrovaný zázrak s dieťaťom prinesený na chrbte, ktoré začalo chodiť.“



Uctievanie zázračnej ikony Presvätej Bohorodičky Trojeručice v Trojanskom kláštore, august 2019
(fotografia V. Baeva)

Zázračná sila jedného alebo druhého svätého miesta sa často „potvrďuje“ práve prostredníctvom príbehu o vyliečení chorého dieťaťa: nemá začne rozprávať, slepé vidieť alebo „slabé“ začne chodiť. Toto sú kľúčové momenty v príbehoch o zázrakoch. Tie sa objavujú medzi univerzálnymi náboženskými príbehmi o zázrakoch Krista a svätcov, vyskytujú sa v prí-

behoch s miestnym rozšírením a v osobných príbehoch. Okrem priameho významu má tento typ vyliečenia pravdepodobne hlbší symbolický význam, s ktorým súvisí aj ich čistota a udržanie náboženského dialógu (Баева 2012: 185 – 186; Георгиева 2012, 272-274).

Okrem tohto „prvopočiatocného“ legitimujúceho príbehu sa až do dnešných dní v ústnej alebo písomnej forme objavuje mnoho osobných príbehov o vyliečení so zásahom Trojanskej Trojeručice: žena chorá na rakovinu sa vyliečila po modlitbe, dievčatko sa uzdravilo z neznámej choroby súvisiacej so zápalom lymfatických uzlín, potom ako bolo zasvätené ikone; 14-ročný chlapec s rukou zdeformovanou od narodenia sa vyliečil. Hovorí sa aj o iných zázračných skutkoch, ktoré vykonala Trojeručica: chlapec, ktorý mal depresie a chystal sa na samovraždu, vrátil sa naspäť k životu, a 40-ročný muž sa zbavil závislosti od alkoholu.

V posledných rokoch Trojanská zázračná ikona si získala popularitu aj vďaka liečeniu neplodnosti – je to ďalšia oblasť, v ktorej sa tradične prejavuje Božský zásah. Podľa mojich zistení táto pomerne nová „oblasť“ sa upevňuje najmä z iniciatívy kláštorného vedenia, lebo dary s narodením ako samostatný motív chýbajú v starších prameňoch. Na druhej strane v dnešnom Bulharsku rozličné druhy reprodukčných problémov zasahujú stále väčší počet ľudí a nadobúdajú veľký spoločenský rozmer. V našich rozhovorov s igumenom starcom Sionijom a jeho pomocníkom otcem Stefanom sa výslovne zdôrazňovalo, že Trojeručica pomáha pri bezdetnosti, pričom spomenuli prípad, keď prišlo na svet dieťa na jej zázračný príhovor. Podobné príbehy sa popularizujú aj v médiách. Toto konanie nachádza spätnú väzbu v partnerstve kláštora so známou nešťátnou nadáciou „Chcem dieťa,“ ktorá má za úlohu pomáhať dvojiciam s reprodukčnými problémami a popularizovať v spoločnosti témy súvisiace s pôrodnosťou a reprodukčným zdravím. Ako výsledok tejto spolupráce sa od roku 2015 v Trojanskom kláštore pred zázračnou ikonou Presvätej Bohorodičky Trojeručice trikrát slúži špeciálna modlitba za plodnosť, ktorá si získava stále väčšiu pozornosť publika z celej krajiny.

4.7.4. Sviatky a obrady

Okrem vykonávania modlitieb za plodnosť sa v poslednom čase začal oslavovať aj sviatok zázračnej ikony Presvätej Bohorodičky Trojeručice (12. júla), podľa nového kalendárneho štýlu, ktorého sa pridrižiava aj Bul-

harská pravoslávna cirkev. Táto prax sa zaviedla v roku 2015, pravdepodobne opäť na základe iniciatívy starca Sionija. Základným momentom je celonočné bdenie, ktoré sa začína v predvečer sviatku a pokračuje do rána. V minulosti bdenie bolo v predvečer sviatku kláštora. Aj nový sviatok získava popularitu, najmä vďaka moderným technológiám. Ešte v roku 2015 bola udalosť oznámená Bulharským rádiom a na oficiálnej stránke Lovčanskej eparchie, neskôr aj na vlastnej stránke kláštora a na oficiálnej stránke Bulharskej pravoslávnej cirkvi. Kláštor má facebookovú stránku, ako aj verejne prístupný profil igumena biskupa Sionija, ktorý má vysoký počet sledovateľov, čo tiež prispieva k rozšíreniu povedomia o novom sviatku.

Počas návštevy 11. a 12. júla 2019 sme sa spolu s kolegom Danielom Fokasom zúčastnili nočného bdenia a zdokumentovali sme ho videokamerou a fotoaparátom. Služba sa začala 20:30 hod. a pokračovala bez prerušenia do 6 hod. ranej nasledujúceho dňa. Modliacich sa k Bohorodičke bolo prítomných približne 30-40. Boli to najmä miestne ženy, hostia z rozličných farností v severnom Bulharsku a tiež aj deti, ktoré v tom čase boli v letnom tábore v kláštore (odišli pred koncom obradov). Bdenie bolo za prítomnosti belogradčického biskupa Polikarpa, vikára sofijského metropolitu a igumena starca Sionija. Zúčastnil sa aj otec Stefan a niekoľko kňazov z rozličných miest (Bjala, Rusensko; Nikopol, Plevensko; Sliven a Sofia). Prítomní boli aj dvaja cirkevní zástupcovia – jeden z Bulharska a jeden zo Severného Macedónska.

Sledovala som jednu zaujímavú novú praktiku, ktorá sa v posledných rokoch rozširuje – príprava *koliva* – rituálne jedlo z vareného žita a rozličných prísad ako cukor, škorica, hrozienka a i. Podľa bulharských tradícií sa kolivo rozdáva aj na dušičky pri spomienke na zosnulých príbuzných s vierou, že tí ho „dostanú“ na druhom svete. Symbolika žita vedie k myšlienke na nový život po smrti. V tomto prípade však došlo ku transformácii zo strany Svätohorských mníchov, kde sa kolivo pripravuje nielen pre mŕtvych, ale aj pre príslušných patrónov sviatku, pravdepodobne ako symbolická žatva svätca, pod ktorého záštitou sa kláštor nachádza. V posledných rokoch sa tam rozvíja tradícia zdobenia koliva zložitými výjavmi svätca patróna vytvorenými pomocou škorice a farebného cukru. Nasledujúc svätohorský model skupina žien, pravidelné veriace kláštora, začali pripravovať podobné kolivo pod vedením Neveny – veriacej mladej ženy, študentky bohoslovnia. Pretože nemôže maľovať ako mnísi, vopred si v cukrárenskej firme objednala malú reprodukciu zázračnej ikony z cukrovej hmoty, ktorú umiestni na cukrom posypané kolivo a okolo nej vytvorí rám z kvetov z cukrovej hmoty, cukrových tyčíniek a korálikov. Ku koncu služby takto

ozdobené kolivo je slávnostne prinesené do chrámu a postavené pred zá-
zračnú ikonu, potom posvätené kňazmi a rozdané veriacim „pre zdravie“
v špeciálne pripravených pohárikoch z plastovej hmoty.



Kolivo s obrazom Trojeručice, júl 2019 (fotografia V. Baeva)

S najväčšou vážnosťou sa slávi sviatok kláštora Usnutie Presvätej Bohorodičky dňa 15. augusta. Napriek tomu, že v Bulharsku sú aj iné veľké kláštory s týmto patrónom, podľa tradície v tento deň Bulharský patriarcha Neofit prišiel práve do Trojanského kláštora a viedol sviatočnú liturgiu. Napriek pokročilému veku a krehkému zdraviu sa zúčastnil aj osláv v roku 2019. Okrem neho prišli aj predstavitelia politickej elity a miestnych orgánov. V roku 2018 prišiel aj premiér Bojko Borisov. Podľa miestnej tradície v deň osláv Usnutia Presvätej Bohoročky sa otvárajú aj tvorivé dielne tradičných remesiel, na ktoré prichádzajú majstri z celej krajiny a vystavujú tu svoje výrobky po oboch stranách aleje medzi obcou Orešak a kláštrom. Spolu s nimi prichádzajú aj mnohí obchodníci so všakovakým tovarom a zábavnými atrakciami. Sú tu aj stánky s rýchlym občerstvením a sladkými dobrotami.

Čirkevný obrad sa začína večer 14. augusta večernou bohoslužbou v chráme, počas ktorej sa niektoré spevy zmenili s cieľom zdôrazniť prechod Matky Božej zo zeme do neba. Po skončení služby sa uprostred chrámu umiestni tzv. *kuvuklija* (ochranný kryt), na ktorú sa kladie plaštenica so znázornením Usnutia Presvätej Bohorodičky, ktorá je vyzdobená bielymi a červenými lupienkami karafiátov. Ku koncu bohoslužby sa veriaci poklonia a pobožkajú pokrývku. Niekedy si berú aj listy, o ktorých sa verí, že majú liečivý účinok.

V deň sviatku sa bohoslužba začína skoro ráno špeciálnym obradom, nazývaným *polunoštnica*, počas ktorého sa vynáša pokrývka so znázorením Bohorodičky a s ňou sa vykonáva modlitba okolo chrámu. Potom prichádza na rad slávnostná liturgia, ktorá trvá približne 2 hodiny, kým medzčasom sa kláštorňý dvor naplňa uctievajúcimi. Pri mojej návšteve v roku 2019 som si všimla, ako sa pred kostolom krútil dlhý rad čakajúcich, aby si kúpili sviece. Na jednej strane bol dlhý rad ľudí, ktorí trpezlivo čakali, aby si uctili zázračnú ikonu. Keď pristúpili k nej, poklonili sa, niektorí ju pobožkali (hoci proskynitárium nie je na to vhodné) a dotkli sa jednej z jej strieborných rúk, pričom opakovali modlitby. Starší nechávali aj dary – olej, víno, oblečenie, koláče.



Pút s ikonou na Nanebovzatie Panny Márie, 15. augusta 2019 (fotografia V. Baeva)

Okolo 11 hod. oslavy kulminujú a sprievod modliacich sa so zázračnou ikonou smeruje k miestu jej prvého zázraku, ktoré dokumentuje to, že ostala v kláštore. Tradícia týchto slávností je dlhoročná, o čom svedčia znázornenia na tlačiaroch zo začiatku 19. storočia a jej popularita neupadá ani dnes. Ikona sa odstraňuje z proskynitára a umiestňuje sa na špeciálne nosidlá ozdobené kvetmi, potom sa vynáša von a sprievod pokračuje. Na začiatku sprievodu kráča mních s klepadlom, nasledujú muži so choruhvami, ďalej kráčajú nosiči zázračného obrazu, duchovní a za nimi nasleduje mnohopočetný sprievod veriacich. Pretože sa verí, že v tejto chvíli sila ikony je mimoriadne veľká, mnohí sa snažia dotknúť sa jej, niektorí prítomní dvíhajú svoje deti, aby sa jej dotkli. Ľudia okolo stánkov vítajú ikonu a kla-

ňajú sa jej, mnohí fotografujú s telefónmi (novodobý univerzálny „rituál“ súčasného človeka). Sprievod prichádza k mohyle s kaplnkou, kde sa ikona umiestni na určené miesto. Po krátkej bohoslužbe sa vykonáva svätenie vody a následne kňaz kropí zaradom najprv spoluslúžiacich, hostí a potom veriacich. Ľudia si berú svätenú vodu domov s vierou, že im prinesie zdravie a požehnanie. Z toho istého dôvodu sa rozoberajú aj kvety z výzdoby, „posvätené“ kontaktom s ikonou. Po niekoľkých hodinách sa ikona opäť vracia na svoje pôvodné miesto v kostole a vzdávanie jej úcty pokračuje až do večera, keď sa slúži večerná bohoslužba a číta sa akatist Usnutia.



Bohoslužba v kaplnke, kde sa stal prvý zázrak s ikonou, 15. augusta 2019 (fotografia V. Baeva)

4.7.5. Zhrnutie

Bez nároku na vyčerpanie témy možno konštatovať, že kult Bohorodičky-Trojeručice sa utváral celé storočia od jeho predpokladaného vzniku v 13. storočí až do súčasnosti. Napriek transformáciám a navrstveniam počas rozličných historických období obraz Trojeručice sa uchoval v pravoslávnej kultúre a naďalej nadchýna a priťahuje veriacich, ktorí do neho vkladajú svoje nádeje v zázračnú pomoc a duchovnú podporu. Spracované výskumy poukazujú na skutočnosť, ako sa konkrétny miestny kult presúva v priestore a rozvíja sa v čase. Existenciou na Svätej hore nadobúda ikona

status prototypu v pravoslávnom svete. Porovnanie „veľkého“ atónského kultu z Chilendarského kláštora so vzdávaním úcty Trojanskej Bohorodičke Trojeručici v miestnom prostredí umožňuje zachytiť zložitú dynamiku rozvíjania jej kultu charakteristickú pre pravoslávnu cirkev. Tak, ako sa ikona šírila prostredníctvom rozličných replík, tak sa šírili aj s ňou súvisiace príbehy, sviatky a rituálne praktiky, a tak reprodukovujú tradíciu jedným alebo druhým smerom v miestnych spoločnostiach veriacich. Sám miestny kult prekonáva špecifický vývin a tvorí vlastné jedinečnosti a špecifiká. V modernom období však pozorujeme aj popularizáciu miestneho kultu úcty najmä prostredníctvom mediálnej reflexie a sociálnym sieťam, pričom kult získava národný význam a nové funkcie.

Kapitola patrí k výstupom projektu Ministerstva školstva a vedy Bulharskej republiky v rámci programu Культурноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие (КИННПОР) č. 577 na MC/ 17 august 2018 z.

5. Záver

S mariánskou úctou sa v dejinách slovenskej cirkvi spája celý rad dôležitých udalostí, ktoré patria k duchovnej tradícii. S nimi sa národ a veriaci prirodzene identifikujú bez ohľadu na aktuálne politické či ideologické dianie. Vedomá a stáročiami pretrvávajúca živá mariánska úcta je preto nielen prejavom zbožnosti kolektívnej (ľudovej) identity, ale potvrdením historickej pamäti spoločenstva a jasným svedectvom o nepretržitej Božej prítomnosti a ochrane národa.

Hlavným motívom, ktorý spája rozličné udalosti nadprirodzenej povahy v prostredí katolíckej cirkvi (napr. slzenie ikony, jej zázračná záchrana z ohňa, zjavenie sa pri prameni vody, ochrana pred útokom bezbožníkov a pred epidémiami a pod.), je tiež úzkosť zo straty viery a kultúrnej identity. Tento motív dotvára znepokojenie z úpadku duchovného života, z ktorého plynú šarvátky, roztržky a nevraživosť.

Dominik Štubňa-Zámostský v zborníku poézie nazvanom *Patrónka slovenská* venovanom Sedembolestnej Bohorodičke (vyšiel v roku 1948) popri známych latinských svätyniach a miestach mariánskych zázrakov v Nitre, Šaštíne, v Topoľčanoch, na Starých Horách, v Banskej Štiavnici, Mariatáli, v Levoči, vo Višňovom, v Trnave, v Predajnej, v Čachticiach, v Leopoldove uvádza jedinú svätyňu v prostredia byzantskej cirkvi na Slovensku – v Klokočove. Umelecky a duchovne tak prepája obradovo dvojaký, no duchovne a kultúrne jednotný slovenský priestor čerpajúci zo živej mariánskej úcty, pričom poukazuje na trpiacu sedembolestnú Bohorodičku ako na jediný zjednocujúci a duchovný symbol Slovenska pod Tatrami. Píše: *Výše tisíc rokov prešlo, / biedy bolo veľa, / neraz veru ťažká búrka / vlasťou preletela. // Kto by zrátal utrpenie, / úzkostlivé hlasy, / ktože by dnes nespomenul / na búrlivé časy. // [...] // Poroba i poníženie / rozrastali všade, – / šibenice vyrastali / v horách, ba i v sade. // Neprávosť a krivda s pomstou / bujnela tu hojne, / ale národ čestne obstál / i v poslednej vojne. // Lebo ho tu Matka Božia / odpradávná chráni, – / pomoc jej by nevyrátal / v tisíc knihách ani. – // A dnes národ pod Tatrami / za ochranu mnohú / prostredníctvom Matky Božej / vďaka vzdáva Bohu...* (s. 57-58). Prosby a vzdychy slovenských veriacich adresované slzám Bohorodičky vyjadrujú sedem bolestí, ktoré sú duchovným symbolom Slovenska zobrazené aj v siedmich

slziacich ikonách gréckokatolíckej cirkvi v historickej Mukačevskej eparchii, spájajúcej všetkých veriacich byzantského obradu. Na Slovensku je dnes z nich známa a najviac uctievaná ikona v Klokočove, ďalej v Rafajovciach, v Šášovej a v Havaji. Ďalšia je v Máriapóči a Sajópálfala (v Maďarsku) a v Nicule (v Rumunsku).

Motív neustálej ochrany pred viditeľným i neviditeľným nepriateľom sa zvyrazňuje v tradične uctievaných zobrazeniach Bohorodičky. V zachovaných legendách a v duchovných piesňach o nich sa poukazuje na teofanicko-historický aspekt viery sprítomnený v pretrvávajúcej úcte. Púte a procesie k nim vyjadrujú túžbu sprítomniť udalosť spojenú s ochranou pred nepriateľmi.

Mariánske svätyne na Slovensku sú centrom duchovnej i kultúrnej obnovy, kde ľudová nábožnosť a tradícia predstavuje súhrn hodnôt, ktoré na základe historickej skúsenosti a tradície odpovedajú na najvýznamnejšie existenčné otázky. Nábožnosť mariánskych ctiteľov má schopnosť oživujúcej syntézy, ktorá v sebe zjednocuje božské a ľudské, spája ducha a telo, cit s rozumom, spoločenstvo s cirkvou, osobu so spoločenstvom a vieru s vlasťou a národom (v mieri i ohrození).

Pre gréckokatolíkov sú takými mariánskymi svätyňami chrámy s milostivými obrazmi Bohorodičky. Patria k nim však aj pútnické miesta v obradovo západnej (latinskej) cirkvi, napr. v Levoči alebo Šaštíne, kde sa k veriaciom západného obradu uctievajúcim Božiu Matku pridávajú aj gréckokatolíci slávením bohoslužieb v byzantskom obrade, aby tak svedčili o prítomnosti viery predkov, dedičstve otcov a dokonalej ochrane nebeskej Matky.

Historické udalosti nadprirodzenej povahy späté práve s bohorodičnými ikonami a obrazmi na Slovensku sa analogicky viažu k sviatkom Presvätej Bohorodičky, na ktoré poukazujú aj motívy našich duchovných piesní inšpirované dávnou teofanickou tradíciou. Dôležitým spoločným znakom týchto udalostí sú spôsoby prejavy ochrany Bohorodičky. Napríklad rozprestretý omofof či slzenie jej obrazu pred modliacim sa národom počas útoku nepriateľov i záchrana ikony z plameňov kláštora bez ujmy na zdraví záchrancu sa vníma za prejav prítomnosti Bohorodičky v bolestiach a slzách z príkoria a poníženia. Tento motív súženia a bolesti je typickým znakom slovenskej mariánskej religiozity a tradície.

V samom obraze Bohorodičky mnohí veriaci hľadajú nielen útočisko a ochranu, ale najmä sprievodkyňu (Hodegetriu) cez ťažkosti každodenného života. Azda práve preto je úcta k zázračným ikonám a obrazom Bohorodičky-Hodegetrie taká rozšírená a silná.

Treba však vedieť, že nie drevo a farby na obraze či ikone, na jej originále či kópiách, ale práve sama Bohorodička je zdrojom ochrany a prejavom prítomnosti Božej lásky.

Prítomnosť kópie obrazu klokočovskej Matky Božej v klokočovskom chráme na Zemplíne zasvätenom jej Usnutiu je svedectvom o mocnej láske Boha. Uctievanie jej obrazu preto súvisí so skutočným životom a historickou pamäťou veriacich v cirkvi. Sama ikona totiž pomáha pochopiť dôležitosť spoznávania vlastných dejín. Nech čokoľvek učia bohoslužobné obrady, cirkevné spevy a hymny, slová z kazateľnice, všetko to názorne vysvetľuje mysteriózne mlčanie ikony. Možno preto v nazeraní na ikonu klokočovskej Bohorodičky-Hodegetrie (Sprievodkyne) a Ochrankyne a Patrónky Zemplína hovoríme o vizuálnej teológii. Ikony a obrazy nie sú teda len akýmisi kultovými predmetmi; veď oni sami sprostredkujú Krista.

Keďže zobrazenie na ikone vychádza z prvoobrazu, ctiteľ ikony sa tak klania prvoobrazu. Pocta a pozdrav (poklona) tak úplne prechádza na Boha ako *prvoobraz*. Úcta prejavovaná ikone sa vzdáva prvotine. Zdôrazňuje sa tak dokonalá mediálna sila ikony, lebo úcta nepatrí veciam a hmote, ale Bohu. Aj nápis na ikone je dôkazom úzkeho prepojenia života miestneho veriaceho spoločenstva v nazeraní na prvoobraz. Ikona sa tak prihovára ctiteľovi podobne ako Sväté písmo, bohoslužobné piesne a hymny, legendy a pod. Obraz stvorený podľa Božej vôle je umelecky a mysteriózne iný ako obraz, ktorý nevzniká v súlade so zámerom spoznať pravého Boha. Ikona nezobrazuje pozemské (emotívne, zmyslové) výjavy, ale sprístupňuje veriacemu pohľad do nadzmyslového (transcendentálneho, sakrálneho, duchovného) priestoru. Tomu napomáha zduchovený rozmer ikony vyjadrený napríklad pomocou obrátenej perspektívy, v asketických výjavoch zobrazovaných svätých, hrou farieb, ktoré vyžarujú svetlo. Ikona takýmto spôsobom znázorňuje nebeský Jeruzalem, ktorý neosvetľuje ani slnko, ani mesiac, ani hviezdy, lebo sa naň vylieva svetlo Božej velebnosti. Na ikone tak nikdy nenájdeme iný zdroj svetla, lebo sama svetlo vyžaruje.

Ak uctieваме obraz klokočovskej Bohorodičky, prostredníctvom jej zobrazenia prosíme našu nebeskú Matku o jej prostredníctvo pred Bohom. Dejiny klokočovskej zázračne slziacej ikony nie sú preto výsadou len jej strateného originálu, ktorý slzil v roku 1670, a o mieste jeho uloženia dnes nemáme veľa informácií. Božia Matka je však prítomná v každom zobrazení či kópii klokočovskej Panny Márie. Veď dejiny klokočovského obrazu Bohorodičky a zázračnej sily jej slz sa prejavujú iba v nepretržitej nábožnosti a duchovnej sile jej ctiteľov: prarodičov, rodičov i v živej viere budúcich pokolení našich potomkov. My sme totiž jediní a skutoční

dediči, garanti a svedkovia pravosti klokočovského obrazu. Pravosť milostivého slziaceho obrazu sa v zemplínskom Klokočove vyjadruje od roku 1670 v dokonale nepretržitej prítomnosti Božej lásky a v svedectvách jej ctiteľov.



Interiér klokočovského chrámu (fotografia Bohuslav Harviľak)

Pramene a literatúra

- AACass 1733* – Archivum archiepiscopale Cassoviense, fond Košické biskupstvo, odd. Spisy farností, Vizitácia 6. jún 1733.
- AACass 1749* – Archivum archiepiscopale Cassoviense, fond Košické biskupstvo, fond Košické biskupstvo, odd. Kánonické vizitácie, sign. 25 – Protocolum Canonicae visitationis anno Domini 1749...
- AACass 1772* – Archivum archiepiscopale Cassoviense, fond Košické biskupstvo, fond Košické biskupstvo, odd. Kánonické vizitácie, sign. SC/57 – Puncta Interrogatoria, & ad eadem...
- AACass, KV* – Archivum Archidioecesis Cassoviensis (AACass, Arcibiskupský archív Košice), Kánonické vizitácie (KV).
- Abgetrocknete 1698* – Abgetrocknete Thränen, Das ist Von der wunderthätigen, Zäher-trieffenden Bildnus der gnaden-reichen Gottes-Gebährerin, so zu Pötsch in Ober-Hungarn Anno 1696, den 4. Monats-Tag Novembris an beeden Augen zu weinen angefangen und folglich (...) biß 8. December geweinet: Lob-, Preiß-, Danck- und Lehr-Discursen, durch fünf-und-dreyssig, mit anmuthigen Concepten geist- und weltlichen Historien bereichten Symbolen; so dann auch verschiedenen Predigten, so in dem uralten Passauerischen Gottes-Haus in Wien Unser Lieben Frauen Stiegen (...) vorgetragen worden... Anno 1698.
- ACSVZML 1973* – Archív Centra Spirituality Michala Lacka SJ, Košice, Korešpondencia zahraničie I, A – P, Fuga, List o. Fugu odoslaný 7. I. 1973.
- ACSVZML 1974* – Archív Centra Spirituality Michala Lacka SJ, Košice, Korešpondencia zahraničie I, A–P, Fuga, List o. Fugu odoslaný niekedy počiatkom roka 1974.
- ACSVZML 1975* – Archív Centra Spirituality Michala Lacka SJ, Košice, Korešpondencia zahraničie I, A – P, Fuga, List o. Fugu o. Lackovi odoslaný 31. januára 1975.
- AECM 1975* – Archív eparchie sv. Cyrila a Metoda (AECM), Zložka: Fr. LACKO, List *Drahý náš Vladyko!* odoslaný z Ríma, 29.1.1975.
- AECM 1978* – Archív eparchie sv. Cyrila a Metoda (AECM), Quinquennial report for Slovaks of the Byzantine rite in Canada, 1973 – 1978 (November 1st, 1978), s. 8.
- Akatist 1997* – Akatist k Bohorodičke. Košice: BYZANT Košice, s. r. o., 1997.
- AMKOJ 1722* – Archiwum Muzeum Kamienica Orsettich, Jarosław. Rejestr Słalwetnych Ich Mościów Panów Bracicy Młodziańskiego Bratstwa do Oltarza Protectionis Beatissimae Virginis Mariae intra des Cerkwi Starożytney Jarosławskiej Tituli Obdormitionis Beatae Virginis Mariae. A.D. 1722.
- AMKOJ 1732* – Archiwum Muzeum Kamienica Orsettich, Jarosław. Rejestr Przychodu i Rozchodu Bractwa „Bohójawłennia“.

- АМКОЖ 1978* – Archiwum Muzeum Kamienica Orsettich, Jarosław. Orzeczenie. Vydané 10. júna 1978 M. Matejakom a A. Umgelterom, pracovníkmi Institutu Technologii Drzewnictwa Akademii Rolnicza w Warszawie.
- Андрусяк 1986* – АНДРУСЯК, М.: Історія міста Ярославла до вибуху Першої світової війни. In Семчишин, М. – Бородач, В. (eds.): Український Архів. Том ХЛІІ. Ярославщина і Засяння 1031–1947. Історично-мемуарний збірник. Нью Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове товариство ім. Шевченка, 1986, s. 39-56.
- ARSI 1711* – Archivum Romanum Societatis Iesu, fond AUSTRIAE, vol. 169, Litterae annuae.
- ARSI 1714a* – Archivum Romanum Societatis Iesu, fond POLONIAE (et assistentia), vol. 58, Polonia historia 1714–1727. Historia collegii Jaroslaviensis B.V.M. ab anno 1717 ad 1723 mensis junii.
- ARSI 1714b* – Archivum Romanum Societatis Iesu, fond POLONIAE (et assistentia), vol 58, Polonia historia 1714–1727. Historia collegii Jaroslaviensis Societas Jesu, ad B.V.M. ab Augusto anni 1714 ad Majum anni 1717, inclusive.
- ASCEO 1953a* – Archív Kongregácie pre východné cirkvi, Fascikel 573/53, Serie: Ruteni, Sottoserie: Toronto, Oggetto: Rev. Francesco Fuga. List z 1. 10. 1953, č. 120/53.
- ASCEO 1953b* – Archív Kongregácie pre východné cirkvi, Fascikel 573/53, Serie: Ruteni, Sottoserie: Toronto, Oggetto: Rev. Francesco Fuga. List z 16. 10. 1953.
- ASCEO 1955a* – Archív Kongregácie pre východné cirkvi, Fascikel 573/53, Serie: Ruteni, Sottoserie: Toronto, Oggetto: Rev. Francesco Fuga. List o. Fugu z 20. 6. 1955. Prijatý na kongregáciu 27.6.1955.
- ASCEO 1955b* – Archív Kongregácie pre východné cirkvi, Fascikel 573/53, Serie: Ruteni, Sottoserie: Toronto, Oggetto: Rev. Francesco Fuga. Koncept listu, pre-rokovaného 8. júla 1955, ako odpoveď na list z 20. júna 1955.
- AUCET 1953a* – Archív ukrajinskej gréckokatolíckej eparchie Toronto. Zložka: CLERGY SERVING OUTSIDE THE EPARCHY, Podzložka: LOUIS MINA, List zo dňa 30. 1. 1953.
- AUCET 1953b* – Archív ukrajinskej gréckokatolíckej eparchie Toronto. Zložka: CLERGY DEPARTED, Zložka: FRANCIS FUGA, bez udania dátumu, list odoslaný z 88 Fennel Ave. W.
- AUCET 1953c* – Archív ukrajinskej gréckokatolíckej eparchie Toronto. Zložka: CLERGY DEPARTED, Zložka: FRANCIS FUGA, List z 31. augusta 1953 od biskupa Ryana biskupovi Boreckému.
- Augustyn 2009* – AUGUSTYN, Józef: Jeruzalemské meditace. Svědectví poutníka. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- Auld 2011* – AULD, Alan, G.: I & II Samuel: a commentary. The Old Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2011, s. 20.
- Babjak 1997* – BABJAK, Ján: P. Michal Lacko, SJ, informátor a formátor gréckokatolíkov. Trnava: Dobrá kniha 1997, s. 170-171.

- Babjak 2018* – BABJAK, Ján SJ: Záhrada Bohorodičky. Prešov: Petra, 2018.
- Baczkowski 1995* – BACZKOWSKI, Krzysztof: Walka o Węgry w latach 1490-1492. Z dziejów rywalizacji habsbursko-jagiellońskiej w basenie środkowego Dunaju. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1995.
- Baeва 2012* – БАЕВА, Вихра: Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. София: АИ „Проф. Марин Дринов”, 2012.
- Baeва 2013* – БАЕВА, Вихра: Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. Druhé rozšírené vydanie. София: АИ „Проф. Марин Дринов”, 2013.
- Baeва 2013* – БАЕВА, Vihra: The Local Cult as a System of Interrelated Elements: On the Example of the Osogovo Monastery. In Етнолог / Ethnologist, 5, Скопје, 2013, s. 70-80.
- Baeва 2014* – БАЕВА, Вихра: Конструирание на святост: почитта към архиепископ Серафим Соболев в Руската църква в София. In: Георгиева, Албена (zost. a red.): Свети места в Софийско. Култове, разкази, образи. София: АИ „Проф. Марин Дринов”, 2014, s. 102-117.
- Bagin 1988* – BAGIN, Anton: Krátky opis milostivých obrazov blahoslavenej Panny Márie. In Katolícke noviny, 1988, roč. 103 (139), č. 51-52, Vianoce 1988.
- Bagin-Krajčí 1988* – BAGIN, Anton – KRAJČÍ, Jozef: Kostoly a kaplnky hlavného mesta SSR Bratislavy. Trnava: SSV, 1988.
- Бакалов 1895* – БАКАЛОВ, Йоаким: Материали за историята на някои манастири в България. In Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, zv. XII, 1895, s. 339-345.
- Бакалова 2016* – БАКАЛОВА, Елка: В търсене на чудото: поклонничество при чудотворни икони. Исторически аспекти и съвременни практики. In: Бакалова, Елка: Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност. София: АИ „Проф. Марин Дринов”, s. 88-102.
- Balogh 1890* – BALOGH, János: Munkács-vár története. Eredeti adatok alapján jötekmény czélokra összeállítá. Munkács: 1890.
- Barącz 1891* – BARĄCZ, ks. Sadak (zebrał i wydał): Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce. Lwów (Nakładem autora), 1891.
- Barna 2014* – BARNA, G.: Vallási néprajzi tanulmányok. Szeged: Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár, 2014.
- Barna 2014* – BARNA, Gábor: Saints, Feasts, Pilgrimages, Confraternities / Heilige, Feste, Wallfahrten, Bruderschaften. Selected Papers / Ausgewählte Schriften. Szeged: Department of Ethnology and Cultural Anthropology, 2014.
- Bazilovits 1799* – BAZILOVITS, Joannicius: Brevis Notitia foundationis Theodori Koriathovits. Kassa: 1799, Pars III, s. 86-117.
- Belova 2001* – БЕЛОВА, О. В.: Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах. In Восточнославянский этнолингвистический сборник. Москва, 2001, s. 118-150.
- Belova 2004* – БЕЛОВА, О. В. (сост. и комм.): Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды. Москва: Индрик, 2004.

- Benedek 2003* – BENEDEK, András: A gens fidelissima: a ruszinok. Budapest: 2003.
- Benka-Rybár – Zubko 2014* – BENKA-RYBÁR, Gabriel – ZUBKO, Peter: Udalosti nadprirodzenej povahy na území Košickej arcidiecézy. Ružomberok: Verbum, 2014.
- Beňko 1985* – BEŇKO, Ján: Osídlenie severného Slovenska. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1985.
- Beňko a kol. 1994* – BEŇKO, Ján a kolektív: Stropkov, monografia mesta. Martin: Gradus, 1994, s. 65-80.
- Bentchev 2012* – BENTCHEV, Ivan: Ikony anjelov. Obrazy nebeských poslov. Z nemeckej a ruskej predlohy knihy preložili a úvod k slovenskému vydaniu napísali Peter Žeňuch a Katarína Žeňuchová. Bratislava: Lúč, 2012.
- Berger 2008* – BERGER, Rupert: Liturgický slovník. Praha: Vyšehrad, 2008.
- Birch 1998* – BIRCH, Bruce, C.: The First and Second Books of Samuel. NIB, vol. II. Nashville: Abingdon Press, 1998, s. 980-982.
- Biskupski 1991* – BISKUPSKI, Romuald: Ikony w zbiorach polskich, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1991.
- Biskupski 2013* – BISKUPSKI, Romuald: Ikony z XV wieku w Muzeum Historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów, t. 1, Sanok: Muzeum Historyczne w Sanoku, 2013.
- Bohuš 1995* – BOHUŠ, Michael Juraj: Rímske baziliky očami pútnika. [Rím]: ChrisTextum, 1995.
- Born 2013* – BORN, Robert: Nicula, in: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa, Akademie Verlag 2013, s. 209-222.
- Borza – Gradoš 2016* – BORZA, Peter – GRADOŠ, Juraj (eds.): Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie, Prešovská archieparchia. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, 8. diel. Prešov: Petra 2016, s. 399-400, 407-410.
- Botek 2014* – BOTEK, Anton: Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období. Bratislava: PostScriptum, 2014.
- Brown – Donfried – Fitzmyer – Reumann 1978* – BROWN, Raymond D. – DONFRIED Karl, P. – FITZMYER Joseph, A. – REUMANN, John (ed.): Mary in the New Testament, A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, New York: Fortress Press, Paulist Press, 1978.
- Brtáň 1944* – BRTÁŇ, Rudolf: Z minulosti slovenských kalvínov. In: Slovenské kalvínske hlasy, 1944, roč. 15, č. 6-8, s. 9-18.
- Brtáň 1978* – BRTÁŇ, Rudolf: Historické spevy a piesne, Bratislava: Tatran, 1978.
- Brtáňová 2013* – BRTÁŇOVÁ, Erika: Charakter exempla v Gavlovičovej kazateľskej zbierke Kameň ku pomoci. In: Gáfriková, Gizela (ed.): Hugolín Gavlovič a jeho dielo v dobovom literárnom a kultúrnom kontexte. Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV, 2013, s. 203-216.
- Brubaker 1995* – BRUBAKER, Leslie: Conclusion: Image, Audience and Place: Interaction and Reproduction. In: Ousterhout, Robert G. – Brubaker, Leslie (eds.):

- The Sacred Image East and West (Illinois Byzantine Studies). Urbana: University of Illinois Press, 1995, s. 204-220.
- Bugel 2019* – BUGEL, W.: Polemické spisy Michala Andrejly Orosvigovského. Charakteristika dosavadných výzkumů. In *Slavica Slovaca*, roč. 54, 2019, č. 1, s. 78-89.
- Cambel 1987* – CAMBEL, Samuel a kol.: *Dejiny Slovenska II. (1526–1848)*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1987.
- Cappelli 2011* – CAPPELLI, Adriano: *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo*. Milano: Hoepli, 2011.
- CDHA VI* – NAGY, Imre (ed.): *Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. Anjoukori okmánytár I-VII*. Budapest: Kiadja a Magyar történelmi társulat 1891.
- Cimba 2005* – CIMBA, Ján J.: *50té výročie slovenskej katolíckej osady Usnutia Bohorodičky byzantského obradu* Hamilton, Ontario, Canada 2006. Stoney Creek: Minuteman Press, 2005.
- Courth 1984* – COURTH, Franz: *Marianische Gebetsformen*. In Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (Hrsg.): *Handbuch der Marienkunde*. Regensburg: Verlag Pustet, 1984, s. 363-403.
- Csatáry 2018* – CSATÁRY, György (ed.): *Zrínyi Ilona levelei Kárpátalján*. Ungvar: RIK-U, 2018.
- Czuba 2011* – ЧУБА, Г.: *Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи*. Київ – Львів: Свічадо, 2011.
- Čapská 2005* – ČAPSKÁ, Veronika: *Pod ochranou Panny Marie Bolestné. Servité v českých zemích do jeosefínských reforem*. Nové Hrady, 2005.
- Časopis pro katolícké duchovenstvo 1835* – *Sedmero radostj panny Marie*. In *Časopis pro katolícké duchovenstvo 1835*, roč. 8, č. 4, s. 641-672.
- Čekan 1948* – ČEKAN, J.: *Pamiatka z klokočovského odpustu*. Prešov: Nakladateľské družstvo, 1948.
- Čelková 2004* – ČELKOVÁ, M.: *Imperial visits of the Habsburgs in the collection fund of the Slovak Mining Museum in Banská Štiavnica*. In *Scripta Geologica*, 2004, č. 4, s. 54-64.
- Černý 2012* – ČERNÝ, Daniel: *Medzi zámorskými gréckokatolíkmi*. In *Slovo*, 9/2012, s. 12.
- Černý 2014* – ČERNÝ, Daniel: *Mária, viac ako len jeden časopis. Mariánska úcta u gréckokatolíckych Slovákov v Kanade*. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*, Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014, s. 200-215.
- Černý 2020a* – ČERNÝ, Daniel: *Klokočovská ikona v Hamiltone*. In *Slovo*, 7-8/2020, s. 14.
- Černý 2020b* – ČERNÝ, Daniel: *Úcta ku Klokočovskej Bohorodičke v USA*. In *Slovo*, 9/2020, s. 12.

- Čičo – Kalinová – Paulusová 2002* – ČIČO, Martin – KALINOVÁ, Michaela – PAULUSOVÁ, Silvia a kol.: Kalvárie a krížové cesty na Slovensku. Bratislava: LÚČ, 2002.
- Čík 1942* – ČÍK, Stanislav Xavér: Dejiny Mariatálu. Marianka: Univerzum, 1942.
- Čižmár 2004* – ČIŽMÁR, Marián: Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva. Dejiny Košického arcibiskupstva II. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.
- Чудотворни икони 2006* – ЧУДОТВОРНИ ИКОНИ на Пресвета Богородица: Сказания за по-известните атонски и руски чудотворни икони и албум с 97 чудотворни икони на Пресвета Богородица. Света Гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2006.
- Dancák 2007* – DANCÁK, F.: Gréckokatolícke mariánske pútnické miesta na Slovensku. Prešov: Petra, n. o., 2007.
- Данов, 1903* – ДАНОВ, Йеромонах Кирил: История на Троянския ставропигиален манастир, Ловеч, 1903, s. 10-12.
- Ďatelinka 2019* – ĎATELINKA, Anton: Lex orandi, lex credendi. Liturgia – locus theologicus. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2019.
- David 1911* – DAVID, Joseph: S. Marie-Antique; étude liturgique et hagiographique avec un plan de l'église. Rome: M. Bretschneider, 1911.
- De Certeau 2006* – DE CERTEAU, Michel: La scrittura della storia. Milano: Jaca Book, 2006.
- De Fiores 2007* – DE FIORES, Stefano: „Ecco Tua Madre!“ Maria accompagna il cammino del popolo di Dio. In Candido, Dionisio – Siringo, Antonio – Vidau, Enrico (eds.): Lacrime nel cuore della città. Atti dei tre Convegni preparatori e del XIII Colloquio internazionale di mariologia. Roma: Edizioni AMI, 2007, s. 85-128.
- Deckers 2007* – DECKERS, Johannes G.: Die frühchristliche und byzantinische Kunst. München: Verlag C. H. Beck, 2007.
- Dénes 2013* – DÉNES, D.: History of the Reformed Church Collég in Sárospatak. Sárospatak: Hernád Kiadó, 2013.
- Державний архив Закарпатської Облaстi, Берегово, Fond 151, Opis 1, č. 2169.*
List Demetra Ivaska mukačevskému biskupovi Jánovi Bradáčovi o slzení ikony v Bixade.
- Державний архив Закарпатської Облaстi, Берегово.* Bez označenia. Kópia listu stropkovského grófa Žigmunda Pettheö mukačevskému biskupovi Gabriellovi Blažovskému o slzení ikony v Havaji.
- Diecezánsky obežník 1927* – *Diecezánsky obežník Biskupstva spišského*, 1927, č. 5, s. 1. Sacrae congregationis rituum ad episcopos Slovaciae de „Septem dolorosa“.
- Dienes 2001* – DIENES, D. (ed.): Református egyház – látogatási jegyzőkönyvek 16.–17. század. Budapest: Osiris, 2001.
- Dilong 2003* – DILONG, Rudolf: Pieseň lásky. Bratislava: Petrus, 2003.

- Dlugoš 2000* – DLUGOŠ, František: Dejiny Mariánskej hory v Levoči. Levoča: Polypress, 2000.
- Dlugoš 2008* – DLUGOŠ, František: Mariánska Levoča a jej osobnosti medzi svätými Európy. Levoča: Vydavateľstvo MTM, 2008.
- Dlugoš 2010* – DLUGOŠ, František: História Mariánskej hory v Levoči (1247–2010). 2. dopl. vydanie. Levoča: Vydavateľstvo MTM, 2010.
- Дмитрух 2008* – ДМИТРУХ, Севастіян: Українське сакральне мистецтво з колекції „Студіон”, ч. II: У збірці Національного музею у Львові імені Андрея Шепицького, Львів: Срібне слово, 2008.
- Dongó 1913* – DONGÓ, Gy. Géza: Pazdics és Szuha helységeknek határjárólevele 1437-ből. In: Adalékok Zemplén-vármegye Történetéhez XIX, 1913, s. 193-199.
- Dongó 1914* – DONGÓ, Gy. Géza: A zempléni templomok állapotáról és javadalmairól szóló püspöki jelentés 1700-ból. In: Adalékok Zemplén-vármegye Történetéhez XX, 1914, s. 154-158.
- Donoval 1901* – Donoval, Ján: Katolícke noviny, 5. 9. 1901, roč. 52, č. 17, s. 160.
- Doruľa 1977* – DORUĽA, Ján: Slováci v dejinách jazykových vzťahov. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1977.
- Doruľa 1993* – DORUĽA, Ján: Tri kapitoly zo života slov. Bratislava: Veda, 1993.
- Doruľa 2012* – DORUĽA, Ján: Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke. Bratislava: Goringa, 2012.
- Doruľa 2015* – DORUĽA, Ján: Od Mateja Bela po Pavla Jozefa Šafárika. In Doruľa, Ján: Slováci medzi starými susedmi. Môžu byť aj Slováci starí? Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2015, s. 39-69.
- Drašček 1987* – DRAŠČEK, Daniel: „Homo peregrinus“ – Der Mensch als Fremder in dieser Welt. München: Tuduv, 1987.
- Duć-Fajfer 1994* – DUĆ-FAJFER, Helena: Kult i ikonografia św. Dymitra z Salonik na Łemkowszczyźnie. In Czajkowski, J. (red.): Łemkowie w historii i kulturze Karpat, cz. 2. Sanok: Mitel, 1994, s. 291-310.
- Durlák 2014* – DURLÁK, Marek: Úcta k spolutrpiacej Bohorodičke v Mukačevskej a Prešovskej eparchii. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava: Slavistický ústav J. Stanislava: Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014, s. 137-150.
- Durlák 2020* – DURLÁK, Marko: Ako sa rodí akatist. In Slovo, 2020, roč. 52, č. 10, s. 12.
- Dus – Pokorný 2014* – DUS, Jan – POKORNÝ, Petr (zost.): Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy. I. Praha: Vyšehrad, 2014.
- Dylağowa 2006* – DYLAĞOWA, Hanna: Likwidacja unii na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej w XVIII-XX w. In Przegląd Humanistyczny I, 2006, s. 69-81.
- Egeria 2006* – EGERIA: Púť do Svätej zeme. Itinerarium Egeriae. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2006.

- Egyetemi Könyvtár* – Egyetemi Könyvtár Kézirattára Budapest, Litterae et epistolae originales.
- EK17 2012* – Encyklopedia Katolicka. Tom XVII. Lublin: KUL, 2012.
- Eliáš 1964* – ELIÁŠ, Ján: Otec Fuga 10 rokov v Hamiltone. In *Mária*, 5/1964, s. 9.
- Eliáš 1974* – ELIÁŠ, Ján: Zahraničná MS má protektora. In *Kanadský Slovák*, roč. XXXIII, č. 28, 6. júla 1974, s. 5.
- ELTE 1663* – Egyetemi Könyvtár és Levéltár, fond Manuscripts, vol. 96, *Historia domestica Residentiae S. J. Patakiensis ab anno 1663. usque ad annum 1753.*
- ELTE 1711* – Egyetemi Könyvtár és Levéltár, fond Manuscripts, vol. 95/1, *Historiae domestica Residentiae S.J. Patakiensis ab anno 1711 usque ad anno 1732 inclusive.*
- Encyklopédia Slovenska 1981* – Encyklopédia Slovenska, zväzok 5. Bratislava: Veda, 1981.
- Esser 1954* – ESSER, Kajetan: Die Marienfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi. In *Wissenschaft und Weisheit*, 1954, roč. 17, s. 176-190.
- Esterházy 1690* – ESTERHÁZY, Pál: Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Nagyszombat, 1690.
- Eszterházy 1696* – ESZTERHÁZY, P.: Mennyei korona az az az egész világon lévő csudálatos Boldogságos Szűz kepeinek rövideden föl tett eredeti. Nagyszombat: Akadémia, 1696.
- Evens 2004* – EVENS, Helen C. (ed.): *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*. New York – London: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press, 2004.
- Fabre 1920* – FABRE, Césaire Antoin: *Les Sept Joies de la Vierge*. Los VII Gautz de Nostra Dona, poème provençal par Guy Folqueys (pape Clément IV), XIIIe siècle. Le Puy: Marchessou, 1920.
- Faith 1941* – FAITH, Štefan: *Slovenskí katolícki kazatelia XIII. storočia*. In *Theologica Catholica Slovaca I*. Bratislava: Slovenská učená spoločnosť, 1941.
- Фокас (под печат)* – ФОКАС, Даниел: Чудотворни мироточиви икони и съвременни поклоннически практики сред православните християни – по примери от Тереспол (Полша) и Шумен (България). In Михайлова, Катя – Гроздев-Колачинска, Вероника (zost. a red.): *Християнска култура и фолклор в съвременността – българо-полски паралели (v tlači)*.
- Франко 1900* – ФРАНКО, Иван: *Карпато-руське письменство XVII–XVIII вв.* З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка у Львові, 1900.
- Frátrik 1994* – FRÁTRIK, Ján: *Slovenská katolícka moderna v premenách času*. Žilina: Kníhkupectvo Zrno, 1994.
- Frický 1975* – FRICKÝ, Alexander: *Štátny zoznam kultúrnych pamiatok okresu Vranov*. Bratislava: SÚPSOP, 1975.
- Fridrich 1903* – FRIDRICH, Alojzy: *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. W Krakowie: Nakładem wydawnictwa Tow. Jez., 1903.
- Fridrich 1904* – FRIDRICH, Alojzy: *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. Tom drugi. Kraków: Wydawnictwo Tow. Jez., 1904.

- Frossard 1983* – FROSSARD, André: André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II.: „Non abbiate paura!“, Rusconi. Milano, 1983.
- Fuga 1965* – FUGA, František: Z dejín odpustov k úcte P. M. Klokočovskej v hamiltonskej svätyni. In Mária, 12/1965, s. 9-11.
- Fuga 1976* – FUGA (VIŇANSKÝ), František: Gr. K. Osada, Hamilton. In Kalendár KSL 1977, Montreal: Kanadská Slovenská Liga, 1976, s. 84.
- Fuga 1978* – FUGA (VIŇANSKÝ), František: Kňaz – budovateľ. In Stolárik, Imrich (ed.): Spomienky pionierov. Toronto: Kanadská Slovenská Liga, 1978, s. 273.
- Gáfriková 1989* – GÁFRIKOVÁ, Gizela (ed.): Hugolín Gavlovič: Valaská škola mravúv stodola. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, 1989.
- Gáfriková 2012* – GÁFRIKOVÁ, Gizela (ed.): Hugolín Gavlovič: Škola kresťanská. Bratislava: Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2012.
- Gáfriková 2013* – GÁFRIKOVÁ, Gizela: Niekoľko poznámok ku Gavlovičovmu konceptu. In Gáfriková, Gizela (ed.): Hugolín Gavlovič a jeho dielo v dobovom literárnom a kultúrnom kontexte. Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV, 2013, s. 172-183.
- Gajdoš 1979* – GAJDOŠ, Vševlad J.: Františkáni v slovenskej literatúre. Cleveland Ohio: Prvá Katolícka slovenská jednota, 1979.
- Gallik 2015* – GALLIK, Ján: Mariánsky motív v tvorbe Pirátov krásy. In Gallik, Ján (ed.): Piráti krásy (zborník štúdií). Nitra: Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr FSSŤ UKF, 2015, s. 37-50.
- Garas 1955* – GARAS, Klára: Magyarországi festészet a XVIII. században. Budapest: Akad. Kiadó, 1955.
- Gavenda 2011* – GAVENDA, Marián (ed.): Blahoslavený Ján Pavol II. Odkaz Slovensku. Bratislava: LÚČ, 2011.
- Gavlovič, Hugolín: Kameň ku Pomocy. 1779* – Na Den Nawssiwieni Panny Marie. Maria skrz orodowani promeńuge ortel smrti. Otwira nam cestu ku wideni Boha. Zmeruje nas z Bohem, a prywadza k spaseńi. In: Kameň ku Pomocy, s. 821-824; Na Den na Nebe wzeti Panny Marie. Maria na zemi byla nam ku przykladu a na nebe vzata oroduge za nas, s. 849-852; Na Den na Nebe wzeti Panny Marie. Welike wecy učinil Buch P. Marij, když w niektórych wecach geg dal rozdilnost, a zas w niektórych zrownani z Jeżissem In: Kameň ku Pomocy, s. 853-856.
- Gemes 1980* – GEMES, H.: Dokumentacja Konserwatorska ikony „Hodegitria“. Praca dyplomowa. Warszawa: Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie. Wydział Konserwacji Dzieł Sztuki, 1980.
- Георгиева 2012* – ГЕОРГИЕВА, Албена: Фолклорни измерения на християнството. Устни разкази и локална религиозност в района на Бачковския манастир „Успение на Пресвета Богородица” и на Хаджидимовския манастир „Св. Великомъченик Георги Победоносец”. София: Просвета, 2012.
- Гергова 1988* – ГЕРГОВА, Иванка (zostavovateľ a text): Троянски манастир (album). София: Септември, 1988.

- Гергова 2011* – ГЕРГОВА, Иванка: Почитанието на Богородица Троеручица сред българите през 18–19 век. In Црквене студије. Ниш, 2011, s. 387-403.
- Гергова 2012* – ГЕРГОВА, Иванка: Чудесата на Пресвета Богородица в културата на българското Възраждане. София: Фондация „Покров Богородичен“, 2012.
- Гергова 2018* – ГЕРГОВА, Иванка: Скопската Богородица Троеручица. In: *Balkanoslavica*, 47, Прилеп, 2018, s. 77-88.
- Giemza 2017* – GIEMZA, Jarosław: *Cerkwie i ikony Łemkowszczyzny*, Rzeszów: Libra, 2017.
- Gilles 2017* – GILLES, E. Anthony: *Lidé víry. Příbeh středověké církve*. Praha: Portál, 1994.
- GKSz 1903a* – A legáldottabb szűz istenszülő Mária klockocsói csodatevő szent képéről. In *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 28, 12. júl 1903, s. 1-2.
- GKSz 1903b* – A legáldottabb szűz istenszülő Mária klockocsói csodatevő szent képéről. In *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 29, 19. júl 1903, s. 2-3.
- GKSz 1903c* – A legáldottabb szűz istenszülő Mária klockocsói csodatevő szent képéről. In *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 30, 26. júl 1903, s. 2-3.
- GKSz 1903d* – A legáldottabb szűz istenszülő Mária klockocsói csodatevő szent képéről. In *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 31, 2. august 1903, s. 1-2.
- GKSz 1903e* – *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 36, 6. september 1903, s. 4.
- GKSz 1903f* – *Görög Katolikus Szemle*. 1903, roč. 5, č. 44, 1. november 1903, s. 3.
- Gombrich 2017* – GOMBRICH, Hans Ernst: *Príbeh umenia*. Bratislava: Ikar, 2017.
- Goridini 1995* – GORDINI, Domenico Gian (ed.): *Storia della Chiesa. Dalla pace Constantina all morte di Teodosio (313–395)*. Miláno: San Paolo, 1995.
- Gradoš 2019* – GRADOŠ, Juraj: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku*. 2. diel. „Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku do roku 1818.“ Prešov: Petra, n. o., 2019.
- Grebáč-Orlov 1913* – GREBÁČ-ORLOV, Ignác: *Matičke Sedmybolestnej (Patrónka Slovenská)*. In *Slovenské ľudové noviny*, 14. 3. 1913, roč. 4, č.11, s. 2-3.
- Grešlík 1994* – GREŠLÍK, Vladislav: *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*. Bratislava: Ars Manument, 1994.
- Grešlík 2002* – GREŠLÍK, Vladislav: *Ikony 17. storočia na východnom Slovensku*. Prešov: Akcent Print, 2002.
- Grešlík 2002* – GREŠLÍK, Vladislav: *Ikony 17. storočia na Východnom Slovensku*. Prešov, 2002.
- Griese 2003* – GRIESE, Sabine: *Bild – Text – Betrachter. Kommunikation-smöglichkeiten von Einblatt-Druckgraphik im 15. Jahrhundert*. In Henkel, Nikolaus (ed.): *Dialoge – sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.

- Grignon 1993* – GRIGNION, Ľudovít: O pravej úcte k Panne Márii. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1993.
- Gronek 2003a* – GRONEK, Agnieszka: On the Dependence of Western Ruthenian Passion Presentations on the Western Graphics in the 16th to 18th Centuries. In Series Byzantina 1, 2003, s. 159-178.
- Gronek 2003b* – GRONEK, Agnieszka: Starotestamentowe proctwa i figury Krzyża Świętego na ikonie Męki Pańskiej z Kozuchowców w Muzeum Wschodniosłowiańskim w Koszycach. In Mokry, W. (ed.): Język, literatura, kultura, historia Ukrainy. Kraków: Nestor 2003, s. 247-280.
- Gronek 2007* – GRONEK, Agnieszka: Ikony Męki Pańskiej. O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza. Kraków: Collegium Columbinum, 2007.
- Gronek 2009* – GRONEK, Agnieszka: Inspiracje twórców zachodnioruskich grafiką niemiecką w XVI i XVII wieku. In Gronek, A. (ed.): Wokół Ukrzyżowanego. Studia nad tematem Pasji w ukraińskim malarstwie ikonowym. Warszawa: Neriton, 2009, s. 64-72.
- Gronek 2010* – GRONEK, Agnieszka: Monogramista „C.Z.” („C.3.”) – próba wyodrębnienia stylu. In Vedecký Zborník múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku 25, 2010, s. 265-271.
- Gronek 2017* – GRONEK, Agnieszka: Kolejne prace monogramisty C.Z. Ze studiów nad malarstwem ikonowym Łemkowszczyzny. In Могилянські Читання. Збірник наукових праць, Київ: Фенікс 2017, т. 22, Збереження й дослідження культурної спадщини України: люди, ідеї, візії, s. 206-211.
- Gronek 2018* – GRONEK, Agnieszka: Jeszcze o ikonach monogramisty C.Z. Przyczynek do studiów nad malarstwem cerkiewnym polsko-słowackiego pogranicza. In Lameński, L. – Błotnicka-Mazur, E. – Pastwa, M. (eds.): Sztuka pograniczy. Studia z historii sztuki. Lublin-Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki, 2018, s. 241-259.
- Gutek 2010* – GUTEK, F.: Viktor Miškovský a bardejovské pamiatky. In Pamiatky a múzea: revue pre kultúrne dedičstvo. 2010, roč. 59, č. 2, s. 20-26.
- Gyulai 2016* – GYULAI, É.: A jezsuiták visszatelepedése Sárospatakra 1711-ben. In Történelem és Muzeológia – Internetes Folyóirat Miskolcon. 2016, roč. 3, č. 1, s. 120-131.
- Gyulai 2016* – GYULAI, Éva: A jezsuiták visszatelepedése Sárospatakra 1711-ben. In Történelem és Muzeológia – Internetes Folyóirat Miskolcon, 2016, roč. 3, č. 1, s. 120-131.
- Гаджега 1920* – ГАДЖЕГА, Василь: Додатки к истории русинов и церквей в Ужанской жупѣ. In Наук. збірник т-ва “Просвіта” в Ужгороді. Ужгород, 1920, s. 155-293.
- Гаджега 1924* – ГАДЖЕГА, Василь: Додатки до історій русинів и руских церквей в Ужанской жупѣ. In Науковий зборник тов. Просвѣта. роч. III. Ужгород, 1924.

- Hal'ko 2014* – HALKO, Jozef: Reliéf Sedembolestnej v šaštínskej bazilike. In Pamiatky a múzeá, 2014, roč. 63, č. 1, s. 21-25.
- Hamada 1995* – HAMADA, Milan: Zrod novodobej slovenskej kultúry. Bratislava: Veda, 1995.
- Haraksim 1997* – HARAКСIM, Ľudovít: Užhorodská únia a východné Slovensko. In Historický časopis, 1997, roč. 45, č. 2, s. 194-206.
- Harbulová 2002* – HARBULOVÁ, Ľubica (ed.): Dejiny obce Moravany. Michalovce: Excel Enterprise, 2002.
- Harminc a kol. 1969* – HARMINC, I. a kol.: Súpis pamiatok na Slovensku III. (R-Ž). Bratislava: Obzor, 1969.
- Hazard Cross – Sherbowitz-Wetzor 1953* – HAZZARD CROSS, Samuel – SHERBOWITZ-WETZOR, Olgerd P. (transl.): The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text. Cambridge MS: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Hidegpataki 1904* – HIDEGPATAKI, Antal (ed.): Adalékok Csicsva vára és tartozékai történetéhez. A vár és tartozékai 1585-i (magyarmyelvű) urbáriumá. In AZT 10, 1904, s. 289-320.
- Hirka 2013* – HIRKA, Ján: Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi. Prešov: Gréckokatolícka Teologická Fakulta, Prešovská univerzita, 2013.
- História odpustov 1965* – História odpustov Panny Márie Klokočovskej v Hamiltone. In Mária, 12/1965, s. 2-3.
- Hlad 2016* – HLAD, Ľubomír: Cirkev v postmoderne. Náčrt katolíckej ekleziológie. Terezín: VŠAPs, 2016.
- Hlavačková 1992* – HLAVAČKOVÁ, Hana: Středoveký obraz jako posvátny objekt. In O posvátnu. Zborník. Praha: Česká křesťanská akademie, 1992.
- Hlinka 1989* – HLINKA, Anton: Sila slabých a slabosť silných. Cirkev na Slovensku v rokoch 1945–1989. 2. vyd. Záhreb, 1989.
- Hnatjuk 1902* – ГНАТЮК, В.: Галицько-руські народні легенди. Т. 1, 2. In Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12, 13.
- Gnatjuk 2000* – ГНАТЮК, Олександра: Бароккові духовні пісні Лемківщини. Львів, 2000.
- Holweck 1913* – HOLWECK, Frederick George: Feast of the Presentation of the Blessed Virgin Mary. In Herbermann, Charles George et alii (eds.): Catholic Encyclopedia, vol. 12. New York: Appleton, 1913.
- Horov 1938* – HOROV, Pavol: Slovenskí kalvíni. In Slovenské kalvínske hlasy, 1938, roč. 9, č. 7-8, 10-11, s. 2-4, 5-7.
- Hospodár – Žeňuch 2007* – HOSPODÁR, Michal – ŽEŇUCH, Peter: Ochrankyňa Zemplína. Košice: Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2007.
- Hospodár 2015* – HOSPODÁR, Michal: Krátke životné curriculum Jozefa Tótha. In Hospodár, Michal (ed.): Na krídlach slova a viery. Košice: BYZANT Košice, s. r. o., 2015, s. 102-107.

- Гумецька – Керницький 1978* – ГУМЕЦЬКА, Л. Л. – КЕРНИЦЬКИЙ, І. М.: Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Том 2. Київ: Наукова думка, 1978.
- Húščava 1956* – HUŠČAVA, Alexander: O činnosti zbojníckych družín na severovýchodnom Slovensku na konci XV. stor. In *Historické štúdie II*, 1956, s. 169-197.
- Hvišč 1993* – HVIŠČ, Jozef: O živote a tvorbe Gorazda Zvonického. In Zvonický, Gorazd: *Chcem sa ti ozvať*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1993, s. 9-23.
- Chalupecký 1967* – CHALUPECKÝ, Ivan: Majster Pavol a jeho Levoča. In *Vlastivedný časopis*, XVI, 1967.
- Chalupecký 2006* – CHALUPECKÝ, Ivan: Mariánska hora v Levoči. Trnava: SSV, 2006.
- Chalupecký 2008* – CHALUPECKÝ, Ivan: Proces Andreja Hlinku proti biskupovi Alexandrovi Párvyemu. In Dobrotková, Marta – Kohútová, Mária (eds.): *Slovensko a Svätá stolica*. Trnava: Slovenský historický ústav v Ríme, Trnavská univerzita v Trnave, 2008, s. 171-183.
- Харитон 1958* – ХАРИТОН, Драговитийски епископ: *Троянският манастир „Успение Пресв. Богородици“*. История и документи. София: Синодално издателство, 1958.
- Chautur 2020* – CHAUTUR, Milan: *Pastierský list na začiatku Jubilejného roka, dňa 1.1.2020*.
- Ieraci 2018a* – IERACI, Laura: Still room for surprise, grace on intense and unique pilgrimage. In: *Horisons, The Official Newspaper of the Eparchy of Parma*, vol. 40, N. 16, s.13-15.
- Ieraci 2018b* – IERACI, Laura: Prayer, hospitality mark unique pilgrimage. In *Horisons, The Official Newspaper of the Eparchy of Parma*, vol. 40, N. 14, s. 1.
- Ivančo 1954* – List biskupa Daniela Ivanča Kongregácii pre Východnú Cirkev zo dňa 11. júna 1954. Archív Kongregácie pre východné cirkvi. Spis 722/48, fasc. VI., Ruteni/Religiose/Ancelle o Servule della B.M.V.I.C./Posizione generale.
- Iványi 1910* – IVÁNYI, Béla (ed.): *Eperjes szabad királyi város levéltára. Archivum liberae regiaeque civitatis Eperjes. 1245-1526*. Szeged: Szeged városi nyomda és könyvkiadó r.- t., 1931.
- Изворинъ 1942* – ИЗВОРИНЪ, А.: Сучаснѣ руськѣ художники. In *Зоря-Најнал, Рочник 2, Ужгород, 1942, ч. 3-4, s. 387-415*.
- Ján Pavol II 2002* – JÁN PAVOL II: Katechéza na všeobecnej audiencii dňa 20. marca 2002, publikované v *L'Osservatore Romano*, č. 14, dňa 29. marca 2002.
- Janković 2001* – JANKOVIĆ, Vladeta: The Chilandariou Icon ‘Mother of God Tricheirousa’: History, Cult and Tradition. In Hawkesworth, Celia – Heppell, Muriel – Norris, Harry (eds.): *Religious Quest and National Identity in the Balkans*. Palgrave, in association with School of Slavonic and East European Studies, University College, London, s. 113-124.

- Jankovič 1946* – JANKOVIČ, Vendelín: Prvý slovenský preklad celého Písma svätého. In Verbum, Vydáva nakl. družstvo Verbum v Košiciach I (1946–1947), s. 23–24.
- Jávor 2005* – JÁVOR, A.: Festészet a 17.–18. században. In Kőszeghy, P. (ed.): Magyar Művelődéstörténeti Lexikon. III. zv. Budapest, 2005.
- Jordánszky 1838* – JORDÁNSZKY, Áles: Krátki Opis Milost'iwich Obrazow blahoslawenég Panni Marie Matki Božég, které w králowstwe Uherském, a w patricích k němu Částkách, a kragnách weregňe sa čťá... Presburku, pís-mem Belnaiho Dedičů, 1838.
- Jordánszky 1988* – JORDÁNSZKY, Elek: Magyar országban, „s az ahoz tartozó ré-szekben lévő bóldogságos szűz Mária kegyelem“ képeinek rövid leírása. (Fak-similné vydanie). Budapest, 1988.
- Judák – Poláčik 2009* – JUDÁK, Viliam – POLÁČIK, Štefan: Katalóg patrocínii na Slovensku. Bratislava: Cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 2009.
- Jungmann 1849* – JUNGSMANN, Josef: Historie literatury české. Praha: České mu-seum, 1849.
- Juriga 1914a* – JURIGA, Ferdiš: Sedmiboľastná. In Slovenské ľudové noviny, 3. 4. 1914, roč. 5, č. 14, s. 1.
- Juriga 1937b* – JURIGA, Ferdiš: Blahozvest' kriesenia slovenského národa a Slo-venskej krajiny. Trnava: F. Urbánek a spol., 1937.
- Juriga 1911c* – JURIGA, Ferdiš: Matička Sedmibolestná, Patrónka Slovenského národa. In Slovenské ľudové noviny, 31. 3. 1911, roč. 2, č. 13, s. 1.
- Juriga 1915d* – JURIGA, Ferdiš: Sedmiboľastná. In Slovenské ľudové noviny, 26. 3. 1915, roč. 6, č. 13, s. 1.
- Juriga 1917e* – JURIGA, Ferdiš: Ľudu slovenský, vzmuž sa! In Slovenské ľudové noviny, 2. 11. 1917, roč. 8, č. 45, s. 1.
- Juriga 1917f* – JURIGA, Ferdiš: Ľudu slovenský, vzmuž sa! In Slovenské ľudové noviny, 9. 11. 1917, roč. 8, č. 46, s. 2.
- Juriga 1928g* – JURIGA, Ferdiš (zost.): Sedmibolestná. Pobožnosti k Sedmibo-lestnej Panne Márii, dobrej Matke slovenského národa a Patrónke Slovenskej krajiny. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1928.
- Kaminský 2001* – KAMINSKÝ, P.: Pútnický Stropkov. Prešov: Vydavateľstvo Mi-chala Vaška, 2001, s. 5–11.
- Kanadský Slovák* – 6.3.1954, s. 8; 9.11.1957, s. 2; 1.3.1958, s. 4; 7.8.1965, s. 4; 13.8.1966, s. 2; 24.9.1966, s.2; 15.8.1970, s. 1; 18.5.1974, s. 2; 3.8.1974, s. 2; 1.1.1975, s. 2; 4.1.1975, s. 2; 24.5.1975, s. 2; 18.10. 1975, s. 5; 4.9.1976, s. 1–2; 27.9.1980, s. 5.
- Kardos 2018* – KARDOS, Timea: Helena Zrínyi a poklady Rákócziovcov – Cir-kevné a svetské záujmy po smrti Žofie Báthory In A kassai aranykincs/Košický zlatý poklad 1935–2015. Košice/Kassa, 2018, s. 140–159.
- Karweise 1995* – KARWEISE, Stefan: The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympios. In Koester, Helmut (ed.): Ephesos: Metropolis of Asia. Har-vard University Press, 1995, s. 311–320.

- Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1999 – Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha.
- Keleti* 1984 – KELETI, Magda: Ikony 16.–18. stoloťi na Slovensku. Katalog výstavy. Praha: Národní galerie v Praze, 1984.
- Kellner* 1908 – KELLNER, H.: Heortology. A History of the Christian Festivals from their Origin to the Present Day. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Limited, 1908.
- Kikta* 1937 – КІКТА, Ю.: Ярослав. Від поїзду до поїзду: провідник. З картою міста. Ярослав: Друк К. Бавлегартена, 1937.
- Kikta* 1986 – КІКТА, С.: Чудотворні ікони Богоматері в регіоні Ярославщини на Засянні. In Семчишин, М. – Бородач, В. (eds.): Український Архів. Том XLII. Ярославщина і Засяння 1031–1947. Історично-мемуарний збірник. Нью Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове товариство ім. Шевченка, 1986, s. 66-69.
- Király* 1953 – KIRÁLY, Péter: A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei. Akadémiai kiadó, 1953.
- Kirschbaum* 1967 – KIRSCHBAUM, Joseph M.: Slovaks in Canada. Toronto: Canadian Ethnic Press Association of Ontario, 1967, s. 135-137.
- Kiss* 1998 – KISS, Lajos: Földrajzi nevek etymológiai szótára. II. Budapest: Akadémiai kiadó, 1998.
- Klein* 1983 – KLEIN, Ralph W.: Word Biblical Commentary: 1 Samuel. WBC, vol. 10. Dallas: Word, Incorporated, 1983, s. 15.
- Kleinheyer* 1984 – KLEINHEYER, Bruno: Maria in der Liturgie. In Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg: Verlag Pustet, 1984. s. 404-439.
- Klement* 2000 – KLEMENT, Herbert H.: II Samuel 21-24: Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- Kohuth* 1891 – KOHUTH, Jozef: Poznámky k dejinám naššej spisby. In Literárne listy (príloha ku Kazateľni), 1891, roč. 1, č. 3.
- Kolb* 1984 – KOLB, Karl: Typologie der Gnadenbilder. In Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg: Verlag Pustet, 1984. s. 849-873.
- Kolektív* 2005 – KOLEKTÍV: Slovník slovenských spisovateľov. Bratislava: Kaligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2005.
- Kondratovič* 1927 – KONDRATOVIČ, Irinej: Pamiatka z klokočovskoho otpusta s istorijeju čudotvornoho obraza i s pisňami. Knihopečatňa Julija Földesija v Užhorodi, 1927.
- Kónya ed.* 2005 – KÓNYA, Peter (ed.): Dejiny Klokočova. Klokočov, 2005.
- Kónya* 2015 – KÓNYA, Peter: Pod zástavou Kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v rokoch 1670–1711. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015.

- Kociv 2016* – KOCIB, P.: Образ Богородиці Матері Милосердя в українському іконописі другої половини XVII – початку XX ст. In Łozyński, O.: Lubelskie spotkania z ikoną. Ikona obrazem Bożego Miłosierdzia. Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pograniczna, 2016, s. 31-46.
- Kociv 2019* – KOCIB, Rokolana: Риботицький осередок церковного мистецтва 1670–1760-х років. Львів: Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, 2019.
- Kosman 2011* – KOSMAN, Marcell: Dějiny Polska. Praha: Karolinum, 2011.
- Kovács 2014* – KOVÁCS, Á.: Protektor és kliens sikeres együttműködése: Károlyi Sándor és Szent-Iványi János kapcsolata. In Gyulai, E. (ed.): Úr ésszolgaa történettudomány egységében – Társadalomtörténeti tanulmányok. In Memoriam Vári András (1953–2011). Lords and Servants in History's Unity. Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézet, 2014, s. 59-67.
- Krajňák 1990* – KRAJŇÁK, P.: Vráti sa ikona? In Slovo, 1990, roč. 22, č. 8, s. 15.
- Králik 2015* – KRÁLIK, Ľubor: Stručný etymologický slovník slovenčiny Bratislava: Veda, 2015.
- Krapka – Mikula 1990* – KRAPKA, Emil – MIKULA, Vojtech: Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561–1988. Cambridge, On. Canada: Dobrá kniha, 1990.
- Kresánek 2009* – KRESÁNEK, Peter: Slovensko: Ilustrovaná encyklopédia pamiatok. Bratislava: Simplicissimus, 2009.
- Križka 2019* – KRIŽKA, Teodor: Klokočovskej Matke. In Hospodár, Michal (ed.): V brázde Metodovej. Gréckokatolícky kalendár 2020. Košice: BYZANT Košice, s. r. o., 2019.
- Kumor 2003* – KUMOR, Boleslav: Cirkevné dejiny 6. Novovek, obdobie absolutizmu a osvietenstva. Levoča: Nadácia Kňazského seminára Jána Vojtaššáka, 2003.
- Kušnír 1995* – KUŠNÍR, Pavol: Klokočovská Matka Božia v Kanadskom Hamiltone. In Hospodár, Michal (ed.): Gréckokatolícky kalendár 1996, Košice: Byzant, 1995, s. 91-95.
- Labbe – Cossartius 1671* – LABBE, Philip – COSSARTIUS, Gabriel: Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta. Tomus VI. Lutetiae Parisiorum: Impensis Societatis Typhographicae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae, 1671.
- Lacika – Fiala 2001* – LACIKA, Ivan – FIALA, Anton: Putovanie za Máriou. Európske pútnické miesta. Bratislava, 2001.
- Lacko 1969* – LACKO, Michal: A Historical Song from Eastern Slovakia. (The Song about the Icon of Klokočov). In Slovak Studies. 9. Roma – Cleveland: Slovak Institute, 1969, s. 107-112.
- Lacko 2012* – LACKO, Michal: Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou cirkvou. Košice: Dobrá kniha, Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty TU, 2015.
- Laszczak 2006* – LASZCZAK, Mirosław: Historia różańca. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.

- Lavrov 1899* – ЛАВРОВ, П. А.: Апокрифические тексты. Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1899.
- Läpple 1996* – LÄPPLE, Alfréd: Christlichen kleines lexikon des Brauchtums. Ausburg: Pattloch Verlag, 1996.
- Le Goff – Schmitt 2020* – LE GOFF, Jacques – SCHMITT, Jean-Claude: Encyclopedie středověku (preklad z francúzskeho originálu Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval z roku 1999). Praha: Vyšehrad, 2020.
- Lehoczky 1881* – LEHOCZKY, Tivadar: Beregvármege monographiája II. kötet. Ungvár: Pollacsek Miksa Könyvnyomtatás, 1881.
- Lehoczky 1907* – LEHOCZKY, T.: Munkács város új monográfiája. Munkács: Grünstein Mór kiadása, 1907.
- Lepáček 2005* – LEPÁČEK, Celestín Alojz: Slovenskí františkáni a Panna Mária. In Pašteka, Július (ed.): Františkánsky prínos do slovenskej kultúry. [Výber z diela]. Bratislava: Vydavateľstvo Serafín, 2005, s. 248-265; LEPÁČEK, Celestín: Františkánsky prínos do slovenskej kultúry. Bratislava: LÚČ, 2005.
- Leskó 1907* – LESKÓ, J. (ed.): Adatok az Egri egyházmegye történelméhez. Eger: Nyomatott az érseki Lyceum-nyomdában, 1907.
- Letz 2014* – LETZ, Róbert: Sedembolestná Panna Mária v slovenských dejinách. Bratislava: PostScriptum, 2014.
- Letz 2017* – LETZ, Róbert: Dokumenty k vyhláseniu Sedembolestnej Panny Márie za patrónku Slovenska. In Historický zborník, 2017, roč. 27, č. 1, s. 139-148.
- Letzová 2019* – LETZOVÁ, Mária: Tradícia úcty k Žofii Bosniakovej v 17.–19. storočí. In Studia Historica Tyrnaviensia, 2019, roč. 20. s. 195-223.
- Lexicon 1773* – Lexicon locorum regni hungariae populosorum officiose confectum. Magyarország helységeinek 1773-ban készült hivatalos összeírása. Kiadja a Magyar békeküldöttsége. Budapestini: E Typographia V. Hornyánszky, 1920.
- Lexikon für Theologie und Kirche* – Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg in Breisgau: Herder, 1937, Bd. 9, s. 280.
- Lexmann 2015* – LEXMANN, Juraj: Teória liturgickej hudby. Bratislava, 2015.
- Лидов 2009* – ЛИДОВ, Алексей: Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: Феория, 2009.
- Lipták 1969* – LIPTÁK, Štefan: Príspevok k sotáckej problematike vo východoslovenských nárečiach. In Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafariánskae Prešovensis. Jazykovedný zborník, 1969, roč. 2.
- Лісова 2017* – ЛІСОВА, О. М.: Українська фольклористика Словаччини другої половини ХХ – початку ХХІ століття. Дисертація. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2017.
- Логвин 1968* – ЛОГВИН, Григорій: Стародавні мистецькі пам'ятки. По Україні. Київ: Мистецтво, 1968.

- Ľudová politika 1927* – Dvestoročná jubilárna púť v Šaštíne. In *Ľudová politika*, 24. 5. 1927, roč. 3, č. 117, s. 2.
- Ľudové noviny 1906 – Sviatok Sedmiboolestnej P. Marie 1906* – Sviatok Sedmiboolestnej P. Marie. In *Ľudové noviny*, 14. 9. 1906, roč. 67, č. 38, s. 1.
- Lukáč – Adam 2005* – LUKÁČ, Gabriel – ADAM, Ján (eds.): Zborov. Dejiny obce a makovického panstva. Zborov: Obecný úrad Zborov, 2005.
- Lukáčová 2017* – LUKÁČOVÁ, Ingrid: Vietor bez (s)vedomia. Košice: BYZANT Košice, s. r. o., 2017.
- Lurker 2005* – LURKER, Manfred: Slovník symbolů. Praha: Euromedia Group, 2005.
- Macák 2004* – MACÁK, Ernest: Naša Sedembolestná Matka. Dejiny Šaštína. Bratislava: Don Bosco, 2004.
- Maczák 2014* – MACZÁK, Ibolya: Északkelet-magyarországi jezsuita irodalom a 17. század második felében. Jezsuiták Báthory Zsófia környezetében. In Katolikus megújulás Északkelet-Magyarországon. Művelődéstörténeti konferencia a jezsuita rend sárospataki meglepedésének 350. évfordulója alkalmából. Sárospatak, 2013. október 3–4. Sárospatak, 2014, s. 76-109.
- Magyar Katolikus Lexikon 2002* – Magyar Katolikus Lexikon. VII. zv. 9. Budapest, 2002.
- Máchal 1940* – MÁCHAL, Viliam Jozef: Frivald. Žilina: Knihospol, 1940.
- Majtán 1972* – MAJTÁN, Milan: Názvy obcí na Slovensku za ostatných dvesto rokov. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1972.
- Majtán 1992* – MAJTÁN, Milan (red.): Historický slovník slovenského jazyka. II. K–N. Bratislava: Veda, 1992.
- Makara 1936* – MAKARA, J.: Dzieje Parafii Jarosławskiej. Jaroslaw: Jaroslawskie Wiadomosci Parafjalne, 1936.
- Malina 1939* – MALINA, Bedřich: Dějiny římského breviáře I–II. Praha: Vyšehrad, 1939.
- Malý 1990* – MALÝ, Vincent (zost.): Matka cirkvi blahoslavená Panna Mária. Bratislava – Trnava: Vesna – Spolok svätého Vojtecha, 1990.
- Malý 2009* – MALÝ, Vincent a kol. (zost.): Nábožné Výlevy, 2009.
- Manns 1999* – MANNNS, Frédéric: Esegési di Gv 19, 25-27. In *Theotokos*, 1999, č. 2.
- Marek 2017* – MAREK, Miloš: Slovník stredovekej a novovekej latinčiny na Slovensku. Trnava: Spolok Slovákov v Poľsku v spolupráci s Filozofickou fakultou Trnavskej univerzity, 2017.
- Mária* – MÁRIA (časopis slovenských gréckokatolíkov v Kanade) – 3/1955, s. 7,15; 4/1955, s. 10; 9-10/1956, s. 21; 4/1957, s. 12, 24; 5/1957, s. 13-14, 20; 6/1957, s. 11-12; 8/1957, obálka; 9/1957, obálka; 11/1957, s. 10-11; 5/1958, s. 11; 7/1958, s. 8; 8/1958, s. 8/1958, s. 4-7; 9/1958, s. 9-10; 9-10/1960, s. 228; 3/1961, s. 28; 4-6/1961, obálka; 3/1962, s. 67; 4/1962, s. 55; 3/1963; 4/1963, s. 16; 8/1964, s. 6; 3-4/1965, s. 16; 7-8/1965, s. 1, 3, 10; 9-10/1965, s. 2, 4; 5-6/1967, s. 13, 16; 9-10/1967, s. 19-20; 5-6/1968, s. 19; 7-8/1969, s. 3; 1/1976, s. 7; 10/1976, s. 9-10; 4/1979, s. 9; 10/1979, s. 4; 9/1983, s. 6.

- Маринова 1996* – МАРИНОВА, Ганка: Календарни празници от Асеновград. Асеновград: Екобелан, 1996.
- Márkus 1899* – MÁRKUS, Dezső (ed.): Corpus iuris Hungarici. 1000–1526 évi törvényezikkek. Budapest: Franklin – társulat, Révai testvérek, 1899.
- Marsina – Kušík 1959* – Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku I. (XVI. storočie); II. (XVII. storočie). Na vydanie pripravili Richard MARSINA a Michal KUŠÍK. Bratislava: Veda 1959.
- Marsina 1971* – MARSINA, Richard: Códex diplomaticus et episcolaris Slovacie. Tom. I., Bratislava, 1971.
- Marsina 1997* – MARSINA, Richard (ed.): Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov. Budmerice: Rak, 1997.
- Marzec 2003* – MARZEC, Andrzej: Łosie. In Sikora, F. (ed): Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu, cz. 3, z. 4. Kraków, 2003.
- Marzec 2009* – MARZEC, Andrzej: Gładysze z Łosia w XIV i pierwszej połowie XV wieku. In Piech, Z. (ed.): Miasta, Ludzie, Instytucje, Znaki. Kraków 2009, s. 215-233
- MaszczaK 2010* – MASZCZAK, Marta Teresa: Ikony w zborach Muzeum Okręgowego w Nowym Sączu. Nowy Sącz: Muzeum Okręgowe, 2010.
- Maturkanič 2010* – MATURKANIČ, Patrik: Liturgický rok v praxi. Nitra: Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2010.
- McCarter 1980* – McCARTER, Peter, K., Jr.: I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary. The Anchor Yale Bible, vol. 8. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Medek 1982* – MEDEK, Václav: Cesta české a moravské církve staletími. Praha: Česká katolická charita, 1982.
- Mikloško 1991* – MIKLOŠKO, František: Nebudete ich môcť rozvrátiť. Z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943–1989. Bratislava: Archa, 1991.
- Mikulec 2013* – MIKULEC, Jiří: Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. Praha: Grada, 2013.
- Minárik 1963* – MINÁRIK, Jozef: Jakub Jakobeus (okolo r. 1591–1645). Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1963, s. 7-155.
- Minárik 1982* – MINÁRIK, Jozef: Slovenská renesančná lutna. Antológia zo slovenskej renesančnej poézie. Bratislava: Tatran, 1982.
- Miscall 1986* – MISCALL, Peter D.: I Samuel: A Literary Reading. Bloomington: Indiana University Press, 1986, s. 15-16.
- Mišianik 1964* – MIŠIANIK, Ján (ed.): Antológia staršej slovenskej literatúry. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1964.
- Mišíková 2014* – MIŠÍKOVÁ, A.: Osudy členov rodu v druhej polovici 18. storočia a na začiatku 19. storočia. In Sekela, V. (zost.): Rod Sztáray a Michalovce. Banská Bystrica: PRO, s. r. o., 2014, s. 50-60.
- MNL 1700* – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, E 156, fasc. 154, no. 70, Inventarium z 29. júla 1700.

- MNL 1701* – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, E 156, fasc. 155, no. 9, Inventario Domorum in Curia Tallyensi Rakocziano-Fiscali rerumque in iisdem Tapertarum z 3. augusta 1701.
- MNL 1714* – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, E 244 – Szepesi kamarai levéltár. C 1714.04.05, s. 15. – List Maďarskej kráľovskej komory jágerskému biskupovi z 5. apríla 1714.
- MNL 1716* – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, E 244 – Szepesi kamarai levéltár. C 1716.11.28, s. 1. – List Maďarskej kráľovskej komore z 27. novembra 1716.
- MNL 1720* – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, E 156a – fasc. 167, No. 029, s. 1-20 – Conscriptio, melyet Wiczeny Mihály és Petko Mihály nemesek készítettek kamarai utasításra és használatra.
- MNL OL DL* – Magyar Nemzeti Levéltár Budapest Országos Levéltár, Diplomati-
kai Levéltár.
- MNL OL E 156, U et C* – Magyar Nemzeti Levéltár Budapest Országos Levéltár,
Kamarai Levéltár, E 15ž, Urbaria et Conscriptioes.
- MNL OL Kamara* – Magyar Nemzeti Levéltár Budapest Országos Levéltár, Kama-
rai Levéltár, E 158, A. 2677, 2678, Conscriptioes portarum.
- Modzelewska 1982* – MODZELEWSKA, E.: Dokumentacja konserwatorska
obrazu przedstawiającego Madonnę – Hodegetrię. Praca dyplomowa. War-
szawa: Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie. Wydział Konserwacji Dzieł
Sztuki, 1982.
- Molnár 2018* – MOLNÁR, Martin (ed.): Klokočov. Z histórie a spomienok. Pre
obec Klokočov vydal Jozef Rovnák – Excel, s. r. o., 2018.
- Monok – Hapák 2006* – MONOK, István – HAPÁK, József: A Bibliás Rákócziak.
[Budapest]: Kossuth kiadó, 2006.
- Moricová 2002* – MORICOVÁ, Jana: Matka Boža Siedmiobolesna – patronka
Słowacji. Lublin: Redakcja Wydawnictw, Katolickiego Uniwersytetu Lubel-
skiego, 2002.
- Mráz 2015* – MRÁZ, Martin: „De fructu missionum S.J. inter Ruthenos“ – vybrané
kapitoly z dejín jezuitských misií na území Mukačevskej eparchie (po koniec
18. stor.). In Marinčák, Šimon – Nemeč, Rastislav (eds.): Jezuiti a Východné
cirkev. Vybrané perspektívy. Košice: Dobrá kniha, Centrum spirituality Východ
– Západ M. Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fa-
kulty TU, 2015, s. 23-38.
- Mráz 2020* – MRÁZ, Martin: Nezabudni na bolesti (slzy) svojej matky. In Slovo,
roč. 52, č. 15, s. 4-6.
- Mróz-Mróz 2012* – MRÓZ, Franciszek – MRÓZ, Łukasz: Koronacje papieskie wi-
zerunków Najświętszej Maryi Panny w Polsce w latach 1990–2011. In Peregrinus
Cracoviensis, 2012, roč. 23, s. 31-49.
- Мутафчиев 1931* – МУТАФЧИЕВ, Петър: Из нашите старопланински
манастири. In Сборник на БАН, zv. 27, 1931.

- MV SR SNA* – Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Slovenský národný archív v Bratislave.
- MV ŠA Prešov* – Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Štátny archív Prešov.
- MVH I/4* – Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia I/4. Budapestini: Akadémiai kiadó, 2000.
- Nemeth 2017* – NEMETH, Loretta: Replica icon to arrive June 11. In *Horizons, The Official Newspaper of the Eparchy of Parma*, vol. 39, N. 7.
- Ohler 2000* – OHLER, Norbert: Náboženské poutě ve středověku a novověku. Praha: Vyšehrad, 2000.
- Okál 1900* – OKÁL, Miloslav: Antická metrika a prekladanie gréckej a latinskej poézie do slovenčiny. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1990.
- Ondica 2010* – ONDICA, Slavomír (ed.): Duchovné Slovensko. Sabinov, 2010.
- OSzK 1682* – Országos Széchényi Könyvtár, Folio Hungarica, 1389 (Pozostalost' Kálmána Thalyho), fasc. 1., s. 40, 42 – Facta est conscriptio rerum sacrarum ad sacellum arcis Munkács pertinentium, sub reverendo Patre Nicolo Krucsay eiusdem arcis parochio vigilantissimo z 30.01.1682.
- Pacomio – Vanetti 1992* – PACOMIO, Luciano – VANETTI, Pietro: Malý biblický atlas. Historie, geografie a archeologie bible. Praha: Portál, 1992.
- Пандурски 1973* – ПАНДУРСКИ, Васил (zostavovateľ a text): Троянски манастир (album). София: Наука и изкуство, 1973.
- Rapp 1970a* – RAPP, Š.: 300-let'ia sleziňna i plaču ikony Presvjatoji Bohorodici v Klokočovi. Čomu plakala ikona Presvjatoji Bohorodici v Klokočovi? In *Kalendár Blahovistnika na rok 1971*. Bratislava: Spolok svätého Vojtecha, Trnava v Cirkevnom nakladateľstve, Bratislava, 1970, s. 37-48.
- Pan 1987* – ПАП, С.: Діва Марія – Мати Спасителя – Богородиця. In *Благовѣстник*. 1987, роč. 13, č. 12, s. 7-8.
- Pan 1988* – ПАП, С.: Діва Марія – Мати Спасителя – Богородиця. In *Благовѣстник*. 1988, роč. 14, č. 2, s. 8-9.
- Rapp 1970b* – RAPP, Š.: Klokočov. In *Slovo*, 1970, 2. роč., č. 12., s. 8-9.
- Rapp 1987* – RAPP, Š.: Panna Mária – Matka Spasiteľa – Bohorodička. Mariánsky rok. Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz. *Slovo*. Mesačník gréckokatolíkov v ČSSR, 1987, č. 12, s. 7-8.
- Pan 2002* – ПАП, Степан: Історія Закарпаття, II, Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002, s. 250-283.
- Rapp Faber 2006* – RAPP FABER, Erika: Our Mother's Tears: Ten Weeping Madonnas in Historic Hungary. New Bedford, MA: Academy of the Immaculate 2006, s. 68-73.
- Patáková 2000* – PATÁKOVÁ, Hana: Braterstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách. Praha: KLP, 2000.
- Paulíny 1966* – PAULÍNY, Eugen: Dejiny spisovnej slovenčiny I. Od začiatkov až po Ľ. Štúra. Bratislava, 1966.

- Пекар 1967* – ПЕКАР, Атанасій В.: Нариси історії церкви Закарпаття, Т. I., Єрархічне оформлення, Series II. – Analecta OSBM – Sectio I., Рим, 1967, s. 199-200.
- Пекар 1997* – ПЕКАР, Атанасій В.: Нариси історії церкви Закарпаття. Том II., Внутрішня історія. Записки ЧСВВ – Analecta OSBM. Рим, 1997.
- Пекар 2014* – ПЕКАР, Атанасій В.: Нариси історії церкви Закарпаття, Т. III., Монаше життя, Ужгород: КП «Ужгородська міська друкарня» 2014, s. 73-77.
- Peri 2001* – PERI, Vittorio: L' adesione al Cristianesimo dei Popoli Germanici e Slavi. In Martina, G. – Dovere, U. (eds.): Il cammino dell' evangelizzazione. Problemi storiografici. Bologna: Il Mulino, 2001.
- Petranská – Zubko – Dronzek 2010* – PETRANSKÁ, Darina – ZUBKO, Peter – DRONZEK, Jozef: Prešovská Kalvária. Prešov: Excel, 2010.
- Петров 1932* – ПЕТРОВ, А.: Духовно-полемические сочинения иерея Михаила Оросвиговскаго Андреллы против католичества и унии. Praha: Nákladem Královské České Společnosti Nauk, 1932.
- Petrová-Pleskotová 1966* – PETROVÁ-PLESKOTOVÁ, A.: Výtvarný život Prešova v období 1848–1918. In Sedlák, I.: Nové obzory 8. Spoločenskovedný zborník východného Slovenska 1966. Prešov: Múzeum Slovenskej republiky rád, 1966, s. 264-272.
- Петрушевич 1886* – ПЕТРУШЕВИЧ, Антоний С.: Историческая пѣснь. Пѣснь о образѣ Клокочевскомъ. In Литературный Сборникъ Галицкой Матицы 1886, s. 190-198.
- Piatrová 2010* – PIATROVÁ, Alena (ed.): Pútnické miesta Slovenska. Sprievodca. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2010.
- Pieńkowska 1971* – PIENKOWSKA, Hanna: Ikony sądeckie XVII i XVIII w. In Rocznik Sądecki 12, 1971, s. 573-618.
- Pieradzka 1939* – PIERADZKA, Krystyna: Na szlakach Łemkowszczyzny. Kraków: I. Anczyc i ska, 1939.
- Pieta – Ruttkay – Ruttkay 2006* – PIETA, Karol – RUTTKAY, Alexander – RUTTKAY, Matej: Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Nitra: Archeologický ústav SAV, 2006.
- Pietras 2007* – PIETRAS, Leander Tadeusz: Pútnický farský Kostol Narodenia Panny Márie a kláštor pavlínov vo Vranove nad Topľou. Vranov nad Topľou: Excel enterprise, 2007.
- Пимен 1995* – ПИМЕН, Неврокопски Митрополит: Света Богородица – живот и прослава. София: Вяра, надежда и любов, 1995.
- Plus 1937* – PLUS, Raul: Maria v našich božských dějinách. Praha: Kropáč&Kucharský, 1937.
- Prach 2016* – PRACH, B.: Cudowna ikona Bogarodzici – Brama miłosierdzia w Jarosławiu (historia, kult, obrodzenie). In Łożyński, O.: Lubelskie spotkania z ikoną. Ikona obrazem Bożego Miłosierdzia. Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pograniczna, 2016, s. 19-30.

- Прашков 1992* – ПРАШКОВ, Любен: Троянският манастир. In: Прашков, Любен – Бакалова, Елка – Бояджиев, Стефан: Манастирите в България. София: Издателство Спектър, 1992, s. 98-107.
- Приймич 2007* – ПРИЙМИЧ, Михайло: Перед лицем Твоім. Ужгород: Карпати-Гражда, 2007.
- Приймич 2017* – ПРИЙМИЧ, Михайло: Церковне професійне малярство Закарпаття другої половини XVIII – першої половини XX ст.: народна традиція, візантійська канонічність та впливи західноєвропейського мистецтва. Ужгород: Карпати, 2017.
- Проданець 2017* – ПРОДАНЕЦЬ, Василь: До Маріяповчанської ікони Пресвятої Богородиці з нагоди паломництва копії чудотворної Маріяповчанської ікони Пресвятої Богородиці по парафіях Мукачівської греко-католицької єпархії 2017–2021. Ужгород: Благовісник, 2017.
- Pružina 2000* – PRUŽINA, Ján Baptista Peter (ed.): Sedembolestná. Modlitebník k Sedembolestnej Panny Márie. Trnava: SSV, 2000.
- Przeździecka 1973* – PRZEŹDZIECKA, Maria: O malopolskim malarstwie ikonowym w XIX wieku. *Studia nad epilogiem sztuki cerkiewnej w diecezji przemyskiej i na terenach sąsiednich*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1973.
- Puskás 2008* – PUSKÁS, Bernadett: A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon Hagyomány és megújulás. Budapest: Magyar Képek 2008.
- Puskás 2009* – PUSKÁS, Bernadett: A Klokocsói kegykép másolatai. In *Athanasiana*, 2009, roč. 15, č. 30, s. 181-189.
- Pútnik svätovojeťský 1969* – Vyhlásenie šaštínekeho chrámu za baziliku. In *Pútnik svätovojeťský*, 1969, roč. 97, s. 49.
- Rábik 2003* – RÁBIK, Vladimír: „Commorandi causa“. Príspevok k migrácii obyvateľstva na východnom Slovensku v procese doosídľovania na nemeckom práve. In *Studia historica Tyrnaviensia III*, 2003, s. 167-191.
- Rábik 2005* – RÁBIK, Vladimír: Rusíni a valašské obyvateľstvo na východnom Slovensku v stredoveku. In *Historický časopis*, roč. 53, 2005, č. 2, s. 217-242.
- Rábik 2012* – RÁBIK, Vladimír: Melioračné procesy majetkových fondov na východnom Slovensku v stredoveku. In *Fialová, Ivana – Tvrdoňová, Daniela – Dobrotková, Marta (eds.): Pôdohospodárstvo v dejinách Slovenska: tradície, inovácie a kultúrne dedičstvo*. Bratislava: Slovenský národný archív, 2012, s. 72-86.
- Radlinský 1906* – Nábožné Výlevy. Kniha modlitebná, poučná, obradná a spevácka pre katolíckeho kresťana duchovného tak jako svetského, každého stavu, veku a obojeho pohlavia, k upotrebovaniu v kostole i doma. Spísal † Andrej RADLINSKÝ, farár kútsky, doktor filozofie, cenzor diecesánsky, a arkas rímsky. Dvanásťe opravené vydanie. Trnava: Spolok sv. Adalberta (Vojtecha), 1906.
- Radváni – Dobšovič 2011* – RADVÁNI, Hadrián – DOBŠOVIČ, Mária: Bazilika svätého Mikuláša v Trnave. Bratislava: Lúč, 2011.

- Radváni 1990* – RADVÁNI, Hadrian: Naša národná svätýňa. Bazilika v Šaštíne. Trnava: SSV, 1990.
- Radváni 2008* – RADVÁNI, Hadrián: Panna Mária Trnavská 1708–2008. Trnava: SSV, 2008.
- Ratkoš 1960* – RATKOŠ, Peter: K otázke emfyteuzy na Slovensku. In Historický časopis, roč. VIII, 1960, č. 1, s. 119-124.
- Ratkoš 1964* – RATKOŠ, Peter: O osídlení Čičvanského hradného panstva koncom 15. storočia. In: Nové obzory 6, 1964, s. 109-112.
- Ravasi 1993* – RAVASI, Gianfranco: L'albero di Maria. Trentum «icone» bibliche mariane. Milano: San Paolo, 1993, s. 64-65.
- RDSI II* – SEDLÁK, Vincentius (ed.): Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae II. Bratislavae: Academia Scientiarum Slovacae, 1987.
- Renz 2009* – RENZ, Monika: Zwischen Urangst und Urvertrauen. Paderborn: Junfermann Verlag, 2009.
- Rímsky misál 1980* – RÍMSKY MISÁL. Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.
- Roháč 1998* – ROHÁČ, Juraj: Mesto Trnava a stredoveká kultúra. In Šimončíč, Jozef (ed.): Trnava a rozvoj kultúry, Trnava, 1998.
- Royt 1992* – ROYT, Jan: Proč stojí poutní místa tam, kde stojí. In O posvátnu. Zborník. Praha: Česká křesťanská akademie, 1992.
- Royt 2011* – ROYT, Jan: Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. Praha: Karolinum, 2011.
- Rusina, Ivan 2000* – ZERVAN, Marián: Príbehy Nového zákona. Ikonografia. Bratislava: Slovenská národná galéria, 2000.
- Sabo 1988* – SABO, Gerald J.: Hugolín Gavlovič's Valaská Škola. Columbus, Ohio: Slavica publishers Inc., 1988.
- Саханев 2009* – САХАНЕВ, Владимир: Народное искусство в иконописи Карпатской Руси. In Мазурка, О. С. – Мандрика I. О. (упор.): Вчени Росії про Закарпаття. Збірник наукових праць. Ужгород, 2009.
- Sbírka 1913* – SBÍRKA pramenův ku poznání literárního života, vydává III. třída České akademie věd a umění. Skupina 2. Korrespondence a prameny cizojazyčné. Vol. 18-19. V Praze: Nákladem Akademie, 1913.
- Sborník 1926* – SBORNÍK Matice slovenskej pre jasykozpyt, národopis a literárnu históriu. Zväzok 4. Nákladom Matice slovenskej, 1926.
- Segeš – Šeďová 2013* – SEGEŠ, Vladimír – ŠEĎOVÁ, Božena (eds.): Pramene k vojenským dejinám Slovenska I/3. 1387–1526. Bratislava: Vojenský historický ústav, 2013.
- Schematismus 1885* – Schematismus Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkácsensis Ad Annum Domini 1886. Ungvarini: Typis Josephi sen. Fésüs, 1885.
- Schematismus 1899* – Schematismus Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkácsensis Ad Annum Domini 1899. Ungvárini: Typis Typographiae Societatis „S. Basilii Magni“, 1899.

- Schematismus 1903* – SCHEMATISMUS VENERABILIS CLERI GRAECI RITUS CATHOLICORUM DIOECESIS EPERJESIENSIS. Pro Anno Domini 1903. Eperjesini, 1903.
- Schematismus 1915* – Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad Annum Domini 1915. Ungvárini: Typis typographiae societatis commercialis „Unio“, 1915.
- Scheyring 1873* – SCHEYRING, Sebastian: Die Verehrung der heiligen Joachim und Anna. Salzburg, 1873.
- Siegel 1837* – SIEGEL, Carl Ch.: Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer. Leipzig: L. Schumann Verlag, 1837.
- Simon 1990* – SIMON, Constantin: I ruteni: passato e presente. In *La Civiltà Cattolica*, 1990, roč. 141, č. 3, s. 401-412.
- Sirmaj 2004* – SIRMAJ, Anton (zo Sirmy): Historické, topografické a politické poznatky stolice Zemplínskej. Zostavovateľka: Viera Čurmová. Preklad textu z latinčiny Martin Slaninka. Michalovce: Zemplínska spoločnosť, 2004.
- Сирохман 2000* – СИРОХМАН, Михайло: Церкви України: Закарпаття. Львів: МС, 2000.
- Сирохман 2010* – СИРОХМАН, Михайло: Нові церкви Мукачівської греко-католицької єпархії. 20 років церковного будівництва 1990–2010. Львів: МС 2010.
- Скабалланович 1910* – СКАБАЛЛАНОВИЧ, Михаил Николаевич: Толковый Типикон. Киев: Тип. АО печ. и изд. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1910.
- Skrobucha 1971* – SKORBUCHA, Heinz: Ikonen aus der Tschechoslowakei, Prague: Artia, 1971.
- Skyba 2007* – SKYBA, Vladimír: História klokočovskej ikony. In *Slovo*, 2007, č. 17–18, s. 5-11.
- Слободян 1996* – СЛОБОДЯН, Василь: Каталог існуючих дерев'яних церков України і українських етнічних земель. In *Вісник ін-ту Укрзахідпроектреставрація*, 1996, т. 4.
- Slovák 1942* – Nový rímsko-katolícky kostol v Poprade. In *Slovák*, 10. 9. 1942, roč. 24, č. 206, s. 3.
- Slovenská reč 1996* – Slovenská reč. Časopis pre výskum a kultúru slovenského jazyka. Zväzok 61, 1996.
- Slovenské ľudové noviny 1913* – Velehradská púť. In *Slovenské ľudové noviny*, 21. 11. 1913, roč. 4, č. 47, s. 2.
- Slovo 1982* – SLOVO, 1982, roč. 14, č. 11, s. 1.
- Smith Lewis 1902* – SMITH LEWIS, Agnes (transl.): Apocrypha Syriaca. The Protoevangelium Jacobi and Trnsitus Mariae. London: Cambridge University Press, 1902.
- Soleiman 2007* – SOLEIMAN POUR HASHEMI, Michaela: K rozlíšení konvenční a literárně prestižní homiletiky období baroka. In *Bohemica litteraria*, řada V 10. Brno: Masarykova univerzita, 2007, s. 69-75.

- Soleiman 2011* – SOLEIMAN POUR HASHEMI, Michaela: Interpretační rozměry barokní homiletiky – problémy a tázání. In Kerul'ová, Marta – Brunclík, Jozef – Lauková, Silvia (ed.): Interpretačný rozmer literárnych textov minulosti. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2011, s. 21-26.
- Сорокин 1973* – СОРОКИН, Владимир: Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения. In Богословские труды 10. Московская Патриархия, 1973, s. 67-89.
- Спасский 1997a* – СПАССКИЙ, Сергей: Полный месяцеслов востока I. Восточная агиология. Владимир, 1901, перг. Москва: Православный паломник, 1997.
- Спасский 1997b* – СПАССКИЙ, Сергей: Полный месяцеслов востока III. Святой восток. Владимир, 1901, перг. Москва: Православный паломник, 1997.
- Speranskij 1895* – СПЕРАНСКИЙ, М.: Славянские апокрифические евангелия. In Труды VIII археологического съезда в Москве. Москва, 1895.
- Sroka 2003* – SROKA, Stanisław, A. (ed.): Dokumenty polskie z archiwów dawnego królestwa Węgier. III. (dokumenty z lat 1481–1500). Kraków: Towarzystwo naukowe „Societas Vistulana“, 2003.
- Stavrovský 1987* – STAVROVSKÝ, Emilián: Makovické panstvo v 16.-18. storočí. Príspevok k osídleniu, etnickej a cirkevnej príslušnosti obyvateľstva na severovýchodnom Slovensku. In ZbFFUK-Historica XXXVII, 1987, s. 63-106.
- Súpis 1967* – SÚPIS pamiatok na Slovensku. Zväzok prvý, A–J. Bratislava: Obzor, 1967.
- Súpis 1968* – SÚPIS pamiatok na Slovensku. Zväzok druhý, K–P. Bratislava: Obzor, 1968.
- Sv. Augustín 2005* – SV. AUGUSTÍN: Boží štát. Bratislava: Lúč, 2005.
- Свенцицька – Откович 1991* – СВЕНЦИЦЬКА, Віра – ОТКОВИЧ, Василь: Українське народне малярство XIII–XX століть. Київ: Мистецтво, 1991.
- Szalay 2019* – SZALAY, Peter a kol.: Vojnová Bratislava 1939 – 1945. Bratislava: Marenčin PT, 2019.
- Szanter 2005* – SZANTER, Zofia: Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dorzecze Górnej Ropy. Historia wsi i sztuka cerkiewna XVIII wieku. Warszawa: PTR Kartografia, 2005.
- Székely – Mesáros 1997* – SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: Greckokatolíci na Slovensku. Košice: Byzant, 1997, 96 s.
- Székely – Mesáros 1997* – SZÉKELY, Gabriel – MESÁROŠ, Anton: Gréckokatolíci na Slovensku. Košice: Byzant, 1997.
- Székely 1977* – SZÉKELY, Antonius: Historia parochiae in Nižný Hrušov. Rkp. Humenné, 1977.
- Szelestei 2012* – SZELESTEI, N. László: Báthori Zsófia imádságos könyve és annak kiadásai Megjelenési helye. In Magyar Sion, 2012, č.1, s. 27-35.
- Szémán 1908* – SZÉMÁN, I.: A Boldogságos Szűz Mária tisztelete a görög egyházban. Budapest: Szent-István-Társ., 1908.

- Szenci 1978* – SZENCI Molnár Albert és a magyar késő-renaisszánsz. Magyar Tudományos Akadémia, 1978.
- Szilárdfy 1994* – SZILÁRDFY, Zoltán: A magyarországi kegyképek és - szobrok tipológiája és jelentése. Budapest, 1994.
- Szöllősi 1655* – SZÖLLŐSI, Benedikt: Cantus Catholici. Pysne kathyolycke. Latinské, y Slowenské: Nowé y Starodawné. Z kterymi Krestiané w Pannoňygi Na Wýročné Swátky, Slawnosti, pry Službe Boži, a w ginem obwzlasstnem času, z pobožnosti swé krestianské ožýwagi. Trnava, 1655.
- Sztáray I.–II.* – NAGY, G. (ed.): A nagymihályi és sztárai gróf Sztáray család oklevéltára. I (1234–1396), II (1397–1457). Budapest: Kiadja Gróf Sztáray Antal, 1887, 1889.
- Szücs 1990* – SZÜCS, J.: A szepesi kamarai levéltár 1567–1813. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.
- ŠA Košice* – ŠA Košice, Kráľovská právnická akadémia v Košiciach (1787–1913), Universitas Cassoviensis 1687–1784.
- ŠAPO 1616* – Štátny archív Prešov, fond Rod Stárai Michalovce, inv. č. 1616.
- ŠAPO 1672* – Štátny archív Prešov, fond Rod Stárai Michalovce, inv. č. 640, s. 987 a i. – List o majetku Stárajovcov v Poľsku z roku 1672.
- Šašerina 2019* – ŠAŠERINA, S.: Dva ugljanske rukopisy ponaučení a exempliel zo 17. storočia / Две углянские рукописи поучений и притч XVII века. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. VI. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2019.
- Škoviera 2002* – ŠKOVIERA, Andrej: Ikona Strašného súdu a jej texty. In Ročenka Slovenskej národnej galérie v Bratislave – Galéria 2002, s. 137-154.
- Štulrajterová 2000* – ŠTULRAJTEROVÁ, Katarína: Forgáč (Forgách) František. In Pašteka, Július (ed.): Lexikón katolíckych osobností. Bratislava: LÚČ, 2000.
- Švagrovský 1983* – ŠVAGROVSKÝ, Štefan: Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch. In Jazykovedné štúdie, 1983, roč. 18. Z dejín slovenského jazyka. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, s. 21-37.
- Talmon 1980* – TALMON, Shemaryahu: The Biblical Idea of Statehood. In G. Rendsburg, G. et al. (eds.): The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon. New York: KTAV, 1980.
- Terdik 2009* – TERDIK, Szilvester: L'origine dell'icona miracolosa del monastero di Biksád. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe de Camillis, vescov o di Munkács/Mukačevo (1689–1706). Nyíregyháza: Istituto teologico greco-cattolico Sant'Atanasio, 2009, s. 295-317.
- Terdik 2014* – TERDIK, Szilveszter: Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció. Nyíregyháza, 2014.
- Thaly 1868* – THALY, K.: Késmárki Thököly Imre naplói, leveleskönyvei és egyéb emlékezetes írásai. 1686–1705. Monumenta Hungariae Historica II. Scriptores, tom XXIV. Pest: Eggenberger Ferdinand magyar akadémiai könyvtáránál, 1868.

- Tixii 1923* – ТИХИЙ, Франтишек: 3 окраины чесько-русских литературных взаимин. In Науковий зборник тов. Просвѣта в Ужгородѣ. 2. Ужгород: 1923, s. 108-113.
- Tkáč 1982* – ТКАЧ, Štefan: Ikony zo 16–19 storočia na severovýchodnom Slovensku. Bratislava: Tatran, 1982.
- Tkáč 1984* – ТКАЧ, Štefan: Ikony slowackie od XVI do XIX wieku. Warszawa: Arkady, 1984.
- Tkáčiková 2013* – ТКАЧИКОВÁ, Eva: Literárnohistorická reflexia diela Hugolína Gavloviča. In Gáfriková, Gizela (ed.): Hugolín Gavlovič a jeho dielo v dobovom literárnom a kultúrnom kontexte. Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV, 2013, s. 22-29.
- Tolstaja 1998* – ТОЛСТАЯ, С. М.: О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции. In Белова, О. В. – Мочалова, В. В. – Петрухин, В. Я. (eds.): От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Москва, 1998, с. 21-37.
- Tóth 1912* – ТÓТН, S.: Sáros vármegyé monográfiája III. kötet. Budapest: A vármegyé költségén, 1912.
- Tsumura 2007* – TSUMURA, David T.: The First Book of Samuel. The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Grand Rapids, 2007.
- Турилов 1996* – ТУРИЛОВ, Анатолий: Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI века. In Лидов, Алексей (zost. a red.): Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Москва: Мартис, 1996, s. 510-529.
- Tűskés 2012* – TŰSKÉS, Anna: Kult kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w XVII i XVIII wieku na Węgrzech. In Ex voto. Studia dedykowane Ojcu Janowi Golonce OSPPE. Częstochowa: Jasnogórska Fundacja Pro Patria, s. 39-50.
- Tűskés 2014* – TŰSKÉS, Anna: Representations of the Mary-Icons of Máriapócs in Engravings. In Sacred Spice in Central and Eastern Europe from Middle Ages to the Late Modernity: Birth, Function and Changes. Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 18/I, Alba Iulia: Editura Mega 2014, s. 153-182.
- Udvári 1990* – UDVARI, István (ed.): A Munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészsegeinek 1806. évi összeírása. Nyíregyháza, 1990.
- Uličný 1970* – ULIČNÝ, Ferdinand: Poľské vpády na Slovensko v druhej polovici 15. storočia. In Historické štúdiá 15, 1970, s. 259-261.
- Uličný 1996* – ULIČNÝ, Ferdinand: Reformácia v Užskej župe. In Šimončič, Jozef (zost.): Trnavská univerzita 1635–1777. Trnava: Trnavská univerzita, 1996, s. 347-366.
- Uličný 1996* – ULIČNÝ, Ferdinand: Začiatky Rusínov na Slovensku. In Czopek, Stanisław: Pogranicze etniczne polsko-rusko-słowackie w średniowieczu. Rzeszów: Mitel, 1996, s. 229-232.

- Uličný 1990* – ULIČNÝ, Ferdinand: Dejiny osídlenia Šariša. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1990.
- Uličný 2001* – ULIČNÝ, Ferdinand: Dejiny osídlenia Zemplínskej župy. Michalovce: Zemplínska spoločnosť, 2001.
- Uriel 1900* – URIEL, Áldozár: Kincseink vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és klockocsoi csodatevő szent képek leírása. Ungvár: 1900.
- Uriel 1906a* – URIEL, Á.: Kincseink, vagy első mária-pócsi, mlkolai, második mária-pócsi, pálfalvai, és klockocsoi csodatevő szent képeink leírása. In *Görög Katolikus Szemle*. 1906, roč. 8, č. 48, 2. december 1906, s. 284.
- Uriel 1906b* – URIEL, Á.: Kincseink, vagy első mária-pócsi, mlkolai, második mária-pócsi, pálfalvai, és klockocsoi csodatevő szent képeink leírása. In *Görög Katolikus Szemle*. 1906, roč. 8, č. 49, 9. december 1906, s. 290-291.
- Uriel 1906c* – URIEL, Á.: Kincseink, vagy első mária-pócsi, mlkolai, második mária-pócsi, pálfalvai, és klockocsoi csodatevő szent képeink leírása. In *Görög Katolikus Szemle*. 1906, roč. 8, č. 50, 16. december 1906, s. 296.
- Uriel 1906d* – URIEL, Á.: Kincseink, vagy első mária-pócsi, mlkolai, második mária-pócsi, pálfalvai, és klockocsoi csodatevő szent képeink leírása. In *Görög Katolikus Szemle*. 1906, roč. 8, č. 51, 23. december 1906, s. 303.
- Uriel 1906e* – URIEL, Á.: Kincseink, vagy első mária-pócsi, mlkolai, második mária-pócsi, pálfalvai, és klockocsoi csodatevő szent képeink leírása. In *Görög Katolikus Szemle*. 1906, roč. 8, č. 52, 30. december 1906, s. 308.
- Uriel 1907* – URIEL, Á.: Kincseink, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és klockocsoi csodatevő szent képek leírása. Ungvár: Unio könyvnyomda Részv. Társ., 1907, s. 239.
- Ušák-Oliva 1991* – UŠÁK-OLIVA, Pavol: Bozk pozná smútok úst. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991.
- Valentini 1985* – VALENTINI, A.: Birth of Mary. In *Dictionary of Mary*. New York: Catholic Book Publishing Company, 1985, s. 36-37.
- Vaculnev 1962* – ВАСИЛИЕВ, Асен (zostavovateľ a text): Троянски манастир (album). София: Наука и изкуство, 1962.
- Várkonyi 2008* – VÁRKONYI, Á.: Zrínyi Ilona „Európa legbátrabb asszonya“. Budapest, 2008.
- Várkonyi 2010* – VÁRKONYI, Á.: Bujdosó Boldogasszony. Egy szakrális műkincs különös útja. In BUBRYÁK, O. (szerk.) „Ez világ, mint egy kert...“ Tanulmányok Galavics Géza tiszteletére. Budapest: Gondolat Kiadó, 2010, s. 757-772.
- Várkonyi 2015* – VÁRKONYI, R.: Ágnes: Rákóczi tanulmányok. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2015.
- Varsik 1957* – VARSÍK, Branislav: Vznik a počiatky mesta Trnavy. In *Historické štúdie III*. Bratislava: 1957.
- Varsik 1977* – VARSÍK, Branislav: Osídlenie Košickej kotliny III. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1977.

- Varsik 1991* – VARSÍK, Branislav: Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. In Historický časopis, 1991, roč. 39, č. 2, s. 129-148.
- Vašica 1995* – VAŠICA, Josef: České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu. Praha: Atlantis, 1995. (Reprint Praha: Nakladatelství Vyšehrad s. r. o., 1938).
- Véghseő – Terdik – Kocsis 2012* – VÉGHSEŐ, Tamás – TERDIK, Szilveszter – KOCSIS, Fülöp: „...you have foreseen all of my paths...” Byzantine Rite Catholics in Hungary. Strasbourg: Éditions du Signe 2012.
- Véghseő – Terdik – Simon 2014* – VÉGHSEŐ, Tamás – TERDIK, Szilveszter – SIMON, Katalin: Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása, Collectanea Athanasiana II. 5., Nyíregháza: 2014, s. 183-184.
- Véghseő a kol. 2015* – VÉGHSEŐ, Tamás – TERDIK, Szilveszter – SIMON, Katalin – MAJCHRICS, Tiborné – FÖLDVÁRI, Katalin – LÁGLER, Éva: Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750-1752. évi egyházlátogatásainak iratai, Collectanea Athanasiana II. 7., Nyíregháza: 2015, s. 105-106.
- Вендина 2002* – ВЕНДИНА, Татьяна И.: Средневековый человек в зеркале старославянского языка. Москва: Индрик, 2002, s. 162-166.
- Via Matris Dolorosae 1999* – VIA MATRIS DOLOROSAE. Celebrazione del cammino di Dolore delle Vergine. Romae: Curia generalis OSM, 1999.
- Vokoun 2017* – VOKOUN, Jaroslav: Luther – finále středověké zbožnosti. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017.
- Vragas 2006* – VRAGAŠ, Štefan (ed.): Teologický a náboženský slovník. I. diel. A–K. Trnava: SSV, 2006.
- Weiser 1891* – WEISER, Friedrich: Die Marianischen Kongregationen in Ungarn und die Rettung Ungarns 1686–1699. Kritisch-historisches Kulturbild von 1581–1699. Allen marianischen Sodalen. Regensburg – New York – Cincinnati: Friedrich Pustet, 1891.
- Weller 2018* – WELLER, Peter: Pain and Pathos: Franciscan Idologies and Antonello da Messina's Images of Ecce Homo. In Graham, Heather – Kilroy-Ewbank, Lauren G.: Visualizing Sensuous Suffering and Affective Pain in Early Modern Europe and the Spanish Americas. Leiden: Brill, 2018.
- Wójcik 1948* – WÓJCIK, Adam: Gładysze pionierzy osadnictwa na Pogórze. Gorlice: Komitet Regionalny, 1948.
- Zachar 1939* – ZACHAR, Ľudovít: Kalvársky kostolík v Bratislave čaká na rozšírenie. In Slovák, 16. 7. 1939, roč. 21, č. 161, s. 5.
- ZsO VI.* – BORSA, Iván (ed.): Zsigmondkori oklevéltár VI (1418-1420). Budapest: Magyar Országos Levéltár, 1999.
- Zubko – Žeňuch 2017* – ZUBKO, Peter – ŽEŇUCH, Peter: Barkóciho vizitácia Šarišského archidiakonátu (1749). Rímskokatolíci, gréckokatolíci a evanjelici podľa latinskej vizitácie. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2017.

- Zubko 2008* – ZUBKO, Peter: Svedectvo Márie Garanovej proti konkubinátu. In ŠKVARNA, Dušan – ŠOLTÉS, Peter (eds.), DVOŘÁK, Pavel (red.): Na prahu modernej doby. Súmrak stavovskej, úsvit národno-občianskej spoločnosti. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov IX. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2008, s. 314-315.
- Zubko 2013* – ZUBKO, Peter: Kult Svätej krvi v Košiciach. Rozprávanie o strategických stredovekých relikviách. Košice: Viliam Ščavnický, 2013.
- Zubko 2013* – ZUBKO, Peter: Relikty poloník z čias rekatolizácie na východe Slovenska. In Slavica Slovaca, 2013, roč. 48, č. 2, s. 172-182.
- Zubko 2014* – ZUBKO, Peter: Mariánske sviatky latinskej cirkvi s prihliadnutím na územie Uhorska. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014, s. 22-55.
- Zubko 2016* – ZUBKO, Peter: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Slavica Slovaca, 2016, roč. 51, č. 1, s. 3-9.
- Zubko 2019* – ZUBKO, Peter: Kapitoly z dejín mariánskej úcty. Nädlac: Editura Ivan Krasko, 2019.
- Zvonický 1993a* – ZVONICKÝ, Gorazd: Mýtnik pred Madonou. In Zvonický, Gorazd: Chcem sa ti ozvať. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1993, s. 35-45.
- Zvonický 1993b* – ZVONICKÝ, Gorazd: Smer Mariánska hora. In Zvonický, Gorazd: Chcem sa ti ozvať. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1993, s. 145-150.
- Живкова – Живков 2001* – ЖИВКОВА, Веска – ЖИВКОВ, Тодов Ив.: Локус и универсум Добродан, планината – митология и... Троян: Аля, 2001.
- Žeňuch – Šašerina 2019* – ŽEŇUCH, Peter – ŠAŠERINA, Svetlana: Образ Бога в языке ako nástroj komunikácie a axiologické aspekty sviatku a sviatčnosti. In Седакова, Ирина А. – Žeňuch, Peter – Китанова, Мария et al.: Axiologický výskum slovanských jazykov / Axiological Investigation into the Slavic Languages. Bratislava – Moskva: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт славяноведения РАН, 2019, s. 10-28.
- Žeňuch – Vasil' 2003* – ŽEŇUCH, Peter – VASIL', Cyril: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale – Slavistický kabinet SAV – Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003.
- Žeňuch – Zubko 2014* – ŽEŇUCH, Peter – ZUBKO, Peter (eds.): Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014.
- Žeňuch – Žeňuchová 2016* – ŽEŇUCH, P. – ŽEŇUCHOVÁ, K.: Z aktuálnych výskumov cyrilských rukopisov zahrnutých v práci Ivana Franka „Karpa-

to-rus'ke pis'menstvo XVII-XVIII vv.". In Čižmárová, M. (ed.): Opera linguistica 3/2016. Slovensko-ukrajinské vzťahy, z výskumu lingvistiky, literárnej vedy, prekladu a kultúrnych kontaktov / Slovac'ko-ukrajins'ki vidnosyny v haluziach movoznavstva, literaturoznavstva, prekladu ta kul'turnich kontaktiv. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2016, s. 113-134.

Žeňuch – Белякова – Найденова – Zubko – Marinčák 2018 – ŽEŇUCH, Peter – БЕЛЯКОВА, Елена – НАЙДЕНОВА, Десислава – ZUBKO, Peter – MARINČÁK, Šimon: Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16. – 17. storočia / Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. V. Bratislava – Moskva – Sofia – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт российской истории РАН – Кирило-Методиевски научен център БАН – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka – VEDA, vydavateľstvo SAV, 2018.

Žeňuch 1993 – ŽEŇUCH, Peter: Po stopách klokočovskej ikony. Michalovce, 1993.

Žeňuch 1996 – ŽEŇUCH, Peter: Niektoré motívy a paralely páraliturgickej tvorby v karpatskej oblasti a slovenský literárny kontext. In: Nábělková, M. (ed): Varia V. Materiály z V. kolokvia mladých jazykovedcov (Modra-Piesok 29. 11-1.12.1995). Bratislava: Slovenská jazykovedná spoločnosť SAV, 1996, s. 106-116.

Žeňuch 2002 – ŽEŇUCH, Peter: Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda, 2002.

Žeňuch 2006 – ŽEŇUCH, Peter: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. II., Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2006.

Žeňuch 2011 – ŽEŇUCH, Peter: Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In Slavica Slovaca, 2011, roč. 46, č. 1, s. 51-62.

Žeňuch 2014a – ŽEŇUCH, Peter: Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovenskom konfesiónalnom prostredí na Slovensku. In Slavica Slovaca, 2014, roč. 49, č. 2, s. 121-137.

Žeňuch 2014b – ŽEŇUCH, Peter: Mariánske paraliturgické piesne v cyrilských spevníkoch na Slovensku z 18. – 20. storočia. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014, s. 163-199.

Žeňuch 2017 – ŽEŇUCH, Peter: Duchovná piesňová tradícia v období baroka v kontexte cirkvi byzantského obradu na Slovensku. In Brtáňová, Erika (ed.): Pamäť literárnej vedy: Gizela Gáfriková. Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV, 2017, s. 128-138.

www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru HYPERLINK „https://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=41“& HYPERLINK „https://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=41“book_id=41“ HYPERLINK „https://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=41“book_id=41

Černý 2017 – ČERNÝ, Daniel: Klokočovské odpusty v kanadskom Hamiltone. In <https://grkatba.sk/klokocovske-odpusty-v-hamiltone/> Publikované: 18. augusta 2017.

Dilong: Slovenská strážkyňa – DILONG, Rudolf: *Slovenská strážkyňa*. [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1837/Dilong_Slovenska-strazkyňa/6; 2.3.2020]

Dilong: Tvoja strecha je Slovensko – DILONG, Rudolf: *Tvoja strecha je Slovensko*. [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1837/Dilong_Slovenska-strazkyňa/2; 7.3.2020]

Дмитриева 2005 – ДМИТРИЕВА, Надежда: Икона Божией Матери «Умягчение злых сердец». 2005. Dostupné na internete: <http://www.pravoslavie.ru/put/050826013235.htm>.

Gréckokatolícka farnosť Klokočov: *Ikona Bohorodičky*. [<http://www.klokocovgrkat.sk/ikona-bohorodicky/>; 10.3.2020]

Grupáč 2018 – GRUPAČ, Marián: Vybrané segmenty korešpondencie kuruckého generála grófa Mikuláša Berčeniho a sedmohradského kniežata a šarišského župana Františka II. Rákociho v kontexte dobových reálií posledného stavovského protihabsburského povstania (1703 – 1711). In *Mediamatika a kultúrne dedičstvo – revue o nových médiách a kultúrnom dedičstve*, 2018, roč. 5., č. 2 (dostupné v internete: https://fhv.uniza.sk/mkd_revue/02_2018/02_2018_grupac.pdf [30.3.2020]).

Христов 2019 – ХРИСТОВ, Пламен: Трета година молебен за чадородие в Троянския манастир. <https://www.bnr.bg/horizont/post/101138620> (navštívený 02. 06. 2020).

Игнатова 2018 – ИГНАТОВА, Весела: Подробен фоторепортаж от литийното шествие с Троянската св. Богородица. <https://mitropolia-sofia.org/index.php/novini/novini-ot-bptz/2456-подробен-фоторепортаж-от-литийното-шествие-с-троянската-св-богородица> (navštívené 25. 05. 2020).

Ján Pavol II 1995 – JÁN PAVOL II: Homília pri svätej omši na Mariánskej hore v Levoči dňa 3.7.1995, <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/navsteva-svateho-otca-v-sr-1995> vyhladané dňa 2.7.2020.

Kekeliaková 2014 – KEKELIAKOVÁ, Monika: Neobnosená tvár Máriinho života. In *Katolícke noviny* 16-17/2014, rubrika Téma, 21. apríla 2014. [<https://old.katolickenoviny.sk/1617-2014-neobnosena-tvar-mariinho-zivota/>; 3.3.2020]

Лухачев 1985 – ЛИХАЧЕВ, Дмитрий С.: Градозащитная семантика успенских храмов на Руси. В Успенский собор Московского кремля. Материалы и исследования. Москва, 1985, 17-23. <http://rusarch.ru/lihachev1.htm>

Literárne informačné centrum – Teodor KRIŽKA, Paľo OLIVA, Gorazd ZVO-NICKÝ. [<https://www.litcentrum.sk/>; 12.3.2020]

HYPERLINK „<http://www.eparhia-lovech.predanie.bg/новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир>“новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир (navštviený 01. 06. 2020).

www.eparhia-lovech.predanie.bg/ HYPERLINK „<http://www.eparhia-lovech.predanie.bg/новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир>“ HYPERLINK „<http://www.eparhia-lovech.predanie.bg/> HYPERLINK „<http://www.eparhia-lovech.predanie.bg/новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир>“новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир“ HYPERLINK „<http://www.eparhia-lovech.predanie.bg/новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир>“новини/новини-бпц/708-покана-за-всенощно-бдение-в-троянския-манастир (navštviený 01. 06. 2020).

Summary

The veneration of the Virgin Mary in the history of the Slovak Church is associated with a number of important events belonging to the spiritual tradition. The nation and parishioners identify with them regardless of current political and ideological events. Conscious and for centuries continuing living veneration of the Mother of God is therefore not only a manifestation of religious collective self-awareness, but also a confirmation of the historical memory of society and a clear evidence of the unceasing presence of God and the protection of the nation.

The prayers and sighs of the Slovak believers, addressed to the weeping icon of the Mother of God, are expressed in seven sorrows. They are the spiritual symbol of Slovakia, also in seven weeping icons of the Greek Catholic Church in the historical Eparchy of Mukachevo, which connected all parishioners of the Byzantine rite. In modern Slovakia, the most famous and revered icon of the Mother of God is situated in Klokočov; the others are located in Rafajovce, Šašová and Havaj. The rest of the icons are in Máriapócs and Sajópálfala (in Hungary) and in the Nicula monastery (in Romania).

Slovak Marian shrines are centers of spiritual and cultural renewal, where folk religiosity and tradition represents a set of values, based on historical experience and tradition and answer the most important existential questions. The religiosity of the Marian worshipers has the ability to invigorate synthesis, which unites the divine and the human, unifies the spirit with the body, feelings with the mind, society with the church and the individual with the society and faith with the homeland and nation (in peace and threat).

These Marian shrines with merciful icons of the Mother of God, represents such temples for the Greek Catholics. These also include the pilgrimage sites of the Western (Latin) church, for example, in Levoča or Šaštín, where Greek Catholics also join the believers of the Western rite who worship the Mother of God through their service in the Byzantine rite, in order to witness the presence of the faith of their ancestors, the heritage of fathers and impeccable protection of the heavenly Mother.

Historical events of a miraculous nature, associated precisely with the icons of the Mother of God in Slovakia, are analogically associated with the feast of the Holy Theotokos, which are also indicated by the motives of our spiritual songs, based on the old theophanic tradition. An important unifying sign of these events is the way in which the protection of the Mother of God is manifested. For example, the prostrate omophorion or the weeping of an icon in front of a praying people during an enemy attack. The salvation of an icon from a burning monastery without bodily injuries of the savior is perceived as a manifestation of the presence of the Mother of God. This motive of suffering and pain is a typical sign of the Slovak Marian religiosity and tradition.

Резюме

Спочитанием Богородицы в истории словацкой церкви связан целый ряд важных событий, принадлежащих к духовной традиции. Народ и прихожане идентифицируются с ними невзирая на актуальные политические и идеологические события. Сознательное и веками продолжающееся живое почитание Богородицы поэтому является не только проявлением религиозного коллективного самосознания, но и подтверждением исторической памяти общества и явным свидетельством о непрестанном присутствии Бога и охране народа.

Просьбы словацких верующих, адресованные мироточащей иконе Богородицы, выражаются в семи страданиях, которые являются духовным символом Словакии, и в семи слезоточивых иконах греко-католической церкви в исторической Мукачевской епархии, связывающей всех прихожан византийского обряда. В современной Словакии наиболее известна и почитаема икона Богородицы в Клокочове, другие находятся в Рафаёвце, в Шашове и в Гавае. Остальные иконы находятся в Мариапоче и Шайопальфале на территории Венгрии и в монастыре Никула в Румынии.

Марианские святые в Словакии – это центр духовного и культурного обновления, где народная религиозность и традиция представляют совокупность ценностей, которые исходя из исторического опыта и традиции отвечают на самые важные вопросы бытия. Религиозность почитателей Богородицы имеет способность оживляющего синтеза, который объединяет в себе божественное и человеческое, связывает дух с телом, чувства с разумом, общество с церковью, личность с обществом и веру с родиной и народом.

Для грекокатоликов такими марианскими святынями являются храмы с милостивыми образами Богородицы. К ним также относятся и паломнические места обрядово западной (латинской) церкви, например, в Левоче или Шаштине, где к прихожанам западного обряда, почитающим Богородицу, присоединяются и грекокатолики посредством служения в византийском обряде, чтобы таким образом засвидетельствовать присутствие веры предков, наследие отцов и совершенную охрану Девы Марии.

Исторические события сверхъестественного характера, связанные именно с иконами Богородицы в Словакии, аналогично связываются с праздником Пресвятой Богородицы, на которые указывают и мотивы наших духовных песен, написанных по мотивам древней теофанической традиции. Важным объединяющим знаком этих событий является способ проявления охраны Богородицы. Например, распростёртый омофор или мироточение иконы перед молящимся народом во время нападения врага или спасение иконы из горящего монастыря без ущерба для здоровья спасающего воспринимается как проявление присутствия Богородицы. Этот мотив страдания и боли является типичным знаком словацкой марианской религиозности и традиции.

Перевод Светлана Шашерина



Chrám Usnutia Presvätej Bohorodičky v pútnickom Klokočove na Zemplínskej šírave
(zdroj: <https://sirava.sk/turistika/chram-zosnutia-presvatej-bohorodicky/> [25.8.2020])

Peter Žeňuch a kol.

Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína

Vydavатели: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
VEDA, vydavateľstvo SAV
Slovenský komitét slavistov
Spolok sv. Cyrila a Metoda

Prvé vydanie.

Miesto vydania: Bratislava

Rok vydania: 2020

Počet strán: 384

Návrh obálky a počítačové spracovanie textu: Martin Žeňuch

ISBN 978-80-89489-45-9

EAN 97880089489459

ISBN 978-80-89489-46-6 (e-book)

EAN 9788089489466

ISBN 978-80-224-1836-2

EAN 9788022418362

Monografia patrí k čiastkovým výstupom projektu

Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov (APVV-18-0032).

Z tlačových podkladov Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo SAV, , Centrum spoločných činností SAV, Dúbravská cesta 5820/9, 841 04, Bratislava, v roku 2020 ako svoju 4 518. publikáciu.

www.slavu.sav.sk

www.veda.sav.sk

Všetky práva vyhradené.