



Historia Slavorum Occidentis
2023, R. 13, nr 3 (38)
ISSN 2084-1213
DOI: 10.15804/hso230305

MAREK DRUGA* (BRATISLAVA)

K otázke pôvodu sv. Svorada a pustovníckych vplyvov v Zoborskom kláštore

Abstract: *On the question of origin of St. Svorad and eremitic influences at the monastery on Mount Zobor.*

The author of the article refers to the search for the roots of eremitic movement in Slovakia in the early 11th century, which is linked to St. Svorad.

Keywords: 10th–11th century; Central Europe; eremitic movement; St. Svorad; medieval Hungary

Słowa kluczowe: X–XI wiek; Europa Środkowa; eremityzm; św. Svorad (Świerad); Węgry średniowieczne

Úvod

Otázky spojené so životom pustovníka a benediktínskeho mnícha Zoborského kláštora, sv. Svorada-Ondreja (Andreja) sa tešia mimoriadnemu záujmu najmä slovenskej, poľskej a maďarskej medievistiky od začiatku 20. storočia¹. Historiografia venovala pozornosť predovšetkým pôvodu Svorada, ďalej Svoradovmu pustovníctvu

* ORCID: 0000-0001-7233-434X; PhD., Institute of History, Slovak Academy of Sciences, Klemensova 19, P.O.BOX 198, Slovak Republic; e-mail: marek.druga@savba.sk.

Artykuł nadesłany: 18 VIII 2022; nadesłany po poprawkach: 30 III 2023; zaakceptowany: 1 VI 2023.

¹ Štúdia bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-19-0131 Ars moriendi. Fenomén smrti v stredovekom Uhorska a Agentúrou VEGA v rámci projektu Historického ústavu SAV: VEGA 2/0028/22 Stredoveká spoločnosť v Uhorsku. Koexistencia a konfrontácia sociálnych skupín do konca 13. storočia.

či askézy a napokon problematike vzniku a rozvoja kultu sv. Svorada a sv. Benedikta v Uhorsku, ale aj v Poľsku, na Morave a v Chorvátsku². V ďalšom texte sa pokúsím vrátiť k otázke pôvodu eremitizmu a askézy Svorada v širšom historickom a kultúrnom kontexte. V štúdiu budem klásť dôraz najmä na pramene, ktoré referujú o súdobých monastických trendoch, zároveň o smeroch šírenia pustovníckych vplyvov v strednej Európe na začiatku 11. storočia. Domnievam sa, že aj napriek pomerne bohatej doterajšej literatúre tu naďalej ostáva priestor pre širšie koncipované úvahy. Odhalenie pôvodu Svoradovej askézy a jeho predchádzajúceho pôsobenia by nepochybne prispelo k zodpovedaniu dôležitej otázky existencie monastických a širších kultúrnych vplyvov v ranom Uhorsku. Ide síce o ťažko riešiteľný problém, avšak už vzhľadom na bádateľský význam tejto historickej hádanky by ani súčasní či budúci historici nemali rezignovať na úsilie vnášať do témy ďalšie čiastkové postrehy.

1. Téza o lipovskom pôvode Svorada vo svetle poznatkov o eremitizme v 10.–11. storočí

Najstarším a jednoznačne najdôležitejším prameňom k svätosvoradskej problematike je legenda *Vita sanctorum eremitarum Andreae confessoris et Benedicti Martyris*, ktorú spísal najneskôr v rokoch 1064–70 pätkostolský (pécsky) biskup Maurus³.

² Na úvod možno uviesť aspoň podrobnejšie práce s odkazmi na početnú staršiu literatúru H. Kapiszewski, *Eremita Świrad w Panonii: ze stosunków polsko-panońskich na przełomie X i XI wieku*, Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolíckej w Polsce 10 (1959), s. 17–69; J.T. Milik, *Święty Świrad. Saint Andrew Zoerardus*, Roma 1960; H. Kapiszewski, *Cztery źródła do żywota św. Swirada*, Nasza Przeszość 15 (1964), s. 5–31; P. Ratkoš, *Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle zagrebských pamiatok*, Historijski zbornik (Sidakov zbornik) 29–30 (1976/1977), s. 77–86; R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda Sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity Studia minora Facultatis philosophicae Universitatis Brunensis 28 (1981), s. 207–224. Z novších štúdií Sz. Sólomos, *Szent Zoerard-András (Szorád) és Benedek remeték élete és kultusza Magyarországon*, Budapest 1996; R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji – Andrzej Świerad*, Nasza Przeszość 92 (1999), s. 461–479; M. Miladinov, *Margins of Solitude. Eremitism in the Central Europe between East and West*, Zagreb 2008, s. 115–127; K. Ilkó, *Az aszkézis gyakorlatának szélsőséges formái Szent Zoerard-András vitájában*, [in:] *Micae Mediaevalis II. Fiala történelmes dolgozatai a közép-kori Magyarországról és Európáról*, eds. B. Péterfi, A. Vadas, Budapest 2012, s. 33–43.

³ V kritickej edícii Imreho Szentpéteryho vydal Maurovu legendu podľa bruselského kódexu z 15. storočia (*Codex Bibliothecae Regiae Bruxellensis nr. 982*), s doplnujúcimi poznámkami z korssendonckého (*Codex Bibliothecae Mazariniana nr. 1733*), mníchovského kódexu (*Codex Bibliothecae Monacensis nr. 16024*) a uhorských legend z tzv.

Najstaršia uhorská hagiografia nás informuje o príchode Svorada do Zoborského kláštora spoza uhorských hraníc (*de terra Poloniensium*), čo je údaj, ktorý veľká väčšina historikov spája s Poľskom. Podstatná časť legendy je ďalej venovaná popisu Svoradovej askézy a pustovníctva, menej jeho smrti, osobe Svoradovho žiaka Benedikta a napokon posmrtným zázrakom dosvedčeným opátom Filipom ako dokladom vyznavačstva Svorada. Príchod mníchov v čase christianizácie a formovania ranej cirkevnej organizácie v Uhorsku za vlády Štefana I., medzi nimi aj Svorada a Benedikta, uvádza aj ďalší dôležitý prameň z 11. storočia, Väčšia legenda sv. Štefana (ďalej *Legenda maior*). Ide o stručný záznam, ktorý dokladá predovšetkým znalosť Maurovej legendy, avšak *Legenda maior* už predpokladá zahraničný pôvod u oboch nitrianskych eremitov⁴. Ďalšie pramene, ktoré rozširujú informačnú základňu o Svoradovi a Benediktovi z 11. storočia aj o ďalšie údaje, už pochádzajú z podstatne neskorších období. Dostaneme sa k nim postupne na nasledujúcich riadkoch a neskôr v ďalšom texte; vystačme si zatiaľ s konštatovaním, že výpovedná hodnota týchto prameňov už zďaleka nedosahuje hodnovernosť údajov z najstarších legend.

Na úvod sa možno krátko vrátiť k otázke sociálneho pôvodu Svorada, súčasne k staršiemu predpokladu časti slovenskej historiografie o domácom, uhorskom či skôr slovenskom pôvode (etnicite) Svorada. V listine nového vratislavského (wrocławského) biskupa Rudolfa z Rüdeseimu z roku 1468 a v jednom z dodatkov k Maurovej legende sa objavuje údaj o kráľovskom pôvode Svorada (*de stirpe regia*)⁵, čo viedlo niektorých historikov k hypotetickému spájaniu tejto zmienky s informáciou Petra Damiana o synovi kniežata Boleslava Chrabrého (*Busclavi Sclavonici regis filius*) ako pustovníkovi u Romualda z Ravenny (*factus ab eo monachus*)⁶. Už

lombardskej histórie (*Lombardica Historia*) z roku 1486 Imre Madzsar. *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo Quinecclesiastensi descripta*, ed. E. Madzsar, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum* (ďalej SRH) II, ed. E. Szentpétery, Budapestini 1938, s. 349–361 (znenie legendy na s. 357–361).

⁴ „*Venerunt et alii duo de terra Poloniensi, heremiticam vitam causa contemplationis eligentes, quorum unus, Andreas nomine, per confessionis meritum angelicis choris est associatus testibus miraculorum signis per ipsum a domino factis, alter, Benedictus pro Christo sanguine fuso mirabiliter laureatus*”. *Legenda maior Sancti Stephani regis* (ed. E. Bartoniek), SRH II, s. 382. Podobne *Legenda Sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, SRH II, s. 411.

⁵ Pozri R. Holinka, *Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska. Rozbor a text legendy z konce XI. století*, *Časopis učené společnosti Šafaříkovy* 8 (1934), č. 4, s. 322; R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda Sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, s. 211; N. Knauz, *A pozsonyi káptalannak kéziratái: Codices manuscripti Capituli Posoniensis*, Esztergom 1870, s. 183.

⁶ *Vita sancti Romualdi*, [in:] *S. Petri Damiani opera omnia*, tomus I: *Patrologia latina* (PL)

vzhľadom na neustále sa opakovanie stredovekého motívu priradovania urodzeného pôvodu svätcom ako hagiografickej schémy je na uváženie, do akej miery môže táto neskorá tradícia obstáť popri jednoznačnom, dobovo blízkom údají Maurovej legendy o nízkom sociálnom pôvode Svorada (*ex rusticitate*). V zhode s dobovou praxou a zámermi legendistov prináša Maurova legenda len minimálne množstvo životopisných indícií a dát, tie sú však jednými z mála pevných bodov, o ktoré sa v tomto prípade môžeme oprieť. Neurodzený pôvod Svorada je teda hodnovernou správou, ktorú nemožno spochybňovať.

Pochybnosti však možno vysloviť aj v súvislosti so staršími tézami staršej slovenskej historiografie o slovenskom, či užšie regionálne vymedzenom liptovskom pôvode Svorada. Maurova legenda a *Legenda maior* uvádzajú, že Svorad (v prípade *Legenda maior* aj Benedikt) prišiel do Uhorska (*hanc in patriam*) *de terra Poloniensium, de terra Poliensis (Poloniensi)*. Tento v skorom 11. storočí pomerne abstraktne a geograficky široko chápaný termín otvoril možnosti pre celé spektrum názorov a hypotéz, ktoré ho mali užšie vymedziť. K záverom poľských medievistov sa dostaneme neskôr; tu možno zmieniť skôr staršie, podrobným výskumom toponým (predovšetkým typu Svorad, Mních a Ipolť) podopreté úvahy slovenského medievistu Jozefa Kútnika o Liptove ako predchádzajúcom pôsobisku nielen Svorada, ale tiež početných zoborských eremitov. Zoborskí pustovníci tu mali už od veľkomoravských čias vytvárať hustú sieť „benediktínskych erémov ako akýchysi vysunutých staníc zabezpečujúcich a uľahčujúcich prístupové cesty a komunikáciu vôbec“⁷.

K týmto dnes už snád' prekonaným tézám možno doplniť len niekoľko stručných glos. Politická mapa Uhorska by v prvých rokoch až desaťročiach 11. storočia určite nezahŕňala Liptov ani ďalšie oblasti severného Slovenska, čo by nás teoreticky oprávňovalo vzťahovať problematický termín aj na územia severne od Dunaja, dočasne ovládané poľským kniežaťom Boleslavom Chrabrým (992–1025)⁸. Domnievam

144, ed. J.P. Migne, Paris 1853, s. 976 (cap. 26); *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowie Polski*, tomus I, ed. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 326 (cap. 26).

⁷ J. Kútnik, *O pôvode pustovníka Svorada (K počiatkom kultúrnych dejín Liptova)*, [in:] *Kresťanský stredovek Slovenska*, Bratislava 2005, s. 204–205. Podobne uvažoval Kútnik aj o ďalších regiónoch Slovenska, porov. J. Kútnik, *Dve tradície z včasnostredovekých dejín Spiša, Spiš*, vlastivedný zborník I (1967), s. 21–36; tenže, *K preduhorským dejinám Popradskej kotliny*, [in:] *Kresťanský stredovek Slovenska*, s. 81–83.

⁸ Datovaniu výbojov Boleslava sa novšie podrobne venoval P. Hudáček, *Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky I*, *Historia Slavorum Occidentis* 2018, č. 4, s. 27–75; tenže, *Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky II*, *Historia Sla-*

sa však, že Kútnikom sformovaná sieť toponým nemôže obstať ako argument pre tézu o slovenskom pôvode Svorada, a že je v tomto smere slepou bádateľskou cestou. Táto sieť je totiž kontaminovaná rýchlym, panovníkmi, údelnými kniežatami a predstaviteľmi cirkvi podporovaným rozmachom kultu zoborských svätcov. Sledované toponymá, ako už naznačili niektorí historici – v širšej argumentácii napríklad Ryszard Grzesik, teda nemôžu byť chápané ako doklad o miestach pôsobenia Svorada, ale len ako lokality s neskorším rozšírením jeho kultu, prípadne s miestnym pôsobením benediktínov⁹. Pre stredovekú spoločnosť boli dôležité predovšetkým miesta spojené s vyznavačstvom Svorada, neskôr už aj ďalšie miesta spojené s rozvojom jeho kultu. Ak teda miesto narodenia či lokality späté s predchádzajúcim životom predtým neznámeho, *ex rusticitate* pochádzajúceho pustovníka nezaznamenal hagiograf ako primárny svätcov prameň, tak sa takýto nevýznamný údaj mohol do jednej generácie strácať z historického povedomia súčasníkov¹⁰.

V širšom kontexte počiatkov eremitizmu vo včasnom Uhorsku možno k otázke zoborských pustovníkov pripojiť ešte jeden postreh. V ďalšom texte si ešte naznačíme, aké náročné je už dnes odhadnúť čo i len v hrubých obrysoch dobu príchodu Svorada do Uhorska. Ak by sme však aj odpoveď na túto otázku hľadali niekde v dvadsiatych rokoch 11. storočia, len ťažko by sme zrejme dokázali presvedčivým argumentom obhájiť predstavu o Liptove, ale tiež Nitriansku ako regiónu, v ktorom by pôsobili už desiatky mníchov, akými boli Svorad či Benedikt. Svätoštefanské legendy dokladajú príchod početných kňazov a mníchov už na Gejzov veľkokniežací dvor¹¹. V podmienkach prakticky ešte neexistujúcich cirkevných štruktúr a inštitúcií tu však mohol byť dopyt predovšetkým po tradičnom mníšstve cenobitského typu, zatiaľ čo eremitizmus a realizácia tvrdej askézy mimo rehoľného spoločenstva, a dokladajú to už najstaršie uhorské pramene, boli v ranom Uhorsku skôr výnimočným a pozoruhodným zjavom.

vorum Occidentis 2019, č. 1, s. 53–96. Štúdie Hudáčka obsahujú tiež početné odkazy na staršiu literatúru.

⁹ R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji*, s. 466–468. K výskumu eremitizmu založenom na sledovaní toponým a patrocínií porov. štúdiu M. Slivka, *K problematike eremitizmu na Slovensku*, [in:] *Dejiny a kultúra rehoľných komunít na Slovensku*, ed. J. Šimončič, s. 49–70.

¹⁰ Aj samotný Kútnik si bol pritom dobre vedomý toho, že pre Maura neboli zaujímavé informácie typu miesta narodenia či predchádzajúceho pôsobenia Svorada. J. Kútnik, *O pôvode pustovníka Svorada*, s. 152–153. Otázku aktuálnosti zaznamenania pôvodu Svorada v stredovekých prameňoch rozvíjam aj ďalej v texte, osobitne pri pozn. č. 95.

¹¹ „*Dux primus fuit nomine Geiza, qui ... clericis ac monachis potestatem concessit presen-tiam suam adventi*”. *Legenda maior Sancti Stephani regis*, SRH II, s. 378–379.

Návrat do samoty ako duchovnej púšte hodnotnejšej než *vita communis* sa aj na európskom Západe spája až s pokročilým 10. storočím. Kríza monasticizmu 10. storočia sformovala v Ríši a v Burgundsku významné reformné centrá s prísnou benediktínskou observanciou. Na Apeninskom polostrove sa naproti tomu v okolí veľkých miest ako centier kultúrneho synkretizmu (Rím, Ravenna a v menšej miere mnohé iné) presadzovali reformné prúdy, ktoré boli ovplyvnené duchom byzantského monasticizmu. Tieto mníšske smery zároveň reflektovali obnovenú úctu k pustovníckym ideálom raného kresťanstva. Najväčšie osobnosti talianskeho mníšstva 10. storočia (sv. Nilus, sv. Symeon či Jan Filagatus) tak už nezdôrazňovali len potrebu utiahnutia sa do kláštora, ale aj potrebu odpútania sa od tradičnej rehoľnej komunity¹². Mnísi z Itálie vyhľadávali pútnické miesta, a ich pôsobenie celkovo charakterizuje (oproti tradičnej *stabilitas loci*) vyššia miera mobility¹³. O skutočnom rozmachu eremitizmu a asketických ideálov však možno uvažovať až od sklonku 10. storočia, čo asi najlepšie dokumentujú pramene písané Brunom z Querfurtu¹⁴. Práve Brunovo dielo nám ešte ukáže, že na prelome 10.-11. storočia prichádzali do stredoeurópskeho regiónu doslova priekopníci života v pustine. Dôležitým je tiež poznatok staršej historiografie, že ani eremiti v 10. a 11. storočí nepôsobili v oblastiach bez možnosti pravidelných kontaktov s už existujúcimi kláštormi, čo dokladá aj lokalizácia kamaldulských¹⁵ a baziliánskych pustovní tej doby.

Domnievam sa, že aj naznačené indície spočybňujú existenciu severoslovenských pustovní už v čase príchodu Svorada do Uhorska. Takéto erémy by totiž nemali dostatočné zázemie, a problémom by bolo už samotné spojenie a komunikácia

¹² Pútnický charakter rehoľného života týchto pustovníkov dokladajú už ich životopisné dáta, porov. A. Rocchi. *Vita di San Nilo abate: fondatore della Badia di Grottaferrata*, Roma 1904; M. Bielawski, *San Nilo di Rossano e Sant' Adalberto di Praga: storia e simbolo di un incontro*, [in:] *II monachesimo d'Oriente e d'Occidente nel passaggio dal primo al secondo millennio: atti del convegno internazionale, Grottaferrata, 23-25 settembre 2004*, Monastero Esarchicho 2009, s. 1-7; *Vita sancti Symeonis monachi*, Studii medievali 20 (1979), č. 3, ed. P. Golinelli, s. 745-788.

¹³ Podrobne J. Stejskal, *Řecké dědictví na Západě. Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*, České Budějovice 2011, s. 38-40.

¹⁴ *Brunonis vita Sancti Adalberti*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Scriptores IV*, eds. J. Szlachtowski, R. Köpke, Hannover 1851, s. 418-478; *Brunonis Vita Quinque fratrum*, [in:] MGH, *Scriptores XV/II*, ed. R. Kade, Hannover 1888, s. 709-738.

¹⁵ V štúdiu označujem pre skoré 11. storočie, z dôvodu zjednodušenia textu a ujednotenia terminológie, slovami „kamalduli, kamaldulský” mníšsky smer, ktorý sa formoval okolo Romualda z Ravenny a jeho nasledovníkov, a ktorý bol v období života Svorada predchodcom inštitucionalizovaného rádu kamaldulov. Porov. aj ref. 44.

so Zoborským kláštorom. Aj na periférii christianizovanej Európy sa eremitizmus viazal na istý stupeň existujúcich cirkevných štruktúr, čo je zrejme jedným z dôvodov, prečo nachádzame erémy Svorada a ďalších pustovníkov v blízkosti organizovanejších inštitúcií, predovšetkým ich materských kláštorov. Maurova legenda zároveň vylučuje predchádzajúce kontakty Svorada so Zoborským kláštorom, keďže Maurus píše o príchode Svorada z cudziny. Rovnako svätoštefanské legendy dokladajú od deväťdesiatych rokov 10. storočia príchod významných mníšskych osobností (Astrik, Bruno – Bonifác, Radla, Benedikt a Svorad, neskôr Gunther či Gerard) spoza uhorských hraníc¹⁶. Aj eremitizmus v Uhorsku na začiatku 11. storočia možno preto chápať ako fenomén, ktorý sa tu šíril z kultúrne vyspelejších oblastí kresťanskej Európy.

2. Svoradova askéza a jej paralely v širších európskych súvislostiach

Údaj o zahraničnom pôvode Svorada je dostatočným motívom aj na úvahy o súdobých eremitických smeroch, ktoré sa už spôsobom pustovníckeho života približujú svedectvu *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti*. V súvislosti s Maurovou legendou stojí za pozornosť, že napriek nevelkému rozsahu je *Vita sanctorum Zoerardi et Benedicti* pri popise Svoradovho asketického života mimoriadne obsažná a konkrétna. To rozhodne neplatí napríklad pri legendách o ďalších pustovníkoch pôsobiacich aj v Uhorsku (Gerardovi, Guntherovi, rovnako však aj Svoradovom žiakovi Benediktovi). Pri zmienených eremitoch sa pramene obmedzujú na stručné informácie o pustovníckych rokoch týchto svätcov, avšak bez potreby rozvádzania spôsobu ich života v eréme. Maurov dôraz na podrobné predstavenie Svoradovej askézy možno pravdepodobne hľadať v dvoch primárnych dôvodoch – v tradičnej potrebe potvrdiť život Svorada-vyznavača, zároveň však aj v jedinečnosti, slovami Maura v podivuhodnosti a neslýchanosti (*mira res et inaudita*) pustovníckych „výkonov“ Svorada v Uhorsku¹⁷.

Z textu Maurovej legendy sa postupne dozvedáme o úplnom trojdňovom pôste Svorada a štyridsaťdňovom pôstnom období, ktoré Svorad prežíval po vzore opáta Zosima len o štyridsiatich orechoch, ďalej o ťažkej fyzickej práci, dlhodobom odriekaní spánku a o tajnom trýznení tela reťazou zarezávajúcou sa do tela askéta.

¹⁶ Porov. tiež *Vita Guntheri eremitaie*, MGH, *Scriptores XI*, ed. G.H. Pertz, Hannover 1854, s. 276–279; *Legenda S. Gerhardi episcopi*, ed. E. Madzsar, SRH II, s. 461–506.

¹⁷ *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti*, s. 360 (cap. 3).

Pendantsy a analógie jednotlivých aspektov tvrdej askézy zoborského pustovníka sa pokúsili definovať už niektoré staršie práce. Odkaz na štyridsaťdňový pôst v Zosimovom kláštore pri brehoch Jordánu smeruje jednoznačne k palestínskej tradícii, ktorú zachytáva legenda o pustovníčke Márii Egyptskej (Βίος Μαρίας Αιγύπτιας), spísaná jeruzalemským patriarchom sv. Sophroniom (560–638)¹⁸. Sophroniov Život Márie nás informuje o prísnom dodržiavaní pôstu v pôstnom období (*Quadragesima*) pred Kvetnou nedeľou, počas ktorého sa mnísi uchylujú s požeňnaním opáta do samoty púšte len s nevyhnutnou stravou podľa uváženia, s kúskom chleba, figami, datlami, namočeným bôbom alebo celkom bez jedla, spoliehajúc sa len na zber rastlín¹⁹. Zosimos je v kresťanskej tradícii častejšie užívaným menom aj pre cirkevné osobnosti spájané s blízkovýchodným monasticizmom či gnózou v 4. až 6. storočí, avšak žiadna z neskorších zmienok už nevykazuje takú mieru súvzťažnosti so zmienkou Maura než narácia Sophronia. Je otázne, či Maurus, Svorad a zoborskí mnísi vrátane opáta Filipa poznali priamo Sophroniovu legendu alebo nejaký iný, pravdepodobne neskorší prameň. Isté je len, že sa už Maurus pri predstavení Svoradovho veľkonočného pôstu odvolával na pôst stanovený opátom Zosimom²⁰.

Maurus ďalej podrobne opísal Svoradom konštruované mechanizmy, ktoré bránili pustovníkovi v spánku. Svorad trávil odpočinok v sede na dubovom pni, obohnanom ohradou s ostrým rákosím, na hlave s drevenou korunou a štyrmi kameňmi²¹. Účel oboch zariadení spočíval v bolestivom potrestaní straty kontroly nad

¹⁸ Βίος Μαρίας Αιγύπτιας. *Vita Mariae Aegypticae*, [in:] *Patrologia Graeca* (PG), tomus 87/III, ed. J.P. Migne, Paris 1860, s. 3697–3726. Zosimos však nie je v legende uvádzaný ako opát, ale len ako radový mních.

¹⁹ „ὁ μὲν γὰρ ἄρτον ἐκόμιζε τῇ χρειᾷ τοῦ σώματος σύμμετρον, ὁ δὲ ἰσχάδας, ἄλλος φοίνικας, ἕτερος ὄσπρια βραχέντα ἐν ὕδατι, ἄλλος δὲ οὐδέν, εἰ μὴ τὸ σῶμα ἴδιον καὶ τὸ ράκιον ὁ περιεβέβλητο, ἐτρέφετο καὶ τὸ δσάκις ἢ φύσις ἠνάγκαζε ταῖς φουμέναις βοτάναις κατὰ τὴν ἔρημον”. Βίος Μαρίας Αιγύπτιας, s. 3703.

²⁰ V 17. storočí stotožnil Pierre Poussines opáta Zosima so Zosimom, spomínaným Dorotheom z Gazy v diele Διδασκαλία (Didaskalia) už v 6. storočí ako autor spisu o spôsobe realizácie pustovníckej askézy Κεφάλαια (Kephalia). Od tejto zmienky sa následne odvíjali staršie hypotézy o veľkomoravskom kláštore pod Zoborom, ktorý mal sprostredkovať znalosť Zosimovho spisu Κεφάλαια v Uhorsku, prípadne na Kyjevskej Rusi. Porov. J. Kút-ník, *O pôvode pustovníka Svorada*, s. 192; T.J. Milik, *Święty Swierad*, s. 65–66; R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda*, s. 215–216; V. Judák, *Od vita monastica k via cyrilomethodiana. Benediktínske fundamenty cyrilo-metódskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou*, Konštantínove listy 14 (2021), č. 2, s. 17–18. Ide tu však o neisté závery, keďže neistý je už samotný novoveký údaj o Zosimovi, na čo upozorňuje aj novšia historiografia. Súhrnne M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 119.

²¹ „Planatum equidem truncum quercinum sepe circumdedit et per ipsum sepe arundines

rovnováhou tela a nad bdelym stavom mysle. Historici v tomto prípade poukazovali na vzdialené príklady odopierania si spánku už ranými anachorétmi a púštnymi otcami (Hieroným, Makarios, Pachomios, Euthymius a ďalší), hoci tieto všeobecné zmienky nám len ťažko naznačia predobraz vynálezov nitrianskeho pustovníka. Na možnú dobovo blízku analógiu však oprávnene upozorňuje Marina Miladinov v prípade kamaldulského mnícha z talianskeho kláštora vo Fonte Avellane Dominika Loricata (Obrnenca, asi 995–1060)²². Dominikov zásadný prameň, *Vita s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati* Petra Damiana neinformuje o spôsoboch, akými Dominik premáhal spánok²³. V prvej polovici 13. storočia však už tvrdú askézu Dominika napodobňoval iný mních a jeho menovec zo Subiaca, Laurentius (Vavrinec) Loricatus. Laurentia ťažili na hlave aj dve železné tyče upravené na spôsob kríža (*duas virgas ferreas transversas in modum crucis*), z ktorého viseli po bokoch a pred tvárovou časťou hlavy kovové klince²⁴. Tie mali, rovnako ako v prípade Svoradových kameňov, spôsobiť mníchovi bolesť pri strate rovnováhy a upadnutí do spánku. Užívanie tohto mechanizmu už Dominikom síce nie je isté, pri kontinuálnom odkaze Laurentia na asketické cvičenia Dominika však zrejme pravdepodobnejšie, než niektorými historikmi predpokladaná inšpirácia vo vynáleze Svorada²⁵. Celý dômyselný spôsob boja proti únave mohol mať v každom prípade nejaký spoločný, bližšie neznámy predobraz.

Maurova legenda napokon dokladá ťažké umŕtvovanie tela reťazou, ktorá sa Svoradovi zarezávala okolo pása až „k vnútornostiam” (*catenam viscera iam attingentem invenit*)²⁶. Podľa rozprávania opáta Filipa išlo o spôsob sebatrýznenia, o ktorom nemal za Svoradovho života vedomosť opát ani iní zoborskí mnísi. Reťaz vytiahnutá spod kože mŕtveho tela sa stala pamiatkou na „podivuhodný a neslýchaný typ mu-

acutas ex omni parte infixit. Ipse vero in trunco sedens tali sessorio usus est artuum reiteratione, ut si forte corpus sopore gravatum qualemcunque se in partem flecteret, harundinum acie sauciatum graviter evigilaret. Insuper et ex ligno coronam factam capiti suo circumponebat, ad quam quatuor in partibus quatuor lapides suspendebat, ut si caput sopitum quocumque inclinaret, lapide percuteretur”. Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti, s. 359 (cap. 2).

²² M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 121–123.

²³ P. Damiani, *Vita s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati*, PL 144, s. 1009–1024.

²⁴ *Vita S. Cleridonae virginis, B. Laurentii anachoretæ necnon et servi De Hyppolyti Pugnetti monati*, ed. W. Gnanndt, Innsbruck 1902, s. 69.

²⁵ Laurentius aj Dominik boli mníchmi v benediktínskom opátstve v Subiacu v strednej Itálii, prvom kláštore založenom Benediktom z Nursie.

²⁶ *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti*, s. 360 (cap. 3).

čeníctva”, zároveň vzácnou relikviou, o ktorú sa opät Filip podelil s Maurom. Ani v prípade Svoradovej reťaze zrejme nie je potrebné menovať početné príklady, ktoré poukazujú na rozšírenie stredovekého zvyku opásavania sa železnými reťazami od blízkeho Východu až po západné kláštory clunyjskej observancie, vrátane samotného opátstva v Cluny²⁷. Postačí si len krátko pripomenúť, že išlo spočiatku o doménu sýrsko-palestínskeho a egyptského mnišstva, a že primárnym motívom takéhoto konania nebolo telesné mrzačenie, ale predovšetkým obmedzovanie pohybu. Pri východných pustovníkoch ide skôr o vzdialené prípady z obdobia raného rozmachu blízkovýchodného anachorétizmu v 4. až 6. storočí²⁸. Znovu tu však možno uviesť aj Marinou Miladinov zmienený príklad askézy Svoradovho súčasníka Dominika Loricata, ktorý je už tentokrát spomenutý Petrom Damianim. Podľa Damiana bol Dominik opásaný brnením pod oblečením (*utebatur lorica sub tunica*), a tiež ďalšími kovovými pásmi na končatinách²⁹. Ťažké reťaze sťažovali askétov pohyb, ich dotyk s pokožkou však miestami viedol aj ku vzniku bolestivých rán³⁰.

Vzhľadom na stále otvorenú otázku krajiny Svoradovho pôvodu – k nej viac v záverečnej časti štúdie – možno zmieniť aj Damianiho údaj o ďalšom z eremitov, Michalovi z istrijskej Puly, ktorý sa v rámci pokánia opásal reťazou už v čase svojho noviciátu. Reťaz mala byť v tomto prípade prostriedkom pri hľadaní vhodného miesta na dosiahnutie spásy. Michalovi sa napokon dostalo znamenia v toskánskej pustovni v Gamogne (*Eremo di Gamogna*), keďže sa po príchode na toto pietne miesto opásaná reťaz zázračne uvoľnila³¹. K analógiám ku Svoradovej reťazi ešte doplnme historiografiou opomenutý, avšak dobovo blízky príklad z ruského prostredia. Kyjevsko-pečerský paterik, neskorostredoveký súpis približne 30 hagiografií z 11. až 13. storočia, nám zachoval príbehy o zvláštnej askéze a juridivých mníchoch kyjevsko-pečerskej lávry. Okrem pustovníkov obliekajúcich sa do neopracovaných zvieracích (najmä kozích) koží sa v pateriku dočítame aj o Jánovi (Joan, tiež Joann) Mnohostrádajúcom, ktorý žil údajne trinásť rokov nahý a v železných okovách, aby tak spútal pokušenia svojej telesnej existencie³².

²⁷ Pozri P. Damiani, *Vita Odilonis abbatis Cluniacensis*, PL 144, s. 929.

²⁸ Podrobne M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 123–125.

²⁹ P. Damiani, *Vita s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati*, s. 1019.

³⁰ Podobné asketické cvičenia praktizoval v 13. storočí Laurentius Loricatus. *Vita S. Cle-ridonae virginis*, ed. W. Gnant, s. 68.

³¹ P. Damiani, *Vita s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati*, s. 1021.

³² Podrobne G.T. Fedotov, *Svatí staré Rusi*, Červený Kostelec 2011, s. 53.

3. K otázke kamaldulských a východných pustovníckych vplyvov v Uhorsku

Ani na základe zmienených Maurových správ a paralel zo života pustovníkov sa historici nezhodli v otázke, aké eremitské vplyvy formovali Svoradov život v pustine. Historiografia sa v tomto bode delí na dva hlavné názorové smery, ktoré zdôrazňujú buď Maurovou legendou a širším historicko-kultúrnym kontextom naznačené kamaldulské vplyvy, alebo naopak jednoznačne identifikovateľný vplyv formovaný ešte sýrsko-palestínskou púštnou tradíciou. Zástancom kamaldulského charakteru pustovníctva Svorada a Benedikta bol predovšetkým Richard Pražák. Pražák vnímal Svorada a Benedikta ako stúpencom talianskeho reformného benediktínskeho smeru Romualda z Ravenny (952–1027), ktorý kládol dôraz na prísnu askézu a pustovníctvo spojené s telesným umŕtvovaním a sebatrýznením. Český historik však zdôrazňoval aj kontakty Romualda s rímskym Kláštrom sv. Alexia a Bonifáca na Aventine, ktorý podľa Pražáka prepájal latinských benediktínov a gréckych baziliánov ako vyznavačov pustovníckej askézy. Pražák chápal aventinský kláštor v Ríme ako východný bod baziliánskych vplyvov v Čechách a Uhorsku, zároveň ako východisko christianizačných misií na severe, najmä pražského biskupa Vojtecha a Bruna Querfurtského. V tom období sa však s misijným christianizačným programom spájaj (nielen) podľa Pražáka aj kamaldulský reformný smer. Pražák sa napokon syntézu kamaldulských a sýrsko-palestínskych vplyvov v Nitriansku a pod Zoborom pokúsil prepojiť s miestnou, dlhodobo existujúcou kresťanskou tradíciou³³.

Naproti tomu Marina Miladinov konštatovala, že prameňom Svoradovho pustovníctva bol bez pochyb Východ. Prepojenie Svorada na kamaldulský rád vnímala Miladinov len ako neskorý, novoveký konštrukt kamaldulskej historiografie³⁴. Silný východný vplyv na Svoradov eremitizmus však nemal vychádzať z taliansko-gréckej tradície, keďže prejavy extrémnej askézy a umŕtovania až sebatrýznenia tela neboli vlastné kamaldulskému ani baziliánskému monasticizmu na Apeninskom polostrove. Pustovníci sa tu uspokojovali s miernejšími prejavmi asketizmu ako napríklad

³³ R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda*, s. 210–215. Pražák dokonca predpokladal, že Svorada a Benedikta zobrazujú aj nástenné maľby v Kostolňanoch pod Tribečom, tamže, s. 222. Ďalšie Pražákovy hypotézy o širšom kamaldulskom vplyve na kráľovskom dvore Štefana I. a o podpore kamaldulského mníšstva Štefanom sa už opierajú len o málo dôveryhodné novoveké pramene (tamže, s. 218).

³⁴ M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 116

pôstom, odopieraním spánku či vystavovaním sa vrtochom počasia v divočine³⁵. Je teda zrejmé, že pochybnosti Mariny Miladinov ohľadom príslušnosti Svorada ku kamaldulom vyvoláva predovšetkým ojedinelý nález reťaze vrastenej až pod kožu Svoradovho tela, podľa Maura dokonca zarezanej hlboko do mäsa (*cathena carnes intus putrefaciens cute foris est obducta*)³⁶. Podobne poukazuje na chýbajúce doklady priameho prepojenia Svorada na kamaldulov Krisztina Ilkó, podľa ktorej by príslušnosť Svorada k Romualdovým mníchom pravdepodobne zmienil Romualdov životopisec Peter Damiani. Spojenie s kamaldulmi však podľa tejto bádatelky spochybňuje aj spôsob života Svorada a Benedikta, ktorý neodkazuje na usilovanie o skutočné martýrium, teda o smrť pri misijných aktivitách medzi pohanmi. Ilkó prišla k záveru o synkretizme širokého spektra možných pustovníckych podnetov (gorzských, kamaldulských aj baziliánskych), ktoré mohli byť do Kláštora sv. Hypolita importované predovšetkým z Rímsko-nemeckej ríše (v užšom kontexte z kláštorov v Niederalteichu a St. Pöltene) a talianskych alebo baziliánskych kláštorov³⁷.

Rozporuplný pohľad na kamaldulov ako na možnú inšpiráciu aj pre eremitizmus Svorada si zasluhuje bližšiu pozornosť. Počiatky kamaldulského monastického smeru, kreovaného spočiatku v rámci benediktínskeho mníšstva, sú podrobne zdokumentované už Brunom z Querfurtu, neskôr v procese postupnej inštitucionálizácie kamaldulov Petrom Damianim. Najmä Damianiho *Vita Sancti Romualdi* prináša podrobnejšie informácie o živote a pôsobení Romualda a jeho nasledovníkov. Na základe Damianiho správ sformovali starší historici predpoklad o uznávanom pustovníkovi Marinovi a francúzskom Kláštore sv. Michala (Saint-Michel de Cuxa) vo východných Pyrenejách ako zdrojoch obrátenia sa Romualda k praktizovaniu pustovníctva a asketických ideálov egyptských púštnych otcov, z nich predovšetkým Jána Kasiána (Cassiana, asi 360–430)³⁸. Už v Kasiánovom diele sa črtá neskorší kamaldulský model – spočiatku spoločný pobyt mníchov v kláštore a zverovanie novicov skúseným anachorétom, následne postup mníchov na vyšší stupeň kontemplácie ako duchovného prostriedku, ktorý mal priviesť mníchov k mystickému spojeniu s Kristom v pustovni.

K Romualdom obnovenej pustovníckej tradícii je však primárnym prameňom z prvej ruky predovšetkým *Vita quinque fratrum eremitarum (seu) Vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque* Bruna z Querfurtu. Bruno naznačuje pôsobenie Ro-

³⁵ Tamže, s. 117–120, s. 127.

³⁶ *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti*, s. 360 (cap. 3).

³⁷ K. Ilkó, *Az aszkézis gyakorlatának szélsőséges formái*, s. 39–42.

³⁸ P. Damiani, *Vita sancti Romualdi*, s. 958–959.

mualda ako vedúcej osobnosti nového pustovníckeho smeru, formujúceho sa v okolí Ríma a o niekoľko rokov neskôr v blízkosti Ravenny. V Pereu dokladá *Vita quinque fratrum* existenciu erému s mníšskymi celami obývanými po dvoch mníchoch, prísne telesné tresty a delenie denného režimu mníchov medzi modlitbu, čítanie kníh a prácu v cele³⁹. Spoločným plánom Romualda a cisára Ota III. malo byť tiež vybudovanie cenobitského kláštora, ktorý mal dopĺňať blízky erém. Bruno sa ďalej zmieňuje o neustálom hľadaní nových adeptov pre duchovnú službu – Romuald sa za týmto účelom vybral napríklad do Ríma alebo do Istrie (*quem via maris, ut ibi gigneret novos filios, in patriam Hystriam portavit*)⁴⁰.

Brunovo priame svedectvo však dokumentuje aj výraznú rôznorodosť a diferencovanosť raného kamaldulského hnutia. Bruno dokonca písal o zásadných rozporoch, ktoré vyplývali z odlišných predstáv mníchov. Podľa Bruna kládol Romuald dôraz predovšetkým na budovanie dokonalého erému, zatiaľ čo napríklad samotný Bruno mal byť jedným z mníchov, ktorí v Pereu zasiali túžbu po misijných cestách a martýriu. Oto III. napokon vyslal dvoch misionárov (Benedikta a Jána) na misiu v zemi Slovanov (*in terra Sclavorum*), teda do Poľska, avšak proti vôli a bez súhlasu samotného Romualda⁴¹. Martýrium týchto dvoch mníchov v Poľsku v roku 1003, neskôr aj samotného Bruna z Querfurtu medzi pohanskými Prusmi v roku 1009, priviedlo nakoniec na misiu do Uhorska aj Romualda a jeho mníchov.⁴² V otázke ideálnej cesty k odpusteniu hriechov a dosiahnutiu spásy (výnimočná askéza, na druhej strane mučenícka smrť) však zrejme nepanovala medzi ranými kamaldulmi zhoda. Askéza „dokonalých“ pustovníkov mala v rámci kamaldulského mníšstva mimoriadny ohlas⁴³. Rovnako tomu bolo aj v prípade christianizačných misií, tie však nemožno chápať ako univerzálne poslanie kamaldulských mníchov ani za čias Romualda, ani Petra Damiana. Domnievam sa preto, že na základe chýbajúceho misijného zamerania Svorada ešte nemožno s istotou vyhlásiť, že by bola askéza nitrianskeho pustovníka celkom nezávislá od raného kamaldulského hnutia. Ako sporný sa zdá aj predpoklad Krisztiny Ilkó o nevyhnutnosti reflexie života Svorada ako „kamaldula“ Petrom Damianim. V tridsiatych a štyridsiatych rokoch 11. storočia mohol mať totiž kult Svorada a Benedikta skôr užší regionálny rámec, zatiaľ čo Peter

³⁹ Brunonis *Vita Quinque fratrum*, s. 717–719.

⁴⁰ Tamže, s. 720 (cap. 3).

⁴¹ P. Damiani, *Vita sancti Romualdi*, s. 958–959.

⁴² Tamže, s. 989–990. Porov. ref. 105.

⁴³ Porov. G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, [in:] *L'eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII*, Milano 1965, s. 88.

Damiani v tomto období žil a tvoril v talianskych mestách, Ravenne, Faenze, Parme či v kláštore Fonte Avellana.

V prvých desaťročiach 11. storočia, ako už naznačili niektorí historici, teda nemožno chápať kamaldulských mníchov ako jednotný, vnútorne organizovaný mníšsky rád. Slovom Jana Stejskala, „eremitismus a jeho camaldolská forma sa vyvíjajú len pozvoľna. Formovanie bolo otázkou dvoch, troch generácií. Táto dynamika nesmie byť v našich úvahách obetovaná za cenu zařaditeľnosti do spätne a anachronicky vytvorené štruktúry identit“⁴⁴. Neskoršie kamaldulské texty z 11. storočia (Damianiho *De ordine eremitarum*, Rodulfove *Rodulphi Constitutiones a Liber eremitice regule*), spájajúce viaceré prvky východného anachorétizmu a clunyskej reformy, tak síce pramenia už v Romualdom zakladaných rehoľných komunitách, nemožno ich však chápať ako verný odraz situácie z prvých desaťročí nového tisícročia⁴⁵. Medzi ranými kamaldulmi z doby Romualda nachádzame radových mníchov-cenobitov, pustovníkov obývajúcich mníšske cely aj misionárov šíriacich Božie slovo medzi pohani. Výnimočne by sme však medzi nimi zrejme našli aj mníchov typu Dominika Loricata alebo Svorada, teda eremitov s extrémnymi prejavmi mimoriadne tvrdej askézy. Zdá sa, že práve nejednoznačnosť a rozporuplnosť kamaldulských koreňov sťažuje pátranie po pôsobení Romualdom formovaného alebo ovplyvneného mníšstva. Brunom z Querfurtu a kamaldulským traktátom *De ordine eremitarum* doložené umŕtvovania tela, ďalej vplyv východného anachorétizmu v pustovniach Romualda, obmedzenie pôsobnosti kamaldulov na priestor mníšskej cely alebo pustovne, dôraz na fyzickú prácu, pretrvávajúce väzby pustovníkov na opätovnú rehoľnú komunitu, previazanosť erémov s blízkymi benediktínskymi kláštormi či už Brunom načrtnutý vzťah skúsenejších anachorétov a ich žiakov však naznačuje aj Maurova legenda. Nemožno tu síce hovoriť o priamych dokladoch pôsobenia Romualdových mníchov pod Zoborom, na druhej strane však ide o príliš vážne indície na to, aby sme kategoricky zamietli akúkoľvek príbuznosť eremitskej tradície u kamaldulov a Svorada.

V priebehu 10. a 11. storočia prichádzali do Uhorska aj východní mnísi a mníšky, pravdepodobne priamo z Byzantskej ríše a z oblastí pod byzantským kultúrnym vplyvom na Balkáne alebo Kyjevskej Rusi. V Uhorsku máme s istotou doložené kláštory východného rítu v Marosvári-Oroszlámosi (patrónom sv. Ján Krstiteľ), Veszrémvölgyi (Bohorodička Panna Mária), Sriemskej Mitrovici – Szávaszentdemeteri (sv. Demeter Solúnsky), Visegráde (sv. Ondrej) a v Dunapentelei – dnes

⁴⁴ J. Stejskal, *Řecké dědictví na Západě*, s. 67.

⁴⁵ V najnovšej kritickej edícii *Consuetudo Camaldulensis: Rodulphi Constitutiones, Liber eremitice regule: edizione critica e traduzione*, ed. P. Licciardello, Firenze 2004.

Dunaujvárosi (sv. Pantaleon). Tieto fundácie súviseli s východne orientovanou cirkevnou a dynastickou politikou zakladateľov. Vplyv gréckeho (byzantského) či kyjevskoruského kresťanstva sa jednoznačne rysuje aj v prípade kaplniek a kostolov z 11. a 12. storočia, ktoré boli zasvätené východným svätcom (v Uhorsku je v tomto smere dominantný predovšetkým sv. Mikuláš). Jedným z najvýraznejších dokladov vplyvu východného eremitizmu v Uhorsku sú však obdoby kyjevsko-ruských mníšskych obydlí či umelých jaskýň, vytesaných do čadičových stien na polostrove v severovýchodnom cípe Blatenského jazera, v blízkosti benediktínskeho kláštora v Tihanyi. Nielen tieto skalné príbytky, ale aj blízka kaplnka a cella sv. Mikuláša v Oroszkő – „Ruskej skale“ (*cella monachorum in loco Hurozkw*)⁴⁶ naznačujú dlhodobú koexistenciu či prepojenie benediktínskeho a východného mníšstva. Nešlo pritom o výnimočný prípad takéhoto synkretizmu v Uhorsku ani v strednej Európe. Najzápadnejšie položeným dokladom tohto druhu je kláštor v českej Sázave, benediktínske opátstvo s kontaktmi na baziliánske mníšske prostredie v Uhorsku, a zrejme tiež v Kyjevskej Rusi⁴⁷.

V literatúre sa predpoklady o zmiešanej komunite benediktínskych a východných mníchov objavujú aj pri zmienkach o Zoborskom kláštore⁴⁸. V prípade Zobora nemáme k dispozícii tak jednoznačné indície ako v prípade Sázavy. Svoradov príchod pod Zobor, prísna askéza a odkaz na Zosima však predsa len predpokladajú istý stupeň synkretizmu benediktínskej a východnej mníšskej tradície. Podstatne odvážnejšie vyznievajú pokusy spájať palestínske maronitské prvky s prežívajúcim kresťanstvom z čias Veľkej Moravy, a predovšetkým staršie predpoklady o slovanskej liturgii pod Zoborom s kontinuitou až k obdobiu raného Uhorského kráľovstva.

⁴⁶ L. Erdélyi, *A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története X*, s. 291.

⁴⁷ Z početnej literatúry k počiatkom Sázavy a k životu spoluzakladateľa kláštora a pustovníka sv. Prokopa možno uviesť aspoň významnejšie novšie práce F. Graus, *Slovanská liturgia a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století*, Československý časopis historický 16 (1966), s. 473–495; P. Sommer, *Svatý Prokop. Z počátku českého státu a církve*, Praha 2007, s. 95–102; D. Kalhous, *Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. věku*, Český časopis historický 110 (2010), nr. 1, s. 1–33; L. Reitinger, *Vratislav. První král Čechů*, Praha 2017, s. 139–147 a štúdie publikované v zborníku ed. P. Sommer, *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006 (z nich najmä P. Sommer, *Sázava a české kláštery 11. století*, s. 146–159; D. Třeštík, *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*, s. 189–218 a M. Wihoda, *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 237–250. *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku*, s. 237–250).

⁴⁸ Okrem staršej literatúry (J. Kútník, J.T. Milík a iní) tiež M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 117–118.

Tézy o existencii veľkomoravských kláštorov zatiaľ nemožno podoprieť presvedčivými dokladmi, a indície spojené s archeologickými interpretáciami pripúšťajú skôr predpoklad o kláštore v centre veľkomoravského štátu na Morave (Uherské Hradište – Sady, málo pravdepodobne Osvätimany)⁴⁹. To ešte celkom nevylučuje existenciu staršieho zoborského kostola alebo erému, a teda ani prítomnosť pustovníkov, o ktorých sa pri rozprávaní o kniežati Svätoplukovi zmienil pražský dekan Kosmas na začiatku 12. storočia⁵⁰. Zobor ako krajinná dominanta určite dlhodobo lákal k svojim svahom pustovnícky živel. Pri výbere tejto lokality mníchmi na prelome 10.–11. storočia nemožno podceňovať ani pretrvávajúce povedomie o preduhorskej kresťanskej tradícii, ako to naznačuje napríklad už kontinuita úcty k sv. Hadriánovi v Blatnohrade-Zalavári⁵¹. Problematickejším sa javí skôr predpoklad o schopnosti kresťanských štruktúr a inštitúcií pretrvať v krajne nepriaznivých podmienkach mocenskej destabilizácie a kultúrneho úpadku Nitrianska a Zadunajska v celom 10. storočí⁵². V tomto smere nám chýbajú relevantné, dobovo a historickým kontextom

⁴⁹ L. Galuška, *Kláštery a Velká Morava*, [in:] *Ve stopách sv. Benedikta*, Brno 2002, eds. L. Jan, P. Obšusta, s. 197–209; L. Galuška, L. Poláček, *Cirkevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, [in:] *České země v raném středověku*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 92–153; V. Vavřínek, *Cybil a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, s. 229–233.

⁵⁰ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, MGH SRG NS 2. Berolini 1923, s. 32–34 (lib. I, cap. 14). Treba však doplniť, že táto neskorá narácia Kosmasa z 12. storočia môže rovnako spájať aj dve pôvodne nezávislé tradície, vychádzajúce zo staršieho rozprávania o úspešnej vláde Svätopluka a z neskoršieho povedomia o prítomnosti pustovníkov pod Zoborom.

⁵¹ K situovaniu kostolov v Blatnohrade-Zalavári už G. Fehér, *Zalavári ásatások*, *Archaeológiai Értesítő* 80 (1953), s. 37–39. Zhrnutie novších výskumov priniesli B.M. Szóke, B. Míklós, *Mosaburg/Zalavár a karoling korban*, [in:] *Paradisum plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon*, ed. I. Takács, Pannonhalma 2001, s. 21–34; A. Ritoók, *Zalavár*, [in:] *Paradisum plantavit*, s. 322–327.

⁵² Dlhodobou diskutovaným problémom je najmä otázka, či možno nepretržitú kontinuitu kresťanstva predpokladať len na základe dokladov o istom stupni pretrvávania staršej materiálnej kultúry – novší výskum je v tomto smere oprávnené skôr skeptický. K téme napríklad J. Steinhübel, *Kresťanstvo medzi Veľkou Moravou a Uhorskom: otázka kontinuity a diskontinuity*, *Historia Slavorum Occidentis* 2014, č. 1 (6), s. 42–61; L. Koszta, *Kontinuität oder Diskontinuität zwischen dem 9. und 10./11. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf das Karpatenbecken*, [in:] *The Great Moravian tradition and memory of Great Moravia in the Medieval Central and Eastern Europe*, ed. R. Antonín, Opava 2014, s. 83–102; V. Múcska, *Zur Frage der grossmährisch-byzantinischen Tradition im früharpadischen Ungarn – Möglichkeiten der Interpretation*, [in:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archeological and Historical Evidence*, eds. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin,

blízke analógie vývoja v Nitriansku a Panónii, hoci napríklad početné západoeurópske pramene dokladajú dočasný či trvalý zánik mnohých západných (francúzskych, anglických a iných) opátstiev práve v období saracénskych, normanských a maďarských vpádov⁵³.

V prvých desaťročiach 11. storočia už Maurova legenda dokladá vplyv východnej pustovníckej tradície pod Zoborom. Legenda naznačuje, že nielen opátovi Filipovi a zoborským pustovníkom, ale aj samotnému Maurovi bol rehoľný život Zosima a jeho mníchov známy. Maurus píše o príchode Svorada do Zoborského kláštora, kde prijal mníšsky habit a rehoľné meno Ondrej. Tento údaj je diskutabilný, naznačuje totiž, že by sa Svorad mohol stať mníchom až pod Zoborom. Ide však o málo pravdepodobný predpoklad, keďže v byzantských, benediktínskych aj kamaldulských kláštoroch nadobúdali aj tí najnadanejší mnísi dlhoročné skúsenosti v cenobitskom kláštore, prípadne v malých mníšskych celách⁵⁴. Svorad teda mohol pôsobiť v Zoborskom kláštore dlhšiu dobu ako radový mních, až kým ho opät Filip nepoveril náročnejším duchovným bojom v pustovni. Ďalšou, pravdepodobnejšou možnosťou je príchod Svorada už ako eremitu s pustovníckymi skúsenosťami z miesta svojho predchádzajúceho pôsobiska. Spôsob Svoradovej askézy a umŕtvovania tela totiž nenavodzuje dojem nasledovania vzorov z prostredia Zoborského kláštora. Ani Maurova legenda nenaznačuje postupnosť od zdieľania spoločného života v kláštore k osamotenému pustovníctvu Svorada (neskôr Benedikta) v erémoch v blízkosti Nitry alebo pri Váhu. Žiaľ, v legende chýbajú akékoľvek záchytné body ohľadom bližšieho časového zaradenia príchodu Svorada do kláštora, následne jeho prechodu do pustovne. Historici sa snažili pomôcť si aspoň údajom Maura o jeho stretnutí so Svoradom ešte v časoch, keď bol Maurus scholastikom (*puer scholasticus*) v Pannonhalme⁵⁵. Aj vzhľadom na neisté biografické údaje o Maurovi však medievisti prichá-

P. Špehar, Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012, s. 153–160; priamo v súvislosti so Zoborským kláštorom R. Marsina, *Benediktínske opátstvo (kláštor) sv. Hypolita na Zobore (Čas vzniku, patronát, diplomatická činnosť)*, *Studia Historica Tyrnaviensia* 14–15 (2012), s. 19–31 (23–24); S. Hudec, *K otázke veľkomoravského pôvodu kláštora sv. Hypolita na Zobore*, *Medea. Studia Mediaevalia et Antiqua* 19–20 (2015–2016), s. 23–32; podrobnejšie L. Koszta, *Zobori bencés apátság kezdetei: morva kontinuitás vagy passaui térítés*, [in:] *Legendák, kódexek, források. Tanulmányok a 80 esztendő H. Tóth Imre tiszteletére*, ed. M. Kocsis, H. Majoros, Szeged 2012, s. 147–175.

⁵³ Všeobecnejšiu, avšak podrobnejšiu charakteristiku týchto nájazdov a ich dopadov aj na kláštory prináša napríklad (v českom preklade) M. Bloch, *Feudální společnost*, Praha 2010, s. 25–44.

⁵⁴ Podobnú prax dokladá v Pereu *Brunonis Vita Quinque fratrum*, s. 718–719.

⁵⁵ Staršia slovenská historiografia uprednostňovala skôr názor, že sa tento údaj Maura

dzali so širokým časovým rozpätím Svoradovho príchodu do Uhorska od prelomu tisícročia (ako *terminus post quem* uvádzal napríklad Rudolf Holinka rok 1002)⁵⁶ až po dvadsiate roky 11. storočia. Svoradovu smrť kládol najďalej, do roku 1034 Józef Tadeusz Milik⁵⁷.

Maurova legenda je podstatne adresnejšia k nepochybne dôležitejšiemu spôsobu realizácie Svoradovho asketického života. Naznačili sme si už, že dôraz na nezvyčajnosť Svoradovho duchovného boja dokladá už vnímanie Svorada ako výnimočnej mníšskej osobnosti. U žiadneho z mníchov Zoborského kláštora nemožno predpokladať tak extrémne prejavy sebatrýzne ako u Svorada. V Maurovej legende sa Zoborský kláštor črtá ako reholná inštitúcia podporujúca tradičný benediktínsky cenobitizmus aj dôraz na duchovné rozjímanie a pustovnícku tradíciu ovplyvnenú východným eremitizmom. Prejavy výnimočnej askézy Svorada sa však už javia ako osobný Svoradov vklad. Inými slovami, kláštor pod Zoborom vytváral priestor a vhodné podmienky aj pre eremitov, avšak Svorad tu zrejme realizoval predstavy o nasledovaní utrpenia Krista (*imitatio Christi*) ako ideálnej cesty k dosiahnutiu spásy na základe predlôh, ktoré si prinášal spoza uhorských hraníc⁵⁸.

4. Tézy o malopoľskom a dalmátsko-istrijskom pôvode Svorada

Dostávame sa teda k dlhodobo diskutovanej problematike pôvodu Svorada, či skôr k otázke smeru jeho príchodu do Uhorska. Tento údaj (ako *de terra Poloniensium*) sa nachádza už v Maurovej legende, jeho interpretácia však nie je tak jednoduchá, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Poľskí historici nespochybňovali stotožnenie termínov *terra Poloniensium*, *terra Poloniensij*, *ex Polonia* s Poľskom, na základe neskoršej tradície prevažne s regiónom Malopoľska. Najväčšiu váhu prikladá poľská historiografia zmienke Jana Długosza z 15. storočia, podľa ktorej pôsobil Svorad po mnoho rokov (*per annos plures Christo militaverat*) v pustovni v Tropie pri rieke Dunajec v Krakovskej

týka jeho rokov strávených údajne v Zoborskom kláštore. Domnievam sa však, že výraz *puer scholasticus* možno vzťahovať k Pannonhalme – Maurus sa totiž dozvedel o spôsobe života Svorada len sprostredkované od Benedikta, zoborského mnícha, ktorý pannonhalmský kláštor často navštevoval, a to pravdepodobne ešte počas Svoradovho života.

⁵⁶ R. Holinka, *Sv. Svorad a Benedikt*, s. 327–328.

⁵⁷ J.T. Milik, *Święty Świrad*, s. 28, porov. s. 68–69.

⁵⁸ Vylúčiť sa pritom nedá ani príchod Svorada v sprievode viacerých mníchov, vrátane Benedikta, ktorého zahraničný pôvod uvádza *Legenda maior*, autentický prameň spísaný pred rokom 1083. *Legenda maior Sancti Stephani Regis*, s. 382. Benediktov príchod zo zahraničia naproti tomu ešte nedokladá Maurova legenda.

diecéze (*ad flonium Dunayec prope oppidum Czchow in Cracoviensi dioecesi*), odkiaľ sa presunul aj s Benediktom do Uhorska⁵⁹. Podľa časti staršej poľskej historiografie mohol Długosz vychádzať aj z nejakých neznámych, dnes už stratených záznamov⁶⁰. Poľský kronikár však bol s určitou závislosťou aj na najstaršej svätošestfanskej legende. Długosz totiž dezinterpretuje text *Legenda maior* a príchod Svorada s Benediktom do Uhorska mylne spája s Kláštorom sv. Benedikta na úpätí Železnej hory v Pécsvárade a s christianizačnou misiou Astrika (*intraveraunt Pannonias et in coenobio Sancti Benedicti ad radicem Montis Ferrei sub abbate Asterico militantes*)⁶¹.

Podobne ako v Tropic predpokladá poľská novoveká tradícia zo 16. storočia existenciu pustovne sv. Svorada v Opatowci nad Wislou⁶², zatiaľ čo podľa dopletej správy zo 17. storočia mala byť rodiskom Gryrarda-Suirada, údajne uhorského biskupa a mučeníka, lokalita Kończyska situovaná asi 25 km južne od Zakliczynu v Tarnovsku⁶³. Domnienku o Malopolsku ako rodisku a prvom pôsobisku Svorada – pustovníka podľa poľských historikov posilňujú ešte názvy niekoľkých lokalít (Sieradzice, Sieradza, Sieradzka, Sieradowice), ktoré dokladajú Svoradov kult v širšom okolí (približne do 50 km) ústia Dunajca do Visly⁶⁴. Vzhľadom na viac-menej všeobecne prijímaný malopolský pôvod Svorada je poľská historiografia skôr skeptická k novovekej kamaldulskej tradícii o príslušnosti nielen piatich umučených bratov, ale tiež Svorada a Benedikta k poľským kamaldulom, hoci práve na základe údajov z diela Marcina Baroniusza *Vitae Sanctorum Quatuor Fratrum Eremitarum Camaldulensium Confessorum* z roku 1609 sa objavili aj názory o bližšie neznámom prepojení Svorada a mníchov z predpokladaného opátstva v blízkosti Międzyrzeczu v západnom Poľsku⁶⁵. Zmieniť tu treba napokon ešte tradíciu o pustovníčení Svo-

⁵⁹ J. Długosz, *Historiae Polonicae libri XII*, tomus I, Cracoviae 1873, s. 158. Zápis sa vzťahuje k roku 998.

⁶⁰ Napríklad H. Kapiszewski, *Cztery źródła do żywota św. Swirada*, s. 26–27.

⁶¹ Na základe tejto Długoszovej správy spájal príchod Svorada do Uhorska s Astrikovou misiou v Pécsvárade aj H. Kapiszewski, *Eremita Świrad w Panonii*, s. 17–68; k tomu kriticky už J. T. Milik, *Święty Świerad*, s. 8–9.

⁶² T. Wojciechowski, *Szkice historyczne XI w.*, Warszawa 1925, s. 82; J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad i jego kult w Tropiu*, *Nasza Przyszłość* 52 (1979), s. 18–19.

⁶³ Ide zrejme o zámenu s čanádkym biskupom Gerardom, ktorý však v Poľsku nepôbil. Pozri J. T. Milik, *Święty Świerad*, s. 106–108; tiež J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad*, s. 17–18.

⁶⁴ J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad*, s. 15–16.

⁶⁵ *Vitae, gesta et miracula Sanctorum Quinque Fratrum Polonorum*, ed. M. Baronius, Cracoviae 1606, s. 24. O prepojení Svorada na pustovňu pereonských mníchov a miestny kláštor uvažoval napríklad J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad*, s. 27–29.

da v sliezskej Olawe, ktorá sa v Sliezsku rozvíjala najneskôr od 15. storočia, a ktorú zachytil už spomenutý Rudolf z Rüdesheimu.

V súčasnej historiografii ostali viac-menej marginálnymi, poľskými medievistami celkom odmietnutými závery Imreho Bobu o príchode Svorada do Uhorska z istrijskej Puly. Maďarský historik poukazoval na zmienky z Maurovej legendy (*de terra Poloniensium*) a z *Legenda maior* (*de terra Poliensi*), ktoré ešte v prvej polovici 11. storočia nemôžu označovať Poľsko ani Malopoľsko⁶⁶. Sufix *-ensis* sa podľa Bobu spájal v tomto období s územím náležiacim k mestám, v tomto prípade teda k mestu Pula (*Poloniensi, Poliensi*) v Istrii. Boba upozornil aj na zmienky Petra Damiana o pôsobení Romualda z Ravenny v Istrii, zároveň o ceste Romualda a jeho mníchov do Uhorska. Medievista podoprel svoje závery aj údajom z kroniky Antonia Bonfiniho *Rerum Ungaricarum decades* o príchode Svorada-Ondreja a Benedikta z Dalmácie, presnejšie z istrijskej Puly (*ex ea Dalmatie parte, quam Polianam dicunt, advenerunt eremitae duo ... Andreas ... et Benedictus*)⁶⁷. Podľa Bobu spojil poľské Tropie s kultom sv. Svorada až Dlugosz v 15. storočí. Poľský kronikár si zamenil pôvodný kult sv. Gerarda (*Sanctus Guerardus*) v Tropie s úctou k sv. Svoradovi (*Sanctus Suerardus*), a na základe miestnej tradície o starom eréme v Tropie spojil s týmto miestom naráciu o pustovníckych rokoch Svorada⁶⁸.

Imre Boba sa vo svojej kratšej štúdií pokúsil podložiť vlastné závery čo najväčším počtom dôkazov o istrijskom pôvode Svorada. Pri väčšine svojich argumentov sa však uspokojil skôr s povrchným výskumom prameňov, čo v následnej polemike využili poľskí historici. Zmienit tu možno predovšetkým kňaza v Tropie Stanisława Pietrzaka, ktorý úspešne spochybnil väčšinu z údajných dokladov Bobu o príchode Svorada z Istriie⁶⁹. Napriek tomu si myslím, že sa ani Pietrzakovi, ani poľským historikom nepodarilo kriticky vysporiadať so všetkými závermi Bobu, a predovšetkým presvedčivo vysvetliť Bonfiniho správu o príchode Svorada a Benedikta do Uhorska. Pokúsme sa teda ešte raz o podrobnejšiu úvahu nad spornými bodmi, ktoré priniesli tézy Imreho Bobu, následne polemické reakcie Pietrzaka a ďalších medievistov.

Pietrzak vo svojej rozsiahlej argumentácii najprv poukázal na nesprávnosť tvrdenia Bobu o sufixe *-ensis* ako prípone spájajúcej sa v 11.–12. storočí výlučne

⁶⁶ I. Boba, *Saint Andreas-Zoerard: a Pole or an Istrian?*, Ungarn-Jahrbuch 7 (1976), s. 66–67.

⁶⁷ Tamže, s. 68.

⁶⁸ Tamže, s. 69.

⁶⁹ S. Pietrzak, „Swirad zwany też Zorardem” – *znad Adriatyku czy Dunajca?*, *Slavia Antiqua* 39 (1998), s. 81–158; tenže, *Św. Andrzej Świerad Zoerardus – Pustelnik znad Adriatyku czy Dunajca?*, [in:] *Skalka pri Trenčíne. Miesto legiend a púti*, Trenčín 1997, s. 49–69.

s mestami a ich okolím⁷⁰. Podstatnou nezrovnalosťou, ktorú Boba vo svojom texte obchádzal, je tiež nesprávnosť slovného tvaru *Poliensi* (namiesto *Polensi*) pre istrijskú Pulu – toto označenie sa totiž v prípade Puly v iných prameňoch nevyskytuje. Pietrzak zároveň odmietol možné spojenie nitrianskych pustovníkov s kamaldulmi sv. Romualda, keďže nešlo o misionárov, a nemenuje ich ani Peter Damiani⁷¹. Poľský historik ďalej upriamil pozornosť na Pulu ako mesto, ktoré sa aj podľa iného miesta v Bonfiniho texte nachádzalo v susedstve Dalmácie (*Dalmatiae confine*), teda nie priamo v nej⁷². Istrijskému pôvodu Svorada má odporovať aj nedoložitelný kult tohto svätca priamo v Pule alebo v Istrii. Podľa Pietrzaka sa v Pule objavili Slovania vo väčšom množstve až v 14. storočí, zatiaľ čo slovanský pôvod Svorada dokladajú už najstaršie varianty jeho mena (Świerad, Świrad, Svorad). Pietrzak sa pokúsil dokázať aj vierohodnosť Długoszovej informácie o pôvodne malopoľskom pôsobení Svorada a Benedikta kultom Svorada, ktorý je v Tropie podľa poľského historika jednoznačne doložený už v 14. storočí. Zmienka o kostole sv. Gerarda v Tropie mala vzniknúť až v edícii Theinera *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* v 19. storočí. Rovnako Bonfiniho vetu „*ex ea Dalmatie parte, quam Polianam dicunt*“⁷³ vysvetľoval Pietrzak ako chybu novovekého prepisovača, ktorý tak z pôvodného *ex Sarmatie* vytvoril nový výraz *ex Dalmatie*⁷⁴.

Poľskými a slovenskými historikmi boli závery Pietrzaka zväčša prijaté ako presvedčivé doklady o predchádzajúcom pôsobení Svorada v Malopoľsku, presnejšie v Tropie pri brehoch Dunajca.⁷⁵ Myslím si však, že sa ani argumentácia namierená proti tézám Bobu nevyhla miestami rozporuplným interpretáciám a záverom. Pozornosť si naďalej zasluhuje už pomerne mäťúce slovné spojenie *de terra Polonien-sium* z Maurovej legendy. Poľskí historici ho vysvetľujú ako zem náležiacu k Poľsku a Polanom z historického jadra Poľska (*Polonia*), teda ako Malopoľsko. Maurus tu napríklad podľa Józefa Swasteka nepoužil termín s jeho geografickým či etnickým významom, ani výraz *ex Polonia*, ktorý mal označovať skôr samotné Veľkopoľsko s centrom v Poznani. Maurus tu mal chápať *Polonienses* ako rôzne etnické skupiny či

⁷⁰ Podrobne S. Pietrzak, „*Świrad zwany też Zorardem*“, s. 131–133.

⁷¹ Súhrnne S. Pietrzak, *Św. Andrzej Świerad Zoeradus*, s. 51.

⁷² Tamže, s. 52.

⁷³ A. de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum decades*, Lipsiae 1936, s. 11 (decas II, liber I).

⁷⁴ S. Pietrzak, „*Świrad zwany też Zorardem*“, s. 141–143; S. Pietrzak, *Św. Andrzej Świerad Zoeradus*, s. 54–55.

⁷⁵ Porov. úvodné slovo Richarda Marsinu v zborníku *Skalka pri Trenčíne. Miesto legendy a púti*, s. 8–9. Podrobnejšie tiež R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji*, s. 469–471.

kmene spadajúce pod nadvládu Veľkopoľska⁷⁶. Tak jednoduchým však toto rozlišovanie zrejme nie je, keďže pramene z 11. storočia poznajú výraz *Polonienses, Poloniensi* aj vo všeobecnom význame pre Poľsko. Napríklad pražský dekan Kosmas používa ako synonymá pojmy *terra Polonie* aj *loca Poloniensibus*⁷⁷, zatiaľ čo na inom mieste píše v najširšom etnickom význame o (geograficky) východných Nemcoch a Poliakoch (*partim Teutonicis orientalibus, partim Poloniensibus*)⁷⁸. Podobne nachádzame u Galla Anonyma v totožnom význame napríklad slová *dux Poloniensi* a *Polonorum dux*⁷⁹, a takýchto príkladov by sa dalo uviesť podstatne viac. V 11. ani začiatkom 12. storočia teda nebola v tomto smere terminológia ustálená. Maurom použité slovo *Poloniensium* preto nemožno bezpečne vzťahovať na Malopoľsko.

Ako sporná sa naďalej javí aj terminológia užitá vo svätoštefanských legendách. Slová *venerunt et alii duo de terra Poloniensi* sa nachádzajú len v jednom zo štyroch zachovaných rukopisov *Legenda maior*, v Ernstovom kódexe z konca 12. storočia⁸⁰, zatiaľ čo texty legendy v Pasionáli cisterciánskeho Kláštora sv. Kríža v Heiligenkreuzi zo začiatku 13. storočia, v legendáriu dolnorakúskeho kláštora cisterciánov v Lilienfelde (rovnako z prvých desaťročí 13. storočia) a v legendáriu benediktínskeho opátstva v Melku uvádzajú slovné spojenie *de terra Poliensis*⁸¹. Oponenti Imreho Bobu právom poukazovali na skutočnosť, že v prípade Puly by išlo o nesprávny tvar bežne užívaného slova *Polensis*⁸². Výraz *Poliensis* však nemožno vzťahovať ani na Poľsko. Pietrzak bol preto presvedčený, že v rukopisoch z 13. a 15. storočia prišlo k prehliadnutiu znaku abreviácie v pôvodnej predlohe, a že v prípade slova *Poliensis* ide o skrátenejší, nesprávny tvar odvodený od slova *Poloniensis*⁸³. Takéto hypotetické riešenie síce nahráva predpokladom poľských historikov, avšak aj na ďalších riadkoch si ešte naznačíme, aké zradné môžu byť úvahy, ktoré sa opierajú len o domnelé chyby prepisovačov prameňa.

⁷⁶ J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad*, s. 10

⁷⁷ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, s. 83 (lib. II, cap. 2).

⁷⁸ Tamže, s. 34 (lib. I, cap. 14).

⁷⁹ *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, [in:] *Monumenta Poloniae Historica Nova Series 2*, ed. K. Maleczyński, Kraków 1952, s. 7.

⁸⁰ Od roku 1934 uložený v Szécsényiho knižnici v Budapešti (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, sign. Cod. Lat. 432).

⁸¹ Pozri SRH II, s. 382. Treba ešte doplniť, že tri zmienené rukopisy vychádzali veľmi pravdepodobne z jednotnej predlohy.

⁸² S. Pietrzak, *Św. Andrzej Świerad Zoeradus*, s. 51.

⁸³ Tamže, s. 49–51.

Za problematickejšie považujem pokusy poľských historikov spochybníť správu Antonia Bonfiniho o príchode Svorada a Benedikta z Dalmácie. Už Pietrzak prišiel s hypotézou, podľa ktorej kopista prepisoval v rokoch 1495–1496 autograf Bonfiniho *Rerum Ungaricarum decades* z roku 1492 z dôvodu Bonfiniho choroby a hroziacej smrti narýchlo a v jeho neprítomnosti. V dôsledku toho mali vzniknúť už v prvom odpise z konca 15. storočia (verzie m_1 až m_4 zachované v zlomkoch v tzv. korvínskom kódexe a v ďalších tlačených verziách) početné chyby. Kopista mal teda prepísať pôvodnú vetu: *Item ex ea Sarmatiae parte/parti, quam Poloniam dicunt, heremite duo, quorum alter Andreas, Benedictus alter dictus est... na ex Dalmatiae parte, quam Polianam dicunt...* Pietrzak poukázal aj na niekoľko príkladov, ktoré dokladajú, že Bonfini označoval Poľsko aj ako súčasť väčšieho geografického celku (*Sarmatia*), zahŕňajúceho Čechy, Poľsko a neslovanské Prusko⁸⁴.

Predpoklad o nereálnosti spojenia Dalmácie alebo Istrie s miestom predchádzajúceho pôsobenia Svorada a Benedikta teda Pietrzak znovu oprel o domnienku, podľa ktorej prišlo už v závere 15. storočia k deformácii pôvodného textu, následne k strate autografu. Maďarskí historici Bonfiniho diela však chápali postupnosť prepisovania Bonfiniho autografu ako podstatne zložitejší proces⁸⁵. Bonfini začal písať svoje životné dielo v roku 1488. V roku 1490 už bolo hotových pravdepodobne prvých 16 kníh (prvé dva diely a 9 kníh tretieho) a v rokoch 1494–1495 už kopisti na kráľovskom dvore prepisovali Bonfiniho prácu na pergamen⁸⁶. V deväťdesiatych rokoch 15. storočia teda nešlo o prácu jedného prepisovača, ale o výrobu drahých pergamenových kópií, o ktoré nebol záujem len na uhorskom kráľovskom dvore, ale preukázateľne aj v zahraničí⁸⁷. Maďarskí historici predpokladajú existenciu 7–8 kópií z 15. storočia, a do roku 1515, po ktorom záujem o Bonfiniho dielo výrazne ochabol, približne 20 rukopisných textov. Zachované zlomky týchto rukopisov a ich tlačené verzie, vrátane najstaršej bazilejskej edície z roku 1543, preto vykazujú početné textové odchýlky. Odlišnosti možno doložiť aj v najlepšie zachovanom krakovskom rukopise asi z roku 1515, čo dokladá aj odlišný termín *Poloniam* (namiesto *Polianam* z ďalších verzií) v spornej vete. Ani v krakovskom rukopise, ani v žiadnej z tlačených verzií Bonfiniho diela sa však nenachádza iný výraz než *ex Dalmatie, Dalmatiae*.

⁸⁴ Tamže, s. 55.

⁸⁵ Podľa Kulcsára bolo autografov viac – tie pritom nemuseli byť písané Bonfiniho rukou, ale naopak pisármi, ktorým už Bonfini v 90-tych rokoch 15. storočia text diktoval. P. Kulcsár, *Bonfini-kéziratok*, Magyar-könyszemle 111 (1995), č. 3, s. 222–223.

⁸⁶ V podrobnej argumentácii P. Kulcsár, *Bonfini-kéziratok*, s. 223–224; tenže, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, Budapest 1973, s. 198–212.

⁸⁷ P. Kulcsár, *Bonfini-kéziratok*, s. 224.

Domnievam sa, že hypotéza Pietrzaka o narušení pôvodného textu a náhrade slova *ex Sarmatiae* výrazom *ex Dalmatiae* v prvej kópii Bonfiniho diela nestojí na pevných základoch. V *Rerum Ungaricarum decades* nachádzame početné zmienky o Sarmácii, Dalmácii či Poľsku, ktoré však nikdy nie sú opisované v chybnom či pochybnosti vyvolávajúcom tvare. Zámena slov *Sarmatiae* – *Dalmatiae* je málo pravdepodobná už z hľadiska ich značne odlišnej písomnej podoby a výslovnosti. Je tiež vysoko pravdepodobné, že sa ešte v roku 1515 nachádzal v kráľovskej knižnici v Budíne okrem početných kópií aj Bonfiniho autograf (autografy). Ak teda napríklad Ryszard Grzesik píše, že o poľskom pôvode Svorada dobre vedeli kronikári aj legendisti v Poľsku aj Uhorsku⁸⁸, potom si možno položiť otázku, prečo neprišlo aspoň v jednom z odpisov ku korekcii Pietrzakom predpokladanej chyby. Nepodloženou domnienkou je aj predpoklad o urýchlennom prepisovaní textu z dôvodu údajnej Bonfiniho choroby. Už Péter Kulcsár presvedčivo dokázal, že Bonfini pokračoval v písaní diela intenzívne až do leta roku 1496, teda viac ako rok po vzniku prvej kópie (či skôr prvých kópií). V poslednej knihe dokonca Bonfini zaznamenal udalosti zo začiatku roka 1497, keď definitívne prestal písať v dôsledku mŕtvice⁸⁹.

Argumentácia proti Bonfiniho zmienke o Dalmácii je teda postavená len na značne neistom predpoklade o opakovaných chybách kopistov. V súvislosti s domnienkami historikov o neskorších zásahoch či omyloch prepisovačov autentických textov sa však možno oprávnene pýtať, či by takouto metodikou nebolo možné spochybňovať aj ďalšie zo všeobecne prijímaných poznatkov o písomnými prameňmi nedostatočne zdokumentovaných obdobiach. Práve Pietrzak kritizoval niektoré zo záverov Bobu ako tendenčné manipulovanie s prameňmi. Domnievam sa však, že sa v tomto prípade ani Pietrzak nevyhol rozporuplnej práci s Bonfiniho dielom. Keďže sa iný výraz ako *ex Dalmatiae* v zachovaných textoch Bonfiniho práce nenachádza, bolo by zrejme vhodnejšie predpokladať, že tento údaj obsahoval už Bonfiniho autograf. V tej istej vete totiž znovu nachádzame aj sporný názov *Poliana* (porov. *Poliensi* v *Legenda maior*). V *Rerum Ungaricarum decades* označoval Bonfini Poľsko a odvodené slová len výrazmi ako *Polonia*, z toho *Polonos*, *Polonis*, *Polonorum* a podobne. Ako pravdepodobný sa teda javí predpoklad, že Bonfini, ktorý pracoval aj s textom *Legenda maior*, spojil správu o príchode Svorada a Benedikta (*de terra Poliensi*) s Dalmáciou. V tom prípade však musíme pripustiť ako reálnu aj možnosť, že Bonfini zaznamenal

⁸⁸ R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji*, s. 471.

⁸⁹ P. Kulcsár, *Bonfini-kéziratok*, s. 222–226. Antonio Bonfini zomrel až v roku 1502, a aj podľa Kulcsára sa s určitosťou ešte v roku 1495 tešil pevnému zdraviu.

vo svojom diele neskorostredovekú tradíciu o istrijsko-dalmátskom pôvode oboch nitrianskych svätcov.

5. Maurova legenda, Svoradov kult, stredoveká tradícia a historicko-kultúrny kontext ako nástroje historického výskumu

V prípade predpokladu o pretrvaní takejto tradície, odlišnej od naratívu Długosza či správ novovekých kamaldulov v Poľsku, ide stále len o domnienku, ktorá má svoje argumenty pre aj proti. Bonfini vychádzal z uhorských a zahraničných kroník a legiend, cenné zdroje informácií však čerpal aj na kráľovskom dvore, medzi uhorskými šľachticmi, cudzincami a klérom. Bonfiniho práca je na neskorostredoveký prameň aj k starším dejinám precíznym dielom, ktoré sa opiera o hodnoverné pramene. Na druhej strane však treba mať stále na pamäti, že Bonfini písal približne po 460 až 480 rokoch od smrti Svorada a Benedikta. Naznačili sme si už, že osobitým problémom je tu už evidentne chybný či zle opísaný údaj *Poliensi* v *Legenda maior*. Istrijské mesto Pula sa v početných stredovekých prameňoch zapisovalo ako *Pola*⁹⁰, ďalej v odvodených tvaroch, najmä v adjektívach najčastejšie ako *ecclesia (civitas, episcopus, canonicus, diaecesis* a pod.) *Polensis (Polensi)*⁹¹. V listinách nachádzame podstatne menej zápisov v tvare *Pollensis, Polana ecclesia*⁹², celkom výnimočne v novovekých prepisoch pápežských a biskupských listín z 10. a 14. storočia (*Hugo, Gorboldus) episcopus Polonensis*⁹³. Ani situovanie Puly do Dalmácie nie je geograficky presné. Pula a jej okolie sa ale nachádzali len asi 20–25 km severne od dalmátskych ostrovov, a až do pokročilého 10. storočia bol istrijský polostrov vnímaný ako súčasť Dalmácie.

Rovnakým problémom ako strata autografu Bonfiniho *Rerum Ungaricarum decades* je však aj chýbajúce autentické znenie Maurovej legendy, textu *Legenda maior* a Hartvikovej legendy zo začiatku 12. storočia. V súčasnosti už vieme len tolko, že sa z dnes neznámeho pôvodného tvaru sporného slova vyvinuli v priebehu 11. alebo

⁹⁰ Napríklad *Epistolae Karolini aevi*, vol. 3, MGH, Epistolae 5, ed. K. Hampe, Berlin 1889, s. 94; *Fontes Istrie medievalis* (ďalej FIM), vol. II: A 804 usque ad 1077, ed. J. Banic, doc. 1040_HR, fontesistrie.eu/1040_HR [dostupný z dňa 3.07. 2022].

⁹¹ Napríklad FIM I, doc. 507_CV; FIM I, doc. 547_MD; FIM II, doc. 827_SM; FIM II, doc. 965_RP; FIM II, doc. 991_CW; FIM II, doc. 1030_EE; FIM II, doc. 1061_MI; FIM II, doc. 1062_PAG; FIM II, doc. 1093_PAP a iné.

⁹² FIM II, doc. 804_PR; MGH, Epistolae 5, s. 94.

⁹³ *Joannis XIII papa notitia historica*, [in:] *Patrologiae cursus completus: series Latina* 135, ed. J.P. Migne, Paris 1853, s. 955.

12. storočia jeho dva varianty (*Poloniensi/Poliensi*). Možno tu len doplniť, že primárnym záujmom prepisovačov zmienovaných legiend nebolo úzkostlivé dodržanie pôvodnej formy textu, ale skôr jeho zrozumiteľnosť. Dobré známym príkladom je v prípade *Legenda maior* slovo *infula*, ktorým jeden z kopistov nahradil pôvodný, od 12. storočia stále menej aktuálny výraz *mitra*. Podobne mohli postupovať stredovekí pisári aj pri prepisovaní pôvodnej predlohy slov *Poloniensium*, *Poloniensi*, *Poliensi* alebo *Poliana*, keďže najstarší rukopis *Legenda maior* pochádza až z prelomu 12.–13. storočia. V prípade *Vita sanctorum eremitarum Zoerardi et Benedicti* sa z neskorého 13. storočia zachovali len zlomky⁹⁴, zatiaľ čo celé znenie legendy poznáme až z 15. storočia.

Pri pohľade na spôsob informovania o Svoradovi a Benediktovi treba zdôrazniť, že sa ako neisté a málo dôveryhodné zdajú byť tiež údaje Jana Długosza. Aj poľský kronikár písal neskoro, svoju prácu *Annales Regni Poloniae* dokončil do roku 1466. Długosz písal o mnohých rokoch, ktoré Svorad strávil ako pustovník v Tropie, ďalej o Svoradovi a Benediktovi ako eremitoch, ktorí prišli do Uhorska z Poľska. Hned nasledujúce informácie o príchode Svorada a Benedikta do Kláštora sv. Benedikta na úpäti Železnej hory, kde mali viesť duchovný boj pod vedením opáta Astrika, však už dokladajú zásadnú neznalosť a dezinterpretáciu údajov z uhorských prameňov. Długoszova správa dokonca navodzuje dojem, akoby jej autor nebol dostatočne oboznámený s textom legendy Maura o Svoradovi a Benediktovi, a akoby primárne vychádzal z *Legenda maior*. Domnievam sa však, že za dôveryhodnú nemožno považovať ani správu Długosza o pustovníckych rokoch Svorada v Tropie. Najstarší prameň o živote Svorada, *Vita sanctorum eremitarum Andreae et Benedicti*, spísal biskup v Päťkostolí Maurus až po dlhých desaťročiach od udalostí, ktoré popisuje. Stručné informácie z Maurovej legendy prevzali ešte v 11. storočí *Legenda maior* a Hartvikova legenda. Nemáme však k dispozícii ani len náznak indícií o tom, že by v 11. storočí vznikol iný prameň s relevantnými údajmi o pôvode a živote Svorada. Na mieste je preto otázka, aká je pravdepodobnosť existencie inej hodnovernej predlohy, o ktorú by sa mohol oprieť v 15. storočí poľský kronikár Długosz. Znovu tu možno pripomenúť, že pre stredovekú spoločnosť mohla byť dôležitá len výnimočná askéza Svorada ako zoborského mnícha. Ak teda aj Svorad pôsobil predtým ako jeden z pustovníkov na nejakom konkrétnom mieste v Poľsku, dalmátsko-istrijskej

⁹⁴ Rukopis sa zachoval v tzv. záhrebskom breviári z rokov 1273–1294, uloženom v Univerzitnej knižnici v Záhrebe (rukopis 67, fol. 215–216). Porov. D. Kniewald, *Zagrebački liturgijski kodeksi 11–15 stoljeća*, Croatia Sacra 19 (1940), s. 28; P. Ratkoš, *Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta*, s. 77–86.

oblasti alebo kdekoľvek inde, tak by takáto informácia len ťažko pretrvala v 11. storočí výlučne prostredníctvom ústnej tradície⁹⁵.

Neistotu spájania miest kultu Svorada s domnelými miestami jeho pôsobenia dokladajú už zásadné rozdiely medzi závermi slovenských a poľských historikov. Zmieniť tu možno aj zaujímavú úvahu Richarda Pražáka, ktorý napísal: „...nebylo by možné výraz legendy Maurovi *de terra Poloniensium* s ohľadom na krátkodobou nadvládu Boleslava Chrabrého v českých zemích, podobne jak to dělá Kútník v prípade liptovských názvů, vysvětlovat českým původem Svorada s přihlédnutím k starobylým českým názvům Sverad, Sveraz, Zderad, Zderaz atd.? ... Chci tím jen naznačit, že osvětlení doby působení Svorada v Uhrách i jeho etnicko-teritoriálního původu není zdaleka tak jednoduché...”⁹⁶ Domnievam sa, že toto Pražákově zamyslenie možno rovnako vzťahovať aj k tézám poľských historikov, ktoré spájali kult Svorada v Sliezske alebo Malopolsku s domnelým pôsobením Svorada v Olawe, Opatowci či v Tropie⁹⁷.

Už niektorí starší historici konštatovali, že rozvoj kultu Svorada (menej Benedikta) v Sliezske, na Morave a severnom Slovensku môže súvisieť predovšetkým s pôsobením oboch pustovníkov v hraničných oblastiach medzi Uhorskom, Poľskom a Moravou, teda v Nitriansku a na Považí. V tejto súvislosti možno pripomenúť, že aj územie dnešného Slovenska bolo v prvých dvoch desaťročiach 11. storočia veľmi pravdepodobne súčasťou expandujúceho poľského štátu Boleslava Chrabrého.

⁹⁵ Na okraj tu ešte možno dodať, že náš súčasný dôraz na príslušnosť stredovekého človeka k jeho rodisku, rodnému regiónu alebo krajine jeho pôvodu zďaleka nemusí zodpovedať predstavám, ktoré boli formované duchovným svetom človeka raného stredoveku. Rovnako nezreteľné mohlo byť vnímanie neustále sa posúvajúcich „štátnych“ hraníc, v tomto prípade medzi Uhorskom a Poľskom. Ide pritom len o jeden z mnohých príkladov, ktoré nás varujú pred anachronickým prenášaním moderného chápania našej príslušnosti k štátu, národu či mestu (obci) do storočí, v ktorých mohlo byť vnímanie „nás a tých druhých“ postavené ešte na celkom iných základoch.

⁹⁶ R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda*, s. 212–213.

⁹⁷ Tendencie v staršom výskume ohľadom problematiky Svoradovho a Benediktovho pôvodu najnovšie pomerne kriticky, do značnej miery však výstižne zhrnul Jaroslav Nemeš, keď napísal: „Musíme však konštatovať, že staršia romantizujúca literatúra pohľad na oboch svätcov-pustovníkov čiastočne zidealizovala, z čoho sa ľudová predstavivosť nevymanila dodnes. Nedostatok písomných prameňov a literárny výklad Maurovej legendy umožňoval rôzne interpretácie ich pustovníčenia. Predstavy o ich neorganizovanom spôsobe života boli skôr romantické než realistické, ich «dvojaký» pôvod z Poľska i Slovenska, Tropie i Liptova, dnes môže «uspokojiť» každého národovca.” J. Nemeš, *Stav bádania pustovníckych reholí na území Slovenska v stredoveku*, *Historia Slavorum Occidentis* 2022, č. 1, s. 65.

Túto skutočnosť možno chápať aj ako predpoklad pre zintenzívnenie politických, kultúrnych a dočasne snád' aj cirkevných väzieb Nitrianska na Poľsko. Intenzívne väzby medzi Arpádovcami (Gejzom I. a Ladislavom I.), moravskými Přemyslovcami aj Piastovcami však máme doložené aj v druhej polovici 11. storočia. Jedným z dôsledkov rozmachu kultu nitrianskych svätcov v Nitriansku mohol byť teda aj jeho skorý import do Malopoľska. Pozornosť si zaslúžia už okolnosti rozšírenia úcty k Svoradovi a Benediktovi v Pätkostolí alebo v Chorvátsku, keďže za ním stál pravdepodobne pätkostolský biskup Maurus, v prípade Záhrebu kráľ Ladislav I. alebo prelát či benediktínski mnísi z prostredia kráľovského dvora⁹⁸. Podobnou cestou, teda prostredníctvom predstaviteľov panovníckych rodov či cirkvi (a tiež samotných benediktínov), sa mohol šíriť kult Svorada a Benedikta aj ďalšími smermi, vrátane Poľska a Moravy. Avšak patrociniá a toponymá, odkazujúce na Svorada v širokom geografickom priestore na území Slovenska, Sliezska, Poľska a Moravy dokladajú, že ani na základe miestneho rozšírenia Svoradovho kultu nemožno vyvodzovať ďalekosiahle závery o jeho pôsobení v príslušnom regióne. Ohniskom regionálneho šírenia úcty k Svoradovi sa mohol stať aj akýkoľvek fundačný akt, jediný kostol či neskoršia pustovňa, v ktorej by sa šírila pamiatka na tohto svätca. Dnes už je veľmi ťažké posúdiť, kedy presne a za akých okolností sa Svoradov kult začal vzťahovať aj za severnými hranicami Uhorska. Vzhľadom na existenciu Svoradovho kultu v Sliezske a Malopoľsku sa však zdá, že sa správy o výnimočnom živote Svorada a Benedikta v Nitriansku a na Považí šírili po cestách smerujúcich z Uhorska na sever už v priebehu celého 11. storočia⁹⁹.

Je zrejmé, že bez dešifrovania sporných alebo príliš všeobecných termínov ako *terra Poloniensis*, *Poliensis*, *Poliana* sa nám len sotva podarí s istotou odhaliť Svoradov pôvod, a tiež vymedziť konkrétne miesta pôsobísk Svorada pred jeho príchodom do Uhorska. Avšak práve posudzovaním hodnovernosti jednotlivých správ a dôrazom na širší kultúrny kontext rozmachu pustovníctva v 10. a 11. storočí možno precizovať, miestami korigovať niektoré staršie tézy. Už v úvode do štúdie sme si

⁹⁸ O benediktínoch ako kráľovských kaplánov na dvore Ladislava I. uvažoval L. Koszta, *Fejezetek a korai magyar egyházszervezet történetéből (Doctor of the Hung. Acad. of Sci. Thesis)*, Szeged 2012, s. 392–396.

⁹⁹ O uhorských panovníkoch Gejzovi I. a Ladislavovi I., pravdepodobnejšie však až poľskom Boleslavovi Krivoústom v 12. storočí ako možných sprostredkovateľoch kultu Svorada v Malopoľsku písal napríklad R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji*, s. 477–478. Svoradov kult je doložený v sliezskej Olawe od druhej polovice 12. storočia, na Morave v olomouckom horológii začiatkom 13. storočia, v Malopoľsku v 14. storočí, vo Veľkopoľsku s istotou v súvislosti s pôsobením kamaldulov až v ranom novoveku.

naznačili, že Maurova legenda dokladá výnimočnosť Svoradovej askézy pod Zoborom. Svoradove nástroje na potláčanie spánku a umŕtvovanie tela reťazou, teda nálezom prekvapujúcim pre uhorských benediktínov vrátane opátov Maura a Filipa, nenaznačujú súvislosť Svoradovho spôsobu sebatrýzne s miestnymi zvyklosťami zoborských mníchov. V súvislosti s predpokladom o pôsobení Svorada v Tropie je preto na mieste aj otázka, aké pustovnicke vplyvy možno predpokladať na začiatku 11. storočia v Malopoľsku.

Vznik ranej monastickej siete je v Poľsku celkovo veľkou neznámou. Poľskí historici predpokladajú s väčšou-menšou pravdepodobnosťou existenciu mníšskych cell alebo už regulárnych opátstiev, ktoré možno situovať do centier piastovskej moci v Hnezdne, Wroclawe, Poznani, pod Łęczycou a v Międzyrzeczi, teda vo Veľkopoľsku. V prvom desaťročí 11. storočia možno hypoteticky uvažovať tiež o kláštore benediktínov v Krakowe, avšak v tomto prípade sa poľskí historici prikláňajú skôr k domnienke o prítomnosti katedrálneho kléru, nanajvýš zmiešanej komunity mníchov a kňazov¹⁰⁰. Dlhodobá stagnácia a dočasný či trvalý zánik raných kláštorov v Poľsku pritom nenaznačuje vznik priaznivých podmienok ani pre vytvorenie pevnejšieho mníšskeho zázemia vo vzdialenejšom Malopoľsku. Absencia dokladov o malopoľských kláštoroch tu síce nevylučuje ojedinelú prítomnosť pustovníkov, avšak treba priznať, že v Malopoľsku ešte chýbajú akékoľvek náznaky dosahu východného alebo raného kamaldulského mníšstva¹⁰¹. To nemusí byť až takým prekvapením, ak si uvedomíme, že pustovne východných mníchov či erémy sv. Romualda nevznikli v oblastiach bez kontaktov na centrá cirkevnej správy. Takéto prepojenia nachádzame v Byzantskej ríši a Itálii, ale neskôr tiež na Balkáne, v Uhorsku a v Poľsku, rovnako v prípade kyjevsko-pečerskej lávry a jej pustovníkov. Ďalším z problémov teórie o malopoľskom pôvode Svorada sa teda zdá byť absencia indícií o miestnych kláštoroch, ktoré by mohli byť liahňou, následne základňou pre eremitov typu Svorada.

Naproti tomu v západnej časti Poľska možno jednoznačne doložiť pôsobenie raných kamaldulských pustovníkov z kláštora v Pereu, neskôr ich nasledovníkov už z domáceho, poľského prostredia. Prví mnísi Romualda z Ravenny prišli k západ-

¹⁰⁰ Napr. M. Derwich, *Studia nad początkami monastycyzmu na ziemiach polskich. Pierwsze opactwa i ich funkcje*, *Kwartalnik Historyczny* 107 (2000), č. 2, s. 77–105 (98–99).

¹⁰¹ Archeologický výskum v Tropie dokladá existenciu miestneho kostola v 12. storočí, čo však ešte rozhodne nemožno považovať za doklad o cirkevnej stavbe z obdobia predpokladaného pôsobenia Svorada v Malopoľsku, teda na konci 10. storočia. Súhrnne J. Swastek, *Święty Andrzej Świerad*, s. 44–46.

ným hraniciam Poľska v roku 1001, avšak na jeseň v roku 1003 bola ich pustovňa prepadnutá a mnísi zabití. V roku 1008 existovalo na tomto mieste opátstvo, ktoré zrejme priamo videl a opísal Bruno z Querfurtu. V legende *Vita quinque fratrum eremitarum* písal Bruno o kláštore, pustovni, kostole aj dvorci, ďalej o vysvätení opáta, podpore kláštora Boleslavom Chrabrým, o úspešnom sformovaní komunity mníchov a o miestnom rozvoji kultu Benedikta, Jána a ich troch spoločníkov. Pri popise zázrakov zavraždených pustovníkov spomína Bruno aj menom neznámeho mnícha pochádzajúceho z Uhorska, na inom mieste Ondreja, pôvodne laika a neskôr mnícha, ktorý mal v kláštore na starosti kľúče¹⁰². V súvislosti s existenciou opátstva v (pravdepodobne) Międzyrzeczi sa teda možno zamýšľať aj nad intenzitou možných kamaldulských vplyvov v Poľsku po smrti pereonských mníchov Benedikta a Jána¹⁰³. Tu však treba vziať do úvahy, že ani tento kláštor nemal dlhé trvanie; po roku 1009 opátstvo stagnovalo, a už v dvadsiatych rokoch 11. storočia pravdepodobne zaniklo.

K rehoľným vplyvom, ktoré naznačuje askéza a pustovníctvo Svorada, má blízko aj Dalmácia alebo Istria. Naznačili sme si už, že sa Romuald z Ravenny preukázateľne zdržiaval v Istrii pred rokom 1002 alebo v rokoch 1004/5, kde verboval vhodných adeptov na noviciát v niektorom zo svojich kláštorov¹⁰⁴. Asi v roku 1010 sa preplavila do Istrie aj početná skupina 24 mníchov a dvoch misijných arcibiskupov pod vedením samotného Romualda, podľa Petra Damiana za účelom christianizácie pohanov v Uhorsku¹⁰⁵. Ide o pozoruhodný údaj už z dôvodu, že sa podľa Bruna z Querfurtu Romuald spočiatku staval k misijnému poslaniu neutrálne až odmietavo. Romuald uprednostňoval zakladanie kláštorov a vedenie mníšskych komunít spôsobom, ktorý ich mal prinavrátiť k askéze a k pustovníckemu ideálu. V rokoch 1003 až 1009 však dosiahli mučenícku smrť najmenej traja Romualdovi mnísi z Perea (spomenutí Benedikt, Ján a Bruno z Querfurtu), čo snáď mohlo viesť aj u Romualda k prehodnoteniu predchádzajúceho postoja a k rozšíreniu pôsobnosti jeho mníchov aj na christianizačné misie¹⁰⁶. Historici zrejme právom poukazujú na skutočnosť, že sa

¹⁰² *Brunonis vita quinque fratrum*, s. 733–737.

¹⁰³ Teoreticky možno uvažovať aj nad prípadným posilnením miestneho konventu mníchmi zo sprievodu Bruna z Querfurtu, takýto krok však nedokladá žiadny z Brunom písaných prameňov.

¹⁰⁴ Pozri ref. 40.

¹⁰⁵ *Vita sancti Romualdi*, s. 989–990.

¹⁰⁶ Damianiho správa o misii Romualda v Uhorsku je zaujímavá aj iným spôsobom, naznačuje totiž, že ani v roku 1010 nebolo Uhorsko chápané ako kresťanská krajina s oficiálne ukončeným procesom christianizácie.

Svorad vymyká z typológie mníchov, ktorí by boli schopní a odhodlaní pôsobiť ako misionári medzi pohanským obyvateľstvom. Ako reálnejšie sa teda zdá, že by sme Svorada priamo v sprievode Romualdových mníchov nenašli, čo však ešte nevyučuje predchádzajúce kontakty nitrianskeho pustovníka s dalmátskym, istrijským alebo v širšom kontexte baziliánskym či kamaldulským prostredím na Balkáne alebo v Itálii. Ukázali sme si, že niektoré prvky Svoradovej askézy nachádzame výlučne v diele Petra Damiana, a motív opásania sa reťazami spomína Damiani aj v súvislosti s istrijským mníchom Michalom. V každom prípade platí, že v Dalmácii a Istrii sa v 10. a 11. storočí miešali rôznorodé kultúrne a mníšske vplyvy.

Problematicku rehoľných vplyvov u Svorada neuľahčujú ani chýbajúce údaje o počiatkoch Zoborského kláštora. Okrem bližšie neznámeho dosahu východného mníšstva tu možno predpokladať bavorský vplyv, sprostredkovaný kláštorom v St. Pöltene. Možno len doplniť, že v 10. storočí zasiahol gorzský mníšsky smer aj bavorské kláštory, vrátane opátstva sv. Emeráma v Niederalteichu. V rámci gorzskej reformy sa pritom kládol opätovný dôraz aj na príkladnú mníšsku striedmosť a samotu v pustovni, čoho výstižným dokladom je napríklad pustovnícky život v strednej Európe pôsobiaceho sv. Gunthera. Aj reformný smer, šíriaci sa z Gorze teda naznačuje, aké komplikované je hľadať korene eremitizmu na prelome 10.-11. storočia v kláštoroch, ktoré zasiahli rôznorodejšie monastické vplyvy. Práce viacerých historikov navyše dokladajú, že v tomto období ešte neboli ani kontakty medzi východným a západným mníšstvom obmedzované v takej miere, ako tomu bolo od druhej polovice 11. storočia a neskôr¹⁰⁷. Aj napriek chýbajúcim poznatkom o Zoborskom kláštore však možno len ťažko predpokladať, že by Svoradova prísna askéza našla svoj predobraz v podstatne umiernenejšom gorzskom monasticizme.

Záver

Zo širšie koncipovanej úvahy o pôvode Svorada a pustovníckych vplyvov pod Zoborom možno teda vyvodiť niekoľko nasledovných téz. Domnievam sa, že nielen závery Imreho Bobu, ale tiež seabvedomo prezentované a viac-menej všeobecne prijímané hypotézy o malopoľskom pôvode Svorada majú naďalej svoje slabé miesta. O príchode Svorada a Benedikta z Malopoľska alebo Dalmácie nás informujú len neskorostredoveké pramene, ktoré vznikli po viac ako 450 rokoch od smrti nitrian-

¹⁰⁷ Súhrnne M. Derwich, *Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. století*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 64–76.

ských pustovníkov. Najmä o údaje z týchto prameňov opreli svoje závery Imre Boba, Stanislav Pietrzak a niektorí ďalší historici. Podľa môjho názoru by sme však pri hodnotení týchto zmienok mali voliť skôr opatrnejší a kritickejší prístup. Toto konštatovanie rovnako platí pri posudzovaní miest úcty k Svoradovi ako neskorostredovekých „dokladov“ o jeho pôsobení v daných lokalitách.

Pri úvahách o smere príchodu Svorada do Uhorska a o eremitizme pod Zoborom je na mieste aj podrobnejšia reflexia súdobých monastických trendov. Maurova legenda dokladá prepojenie Svorada na nejaký pustovnícky smer, ktorý bol ovplyvnený východnou mníšskou tradíciou. Analógie k asketizmu Svorada zároveň naznačujú príbuznosť s eremitizmom, ktorý praktizovali mnísi v Itálii a v okolitých krajinách. Svorad vystupuje v prameňoch ako skúsený pustovník a askét, ktorý sa neinšpiroval len zvyklosťami zoborského konventu, ale tiež asketickými prvkami (sebatryzeň a umŕtvanie tela), opísanými v miernejšej forme predovšetkým Petrom Damianim. Synkretizmus a dlhodobú koexistenciu pustovníckych foriem života v rámci východného, benediktínskeho aj kamaldulského mníšstva možno doložiť v opátstvách v severnej, strednej Itálii aj v Kalábrii, podstatne menej vo Francúzsku (oblasť Pyrenejí), a v 11. storočí ojedinelejšie už aj na Balkáne, na západných hraniciach Poľska a v samotnom Uhorsku. Zásadnou otázkou teda ostáva, kde hľadať korene prieniku askézy Svorada a pustovníctva, formovaného v 10. a 11. storočí východnou tradíciou a predovšetkým talianskym mníštvom.

Domnievam sa, že pri zohľadnení analógií ku Svoradovej askéze nemožno bez ďalšej, podrobnej a relevantnej argumentácie kategoricky odmietat' zatiaľ nedostatočne spochybnenú možnosť prípadného príchodu Svorada do Uhorska (priamo, málo pravdepodobne cez Poľsko) z Balkánskeho polostrova, teda z regiónu, ktorý bol kontaktnou zónou vo vzťahu k byzantskému mníšstvu aj k sv. Romualdovi a jeho nasledovníkom¹⁰⁸. Druhou možnosťou, ktorú nemožno odsúvať do úzadia, je všeobecnejšie prijímaný priamy príchod Svorada z Poľska, ako to naznačuje už poľská stredoveká tradícia, prípadne tiež skorý rozvoj kultu Svorada v Poľsku. V takom prípade ale považujem za reálnejšie hľadať východzí bod pôsobenia Svorada niekde v skôr christianizovaných, západnejšie situovaných regiónoch piastovského štátu, bližšie k centrálnej časti hnezdenskej arcidiecézy vo Veľkopoľsku, prípadne

¹⁰⁸ Za celkom presvedčivé nepovažujem zatiaľ ani staršie lingvistické pokusy vymedziť pôvod Svorada niekam do slovensko-poľského pohraničia na základe predpokladaného, prvotného slovanského tvaru jeho mena (podľa Kútnika latinsky Zoeradus = Svojerad, podľa Milika Zoeradus = Sverad, neskôr Svierad a pod.).

v rámci nej na území vratislavských (wrocławských) biskupov v Sliezsku¹⁰⁹. Avšak aj v prípade premisy o poľskom pôvode Svorada treba v Poľsku rátať s nejakým pustovníckym smerom, ktorý čerpal duchovné podnety z európskeho východu alebo skôr juhu.¹¹⁰ V prvom desaťročí 11. storočia tu mohol byť centrom juhoeurópskych monastických vplyvov kláštor na mieste skoršej pustovne pereonských mníchov, prípadne neskôr iný, bližšie neznámy erém, hoci pre tento smer úvah nám už pramene neposkytujú dostatočnú oporu. Posledným z miest, ktoré mohli rozvíjať staršiu pustovnícku tradíciu a ovplyvňovať eremitizmus realizovaný Svoradom, bol Zoborský kláštor. Miestny konvent mohol byť ovplyvnený gorzsky orientovanou aj východnou mníšskou tradíciou. Na základe znenia Maurovej legendy však možno nanajvýš pripustiť, že sa Svorad v Zoborskom kláštore zoznámil s pôstnou tradíciou, realizovanou na spôsob palestínskych mníchov Zosima, zatiaľ čo za prísnu askézou Svorada a umŕtvovaním jeho tela možno hľadať skôr zahraničné vzory.

Otázky Svoradovho predchádzajúceho pôsobenia, v širšom kontexte eremitských vplyvov pod Zoborom a v Uhorsku teda nemožno považovať za definitívne uzavreté. Naopak, podnetným príspevkom k problematike môže byť každá zo štúdií, ktorá bude založená na detailnom rozbere prameňov a na zohľadnení širších historických a kultúrnych súvislostí pôsobenia ranostredovekého mníšstva. Zdá sa totiž, že pustovníctvo a askéza Svorada boli súčasťou širšieho eremitského hnutia 10. a 11. storočia – obnovenej mníšskej tradície, ktorá sa šírila z kultúrnej vyspelejších oblastí kresťanského sveta aj do jeho periférnych oblastí, vrátane strednej Európy.

¹⁰⁹ Wrocławská diecéza sa v 11. storočí z veľkej časti územne kryla so Sliezscom, pripojeným k Poľsku už kniežatom Meškom. Za pozornosť stojí, že sa práve so Sliezscom spájajú najstaršie doklady o kulte Svorada mimo Uhorska. Poľská historiografia predpokladá prítomnosť mníchov ako misionárov v Sliezsku vo Wroclawe (Ostrów Tumski) už po príchode českej kňažnej Doubravky na poľský kniežací dvor Meška, čo len podčiarkuje skoré kontakty Sliezska s kresťanstvom. Porov. M. Derwich, *Benedyktyni czescy na Śląsku. Z badań nad kontaktami między benedyktynami polskimi i czeskimi w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, [in:] *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, ed. by I. Hlaváček et al., Praha 1998, s. 109–131 (110–115). Avšak ani úctu k Svoradovi z 13. storočia, ani neskoré a nepresné svedectvo Rudolfa z Rüdeseimu z 15. storočia nemožno brať ako isté doklady o pôsobení Svorada v Sliezsku.

¹¹⁰ Chýbajúce doklady o priamom vplyve východného monasticizmu v Poľsku v 11. storočí najlepšie dokumentuje fakt, že jedinou historickou postavou spájanou s Poľskom aj východnou mníšskou tradíciou je práve Svorad. Napr. M. Derwich, *Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. století*, s. 69.

Résumé

Issues related to the life of St. Svorad-Ondrej (Andrew), a hermit and Benedictine monk of the monastery on Mount Zobor near Nitra, have been of special interest since the early 20th century, especially to researchers into the Middle Ages in Slovakia, Poland and Hungary. Historiography has drawn attention primarily to the origins of Svorad as well as to the erem and ascetic life of St. Svorad. Studies of the origins and development of the cult of St. Svorad and St. Benedict in Hungary, as well as in Poland, Moravia and Croatia, are also of importance. In this paper, the author seeks to revisit the question of the origins of the Svorad eremitic movement and asceticism in a broader historical and cultural context. The paper focuses mainly on sources that report on the monastic trends of the time, as well as the spread of eremitic influence in Central Europe in the early 11th century. The author believes that despite the relatively extensive literature on the subject, there is still room for a variety of detailed inquiries. Revealing the sources of Svorad's asceticism and his earlier work would undoubtedly shed more light on the important question of monastic and cultural influences in early medieval Hungary.

Bibliografia/Bibliography

Pramene

- Antonius de Bonfinis. Rerum Ungaricarum decades*, Lipsiae 1936
- Βίος Μαρίας Αιγύπτιας. Vita Mariae Aegyptiacae*, [in:] *Patrologia Graeca* 87/III, ed. J.P. Migne, Paris 1860, s. 3697–3726
- Brunonis vita Sancti Adalberti*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum IV, eds. J. Szlachtowski, R. Köpke, Hannover 1851, s. 418–478
- Brunonis vita quinque fratrum*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum XV/II, ed. R. Kade, Hannover 1888, s. 709–738
- Consuetudo Camaldulensis: Rodulphi Constitutiones, Liber eremitice regule: edizione critica e traduzione*, ed. P. Licciardello, Firenze 2004
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, [in:] *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum Rerum Germanicarum, Nova Series 2. Berolini 1923
- Epistolae Karolini aevi*, vol. 3, [in:] *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolae 5, ed. K. Hampe, Berlin 1889
- Fontes Istrie medievalis* (ďalej FIM), vol. I-II: *A 804 usque ad 1077*, ed. Josip Banic, fontes-istrie.eu [Dostupné zo dňa 3.07.2022]
- Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, [in:] *Monumenta Poloniae Historica Nova Series* 2, ed. K. Maleczyński, Kraków 1952

- Joannis Dlugossi seu Longini canonici quondam Cracoviensis Historiae Polonicae libri XII*, tomus I, Cracoviae 1873
- Legenda maior Sancti Stephani regis*, ed. E. Bartoniek, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, ed. E. Szentpétery, Budapestini 1938, s. 377–392
- Legenda S. Gerhardi episcopi*, ed. E. Madzsar, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, s. 461–506
- Legenda Sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, ed. E. Bartoniek, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, ed. E. Szentpétery, Budapestini 1938, s. 401–440
- Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowie Polski*, tomus I, ed. A. Bielowski, Lwów 1864
- Patrologiae cursus completus: series Latina* 135, ed. J.P. Migne, Paris 1853
- Vita di San Nilo abate: fondatore della Badia di Grottaferrata*, ed. A. Rocchi, Roma 1904
- Vita Guntheri eremita*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* XI, ed. G.H. Pertz, Hannover 1854, s. 276–290
- Vita Odilonis abbatis Cluniacensis*, [in:] *S. Petri Damiani opera omnia*, tomus I: *Patrologia latina* 144, ed. J.P. Migne, Paris 1853, s. 925–944
- Vita S. Cleridonae virginis, B. Laurentii anachoretiae necnon et servi De Hyppolyti Pugnetti monati*, ed. W. Gwandt, Innsbruck 1902
- Vita s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati*, [in:] *S. Petri Damiani opera omnia*, tomus I: *Patrologia Latina* 144, s. 1009–1024
- Vita sancti Romualdi*, [in:] *S. Petri Damiani opera omnia*, tomus I: *Patrologia latina* 144, ed. J.P. Migne, Paris 1853, s. 953–1008
- Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo Quinecclesiastensi descripta*, ed. E. Madzsar, [in:] *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, ed. E. Szentpétery, Budapestini 1938, s. 349–361
- Vita sancti Symeonis monachi*, *Studii medievali* 20 (1979), č. 3, ed. P. Golinelli, s. 745–788
- Vitae, gesta et miracula Sanctorum Quinque Fratrum Polonorum*, ed. M. Baronius, Cracoviae 1606

Literatúra

- Bielawski M., *San Nilo di Rossano e Sant' Adalberto di Praga: storia e simbolo di un incontro*, [in:] *II monachesimo d'Oriente e d'Occidente nel passaggio dal primo al secondo millennio: atti del convegno internazionale, Grottaferrata, 23–25 settembre 2004*, Monastero Esarchicho 2009, s. 1–7
- Boba I., *Saint Andreas-Zoerard: a Pole or an Istrian?*, *Ungarn-Jahrbuch* 7 (1976), s. 65–71
- Derwich M., *Benedyktyni czescy na Śląsku. Z badań nad kontaktami między benedyktynami polskimi i czeskimi w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, [in:] *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, ed. by I. Hlaváček et al., Praha 1998, s. 109–131
- Derwich M., *Studia nad początkami monastycyzmu na ziemiach polskich. Pierwsze opactwa i ich funkcje*, *Kwartalnik Historyczny* 107 (2000), č. 2, s. 77–105

- Derwich M., *Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. století*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 64–76
- Erdélyi L., *A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története X*, Pannonhalma 1908
- Fedotov G.T., *Svatí staré Rusi*, Červený Kostelec 2011
- Fehér G., *Zalavári ásatások*, *Archaeológiai Értesítő* 80 (1953), s. 37–39
- Galuška L., *Kláštery a Velká Morava*, [in:] *Ve stopách sv. Benedikta*, eds. L. Jan, P. Obšusta, Brno 2002, s. 197–209
- Galuška L., Poláček L., *Cirkevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, [in:] *České země v raném středověku*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 92–153
- Graus F., *Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století*, *Československý časopis historický* 16 (1966), s. 473–495
- Grzesik R., *Polski święty na Słowacji Andrzej Świerad*, *Nasza Przeszłość* 92 (1999), s. 461–479
- Holinka R., *Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska. Rozbor a tekst legendy z konce XI. století*, *Časopis učené spoločnosti Šafaříkovy* 8 (1934), č. 4, s. 304–352
- Hudáček P., *Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky I*, *Historia Slavorum Occidentis* 2018, č. 4, s. 27–75
- Hudáček P., *Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky II*, *Historia Slavorum Occidentis* 2019, č. 1, s. 53–96
- Hudec S., *K otázke veľkomoravského pôvodu kláštora sv. Hypolita na Zobore, Medea*. *Studia Mediaevalia et Antiqua* 19–20 (2015–2016), s. 23–32
- Ilkó K., *Az aszkézis gyakorlatának szélsőséges formái Szent Zoerard-András vitájában*, [in:] *Micae Mediaevales II. Fialat történészek dolgozatai a középkori Magyarországról és Európáról*, eds. B. Péterfi, A. Vadas, Budapest 2012, s. 33–43
- Judák V., *Od vita monastica k via cyrillomethodiana. Benediktínske fundamenty cyrilo-methodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou*, *Konštantínove listy* 14 (2021), č. 2, s. 14–25
- Kalhous D., *Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. věku*, *Český časopis historický* 110 (2010), č. 1, s. 1–33.
- Kapiszewski H., *Cztery źródła do żywota św. Swirada*, *Nasza Przeszłość* 15 (1964), s. 5–31.
- Kapiszewski H., *Eremita Świrad w Panonii: ze stosunków polsko-panońskich na przełomie X i XI wieku*, *Nasza Przeszłość* 10 (1959), s. 17–69
- Kosztá L., *Fejezetek a korai magyar egyházszervezet történetéből (Doctor of the Hung. Acad. of Sci. Thesis)*, Szeged 2012
- Kosztá L., *Kontinuität oder Diskontinuität zwischen dem 9. und 10./11. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf das Karpatenbecken*, [in:] *The Great Moravian tradition and memory of Great Moravia in the Medieval Central and Eastern Europe*, ed. R. Antonín, Opava 2014, s. 83–102
- Kosztá L., *Zobori bencés apátság kezdetei: morva kontinuitás vagy passauvi térítés*, [in:] *Legendák, kódexek, források. Tanulmányok a 80 esztendő H. Tóth Imre tiszteletére*, ed. M. Kocsis, H. Majoros, Szeged 2012, s. 147–175

- Knauz N., *A pozsonyi káptalannak kéziratái: Codices manuscripti Capituli Posoniensis*, Esztergom 1870
- Kniewald D., *Zagrebački liturgijski kodeksi 11–15 stoljeća*, Croatia Sacra 19 (1940)
- Kulcsár P., *Bonfini-kéziratok*, Magyar-könyvszemle 111 (1995), č. 3, s. 213–237
- Kulcsár P., *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, Budapest 1973
- Kútník J., *Dve tradície z včasnostredovekých dejín Spiša*, Spiš, vlastivedný zborník I (1967), s. 21–36
- Kútník J., *K preduhorským dejinám Popradskej kotliny*, [in:] *Kresťanský stredovek Slovenska*, Bratislava 2005, s. 81–96
- Kútník J., *O pôvode pustovníka Svorada (K počiatkom kultúrnych dejín Liptova)*, [in:] *Kresťanský stredovek Slovenska*, Bratislava 2005, s. 150–209
- Marsina R., *Benediktínske opátstvo (kláštor) sv. Hypolita na Zobore (Čas vzniku, patronát, diplomatická činnosť)*, Studia Historica Tyrnaviensia 14–15 (2012), s. 19–31
- Miladinov M., *Margins of Solitude. Eremitism in the Central Europe between East and West*, Zagreb 2008, s. 115–127
- Milik J.T., *Święty Świrad. Saint Andrew Zoerardus*, Roma 1960
- Múcska V., *Zur Frage der grossmährisch-byzantinischen Tradition im früharpadischen Ungarn – Möglichkeiten der Interpretation*, [in:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archeological and Historical Evidence*, eds. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin, P. Špehar, Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012, s. 153–160
- Nemeš J., *Stav bádania pustovníckych reholí na území Slovenska v stredoveku*, Historia Slavorum Occidentis 2022, č. 1, s. 61–95
- Pietrzak S., *Św. Andrzej Świerad Zoeradus – Pustelnik znad Adriatyku czy Dunajca?*, [in:] *Skalka pri Trenčine. Miesto legend a púť*, Trenčín 1997, s. 49–69
- Pietrzak S., *„Swirad zwany też Zorardem” – znad Adriatyku czy Dunajca?*, Slavia Antiqua 39 (1998), s. 81–158
- Pražák R., *Nejstarší uherská legenda Sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity Studia minora Facultatis philosophicae Universitatis Brunensis 28 (1981), s. 207–224
- Ratkoš P., *Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle zagrebských pamiatok*, Historijski zbornik (Sidakov zbornik) 29–30 (1976/1977), s. 77–86
- Reitinger L., *Vratislav. První král Čechů*, Praha 2017
- Slivka M., *K problematike eremitizmu na Slovensku*, [in:] *Dejiny a kultúra reholných komunit na Slovensku*, ed. J. Šimončič, s. 49–70
- Sólymos Sz., *Szent Zoerard-András (Szorád) és Benedek remeték élete és kultusza Magyarországon*, Budapest 1996
- Sommer P., *Sázava a české kláštery 11. století*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 146–159
- Sommer P., *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*, Praha 2007

- Stejskal J., *Řecké dědictví na Západě. Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*, České Budějovice 2011
- Szóke B.M., Miklós B., *Mosaburg/Zalavár a karoling korban*, [in:] *Paradisum plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon*, ed. I. Takács, Pannonhalma 2001, s. 21–34
- Steinhübel J., *Křesťanstvo medzi Veľkou Moravou a Uhorskom: otázka kontinuity a diskontinuity*, *Historia Slavorum Occidentis* 2014, č. 1 (6), s. 42–61
- Swastek J., *Święty Andrzej Świerad i jego kult w Tropiu*, *Nasza Przeszłość* 52 (1979), s. 5–48
- Tabacco G., *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, [in:] *L'eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII*, Milano 1965
- Takács I., *Paradisum plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon*, Pannonhalma 2001
- Třeštík D., *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006, s. 189–218
- Vavřínek V., *Cyrl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013
- Wihoda M., *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku*, [in:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, ed. P. Sommer, Praha 2006, s. 237–250
- Wojciechowski T., *Szkice historyczne XI w.*, Warszawa 1925