

**Byzantské vnímanie Jeruzalema
v období neskorej antiky**

Filip Schneider

Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Abstract

Byzantine perception of Jerusalem in Late Antiquity

Aelia Capitolina was an insignificant city in Roman perception; however, Christians saw it as the site of memory where Christ died, was buried, and came back from the dead. Through the various media such as the scriptures, Jerusalem had a symbolic significance for them.

After the Council in Nicea the Emperor Constantine built the Church of the Holy Sepulchre. By this act he made Jerusalem a Christian city and the site of memory of Christian past for all the people that will visit it. Jerusalem therefore became a part of a cultural memory as the city of Christ and Christian past that no one would doubt about.

On behalf of rising the significance of the city and making it a symbol of Christian past, Aelia Capitolina was re-named Jerusalem. This was supposed to be the reminder of the connection to the past and spirituality of Christians

But even though Constantine made Jerusalem the *lieux de mémoire* of Christians, the city never gained such an importance as the imperial cities of Rome, Constantinople, or Alexandria. The political ideas of the Roman Empire thus affected the Christian Church and the political importance of Roman cities also became importance ecclesiastical. The political significance of Jerusalem raised in the fifth century by its nomination as the fifth patriarchal city; however, it never gained true power as the other cities of the pentarchy. In fact, it can be considered as a prolonged hand of the orthodox patriarch of Constantinople.

Constantinople as the imperial city was getting more and more power and hand in hand with it raised power ecclesiastical. The Roman-Christian ideology of a God-chosen Emperor and the Empire protected by the God significantly affected the City on Bosphorus, for it was the residential city of the Emperors. This image of Christian Emperor was extruded

especially by the Emperor Justinian in the sixth century. Along with that, Justinian stood behind the construction of the church of Hagia Sofia in Constantinople, making it the most important church for Christians in Byzantine Empire. All in all, it can be said that because of Justinian, Constantinople became the site of memory for Christians in Byzantium instead of Jerusalem. Despite this fact, Jerusalem still had a special place in Christian minds, as will be seen in the 7th century. The Persian conquest of Jerusalem in 614 caused a great shock in the Byzantine Empire. The Holy City of Christians was in enemy's hands and the True Cross was taken to Persia. Lamentations about the fate of the city can be found throughout the historical sources. During the reconquest Emperor Heraclius appealed on the religious feeling of the Byzantines and the war gained a form of a Holy War. Jerusalem lost its significance for Byzantine Christians in favour of Constantinople. The city of Bosphorus became the centre of Christians throughout the Empire. People began to concern about Jerusalem after its conquest. However, as was seen, the deliberation of the city was used in imperial propaganda. Jerusalem was important not only because it was the city where Christ died and was resurrected, but also it was the island of orthodoxy in the sea of heretical teachings. Despite the symbolic significance of the city, it wasn't the primary goal of the war. Heraclius would launch the campaign anyway, for it was the question of surviving of the Empire itself. The city of Jerusalem and Christian feeling was used as a propaganda to raise the moral of the Byzantines, but also in attempt to get allies in the war. In sum, it was the affection of *Romanitas* on Christianity that shaped the perception of the city. The case of Jerusalem confirmed the thesis that Christianity absorbed *Romanitas*, making the city no more significant than other bigger cities in the Empire.

Úvod

Jeruzalem mal v predstavách kresťanov výnimočné miesto. Išlo o mesto, v ktorom bol ukrižovaný a neskôr vstal z mŕtvych Kristus. O mesto sa v priebehu stredoveku viedli aj vojenské konflikty, keď sa koncom 11. storočia stalo cieľom križiackych výprav.

Odlíšny pohľad naň však mali obyvatelia Byzantskej ríše. Z ich strany nikdy neprišlo k výraznejšiemu pokusu o znovuzískanie mesta po arabských výbojoch v 7. storočí. Dôvody pre byzantský postoj voči Jeruzalemu treba hľadať v neskorej antike, kedy sformovala ich predstava o meste.

Cieľom príspevku je predstaviť vývoj byzantského pohľadu na Jeruzalem v období neskorej antiky. Príspevok prechádza dôležitými historickými bodmi, ktoré ovplyvnili politický, ale aj ideologický vývoj mesta. Prvá kapitola sa zameriava na obdobie vlády Konštantína, kedy bola vybudovaná Bazilika Svätého Hrobu a mesto bolo premenované. Ďalšia kapitola rozoberá koncil v Chalkedóne, kedy bolo mesto povýšené na sídlo patriarchu. Nasleduje vláda Justiniána a analýza vývoja obrazu Jeruzalema v jeho dobe. Posledné kapitoly sa sústreďujú na poslednú byzantsko-perzskú vojnu, na perzské dobytie mesta a následnú Herakleiovu výpravu. V rámci výskumu budem analyzovať dôvody, pre ktoré daný vývoj prebiehal, a tým pádom ako sa menil význam mesta v očiach neskoroantických Rimanov.

Obdobie Konštantína: od Aelia Capitolina k Jeruzalemu

Po dve storočia od znovuvybudovania mesta niesol Jeruzalem meno Aelia Capitolina. Aj keď sa mesto volalo po cisárovi Hadriana (Publius Aelius Hadrianus, 117–138) a rímskom bohu Jupiterovi Kapitolskom (Capitolinus), v očiach Rimanov nebolo veľmi dôležité.¹ To

¹Peters 1985, 129.

sa zmenilo vládou Konštantína Veľkého (312–337), ktorá znamenala míľnik v dejinách kresťanstva.

V piatom storočí sa objavil v Sozomenových Cirkevných dejinách príbeh o Konštantínovej matke Helene, ktorá mala cestovať do Aelie Capitoliny, kde našla Svätý Kríž a klince použité na ukrižovanie Krista, pod polohou Venušinho chrámu.² Konštantínov životopisec, Eusebios z Cézareje, objavenie Svätého Kríža nespomína; spomína ale, že Konštantín nakázal výskum na mieste Venušinho chrámu, kde sa našiel Kristov hrob.³ Práve tam mal Konštantín vybudovať Baziliku Svätého Hrobu.

Tu vzniká otázka ohľadom Konštantínovho zámeru pri vybudovaní Baziliky a významu Jeruzalema v jeho očiach. Na prvý pohľad to nebolo nezvyčajné; cisár budoval kostoly naprieč celou ríšou. V čom je teda Bazilika Svätého Hrobu odlišná?

Najbežnejšia odpoveď je, že stojí na mieste smrti, pochovania a zmŕtvychvstania Krista. Aj keď to je pravda, problém môže byť komplikovanejší ako sa na prvý pohľad zdá. Eusebius z Cézareje napísal vo svojom diele: „On [Konštantín] sa rozhodol, že by mal spraviť všeobecne slávnou a ctenou najpožehnanejšiu polohu v Jeruzaleme spasiteľovho zmŕtvychvstania.“⁴ Zarážajúcou je skutočnosť, že správa má priestor pred príbehom o hľadaní a výskumom polohy Venušinho chrámu, pod ktorou sa Hrob nachádzal. Eusebius tvrdí, že Konštantín mal v úmysle postaviť v Jeruzaleme kostol ešte predtým, než sa našiel Kristov Hrob. Ak by sme prijali Eusebiovo tvrdenie, cisárov hlavný úmysel bol postaviť kostol veľkého významu v Jeruzaleme, bez toho, aby ho k tomu popudil objav jeho matky. Aký bol teda účel za týmto úmyslom?

² Sozomen II, 1.

³ Eusebius 1999, 132–133.

⁴ Eusebius 1999, 132.

Pred Konštantínovou vládou nebolo kresťanstvo v Rímskej ríši rozšírené. Počet kresťanov bol malý a ešte sa znížil počas perzekúcií. Bolo nemožné vybudovať miesta, ktoré by slúžili ako pripomienka kresťanskej minulosti. V očiach kresťanov mal Jeruzalem, Betlehem, Nazaret a kraj okolo Galilejského mora posvätný charakter.⁵ Bola to ich kolektívna pamäť, ktorá dala týmto miestam význam. V Betleheme bola jaskyňa, v ktorej sa podľa tradície mal narodiť Kristus. Chýbala však fyzická pripomienka ukrižovania a zmŕtvychvstania Krista, ktoré, v kresťanských očiach, boli najdôležitejšími udalosťami v jeho živote. V 1. a 2. storočí bol Jeruzalem zničený a mesto Aelia Capitolina bolo postavené na jeho mieste.

Konštantínov cieľ, vybudovať kostol, tak bol skôr symbolický. Tu možno aplikovať teóriu o *lieux de mémoire*, teda miesta pamäte, od francúzskeho bádateľa Pierre Nora. Pod tým rozumieme miesta, ktoré vyvolávajú predstavu spomienky určitej skupiny ľudí.⁶ Pod vplyvom tejto teórie môžeme vyvodiť, že cisárovým zámerom bolo vytvorenie miesta pamäte, ktoré vyvolá spomienku na smrť, pochovanie a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Kresťania by tak získali svoje miesto pamäte, ktoré by slúžilo ako svedectvo ich minulosti.

Z perspektívy štúdií pamäti možno nadhodiť námietku, že napriek tomu, že tam nebol kostol, poloha Kristovho hrobu bola vždy považovaná za *lieux de mémoire* kresťanov. Napriek skutočnosti, že tam stál chrám Venuše, kresťania ho považovali za posvätné miesto, ako písal Sozomen: „Oni [Rimania] takisto postavili chrám Afrodity [rímska Venuša] a zriadili obraz tak, že tí, ktorí tam prišli uctiť Krista, by sa poklonili v kolene k Afrodite a tým pádom by pravý dôvod uctievania na tom mieste bol v priebehu času zabudnutý.“⁷ Aj keď Sozomen písal jedno storočie po Konštantínovej vláde, použil pre svoje dielo rôzne historické pramene. Z nich hlavným bola práca od Sokrata

⁵ Peters 1985, 132.

⁶ Erll 2011, 23.

⁷ Sozomen, 1.

Scholastika; Sozomen ale opäť použil a konzultoval zdroje použité Sokratom.⁸ Jeho správa bola pravdepodobne založená na staršom prameni a môžeme tak vyvodit', že kresťania mali v pamäti miesto, kde Kristus zomrel a vstal z mŕtvych. Bol teda kostol postavený Konštantínom nevyhnutný?

V prípade smrti a zmŕtvychvstania Krista to bola kultúrna pamäť kresťanov, ktorá udržiavala spomienku nažive. Termín „kultúrna pamäť“ predstavuje pamäť spojenú s materiálnou objektivizáciou vzdialenej minulosti v tom zmysle, že bola vytvorená a oslavovaná zámerné.⁹ To znamená, že udalosti vzdialenej minulosti, ktoré sú považované za dôležité pre skupinu ľudí, sú pripomínané objektmi, napríklad budovami, ale aj sviatkami a ceremóniami.

Kultúrna pamäť môže byť teda charakterizovaná ako zdieľané spomienky istej skupiny na minulosť, ktoré sú výsledkom sprostredkovania a komunikácie.¹⁰ V prípade kresťanov boli jedinými sprostredkovateľskými nástrojmi evanjeliá a orálne pramene. Neexistoval však žiadny objekt, ktorý by znázornil kresťanskú minulosť. Pre Rimanov mali materiálne objekty a miesta pamäte dôležitú úlohu.

Ako príklad možno použiť mesto Rím, kde pamätné miesta slúžili ako sprostredkovatelia minulosti. Tieto miesta alebo objekty, či už vizuálneho alebo fyzického charakteru, vytvárali príbeh, ktorý vytváral rímsku identitu, a zároveň odrážal kolektívny zmysel rímskeho Ja.¹¹ Tieto miesta Rimanom slúžili ako pripomienky minulých udalostí a ľudí.

V prípade polohy smrti a zmŕtvychvstania Krista neexistoval fyzický objekt. V Aelia Capoline nedokázali ľudia vnímať minulosť tak ako

⁸ Leppin 2003, 228.

⁹ Erll 2011, 28.

¹⁰ Rigney 2005, 14.

¹¹ Rutledge 2012, 8.

v Ríme. Ten bol hlavným mestom Ríše a symbol jej minulosti a sily. Kresťania podobné miesto nemali. Kresťanská minulosť v Jeruzaleme bola zachovaná iba cez ich kultúrnu pamäť.

Vybudovaním Baziliky Svätého Hrobu vytvoril Konštantín materiálny objekt, ktorý pripomínal kresťanskú minulosť. Chrám bol vybudovaný na predpokladanom mieste smrti, pochovania a zmŕtvychvstania Krista a slúžil ako fyzická pripomienka týchto udalostí. Spolu s tým boli minulé udalosti pripomínané rôznymi ceremóniami v chráme, ako boli omše alebo kázania. Konštantín tak vytvoril miesto pamäte kresťanskej minulosti.

Bazilika Svätého Hrobu spravila z Jeruzalema symbolicky kresťanské mesto. Od tej doby tam bolo miesto pamäte, ktoré svedčilo o kresťanskej minulosti takisto nekresťanom. Ak by Riman prišiel do Jeruzalema, dokázal by vnímať smrť, pochovanie a zmŕtvychvstanie Krista.

Otázne je, prečo to bola Aelia Capitolina a nie iné mesto, ktoré si Konštantín vybral. Rím bol napríklad sídlom biskupa, ktorý si nárokoval na následníctvo Svätého Petra. Prečo sa teda nestal symbolom kresťanstva?

Napriek skutočnosti, že Konštantín vybuďoval v Ríme viacero kostolov, mesto bolo stále spájané s rímskou, čiže pohanskou minulosťou. V tom období by tam nikto nevnímal kresťanskú minulosť. Jeruzalem bol vybraný spomedzi ďalších svätých miest, ako Nazaret alebo Betlehem, lebo tam sa odohrala najdôležitejšia časť Kristovho života – jeho smrť a zmŕtvychvstanie.

Aelia Capitolina sa stáva Jeruzalemom

Jeruzalem mal teda veľký význam pre Konštantína a kresťanov v Rímskej ríši. Stal sa z neho symbol a *lieux de mémoire* kresťanstva.

Vyvstáva však otázka týkajúca sa mena mesta. V modernej historiografii naďalej prevažuje názor, že mesto si zachovalo meno Aelia Capitolina až kým nepadlo do rúk arabským vojskám v 7. storočí.¹² Je však nepravdepodobné, že by mesto, ktoré sa stalo symbolom kresťanstva, nezískalo naspäť meno, ktoré sa vyskytuje v evanjeliách.

Na ekumenickom koncile v Nikáji, ktorý započal v roku 325, sa naďalej vyskytuje meno Aelia: „*Nech je Biskup Aelie poctený, práva Metropoly nech sú zachované nedotknuté.*“¹³ Na tomto koncile získal Jeruzalem čestnú pozíciu ako mesto, v ktorom Kristus zomrel a vstal z mŕtvych.

V iných prameňoch sa už používalo meno Jeruzalem, ako aj vo vyššie uvedenom prípade Eusebia z Cézareje.¹⁴ Podobný prípad možno badať aj u Sokrata Scholastika, ktorý v Cirkevných dejinách píše: „*Cisárova matka Helena...obdržala v spánku inštrukcie z neba, aby išla do Jeruzalema.*“¹⁵

Udalosti ako výskum Venušinho chrámu alebo Helenin príchod do Jeruzalema sa v oboch prameňoch odohrali až po Nikájskom koncile. To znamená, že zatiaľ čo v Nikáji bolo použité meno Aelia Capitolina, z mesta sa stal Jeruzalem až po tom, čo sa našiel Svätý Kríž.

Protiargumentom proti obom autorom môže byť, že obidvaja boli cirkevní historici. Užívanie názvu Jeruzalem mohlo byť výsledkom ich náboženského zmysľania a kresťanského diskurzu. Preto je nevyhnutné sa pozrieť na jedného z najdôležitejších rímskych historikov 4. storočia – Ammiana Marcellina.

Ten vo svojom diele *Res Gestae* spomína Jeruzalem v súvislosti s cisárom Juliánom: „*Dychtiac za tým, aby pamiatku na jeho vládu široko*

¹² Peters 1985, 177.

¹³ Schaff 2009, 70.

¹⁴ Eusebius 1999, 132.

¹⁵ Socrates Scholasticus, 17.

*d'aleko hlásali veľkolepé diela, zamýšľal aj za cenu nesmiernych výdavkoch znova vystavať voľakedy skvostný chrám v Jeruzaleme...*¹⁶

Ammianus Marcellinus teda užíva názov Jeruzalem. Od Eusebia a Sokrata sa odlišuje tým, že bol pohan. Dokonca sympatizoval s pokusmi cisára Juliána obnoviť staroveké rímske náboženstvo.¹⁷

Užívanie názvu Jeruzalem kresťanskými aj pohanskými autormi naznačuje, že mesto bolo premenované vo 4. storočí. Podľa Alexandra Kazhdana sa však názov používal v bežnej reči.¹⁸ Historici mohli používať meno Jeruzalem v rámci používania klasickej slovnej zásoby a vyhýbanie sa moderným termínom.¹⁹ To by znamenalo, že napriek oficiálnemu menu Aelia Capitolina, historici používali klasický názov.

Odpoveď na tento problém možno nájsť v Aktoch z koncilu v Chalcedóne z roku 451. Tento v poradí už štvrtý ekumenický koncil bol významný pre Jeruzalem, keďže mesto bolo povýšené na patriarchálne sídlo.

Počas siedmeho sedenia koncilu, ktoré sa odohralo 26. októbra, bolo napísané: „*Taktiež sa zhromaždili (1–3) Paschasinus a Lucentius, najoddanejší biskup, a Bonifác, najoddanejší presbyter; reprezentujúci najsvätejšieho Leva, arcibiskupa Starého Ríma, (4) Anatolius, najoddanejší biskup chýrneho Konštantínopola, Nového Ríma, (5) Maximus, najoddanejší biskup Antiochie v Sýrii, (6) Juvenal, najoddanejší biskup Jeruzalema...*“²⁰

Ako možno vidieť v úryvku – bol použitý názov Jeruzalem. Môžeme tak dospieť k záveru, že v období konania koncilu bol Jeruzalem oficiálnym názvom mesta. Je však možné, že zmenu názvu inicioval

¹⁶ Ammianus Marcellinus 1987, 308.

¹⁷ Ammianus Marcellinus 1987, 9.

¹⁸ Kazhdan 1991, 1034.

¹⁹ Angold a Whitby 2008, 839.

²⁰ Price a Gaddis 2005, 245–246.

už Konštantín, pretože je nepravdepodobné, že by ponechal meno Aelia Capitolina pre mesto, z ktorého chcel vytvoriť symbol kresťanstva. Rímske pramenné doklady tak naznačujú, že v čase arabských výbojov už bol Jeruzalem oficiálny názov mesta.

Jeruzalem bol teda významným mestom pre cisára Konštantína. V 5. storočí, sa dokonca stal aj sídlom patriarchu.

Stret patriarchov

Po koncile v Chalkedóne v roku 451 bolo v Rímskej ríši päť patriarchálnych sídel – Rím, Konštantínopol, Alexandria, Antiochia a Jeruzalem. Zarážajúca je otázka prestíže. Napriek skutočnosti, že Jeruzalem bol miestom pamäti kresťanstva, nikdy nezískal väčšiu politickú moc; v skutočnosti bol najmenej významným mestom Pentarchie.²¹ Úplnú prednosť získalo mesto Rím ako staroveké hlavné mesto Ríše a tiež kvôli rímskemu biskupovi, ktorý bol podľa tradície následníkom Svätého Petra, Kristom povereného vybudovať cirkev.²² Ďalším v hierarchii bolo druhé hlavné mesto Ríše – Konštantínopol. Ten, aj keď mal byť od začiatku kresťanským mestom, nemal v kresťanskej histórii význam. Rím bol sídlom nástupcu Svätého Petra. Ten mal byť zároveň zakladateľom patriarchátu v Antiochii. Alexandrijský patriarchát založil podľa tradície Svätý Marek. Jeruzalem bol mestom smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Ako je teda možné, že Konštantínopol bol druhým najdôležitejším mestom v cirkevnej hierarchii?

Napriek významu miest v rámci kresťanstva bola hierarchia odvodená od dôležitosti miest v Rímskej ríši. Rímsky biskup, teda pápež, sídlil v hlavnom a reprezentačnom meste Ríše. Význam Ríma, ako bol vnímaný Rimami, bol prenesený do kresťanstva. Znamenalo to, že keď sa Rimania stali kresťanmi, tak kresťania sa stali

²¹ Päť patriarchátov.

²² Gregory 2005, 103.

Rimanmi.²³ Náboženstvo bolo teda ovplyvnené istou „rímskosťou“, čo sa odrazilo aj na hierarchii miest v rámci kresťanstva. Cez túto tradíciu získal rímsky biskup najvyššiu prestíž.

To isté platí aj pre mestá Alexandria a Antiochia, ktoré boli tiež starovekými a významnými mestami v rámci Rímskej ríše. V skutočnosti boli najmocnejšími patriarchátmi Východu. V teórii bol Konštantínopol hodnotený ako druhý v hierarchii, v praxi sa jeho sila a prestíž iba rozvíjali. Najmä alexandrijský patriarchát bol hlavným rivalom Konštantínopolu.²⁴

Rímska ríša bola kultúrne rôznorodým štátom. To neznamenal iba základný rozdiel medzi Západom a Východom, ale aj medzi rôznymi oblasťami Ríše. Tieto rozdiely sa odrazili v teologických dišputách medzi patriarchátmi. Najväčšieho spory prebiehali medzi teologickými školami Antiochie a Alexandrie, ktoré sa stali liahňami dvoch kresťanských heréz.

Ako reprezentant antiochijskej školy začal konštantínopolský patriarcha Nestorios šíriť učenie, podľa ktorého bola Panna Mária matkou Krista, ale nie Bohorodička (θεοτοκος).²⁵ Nestorios si svojím učením získal nepriateľstvo konštantínopolského ľudu, ale hlavne alexandrijského patriarchu Cyrila. Kvôli kauze θεοτοκος bol v roku 431 zvolaný tretí ekumenický koncil do Efezu. Keďže kontrolu nad koncilom mal od počiatku Cyril, podarilo sa mu dosiahnuť odsúdenie Nestoriovho učenia a vyhnanie jeho pôvodcu do vyhnanstva.²⁶ Nestoriánstvo sa však naďalej šírilo na východe, najmä v Perzii, ale aj v Číne alebo Indii.

²³ Kaldellis 2013, 59.

²⁴ Gregory 2005, 103.

²⁵ Zástěrová et al. 1992, 53.

²⁶ Gregory 2005, 104.

Koncil v Efeze preukázal silnú pozíciu alexandrijského patriarchu. Ešte pred Cyrilom si Alexandria nárokovala na vedúcu pozíciu v cirkvi.²⁷ Takto sa dostala do konfliktu s Konštantínopolom, či už s patriarchom alebo s cisárom, keďže sa alexandrijskí patriarchovia odmietali podriadiť. Je preto paradoxné, že ďalšia, monofyzická, heréza, ktorá pojednávala o prirodzenosti Krista, sa začala šíriť odtiaľ.

Monofyzitizmus bol podporovaný zo strany alexandrijského patriarchu, ktorý sa ho snažil presadiť ako záväzné pre ortodoxné učenie. V roku 451 však zvolal cisár Markián (450–457) štvrtý ekumenický koncil do mesta Chalkedón, ktorý odsúdil monofyzitské učenie ako heretické. Koncil v Chalkedone znamenal politické víťazstvo konštantínopolského patriarchátu. Monofyzitské učenie však vytrvalo na Východe, obzvlášť v Egypte.

Napriek tomu stratila Alexandria svoju prestíž, keďže bola hniezdom herézy. Boli to časy keď patriarchát v Konštantínopole získal silu a prestíž rovnú tej v Ríme. Konštantínopol ostal centrom ortodoxného kresťanstva na Východe až do dobytia mesta Osmanmi v roku 1453.

Koncil v Chalkedóne bol dôležitým aj pre Jeruzalem, keďže bol vyhlásený za piaty patriarchát. Iste nie je náhoda, že sa tak stalo tam. Konštantínopol potreboval zlomiť moc Alexandrie na Východe a zastaviť šírenie monofyzitizmu. Jeruzalem bol tak hlavným spojencom Konštantínopolu a protiváhou proti alexandrijskej heréze.²⁸

Tu vyvstáva otázka – prečo Jeruzalem? Ten oproti Antiochii ostal prevažne ortodoxný.²⁹ Možno teda vyvodiť, že jeruzalemský patriarchát nebol vytvorený iba ako protiklad Alexandrie, ale ako základňa ortodoxie na Východe. Možno povedať, že bol predĺženou rukou konštantínopolského patriarchu.

²⁷ Zástěrová et al. 1992, 52.

²⁸ Barry 1976, 24.

²⁹ Barry 1976, 25.

Jeruzalem mal symbolickú dôležitosť. Pod vplyvom ideológie Rímskej ríše to však boli iné mestá, ktoré získali politickú moc v rámci cirkvi. Patriarchálne sídla odrážali význam miest, v ktorých boli zriadené. Ako píše Anthony Kaldellis, neskorootantské kresťanstvo sa stalo spôsobom ako pretlačiť *Romanitas*, teda „rímskosť“.³⁰ Z vyššie uvedeného tak vyplýva, že Jeruzalem nemal pre Rimanov veľký význam.

Vláda Justiniána

V období vlády cisára Justiniána (527–565) nie je veľa zmienok v prameňoch ohľadom Jeruzalema. V Prokopiových *Vojnách* je zmienka zaoberajúca sa Peržanmi: „...ale sa rozhodol [Husrav I., perzský vládca] postupovať s vojskom priamo do Palestíny, aby medzi inými vylúpil všetky poklady v Jeruzaleme, pretože vedel z počutia, že táto krajina je nesmierne úrodná a jej obyvatelia veľmi bohatí.“³¹ Z prameňa možno vydedukovať, že Jeruzalem bol bohatým mestom. Podľa prameňov však Rimania nevytlačili veľkú snahu, aby zastavili perzský postup.³² To môže znamenať, že Jeruzalem nebol v rímskych očiach dôležitým mestom. Stratil, snáď, aj svoj symbolický význam? Pre odpoveď sa treba pozrieť na ríšsku ideológiu Byzancie.

Pre nástupom Konštantína bol rímsky koncept cisára *Dominus et Deus*, idea neprijateľná pre kresťanov. S nástupom Konštantína, uprednostňujúceho kresťanstvo, sa zmenil ideologický koncept cisára. Zachoval si božský charakter, teraz však namiesto toho, aby bol sám bohom, stal sa vládcom vybraným Bohom.³³ Obyvatelia Byzantskej ríše mu boli podriadení a on vládol v Božej prozreteľnosti, aby naplnil božskú vôľu v Ríši ochraňovanej Bohom.³⁴ Obraz Ríše

³⁰ Kaldellis 2013, 59.

³¹ Prokopios 1985, 155.

³² Prokopios 1985, 155.

³³ Ostrogorsky 1956, 2.

³⁴ Ostrogorsky 1956, 2.

ochraňovanej Bohom možno nájsť aj v správach ranokresťanských teoretikov, podľa ktorých bol takýto štát súčasťou božského plánu. Vytvorením kresťanskej ríše prijatím kresťanstva v Rímskej ríši boží plán vyvrcholil.³⁵

Tento cisár sídlil v meste založenom prvým kresťanským cisárom – v Konštantínopole. Aj keď bolo mesto na Bospore relatívne mladé, najmä v porovnaní s významnými centrami ako Rím, Alexandria alebo Jeruzalem, v období Justiniána bol Konštantínopol už najvýznamnejším mestom rímskeho štátu. Sám cisár ho označil za „cisárske mesto ochraňované Bohom.“³⁶ Z toho možno vyvodit' niekoľko záverov.

V prvom rade to bolo cisárske mesto. Po roku 476 bol už iba jeden Bohom ochraňovaný cisár, a ten sídlil v Konštantínopole. Prenesením politickej moci na východ sa z Ríma do Konštantínopolu preniesol aj symbolický význam. Starý Rím padol, nový stál pevne. Konštantínopol sa stal politicky najdôležitejším mestom Ríše. A keďže cisár v ňom sídlil bol ochraňovaný Bohom, ochraňované bolo aj mesto. Tu možno opäť badať prienik *Romanitas* do kresťanskej ideológie. Konštantínopol, ako najdôležitejšie mesto obyvateľov ríše, sa stal najdôležitejším mestom byzantských kresťanov. To sa odrazilo aj fyzicky.

Justinián sa preslávil postavením najväčšieho chrámu v Konštantínopole – Hagia Sofia. Hovorí sa, že keď sa cisár Justinián postavil pred dokončený chrám, povedal: „*Šalamún, ja som ťa prekonal!*“³⁷ Toto vyhlásenie bolo symbolické, pretože Hagia Sofia nahradila Baziliku Božieho Hrobu ako symbol kresťanstva v očiach Byzantíncov. Konštantínopol nahradil Jeruzalem. O nasledujúcom význame Svätého Mesta nám povie byzantsko-perzská vojna v 7. storočí.

³⁵ Zástěrová et al. 1992, 11.

³⁶ Alexander 1962, 345.

³⁷ Zástěrová et al. 1992, 68.

Perzské dobytie Jeruzalema

V roku 602 vypukla nová Rímsko-Perzská vojna. Peržania pochodovali Východom dobýjajúc dôležité mestá ako Damašk, Antiochia alebo Cézareja. V roku 614 napokon dobyli Jeruzalem, ktorý zničili a vzali so sebou najdôležitejšiu kresťanskú relikviu – Svätý Kríž.

Pramene poskytujú reakcie na dobytie Jeruzalema. Podrobnú správu o udalosti nám podáva správa Antiocha Stratega. Detailne opisuje dobytie mesta, masaker jeho obyvateľov a jeho darovanie Židom. Autor lamentuje nad udalosťami v Jeruzaleme, napriek skutočnosti, že ich považuje za Božiu vôľu: „Potom [Peržania] dosiahli Judeu; a prišli k veľkému a známemu mestu, kresťanskému mestu, ktorým je Jeruzalem, mesta Syna Božieho. A prišli naň v zlosti a veľkom hneve duše; a Pán ho odovzdal do ich rúk a oni naplnili všetko v súlade s Jeho vôľou.“³⁸ Neskôr pokračoval: „Také skutky spáchali títo ľudia, ktorí pobývali medzi nami. A ako sme nepoznali Boha, ani sme nenasledovali jeho príkazy, Boh nás odovzdal do rúk našich nepriateľov a my sme upadli pod vládu tohto odporného kmeňa Peržanov, a oni s nami zaobchádzali vo všetko ako sa im zaľúbilo.“³⁹

Antiochus, napriek žalospevom, považoval túto pohromu za boží trest za hriechy kresťanov. V texte je viac príkladov, avšak treba podotknúť, že lamentácia masakru sa zaoberala viac tým, čo sa udialo v Jeruzaleme, než to, že bol dobytý. Autor plakal pre ľudí, ktorí boli zabití Peržanmi: „Kol'ko duší bolo zabitých v nádrži Mamel! Kol'ko zahynulo od hladu a smädu! Kol'ko kňazov a mníchov bolo zmasakrovaných mečom! Kol'ko dojčiat bolo rozdrvených pod nohou alebo zahynulo od hladu a smädu, alebo chradlo cez strach a hrôzu z protivníka!“⁴⁰ Takto to pokračuje naprieč textom. V niektorých častiach narieka nad zničením kresťanských posvätných miest: „Znovu pozdvihli

³⁸ Antiochus Strategos 1910, 503.

³⁹ Antiochus Strategos 1910, 504.

⁴⁰ Antiochus Strategos 1910, 508.

svoje oči a pozreli na Jeruzalem a na sväté kostoly. A plameň, ako z pece, dosiahol oblaky a horel.“⁴¹ V texte spomína aj zaujatie Svätého Kríža a jeho vzatie do Perzie.⁴²

Aj keď je rozprávanie dlhé, v kontexte sa nelíši od popisov zaujatia iných miest, ktoré sa objavili v byzantských prameňoch. Napriek skutočnosti, že autor je členom duchovenstva, viac ho zaujímali zverstvá Peržanov voči obyvateľom Jeruzalema, než skutočnosť, že padlo posvätné mesto kresťanov.

Ďalší prameň zo 7. storočia, ktorý spomína dobytie mesta, sa volá Chonicon Paschale. Zarážajúca je skutočnosť, že je to prvýkrát, čo sa v ňom spomína Byzantsko-Perzská vojna. O Jeruzaleme píše:

„V tom roku [614] približne v mesiaci jún, sme utrpeli pohromu, ktorá si zaslúži neutíchajúci nárek. Pretože, spolu s mnohými ďalšími mestami na východe, bol aj Jeruzalem zaujatý Peržanmi, a niekoľko tisíc klerikov, mníchov a panenských mníšok tam bolo zabitých. Pánova hrobka bola vypálená a ďaleko-známe Božie chrámy a, v skratke, všetky drahocenné veci boli zničené. Ctené drevo z Kríža, spolu s posvätnými nádobami, ktorých bolo nespočítateľne, boli vzaté Peržanmi a patriarcha Zacharáš sa tiež stal väzňom.“⁴³

Tu sa popis odlišuje od Antiocha Stratega. V kronike je zaujatie Jeruzalem považované za skutočnú tragédiu, ktorú, v porovnaní s inými dobytými mestami, nemožno prehliadať. Z kontextu je zrejmé, že autor kroniky vnímal udalosti ako dobytie svätého kresťanského mesta Jeruzalema, zatiaľ čo Antiochus sledoval udalosti v dobytom meste. Nanešťastie nemáme o autorovi kroniky nijaké bližšie informácie, ktoré by mohli osvetliť jeho postoj. Vysvetlenie možno

⁴¹ Antiochus Strategos 1910, 509.

⁴² Antiochus Strategos 1910, 510.

⁴³ Chronicon Paschale 2007, 156.

hľadať v skutočnosti, že kronika interpretuje dejiny v kresťanských termínoch.⁴⁴ *Chronicon Paschale* sa totiž zameriava na Jeruzalem špeciálne z kresťanského pohľadu.

Herakleiove ťaženie proti Perzii

V roku 622 započal cisár Herakleios (610–641) úspešnú protiofenzívu proti Perzii. Vojsko sa skončilo v roku 628 víťazstvom Rímskej ríše. Vďaka dobytíu Jeruzalema a zajatiu Svätého Križa získal konflikt v prameňoch obraz svätej vojny. Toto tvrdenie je však kontexte Byzantskej ríše nepresné.

Idea svätej vojny, ako bola známa v latinskej Európe alebo v moslimskom svete, bola Byzantíncom úplne cudzia.⁴⁵ Všetky vojny vedené Byzanciou boli ríšske vojny, čo možno považovať za dedičstvo staroveku, kedy Rímska ríša viedla vojny pre dobro štátu. Ako bolo spomenuté vyššie, ideológia Rímskej ríše bola silná napriek prijatiu kresťanstva.

V prameňoch sa tiež objavuje koncept svätej vojny, išlo ale o koncept kresťansko-imperiálnej ideológie. Ako už bolo spomenuté, Byzantská ríša bola Ríša ochraňovaná Bohom, vedená Bohom vyvoleným cisárom. V tak absolutistickom štáte boli začiatky a ukončenia vojen v rukách cisára. Pretože všetky vojny sa viedli pod autoritou cisára, Byzantínci sa mohli javiť ako sväté cez posvätnú osobu cisára.⁴⁶

Herakleiove ťaženie malo vlastnosti svätej vojny. Oficiálna propaganda sa snažila vyvolať náboženské cítenie v obyvateľoch Ríše. V roku 623 dobyla Herakleiova armáda mesto Ganzak, ktoré bolo významným náboženským centrom zoroastriánskych Peržanov,

⁴⁴ *Chronicon Paschale* 2007, ix.

⁴⁵ Dennis 2001, 32.

⁴⁶ Dennis 2001, 34.

a zničili ho v pomste za zničenie Jeruzalema.⁴⁷ Cisár sa prezentoval ako pomstiteľ kresťanstva. Propaganda sa zaoberala Svätým Krížom a zničením Jeruzalema; mala však dva ciele. V prvom rade bolo potrebné zvýšiť morálku armády a obyvateľov Ríše, keďže situácia vyzerala v prvej dekáde Herakleiovej vlády veľmi biedne. Po druhé, aby získal spojencov, cisár sa pokúsil apelovať na kresťanskú vieru u susedných národov, napr. u Arménov.⁴⁸ Je však isté, že aj keby tam nebola náboženská otázka, Herakleios by išiel tak či tak do vojny. Bola to záležitosť prežitia štátu ako pomsty za Jeruzalem.

Ako argument možno použiť pramene lamentujúce osud svätého mesta. Je pravda, že Jeruzalem bol dôležitým pre Byzantíncov; táto dôležitosť však mohla byť politická. Bol to jediný ortodoxný patriarchát na Východe, keďže Alexandria a Antiochia boli heretickými v očiach Konštantínopolu. To môže byť dôvodom, prečo nebol nárek nad týmito mestami taký veľký ako pre Jeruzalem.

Dôležitý je aj fakt, že Herakleios viedol útok proti Perzii zo severu cez Arménsko. Nepostupoval smerom k Jeruzalemu. Bolo to zo strategických dôvodov, pretože Kaukaz bol slabým bodom v perzskej obrane.⁴⁹ Možno tak vyvodit', že hlavným cieľom bola skôr porážka Perzie, než znovuzískanie Svätého Kríža.

Záver

Z predchádzajúcich riadkov tak možno vyvodit' záver, že Jeruzalem mal v byzantských očiach istú výnimočnosť, ktorá však nepresiahla iné mestá v Rímskej ríši. Nikdy neprekonal Rím, Alexandriu alebo Antiochiu; naopak, po čase bol ešte viac zatienený, ako rástol význam a vplyv Konštantínopolu. Dôvodom bol vplyv *Romanitas* na

⁴⁷ Zástěrová et al. 1992, 85–86.

⁴⁸ Hurbanič 2014, 173–174.

⁴⁹ Hurbanič 2014, 173.

kresťanstvo. Najvýznamnejšie rímske mestá sa stali najvýznamnejšími mestami kresťanstva. Možno tu aplikovať tvrdenie W. R. Jonesa, že kresťanstvo absorbovalo *Romanitas*.⁵⁰

Jeruzalem však nemožno považovať za bezvýznamný. Videli sme, ako Konštantín zvýšil mestu prestíž, keď z bezvýznamnej Aelie Capitoliny spravil *lieux de mémoire* kresťanstva, ktoré sa šírilo medzi obyvateľmi ríše. Práve vďaka tomu sa mesto dostalo do povedomia Rimanov, čím získavalo na bohatstve, ako to potvrdzuje v 6. storočí Prokopios. Napriek tomu sa Jeruzalem významom nemohol rovnať iným mestám. Nepomohlo tomu ani jeho vyhlásenie za patriarchálne sídlo, nakoľko bol ostrovom ortodoxie na herézami pretkanom Východe a predĺženou rukou Konštantínopolu, do tieňa ktorého postupne upadal. Tomu dopomohol aj cisár Justinián výstavbou Hagie Sofie, ktorá sa stala hlavným symbolom byzantského kresťanstva.

Tento obraz Jeruzalema potvrdzuje aj byzantsko-perzská vojna v 7. storočí. V prameňoch sa síce vyskytujú lamentácie nad dobytím mesta, tie sa však zameriavajú skôr na ukrutnosti Peržanov ako na skutočnosť, že dobyli Sväté Mesto. Znovuzískanie mesta sa taktiež nestalo hlavným katalyzátorom následnej Herakleiovej výpravy; tým bolo prežitie Ríše.

Vplyv *Romanitas* na kresťanstvo mal vplyv na byzantský pohľad na Jeruzalem. Ten, aj keď bol historickým miestom kresťanstva, nemal v očiach Rimanov významnejšie postavenie, ako iné väčšie mestá v Ríši.

⁵⁰ Jones 1971, 380.

Literatúra

- Ammianus Marcellinus. 1987. *Rímske Dejiny*. Preklad Daniel Škoviera. Bratislava: Tatran.
- Angold, Michael a Michael Whitby. 2008. „Historiography.“ In *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, vyd. Elizabeth Jeffreys, 838–852. Oxford: Oxford University Press.
- Antiochus Strategos. 1910. „Sack of Jerusalem.“ Preklad Frederick C. Conybeare. *The English Historical Review* 25: 502–517.
- Barry, David Sheldon. 1976. *The Patriarchate of Jerusalem in the fifth and sixth centuries*. Dizertačná práca, University of Wisconsin-Madison.
- Dennis, George T. 2001. „Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium.“ In *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, vyd. Angeliki E. Laiou a Roy Parviz Mottahe-deh, 31–39. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Erl, Astrid. 2011. *Memory in Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eusebius of Caesarea. 1999. *Life of Constantine*. Preklad Averil Cameron a Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press.
- Gregory, Timothy E. 2005. *A History of Byzantium*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hurbanič, Martin. 2014. *Konstantinopol 626: Historie a legenda*. Praha: Academia.
- Chronicon Paschale, 284–628 AD, 614*. 2007. Preklad Michael Whitby a Mary Whitby. Liverpool: Liverpool University Press.
- Jones, William. R. 1971. „The image of the barbarian in Medieval Europe.“ *Comparative Studies in Society and History* 13, No. 4: 376–407.
- Kaldellis, Anthony. 2013. *Ethnography after antiquity: Foreign lands and peoples in Byzantine literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kazhdan, Alexander P. 1991. *The Oxford dictionary of Byzantium*, vol. 2. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Leppin, Hartmut. 2003. „The Church Historians: Socrates, Sozomenus, and Theodoretus.“ In *Greek and Roman historiography in Late Antiquity*, vyd. Gabriele Marasco, 219–254. Leiden, Boston: Brill.
- Louth, Andrew. 2010. „Christology and Heresy.” In *A Companion to Byzantium*, vyd. Liz James, 187–198. Malden: Wiley-Blackwell.
- Ostrogorsky, George. 1956. „The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order.“ *The Slavonic and East European Review* 35: 1–14.
- Peters, Francis E. 1985. *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*. Princeton: Princeton University Press.
- Prokopios. 1985. *Válka s Peršany a Vandaly*. Preklad Antonín Harmann a Květa Rubešová. Praha: Odeon.
- Rigney, Ann. 2005. „Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory.“ *Journal of European Studies* 35: 11–28.
- Rutledge, Steve H. 2012. *Ancient Rome as a Museum. Power, Identity and the Culture of Collecting*. Oxford: Oxford University Press.
- Schaff, Philip. 2009. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, II, vol. 14: *The Seven Ecumenical Councils*. Christian Classics Ethereal Library.
- Socrates Scholasticus. 1989. *Církevní dějiny*. Preklad Josef Novák. Praha: Česká katolická charita. Dostupné na www.fatym.com.
- Sozomen. „Ecclesiastical History.“ 19. 7. 2018. <http://www.newadvent.org/fathers/26022.htm>
- The Acts of the Council of Chalcedon*, Volume 2, translated by Richard Price and Michael Gaddis (2005).
- Zástěrová, Bohumila, Alexander Avenarius, Růžena Dostálová, Vladimír Fiala, Věra Hrochová, Milan Loos, Oldřich Tůma a Vladimír Vavřínek. 1992. *Dějiny Byzance*. Praha: Academia.