

Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage

Medzinárodný vedecký časopis /
International scientific journal

Konštantínove listy / Constantine's Letters
Volume 13, Issue 1/2020

ISSN 1337-8740 (print)
ISSN 2453-7675 (online)

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry Slovenskej republiky /
Registration number of the Ministry of Culture of the Slovak Republic
EV 5344/16

Konštantínove listy sú indexované v databázach Scopus, Emergencing Sources Citation (Web of Science),
International medieval bibliography, EBSCO a The Central European Journal of Social and Humanities.

The journal Constantine's Letters is indexed in the following databases: Scopus, Emergencing Sources Citation
(Web of Science), International Medieval Bibliography, EBSCO and The Central European Journal of Social
and Humanities.

Šéfredaktor / Editor in Chief
prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Redakčná rada / Editorial Board

prof. Dr. Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje; Republic of Macedonia)
prof. Dr. Dimo Češmedžiev, PhD. (Plovdiv University „Paisii Hilendarski“; Bulgaria)
prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
prof. Dr. Abraham Khan (University of Toronto; Canada)
prof. ThDr. Ján Liguš, Ph.D. (Charles University in Prague; Czech Republic)
prof. Konstantinos Nichoritis, PhD., DSc. (University of Macedonia, Thessaloniki; Greece)
prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc. (Slovak Academy of Sciences in Nitra; Slovakia)
prof. Dr. Ulrich Schweier (Ludwig Maximilian University of Munich; Germany)
prof. Maja Jakimovska Tošič, PhD. (Ss. Cyril and Methodius University in Skopje; Republic of Macedonia)
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
prof. Dr. Janez Vodičar SDB (University of Ljubljana; Slovenia)
prof. Giorgio Ziffer (University of Udine; Italy)
prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)
doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)
doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)
doc. PhDr. Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)
Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD. (The Jacob of Paradies Academy in Gorzów Wielkopolski, Poland)
Mgr. Martina Lukáčová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

Adresa vydavateľa / Published by
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Tr. Andreja Hlinku 1
949 74 Nitra
Slovakia
tel.: +421 37 6408 503, fax.: +421 37 6408 387
e-mail: constantinesletters@ukf.sk

IČO vydavateľa: 00157 716

Technický redaktor / Sub-editor
Mgr. Patrik Petráš, PhD.
prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Jazyková úprava / Proofreading
Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

Preklad do anglického jazyka (názvy článkov, abstrakty, kľúčové slová, zhrnutia, korektúra) /
English translation (titles of articles, abstracts, keywords, summaries, proofreading)
Mgr. Ivana Horváthová, PhD.
Mgr. Martin Husár, PhD.

Časopis uskutočňuje obojstranne anonymné recenzné konanie návrhov príspevkov.
The journal carries out a double-blind peer review evaluation of drafts of contributions.

Periodicita vydávania: 2x ročne
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date
30. júna 2020 / the 30th of June 2020

Náklad / Copies
200

Publikáciu podporila
Kultúrna a edukačná grantová agentúra MŠVVaŠ SR (Projekt č. 004UKF-4/2018 s názvom Európsky stredovek
interaktívne).
Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o.

The publication was supported by
The Cultural and Educational Grant Agency of the Ministry of Education, Science, Research and Sport
of the Slovak Republic (the contract No. 004UKF-4/2018 – The Middle Ages in Europe interactively).
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.

Na obálke časopisu sa nachádza stránka z Macedónskeho triódu zo 14. storočia.
The front cover of the journal contains a page from the Macedonian triod dated to the 14th century.

Pokyny na publikovanie článkov v Konštantínových listoch sú dostupné na webovej stránke:
<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

Publication Guidelines for Constantine's Letters are available on the following website:
<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

OBSAH / TABLE OF CONTENTS

Články / Articles

- Jirkal, Emanuel: Obraz postavenia biskupa v diele *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum* od Victora z Vity / The Portrayal of the Bishop's Position in the Work *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum* by Victor of Vita / 3 /
- Casas-Olea, Matilde: The Episode of the Sleep of the Dragon Slayer Hero in Byzantine-Slavic Hagiographic Texts / 16 /
- Čajka, František: Latinský rukopis A CXXX a jeho význam pro studium českokirkevněslovanského překladu Čtyřiceti homilií na evangelia (Besedy na evangelije) / Latin Manuscript A CXXX and Its Importance for the Study of the Czech Church Slavonic Translation of Forty Gospel Homilies (Besedy na evangelije) / 28 /
- Diweg-Pukanec, Martin: K pôvodu moravského Rastislava z jazykovedného hľadiska / On the Origin of Rastislav of Moravia From a Linguistic Point of View / 44 /
- Mihaljević, Ana – Mihaljević, Milan: St. Jerome's Homilies on Luke's Gospel in Croatian Glagolitic Breviaries / 51 /
- Nemeš Jaroslav: Na ceste do Cách. Uhorský pútnický kríž v Andernachu / On the journey to Aachen. Hungarian Pilgrim Cross in Andernach / 83 /
- Olejník, Vladimír: Otázka liturgických kompetencií biskupov v neskorom stredoveku v Uhorsku. Prípad hlavného oltára od Majstra Pavla v Bazilike sv. Jakuba v Levoči / The Issue of Liturgical Competences of Bishops in the Late Middle Ages in the Kingdom of Hungary. The Case of the Main Altar by Master Paul in St Jacob's Basilica in Levoča / 102 /
- Žeňuch, Peter: Byzantsko-slovanská tradícia v staršom období vývinu slovenskej kultúry / The Byzantine-Slavic Tradition in the Older Period of Slovak Culture Development / 112 /
- Ostapczuk, Jerzy – Wysoczański, Wiktor – Tadeusz Maciuszko, Janusz – Tofiluk, Jerzy: Краткие жития Евангелистов в кириллических старопечатных Евангелиях тетр / Short Lives of Evangelists in Early Cyrillic Printed Liturgical Tetraevangelions / 126 /
- Skorupska-Raczyńska, Elżbieta – Rutkowska, Joanna: Językowy obraz Bizancjum w polszczyźnie dawnej i współczesnej / The Linguistic Picture of Byzantium in the Old and Contemporary Polish Language / 144 /
- Holešová, Anna – Horáková, Lenka: Srovnání katolických a evangelických rukopisných modlitebních knih z období 18. – 1. poloviny 19. století / Comparison of Catholic and Protestant Handwritten Prayer Books from the 18th – the 1st Half of the 19th Century / 155 /

- Mihalková, Gabriela: Deixa ako prostriedok aktualizácie cyrilo-metodskej témy v úvode kázne Juraja Fándlyho / The Deictic Expressions in Updating the Theme of the Cyril and Methodius Mission in the Beginning of the Sermon Written by Juraj Fandly / 167 /
- Lukáčová, Martina: Participácia talianskych historikov z konca 19. storočia na šírení cyrilo-metodského kultu (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini) / The Participation of Italian Historians From the End of the 19th Century in Spreading the Cyrillo-Methodian Cult (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini) / 177 /
- Kamenskikh, Aleksey: Constructing the Image of Byzantium in the 20th Century: the Russian Theme in the Greek “Neo-Byzantine” Project / 187 /
- Maximová, Jarmila: National Communities as the Space of Value Preservation and Transformation from the Perspective of Particularism and Universalism (The Issue of National and European Identity) / 197 /
- Taneski, Zvonko: Literárnohistorické a interpretačné východiská “poetiky dislokácie” v južnoslovanských literatúrach po roku 1989 a ich reflexia na Slovensku / Literary-historical and Interpretative Background of “Poetics of Dislocation” in South-Slavic Literatures After the Year 1989 and Its Reflexion in Slovakia / 208 /
- Nemčíková, Magdaléna – Krogmann, Alfred – Oremusová, Daša – Ambrosio, Vitor – Mróz, Franciszek: Sv. Cyril a Metod a ich reflexia v krajine Slovenska / Sts. Cyril and Methodius and Their Reflection in the Landscape of Slovakia / 224 /

Recenzie / Book Reviews

- Lukačka, Ján. Matúš Čák Trenčiansky (Miloš Marek) / 237 /
- Taneski, Zvonko. Славистички синтези / Slavistické syntézy (Martina Lukáčová) / 239 /

Správy / Chronicle

- Významná medzinárodná vedecká konferencia na FF UKF v Nitre / 241 /

OBRAZ POSTAVENIA BISKUPA V DIELE *HISTORIA PERSECUTIONIS AFRICANAE PROVINCIAE TEMPORUM GEISERICI ET HUNERICI REGUM VANDALORUM* OD VICTORA Z VITY¹

The Portrayal of the Bishop's Position in the Work *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum* by Victor of Vita

Emanuel Jirkal

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.3-15

Abstract: JIRKAL, Emanuel. *The Portrayal of the Bishop's Position in the Work Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum* by Victor of Vita. Based on the work analysis by Victor of Vita *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Vandalorum*, the contribution is dedicated to the portrayal and representation of the bishop in Africa on the territory of Vandal kingdom. It is a specific topic which is up to certain extent closely related to the persecution or rather to the oppression of the Catholic Church from the side of ruling Vandals who often tried to violently convert the majority of Roman population belonging to the Catholic Church to the Arian faith. Through the portrayal and representation of the bishop, the contribution follows more levels such as addressing the bishops, bishop's level of knowledge, their preparedness to undergo suffering and even death because of their faith, charity activities, humility and modesty, the preparedness to serve to needy, oppressed and poor people. In the second part, the contribution dedicates to the comparison of the position and bishop's activity in Africa and in the rest of the Roman Empire. Under Vandal rules, bishops in Africa had, of course, the limited possibilities to carry out their function and to secure its important components. Their preparedness to tackle serious theological issues which separated Vandal Arians and the Catholic Church underwent a great proof.

Keywords: church history, early Christianity, persecution of the Christians, Vandal kingdom, Victor of Vita, bishop

Abstrakt: JIRKAL, Emanuel. *Obraz postavenia biskupa v diele Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum od Victora z Vity*. Príspevok je venovaný postaveniu a prezentácii biskupa v Afrike na území Vandalského kráľovstva na základe analýzy diela Victora z Vity *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Vandalorum*. Je to špecifická téma, ktorá do istej miery úzko súvisí s prenasledovaním alebo skôr s útlakom katolíckej cirkvi zo strany vládnucich Vandalov, ktorí sa snažili často aj násilím obrátiť väčšinové rímske obyvateľstvo patriace do katolíckej cirkvi na ariánsku formu vierovyznania. Na postavení a prezentácii biskupa si príspevok všíma viacero rovín, ako je oslovanie biskupov, vzdelanie biskupov, ich pripravenosť podstúpiť utrpenie a dokonca smrť za svoju vieru, charitatívnu činnosť, pokoru a skromnosť,

¹ Štúdiá je napísaná v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0006/18 *Imago episcopi – moc biskupa a jeho prezentácia v stredoveku*.

pripravenosť slúžiť potrebným, utláčaným a núdzným. V druhej časti sa príspevok venuje porovnaniu postavenia a činnosti biskupa v Afrike a vo zvyšku Rímskeho impéria. Samozrejme, že pod Vandalskou vládou mali biskupi v Afrike obmedzené možnosti vykonávať svoju funkciu a zabezpečiť jej dôležité súčasti. Veľkú skúšku podstúpila ich pripravenosť viesť závažné teologické otázky, ktoré rozdeľovali vandalských ariánov a katolícku cirkev.

Kľúčové slová: *dejiny cirkvi, rané kresťanstvo, prenasledovanie kresťanov, Vandalské kráľovstvo, Victor z Vity, biskup*

Pre dejiny Vandalského kráľovstva, ktoré sa vytvorilo v neskoršej antike na území rímskej Afriky a trvalo od r. 429 do r. 534 po Kr., máme k dispozícii najmä písomné pramene. Medzi najdôležitejšie patria *História prenasledovania v Afrike v dobe vandalských panovníkov Geisericha a Hunericha* od Victora z Vity z konca 5. st. (Victor Vitensis 1879; Victoris episcopi Vitensis 1881; Victor von Vita 2011) a *Vojna s Vandalmi* z pera neskororímskeho autora Prokopia z polovice storočia šiesteho. Prokopios na začiatku svojho rozprávania podáva zhrnutie udalostí odohrávajúcich sa v Afrike pred vojenským zásahom Rímskej ríše za vlády cisára Iustiniana I. (Justiniána) do diania vo Vandalskom kráľovstve (Prokopios von Kaisareia 1966-1971).

Hlavnou témou diela Victora z Vity, ako prezrádza už jeho názov, je tlak Vandalov, ktorí vyznávali kresťanstvo v jeho ariánskej forme, voči katolíkom,² ktorý prerástol až do veľmi krutého zaobchádzania, z pohľadu katolíkov až do prenasledovania s vieroučnými oponentmi. Hlavný nápor voči vierovyznaniu väčšinového afrorománskeho obyvateľstva sa odohrával za vlády dvoch prvých vandalských panovníkov Geisericha (428 – 477 po Kr.), ktorý bol vlastným zakladateľom a tvorcom Vandalského kráľovstva a jeho syna Hunericha (477 – 484 po Kr.)³

Pri práci s prameňmi bola použitá priama metóda, vďaka ktorej sa bádateľ dostáva priamo k informáciám, ktoré mu podáva prameň. Je to hlavná metóda použitá v tejto štúdiu. Pritom v rámci skúmania diela Victora z Vity bola použitá tiež metóda sondy, keďže sa zameriavam na určité aspekty obsiahnuté v tomto diele. Pri viacerých záležitostiach sa používa tiež komparatívna metóda, ktorá sa zameriava na porovnávanie situácií v rôznych častiach Rímskeho impéria, ktoré sú následne porovnávané s možnosťami biskupov v Afrike.

Victor z Vity je súčasníkom väčšej časti popisovaných udalostí a mnohé z nich pozná ako očitý svedok, čo mimoriadnym spôsobom zvyšuje cenu jeho diela ako historického prameňa. To, čo o autorovi vieme, sa dá bohužiaľ získať len z jeho vlastného diela, podobne ako pri mnohých iných antických autoroch. V rukopisoch je autor diela uvádzaný ako *episcopus patriae Vitensis* – biskup z Vity, jeho rodného mesta, ktoré je dnes neznáme (Vössing 2011, 12). Meno mesta sa vyskytuje ešte v jednom súdobom prameni v *Notitia provinciarum et civitatum Africae* (1881, 115-134), čo je vlastne súpis všetkých afrických biskupov a miest, v ktorých boli biskupstvá, zaznamenaných zrejme pre potrebu vandalského kráľa v súvislosti s vieroučnou ariánsko-katolíckou debatou, na ktorú sa mali dostaviť všetci katolícki biskupi (Steinacher 2016, 330). V tomto zozname nachádzame údaj, že Victor biskup z mesta Vita na debatu nedorazil (*Notitia provinciarum et civitatum Africae* 1881, *Nomina episcoporum provinciae Byzacenaе* 44; *Notitia provinciarum et civitatum Africae* 1881, 125). Tu treba hneď povedať, že tento Victor z Vity je len menovec autora *Historiae*

² Výrazy katolík, katolícky používam podľa úzu využívaného v historickej spisbe, ktorá sa venuje svetským alebo cirkevným dejinám staroveku, tieto výrazy sa využívajú najmä na rozlíšenie rozdielu medzi kresťanskou cirkvou a heretickými smermi, kde katolícky znamená pravoverný (Steinacker 1989, 73-74; Suchánek – Drška 2013, 94-102; Pietri 2001, 653; Steinacher 2016, 246; Moorhead 1992, X).

³ K dejinám Vandalov v Afrike vyšlo viacero monografií, v poslednej dobe vyšli Steinacher (2016); Vössing (2014); Merills (2004).

persecutionis, pretože ten sa tejto debaty určite zúčastnil (Vössing 2011, 12-13). Victor mal veľmi blízky vzťah s kartáginským biskupom Eugeniom (480/1 – 496)⁴, nachádzame ho totiž v jeho blízkosti počas teologickej a vieroučnej debaty nariadenej vandalským kráľom Hunerichom v r. 484 po Kr., ktorá mala rozhodnúť o tom, ktorá viera je pravdivá, či ariánska vyznávaná Vandalmi alebo katolícka, ku ktorej sa hlásilo väčšinové afrorománske obyvateľstvo. Debata viedla napokon k rozhodnutiu kráľa poslať takmer všetko katolícke duchovenstvo do vyhnanstva, do ktorého sprevádzali biskupa Eugenia tiež ľudia z jeho okolia a medzi nimi aj Victor (Victor Vitensis 3.34; 3.43; Victor von Vita 2011, 124;130; Steinacher 2016, 251-253; Vössing 2011, 13). Ako sa však zdá, jeho tento trest nepostihol a sprevádzal svojho biskupa dobrovoľne. Keď Eugenius dostal povolenie vrátiť sa späť do Kartága, Victor sa vrátil s ním. V Kartágu sa potom mohol pustiť do spisania záverečnej podoby svojho diela, pričom mohol určite využívať cirkevné archívy hlavného mesta (Moorhead 1992, xv; Vössing 2011, 13).

Táto štúdia sa venuje prezentácii biskupa, ktorá, keďže vychádza z historicko-apologetického diela, je u Victora z Vity redukovaná zväčša na oslovenie biskupa, jeho prívlastky a v niektorých prípadoch tiež na opisy biskupových činov v prospech svojho cirkevného spoločenstva. Napriek tomu sa tu dajú nájsť aj ďalšie informácie k postaveniu biskupa v spoločnosti a k jeho činnosti.⁵ K osobe biskupa a k jeho postaveniu v rámci antickej spoločnosti patrí veľa činností, ktoré musel biskup v rámci svojho spoločenstva vykonávať. Druhou vrstvou štúdie teda bude snaha poukázať na skutočnosti, ktoré sa v rámci činnosti biskupa dajú vysledovať tiež v Afrike prostredníctvom spisu Victora z Vity. Pri biskupoch sa dá sledovať v neskorej antike viacero faktorov, ktoré výrazne ovplyvňovali výkon ich funkcie. Prvým krokom bolo ustanovenie biskupa do jeho funkcie, pri ktorej hrali významnú úlohu tiež všetci členovia kresťanského spoločenstva, spolu s honoráciou mesta a okolitými biskupmi. Katolícka cirkev zastáva názor, že základom cirkevných spoločenstiev bola biskupská správa a že biskupi boli uvádzaní do svojho úradu od počiatku na základe apoštolskej postupnosti, čo znamená, že biskupi sú nástupcami apoštolov a preberajú ich právomoci pri riadení spoločenstiev.⁶ Tendencia takto vysvetľovať počiatky biskupskej správy sa opiera o viaceré anticke pramene pochádzajúce z 2. a ďalších storočí. Medzi dôležité svedectvá patria spisy Klimenta Rímskeho a jeho list Korinťanom (1 Clem 42.4-5; Der erste Clemensbrief 1889, 129-130; 1 Clem 44,1-2; Der erste Clemensbrief 1889, 131), čo je najstaršie svedectvo tejto tradície; Irenej z Lyonu (Eirenaios Lugdunensis) a jeho spis Proti herézam (Iren. adv. haer. 3.3.1-2; Sancti Irenaei 1957, 848; Iren. adv. haer. 4.26.2; Sancti Irenaei 1857, 1053-4; Iren. adv. haer. 4.33.8; Sancti Irenaei 1857, 177-8); Tertullianus a jeho spis Predpis proti herézam (Tert. praescr. 20.5; 21.4; 32.1-3); alebo Cyprianus v liste 69 (Cypr. epist 69.3; Cyprianus 1881, 752). Svedectvo prameňov však nie je úplne jednoznačné, pretože mnohé hovoria o voľbe biskupa v cirkevných obciach. Voľba vhodného kandidáta bola však len jedným z potrebných krokov, ktoré viedli k obsadeniu biskupského stolca v danom meste. Ďalším dôležitým krokom bol súhlas biskupov okolitých miest alebo celej provincie. A napokon museli biskupi prítomní na ordinácii vložiť na adepta svoje ruky a týmto spôsobom mu odovzdať dary Ducha svätého a až potom sa nový biskup mohol ujať svojich

⁴ Eugenius neskončil vo svojom úrade, ale vo vyhnanstve v Galii v r. 505 (Steinacher 2016, 283).

⁵ Podobnou témou sa zaoberá monografia *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita* (Howe (2007)). Keďže mu ide o prehodnotenie obrazu Vandalov ako sebavedomých ariánov, katolíckym biskupom sa venuje len, ak ich porovnáva s ariánmi.

⁶ § 861 – Biskupi nástupcovia apoštolov: „Aby im zverené poslanie pokračovalo aj po ich smrti, zanechali svojim bezprostredným spolupracovníkom akoby závetom úlohu pokračovať v diele, ktoré oni započali a upevňovať ho, porúčajú im bedliť nad celým stádom, nad ktorým ich Duch Svätý ustanovil za dozorcov, aby páslu Cirkev Božiu. Ustanovili teda týchto mužov a potom im uložili, aby po ich smrti preberali ich službu iní osvedčení mužovia“ (Katechizmus katolíckej cirkvi 1998, 88).

povinností (Neumann 1980, 665; Marksches 2005, 194-195).⁷ Dôležitým predpokladom pre dobrý výkon biskupskej funkcie bol sociálny pôvod biskupa a jeho vzdelanie, ktoré záviselo práve od jeho pôvodu a možností jeho rodiny mu vzdelanie poskytnúť. Vzdelanie bolo dôležité tiež, pretože cirkevný majetok postupne narastal na veľkosti, či už hnutelnom alebo nehnuteľnom. Biskup tak musel byť dostatočne vzdelaný, aby dokázal tento majetok správne spravovať. Dôležitými príjmami boli dary členov spoločenstva a postupne ich v objeme prerástli cisárske donácie, dary bohatých členov spoločenstva a rôzne odkazy, najmä testamentárne v prospech cirkvi. Mnohé biskupstvá boli mimoriadne bohaté, ako Rím, Antiochia alebo Alexandria, ktoré mohli podporovať tisíce núdzných a budovať veľkolepé stavby. Financie boli využívané pri správe cirkevného majetku a hlavným účelom cirkevných príjmov bola starostlivosť o chudákov, teda charitatívna činnosť. Jej dôležitým aspektom bola starostlivosť o tých, ktorí to najviac potrebovali, o chorých, pútnikov, vdovy, siroty. Pre nich všetkých cirkiev prostredníctvom svojich biskupov, ktorí na to často venovali celý svoj vlastný majetok, stavala špecializované stavby – chudobince, nemocnice, domovy pre vdovy a pod. Biskupi týmto spôsobom menili vzhľad a charakter antických miest, kde centrom už nebolo rímske fórum, ale kostol s biskupským sídlom a budovami spomenutých sociálnych inštitúcií. Biskupi v rámci Rímskeho impéria zároveň požívali rozličné privilégia, ktoré robili z biskupskej funkcie veľmi lukratívny post. Medzi privilégia patrili oslobodenia od rôznych nútených prác, služobných povinností a dokonca aj od platenia daní. Dôležitým privilégiom bola skutočnosť, že biskupi boli vyňatí zo svetského súdnictva a v prípade nutnosti boli súdení súdom svojich kolegov biskupov. V prípade súdnictva sa od Constantina I. (Konštantína I.) mohli ľudia obrátiť nie na štátny, ale na biskupský súd, ktorého rozhodnutie bolo konečné (Cod. Theod. 1.27.1; Codex Theodosianus 1962, I.2, 47). Významnou právomocou bola možnosť prepustiť na slobodu otrokov pred nastúpeným cirkevným spoločenstvom v prítomnosti biskupa. V rôznych častiach ríše mali biskupi veľmi dôležité postavenie, napr. v Galii začali riadiť aj svetské záležitosti svojich miest, žiadali o zníženie daní alebo vyjednávali mier s barbarskými kráľmi (Pietri 1995, 634-662; Krause 2018, 329-346; Jirkal 2020 - autocitácia).⁸ Ďalšou dôležitou stránkou biskupskej funkcie boli teologické otázky, ktorým sa venovali rozličné celocirkevné koncily riešiace z hľadiska kresťanskej viery a vierovyznania mimoriadne závažné otázky, ako boli Božia podstata, či majú Otec a Syn rovnakú alebo odlišnú podstatu, v akom vzťahu sú medzi sebou Božia a ľudská prirodzenosť druhej Božej osoby Ježiša Krista alebo postavenie Ducha svätého v rámci Božej trojice. Táto stránka bola veľmi dôležitá tiež vo Vandalskom kráľovstve, kde vládnci Vandali boli ariáni a väčšinou rímske obyvateľstvo bolo katolícke (Babic 2009, 144-147; Suchánek – Drška 2013, 159-181; Lohse 2003, 31-107).

Najskôr sa pozrieme na postavenie biskupovej osoby v diele Victora z Vity. Hneď prvé, čo padne čitateľovi do očí, sú prívlastky, ktoré Viktor z Vity dáva katolíckym biskupom. Pre neho sú *praeclari pontifices et nobiles sacerdotes* – preslávi pastieri a vznešení biskupi; *quanti sacerdotes* – akí významní biskupi (Victor Vitensis 1.5; Victor von Vita 2011, 36); *venerabilis*

⁷ Volbu biskupa v jeho spoločenstve potvrdzuje viacero antických kresťanských prameňov: Traditio apostolica 2 (Traditio apostolica 1991, 214-216); Cyprianus. Epistulae 55.8 (Cyprianus 1881, 629-630); Paulinus. Vita Ambrosii 6 (Paulinus 1961, 16-19); Sulpicius Severus. Vita Martini 9 (Sulpicius Severus 1967, 270-272). Určitý druh voľby alebo výberu celým spoločenstvom podľa mňa potvrdzuje aj Clemens Rímsky vo svojom liste Korintanom, kde v 44. kapitole hovorí o ustanovení episkopov za súhlasu celej kresťanskej obce 1 Clem. 44.3 (Der erste Clemensbrief 1899, 130) podobne je to so štvrtým kánonom Nicejského vyznania viery, kde sa hovorí o potrebnosti súhlasu všetkých biskupov danej provincie (Can. 4). Slovenský preklad tohto kánonu použil tiež slovo voľba (Dokumenty prvých dvoch ekumenických snemov 1999, 8).

⁸ V tomto odstavci ide len o zhrnutie rôznych aspektov biskupskej funkcie, jej právomocí a úloh, ktoré museli biskupi vo svojom úrade zvládať. Podrobne v spomenutej sekundárnej literatúre (Pietri 1995, 634-662; Krause 2018, 329-346; Jirkal 2020).

antistes – ctihodný predstavený (biskup) (Victor Vitensis 1.10; Victor von Vita 2011, 38); *episcopos nobiles* – vznešení biskupi; *episcopi, ... clari atque honorati viri* – biskupi, ... slávni a vážení muži (Victor Vitensis 1.14; Victor von Vita 2011, 40); *episcopus (Carthaginis) deo et hominibus manifestum* – biskup (Kartága) osvedčený pred Bohom aj ľuďmi (Victor Vitensis 1.15; Victor von Vita 2011, 40); *magni sacerdotes* – veľkí biskupi (Victor Vitensis 1.17; Victor von Vita 2011, 42); *piorum (episcoporum) nomen* – meno zbožní (biskupi) (Victor Vitensis 1.22; Victor von Vita 2011, 44); *beatus Faustus, Burunitatus episcopus* – blažený Faustus, biskup z Buruni (Victor Vitensis 1.38; Victor von Vita 2011, 54); *sanctus Valerianus Abensae civitatis episcopus* – svätý Valerianus, biskup mesta Abensa (Victor Vitensis 1.40; Victor von Vita 2011, 56); *episcopus Eugenius, vir sanctus deoque acceptus* – biskup Eugenius, svätý muž a Bohu milý (Victor Vitensis 2.6; Victor von Vita 2011, 66; *sanctus Eugenius* – 2.18, 2.40, 2.43, 2.49, 3.43; Victor von Vita 2011, 74, 88, 92, 130; *beatus Egenius* – 2.43, 2.54; Victor von Vita 2011, 90, 96); *venerabilis Paulus episcopus* – ctihodný biskup Paulus (Victor Vitensis 2.21; Victor von Vita 2011, 76); *Quintianus honorabilis episcopus* – Quintianus ctený biskup (Victor Vitensis 2.22; Victor von Vita 2011, 76); *beatus Felix Abbiritanus episcopus* – blažený Felix, biskup mesta Abbir (Victor Vitensis 2.26; Victor von Vita 2011, 78); *beatus pontifex Cyprianus, Unizibirensis episcopus* – blažený pastier Cyprianus, biskup z Unizibiri (Victor Vitensis 2.33; Victor von Vita 2011, 82); *periti atque doctissimi viri (episcopi)* – skúsení a veľmi vzdelaní muži (biskupi); *unum ex ipso choro doctorum, nomine Laetum, strenuum atque doctissimum virum* – jedného z tohto zboru učeních mužov, menom Laeta, horlivého a veľmi vzdelaného človeka (Victor Vitensis 2.52; Victor von Vita 2011, 94-96); *beati viri, Hortulanus et Florentianus episcopi* – blažení muži, biskupi Hortulanus a Florentianus (Victor Vitensis 3.18; Victor von Vita 2011, 110); *sanctus Germanus episcopus* – svätý biskup Germanus (Victor Vitensis 3.24; Victor von Vita 2011, 116).

Inou kapitolou pri prezentácii biskupov je ich oslava popisom utrpenia, ktoré podstúpili a vytrpeli pre svoju vieru a pre členov svojich cirkevných spoločenstiev. Vandali boli na rozdiel od väčšinového katolíckeho obyvateľstva v afrických oblastiach Rímskeho impéria ariáni a považovali sa za Bohom poverených svoju vieru šíriť aj násilným spôsobom. Preto vo svojej africkej ríši tvrdo preferovali ariánstvo a utláčali až prenasledovali katolícku cirkev.⁹ Tieto smutné, ba až hrozné príbehy začínajú hneď po príchode Vandalov na africkú pevninu: *praeclari pontifices et nobiles sacerdotes ... extincti sunt* – preslávni pastieri a vznešení biskupi ... boli pozabíjaní; *quanti et quam numerosi tunc ab eis cruciati sunt sacerdotes* – akí významní a akí početní biskupi boli vtedy nimi umučení (Victor Vitensis 1.5; Victor von Vita 2011, 36)¹⁰; *episcopos atque laicos nobiles de suis ecclesiis vel sedibus nudos petinus aufugarent* – vznešených biskupov a laikov vyhnali z ich kostolov alebo sídiel úplne nahých; *multos enim episcopos et laicos, claros atque honoratos viros servos esse novimus Vandalorum* – dozvedeli sme sa, že mnohí biskupi a laici, slávni a vážení muži sa stali otrokmi Vandalov (Victor Vitensis 1.14; Victor von Vita 2011, 40); *Tunc ... episcopum (Carthaginis), ... nomine Quotvultdeus, et maximam turbam clericorum navibus fractis impositam nudos atque expoliatos expelli praecepit* – vtedy však prikázal biskupa (Kartága), ... menom Quotvultdeus, a veľký zástup klerikov, nahých a o všetko olúpených, naložiť na poškodené lode a vyhnáť (Victor Vitensis 1.15; Victor von Vita 2011, 40). Geiserich ich takto vystavil skúške Božieho súdu, ktorá mala rozhodnúť o tom, či je pravé náboženstvo katolícke lebo ariánske. Na veľké prekvapenie všetkých sa veľmi poškodené lode preplavili až do Neapola

⁹ Priebeh spoluzitia a konfrontácií Vandalov – ariánov a Afrorománov – katolíkov pozri Bednaříková (2003, 136-162); Steinacher (2016); Vössing (2014); Merrils (2004); priamo zameraný na prenasledovanie je Pietri (2001, 264-299).

¹⁰ Pomenovanie *sacerdotes* prekladá ako biskupi Moorhaed (1992) aj Vössing (2011).

a biskup Quotvultdeus (431 – 439)¹¹ a klerici sa zachránili. To však Geisericha neprimälo uznať nadradenosť katolíkov a vzdať sa svojho ariánstva (Bednaříková 2003, 143). Tlak sa stupňoval aj v dobe, keď si už Geiserich upevnil svoju pozíciu v Kartágu: *Nam et diversiae calumniae non deerant cotidie etiam illis sacerdotibus qui in his regionibus versabantur, quae regis palatio tributa pendebant. Et si forsitan quispiam, ut moris est, dum dei populum admoneret, Pharaonem, Nabuchodonosor, Holofernem aut aliquem similem nominasset, obiciebatur illi, quod in persona regis ista dixisset, et statim exilio trudebatur. Hoc enim persecutionis genus agebatur, hic aperte, alibi occulte, ut piorum nomen talibus insidiis interiret.* – Lebo nechýbali rozličné krivé žaloby tiež voči tým biskupom, ktorí zostávali v oblastiach, ktoré platili dane pre kráľovský palác. A ak niekto náhodou, ako bolo zvykom, keď napomínal Boží ľud, spomenul faraóna, Nabuchodonozora, Holoferna alebo niekoho podobného, vytýkali mu, že to povedal proti osobe kráľa, a hneď bol poslaný do vyhnanstva. Tento druh prenasledovania sa teda vykonával, tu otvorene, tam tajne, aby meno bohobojní zaniklo pod takýmito úkladmi (Victor Vitensis 1.22; Victor von Vita 2011, 44). *Qua de re plurimos sacerdotum tunc novimus relegatos* – vieme, že z tejto príčiny bolo vtedy poslaných do vyhnanstva veľké množstvo biskupov (Victor Vitensis 1.23; Victor von Vita 2011, 46). *Quo livore Arriani succensi dolis eum (episcopum Carthaginis Deogratiam) quam plurimis voluerunt sepius enecare* – Ariáni touto závišťou rozpálení ho (kartáginského biskupa Deogratia) často chceli usmrtiť mnohorakými úskokmi (Victor Vitensis 1.27; Victor von Vita 2011, 48). *Tunc enim sanctus Valerianus Abensae civitatis episcopus, dum viriliter sacramenta divina ne traderet dimicasset, foris civitate singularis iussus est pelli, et ita praeceptum est, ut nullus eum neque in domo neque in agro dimitteret habitare. Qui in strata publica multo tempore nudo iacuit sub aere. Annorum erat plus octoginta...* – vtedy totiž bolo prikázané, aby svätý Valerianus biskup mesta Abensa, keďže statočne zápasil, aby nemusel vydať posvätné liturgické predmety, bol odohnaný od jednotlivých dverí mesta, a boli také príkazy, aby ho nikto nenechal ani v dome ani na poli. On dlhý čas ležal nahý na verejnej dlažbe pod holým nebom. Mal viac ako osemdesiat rokov... (Victor Vitensis 1.40; Victor von Vita 2011, 56).

Útlak sa ešte vystupňoval za Geiserichovho syna a nástupcu Hunericha: *... quando episcopos, presbyteros, diaconos et alia ecclesiae membra, id est quattuor millia nongentos sexaginta sex, ad exilium heremi destinavit* – koľko biskupov, presbyterov, diakonov a iných údov cirkvi, celkom štyritisíc deväťsto šesťdesiatšesť, odsúdil do vyhnanstva na púšť. Bol medzi nimi tiež blahoslavený biskup Felix, hoci nevládny a takmer mŕtvy musel ísť do vyhnanstva a niesli ho naloženého krížom cez somára ako kus dreva (Victor Vitensis 2.26-27; Victor von Vita 2011, 78-80). Keď kráľ Hunerich zvolal teologickú debatu o pravosti viery medzi ariánmi a katolíkmi, prenasledoval vzdelaných biskupov rôznymi druhmi trestov, aby sa dišputy nemohli zúčastniť: *Iam ad exilium Vibianensem Secundianum impositis centum quinquaginta fustibus miserat episcopum, nec non et Sufetulensem Praesidium, virum satis acutum. Tunc et venerabiles Mansuetum, Germanum, Fuscum et multos alios fustigavit* – poslal do vyhnanstva Secundiana biskupa z Vibiany, keď mu predtým bolo naložených 150 úderov palicou, ako aj Praesidia sufetského, muža dosť bystrého. Vtedy aj ctihodných Mansueta, Germana, Fuscum a mnohých iných dal biť palicami (Victor Vitensis 2.45; Victor von Vita 2011, 90-92). Na plánovanú dišputu sa schádzali z celej Afriky a z ostrovov patriacich Vandalom biskupi do Kartágu: *Fit silentium diebus multis, quosque peritos quosque et doctissimos viros exinde separaret calumniis adpositis enecandos* – nastalo mnoho dní bez rozhovorov, aby všetkých skúsených a všetkých veľmi vzdelaných mužov (kráľ) spomedzi nich oddelil a následne ich zabil, potom ako boli falošne obžalovaní. *Nam unum ex ipso choro doctorum, nomine Laetum, strenuum atque doctissimum virum, post diuturnos carceris squalores incendio concremavit...* – lebo jedného z tohto zboru učených mužov, menom Laeta, horlivého

¹¹ Tiež Quotvultdeus zomrel vo vyhnanstve a to v Kampánii pred 24. októbrom r. 454 (Steinacher 2016, 114).

a veľmi vzdelaného človeka, nechal (kráľ) po dlhotrvajúcich drsnostiach väzenia upáliť... (Victor Vitensis 2.52; Victor von Vita 2011, 94-96). Hunerich nechal poslať biskupa Eugenia k nelútosťnému ariánskemu biskupovi Antoniovi, o ktorom bolo známe, že veľmi kruto zaobchádza s katolíkmi: *Antonius... ita eum artiori custodia cinxit, ut nullum ad eum introire permetteret, insuper variis insidiarum atque poenarum suppliciis extinguere cogitaret* – Antonius... nasadil na neho takú prísnu väzbu, že nikomu nebolo dovolené k nemu vchádzať, okrem toho ho zamýšľal zahubiť rôznymi mukami úkladov a trestov (Victor Vitensis 3.43; Victor von Vita 2011, 130). Antoniovi sa do rúk dostal aj iný katolícky biskup Habetdeum a aj ten bol vystavený mnohým utrpeniam, napriek tomu vytrval vo svojej viere: *Antonius... cum diversis eum persecutionibus adfligeret nec posset facere Arrianum videretque Christi militem semper in confessione constantem* – Antonius... hoci ho vystavil rôznym druhom prenasledovania, Arriana z neho spraviť nemohol a videl v ňom Kristovho bojovníka vždy pevne zotrávajúceho vo svojej viere (Victor Vitensis 3.45; Victor von Vita 2011, 130-132).

Victor vyzdvihuje zároveň obetavosť a službu biskupov pre členov svojich kresťanských katolíckych obcí a zároveň ich charitatívnu činnosť, pričom ospevuje ich pokoru, oddanosť a zbožnosť. V dobe, práve keď Vandali dobyli v r. 455 po Kr. Rím,¹² sedel na kartáginskom biskupskom stolci, predtým dlhú dobu prázdnom, biskup Deogratias (454 – 456/7). Victor najskôr hovorí, že by nikto nedokázal spísať všetky skutky, ktoré tento biskup vykonal pre svoje stádo – *cuius si nitatur quispiam quae per illum dominus fecerit paulatim excurrere, ante incipient verba deficere, quam ille aliquid valeat eplicare* a potom pridáva pripomienku jeho obetavosti a starostlivosti o chorých a bezvládných, medzi ktorých patrili tiež zajatci z Ríma, ktorých Vandali so sebou privliekli do Afriky a Kartága. Biskup sa o nich staral vo dne v noci a to sa napokon podpísalo na jeho zdraví a po troch rokoch svojej služby zomrel. A bol oplákaný tak zajatcami, ktorí sa obávali o svoj ďalší osud, ako aj afrorománskymi katolíkmi (Victor Vitensis 1.24-27; Victor von Vita 2011, 46-48). Ďalším významným biskupom vždy ochotným slúžiť členom svojho spoločenstva bol biskup Cyprianus z Unizibiri: *Aderat enim ibi beatus pontifex Cyprianus, Unizibirensis episcopus, consolator egregius, singulos pio et paterno fovebat affectu non sine fluminibus currentium lacrimarum, paratus pro fratribus animam ponere et se ultroneum, si dimitteretur, talibus passionibus dare, qui totum quod habuit egentibus fratribus in illa tunc nessesitate expendit; quaerebat enim occasionem, qualiter confessoribus sociaretur, ipse animi et virtute confessor* – bol tam totiž vtedy blažený pastier Cyprianus, biskup z Unizibiri, vynikajúci tešiteľ, ktorý sa ujímal každého s láskyplnou a otcovskou náklonnosťou nie bez prúdov tečúcich slz, pripravený pre bratov položiť život a dobrovoľne sa vydať takým utrpeniam, keby mu to bolo dovolené; on vtedy, všetko čo mal, rozdal núdzným bratom v onej núdzi. Hľadal totiž príležitosť, ako by sa pripojil k confessorom – vyznávačom, sám duchom a ušľachtilosťou vyznávač (Victor Vitensis 2.33; Victor von Vita 2011, 82).¹³

K charitatívnej činnosti patrí aj rozdávanie almužien a vynakladanie darov na potreby cirkvi a núdznych: *Elemosynas quoque tales per eum (episcopum Eugenium) dominus dignatus est facere, ut incredibile videretur tanta eum impendere, ubi ecclesia totum barbaris tenentibus, ne unius nummi habere cognoscitur facultatem* – Pán uznal za vhodné jeho (biskupa Eugenia) prostredníctvom udeľovať toľké almužny, že sa zdalo neuveriteľné, že môže vynakladať toľké prostriedky, keď bolo známe, že cirkev, keďže barbari ovládali všetko, nemá možnosť vlastniť ani malý peniaz (Victor Vitensis 2.7; Victor von Vita 2011, 66-68).

¹² Podrobnosti k dobytíu a vypleníniu Ríma Vandalmi pozri Steinacher (2016, 196-205); Vössing (2014, 55-60); Babic (2009, 213-214).

¹³ *Confessor* – vyznavač bol kresťan, ktorý pod hrozbou trestov a často pod hrozbou smrti verejne vyznal svoju vieru. Cyprianus nepatril k vyhnancom, ale sprevádzal ich dobrovoľne (Victor von Vita 2011, 173 pozn. 168).

K obetavosti patrila tiež skromnosť života, pokora, oddanosť a zbožnosť: *Humilitatem in illo, caritatem, pietatem divinitus condonatum, si quisquam incipiat, non poterit explicare. Pecunia apud eum numquam mansisse probatur, nisi forte tali hora offeretur, quando iam sol explicans cursum nocturnis tenebris ordinem daret et locum. Tantum reservabat, quantum diei sufficeret, non quantum cupiditas expetisset...* – Ak by niekto začal rozprávať o jeho pokore, oddanosti a zbožnosti danej mu Bohom, nezvládol by to. Je dosvedčené, že peniaze si nikdy nenechával u seba, len ak by mu neboli poskytnuté v takej hodine, keď už slnko vyplňovalo svoj beh a dávalo následníctvo nočným temnotám. Len tolko z nich si ponechával, koľko by postačovalo na deň, nie koľko by si vyžadovala žiadostivosť (Victor Vitensis 2.7; Victor von Vita 2011, 68).

V africkéj cirkvi neprejavovali svoju lásku len biskupi voči svojim ovečkám, ale aj veriaci voči svojim biskupom. Všetok zástup katolíckych veriacich sa tešil, keď bol uvedený do svojho úradu biskup Eugenius: *Ordinato itaque episcopo Eugenio, viro sancto deoque accepto, sublimis nata est laetitia et gaudium cumulatam est ecclesiae dei. Exultans multitudo catholica sub barbara dominatione de ordinatione pontificis reparati* - keď teda bol ustanovený do úradu biskup Eugenius, muž svätý a Bohu milý, zrodila sa veľká veselosť a bola dovŕšená radosť Božej cirkvi. Plesal katolícky ľud pod barbarskou vládou nad novým nastolením pastiera (Victor Vitensis 2.6; Victor von Vita 2011, 66). Keď zomrel kartáginský biskup Deogratias, ľudia tak túžili po tomto biskupovi, že by neváhali roztrhať jeho telo a kúsok si z neho zobrať: *Cuius amore et desiderio populus attentus potuerat membra digni corporis rapere, nisi consilio prudenti, dum advocatur, nesciente multitudine sepeliretur* – ľud ovládnutý láskyplnou túžbou po ňom bol by ukradol údy dôstojného tela (ako relikvie), keby na základe rozumnej úvahy nebol pochovaný bez vedomia pospolitosti, ktorú odvolali inam (Victor Vitensis 1.27; Victor von Vita 2011, 48). Tu ale treba povedať, že ich motiváciou mohla byť túžba vlastniť relikviu v ich očiach svätého muža.

Predsa však sem-tam nám Victor prezradí aj útržky informácií o fungovaní a štruktúre africkéj cirkvi, ale nie je ich veľa. Tak sa dozvedáme, že sídelný biskupský kostol v Kartágu sa nazýval *ecclesia Restituta* a že Geiserich z neho vyhnal katolíkov a prideliť ho ariánom: *Pulso namque episcopo ... ilico ecclesiam nomine Restitutam, in qua episcopi semper commanebat, suae religionis mancipavit* – po vyhnaní onoho biskupa ... nárokoval si pre svoje náboženstvo kostol nazývaný Restituta, v ktorom vždy mali sídlo biskupi (Victor Vitensis 1.15; Victor von Vita 2011, 40). Tiež z diela získavame správu o senioráte v správe cirkevných provincií, kde hlavou biskupov bol ten, kto bol najdlhšie vo svojom úrade, bez ohľadu na to, aké významné alebo nevýznamné bolo jeho sídlo. Z tohto pravidla bolo vyňaté samozrejme Kartágo, ktorého biskup mal vždy prednostné postavenie: *Qua de re plurimos sacerdotum tunc novimus relegatos, sicut ... Crescentem metropolitanum Aquitanae civitatis, qui centum viginti praeerat episcopis* – vieme, že z tejto príčiny bolo vtedy poslaných do vyhnanstva veľké množstvo biskupov, tak ako ... Crescentus metropolita mesta Aquitana, ktorý stál na čele stodvadsiatich biskupov (Victor Vitensis 1.23; Victor von Vita 2011, 46; Victor von Vita 2011, 162 pozn. 56).

Najväčšia pozornosť v diele je samozrejme venovaná kartáginskému biskupovi Eugeniovi, ktorý je vykresľovaný z mnohých pohľadov jeho správania, pričom sa prejavuje najmä jeho pokora. Victor o ňom hovorí ako o Božom človeku – *hominis dei*, o vernom služobníkovi a vyznavačovi – *iste servus et confessor fidelis* a spomína *passio veri pontifici* – utrpenie pravého pastiera (Victor Vitensis 3.44; Victor von Vita 2011, 130). Počas internácie u Antonia, aspoň tak mi to vychádza z textu, dobrovoľne kvôli krutým podmienkam ostatných biskupov a klerikov poslaných do vyhnanstva *asperitate cilicii senilem adtereret corpus, ... super humum cubitans* – staré telo si dral drsným odevom, ... spával na zemi, čo malo za následok, že ... *aliquando sensit infestum paralysis morbum* – ... raz zacítil život ohrozujúci záchvat mŕtvice (Victor Vitensis 3.43; Victor von Vita 2011, 130). Napokon sa však Boh k nemu prihlásil a zbavil ho jeho choroby (Victor Vitensis 3.44; Victor von Vita 2011, 130).

Viacero ďalších prípadov sme už spomenuli v predchádzajúcom výklade. Tu chcem ukázať, ako Boh Eugenioým prostredníctvom urobil mocný čin uzdravenia a zároveň Victor Eugenia pripodobňuje Kristovi, ktorý tiež potretím očí vrátil slepovi zrak (Mk 8.22-25; 10.46-52; Štúdijská Biblia 2015, 1670, 1677-1678). Boh v noci vo sne navštívil v Kartágu slepca a prikázal mu ísť za biskupom Eugeniom, aby mu ten vrátil zrak: *ostendit deus noster quoddam miraculum per servum suum fidelem Eugenium...*; ... *surge, vade ad servum meum Eugenium episcopum* – ukázal náš Boh akýsi zázrak prostredníctvom svojho verného služobníka Eugenia...; ... vstaň a choď k môjmu služobníkovi biskupovi Eugeniovi. Keď k nemu slepec prišiel, vyrozprával mu svoj sen a Boží príkaz, Eugenius sa bránil slovami: *Recede a me, frater; peccator sum et indignus et super omnes homines delinquens, utpote qui et in haec tempora servatus sum* – odstúp odo mňa, brat, som hriešnik a nehodný a chybujúci viac ako všetci ľudia a preto som bol zachovaný do týchto zlých časov. Slepce sa však nedal odbiť a naďalej naliehal. Eugenius nato: *Iam tibi dixi, frater Felix, peccator ego homo sum* – už som ti povedal, brat Felix, som hriešny človek. Napokon ale urobí, ako slepec žiadal a uprostred omše mu potrie oči vodou z prameňa, ktorým krstili nových členov cirkvi, a slepovi sa otvoria oči: *Simulque vexillo crucis consignans oculos eius, statim caecus visum domino reddente recepit* – A ako náhle označil jeho oči znakom kríža, slepec pôsobením Pána hneď získal späť zrak (Victor Vitensis 2.47-50; Victor von Vita 2011, 92-94).

Pripodobnenie pozemskej púte Kristovej sa nachádza aj v ďalších odstavcoch: Ariánski biskupi ho za tento zázračný skutok obvinili: *hoc Eugenius per maleficia fecit* – toto učinil Eugenius prostredníctvom zlých kúziel. Rovnaký postup použili protivníci proti Ježišovi, keď ho obviňovali, že uzdravuje mocou zlého ducha ((Victor Vitensis 2.51; Victor von Vita 2011, 94; Lk 11.15; Štúdijská Biblia 2015, 1730). Ku Kristovi Victor prirovnáva Eugenia aj počas jeho mučenia, keď mu liali do hrdla ocot, ktorým ho chceli zahubiť a on ho odmietal piť: *(Antonius) praecepit, ut acetum asperum nimisque acerrimum quaereretur; quod cum fuisset allatum, venerabilis senis recusantibus et nolentibus faucibus ingerabat* – (Antonius) prikázal, aby vyhledali trpký a nadmieru ostrý ocot, keď mu ho priniesli, lial ho ctihodnému starcovi do hrdla, hoci ten sa vzpiera a odmietal ho. Pripodobnenie je to síce násilné, ale vychádza zo samotného Victorovho textu hneď v nasledujúcej vete (Victor Vitensis 3.44; Victor von Vita 2011, 130; Mk 15.36; Štúdijská Biblia 2015, 1693 Mt 27.48; Štúdijská Biblia 2015, 1646; Lk 23.36; Štúdijská Biblia 2015, 1757; Jn 19.29; Štúdijská Biblia 2015, 1813).

V druhej časti štúdie pristúpim k porovnaniu postavenia biskupa v Afrike a vo zvyšku Rímskeho impéria. Pri voľbe biskupov nám bohužiaľ Victor neponúka veľa informácií, čo je spôsobené najmä tou skutočnosťou, že Geiserich a Hunerich zakázali nástup nových biskupov v prípade, ak starý biskup zomrel (Victor Vitensis 1.23; Victor von Vita 2011, 46). Situácia dospela do takého stavu, že v provincii Afrika zostalo zo 164 biskupov v r. 454 len 54, ktorí sa mohli zúčastniť vieroučnej debaty nariadenej Hunerichom v r. 484 (Victor Vitensis 1.29; Victor von Vita 2011, 48-50; Notitia provinciarum et civitatum Africae 55; Notitia provinciarum et civitatum Africae 1881, 119).¹⁴ Jedinou výnimkou bolo povolenie na ustanovenie kartáginských biskupov Deogratia v r. 454 a Eugenia v r. 480/481. Latinský text však hovorí o ordinovaní alebo ustanovení biskupa, čo je všeobecný termín pre celý postup ustanovenia biskupa a z toho sa nedá vyvodiť, ako presne vyzerali jednotlivé kroky pri biskupovom uvedení do úradu. Pri ustanovení Deogratia Victor použil spojenia *episcopo ordinari* a *episcopo constituto* (Victor Vitensis 1.24; Victor von Vita 2011, 46) a v prípade Eugenia *ordinato episcopo* (Victor Vitensis 2.6; Victor von Vita 2011, 66). K sociálnemu pôvodu biskupov sa neviem priamo vyjadriť, pretože Victor to nikde nespomína, dá

¹⁴ Victor udáva obdobie tridsiatich rokov (454 až 484) a dokonca hovorí len o troch doživších sa biskupoch. Tu je však dôveryhodnejší prameň Notitia provinciarum et civitatum Africae.

sa vyvodíť len z toho, že mnohí biskupi mali výborné vzdelanie, takže zrejme pochádzali z vyšších vrstiev rímskej spoločnosti (napr. Victor Vitensis 2.45 a 2.52; Victor von Vita 2011, 90 a 94).

Tiež je zložité vyjadriť sa k majetku a príjmom, ktorými disponovali jednotlivé cirkevné spoločenstvá vo Vandalskom kráľovstve. Victor vo svojej prvej knihe píše o tom, ako Vandali plienili a vykrádali kostoly a mučili klerikov, aby im vydali zlato, striebro a ďalšie poklady, ktoré cirkev uschovávala a o tom, ako Vandali vyhánali biskupov doslova nahých z ich sídiel, a to buď do vyhnanstva alebo do otroctva, ak vyhnanstvo odmietli (Victor Vitensis 1.5; 1.14; Victor von Vita 2011, 36; 40). Geiserich zabral výstavný kostol uprostred Kartága pre ariánske bohoslužby a Victor píše, že zabavil všetky kostoly vnútri mestských múrov aj s ich pokladmi a majetkami (Victor Vitensis 1.15; Victor von Vita 2011, 40). Nie vždy môžeme brať Victorovo tvrdenie za bernú mincu, pretože o pár kapitol neskôr píše, že kartáginský biskup Deogratias predal všetky zlaté a strieborné nádoby, aby mohol vykúpiť zajatcov, ktorých Vandali priviedli do Kartága po vyplenení Ríma v r. 455 (Victor Vitensis 1.25; Victor von Vita 2011, 46-48). Po vieroučnej dišpute v r. 484 odňal kráľ Hunerich v Afrike proconsularis všetky kostoly a všetok majetok katolíkom a odovzdal ho ariánom (Victor Vitensis 3.2; Victor von Vita 2011, 100).

Vykupovanie zajatcov patrilo k povinnostiam biskupa, podobne ako starostlivosť o núdznych. Tiež biskupi na území Vandalov sa starali o chudákov, pričom Victor spomína, že katolícki veriáci prinášali Eugeniovi svoje almužny, ktoré on okamžite vydal na charitu a pre seba si nechával len to najnutnejšie na živobytie (Victor Vitensis 2.7; Victor von Vita 2011, 66-68). O rozvoji cirkvi alebo budovaní kostolov a charitatívnych stavieb nemôže byť v tejto dobe v Afrike ani reči, Deogratias preto umiestňoval vykúpených zajatcov priamo v dvoch chrámoch, ktoré na tento účel vyčlenil (Victor Vitensis 1.25; Victor von Vita 2011, 46-48). Africkí biskupi prišli o *privilegium fori*, ktoré klerikom svojím ediktom z r. 355 pridelil rímsky cisár Constantius II. (Košťancius II. 337-361), ktoré ich vydělilo z právomoci svetských súdov a biskupov mohli súdiť len na biskupských súdoch (Cod. Theod. 16.2.12; Codex Theodosianus 1962, I.2, 838). Právo súdiť biskupov vo Vandalskej ríši si osoboval panovník a ukladal im tvrdé tresty vyhnanstva, palicovania alebo smrti (Victor Vitensis 2.45; 2.52; Victor von Vita 2011, 90-92; 94-96). Takisto biskupi nemohli zasahovať do mestských záležitostí, keďže tie prináležali vandalskej vrchnosti a okrem toho sa Victor k tomu nevyjadruje. Zostala ešte jedna činnosť prináležiaca do biskupskej starostlivosti, a to teologické dišputy. Svoje teologické vzdelanie využili africkí biskupi v r. 484 pri veľkej diskusii medzi katolíckym a ariánskym duchovenstvom o pravosť vierovyznania. Ariáni zastávali tézu, že Ježiš Kristus ako Boží syn nemá rovnakú podstatu ako Boh otec, kým katolíci stáli pevne na vierovyznaní, že Syn je rovnakej podstaty – *homousios* ako Otec, ktorá bola prijatá ešte na Nicejskom ekumenickom koncile v r. 325 (Zozulak 2016, 129-134; Suchánek – Drška 2013, 160-168; Lohse 2003, 39-50). Hoci sa africkí katolícki biskupi bránili, že nemôžu v tejto debate zastupovať katolícku cirkev aj z iných oblastí Rímskeho impéria, napokon sa debaty zúčastnili. Zrejme biskup Eugenius vypracoval traktát *Liber fidei catholicae*, v ktorom rozpracoval najdôležitejšie argumenty pre obranu zástancov poňatia, že Otec a Syn sú rovnakej podstaty. Tento traktát sa zachoval ako súčasť diela Victora z Vity v jeho druhej knihe (Victor Vitensis 2.56-101; Victori episcopi Vitensis 1881, 46-71)¹⁵ a ukazuje slušnú teologickú úroveň jeho autora/autorov (Steinacher 2016, 252-3). Napriek dobrej teoretickej základni a príprave na diskusiu to nakoniec nemalo význam, pretože ariánski biskupi obvinili katolíkov z narušania priebehu diskusie, čo kráľ Hunerich využil ako zámienku, aby poslal zhromaždených biskupov do vyhnanstva do polopúšte na juhu krajiny, aby tam obrábali pôdu, alebo na Korziku, aby tam stínali stromy na stavbu vandalských lodí (Victor Vitensis 3.17-19; Victor von Vita 2011, 110-112).

¹⁵ Niekedy je tento spis vnímaný ako tretia kniha diela Victora z Vity, ktoré sa potom delí na štyri knihy.

Záver

Victor z Vity sa podujal napísať život a utrpenie katolíckej cirkvi v Afrike za vlády prvých dvoch vandalských panovníkov. Keďže je katolík a klerik, je jeho pohľad samozrejme skreslený jeho videním sveta. Barbari – ariáni sú tí zlí a prenasledujúci a katolíci tí dobrí a trpiaci. Napriek tomu si myslím, že jeho dielo dovoľuje vyexcerpovať veľa podrobností o osudoch katolíckej cirkvi a o osudoch jej hlavných predstavených – biskupov. Ak zhrnieme hlavný text tejto štúdie, vidíme, že sa africkí biskupi aj vo veľmi ťažkých časoch snažili vykonávať svoj úrad podobným spôsobom, ako pred príchodom Vandalov a podobným spôsobom, ako ich súputníci – biskupi v iných častiach Rímskej ríše. Vandali im však v mnohých činnostiach bránili alebo im k vykonávaniu týchto činností zobrali prostriedky a možnosti. Hlavnou náplňou ich činnosti bola starostlivosť o im zverených členov spoločenstva a to nielen v duchovnom, ale aj v materiálnom zmysle. Do popredia vystupuje ich charitatívna činnosť, skromnosť a pokora a ich neochvejná viera, ktorú nedokázal zlomiť ani tlak vládnucich panovníkov – ariánov a ich pomocníkov z radov ariánskeho duchovenstva, tlak, ktorý často končil bitím, vyhnanstvom alebo smrťou. Mnohí biskupi sú spomínaní aj s ich menami a s konkrétnymi skutkami. Najviac priestoru dostáva kartáginský biskup Eugenius, s ktorým Victora spájal pevný vzťah, a ktorý je pre neho prototypom pravého a verného katolíckeho biskupa, ktorý sa svojím cnostným životom plným lásky a milosrdenstva voči blízkym a podstupovaním utrpenia snaží pripodobniť svojmu Pánovi – Ježišovi Kristovi.

REFERENCES

Primary sources

Concilium Nicaenum I, Canones (Altera Lectio).

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0325-0325,_Concilium_Nicaenum_I,_Canones_\(Altera_Lectio\),_GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0325-0325,_Concilium_Nicaenum_I,_Canones_(Altera_Lectio),_GR.pdf) (grécky text);

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0325-0325__Concilium_Nicaenum_I__Documenta__LT.doc.html (latinský text).

Cyprianus, Thascius Caecilius. 1871. Epistulae. In Thascii Caecilii Cypriani Opera omnia. Recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel (CSEL 3/2). Vindobona, 463-842.

Codex Theodosianus. 1962. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Edidit Th. Mommsen, F. M. Meyer. Berlin.

Der erste Clemesbrief. 1899. Untersucht und herausgegeben von Rudolf Knopf. Leipzig.

Notitia provinciarum et civitatum Africae. 1881. In Petschenig (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) VII Vindobonae, 115-134.

Dokumenty prvých dvoch ekumenických snemov. 1999. Z gréčtiny preložil, úvody a vysvetlivky napísal Marcel Gajdoš. Prešov.

Paulinus. 1961. Vita sancti Ambrosii. In M. Pellegrino (ed.) Paulino di Milano: Vita di S. Ambrogio. Roma.

Prokopios von Kaisareia. 1966-1971. Bella / Historien 1-8, ed. und dt. Übers. Otto Veh, Prokop Werke 2 – 4: 2. Gotenkriege, 3. Perserkriege, 4. Vandalenkrieg, griechisch und deutsch, Sammlung Tusculum. München.

Sancti Irenaei, episcopi Lugdunensis et martyri. 1857. Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu contra haereses libri quinque (PG 7). Thurnholt.

Sulpicius Severus. 1967. Vita sancti Martini. In Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin t. 1 (Sources Chrétienes t. 133). Paris.

- Štúdiijná Biblia*. 2015. Slovenský ekumenický preklad. Bratislava.
- Tertulliani liber de praescriptione haereticorum.
<http://thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.praescrip.shtml>.
- Traditio apostolica*. 1991. Apostolische Überlieferung. Lateinisch und deutsch. Bersetzt von Wilhelm Geerlings (Fontes Christiani Bd. 1). Freiburg im Breisgau.
- Victor of Vita*. 1992. History of the Vandal Persecution. Translated with Introduction and Notes by John Moorhaed. Liverpool.
- Victor Vitensis*. 1879. Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum, ed. Karl Halm, Monumenta Germaniae historica (MGH) Auctores antiquissimi 3, 1. Berlin, 1-59.
- Victori episcopi Vitensis*. 1881. Historia persecutionis Africanae provinciae. In Petschenig (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) VII Vindobonae, 1-107.
- Victor von Vita*, 2011. Historia persecutionis Africanae provinciae temporum geiserici et Hunerici regum Wandalorum. Kirchenkampf und Verfolgung unter der Vandalen in Africa. Lateinisch und deutsch. Herausgeben, eingeleitet und übergetzt von Konrad Vössing. Texte der Forschung 96. Darmstadt.

Secondary sources

- Babic, Marek*. 2009. Od antiky k stredoveku. Dejiny neskorého rímskeho cisárstva medzi rokmi 284 – 476. Brno.
- Bednaříková, Jarmila*. 2003. Stěhování národů. Praha.
- Cameron, Averil*. 1985. Procopius and the Sixth Century. Berkeley.
- Howe, Tankred*. 2007. Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita. Frankfurt am Mein.
- Suchánek, Drahomír – Drška, Václav*. 2013. Církevní dějiny. Antika a středověk. Praha.
- Jirkal, Emanuel*. 2020. Postavenie biskupa na prelome antiky a stredoveku. In Glejtek, Miroslav a kol. Arcibiskupi a biskupi Uhorska. Moc prelátov a jej prejavy v stredoveku. Bratislava. (V tlači.)
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. 1998. Trnava.
- Krause, Jens-Uwe*. 2018. Geschichte der Spätantike. Tübingen.
- Lohse, Bernhard*. 2003. Epoquey dějin dogmatu. Jihlava.
- Markschies, Christoph*. 2005. Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství. Praha.
- Merrills, Andrew. H. (ed.)*. 2004. *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*. London.
- Moorhead, John*. 1992. Introduction. In VICTOR OF VITA: History of the Vandal Persecution. Translated with Introduction and Notes by John Moorhaed, ix-xx.
- Neumann, Johannes*. 1980. Bischof I. In Theologische Realenzyklopädie, Band VI, Bibel – Böhmen und Mähren. Berlin – New York, 653-682.
- Pietri, Charles*. 1995. Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250 – 430). Freiburg – Basel – Wien.
- Pietri, Luce*. 2001. Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 3: Der Lateinische Westen und der byzantinische Osten (431 – 642). Freiburg – Basel – Wien.
- Steinacher, Roland*. 2016. Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs. Stuttgart.
- Steinacker, Peter*. 1989. Katholizität. In Theologische Realenzyklopädie, Band XVIII, Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. Berlin – New York, 72-80.

- Vössing, Konrad. 2011. Einleitung. In Victor von Vita, *Historia persecutionis Africanæ provinciae temporum geiserici et Hunerici regum Vandalorum*. Kirchenkampf und Verfolgung unter der Vandalen in Africa. Darmstadt, 11-29.
- Vössing, Konrad. 2014. Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und Imperium Romanum. Darmstadt.
- Zozulák, Ján. 2016. Byzantská filozofia. Plzeň.

SUMMARY: THE PORTRAYAL OF THE BISHOP'S POSITION IN THE WORK *HISTORIA PERSECUTIONIS AFRICANAE PROVINCIAE TEMPORUM GEISERICI ET HUNERICI REGUM VANDALORUM* BY VICTOR OF VITA. This topic significantly reflects a hostile attitude of the ruling Arian Vandals to the Catholic Church which often proceeded with the open persecution and the effort of Vandals to often violently convert the majority of Roman population belonging to the Catholic Church to the Arian faith. It implies the content and diction of the Victor of Vita's work which up to certain extent becomes a hagiographic writing. Through the portrayal and representation of the bishop, the contribution follows more levels, courteous addressing of bishops from the side of Victor of Vita, many bishops had excellent level of knowledge, they were ready to undergo sufferings and even death because of their faith. A large part of their activity during these difficult times was a charity, the preparedness to serve to needy and poor people and Victor emphasizes their humility and modesty. In comparison with the other parts of the Roman Empire, the bishops had very limited possibilities, vandals often confiscated church property, in spite of this fact a charity created the essential part of their activity including also buying prisoners and the support of poor people. The pastoral activity of bishops was under great pressure, bishops had very limited possibilities to intervene in favour of the members of their community against the Civil Service. Bishops manifested their excellent theological knowledge and preparedness to lead theological debates with their Arian opponents. Bishops in Africa tried to live ever more according to the example of their Lord Jesus Christ.

PhDr. Emanuel Jirkal, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of History
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
ejirkal@ukf.sk

THE EPISODE OF THE SLEEP OF THE DRAGON SLAYER HERO IN BYZANTINE-SLAVIC HAGIOGRAPHIC TEXTS¹

Matilde Casas-Olea

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.16-27

Abstract: CASAS-OLEA, Matilde. *The Episode of the Sleep of the Dragon Slayer Hero in Byzantine-Slavic Hagiographic Texts*. One of the most widespread representations of the warrior saint in popular Byzantine-Slavic religiosity is the dragon slayer, represented by Saints Theodor and George. This image undergoes continuous resemantization and contextual adaptation, captured in creative expressions containing persistent and innovative but identifiable elements. This study analyses dragon slayer tales in the hagiographic cycles of St Theodor and St George, which feature the preamble motif of the hero's sleep. The objective was to examine the degree to which they gather the inherent narrative elements to the conventional motif and the contexts and sources in which they are shaped. It also analyses the testimony of the Christian epic, produced in popular tradition and rooted in orality.

Keywords: *Dragon slayer, St Theodore Tiron, St George, hagiography, Christian epic*

Abstrakt: CASAS-OLEA, Matilde. *Epizóda spiaceho hrdinu zabijaka drakov v byzantsko-slovanských hagiografických textoch*. Jedno z najrozšírenejších zobrazení svätého bojovníka v ľudovej byzantsko-slovanskej religiozite je zabijak drakov, zastúpený sv. Teodorom a Jurajom. Tento obraz prechádza nepretržitou resemantizáciou a kontextovým prispôbovaním, zachyteným v tvorivých výrazoch obsahujúcich trvalé a inovatívne, ale identifikovateľné prvky. Táto štúdia analyzuje príbehy o zabití drakov v hagiografických cykloch sv. Teodora a sv. Juraja, ktoré uvádzajú úvodný motív hrdinovho spánku. Cieľom bolo preskúmať, do akej miery zhromažďujú naratívne prvky späť s konvenčným motívom, súvislosti a zdroje, v ktorých sú formované. Analyzuje tiež svedectvo kresťanského eposu, vytvorené v ľudovej tradícii a zakorenené v ústnom podaní.

Kľúčové slová: *zabijak drakov, sv. Teodor Tyrón, sv. Juraj, hagiografia, kresťanský epos*

1. Introduction

The warrior saint is a central figure in Byzantine and Slavic Orthodox religiosity, with the image as dragon slayer prevailing over his other attributes. It reminds the universal subject of the triumph of humanity over evil, reinterpreting the victory of the martyr soldier over the pagan emperor, who is identified with the dragon in a symbolic Christian reading.

The dragon slayer myth is established in the hagiographic traditions of the two warrior saints of the *état-major*, St Theodor Tiron and St George. It appears in each episode that contains to greater or lesser extent the prototypical structure of the tale, identified in the index of Uther (2004) as type 300: *The Dragon-Slayer*. It tells of a hero who kills a dragon to rescue a maiden, often a princess. Various motifs, required for the shaping of the whole episode, are merged within this tale type and add apotropaic properties to the process of preparing and destroying the beast.

¹ This study is part of the project FFI2015-67056, funded by the Spanish Government – FEDER.

One of the narrative elements, typified by Hartland (1896) and included in the Motif-index of Thompson (1955), is “The Deliverer’s Sleep” (D1975), which functions as a preamble to the battle with the dragon. This motif is located in epic traditions and myths from the geographic and cultural setting in which the image of the *sauroctonos* saint is established.

The maiden guards the hero while he sleeps. This narrative element is recorded in Thompson’s *Index* in a series of variants with the function of introducing the magical sleep. There are varied interpretations of Motif D1962.2 “Magic sleep by delousing”, possibly because this action is taboo. In Motif D1962.3, “Magic sleep by hairdressing”, when the sleeper lies on the lap of someone stroking his hair, usually the maiden abducted by the dragon. This scene demonstrates the collaborative function of the maiden in the preparation for battle and her own rescue. In addition, the maiden must awake and warn the hero of the dragon’s presence. She uses various means for this purpose. The *topos* of the hero being awakened by a tear from the maiden falling on his face appears in tales from Eastern Europe, Georgia, and Nubia (Hartland 1896-3, 211-212). In Western Europe, this motif is frequently replaced by the saint’s awakening due to a mutilation, usually of a finger (Hartland 1896-3, 177).

Another motif appears in episodes that take place on the bank of a river, shore of a lake or natural spring from which the dragon emerges, ending with the hero defeating the dragon. The horse of the hero often witnesses the scene while grazing in a meadow and may even assist in the fighting.

The present study analyses the dragon slayer tales within the hagiographic cycles of St Theodor and St George and the degree to which they gather the narrative elements inherent to the motif. Accordingly, it adds the testimony of literary forms produced in popular tradition and rooted in orality to the corpus, including songs and poems identified with the Christian epic. These documents extend the field of literary motif analysis, elevating it to the category of cultural construct with the confluence of ancestral heritage indicated by the Comparatist school, while also considering evidence of intertextuality with other hagiographic sources as postulated by the Bolandist fathers². This approach favours interpretation of the motif as a creative, cultural, and religious expression that results from the tension between persistent and innovative elements and is susceptible to continuous adaptation for specific contexts. The literary forms proposed in this study illustrate the cultural settings and motivations behind the entry into traditions of the literary motif and its persistence.

2. Episode of the Dragon Slayer in the hagiographic tradition of St Theodor Tiron

This episode appears in the tale of the *Passio s. Theodori*, recreated as a deed in the life of this warrior saint and also as the central theme of the later *De dracone* miracle. It is possible to reconstruct phases of motif integration and conformation within the hagiographic tale.

(1) The fight with the dragon is included in the hagiographic tale of St Theodor Tiron but not in all of its variants. This episode is not observed in the oldest manuscripts of the first redaction (*Passio Prima*) but soon appears in a brief interpolation in a single manuscript from 890 (*Parisinus Graecus* 1470):

Ἦν δὲ σύνεγγυς τῆς πόλεως Εὐχαΐτων ὡς ἀπὸ μιλίων τεσσάρων ἄλσος πολὺ· ἦν δὲ καὶ ὄφις παλαιότατος γενόμενος δράκων κοιταζόμενος ἐν τῷ αὐτῷ ἄλσει, καὶ πολλοὺς τῶν διερχομένων διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης ἐθανάτωσεν· συνέβη δὲ καὶ τὸν ἅγιον Θεόδωρον πρὸ

² Also Kirpičnikov 1878, Veselovski 1880, and Matzke 1902, 1903.

τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ δι' ἐκείνης τῆς ὁδοῦ διέρχεσθαι· καὶ ἰδὼν αὐτὸν ὁ δράκων συρίζων ἔδραμεν ἐπ' αὐτόν· ὁ δὲ γενναῖος στρατιώτης τοῦ Χριστοῦ κατασφραγισάμενος καὶ ῥίψας τὴν λόγχην αὐτοῦ ἐπῆξεν εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐφόνευσεν αὐτόν καὶ ἠλευθερώθη πᾶσα ἡ ὁδὸς ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης.³

It may initially have been incorporated within the *passio* of the martyr in order to strengthen the bond with his homeland in Euchaita, where there was an ancestral legend about a dragon associated with a water spring⁴. Delehaye (AASS Nov. IV, 16) considers that the local legend may have been Christianized, attributing the defeat of the Euchaita dragon to St Theodor as patron saint of the town.

(2) Another variant of the *Passio Prima, Vindobonensis Theologicus Graecus* 60 (BHG 1764), dated to 934 by Delehaye (1909, 183-201; AASS Nov. IV, 49-55) but possibly based on sources from the 8th century (Walter 1999: 167), locates the extended episode in the surroundings of Euchaita, in the company of a matron of noble lineage named Eusebia, who is responsible for bearing witness to the miracle (Delehaye 1909, 187-191).

(3) The *Passio altera* (10th c.) contains the episode of the dragon in Euchaita along with the element of the hero's sleep. The composition results from the re-telling of the tale in the 10th c. by Symeon Metaphrastes for inclusion in the menologium for February 17. The narration is conceived along the line of rhetorical Byzantine re-interpretations or *metafraseis* (Høgel 2014, 181-184), which are designed to lend the tale apparent veracity, although they also promote the most fantastical episodes, or to make the tale more attractive by including thaumaturgical episodes rooted in popular tradition. They contained scenes that could be recognized by the audience, whose standard references in Byzantine times were to a type of military and martyr saint observed in literary and iconographic expressions. Accordingly, the *Passio altera* places the episode with the dragon in Euchaita and tells of the awakening of the sleeping saint by the pious maiden Eusebia to warn him of the dragon.

[...] Κεκοπιακῶς δὲ τῷ λασίῳ καὶ δασεῖ τῆς ὕλης καὶ μικρόν τι ἐκβάς, ἔπειτα δὲ καὶ ἀποβάς τοῦ ἵππου, ὑπνῶ ἑαυτὸν δέδωκέ τε καὶ διανέπαυε. Καί τις γυνὴ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἐπισήμων τε καὶ περιφανῶν περιδεῆς καὶ ὑπότρομος ἐπιστάσα ἀφύπνιζε τε τὸν ἅγιον καὶ “ἀνάστα τὸ τάχος” ἐβόα· “εἰ μέλει σοι ζωῆς καὶ μὴ θανατᾶς ἀντικρυς· τὸ γὰρ ἐνταῦθα κακὸν ὁ δράκων συριγμῶ ἔξεισι διὰ τῆσδε καὶ πολλοὺς ὅπως ἀνείλεν ἄχρι καὶ νῦν καὶ βορὰν ἑαυτῷ ἐποιήσατο.” [...]⁵

It is deduced that Metaphrastes used the first interpolated redaction as documentary source for the episode, or rather the variant in the manuscript *Vindobonensis Theologicus Graecus* 60; above all, however, it drew from the tale included in *Acta S. Theodori Ducis* by Pseudo- Abgar, which attributes the deed to another St Theodor, Stratelates⁶.

³ Ed. Delehaye 1909, 127.

⁴ The testimony is in *Vita Beniamini* (Amélineau 1888, 374), 7th c., which mentions the tradition related to the dragon of Euchaita as an example of the “savagery” of those in this town.

⁵ Ed. Delehaye 1909, 137.

⁶ St Theodor Stratelates is a secondary recreation, based on martyr Theodor Tiron, with the initial idea of completing and forming a pair with the recruit, but it was simultaneously established as independent literary entity from at least the 9th c., when it is first found in the hagiographic literature in a panegyric of Nicetas of Paflagonia (BHG 1753). The panegyric largely draws from the tale of *Pseudo- Abgar*, which must have been composed not long before (D'Aiuto 1994, 45- 51).

Παραγερόμενος δὲ ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἰδὼν χλόην χόρτου, ἔθηκεν ἑαυτὸν καὶ ἀφύπνωσεν, μὴ ἐπιστάμενος ἀκριβῶς ὅτι ἀκεῖ ἦν παραμένων ὁ δράκων. ἦν δὲ ἐν τῷ κατὰ βορρᾶν μέρει τῶν Εὐχαϊτῶν γυνὴ τις θεοσεβῆς καὶ φοβουμένη τὸν θεὸν, ὀνόματι Εὐσεβία· αὕτη ἰδοῦσα τὸν ἀγωνιστὴν τοῦ Χριστοῦ Θεόδωρον ὑπνῷ κεθεύδοντα, μετὰ φόβου πολλοῦ ἀπελθοῦσα πρὸς αὐτὸν καὶ κρατήσασα αὐτὸν τῆς χειρὸς, ἤγειρεν αὐτὸν, λέγουσα· Ἀνάστηθι, ἀδελφέ μου, καὶ πορεύθητι ἐκ τοῦ τόπου τούτου ἐν τάχει· οὐ γὰρ ἐπίστασαι, ὡς ὄρω, τὸν ὄντα φόβον ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ.⁷

(4) The autonomous tale of the *De dracone* miracle appears in documents of the 14th c.⁸ It essentially describes the victory of the martyr over a dragon that blocked the supply of water to the population; however, it is closely bound to an amplification of narrative circumstances that are considerably transformed, beginning with the mythical chronotope of the tale, which places the action in the times of a mythical king Samuel (or Saul) in an unspecified city. The narrative structure of the miracle comprises two autonomous and consecutive episodes. The first narrative nucleus reproduces a deed in which the saint acts as a hero fighting the Saracen enemy, while the second tells of the rescue of his mother, who has been abducted by the dragon. Both deeds are performed while the saint is alive, unlike the other Theodorian miracles, which are posthumous. The motifs and narrative elements also differ, being more adapted to the characteristics of oral literature and folk tales than to the habitual clichés in hagiographic miracle stories.

The central episode of the dragon tale is readily identified with one of the variations of type 300, motif 300B “The king of snakes”. In this variant, the king of snakes, a dragon, becomes offended and lays the country to ruin, abducting maidens. The hero is guided by a maiden who provides him with the means to defeat the snakes and therefore the dragon itself. These tales often end with the hero marrying the maiden who assists him. This “happy end” was changed in the Christian miracle of Theodor, replacing the abducted or guiding maiden with his abducted mother. To Christian eyes, the deed is motivated by filial love, although the miracle retains images from folk tales. Thus, at her first encounter with the dragon, St Theodor’s mother is described as a ‘lovely maiden of marriageable age and attractive appearance and very beautiful’. Subsequently, the abducted mother is represented as enthroned in the snakes’ lair. The intrinsic connection of the tale with traditional literature and the characteristics of oral diffusion are evidenced in the poetical version of the miracle, which endures in the Eastern Slavic area (Bessonov 1861, N° 121- 125).

3. The episode of the Dragon Slayer in the hagiographic tradition of Saint George

In the hagiographic cycle of St George, the Dragon Slayer episode is not included in the *Passio s. Georgii* but appears in an independent tale of the postmortem miracle *De dracone* and its derivations in the Byzantine-Slavic Christian epic. It is not related to the local cult of Lydda (Palestine) or temples where his relics were venerated, as is the case of other miracles developed in the Greek tradition⁹ and written between the 7th and 9th c. during confrontations between Byzantium and the Arabs in Asia Minor.

⁷ Van Hooff 1883, 360-361.

⁸ Ed. Veselovski 1879, 14-22.

⁹ Ed. Aufhauser 1913 and Festugière 1971.

(1) The oldest written record of the *De dracone* miracle is found in the Georgian palimpsest of the Patriarchal Library of Jerusalem (*Hierosolimitanus Patr. Codex* 2) from the 11th century, edited by Privalova (1977, 73). The Greek textual tradition (BHG 687-687m) follows a tale that is very close to the Georgian palimpsest, and it is consensually acknowledged that the prototype may come from the 11th c.¹⁰ Aufhauser (1911, 164) considers that the tale of the miracle of the dragon must have been orally disseminated since the 8th c. alongside other miracles attributed to the saint; however, it is now believed that the Greek variant may be a translation of the original Georgian tale (Walter 1995, 321). In the *Slavia Orthodoxa*, most of the posthumous miracles were disseminated in Southern and Eastern Slavic ecclesiastical literature before the 13th c., and the miracle of the dragon was the most widespread¹¹.

The narratological structure of the miracle remains highly stable in the different Latin and Slavic versions, suggesting a common origin in Greek texts. It consists in a prologue and the presentation of an undefined and variable time and space framework, in which the common element is a kingdom in which sinful citizens are governed by a king with an only-begotten daughter. A dragon appears in the city as divine punishment, and the king launches an expedition to fight it but has no success. Next, the citizens meet together and hold a raffle to decide the order in which their children are to be delivered as offerings to the dragon. When the time comes to sacrifice the king's daughter, different characters bid farewell to her with lamentations, and she is abandoned alongside a river. St George appears riding a white steed on his way back from the army, and the princess tells him what has happened. The saint then offers a prayer to God before confronting and defeating the dragon. The saint hands the vanquished dragon over to the princess, who uses her sash to lead the dragon into the city, where the citizens are converted and the dragon dies. The narration closes with an account of the saint's subsequent miracles.

The confrontation with the dragon is not preceded by the sleep of the hero in any of the literary versions of the miracle.

(2) During the high Middle Ages, the legends of St George pass through new transmission pathways to reach Germanic, Anglo-Saxon, and Slavic nations in a cultural dissemination context defined by the arrival of Christianity, which brought acculturation and literacy to populations that had been virtually illiterate or highly restricted in their writing capacity. Poetic literary forms characteristic of popular tradition and rooted in orality acquire importance in this context, interacting with the patterns of written literature. This leads to the composition of the 'Christian epic', understood as a result of the permeability between written and oral literary records. The leading role is taken by St George, whose characterization is very similar to that of the epic hero.

Metric versions of the miracle of St George include a set of Greek and Balkan and Eastern Slavic variants with a certain geographic cohesion and continuity, offering evidence of a specific context for the generation and dissemination of the tale. These texts were solely preserved in oral tradition, in which they must have been conceived and transmitted when the legend was at its peak. They are composed in vernacular tongues and have narrative elements characteristic of oral literature and to a certain extent of heroic poetry, suggesting that they could be considered as Christian epics; above all, they present motifs characteristic of legends and folk tales. However, they are essentially based on the literary tales of *miracula*, which directly or indirectly serve as their source and share the same fundamental narratological structure.

The poems of St George and the dragon were orally transmitted and can only be studied in the written record of orally preserved verses in the 19th c., when they attracted the attention of academics. The edition by Bessonov (1861- 1864) of "Russian spiritual verses" contains five

¹⁰ For the history of the Greek text, vid. Kirpičnikov 1878.

¹¹ For the history of Slavic text, vid. Rysteneko 1909.

variants of the Russian poem on the miracle of the dragon, located in Karelia and northern Russia. In his study on popular Greek songs around St George and the dragon, Politis (1913) included records of regional variants gathered by previous authors (Cypriot variants by Sakellarios 1890 and Cretan variants by Jeannaraki 1876), while three popular Bulgarian songs are preserved in the collection of the Miladinov brothers (Zagreb, 1861).

Comparative analysis of this material reveals a shared developmental process along the same cultural *continuum*, which corresponds to the Byzantine area of influence, where a prototype is likely to have been composed in Greek and then transmitted to Slavs in the Balkans and old Rus in an interactive process of cultural transfer and acculturation.

(2)1. *The Greek poem*

The prototype Greek poem¹² may have developed in a monastic setting, where miracles written in prose were known from the daily reading of synaxaria. Politis (1913, 219-220) indicates an early passage of the prose tale in 12th c. Greek codexes into poetic form. Composers of the poetic version of the miracle may have used the prose text or rather what they remembered of it to prepare a poem in decapentasyllabic verse, disseminated in the popular Greek setting since Byzantine times. Given the circumstances of his audience and the poetic adaptation for oral declamation, the author uses compositional resources, both formal and thematic, that are characteristic of oral literature. This underscores the process of re-creating poems, shifting away from the *miraculum* literary model in order to integrate elements recognizable as traditional by the audience. In this way, poems of epic events or characteristic of legendary tales came to be circulated in the oral tradition. An inverse influence can also be observed, and Politis (1913, 239) reported that extensions of the prose miracle tale were based on poetical elements from the epic cycle on St George.

The sleep motif in the Greek poem appears after the meeting between the princess and saint beside the lake.

Μὴν τὸ φοβᾶσαι τὸ θεριὸ κ' ἐγὼ θὰ τ' ἀποθάνω,
Μ' ἄφης με ν' ἀποκοιμηθῶ ἔς τὰ γόνατά σ' ἀπάνω.
'Σ τὰ γόνατάν τσ' ἐκούμπισε γιὰ νὰ τότε ψειρίση
Κ' ἐτρέχανε τ' ἀμμάθιαν τση σὰ θολαμένη βρύσι.¹³

“Do not fear the beast, I will kill it,
but let me sleep on your knees.”
He lay on her knees for her to delouse him,
and her eyes flowed like a dismal fountain.

(2)2. *The Bulgarian poem*

It is highly plausible that the Southern Slavic poems result from the oral transfer of the Greek poem in the Balkans, where it was adapted to Slavic languages and cultural referents. This was independent of knowledge of the literary tale of the miracle through translations known to have been transmitted *via* other pathways.

¹² The variants recorded in Greek present negligible differences.

¹³ Jeannaraki 1876, N° 1, vv. 39-42.

Balkan Slavic poems in the cycle of St George and the dragon are not linked to the literary tale of the miracle but are strongly connected to the Greek poems, especially in relation to the motifs classified as innovative and rooted in epic tradition and orality. Although southern Slavic variants have an identifiable narration nucleus within the tradition, the narrative framework introduces specific elements that almost certainly derive from the folkloric and epic tradition of Balkan Slavs¹⁴. In addition, the formulaic style and epic octosyllables of the poem evidence the integration of the literary subject within popular southern Slavic tradition. Although decisive narrative elements in the traditional legend are omitted, there are episodes in common with the Greek tradition, such as the raffle. This supports the hypothesis of a common tradition that surpasses the text produced and disseminated in written literature and its translations, relocating the transfer of the poetic cycle within orality, in a cycle of Christian epic poems in the Balkan setting with a shared origin, possibly in Greek and in the Byzantine setting.

The sleep motif in the Bulgarian poem appears immediately after the encounter with the princess named Maria.

Ја ке легнам на твои скутови,
Малу перче да ми приобидиш;
Ја сум вреден тебе да откинам.
Па си слезе от коњо на земи,
Легна на нејдзини скутови¹⁵.

[...]

Ја догледа змиа халовита,
На девојка тешко жал и падна,
От жалости таја не ми скорна,
Не скорна светаго Георгиа,
И порона солдзи по образи;
Паднаха солдзи на образо негов,
Од жалости солдзи г' изгореха.
И си стана свети Георгиа¹⁶.

I shall lean on your lap,
so that you search in my hair a little.
It saddens me to leave you".
And after dismounting from his horse,
he lay on the lap of the maiden.

[...]

Hala the snake saw
the maiden very frightened and crestfallen,
she was not woken by the dread,
she did not awaken St George,
but she shed tears down her face,
and the tears fell on his face.

¹⁴ For example, the dragon is named Hala or Lam(n)ia, both names of the female dragon-shaped demoniac creature in southern Slavic mythology.

¹⁵ Miladinov 1861, N° 31, vv. 82-83 adds: *кога ке излезе сурата ламиа/ на мене да кашии* "and when the pale Lamia comes out/ you cough on me".

¹⁶ Miladinov 1861, N° 38, vv. 46-65.

By the dread, the tears burned him.
And in this way St George got to his feet.

(2)3. *The Russian poem*

The eastern Slavic poem is known as *Minor poem on Yegori the Brave* (*Малый стих о Егорий Храбром*). The area in which the poem was preserved is restricted to northern Russia, and the medieval testimonies related to the poem do not spread beyond this area. This allows the *Minor poem* to be dated with some certainty, given its evident relationship with the testimony of the frescoes of Staraja Ladoga, which reflect the legend that circulated in Novgorod towards the 12th c. (Rystencko 1909, 340-341). The *Minor poem* is clearly based on the literary tale (Kirpičnikov 1878, 261) but with major extensions. All of its variants are closely related genetically; therefore, it can be assumed that a prototype was composed by an author who must have used the composition of the Slavic literary tale as its main source. Indeed, the Russian poetic variant has some elements derived from literary sources that are not yet seen in either Slavic or Greek Balkan versions. However, most of the usual deviations from the Russian poem result from the adaptation of expressive elements and thematic reinterpretations to accord with the patterns of the heroic epic. It also includes notable thematic variations. For instance, the result of the raffle means that the king must surrender himself to the beast, and he and the queen then plot to deliver the princess into the jaws of the dragon. This adds an innovative view of the subject, with the antagonistic role of the pagan monarchs and their victim, the Christian princess.

In the Russian poem, the sleep motif appears after the encounter of the princess with St George on the shore.

Тогда молодая прекрасная Лисафета
Садилась, смотрела в буйной главе пороха
У святого Егория Храбраго,
А сама взирала очми на синее море.
Синее море разливалось;
Тогда лютый змей подымается,
Переплывает лютый змей через синее море
Ко копытчку ко ослу белому.
Тогда молодая прекрасная,
Змея лютаго испугалась,
Не посмела разбудить Егория Храбраго;
Она плакала, зело рыдала,
Обронила свою слезу святому на бело лице,
От того святой просыпается¹⁷.
Then the young and beautiful Lizafeta
sat and looked at the dust on the intrepid head
of saint Yegori the brave,
and she herself lifted her eyes to the blue sea.
The blue sea shook.
Then the ferocious snake rose,
the ferocious snake advanced through the blue sea

¹⁷ Bessonov № 120, vv. 137-151.

towards the hoof of the white ass.
 Then the beautiful young maiden
 was frightened by the ferocious snake
 and could not awaken Yegori the brave.
 She cried profusely and wailed,
 A tear fell on the white face of the saint
 Causing the saint to awaken.

4. Conclusions

4.1. It can be proposed that the Dragon Slayer motif penetrates the literary tradition of St Theodor Tiron based on a local legend of Euchaita, which is Christianized with the intervention of Theodor as redeemer and Dragon Slayer. After the integration of this story, it gradually develops according to its inherent elements, with the addition of the hero's sleep (motif D1975). The character of Eusebia, who initially has the typical function of hagiographic tales to transfer and preserve the relics of the martyr in Euchaita, is recovered for the episode with the dragon. In this episode, she first serves as a nexus between Euchaita and the saint, as the mere voice of the inhabitants of the locality, and then ends up as the maiden who helps him. In secondary developments of the tale, gathered in the *De Dracone* miracle, the female character becomes the saint's mother, in an adaptation to Christian sensibilities of the maiden who is abducted and enthroned by the king of snakes. The assistance provided by the maiden in the episode focuses on the awakening of the saint hero while she sheds tears or holds his hand.

4.2. The episode of the hero's sleep (motif D1975) does not appear in the literary tale of the *De dracone* miracle of St George in any of its variants; however, it is strongly developed in the three poetical traditions described above. The episode is complemented by specific circumstances, sleeping on the riverbank of shores of a lake or sea while lying on the lap of a maiden. She guards his sleep while delousing him (motif D1962.2) or searching his head (motif D1962.3) and awakens the hero when the dragon appears, usually with a teardrop, in a variant of the *topos* identified by Hartland (op.cit.) and developed in Eastern Europe.

The episode of St George's sleep on the maiden's lap reveals a clear relationship of the Russian text with the Balkan tradition, developed *via* the traditional transmission route, i.e., Byzantium > Balkans > Russia. The possibility of the original transfer taking place in the setting of written literature is remote. There is no connection between the episode and literary sources; therefore, I consider that it became consolidated in the legend of St George's *via* oral tradition. Thus, although the epic poems on St George and the dragon are generally based on the literary tale, all of the innovations share the incorporation of the saint's sleep and closely reproduce all of the elements identified in ancestral tradition.

4.3. It was noted above that the presence of the Dragon Slayer motif in the two cycles was interpreted by 19th c. academics as the result of intertextuality among the legends of military saints. They identified the stereotype of the dragon slayer saint with Theodor Tiron based on the greater antiquity of this motif in his hagiography, where the episode is central to the saint's life, whereas it plays clearly secondary and supplementary role in the hagiographic cycle of St George, besides being posthumous. According to this analysis, the introduction of the Dragon Slayer motif is not transferred or derived from the literary setting but rather arises analogously in both traditions due to the identification of the military saint with the cultural stereotype. The transfer exceeds the limits of written ecclesiastical literature and circulates within orality (as in the case of the Christian epic) or in oral and written records (as with the sources used in the metaphrastic

version of Theodor). Likewise, the literary motif related to the Dragon Slayer legend appears in greater or lesser detail according to the production and diffusion setting of the literary artifact, on the degree of dependence on the stereotype, and on individual creativity. In fact, a larger number of motifs appear in the episode in St George's poems than in Saint Theodor's hagiography.

4.4. The Mythological School undoubtedly embraces one of the keys to understanding the consolidation of the Dragon Slayer stereotype, in that the pre-existence of the cult explains the dissemination of the myth and tale within a geographical area that coincides with the space in which the veneration of dragon-slaying military saints develops. The cultural expressions that manifest continuity between the pre-Christian mythological substrate and the hagiographic tradition of the dragon-slaying hero saint appear not only in the iconography of the Dragon Slayer¹⁸ but also in the original expression of the myth in epic literature, with persistent literary formulas or motifs. The hagiographic texts on St Theodor Tiron and the Christian epic of the cycle of St George include fundamental elements of the episode connected to other epic traditions in the same geographic and cultural setting. One example is the cycle of the Rostam hero in Iranian tradition, identified with the oral epic of Saka and Scythian groups. The Rostam poem includes a confrontation with a dragon that takes place after the hero has left his faithful horse to graze in a riverside meadow where he falls asleep, being awakened and assisted in the battle by his horse (Mohl 1838, 178). The key narrative foundation that may have circulated in orality for centuries before appearing in hagiographic texts can be observed in the Rostam poem. The figure of the dragon slayer also appears in the Armenian oral epic in cycles of the hero Vahagn or the king Tigranes the Great. These reproduce motifs related to the confrontation with the dragon, including the episode of the premonitory sleep, the presence of a woman on the seashore and, finally, the fight and victory of the hero over the dragon, identified with the tyrant who intends to subject his nation, a motif that is preserved in religious literature after the Christianization of Armenia. The consolidation of this motif is attributable to the intense coexistence of diverse Iranian groups with Armenians from prehistoric times, and it may have been reinforced by the strong influence of Zoroastrianism in Armenian culture (Russell 2008)¹⁹. The Mazdeist area of influence reaches the Transcaucasian region and Georgia, which preserves the tales of hero Amiran, who falls asleep before the decisive battle (Khakhanov 1892, 17). The sleeping dragon slayer motif must therefore have circulated within the oral epic of the Transcaucasian area as far as the southern coast of the Black sea in the Anatolian peninsula and Cappadocia, where the local legend of the fight with the dragon by St Theodor and later St George develops.

From the 7th c., dissemination of the episode received a significant impulse by becoming adopted by Byzantine troops sent to Cappadocia, where mercenaries of varied origin congregated, with an intense cultural exchange. Subsequently, the legends of dragon slayer heroes and saints and their worship extended to the region of Malatya (Melitene) in the high Euphrates valley, the epicentre of the frontier of the Byzantine Empire with the Arabs, where garrisons of the Byzantine army cultivated Acritic songs that consistently feature the dragon slayer episode, including the sleep motif. One example is the poem of Digenis Akrites, whose pre-battle sleep is guarded by his beloved, who then awakes him when a three-headed dragon appears beside a natural spring.²⁰

On the other side of the frontier, the Arabs also developed their own local epic romances on dragon slayer heroes that may have originated in the 7th c (Pancaroglu 2004, 157).

¹⁸ After appearing in Iranian imperial imagery, the narrative then arises in Greco-Roman civilization, being used by Constantine the Great as a symbol of victory of the Roman Empire (*vid. Eus., VC, 3. 3*).

¹⁹ It is sufficient to note the relationship with the Armenian term for dragon slayer, *vishapakal*, which corresponds to a calque of Avestan *vərəθra-jan-* and Vedic *vrtra-hán-*.

²⁰ Ed. Jeffreys 1998, 154- 156.

Accordingly, inclusion of the dragon slayer in the hagiographic traditions of the military saints Theodor and George is attributable to the epic context in which the stereotype of dragon-slayer hero is defined, in which the pre-battle sleep is a consistent element. A direct influence of the motif in tales of St Theodor on the poetical derivations of St George is more controversial. This because of the existing popularity of the motif in orality, in both the epic and other genres of popular literature, especially the specific elements of the episode in the poetical tale of St George, suggesting an independent composition of the tale of Theodor, although within the same setting.

REFERENCES

- Acta Sanctorum Socii J. Bollandi (abbreviated to AASS), 71 vols., Paris, 1863-1940.
- Amélineau, Émile*. 1888. Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes. In *Journal Asiatique* 12, 8-12.
- Aufhauser, Joannes*. 1911. Das Drachenvunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung. Leipzig.
- Aufhauser, Joannes*. 1913. *Miracula S. Georgii*. Leipzig.
- Bessonov, Petr Alekseevič*. 1861. Калики перехожие. Сборник стихов и исследования [Itinerant cripples. A collection of verses and study], Moscow.
- D'Aiuto, Francesco*. 1994. Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari. Roma.
- Delehaye, Hippolyte*. 1909. *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*. Paris.
- Festugière, André-Jean*. 1971. Collection grecques de miracles: Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges. Paris.
- Halkin, François*. 1957. *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (abbreviated to BHG). Bruxelles.
- Hartland, Edwin S.* 1896. *The Legend of Perseus: A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*. London.
- Högel, Christian*. 2014. Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement. In Efthymiadis, S. (ed.). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol.2: Genres and Contexts. Franham- Burlington, 181-196.
- Jeannarakis, Anton*. 1876. Άσματα κρητικά (Kretas Volkslieder). Leipzig.
- Jeffreys, Elisabeth*. 1998. *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial Versions*. Cambridge.
- Khakhanov, Aleksandr Solomonovič*. 1892. Грузинский извод сказания о св. Георгии [Georgian version of the Legend of St. George]. Moscow.
- Kirpičnikov, Aleksandr Ivanovič*. 1878. Святой Георгий и Егорий Храбрый [St George and Egorij the Brave]. In *Журнал Министерства Народного Просвещения* 2, 268-327.
- Matzke, John E.* 1902. Contributions to the History of the Legend of Saint George, with Special Reference to the Sources of the French, German and Anglo-Saxon Metrical Versions. In *Modern Language Association* 17 (4), 464-535.
- Matzke, John E.* 1903. Contributions to the History of the Legend of Saint George, with Special Reference to the Sources of the French, German and Anglo-Saxon Metrical Versions. In *Modern Language Association* 18 (1), 99-171.
- Miladinovi, Dimitr and Konstantin*. 1861. Български народни пѣсни [Bulgarian Folk Songs]. Zagreb.
- Mohl, Julius*. 1838. *Ferdowsī. Šāh-nāma. Le livre des rois*. Paris.
- Pancaroglu, Oya*. 2004. The Itinerant Dragon-Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia. In *Gesta* 43 /2, 151-164.
- Politis, Nikolaos*. 1913. Τα δημώδη ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του αγίου Γεωργίου [Greek Folk Songs about St George the Dragon slayer]. In *Laografia* 4, 185- 235.

- Privalova, Eka.* 1977. Павниси [Pavnisi]. Tbilisi.
- Russell, James R.* 2008. Magic Mountains, Milky Seas, Dragon Slayers, and other Zoroastrian Archetypes. In *Bulletin of the Asia Institute* 22, 57-77.
- Rystencko, Aleksandr Basil'evič.* 1909. Легенда о св. Георгии и драконе [Legend of St George and the Dragon]. Odessa.
- Sakellarios, Athanasios.* 1890. Τα Κυπριακά: Ἡτοι γεωγραφία, ιστορία και γλώσσα της Κύπρου από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερα [Cyprus: Geography, History and Language of Cyprus from ancient times to the present day]. Athens.
- Uther, Hans-Jörg.* 2004. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki.
- Van Hooff, Willen.* 1883. Acta graeca S. Theodori ducis. In *Analecta Bollandiana* 2, 359-367.
- Veselovskij, Aleksandr Nikolaevič.* 1879. Греческий апокрифъ о св. Θεодорѣ [Greek Αποστυφη of St Theodor]. Разыскания в области русских духовных стихов [Investigations on Russian Spiritual Verses]. Saint Petersburg.
- Veselovskij, Aleksandr Nikolaevič.* 1880. Св. Георгий в легенде, песне и обряде [St George in legend, songs and cult]. Разыскания в области русских духовных стихов [Investigations on Russian Spiritual Verses]. Saint Petersburg.
- Walter, Christopher.* 1995. The Origins of the Cult of St. George. In *Revue des Études Byzantines* 53, 295-326.
- Walter, Christopher.* 1999. Theodore, archetype of the warrior saint. In *Revue des Études Byzantines* 57, 163-210.

SUMMARY: THE EPISODE OF THE SLEEP OF THE DRAGON SLAYER HERO IN BYZANTINE-SLAVIC HAGIOGRAPHIC TEXTS. The Dragon-Slayer myth appears in the hagiographic traditions of warrior saints Theodor Tiron and George in episodes that include the prototypic structure of the tale. One of the narrative elements of the episode is “The Deliverer’s Sleep”, which includes the motifs of “Magic sleep by delousing” or “Magic sleep by hairdressing”. There is also the characteristic presence of an abducted maiden who collaborates with the hero by awakening him and warning of the danger. In the hagiography of St Theodor, this episode appears as an interpolation based on a local legend in Euchaïta and is subsequently extended by interaction with traditional and oral literature. The cycle of St George includes the episode in the Christian epic variants founded on the autonomous tale of the *De dracone* miracle. The presence of the episode in both cycles is a consequence of the interaction of oral tradition with hagiographic literature in a specific geographic setting over a given time period.

Associate Professor Matilde Casas-Olea, Ph.D
 University of Granada
 Department of Greek and Slavic Philology
 Campus de Cartuja s/n
 18011 Granada
 Spain
 mcasas@ugr.es

LATINSKÝ RUKOPIS A CXXX A JEHO VÝZNAM PRO STUDIUM ČESKOCÍRKEVNĚSLOVANSKÉHO PŘEKladU ČTYŘICETI HOMILÍÍ NA EVANGELIA (BESĚDY NA EVANGELIJE)¹

Latin Manuscript A CXXX and Its Importance for the Study of the Czech Church Slavonic Translation of *Forty Gospel Homilies (Besědy na evangelije)*

František Čajka

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.28-43

Abstract: ČAJKA, František. *Latin Manuscript A CXXX and Its Importance for the Study of the Czech Church Slavonic Translation of Forty Gospel Homilies (Besědy na evangelije)*. The study will in particular point to the manuscript of Pope Gregory the Great's *XL homiliarum in the Gospel libri duo (Forty Gospel Homilies)*, which is deposited in the manuscript collection of The Archive of the Prague Castle. The manuscript A CXXX comes from the last quarter of the 9th century from Bavaria (Freising) and it shows some closer textual correspondence with the Czech Church Slavonic Translation of Forty Gospel Homilies (*Besědy na evangelije*). The aim of the study is to draw attention to some specifics of the manuscript A CXXX in the Slavic context and to provide a basic description of the manuscript so it could be the starting point for further research.

Keywords: *Latin manuscripts, Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great, Freising, Anno of Freising, Czech Church Slavonic translation from latin, Church Slavonic in Bohemia*

Abstrakt: ČAJKA, František. *Latinský rukopis A CXXX a jeho význam pro štúdiu česko-cirkevnoslovanského prekladu Štyridsiatich homílií k evanjeliám (Besědy na evangelije)*. Štúdia poukazuje predovšetkým na rukopis pápeža Gregora Veľkého *XL homiliarum in Evangelia libri duo* (Štyridsať homílií k evanjeliu), ktorý je uchovaný v zbierke rukopisov Archívu Pražského hradu. Rukopis A CXXX pochádza z poslednej štvrtiny 9. storočia z Bavorska (Freising) a vykazuje bližšie textové zhody s česko-cirkevnoslovanským prekladom (*Besědy na evangelije*). Cieľom štúdie je upriamiť pozornosť na niektoré špecifiká rukopisu A CXXX v slovanskom kontexte a poskytnúť základný popis rukopisu tak, aby mohol byť východiskom pre ďalšie bádanie.

Klíčové slová: *latinské rukopisy, Štyridsať homílií k evanjeliám pápeža Gregora Veľkého, Freising, Anno z Freisingu, česko-cirkevno-slovanský preklad z latinčiny, cirkevná slovančina českej redakcie*

Čtyřicet homílií na evangelia papeže Řehoře Velikého v českokirkevnoslovanském překladu představuje prvořadý pramen pro poznání církevnoslovanského písemnictví v přemyslovských Čechách. Tato rozsáhlá památka, která je ve slovanském prostředí tradičně označována jako

¹ Příspěvek vznikl v rámci projektu MK ČR, NAKI II č. DG16P02H024 GORAZD: *Digitální portál staroslovenštiny*.

Besedy na evangelije (dále Bes), je překladem latinského homileticko-exegetického díla *XL homiliarum in Evangelia libri duo* (PL, Étaix 1999) papeže Řehoře Velikého (Dvojeslova, pontifikát 590–604).

Slovanský překlad byl pořízen nejspíše v Sázavském klášteře (1032 – 1096/7). Jazykové shody i věcné souvislosti s některými českocírkevněslovanskými památkami (*Pražské zlomky hlaholské*, *Druhá staroslověnská legenda o svatém Václavu*, staroslověnská *Legenda o svaté Anastázii*)² umožňují zařadit vznik překladu nejspíše do druhé poloviny 11. století.

Na českou provenienci památky poukázal jako první A. I. Sobolevskij.³ Český původ památky poté velmi zevrubně doložili F. V. Mareš a J. Reinhart.⁴ V souvislosti s následným badáním se jeví jako zásadní odhalení souvislosti Bes s blízkými latinskými paralelami, na něž ve slavistickém kontextu upozornil F. Čajka.⁵

Rukopisně jsou Bes doloženy pouze ve východoslovanském prostředí. Jedinou výjimkou je raritní doklad krátké citace textu památky v rukopisu Chil 442, který je spojen s klášterním prostředím na Athosu.⁶

Rukopisná tradice Bes ukazuje, že z hlediska úplnosti textu lze vymezit dvě skupiny – rukopisy se slovanským textem relativně úplným⁷ a výňatky (obvykle jednotlivé homilie či jejich části), citace a parafráze textu.⁸

Lexikální materiál *Besěd na evangelie* byl na návrh J. Vajse zařazen do excerpční báze nejrozsáhlejšího slovníku nejstaršího slovanského spisovného jazyka - *Slovníku jazyka staroslověnského*.⁹ Pro potřeby slovníku byl text excerpován F. V. Marešem a K. Haderkou, kteří zároveň připravovali edici památky, která však nebyla realizována.¹⁰ Kritická edice památky tak byla publikována v letech 2005 a 2006 v dvojdílném vydání (Konzal 2005, Konzal – Čajka 2006).

Již dříve jsme upozornili na raně středověké rukopisy *XL homiliarum in Evangelia libri duo*, které představují místem svého vzniku (resp. místem uložení) a některými textovými paralelismy se slovanským zněním validní materiál k dalšímu studiu vztahu slovanského textu ke znění latinskému.¹¹ Jako zcela zásadní se v tomto smyslu jeví evidence latinského rukopisu IV.D.7 českého původu, jehož vznik je možno podle D. Havla¹² spojit s počátky skriptoria Břevnovského kláštera, které lze klást do období kolem poloviny 11. století za působení opata Meinharda z Niederaltaichu (1035/1044 – 1089).

Cílem příspěvku je formou základního popisu poukázat na základě rukopisného materiálu na kodex A CXXX uložený v českém prostředí, jehož obsahem je latinský text *XL homiliarum in Evangelia libri duo*.¹³ V centrální části představené studie jsou výklady věnovány popisu rukopisu

² Srov. Mareš (2000b, 283), Bláhová (1993, 428, 430), Vepřek (2004), Čajka (2011, 176-187).

³ Sobolevskij (1900; 1906; 1910).

⁴ Mareš (1963, přetištěno: Mareš 2000, 368-402) a Reinhart (1980).

⁵ Čajka (2018a).

⁶ Čajka (2018b).

⁷ Odborná literatura předmětu uvádí obvykle šestnáct relativně úplných rukopisů, srov. např. Konzal (2005, XI, XIV), Zema (2007, 26).

⁸ Srov. Alekseev (2012, 161, 165), Vershinin (2015a; 2015b, 6; 2017, 41-44), Temchin (2016, 475), Čajka (2018b).

⁹ Viz *Slovník jazyka staroslověnského* I–V, Praha 1966 – 2016, hl. red. J. Kurz (sv. I.–II.), Z. Hauptová (sv. III.–IV.) a Z. Hauptová, V. Konzal a Š. Pilát (sv. V.). Srov. Bláhová (2016a, 28).

¹⁰ Mareš (2000b, 283-284), Bláhová (2016b, 257).

¹¹ Viz pozn. 5.

¹² Havel (2018, zvláště 390-391, 393-398, 406, 412, 414, 419, 421, 424-425, 429-430, 475-476).

¹³ Materiál rukopisu A CXXX nebyl v době publikování studie z roku 2018 dostupný (viz Čajka 2018a, 39),

A CXXX a vzhledem k blízké textové souvislosti ke znění uvedeného rukopisu také dílčím souvislostem s bavorským rukopisem Clm 6263.

Jelikož další evidované blízké latinské paralely (IV.D.7, Clm 6263) ke znění slovanskému (*Bes*) byly zevrubně charakterizovány již dříve, budeme se v následujícím výkladu věnovat především popisu rukopisu A CXXX.

Latinské paralely ke znění <i>Bes</i>			
signatura	provenience	datace*	místo uložení
IV.D.7	Břevnov	polovina 11. stol.	Národní knihovna České republiky, Praha
A CXXX	Freising	3. čtvrtina 9. stol.	Archiv Pražského hradu, Praha
Clm 6263		815–825	Bavorská státní knihovna (Bayerische Staatsbibliothek), Mnichov

* Dataci rukopisů bavorského původu přejímáme z edice R. Étaixe (Étaix 1999).

Latinský rukopis A CXXX

Kodex Knihovny pražské metropolitní kapituly 232 je v současnosti součástí fondu Archivu Pražského hradu, v němž je uložen pod signaturou A CXXX. Pergamenový kodex nyní tvoří 198 folií (I + 1–197 folií). Je patrné, že v zachované podobě je kodex nekompletní s chybějícími listy na začátku rukopisu i na jeho konci.¹⁴

Homiletický text papeže Řehoře Velikého je zapsán v jednom sloupci o obvyklém počtu 22 řádků na listech o rozměru 27×20,5 cm.¹⁵ Podle mínění autorů soupisu rukopisů Knihovny pražské metropolitní kapituly lze klást rukopis do 11. století.¹⁶ Na vznik rukopisu ve třetí čtvrtině 9. století poukázal vynikající znalec problematiky R. Étaix, který spojil jeho vznik s Freisingem.¹⁷ Uvedený badatel dále poukázal na velmi blízký textový vztah rukopisu A CXXX k dalšímu rukopisu bavorské provenience, který představuje rukopis Clm 6263.¹⁸ Z několika zásadních textových paralel mezi oběma latinskými kodexy lze poukázat na totožnou specifickou následnost homilií v textu obou rukopisů (homilie 1–27, 29, 28, 30–40), v nichž je patrný charakteristický inverzní zápis 29. homilie, která předchází homilii 28.

takže charakteristika rukopisu byla podána pouze zprostředkovaně. V této studii vycházíme přímo z rukopisného materiálu.

¹⁴ Srov. Patera – Podlaha (1910, 152), Bischoff (1980, 219).

¹⁵ Patera – Podlaha (1910, 152), Bischoff (1980, 219).

¹⁶ Patera – Podlaha (1910, 152).

¹⁷ Étaix (1996, 120), Étaix (1999, XXXVIII–XXXIX); jiná datace (v období 854–875) viz Glaser – Ernst (2009, 1383).

¹⁸ Z tohoto důvodu byl zařazen do kritické edice R. Étaixe pouze materiál rukopisu Clm 6263 (viz Étaix 1999, XXXIX, srov. Glauche 2000, 109, Čajka 2018, 39). – K popisu rukopisu BSB Clm 6263 (Fris. 63) též Bischoff (1980, 219–220), Bierbrauer (1990, 28), Glauche (2000, 109). Rukopis vznikl patrně mezi léty 815 – 825 taktéž ve Freisingu. G. Glauche klade vznik rukopisu do období po polovině 9. století.

Písařskou výbavu rukopisu charakterizoval zevrubně B. Bischoff.¹⁹ Rukopis A CXXX byl pravděpodobně psán více písaři, kteří však udržovali velmi jednotný styl („im Anno-Stil“). Hodný pozornosti je také způsob zápisu litery M (viz fol. 80r), který má paralelu v rukopise Clm 17011²⁰.

Z textových specifik rukopisu A CXXX upozorníme na časté krácení perikopních čtení.²¹ Na dvou místech (folia 137v a 146v) byl homiletický text v průběhu 9. či 10. století neumován. Notací je opatřen také zápis krátké litanie *Kyrie eleison* zapsané na horní a dolní části folií 146v–147r. Součástí rukopisu je i zápis části textu oficia sv. Petra s incipitem *Divina beatus Petrus ereptus clementia in se rediens dixit* opatřený neumovaným notopisem, který plynule přechází z horního okraje folií 142v–143r na pravou stranu folia 143r.²² Ke specifikům rukopisu lze přiřadit marginální zápisy starohornoněmeckých glos (fol. 1r, 1v, 52v, 93r, 138v).²³

Jednou ze zásadních otázek spojených s rukopisem A CXXX je doba jeho výskytu v českém prostředí. Rukopis je patřen vlastnickou poznámkou zapsanou v horní části fol. 1a „Ex Bibl. S. Metrop. Ecclesiae Prag. 1713.“²⁴, kterou zapsal kapitulní děkan Vyšehradské kapituly Jan Tomáš Vojtěch Berghauer (1684 – 1766)²⁵. Z období vrcholného středověku je v případě rukopisů pražského metropolitního kostela doloženo několik dále nespécifikovaných evidenčních zápisů rukopisů, které se staly základem sbírky pražské Metropolitní kapituly.²⁶ Ačkoli se v daných inventárních soupisech²⁷

¹⁹ Bischoff (1980, 220).

²⁰ Rukopis je uložen v Bavorské státní knihovně (Bayerische Staatsbibliothek) v Mnichově pod signaturou Clm 17011. Místem vzniku pergamenového rukopisu o rozsahu 203 folií formátu 28x23 cm byl Freising. Obsahem rukopisu je evangeliář (evangelarium). Kodex pochází z 9. století, přičemž vznikl nejspíše kolem roku 860 – nejpíše pochází z období činnosti freisingenského biskupa Anna (854 – 875), srov. Bierbrauer (1990, 40–41). Kodex je dále na foliích 110r–110v opatřen zápisem textu z 11. století (Mt 1,1–16 a L 3,21 – 4,1) s neumaty neopatřenými linkováním. Srov. Halm, Karl et al. (1969, 75), Bierbrauer (1990, 40–42).

²¹ Srov. Étaix (1999, XXXIX).

²² Jak soudí G. Glauche (2000, 105), vedle uvedeného latinského zápisu v rukopise A CXXX se doklad úcty svatému Petru nachází také v dalším rukopise pocházejícím z Fresingu (BSB Clm 6260). Uvedený rukopis pocházející z období po polovině 9 století až do počátku 10. století (K. Bierbrauer klade vznik rukopisu do období okolo roku 860, viz Bierbrauer 1990, 60) o rozsahu 158 folií obsahuje jednak *Comentarii in Genesim* Hrabana Maura (fol. 1r–158v), jednak nejstarší doklad (starohorno)německé duchovní písně. Jedná se o starohornoněmecký neumovaný zápis (tzv. Petruslied) s incipitem *Unsar trohtin hat farsalt sancte Petre giuualt* pocházející nejspíše z počátku 10. století (srov. např. Ursprung 1952; Petzet 1910, 45–47; Steinmeyer 1916, 103–104; Jahn 2011, 135–139; viz též Glauche 2000, 105–106, Bierbrauer 1990, 60).

²³ Srov. Bischoff (1980, 220).

²⁴ Srov. Patera – Podlaha (1910, 152). Děkuji Mgr. Lence Klukové (Archiv Pražského hradu) za konzultaci k uvedené tematice.

²⁵ Dostupné [on-line] <<http://www.kkvys.cz/obrazova-a-portretni/jan-tomas-vojtech-berghauer-8-10-1684-22-3-1760/>> [cit. 28-02-2020], a <https://cs.wikisource.org/wiki/Vlastenský_slovník_historický/Berghauer> [cit. 28-02-2020].

²⁶ Např. k roku 1354 obsahovala knihovna 148 knih, mezi nimiž byly také homiletické spisy Řehoře Velikého (Podlaha – Šittler 1903, 54; Hlaváček 1965, 66). Podle inventáře z roku 1354 byly součástí knihovny rukopis „XLa omeliae bti Gregorii“ (položka č. 65 v soupisu) a „In secundo volumine XL omeliae beati Gregorii“ (položka č. 66 v soupisu) (Podlaha – Šittler 1903, X); v inventáři z roku 1355 jsou zapsány tyto položky: „Quadragesimales omeliae beati Gregorii“ (položka č. 18 v soupisu; podle inventárního soupisu z roku 1368 se však jedná o knihy dvě: „Item Quadragesimales. Item Omeliae beati Gregorii“). Podobně je tomu i v soupisu z roku 1374: „Omiliae in rubea cute ecclesiae Prag. Item Omeliae beati Gregorii“ (Podlaha – Šittler 1903, XXIII) a „Quadragesima omelie beati Gregorii“ (položka č. 67 v soupisu; v inventárním soupisu z roku 1368 je v souvislosti s rukopisem uvedeno „habet dns Stephanus“), viz Podlaha – Šittler (1903, XXIII).

²⁷ Soupis inventářů a jejich základní charakteristika viz Hlaváček (1965, 65–74).

odkazuje k několika nespecifikovaným latinským rukopisům *XL homiliarum in Evangelia*, spojitost s rukopisem A CXXX je nutno hodnotit jako nejistou.²⁸

Kompozice textových částí rukopisu A CXXX

V následujícím přehledu podáváme soupis jednotlivých částí *XL homiliarum in Evangelia libri duo* papeže Řehoře Velikého podle znění rukopisu A CXXX s odkazem na příslušné místo daného folia.

Latinský text Řehořových homilií zapsaný v rukopise A CXXX obsahuje soupis kapitol a vlastní homiletický text. Uvedený soupis kapitol (*capitulatio*, *index capitum*) se nachází na fol. Ir–1r 1, přičemž v této části textu památky je uveden formou incipitů a explicitů odkaz k příslušné homilii (1–40). Na foliích 1r 2 – 1r 23 je poté zapsán vlastní homiletický text.

Z praktických důvodů uvádíme odkaz na *XL homiliarum in Evangelia libri duo* Řehoře Velikého podle vydání patrologie J.-P. Migne (PL) a podle kritické edice R. Étaix (Étaix 1999). Publikovaný latinský text vychází v zásadě z Pravidel pro transkripci latinských literárních rukopisných textů Bohumila Ryby.²⁹ Z praktických důvodů byl velmi výrazně omezen poznámkový aparát. Zkratky a staženiny jsou pro přehlednost rozepsány bez upozornění s výjimkou ustálených zkrácených zápisů ih̄s, ih̄u a xp̄o, xp̄i, xp̄m. V grafice je zachycena reálná podoba iniciálních liter u vlastních a místních jmen podle znění rukopisu. Interpunkce je nivelizována. Kulaté závorky () označují eventuální rozepsání textu, hranaté závorky [] signalizují doplnění textu po mechanickém poškození. Komentáře obsahu jsou označeny kurzivním písmem.

A CXXX

fol. Ir 1 – 1r 1: *generální soupis incipitů homilií první knihy (hom. I–XX) (Capitula; PL – , Étaix 1999, 3–4) i druhé knihy (hom. XXI–XL) (Capitula; PL, – ; Étaix 1999, 171–172)*

Inc.: [Homelia sancti evangelii secundum Matthaëum. In illo tempore cum] audisset iohannis in vinculis opera xp̄i, mittens duos de discipulis suis (...)

Expl.: (...) [I]n illo tempore. Dixit ih̄s discipulis suis: homo quidam erat. Expliciant ca[pitula]

Pozn.: v rukopisu A CXXX chybí text úvodního dedikačního listu svatého Řehoře Velikého (*Epistula ad Secundinum*; PL, 1075–1078; Étaix, 1–2), jímž začínají Řehořovy homilie. Fyzicky porušený rukopis A CXXX na svém počátku (i na konci rukopisu) s předpokladem chybějících folií na jeho počátku začíná až textovým fragmentem generálního soupisu incipitů jednotlivých homilií (1.–40.) první i druhé knihy (*capitulatio*) Řehořových homilií, který začíná v zachované podobě až od příslušného zápisu pro 6. homilii.

fol. 1r 2 – 4v 11: *I. homilie (LIBER I; PL, 1077–1081; Étaix 1999, 5–11)*

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Erunt signa in sole et luna et stellis (...)

Expl.: (...) quanto nunc districtionem illius timendo pr(a)evenitis. Explicit omelia I.

fol. 4v 12 – 8r 15: *II. homilie (PL, 1081–1086; Étaix 1999, 12–19)*

Inc.: In illo tempore assumpsit ih̄s XII discipulis suis et ait illis (...)

Expl.: (...) Unde illic subditur: Et omnis plebs ut vidit dedit laudem deo.

fol. 8r 15 – 10v 13: *III. homilie (PL, 1086–1089; Étaix 1999, 20–25)*

²⁸ V současnosti nelze bez dalšího hlubšího bádání (které přesahuje rámec této studie) říci o existenci rukopisu v (raně)středověkých Čechách nic bližšího.

²⁹ Dostupné [on-line] <<https://is.muni.cz/el/1421/jaro2011/AR2B62/um/Ryba.pdf>> [cit. 01-01-2020], viz též Havel – Krmíčková (2014, 89-96).

- Inc.:* In illo tempore loquente ih̄u ad turbas, ecce mater eius et fratres stabant foris (...)
Expl.: (...) spiritali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.
- fol. 10v 13 – 13v 15: *IV. homilie (PL, 1089–1092; Étaix 1999, 26–32)*
Inc.: In illo tempore misit ih̄s XII discipulos suos, pr(a)ecipiens eis et dicens (...)
Expl.: (...) ei bonis actibus cum festinatione pr(a)eparemur.
- fol. 13v 15 – 15v 21: *V. homilie (PL, 1092–1095; Étaix 1999, 33–37)*
Inc.: In illo tempore ambulans ih̄s secus mare galilee (...)
Expl.: (...) quandoque ad propria contemnenda perducatur.
- fol. 15v 22 – 19r 16: *VI. homilie (PL, 1095–1099; Étaix 1999, 38–44)*
Inc.: In illo tempore cum audisset iohannes in vinculis opera xp̄i (...)
Expl.: (...) vocari ab eo angeli cum iohanne valeatis.
- fol. 19r 16 – 23r 9: *VII. homilie (PL, 1099–1103; Étaix 1999, 45–52)*
Inc.: In illo tempore miserunt iudaei ab hierusolimis sacerdotes et levitas ad eum (!) (...)
Expl.: (...) ut dum meliora (!) vobis exempla proponitis, ad maiora semper ascendere ex humilitate valeatis.
- fol. 23r 9 – 24v 11: *VIII. homilie (PL, 1103–1105; Étaix 1999, 53–56)*
Inc.: In illo tempore exiit edictum a cesare augusto (...)
Expl.: (...) Defende tibi ergo, homo, contra vitia honorem dei, quia propter te factus est deus homo.
- fol. 24v 12 – 28v 1: *IX. homilie (PL, 1105–1109; Étaix 1999, 57–64)*
Inc.: In illo tempore.³⁰ Homo quidam peregre proficiscens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua. Et reliqua. (...)
Expl.: (...) lucrum nos quod fecimus excuset.
- fol. 28v 2 – 32r 14: *X. homilie (PL, 1100–1114; Étaix 1999, 65–72)*
Inc.: In illo tempore cum natus esset ih̄s in bethleem iudeae (...)
Expl.: (...) ad eam malis amaricati redeamus.
- fol. 32r 14 – 35r 19: *XI. homilie (PL, 1114–1118; Étaix 1999, 73–79)*
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro (...)
Expl.: (...) ut dum sponte temporalia fugitis, aeterna gaudia sine labore capiatis.
- fol. 35r 19 – 40r 8: *XII. homilie (PL, 1118–1123; Étaix 1999, 80–88)*
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Simile est regnum caelorum decem virginibus quae accipientes lampades suas (...)
Expl.: (...) vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.
- fol. 40r 9 – 43r 21: *XIII. homilie (PL, 1123–1127; Étaix 1999, 89–95)*
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Sint lumbi vestri pr(a)ecincti (...)
Expl.: (...) Sic enim sic mors ipsa cum venerit vincitur, si prius quam veniat semper timeatur.
- fol. 43r 22 – 46v 9: *XIV. homilie (PL, 1127–1130; Étaix 1999, 96–102)*
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Ego sum pastor bonus (...)
Expl.: (...) Quia in viae delectatione non figimur, aeternis pascuis in perventione satiemur.
- fol. 46v 9 – 49v 12: *Homilie XV. (PL, 1131–1134; Étaix 1999, 103–108)*
Inc.: In illo tempore cum turba plurima conveniret et de civitatibus properarent ad ih̄m dixit per similitudinem (...) ³¹
Expl.: (...) ut cum bonos vobis modo ad imitandum proponitis, eorum tunc consortes esse valeatis.

³⁰ Rukopis vynechává text: *dixit Iesus discipulis suid parabolam hanc*, srov. Étaix (1999, 57).

³¹ Srov. Étaix (1999, 103).

- fol. 49v 12 – 52v 19: *Homilie XVI.* (PL, 1134–1138; *Étaix* 1999, 109–115)
Inc.: In illo tempore ductus est ih̄s in desertum a spiritu, ut temptaretur a diabolo (...)
Expl.: (...) si pro amore illius et hoc quod nobis iuste competit, relaxemus.
- fol. 52v 19 – 63r 2: *Homilie XVII.* (PL, 1138–1149; *Étaix* 1999, 116–134)
Inc.: In illo tempore designavit dominus et alios lxx^{ta32} duos (...)
Expl.: (...) ut hoc quod humano ore dicimur, in tuis oculis esse valeamus. per dominum nostrum.
- fol. 63r 2 – 66r 16: *Homilie XVIII.* (PL, 1149–1153; *Étaix* 1999, 135–141)
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s turbis iudaeorum et principibus sacerdotum: Quis ex vobis arguit me de peccato? (...) ³³
Expl.: (...) ne quem nunc tranquillum despicit, iratum postmodum evadere nequaquam possit.
- fol. 66r 17 – 71r 16: *Homilie XIX.* (PL, 1153–1159; *Étaix* 1999, 142–152)
Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Simile est regnum caelorum (...)
Expl.: (...) atque ex omnibus medullis cordis dicamus singuli, dicamus omnes: deus meus misericordia mea.
- fol. 71r 17 – 79v 22: *Homilie XX.* (PL, 1159–1170; *Étaix*, 153–169)
Inc.: In illo tempore. Anno quintodecimo imperii tyberii caesaris (...)
Expl.: (...) quid aliud quam supernae misericordiae pignus [tenemus] ³⁴?
- fol. 79v 22 – 83v 5: *Homilie XXI.* (LIBER II; PL, 1169–1174; *Étaix*, 173–179)
Inc.: In illo tempore, Maria magdalena[e] et maria iacobi et salom[a]e emerunt aromata (...)
Expl.: (...) qui pro nobis in mortem dedit unicum filium suum. Per eundem ih̄m xp̄m dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti, per omnia saecula saeculorum. amen.
- fol. 83v 6 – 89v 14: *Homilie XXII.* (PL, 1174–1181; *Étaix*, 180–191)
Inc.: In illo tempore, una autem sabbati maria magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent ad monumentum, et reliqua (...)
Expl.: (...) si ad amorem dei pigri non sumus. Aduvat ipse quem amamus, ih̄s xp̄s dominus noster, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.
- fol. 89v 14 – 91r 6: *Homilie XXIII.* (PL, 1181–1183; *Étaix*, 192–195)
Inc.: In illo tempore, duo ex discipulis ibant in castellum (...)
Expl.: (...) ut vos in iudicio non quasi peregrinos nesciat, sed ut proprios recipiat ad regnum.
- fol. 91r 7 – 95r 14: *Homilie XXIV.* (PL, 1183–1188; *Étaix*, 196–203)
Inc.: In illo tempore, manifestavit autem se ih̄s ad mare tiberiadis (...)
Expl.: (...) Nam qui inperfectorum desideria dignanter inflammat, haec quandoque ad perfectionem roborat, per ih̄m xp̄m dominum nostrum, qui cum patre vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.
- fol. 95r 15 – 102r 12: *Homilie XXV.* (PL, 1188–1196; *Étaix*, 204–216)
Inc.: In illo tempore, Maria stabat ad monumentum foris plorans. Dum ergo fleret, inclinavit se (...)
Expl.: (...) Redemptor noster momentaneos fletus vestros aeterno consolabitur gaudio, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula saeculorum. amen.
- fol. 102r 13 – 108v 6: *Homilie XXVI.* (PL, 1197–1204; *Étaix*, 217–228)
Inc.: In illo tempore, cum esset ergo sero die illa una sabbatorum et foris essent clausae (...)

³² Tj. *septuaginta*.

³³ Srov. *Étaix* (1999, 135).

³⁴ Místo je již nečitelné, přičemž rozsah nečitelného zápisu odpovídá očekávanému *tenemus*.

Expl.: (...) quia tanto altius ad conspectum dei omnipotentis pertingitis, quanto mediatorem dei et hominum singulariter amatis, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 108v 6 – 113r 15: *Homilie XXVII.* (PL, 1204–1210; *Étaix*, 229–238)

Inc.: In illo tempore, dixit ih̄s discipulis suis: hoc est pr(a)ceptum meum, ut diligatis invicem sicut dilexi vos (...)

Expl.: (...) et qui post vincentes remunerat, nunc decertantes iuvat, per ih̄m xp̄m dominum nostrum, qui vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula saeculorum. amen.

fol. 113r 16 – 118v 7: *Homilie XXIX.* (PL, 1213–1219; *Étaix*, 244–254)

Inc.: In illo tempore³⁵: Euntes in mundum universum pr(a)edicate evangelium omni creaturae (...)

Expl.: (...) Non autem deserit desiderium nostrum ipse qui dedit, ih̄s xp̄s dominus noster, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus, per omnia.

fol. 118v 8 – 120v 8: *Homilie XXVIII.* (PL, 1210–1213; *Étaix*, 239–243)

Inc.: In illo tempore, erat quidam regulus, cuius filus infirmabatur capharnaum (...)

Expl.: (...) ut dum terrena culmina adipisci contemnitis, perveniatis ad gloriam, quam per fidem tenetis, per ih̄m xp̄m dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 120v 9 – 127r 20: *Homilie XXX.* (PL, 1220–1227; *Étaix*, 255–268)

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Si quis diligit me (...)

Expl.: (...) ibi pax vera, quae nobis iam non relinquitur, sed datur, per dominum nostrum ih̄m xp̄m qui vivit et regnat cum patre deus in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 127r 21 – 131r 17: *Homilie XXXI.* (PL, 1227–1232; *Étaix*, 269–276)

Inc.: In illo tempore dicebat ih̄s turbis similitudinem hanc: Arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua (...)

Expl.: (...) Nec mora erit in fletibus, quia tergent citius transeuntes lacrimas maculas ut³⁶ ad gaudia mansura pervenire mereamur. Per dominum nostrum ih̄m xp̄m, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 131r 18 – 137r 2: *Homilie XXXII.* (PL, 1232–1238; *Étaix*, 277–286)

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Si quis vult post me venire semetipsum abneget (...)

Expl.: (...) quia etsi pr(a)esumentes metuimus et metuentes speramus aeternum regnum citius adepturi sumus, per eum qui vivit et regnat deus cum patre in unitate spiritus sancti, per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 137r 3 – 143r 12: *Homilie XXXIII.* (PL, 1238–1246; *Étaix*, 287–298)

Inc.: In illo tempore rogabat ih̄m quidam pharisaeus ut manducaret cum illo (...)

Expl.: (...) Revertentes nos dominus clementer amplectitur, quia peccatorum vita et esse indigna iam non potest, quae fletibus lavatur in xp̄o ih̄u domino nostro, qui vivit et regnat cum patre deus in unitate spiritus sancti per omnia s(a)ecula s(a)eculorum.

fol. 143r 13 – 154r 19: *Homilie XXXIV.* (PL, 1246–1259; *Étaix*, 299–319)

³⁵ Rukopis vynechává text: *dixit Iesus discipulis suis*, srov. *Étaix* (1999, 244).

³⁶ Původní zápis et byl přepsán na ut.

Inc.: In illo tempore erant³⁷ adpropinquantes ad ih̄m³⁸ publicani et peccatores, ut audirent illum: (...)

Expl.: (...) est nobis spes magna paenitentibus, quia advocatus noster factus est iudex noster, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 154r 19 – 160r 1: *Homilie XXXV. (PL, 1259–1265; Étaix, 320–330)*

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis: Cum audieritis pr(a)elia et seditiones (...)

Expl.: (...) cum continue pulsatur in prece concite opitulatur in temptatione, per ih̄m xp̄m dominum nostrum qui cum eo vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti per omnia saecula saeculorum. amen.

fol. 160r 2 – 167v 10: *Homilie XXXVI. (PL, 1265–1274; Étaix, 331–346)*

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s similitudinem hanc: Homo quidam fecit cenam magnam (...)

Expl.: (...) Ad haec agenda habemus mediatorem dei et hominum adiutorem nostrum, per quem citius cuncta obtinebimus, si ad illum vero amore fraglamus (!), qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 167v 10 – 173v 19: *Homilie XXXVII. (PL, 1274–1281; Étaix, 347–358)*

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s turbis: Si quis venit ad me (...)

Expl.: (...) ipse nobis gaudia desiderata concedit, qui nobis aeternae pacis remedia contulit, ih̄s xp̄s dominus noster qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 173v 20 – 184r 16: *Homilie XXXVIII. (PL, 1281–1293; Étaix, 359–378)*

Inc.: In illo tempore dicebat ih̄s turbis parabolam hanc: Simile factum est regnum caelorum homini regi (...)

Expl.: (...) Est qui perficiat fiduciam nostram, ille scilicet qui in se dignatus est adsumere naturam nostram, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 184r 16 – 190v 21: *Homilie XXXIX. (PL, 1293–1301; Étaix, 379–392)*

Inc.: In illo tempore, cum adpropinquaret ih̄s videns civitatem flevit super illam dicens (...)

Expl.: (...) Loqui caritati vestrae sub brevitate decreveram, sed quia non est in homine via eius, decurrens sermo retineri non potest, quem disponit ipse de quo loquimur, qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus sancti deus per omnia s(a)ecula s(a)eculorum. amen.

fol. 190v 21 – 197v 23: *Homilie XL. (PL, 1301–1309, 333; Étaix, 393–406)*

Inc.: In illo tempore dixit ih̄s discipulis suis parabolam hanc: Homo quidam erat dives, et induebatur purpura et bysso (...)

Expl.: (...) Sed vos, fratres karissimi, et requiem Lazari, [et] poenam divitis cognoscentes, sollerter agite, culparum vestra[rum in]tercessores querite atque advocatos vobis in die iudicii pauper[es procu]rate. Multos etenim nunc Lazaros habetis, ante ianuas

Text poslední, čtyřicáté homilie je v rukopisu A CXXX zachován včetně úvodní části 10. kapitoly.

Z uzuálních částí *XL homiliarum in Evangelia libri duo* je jako jeho první část zachován generální soupis kapitol (capitulatio). Jak již bylo uvedeno, rukopis A CXXX je na počátku kodexu porušen. Uvedený soupis kapitol tak z důvodu fyzického poškození (chybějících listů) začíná až textem odkazu formou incipitu k 6. homilii, srov. A CXXX, fol. 1r 1 – 1r 1: [Homelia sancti euangelii secundum Matthaem. In illo tempore cum] audi[ss]et ioh(annis) in uincul[is] opera xp̄i · mitten[is]

³⁷ Následující slovo (*autem*) je přeškrtnuto: *aut̄*.

³⁸ Zápis *ad ih̄m* v superskripci je zapsán jinou rukou.

duof de difcip(ulif) fuij' , srov. též expl.: [I]n ill(o tempore) · Dix(it) ih̄j difcip(ulif) fuij' : Homo quida(m) erat · EXPLICIUNT CA[PITULA].³⁹

V případě textově velmi blízkého rukopisu Clm 6263 začíná první zachované folio uvedeného rukopisu soupisem prvních dvaceti kapitol až od 7. homilie, srov. Clm 6263, fol. 1r 1 – 2r 15: [Homelia sancti euangelii secundum Lucam. In illo tempore exiit edictum a Cesare A]uguf̄to ut describeretur · uniuersuf̄ orbis , a expl.: Om(e)l(ia) s(an)c(t)i eu(an)g(elii) s(e)c(un)d(um) Luc(am) · In illo temp(or)e dix(it) ih̄j difcipulif̄ fuij' · homo quidam erat diues qui induebatur purpura et byſſo , EXPLICIUNT CAPITULA

Následnost označení kapitol v rukopisu A CXXX a Clm 6263

capitulatio - generální soupis (I. a II. kniha, hom. 1. – 40.)							
A CXXX	6. (neúplná), 7 – 23	25	24	26–27	29	28	30–40
Clm 6263	7. (neúplná), 8 – 23	25	24	26–27	29	28	30–40

Ze srovnání vyplývá zjevná shoda v inverzním řazení incipitů a explicitů 25. a 24. homilie (a také 29. a 28. homilie) oproti uzuálnímu stavu v rukopisné tradici *XL homiliarum in Evangelia libri duo*. Jako zajímavý se v tomto smyslu jeví zejm. první případ (inverzní řazení 25. a 24. homilie), neboť v samotném textu homilií obou rukopisů je již následnost uzuálná, tj. po 24. homilii následuje text 25. homilie.

Po generálním soupisu kapitol opatřeném incipity jednotlivých homilií následuje text homilií, rozdělený do dvou knih (srov. A CXXX, fol. 1r 2 – 197v 20).

Shrneme-li zjištěná fakta, text rukopisu A CXXX tvoří generální soupis homilií (capitula) a text homilií, který je rozdělen do dvou knih. Rukopis tak oproti uzuální podobě neobsahuje dedikační list papeže Řehoře Velikého, srov. Incipit epistola sancti Gregorii papae ad episcopum Tauromitanum, inc.: Reuerentissimo et sancissimo fratri Secundino coepiscopo Gregorius (...).⁴⁰

Z představeného soupisu vyplynulo, že z hlediska rozsahu homiletického textu papeže Řehoře Velikého zachovaná rukopis A CXXX text v podobě relativně úplné. Pomineme-li absenci předmluvy, pak uvedený rukopis uchovává text latinských homilií v podobě téměř kompletní. V úplném rozsahu není zachován pouze text 40. homilie (chybí 11. a 12. kapitola a část 10. kapitoly). Jak lze soudit ze zachované podoby konce rukopisu, příslušná folia na konci rukopisu se nedochovala.

V následnosti jednotlivých homilií vykazuje rukopis A CXXX shodu s rukopisem bavorského původu Clm 6263. S výjimkou inverzního zápisu 29. homilie před 28. homilií neobsahuje rukopis A CXXX další doklady vynechaných či jinak pozmeněných či přesunutých částí homilií ve srovnání s „ustálenou“ podobou latinských homilií papeže Řehoře.⁴¹

³⁹ Kulatými závorkami () označujeme rozepsání textu, hranaté závorky [] signalizují doplnění textu po mechanickém poškození.

⁴⁰ Viz PL (1075), Étaix (1999, 1).

⁴¹ Étaix (1999, 1–411).

Titul

Již dříve jsme poukázali na několik míst, která by na bližší souvislost slovanského znění a vymezené skupiny latinských paralel (jejichž součástí je i rukopis A CXXX) mohla upozorňovat.⁴² Velmi důležitou shodu slovanského znění (Bes) s vymezenou skupinou latinských paralel (IV.D.7, A CXXX a Clm 6263) představuje název díla (titulu). Na specifičnost její podoby v rámci latinských rukopisů poukázal R. Étaix.⁴³

V rukopisech A CXXX a Clm 6263 začíná titulem vlastní homiletická část díla *XL homiliarum in Evangelia libri duo*. V rukopise IV.D.7 je zapsán titul až po textu úvodní perikopy L 21,25–33. Latinský text titulu podle příslušných tří rukopisných znění doplňujeme paralelním slovanským materiálem podle znění textologicky relevantních rukopisů *Besěd na evangelije* (viz tabulka).⁴⁴

Vybraná slovanská znění titulu podle rukopisů Bes				
označení	signatura	provenience	datace	místo uložení
Pogod	Погод 70	ruskocsl.	13. stol.	Ruská národní knihovna (Российская национальная библиотека, РНБ), Petrohrad
Q	Q. I. 1202		14. stol.	
Uvar	Увар 197 (509)		15. stol.	Státní historické muzeum (Государственный исторический музей, ГИМ), Moskva
Synod	Синод 47		17. stol.	

A CXXX 2r 2: Incipiunt omel(iae) de diversis lectionibus s(an)c(t)i euangelii Gregorii papae urbis Romae⁴⁵

Clm 6263 2r 15–17: Incipiunt omel(iae) de diversis lectionibus s(an)c(t)i euangelii [sancti ? Gre]gorii papae urbis Romae

IV.D.7 2v 9–10: Incipiunt omelia(e) sancti Gregorii pape urbis Rome de diversis leccionibus sancti euangelii

Bes 1, Pogod 2aα 4–9: начинають са книґзы сина · сказаніе · с҃҃го григоріа · папзы · града римьскаго · разлїчньзїми · чтенїи еуан҃гельскїми :

Q 1a 1–4: начинають са книги сега сказаніе с҃҃го григорыа папзы римьскаго · разлїчньзїми · чтенїи еуан҃гельскїми :

Uvar 2aα 1–4: сказанїе книґзї с҃҃го григоріа · папзы града римьска · разлїчньзїхъ · чтенїи еуан҃гельскы̄ :

⁴² Čajka (2018a, 40).

⁴³ Srov. Étaix (1999, XLIX). Uvedenou skupinu tvoří vedle rukopisů IV.D.7, Clm 6263 a A CXXX dále kodexy rukopisné tradice španělského, francouzského a německého původu (Étaix 1999, XLIX), a to: B.M. 173 (druhá čtvrtina 9. století, srov. Étaix 1999, XX–XXI), B.M. 615 (12. století, srov. Étaix 1999, XXV–XXVI), B.M. 309 (třetí čtvrtina 9. století, srov. Étaix 1999, XXXI–XXXII), Clm 4542 (poč. 9. století, srov. Étaix 1999, XXXIX), Clm 9515 (první čtvrtina 9. století, srov. Étaix 1999, XLI) a Clm 14379 (kolem roku 800, srov. Étaix 1999, XLIII).

⁴⁴ Základní popis uváděných rukopisů Bes viz Konzal (2005: XVI–XIX).

⁴⁵ Srov. též Étaix (1999, XXXIX), Patera – Podlaha (1910, 152).

Synod 1a 1–2: НАЧИНАЕТЬ СЯ КНИГЫ СИЯ СКАЗАНИЕ СГ҃АГО ГРИГОРИА ПАПЫ РИМЬСКАГО РАЗЛИЧНЫМИ ЧТЕНІИ
ЕВ҃АЛЬСКИМ

Z textového srovnání vyplynulo, že slovanská znění velmi dobře odpovídají představenému specifickému znění vymezené skupiny latinských rukopisů. Slovanský text odpovídá slovosledně a téměř doslovně znění latinského rukopisu IV.D.7, přičemž znění latinských rukopisů A CXXX a Clm 6263 je taktéž velmi blízké a odlišuje se nepatrně (slovosledně). Ze slovanských rukopisů stojí nejbližší ke znění latinského rukopisu IV.D.7 text Pogodinského rukopisu (Pogod), nejstaršího relativně úplného rukopisu *Besěd na evangelije*.

Následnost homilií

V následnosti jednotlivých homilií se tři latinské rukopisy vymezené skupiny liší. Na jedné straně stojí znění rukopisu IV.D.7 s obvyklou následností homilií (homilie 1–40) latinských rukopisů, na straně druhé stojí rukopisy Clm 6263 a A CXXX s příznakovým inverzním zápisem 29. homilie předcházejícím 28. homilii (srov. výše). Pomineme-li textová specifika řazení homilií či jejich částí v jednotlivých rukopisech Bes v jiných částech textu⁴⁶, lze konstatovat, že Bes specifické zařazení 29. homilie před homilii 28. nevykazují. V tomto bodě se tak Bes shoduje se stavem rukopisu IV.D.7, nikoli A CXXX (resp. Clm 6263).

Závěr

V předložené studii jsme upozornili na rukopis A CXXX, jehož obsahem je homileticko-exegetické dílo *XL homiliarum in Evangelia libri duo* papeže Řehoře Velikého. Rukopis bavorské provenience pocházející z poslední třetiny 9. století z Fresingu tvoří spolu s latinským rukopisem IV.D.7 českého původu (polovina 11. století, Břevnov) jediné latinské rukopisy homilií Řehoře Velikého, které je možno místem vzniku či uložení spojit s českým raněstředověkým prostředím. Oba rukopisy jsou tak velmi významné ve spojitosti s církevněslovanským překladem (*Besědy na evangelije*), který byl pořízen v druhé polovině 11. století. V předložené studii byl formou základního popisu představen latinský rukopis A CXXX, který se spolu s dalšími relevantními rukopisy či jejich skupinami stane východiskem detailního textologického srovnání slovanského znění ve vztahu ke znění latinskému.

REFERENCES

Primary sources

Étaix, Raymond (ed.). 1999. Gregorius Magnus, Homiliae in Evangelia. Corpus Christianorum. Series Latina 141. Turnhout.

Konzal, Václav (ed.). 2005. Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu, Díl první (Sancti Gregorii Magni pontificis XL homiliarum in Evangelia. In versione bohemo-slavonica, pars prima). Homilie I–XXIV. Praha.

⁴⁶ Viz Konzal (2006, iv–v).

- Konzal, Václav – Čajka, František (eds.). 2006. Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v česko-církevněslovanském překladu, Díl druhý (Sancti Gregorii Magni pontificis XL homiliarum in Evangelia. In versione bohemo-slavonica, pars altera). Homilie XXV–XL. Praha.
- PL. Patrologiae cursus completus, series prima. Tomus 76. Jacques Paul Migne (ed.). Parisiis 1849, col. 1071-1312.

Secondary sources

- Alekseev, Aleksey Ivanovich. 2012. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в. Стригольники и жидовствующие [Religious Movements in Russia in the Last Third of the 14th – Early 16th Century. Strigolniki and Judaizers]. Moscow.
- Bierbrauer, Katharina. 1990. Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband + Tafelband. Wiesbaden.
- Bischoff, Bernhard. 1974. Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Teil I – Die bayrischen Diözesen. Wiesbaden.
- Bischoff, Bernhard. 1980. Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Teil II – Die vorwiegend österreichischen Diözesen. Mit 25 Schriftproben. Wiesbaden.
- Bláhová, Emilie. 2016a. Kronika Slovníku jazyka staroslověnského. In Čajka, František– Černý, Marcel (eds.). Slovník jazyka staroslověnského – historie, osobnosti a perspektivy. Praha, 13-86.
- Bláhová, Emilie. 2016b. Karel Haderka. In Čajka, František– Černý, Marcel (eds.). Slovník jazyka staroslověnského – historie, osobnosti a perspektivy. Praha, 257-264.
- Bláhová, Emilie. 1993. Ke klasifikaci česko-církevněslovanských památek. In Slavia 62/4, 427-442.
- Čajka, František, 2011. Staroslověnská legenda o svaté Anastázii. Praha.
- Čajka, František. 2018a. Latinský rukopis IV.D.7 břevnovského původu a jeho význam pro studium česko-církevněslovanského překladu Čtyřiceti homilií na evangelia (Besědy na evangelije). In Slavia 87/1-3, 30-44.
- Čajka, František. 2018b. Glosa v rukopise Chil 442 (fol. 565a) a její vztah k Besědám Řehoře Velikého. In Petr Malčík (ed.). Vesper Slavicus. Sborník k nedožitým devadesátinám prof. Radoslava Večerky. (= Studia etymologica Brunensia, 23.). Praha, 87-96.
- Étaix, Raymond. 1996. Répertoire des manuscrits des homélies sur l'Évangile de saint Grégoire le Grand. In Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 36, 107-145.
- Glaser, Elvira – Ernst, Oliver. 2009. Freisinger Glossenhandschriften. In Bergmann, Rolf – Stricker, Stefanie (eds.). Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Berlin - New York, 1353-1383.
- Glauche, Günter. 2000. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising. Band 1. Clm 6201 – 6316. Neu beschrieben von G. Glauche. Wiesbaden.
- Halm, Karl et al. 1969. Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tomi II, pars III. Codices num. 15121-21313 complectens, secundum Andreae Schmelleri indices composuerunt Carolus Halm, Fridericus Keinz, Gulielmus Meyer, Georgius Thomas. Unveränderten Nachdruck (Monachii, 1878). Wiesbaden.
- Havel, Dalibor. 2018. Počátky latinské písemné kultury v českých zemích. Nejstarší latinské rukopisy a zlomky v Čechách a na Moravě. Brno.
- Havel, Dalibor. 2013. Glosy a jejich role při odhalování nejstarší vrstvy Břevnovského kláštera. In Studia historica Brunensia 60/1-2, 25-39.

- Havel, Dalibor – Krmíčková, Helena.* 2014. Paleografická čítanka. Literární texty. Brno.
- Hlaváček, Ivan.* 1966. Středověké soupisy knih a knihoven v českých zemích. Příspěvek ke kulturním dějinám českým. Praha.
- Jahn, Bruno.* 2011. Petruslied. In Achnitz, Wolfgang (ed.). Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter. Band I. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Berlin/New York, 135-139.
- Mareš, František Václav.* 1963. Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova). In *Slavia* 32/3, 417-451.
- Mareš, František Václav.* 2000a. Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova). In Bláhová, Emilie – Vintr, Josef (eds.). Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 368-402.
- Mareš, František Václav.* 2000b. Církevněslovanské písemnictví v Čechách. In Bláhová, Emilie – Vintr, Josef (eds.). Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 256-327.
- Petzet, Erich (ed.).* 1910. Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Althochdeutsche Schriftdenkmäler des IX. bis XI. Jahrhunderts. München, 45-47.
- Patera, Adolf – Podlaha, Antonín.* 1910. Soupis rukopisů knihovny Metropolitní kapitoly pražské. První část: A–E. Sestavili A. Patera a A. Podlaha. Praha.
- Podlaha, Antonín – Šittler, Eduard.* 1903. Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis. Praha.
- Reinhart, Johannes.* 1980. Methodisches zu den lexikalischen Bohemismen im Tschechisch-Kirchenslavischen am Beispiel der Homilien Gregors des Großen. In Wiener Slavistisches Jahrbuch 26, 46-102.
- Reinhart, Johannes.* 2000. Die Textologie der kirchenslavischen Übersetzung der Evangelienhomilien Gregors des Grossen. In Voss, Christian – Warkentin, Heide – Weiher, Eckhard (eds.). Abhandlungen zu den grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Band 1. Freiburg i. Br., 245-295.
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich.* 1900. Церковно-славянские тексты моравского происхождения [Church Slavonic Texts of Great Moravian Origin]. Русский Филологический Вестник. Т. XLIII/1-2 [Russian Philological Bulletin. Vol. 43/1-2], Warsaw, 150–217 (samostatný přetisk Varšava 1900).
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich.* 1906. К хронологии древнейших церковно-славянских памятников [To the Chronology of the Oldest Church Slavonic Texts]. In Известия Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук [News of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences] 11/2, 1–19.
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich.* 1910. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, III. Словарный материал для двух древних памятников чешского происхождения [Materials and Research in the Field of Slavonic Philology and Archeology, III. Dictionary Material of Two Ancient Texts of Czech Origin]. Сборник Отделения русского языка и словесности (ОРЯС). LXXXVIII/3 [Proceedings of the Department of Russian Language and Literature. 88/3]. St. Petersburg.
- Steinmeyer, Emil Elias von.* 1916. Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Berlin, 103-104.
- Temchin, Sergey Yur'yevich.* 2016. Еще один ранний (чешский) церковнославянский перевод с латыни: канон римского папы Григория I Великого из Лжеисидоровых декреталий в древнерусском трактате „Власфимия“ [Another Early (Czech) Church Slavonic Translation from Latin: The Canon of the Roman Pope Gregory I the Great of The

- Pseudo-Isidorian Decretals («False Decretals») in the Old Russian Treatise „Blasphemy“. In Ангушева, Аделина et al. (eds.). *Vis et sapientia: studia in honorem Anisavae Miltenova*. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката [New Sources, Interpretations and Approaches in Medievalistics]. Sofia, 471-478.
- Ursprung, Otto*. 1952. Das Freisinger Petrus-Lied. In *Die Musikforschung* 5, 17-21.
- Vepřek, Miroslav*. 2008. Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu. In *Slavia* 77/4, 443-445.
- Vepřek, Miroslav*. 2004. K otázce lexikální příbuznosti dvou českocírkevněslovanských památek. In *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philologica – Ucrainica* 9, 101-107.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich*. 2015a. Цитаты из Бесед Григория Великого на Евангелие в Мериле Праведном и его литературном окружении [Quotations from Gospel Homilies by St Gregory the Great in Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Its Literary Environment]. In *Slavia* 84/4, 402-408.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich*. 2015b. Правило черноризцем: к изучению связи Мерила Праведного с Кормчей русской редакции [The Monastic Rule: to Study the Connection of Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Kormchaya Kniga («Nomocanon») of the Russian Redaction]. In *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* [Ancient Russia. Questions of Medieval Studies] 2, 36-48.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich*. 2017. Об одном источнике Мерила Праведного и Кормчей [About One Source of Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Kormchaya Kniga («Nomocanon»)]. In *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* [Ancient Russia. Questions of Medieval Studies] 1, 5-8.
- Zema, Valeriy Yevgenovich*. 2007. Папа Григорій Великий у лабетях легенд та історіографії [Pope Gregory the Great in the Paws of Legends and Historiography]. In *Український історичний журнал* [Ukrainian Historical Magazine] 1, 20-39.

Internet sources

- <<http://www.kkvys.cz/obrazova-a-portretni/jan-tomas-vojtech-berghauer-8-10-1684-22-3-1760/>> [cit. 28-02-2020].
- <https://cs.wikisource.org/wiki/Vlastenský_slovník_historický/Berghauer> [cit. 28-02-2020].
- <<https://is.muni.cz/el/1421/jaro2011/AR2B62/um/Ryba.pdf>> [cit. 01-01-2020].

SUMMARY: LATIN MANUSCRIPT A CXXX AND ITS IMPORTANCE FOR THE STUDY OF THE CZECH CHURCH SLAVONIC TRANSLATION OF FORTY GOSPEL HOMILIES (BESĚDY NA EVANGELIJE). Research connected with the issue of Church Slavonic Texts of Czech origin has a great tradition. During this period, the influence of A. I. Sobolevsky (1856–1929) was very strong. His research acribia and knowledge of Church Slavonic manuscripts also touched the Czech Church Slavonic Translation of Forty Gospel Homilies (Besědy na evangelije) translated from Latin, whose Czech origin he pointed out. Later in the course of further research, the Czech origin of the translation was confirmed by F. V. Mareš (1963) and J. Reinhart (1980). An important shift in the research of Besědy na evangelije was the determination of a group of manuscripts, which have not yet been known in connection with the research, connected with their origin or place of deposit with the early medieval Czech environment, as pointed out by F. Čajka (2018). Two texts from this group of Latin manuscripts are essential for further study - the Latin manuscript IV.D.7 (the mid-11th century, Břevnov) and the manuscript A CXXX (the last third of the 9th century, Freising),

which is, however, stored in Prague. The study will in particular point to the manuscript of Pope Gregory the Great's XL homiliarum in the Gospel libri duo (Forty Gospel Homilies), which is deposited in the manuscript collection of The Archive of the Prague Castle. The manuscript A CXXX comes from the last quarter of the 9th century from Bavaria (Freising) and it shows some closer textual correspondence with the Czech Church Slavonic Translation of Forty Gospel Homilies (Besědy na evangelije). The aim of the study is to draw attention to some specifics of the manuscript A CXXX in the Slavic context and to provide a basic description of the manuscript so it could be the starting point for further research.

PhDr. František Čajka, Ph.D.
Institute of Slavonic Studies of the CAS, v. v. i.
Valentinská 1
110 00 Praha 1
Czech Republic
cajka@slu.cas.cz

K PŮVODU MORAVSKÉHO RASTISLAVA Z JAZYKOVEDNÉHO HĽADISKA

On the Origin of Rastislav of Moravia From a Linguistic Point of View

Martin Diweg-Pukanec

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.44-50

Abstract: DIWEG-PUKANEC, Martin. *On the Origin of Rastislav of Moravia From a Linguistic Point of View*. This paper deals with three names of the successor to the throne after Mojmir I, ruler of Great Moravia, in the historical records: *Rastislavъ, *R'asticeb and *Rasticb. The Late Proto-Slavic personal name *Rastislavъ of the Great Moravian ruler is doubtful. The names *R'asticeb and *Rasticb are Central Slovak because Proto-Slavic *-itjo > West Slavic (including Central Slovak) -icb and Proto-Slavic *orst- > South Slavic as well as Central Slovak Rast-, and Central Slovak ra- > r'ä- > rä- (cf. Central Slovak r'ast', riast'). This fact has many historical consequences, the most important of which is the origin of the so-called Rastislav of Moravia.

Keywords: dialectology, Great Moravia, Proto-Slavic, Slavic languages, Slovak language, onomastics

Abstrakt: DIWEG-PUKANEC, Martin. *K pôvodu moravského Rastislava z jazykovedného hľadiska*. Tento článok sa zaoberá tromi menami následníka trónu po Mojmirovi I., vládcovi Veľkej Moravy, v písomných prameňoch: *Rastislavъ, *R'asticeb a *Rasticb. Praslovanské osobné meno *Rastislavъ veľkomoravského panovníka je neisté. Mená *R'asticeb a *Rasticb sú stredoslovenské, pretože praslovanské *-itjo > západoslovenské (vrátane strednej slovenčiny) -icb a praslovanské *orst- > južnoslovenské a stredoslovenské Rast- a stredoslovenské ra- > r'ä- > rä- (porov. stredoslovenské r'ast', riast'). Z tohto faktu vyplýva viacero historických skutočností, z ktorých najdôležitejšou je pôvod takzvaného Rastislava z Moravy.

Kľúčové slová: dialektológia, Veľká Morava, praslovančina, slovanské jazyky, slovenčina, onomastika

V našom nedávnom článku *K menám priamej línie Mojmirovského domu* pre časopis *Acta onomastica* (Pukanec 2020, 185-193) sme sa snažili poukázať na správny historickojazykovedný výklad osobných mien pravdepodobnej priamej línie domu Mojmirovcov, vládcov štátneho útvaru 9. – 10. storočia (nielen) v povodí rieky Moravy, ktorý sa volal *Morava*, ale tiež *Veľká Morava* (ojedinelé označenie Konštantína Porfyrogeneta) či nezriedka *Moravy* (plurál vo viacerých jazykoch, duál dvakrát v slovanskom). Predpokladáme v ňom, že otec najvýznamnejšieho vládcu tejto ríše Svätopluka I. bol najskôr synom Mojmíra I. a volal sa buď *Mojmír*, alebo *Svätopluk*, na čo poukazuje predovšetkým to, že Svätopluk mal synov s oboma týmito menami, ale priamu rodovú spojitost' medzi nositeľmi mien môže podľa nás navyše naznačovať sémantika oboch mien, keďže je rovnaká: meno *Mojmír* pochádza z *Mojmĕrъ „slávny, znamenitý svojimi“ a *Svätopluk* zas zo *Svętopŕlkъ/*Svętěpŕlkъ, čo podobne znamená „slávny, znamenitý svojimi“.

Rastislav ako zrejme synovec (*nepos*) Mojmíra I. ani Slavomír, ktorí sú nositelia zvyšných dvoch známých kniežacích antroponým uvedeného štátu, príp. nitriansky Pribina, súčasník Mojmíra I., nemusia nevyhnutne predstavovať hlavnú líniu Mojmírovcov, ak za jej ústredného predstaviteľa či zakladateľa považujeme Mojmíra I. V tomto článku sa teda zameriame na mená vedľajšej línie Mojmírovcov, ktorej najvýznamnejším predstaviteľom musí byť v rámci tohto ponímania predovšetkým Rastislav, ale z onomastického hľadiska je ním možno aj Pribina. Slavomíra ako epizodického hrdinu veľkomoravských dejín, ktorý navyše ani nemusel byť kniežatom v pravom zmysle slova, ale len vodcom vzbúrencov, v tomto príspevku opomínáme.

Ako sme už v úvode článku uviedli, Morava sa označovala nielen singulárno, ale i plurálovo a najmä duálovo *Moravy* (historický nominatív duálu by bol *Moravě*). Metod mal byť takto arcibiskup *Vyšňuju Moravu* (MMFH II 1967, 165), resp. *Moravu* (MMFH II 1967, 253), teda práve dvoch naddunajských Moráv (pozri Stanislav 1978, 51, 66). Moravy mali asi i špecifickejšie názvy, aby sa vzájomne nejako odlišovali. Tieto sú dôležité, lebo ukazujú, že jazykovo neboli tieto dve kniežatstvá úplne jednotné. Špecifikácie názvov naznačuje tzv. Bavorský Geograf, ktorý po Čechoch spomína jedných Moravanov v podobe *Marharii* a neskôr pred Východnými Obodritami, pochádzajúcimi z Potisia, resp. podľa mena z Pobodrožia, iných Moravanov v podobe *Merehanos* (MMFH III 1969, 287-288).

Obe etnonymá sú ku germánskemu pomenovaniu rieky Moravy *Maraha*, ktoré vzniklo z hydronyma *Marus*, ako ho zaznamenali už rímski dejepisci, pridaním germánskeho *ahwa* „voda, rieka“, kde spoluhláska *w* vypadla (pozri Kroonen 2013, 7). Otázkou však je, prečo v druhom názve vidíme doklad zmeny *Maraha* > *Mereha*-. Odpoveďou na túto otázku je práve analýza mena moravského kniežata Rastislava, kde vidíme podobnú zmenu, a to *Rastic* > *Restic*, čo sú jediné isté zachované podoby jeho mena. Faktom totiž je, že moravský Rastislav sa v súdobých prameňoch zapisoval *Rastislav* len málokedy, ak vôbec niekedy.

V latinských Fuldských análoch sa meno *Rastislav* nevyskytuje ani raz. Moravský panovník sa v nich spomína k rokom 846 – 871 mnohokrát a vždy v podobe *Rastiz*, resp. *Rastic* (pozri MMFH I 1966, 90-103). V ďalších relevantných latinských textoch je to podobne, teda bez *-slav*. V Xantenských letopisoch na rok 870, ako i 871 sa uvádza ako *Rasticus rex* (MMFH I 1966, 68), v Bertinských letopisoch je k roku 861 *cum Resticio Winidorum*, *Resticii*, k roku 862 *Resticio Winidorum*, k roku 863 *Restitio Winido*, k roku 866 *Restitio Winido*, *Restitius, contra Restitium*, k roku 870 *Resticium Winidum*, *Restitium Winidorum regulum*, *Restitii* a k roku 871 *Restitii* (MMFH I 1966, 74-78). Reginonova kronika má k roku 860 *Rastiz* (MMFH I 1966, 136), Weingartenské letopisy k roku 870 *Rastizius dux* (MMFH I 1966, 136), Hildeishamské letopisy majú k roku 864 spotvorené *Ratzidum*, tak aj letopisy weissemburské či ottobeuernské, altaichské zas *Razidum* a podobne aj ďalšie (MMFH I 1966, 136, 153, 154, 158).

Jediný starosloviensky prameň, ktorým je traktát mnícha Chrabra *O písmenách*, uvádza meno nášho panovníka v tvare *Rastica moravska*, resp. *Rasti c(ěsa)rę moravska* (MMFH III 1969, 371). Chrabrov spis je však, nanešťastie, dochovaný až v neskorších cirkevnoslovanských opisoch zo 14. – 17. storočia a v podobe, v ktorej je doložený, bol už zjavne upravovaný a dopĺňaný (MMFH III 1969, 364), takže ho sám osebe za úplne spoľahlivý prameň antroponyma považovať nemožno. Toto platí tiež pre zápisy mena moravského kniežata v ruskej cirkevnej slovančine, kde sa spomína ako *Rostislavъ* (pozri ESJS 13 2006, 752), pričom tieto datujeme do 12. – 13. storočia. Ešte mladšie sú potom cirkevnoslovanské zápisy *Rastislavъ* (pozri SJS III 1982, 616). Do 12. a 14. storočia datujeme podobne najstaršie rukopisy Legendy rímskej, kde sa nachádza latinizovaná podoba mena *Rastislaus*, *Rastilaus* (MMFH II 1967, 127).

Jednoznačne archaickú podobu antroponyma so *-slav* možno nájsť iba medzi zápsmi mien návsťevníkov kláštora z Cividalského evanjelia ako *Rastisclao*, čo je zápis, ktorý napríklad R. Stankov vo svojej nedávnej štúdiu o moravskom antroponyme *Rasticъ/Rastislavъ* opomína (pozri Stankov

2019, 349-370). A to asi preto, že mená sú v evanjeliu popísané tak trochu bez ladu a skladu, čím chceme povedať bez dostatočného kontextu, takže nie je isté, či tento zápis patrí ozaj moravskému Rastislavovi, aj keď je to dosť pravdepodobné, lebo sa dá predpokladať, že keď medzi pútnikmi boli Pribina, Kocel, Svätopluk s manželkou atď., bol tam i on (pozri MMFH III 1969, 332-333).

Dochované pramene nám v prípade, že tento predpoklad uznáme, umožňujú potom rekonštrukciu troch podôb mena následníka po moravskom Mojmirovi I.: predovšetkým zápis z Cividale, ale čiastočne i zápisy z ruskej cirkevnej slovančiny a latinskej Legendy rímskej **Rastislavb*, zápisy z Bertinských letopisov **Rǫsticb* a veľká väčšina latinských zápisov, ako i jediný starosloviensky prameň **Rasticb*. Všetky tri sú historickojazykovedne zaujímavé, no kým druhá a tretia podoba sú isté a jasne kladú meno do oblasti strednej slovenčiny, prvá podoba **Rastislavb* je neistá a neisté je aj jej zaradenie do tejto nárečovej oblasti. Dialektologicky totiž môže byť stredoslovenská, južnoslovenská a do úvahy pre ňu pripadá ešte pár menších praslovanských nárečových oblastí.

Na základe písomných prameňov však minimálne zápis *Rastisclao* z 9. storočia kladie nositeľa mena jednoznačne do Nitry, pretože ho do kláštora sprevádzal nejaký Nitrabor, ktorý je za ním v Cividalskom evanjeliu zapísaný hneď ako piaty v poradí, i *Gomer* (pozri MMFH III 1969, 332-333), ktorého meno zrejme poukazuje na hrad a župu *Gemer*, s prvým zápisom v roku 1198 *Gomur* (pozri viac Ondruš 1980, 276-277). Meno **Rasticb* svojou patronymickou príponou *-icb* (porov. napr. SP 2 1976, 55-60) poukazuje na to, že mohol jestvovať Rasticov otec s menom **Rastislavb*, ktorý mohol byť v kláštore. Vylúčiť však nemožno ani to, že súčasníci síce volali moravského panovníka **Rasticb*, resp. **Rǫsticb*, ale on sám sa nechal zapísať vo vznešenejšej podobe **Rastislavb*. Takéto špekulácie, samozrejme, patria do onomastiky i širšej jazykovedy, ale ťažko sa do nich púšťať, keď povaha zápisu je neistá a navyše analogických prípadov z moravského prostredia niet.

Z jazykovedného i historického hľadiska je oveľa istejšou podoba **Rasticb* s jej nárečovým variantom **Rǫsticb*, ktoré smerujú rovnako ako nositeľ zápisu *Rastisclao* k Nitre. Z hľadiska slovanskej dialektológie patria obidve podoby jednoznačne do západoslovanského nárečového makroareálu. Aspoň ak si budeme všimáť príponu *-icb* a uznáme, že tento sufix antroponyma pochádza zo staršieho **-itjo* (SP 2 1976, 55-60) a nie zo sémanticky i hláskovo možného, no v širšom onomastickom kontexte nepravdepodobného **-iko* (SP 1 1974, 97). Sufix **-itjo* je bežne známy predovšetkým z častých srbských, chorvátskych, ako i čiernohorských a bosniackych priezvisk s dnešnou príponou *-ić* či ruských alebo širšie východoslovanských priezvisk s dnešnou príponou *-ič*, ale rovnako tak aj zo slovenskej apelatívnej slovnej zásoby vo výpožičkách typu *kráľovič*. Kým praslovanská spoluhlásková skupina **tj* sa menila na srbské a chorvátske *ć* a východoslovanské *č*, v západnej slovančine sa menila na *c*, preto sa u západných Slovanov táto prípona, hoci je v ich pôvodných propriách oveľa menej frekventovaná, vyvíjala **-itjo* > *-icb* > *-ic*.

Západoslovanský sufix *-icb* v nami analyzovanom antroponyme **Rasticb* značne obmedzuje možnosti, odkiaľ mohol Rastic pochádzať. Ak opomenieme okrajovú etymológiu jeho mena k iránskemu *rast-* „správny, spravodlivý ap.“ (pozri viac ESJS 13 2006, 752), všeobecne sa akceptuje, že koreň *Rast-* antroponyma pochádza z praslovanského **orst-* „rásť“, ktoré sa zmenilo na južnoslovanské *Rast-* a na západoslovanské a východoslovanské *Rost-*. Jedinou veľkou výnimkou je tu stredná slovenčina, preto má spisovná slovenčina *Rastislav*, kým čeština *Rostislav*, poľština *Rościslaw*, ruská cirkevná slovančina *Rostislavb*, ruština *Rostisláv* atď. (pozri ESJS 13 2006, 752).

Jednoduchá úvaha nás potom privedie k tomu, že z dialektologického hľadiska muselo byť **Rasticb* stredoslovenské meno, lebo príponu *-icb* < **-itjo* mala len západná slovančina a v západoslovanskom nárečovom makroareáli zachovala len stredná slovenčina *Rast-* < **orst-*. Také jednoduché to však nebolo. Stredná slovenčina je síce jediným relevantným západoslovanským kandidátom zmeny praslovanského **orT-* na *raT-* v neakútových slabikách na začiatku apelatív, no niekoľko jej dokladov nájdeme napríklad aj v českej toponymii. Uvádza sa takto *Ralov*, *Rasochy*,

doložené už v stredoveku, *Rastory*, *Raští*, v roku 1373 zapísané ako *Rasta*, rovnako stredoveká *Raveň* a *Rastely*, uvádzané už v roku 1088 v podobe *Rastileh*. Stará čeština má navyše doložené aj apelatívum *letorastl*. Apelatívum je však ojedinelé a mohlo vzniknúť vplyvom cirkevnej slovančiny a toponymá sa nachádzajú geograficky obmedzene, nie súvislo na celom českom území, akoby boli iba odrazom nárečia nejakého kmeňa, lokalizovaného najskôr v južných Čechách (pozri Vondrová – Blažek 2001, 316-318; Novák 1980, 53), takže ďaleko od Pomoravia, ako je dnešné moravské Slovensko, Záhorie a ich okolie, čo bola prvá Morava štátu s názvom *Moravy*. Zo slovenskej strany stredoveké formy typu *Razowag* 1212, *Razwag* 1245 končia nanajvýš pri Trenčíne (pozri napr. Ripka 1975, 34-35).

Druhá Morava štátu s duálovým názvom *Moravy* bola v Ponitří. A práve širšie Ponitrie muselo byť tým územím, z ktorého pochádzal nositeľ mena **Rasticb*. Konečným argumentom, že Rastic pochádzal z Nitrianska, sú zápisy z Bertinských letopisov. Podoby *Resticius*, *Restitius* z tejto pamiatky reprezentujú formu **Rästicb*, ktorú možno najlepšie vysvetliť zo strednej slovenčiny, kde je po zmene *ra-* > *r'ä-* > *rä-* aj dnes miestami *bräda*, *kräj* a *räst* i *riast*, na čo upozornil už J. Stanislav (pozri Stanislav 1978, 50, 131-132).

Nitriansko a zadunajská Panónia ako potenciálne nárečové oblasti na rozhraní západoslovenského a južnoslovenského makroareálu, dnes by sme mohli čiastočne povedať stredoslovenské, môžu niesť i ďalší zaujímavý onomastický doklad zmeny *ra-* > *r'ä-* > *rä-*. Do blízkosti Nitry alebo do Panónie totiž možno klásť pôvod svätého Gorazda, designovaného nástupcu arcibiskupa Metoda, o čom svedčí toponymia k jeho menu. V nej rovnako môžeme vidieť zmenu *Gorazd-* > **Gorezd-*, resp. *Gerezd* (vokálnou harmóniou, obvyklou o. i. aj v maďarčine), pričom zaujímavé je predovšetkým toponymum *Gerezd*, doložené z roku 1480, v geografickej blízkosti toponyma *Kazil*, zapísanom v roku 1167, ktoré ukazuje na Pribinovho syna Kocela (pozri viac Krajčovič 2005, 122).

Izoglosu *ra* || *rä* teda vidíme i v antroponymách, nielen v etnonymách, resp. hydronymách či choronymách, ako boli uvedené dve Moravy **Maraha* a **Mereha*. Tieto dve Moravy, jednu v Pomoraví, druhú v Ponitří, mali podľa veľkej väčšiny historikov svojho času ovládať Mojmir II. proti nitrianskemu Svätoplukovi II., Mojmir I. proti nitrianskemu Pribinovi a proti nitrianskemu Svätoplukovi I. mal stáť Rastislav. Faktom ale je, že písomné pramene spájajú iba Pribinu s Nitrou v čase Mojmíra I. a Svätopluka I. na sklonku jeho života s nitrianskym Zoborom, takže tento predpoklad je založený len na nepriamych indiciách. Jazykovednou indíciou potom je, že v čase nitrianskeho Pribinu žil v ponitrianskej Morave aj Rastic, keďže jeho meno je stredoslovenské a Nitra stojí dnes na rozhraní západnej a strednej slovenčiny.

Samotný Pribina pochádzal z Nitry, alebo tam prinajmenšom bol významnou postavou v časoch Mojmíra I. Jeho meno navyše poukazuje na možnú spojitosť s Rasticom. Ako už bolo uvedené, v predpokladanej hlavnej línii Mojmirovcov, teda Mojmir I. – Svätopluk I. – Mojmir II./Svätopluk II., môže priamu rodovú spojitosť medzi nositeľmi mien naznačovať nielen ich opakovanie, lež i sémantika, keďže je rovnaká: meno *Mojmir* pochádza z **Mojiměrb* „slávny, znamenitý svojimi“ a *Svätopluk* zas zo **Světoplekь/*Světěplekь*, čo rovnako znamená „slávny, znamenitý svojimi“. Meno *Rastislav* je však odlišné a značí „slávny rastom“. Podobnú sémantiku vidíme napríklad v prvej časti mien ako *Pribychval*, *Pribygoj*, *Pribyslav*, *Pribymir*, ktorá odkazuje na pribúdanie (pozri Niederle 1916, 155). Antroponymá *Pribyslav*, *Pribymir* ap. by takto boli synonymné s menom *Rastislav*. Sem potom patrí tiež meno nitrianskeho a panónskeho kniežata *Pribina*, kde je rovnaký koreň slovesa *pribyti* „pribudnúť“. Na pôvodné čítanie [y] (akoby [ü] = [u]) ukazuje napríklad už autentický zápis jeho mena za Kocelovým z Cividale: *Quocili*, *Priuina* (MMFH III 1969, 333), hoci *Pribina* s *-i-* sa správne vykladá odsunutím *-y* z koreňa *priby-* a pripojením sufixu *-ina* (pozri Krajčovič 2005, 38).

Sufix *-icb* mohol byť patronymický, ako sme už spomenuli, ale tiež deminutívny (porov. napr. SP 2 1976, 55-60). Keď zoberieme do úvahy, že mnohovýznamová prípona *-ina* bola okrem iného rovnako deminutívna (porov. napr. SP 1 1974, 120-123), otvára sa nám určitý onomasticko-sémantický priestor na hypotézy o priamom rodinnom vzťahu Rastica s Pribinom. Treba však zdôrazniť, že nie je podporený, ako je to v prípade Mojmíra I. a Svätopluka I., antroponymami z Pribinovho nepochybniteľného príbuzenstva, ktorým je vlastne iba nositeľ mena *Kocel*, pričom pôvod tohto nie je celkom jasný. Pravdepodobnejšie sa preto z jazykovedného uhla pohľadu javí, že prípona *-icb* bude v prípade mena **Rasticb* patronymická a poukazovať potom na Rasticovho otca či predka Rastislava, možno práve toho, ktorý je v podobe *Rastisclao* zapísaný v Cividalskom evanjeliu a ktorý má vzťah k Nitre cez Nitrabora.

Netreba však zabúdať ani na to, že Rastic v rámci bojov Karlomana proti kráľovi Ludovítovi, svojmu otcovi, Pribinu zabil (porov. Steinhübel 2004, 122) a celkový vzťah medzi Rasticom a Pribinom ukazuje na nezmieriteľné nepriateľstvo, takže vzhľadom na priam vražedné pomery medzi Rasticom a jeho blízkym príbuzným Svätoplukom I. či medzi bratmi Mojmírom II. a Svätoplukom II. rodinný vzťah medzi Pribinom a Rasticom vylúčiť nemožno. Rasticovo prenasledovanie Pribinu doslova až za hrob by mohlo paradoxne svedčiť o príbuzenskej línii, lebo by malo zdôvodnenie v Rasticovom strachu zo straty moci alebo v jeho túžbe po jej zväčšení, oboje na základe nejakého rodového práva či legitimacy. Na to, že Pribina bol mojmirovec, poukazuje tiež to, že v čase vyhnania nebol ešte označený slovom *dux* „knieža“, lež *quidam* „akýsi“, ako aj úspech Mojmírovej akcie u kráľa Ludovíta II. Nemca, ktorého bol inak, aspoň neskôr, Pribina chránencom (MMFH III 1969, 310-311).

Na záver našej štúdie už len zhrnieme, že meno *Rastislav* medzi moravskými panovníkmi asi vôbec nefigurovalo. Rovnaká sémantika antroponým *Mojmír* a *Svätopluk* môže naznačovať priamu rodovú spojitosť medzi ich nositeľmi, pričom túto potvrdzuje najmä to, že Svätopluk I. bol otcom synov s menami *Mojmír* a *Svätopluk*. Táto hypotetická myšlienka je zaujímavá v súvislosti s tým, že meno nástupcu Mojmíra I. nebolo zrejme *Rastislav*, ale skôr *Rastic*. Prípona *-ic* môže byť buď patronymická, čím by poukazovala, že Rasticovým otcom bol nejaký Rastislav, alebo deminutívna, čím by meno *Rast-ic* mohlo byť významovo identické s *Prib-ina* a poukazovať na nejakú vedľajšiu vetvu Mojmírovcov, čo by bol teda podobný prípad sémantického stotožnenia ako v prípade *Mojmír – Svätopluk*. Sémantika antroponým **Rasticb* a *Pribina* však rozhodne nemôže byť pri takýchto historických hypotézach kľúčovým argumentom a musíme sa na ňu pozeráť ako na špekuláciu bez dostatočnej opory.

Isté pri mene *Rastic* je iba to, že sufix *-ic* je západoslovenský a koreň *Rast-* najmä južnoslovenský a stredoslovenský, takže antroponymum *Rastic* je v dnešnej terminológii najskôr stredoslovenské, čo potvrdzuje tiež jeho podoba **R'asticb*. Na základe relevantných písomných prameňov je možné v rámci Moráv lokalizovať iba Pribinu na začiatku kariéry do Nitry a Svätopluka na konci života do Nitry. Na základe skúmania veľkomoravských antroponým je zas možné spojiť Rastica na začiatku života s Nitrianskom. Párovanie veľkej väčšiny historikov typu pomoravský Mojmír I. proti ponitrianskemu Pribinovi, pomoravský Rastislav proti ponitrianskemu Svätoplukovi I. a pomoravský Mojmír II. proti ponitrianskemu Svätoplukovi II. sa ukazuje byť o čosi zložitejšie, ako sa zvyklo celé desaťročia tradovať, pretože Mojmírovi z Pomoravia by nemali dôvod pomenúvať potenciálneho následníka trónu ponitrianskym nárečím. Toto je aj hlavný záver predloženého jazykovedného výkladu o pôvode moravského Rastislava.

REFERENCES

- ESJS 13. 2006. Etymologický slovník jazyka staroslověnského 13. Praha, 751-814.
- Krajčovič, Rudolf. 2005. Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest. Bratislava.
- Kroonen, Guus. 2013. Etymological Dictionary of Proto-Germanic. Leiden – Boston.
- MMFH I – *Magnae Moraviae fontes historici I*. 1966. Praha – Brno.
- MMFH II – *Magnae Moraviae fontes historici II*. 1967. Brno.
- MMFH III – *Magnae Moraviae fontes historici III*. 1969. Brno.
- Niederle, Lubor. 1916. Slovanské starožitnosti. Díl II. Svazek 1. Základy kulturních starožitností slovanských. Víra a náboženství. Praha.
- Novák, Ľudovít. 1980. K najstarším dejinám slovenského jazyka. Bratislava.
- Ondruš, Šimon. 1980. Pôvod názvov slovenských vrchov, hradov a stolíc. In *Studia Academica Slovaca* 9. Bratislava, 261-283.
- Pukanec, Martin. 2020. K menám priamej línie Mojmírovského domu. In *Acta onomastica LXI/1*, 185-193.
- Ripka, Ivor. 1975. Dolnotrenčianske nárečia. Bratislava.
- SJS III. 1982. Slovník jazyka staroslověnského III. Praha.
- SP 1. 1974. Słownik prasłowiański. Tom 1. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- SP 2. 1976. Słownik prasłowiański. Tom 2. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Stanislav, Ján. 1978. Starosloviensky jazyk 1. Veľká Morava a Panónia. Kultúrny jazyk a písomníctvo. Konštantín Filozof, Metod a Kliment sloviensky. Fonetika. Bratislava.
- Stankov, Rostislav. 2019. Проблема лексических моравизмов и имя моравского князя: Растиць или Растиславъ [The problem of lexical moravisms and the name of Moravian prince: Rasticъ or Rastislavъ]. In *Славянское и балканское языкознание. Палеославистические чтения – 2* [Slavic and Balkan Linguistics. Paleoslavistic Texts – 2]. Moscow, 349-370.
- Steinhübel, Ján. 2004. Nitrianske kniežatstvo. Bratislava.
- Vondrová, Marcela – Blažek, Václav. 2001. Slovanské archaismy a dialektismy v toponymii Čech. In *Čeština – univerzália a specifika* 3. Brno, 311-342.

SUMMARY: ON THE ORIGIN OF RASTISLAV OF MORAVIA FROM A LINGUISTIC POINT OF VIEW. This paper deals with three names of the successor to the throne after Mojmir I, ruler of Great Moravia, in the historical records: *Rastislavъ, *R'ästicъ and *Rasticъ. The Late Proto-Slavic personal name *Rastislavъ of the Great Moravian ruler is doubtful. The names *R'ästicъ and *Rasticъ are Central Slovak because Proto-Slavic *-itjo > West Slavic (including Central Slovak) -icъ and Proto-Slavic *orst- > South Slavic as well as Central Slovak Rast-, and Central Slovak ra- > r'ä- > rä- (cf. Central Slovak r'äst, riast). This fact has many historical consequences, the most important of which is the origin of the so-called Rastislav of Moravia. On the one hand, since *Mojmĕrъ/*Mojmĭrъ and *Svĕtĕrъlkъ/*Svĕtorъlkъ, names of the direct line of Great Moravian rulers, both mean the same (the first personal name is reinterpreted as *Mojimĕrъ < Proto-Indo-European *moios “my (regiment, house)” + *meh₁-ro- “glorious, great”, and the latter one as *Svĕtĕrъlkъ/*Svĕtorъlkъ < Proto-Slavic *svĕt “glorious, great” < Proto-Indo-European *kwen- “to celebrate” + Proto-Slavic *-rъlkъ “regiment, house”), as well as Rastic, name of the indirect line of Great Moravian rulers, and Pribina, name of a leader of *Merehanos*, both mean the same, Rasticъ/R'ästicъ could be a relative of Pribina. On the other hand, prince Rasticъ/R'ästicъ could be a son of Rastislavъ. The latter is more probable from a linguistic point of view.

MARTIN DIWEG-PUKANEC

doc. Mgr. Martin Diweg-Pukanec, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Slovak Language and Literature
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
mdpukanec@ukf.sk

ST. JEROME'S HOMILIES ON LUKE'S GOSPEL IN CROATIAN GLAGOLITIC BRIEVIARIES

Ana Mihaljević – Milan Mihaljević

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.51-82

Abstract: MIHALJEVIĆ, Ana – MIHALJEVIĆ, Milan. *St. Jerome's Homilies on Luke's Gospel in Croatian Glagolitic Breviaries*. Two St. Jerome's homilies on pericopes from the *Gospel according to Luke* occur in Croatian Glagolitic breviaries. The homily on L 11.4, which was read on the third Sunday in Lent, has been preserved in 19, and the homily on L 16.1, which was read on the eighth Sunday after Pentecost, in 22 breviaries. In some breviaries, the text is shorter and divided into lections differently than in others. In the paper, we will compare the texts from all breviaries, determine the differences between them, and describe the language of both homilies. We will also compare the Church Slavonic text with its Latin original, analyse the translation techniques, and try to determine when the text has been translated from Latin into Church Slavonic.

Keywords: *St. Jerome's homilies, Gospel according to Luke, Croatian Church Slavonic, Glagolitic breviaries, translation techniques*

Abstrakt: MIHALJEVIĆ, Ana – MIHALJEVIĆ, Milan. *Homílie sv. Hieronyma k Lukášovmu evanjeliu v chorvátskych hlaholských breviároch*. Dve homílie sv. Hieronyma k perikopám z Evanjelia podľa Lukáša sa vyskytujú v chorvátskych hlaholských breviároch. Homília L 11.4, ktorá bola čítaná na tretiu nedeľu počas pôstu, sa zachovala v 19 a homília k L 16.1, ktorá bola čítaná na ôsmu nedeľu po Turícach, v 22 breviároch. V niektorých breviároch je text kratší a rozdelený na čítania inak ako v ostatných. V štúdiu porovnávame texty zo všetkých breviárov, určujeme rozdiely medzi nimi a popisujeme jazyk oboch homílií. Porovnávame tiež cirkevný slovanský text s jeho latinským originálom, analyzujeme prekladateľské techniky a snažíme sa určiť, kedy bol text preložený z latinčiny do cirkevnej slovančiny.

Kľúčové slová: *homílie sv. Hieronyma, Evanjelium podľa Lukáša, chorvátska cirkevná slovančina, hlaholské breviáre, prekladateľské techniky*

Introduction

St. Jerome has a special place in Croatian history and culture, and even more so in the Croatian Church Slavonic and Glagolitic heritage. For Croatian Glagolites, he was a Croat. They venerated him as the inventor of the Glagolitic script and as the translator of the Bible into the Croatian language. The earliest known source of this belief is the response of Innocent IV to the bishop Philip of Senj approving the Slavonic rite. Even though the belief had an obvious legendary origin it was widely preserved and lasted well into the modern period (cf. Verkholantsev 2014, 53). Some reflections of this legend appear even today.¹

¹ For example Croatian daily newspaper *Večernji list* printed an article on February the 13th written by

Since St. Jerome died in the year 420, in the year 2020, the 1600th anniversary of his death, we will analyze the translations of his homilies on *Luke's Gospel* in the Croatian Glagolitic breviaries. In Croatian Glagolitic breviaries there are only two St. Jerome's homilies on *Luke's Gospel*. The first, which is a comment on Luke 11.14, was read on the third Sunday in Lent. It is originally St. Jerome's commentary on *Mathew's Gospel* (12.22-27).² It has been preserved in 19 breviaries, as shown in table 1.:³

L 11. 14	Vb ₁	Vat ₅	Pm	Pad	VO	Drag	Vb ₃	Mosk	Ber _{2/I}
	118d–119d	87a–87c	85c–85d	124b–125b	185d–186d	71c–72b	112c–113c	85b–86a	116c–117c
Met	N ₁	Mav	Vat ₁₉	Vat ₁₀	Rom	N ₂	Pt	Bar	Broz
106d–107c	94b–94d	80a–80c	78c–78d	78d–79b	144r–144v	87a–87d	90c–91a	177a–177c	169a–169c

Table 1. Jerome's homilies on Luke 11.14 in Croatian Glagolitic breviaries

The second homily is a commentary on Luke 16.1. It was read on the eighth Sunday after Pentecost. The text is a part of the 6th chapter of St. Jerome's letter N° 121a, addressed to Algasia. It has been preserved in 22 breviaries, as shown in table 2.

L 16.1	Vb ₁	Vat ₅	Vb ₂	Pm	Pad	VO	Drag	Vb ₃	Mosk	Ber _{2/I}	Met
	218c–219b	164b–164c	209b–210a	156c–157a	253b–253d	334d–335c	146c–147a	255d–256c	170c–171a	218c–219b	207d–208b
	N ₁	Mav	Vat ₁₉	Brib	Vat ₁₀	Rom	Dab	N ₂	Pt	Bar	Broz
	177c–178a	150b–150c	139b–139c	52b–52c	143c–143d	203r	64b–64c	181a–181c	157c–157d	262a–262c	254a–254c

Table 2. Jerome's homilies on Luke 16.1 in Croatian Glagolitic breviaries

However, in six of them the homily is wrongly ascribed to St. Gregory the Great (*Omiliè Grègora papi*): Pm, Mosk, N₁, Rom, Brib, Dab. In Vat₁₉, the Gospel pericope is falsely attributed to John instead of to Luke.

In this paper, we will compare the texts in all breviaries with one another, as well as with the Latin original and try to determine when these homilies were translated into Church Slavonic. We will also analyze the translation technique in order to determine how familiar the translator was with the Latin as well as the Church Slavonic language. We have chosen the text of Vb₁ as basic because it is the oldest, as well as the longest text preserved, and have compared it to the texts in other breviaries. All noted differences will be given in the critical apparatus.

Slobodan Prosperov Novak under the title: *Stvorio je glagoljicu kojom su pisali i puk i svećenici*. [He created the Glagolitic script, which was used by laymen and clergy.] (Prosperov Novak 2020, 30)

² Cf. Hieronymus 1845, 79-80.

³ The list of sources with abbreviations will be given at the end of the paper.

Comparison of the Glagolitic texts

Although both texts in all codices are divided into three lessons, they differ in length. Nine breviaries have a shorter version of the first homily: in Rom the homily ends with the first sentence of the second lesson of Vb₁, in Vat₁₉ one sentence before the end of the second lesson, in Pm, Vat₁₀, and Pt at the end of the second lesson, in Mav, Bar, and Broz after two sentences of the third lesson, and in Met in the middle of the third lesson.⁴ Eleven breviaries have a shorter version of the second homily. Again, the shortest text is in Rom, after that in Vat₁₉, and then in Vat₁₀. In Rom the text comprises a little more than a half of the first lesson, in Vat₁₉ it ends after the first sentence of the second lesson, in Vat₁₀ it is one sentence longer than in Vat₁₉, while in Mav, Bar, and Broz it has two more sentences.⁵ Pm and Pad contain the whole second lesson, in Met and Pt the text ends after the first sentence of the third lesson, while Brib does not have the last four sentences of the third lesson. In all the other breviaries the text is equally long as in Vb₁.

It was easy to see that the translation is the same in all of the codices. Textual differences between them are neither numerous nor significant. They are often restricted to a single source. Researchers traditionally divide Croatian Glagolitic liturgical codices into two groups (Tandarić 1993, 31-35). The codices of the northern (Krk-Istria) group are more conservative. They have preserved the older redaction from the 13th century, while the codices of the southern (Zadar-Krbava) group have the text of the younger redaction which was carried out in the 14th century. In the second group, we usually distinguish the subgroup that we call transitional and that consists mostly of texts from Vinodol and Gacka regions (Badurina Stipčević – Mihaljević – Šimić 2010). They usually have the younger variant of the text, but in some cases, they have preserved the older variant. Sometimes some of them have both variants. However, stemmatological relations between the preserved texts are very complicated, since the redactions are, as usual, mutually entangled.⁶ We will illustrate this with three examples:

- (1) Lat. *Tunc oblatus est Christi daemniacus essens*
 tьgda *priveden'* bis(тb) i(su)su bēsni Vb₁ Pad VO Mav Vat₁₉ / tagda *priveden'* bistь ka i(su)-su besni Vb₃ / i t'gda *prived(e)nb* bis(тb) k' i(su)su bēsni Met / tagda *privedenb* bi bēs'ni Ber₂ tagda *prikazan'* bē bēs'ni i(su)su · Pm / tagda *prikazanb* bis(тb) bēsni i(su)su · Vat₅ Drag / tagda *prikazanb* bē i(su)su bes'ni Rom Vat₁₀ / tagda *prikazanb* i(su)su bis(тb) bēs'ni Mosk / egda *prikazanb* bistь bēsni i(su)su N₁ / tьgda *prikazanb* bistь i(su)su bēs'ni onь N₂ / tьgda *prik(a)-zanzb* bis(тb) i(su)su Pt / tag'da *prikazanb* bist' bēsni i(su)su Bar Broz
- (2) Lat. *opera Dei principii daemoniorum deputabant*
 dēla b(o)žie · dēla bēsnaē mnēhu Vb₁ Pad VO Rom / dēla božie dēla besnaē mniēhu Vb₃ / dēla b(o)žē dala (!) besnaē mnēhu Met / dēla b(o)žie · d(è)la bēsna mniēhu Mav / dila b(o)žie dila bēs'naē mnahu Ber₂ / dēla b(o)žie dēla bēsna mnēhu Bar Broz / mnēhu dela b(o)žie dela bēs'na Vat₁₉
 dēla b(o)žie · bēsnaē dēla mnēhu Pm / dēla b(o)žie bēsnaē dēla mnahu Drag / dēla b(o)žie bēs'na dēla m'nhu Mosk / dēla b(o)žie bēsnaē dēla mnēhu N₁ / dela božē bēs'na dela m'nhu Vat₁₀ / dēla b(o)žie bēs'na dela m'nhu N₂ / d(è)la b(o)žie besna d(è)la mn(èè)hu Pt / dēla b(o)žie bēsnaē mnēhu Vat₅

⁴ With the sentence *sego r'di sudie v(a)mb bud(u)tb* (Lat. Ideo ipsi iudices vestri erunt.).

⁵ It is interesting to note that Mav, Bar, and Broz have in both cases equally long text, which is not surprising when we know that Mav was copied by young Blaž Baromić, who was later the editor of Bar, and that Broz is in fact only a slightly revised version of Bar.

⁶ Cf. Reinhart (1990, 204): »Da vom Abschreiben von mehr als einer Vorlage auszugehen ist, wie dies bei vielen ma. Hss. üblich war, kann kein 100%-iges Stemma erstellt werden«.

- (3) Lat. *super uno peccatore poenitentiam agente*
 o edinomъ grêšnicê *tvorečem' pokoru* Vb₁Pm Vb₂, Pad, VO / o edinomъ grîšnici *tvorečimъ pokoru* Drag / o edinomъ grêšnicê *tvorečêtmъ pokoru* Vb₃ / o edinomъ gr(ê)šnicê *tvorečimъ pokoru* N₁ / o edinomъ gr(ê)šnici *tvoreč(e)tmъ pokoru* Mav / o edinomъ grêšnicê *tvorečimъ pokoru* Ber₂ N₂ / o edinomъ grêšnici *tvorečimъ pokoru* Vat₁₀ / o edinomъ grêšnici *tvorečimъ pokoru* Pt o edinomъ grêšnici *tvorečemъ pokoru* Bar Broz
 o edinomъ grêšnicê *kaûčem se* Vat₅ / o edinomъ g'rêšnici *kaûčem se* Mosk / o edinomъ grîšnici *kaûčim se* Met
 o edinomъ grêš'nice *kaûčem' se tvorečimъ pokoru* Dab / o edinomъ g'reš'nice *kaûčim' se tvorečimъ pokoru* Brib

Therefore, it is not possible to divide the codices into three clearly distinct groups. As can be seen, sometimes the codices which are usually classified as southern, such as Pm and Drag, have the same reading as the northern group. Similarly, the younger codices from the northern group have sometimes the same reading as the representative codices of the southern group, for example Met. In spite of that, we can clearly distinguish the older redaction from the younger one. The older codices from Krk (Vb₁, Pad, Vb₂ and VO) have almost always the same reading, which we can consider to be older. The same is true for Vat₅, Mosk, and Pt, which are considered to be typical representatives of the southern group. N₁, Vat₁₀, Dab, Brib, and N₂, which are usually regarded as the members of the transitional group, behave as expected. Sometimes they have the older reading,⁷ and sometimes both readings, as is the case with Dab and Brib in (3).

Since the *First Vrbnik Breviary* was written at the beginning of the 14th century, or perhaps even at the end of the 13th century, Jerome's homilies could not be translated later than that date. However, the texts of homilies in this breviary contain some errors which can best be explained if we assume that they have been copied from an older Glagolitic protograph. For example, the occurrence of *meždû ioboû* instead of *meždû soboû* (for Latin *inter se*) can best be explained by the misreading of the Glagolitic letter Ѡ (s) from the protograph as Ѣ (i). The same is true for the use of the word *ili 'or'* instead of *iže 'which'* in the sentence *ili prizivaniem' imene božiê izgonahu bêsi* (for Latin *qui ad invocationem Dei eiciebant daemones*), which is evidently the result of the misreading of ѢѢ (ž) as ѢѢ (l). This means that we have to assume that Jerome's homilies have been translated even earlier, most probably immediately after the Franciscan reform of liturgical books and the formation of the plenary missal and breviary in the mid-13th century. This is confirmed by the occurrence of two coordinated absolute datives in the second homily which do not correspond to Latin absolute ablative.⁸ These two examples show that, at the time of translation, this construction was still part of the translator's active knowledge, while according to Johannes Reinhart (1993, 121) it was obsolete after the 13th century. The fact that they could not have been translated even earlier, is testified by the occurrence of the absolute instrumental in (13a), which started to replace the absolute dative as a translation equivalent of the Latin absolute ablative in that century.

Relation to the Latin original

Both texts of St. Jerome's homilies on Luke's Gospel have been translated from Latin into Croatian Church Slavonic very faithfully, mostly a literal word-for-word translation. To show the relationship between the original and the translation we will look at the first sentences of both

⁷ For example, N₁, Vat₁₀ and N₂ have in (1) and (2) the younger, and in (3) the older reading.

⁸ See paragraph *Absolute ablative*.

homilies. The beginning of the first homily is cited in (1). In the example, there is only one word that has no formal correspondent in the translation (*essens*), and all the other words have been translated in the exact order and by their prototypical equivalent. The situation is the same in the second homily. The beginning of the second homily is given in (4). Here, it is also visible that the text follows the Latin original faithfully and that the word order of the translation is the same as in the original. Same as in the first homily, there is also one word that has not been translated (*iniquitatis*).

- (4) Lat. *Quis sit villicus iniquitatis, qui Domini voce laudatus est.*
kto est' pristavnik' · iže g(ospod)nimъ gl(a)s(o)mъ hvalit' se.

The tendency of faithful translation is visible in the rest of the texts as well. The translator translates the words and structures by their prototypical formal correspondent or equivalent. There are, however, some Latin constructions and forms that do not have a formal correspondent in Croatian Church Slavonic. If there is no formal correspondent, the translators cannot translate the text word for word, so it is interesting to see how the translators translate these features. The translation solutions can show the level of translator's knowledge of both Latin as the source language as well as Croatian Church Slavonic as the target language, but it also reflects the concept of translation from Latin to Croatian Church Slavonic.⁹ The translation technique can also indicate the period when the text was translated.

Word order

Word order mostly follows the word order of the Latin original in all breviaries as we have seen in (1) and (4). The deviations from Latin word order from the first homily are given in (5):

- (5) a. Lat. *sunt perpetratae*
svr'šena sut'
b. Lat. *possessus a daemone*
ot bêsa odr'žimi
c. Lat. *ut expulso daemone primum fidei lucem aspiciant*
da iz'gnanim' prêžde bêsom' · slêpi svêt' vidit'
d. Lat. *sed cotidie completur in conversione credentium*
to n(i)ne po vse dni v prêbivanie vêrniň duh(o)vno ispr'naet se
e. Lat. *Omne regnum divisum in se desolabitur*
vsako c(êsa)rstvo samo v sebê razdêlaûcei se zapustêet'
f. Lat. *nec haberent in eo locum*
i ne imêti v'čnut' mêsta v nem'
g. Lat. *quod recessio daemonum oboedientia sit in principem suum*
êko otstupanie bêsov' posluhom' knezi iň bilo bi

In (5a), (5d), and (5g) the verb is moved to the end of the sentence, which is considered to be the prototypical verbal position in Latin. The scribes often move the verb that is not at the end of the Latin sentence to the end of the Croatian Church Slavonic sentence. That can happen for two reasons. Either the scribes are under the influence of previous sentences where the verb was in fact

⁹ On translating from Latin into Croatian Church Slavonic see Mihaljević 2018 and Tandarić 1993.

at the end of the sentence and therefore unconsciously move the verb to the end, or they consider this position to be stylistically better and closer to the Latin norms, and therefore move the verb deliberately.¹⁰ A similar thing happened with the position of prepositional phrase and the past passive participle in (5b) and (5e).

In the second homily, there are even less aberrations from the Latin word order. They are given in (6):

- (6) a. Lat. *quod appropinquantibus Salvatori publicanis, et peccatoribus*
eže približaûćim se mitarom' i grěšnikom' k' sp(a)sitelû
b. Lat. *Frater quoque invidens senior*
brat' ubo starěi zavidliv'

In both examples, the translator moved the words so the nouns would be closer to their attribute.

In (7), some scribes changed the word order without any evident reason.

- (7) Lat. *Ideo ipsi iudices vestri erunt.*
sego radi sudie vaši budut' / sego radi sudie budutъ v(a)mъ N₁ sudie vaši sego radi budutъ
Ber₂

Adjusting to Latin original

In younger breviaries, the tendency to adjust the text to the Latin original is visible.¹¹ That is the reason why the homilies in the younger breviaries follow the Latin original more closely. The adjustment mostly happens at word order level as seen in (8)

- (8) a. Lat. *insignia daemonibus assignatis*
skazaût se znamenîê / z'namenîê s'kazuût' se N₂
b. Lat. *divisum in se*
samo v sebê razdêlaûćei se / razdêlaûće se samo v sebê Pm
c. Lat. *qui cordis videbat occulta*

¹⁰ On similar actions in other breviaries see paragraph *Adjusting to Latin norms*.

¹¹ »Danas je među istraživačima hrvatskoga glagoljaštva općeprihvaćena činjenica da se hrvatskoglagoljski misali i brevijari dijele na dvije skupine, sjevernu ili krčko-istarsku i južnu ili zadersko-krbavsku skupinu. Kodeksi prve skupine čuvaju obično stariju redakciju prijevoda i arhaičnije jezično stanje, a tekst kodeksa južne skupine ovisan je o latinskome tekstu misala i brevijara.« (Badurina Stipčević – Mihaljević – Šimić 2012, 261)

[Today it is an accepted fact among the researchers of Croatian Church Slavonic that Glagolitic missals and breviaries can be divided into two groups – the northern or the Krk-Istria group, and the southern or the Zadar-Krbava group. The first usually reflects the older redaction of the translation and its language is more archaic, while the southern group depends on the Latin original more closely.]

While analyzing the translations of the texts of St. Thomas Aquinas Kovačević, Mihaljević, and Sudec state:

»U odnosu na latinski izvornik stariji su prijevodi slobodniji i manje doslovni od mlađih kojima je vjernost predlošku sadržajno i strukturno mnogo veća.« (Kovačević – Mihaljević – Sudec 2010, 420)

[The older translations are less literal and more freely translated in comparison to the Latin original than the younger translations which follow the content and structure of the Latin original more closely.]

iže taina sr(ь)d(ь)сѣ vědêše · / iže sr(ь)d(ь)c' tainaê vijaše · Pm iže sr(ьдѣ)сѣ taina vijaše ·
 Vat₅ ižo (!) sr(ьd)c(e)мъ taina viêše Drag iže sr(ь)d(ь)сѣ taina viždaše · N₁ iže srdacъ videše
 taini · Ber₂ iže srcem taina vižd(a)še Pt
 d. Lat. *sic erit gaudium in caelo*
 taka radost' est' anj(e)l(o)мъ b(o)žimъ / t(a)ko es(ть) radostъ anj(e)lomъ b(o)žimъ Mosk /
 taka estъ r(a)d(o)st' anj(e)l(o)мъ b(o)žimъ Vat₁₉

In (8c), only Ber₂ follows the Latin word order faithfully, while some breviaries (Pm, Vat₅, Drag, N₁, Pt) move the verb to the end of the sentence and change the order of *taina* and *sr(ь)d(ь)сѣ*.

In (9), in the Vb₁ the verb *scire* is not translated. In most breviaries that verb is translated as *vidēti/viditi*, but in Bar and Broz it is translated as *znati*:

- (9) Lat. *cuius cum vellem scire rationem*
 hotêl' bim' račun' kogo est' / hotêl' bim' vidēti račun' Pm / hotel' bimъ vidēti računъ kogo
 estъ Vb₂ / hotêl' bim' vidēti račun' gogo (!) est' VO / hotel bimъ računъ viditi kto estъ Vat₅
 Mosk / hotel' bimъ vidēti računъ koga estъ Drag / hotel bimъ viditi računъ kogo estъ Vb₃
 Met / hotêl' bimъ viditi računъ Rom / hotel bimъ vidēti računъ N₁ / hotêl' bimъ viditi računъ
 kogo e(stъ) Mav / hotêl' bimъ viditi računъ kogo estъ Vat₁₉ / hotil' bimъ računъ viditi k'to
 e(stъ) Brib / hotel' bimъ viditi računъ koga e(stъ) Vat₁₀ / hotel' bimъ viditi račun' Dab /
 hotêl' bimъ vidēti računъ koga e(stъ) / Ber₂ / hotêl' bimъ vidēti računъ kogo e(stъ) N₂ /
 hot(ê)l bim' znati računъ koga e(stъ) Bar Broz

In (10), some breviaries have literally translated the Latin text, while most breviaries and the basic breviary translate the meaning, thus aberrating from the original word order.

- (10) Lat. *qui non habent opus poenitentia*
 ne trêbuût' pokaëniê / ne imutъ dêlo pokore Drag Ber₂ Pt / ne tribuûtъ delo pokore Vat₁₀ /
 ne trêbuûtъ dêlo pokore Bar Broz

Adjusting to Latin norms

In some cases, the scribe changed the original text which mirrors the Latin original adjusting it to what he probably regarded as the Latin norm. Therefore, he moved the verb to the end of the sentence, as seen in (11).

- (11) a. Lat. *qui tanta signa faciebat esse filium Dei*
 êko tolika znamenîê tvoraše s(i)nъ b(o)ži / s(i)nъ b(o)ži tvor(a)še Met
 b. Lat. *pax est hominum*
 mir' est' č(lovè)k(o)m' / mirъ č(lovè)k(o)мъ estъ · Vat₅ Drag / mirъ č(lovè)k(o)мъ e(stъ)
 Mosk N₁ N₂
 c. Lat. *quis sit villicus iniquitatis*
 kto est' pristavnik' / k'to pristavnikъ e(stъ) · Ber₂

In (12), the scribe changes the order of the noun and the noun in the genitive, which could also be considered by the scribe to be the norm in Latin.

- (12) Lat. *Domini voce*
g(ospod)nimъ gl(a)s(o)mъ / gl(a)s(o)mъ g(ospod)nimъ Vat₅ Drag Mosk Ber₂ Pt Bar Broz.

Absolute ablative

One of the problems when translating from Latin into Croatian Church Slavonic is how to translate the absolute ablative.¹² In these texts, the absolute ablative is mostly translated by the corresponding Croatian Church Slavonic construction of absolute instrumental, shown in (13a) and absolute dative, shown in (13b):

- (13) a. Lat. *expulso daemone*
iz'gnanim' prèžde bèsom'
b. Lat. *appropinquantibus Salvatori publicanis, et peccatoribus*
približaûčim se mitarom' i grêšnikom' k' sp(a)sitelû

In some examples, however, absolute ablative is translated by a finite sentence as in (14) or as a participle form in the nominative as in (15):

- (14) Lat. *Cumque minor facultatibus perditis, egere coepisset, et comedere siliquas*
i egda mъnši s(i)nъ pogubi dostoènie · počè èsti koreniè
(15) Lat. *Tullio interpretante*
starèi tьkuûče

In the Croatian Church Slavonic text, there is one example of two coordinated absolute datives although the corresponding Latin text does not have the absolute ablative but the noun and participle in the genitive, shown in (16).

- (16) Lat. *Tertiam quoque parabolam proposuit hominis habentis duos filios, et dividens inter eos substantiam.*
tretu ubo pritču priloži · č(lovê)ku imuču dva s(i)na · i razděl'sumu meždû ima dostoènie imèniè

The initial hypothesis was that the translator translates under the influence of the original *Gospel* text, however, neither in the Latin nor in the Greek version of the *Gospel* can we find the equivalent construction, since both texts have a finite sentence, as shown in (17).

- (17) Lat. *Homo quidam habuit duos filios*
Gr. ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς; L 15.11

This shows that the absolute dative was still used in the period when the text was translated, i.e. before the 14th century since this construction became obsolete after that period.¹³ In this example, the present participle form *dividens* was translated by the first active preterite participle: *razděl'sumu* in the example where the participle is coordinated with another participle translated by the present participle. The translator interpreted the verb *divido* as a verb denoting a short term

¹² On the translation of the absolute ablative see Mihaljević 2019a.

¹³ Reinhart 1993, 121.

activity and therefore does not translate it with a verb denoting a process but rather denoting something completed.

Accusative with infinitive

Another problem while translating from Latin into Croatian Church Slavonic is the translation of the Latin accusative with the infinitive construction. In (18), the translator does not translate the infinitive *esse* and just translates *filium Dei* as nominative.

- (18) Lat. *qui tanta signa faciebat esse filium Dei*
 êko tolika znamenîê tvoraše s(i)nb b(o)ži

In (19), the translator translates the Latin construction that does not include the verb *esse*. The construction is translated faithfully, only the Latin genitive noun *principii* is translated as an accusative form of the noun *dêla* because of the different government of verbs in Latin and Croatian Church Slavonic.

- (19) Lat. *Pharisei vero opera Dei principii daemoniorum deputabant*
 parisêi vistinu i knezi dêla b(o)žîê · dêla bêsnaê mnêêhu

In (20), in the *First Vrbnik Breviary*, the Latin infinitive of the verb *to be* (*esse*) is translated by the participle of the verb *to have* (*imuêe*) while some breviaries translate the infinitive by the participle of the verb *to be* (*suêe*), which is closer to the Latin original and also shows adjustment to the Latin original in younger breviaries.

- (20) Lat. *ut confiteantur Spiritus sancti esse opus*
 da isp(o)vêdahu d(u)ha s(ve)ta · sie dêlo imuêe / suêe Vat₅ Drag Mosk N₁ Ber₂

In the texts, there are no examples of Latin constructions nominative with the infinitive and periphrastic conjugations active and passive, which can pose a challenge while translating from Latin into Croatian Church Slavonic.

Verbal forms

Most verbal forms are translated by their formal correspondent. There are, however, some forms in Latin that do not have an equivalent form in Croatian Church Slavonic. The participial forms are mostly translated by their formal correspondent since Croatian Church Slavonic has a very developed participial system (active and passive participial present, first and second active participial preterite, passive participial preterite)¹⁴. The present participle is mostly translated by the active present participle, shown in (21).

- (21) a. Lat. *tacentia*
 mlbêêêa
 b. Lat. *iudicantes*
 sudeêe

¹⁴ Gadžijeva et al. 2014, 226-229, 247-250.

- c. Lat. *dicentes*
g(lago)lûće
- d. Lat. *super uno peccatore poenitentiam agente*
o edinom' grêšnicê kaûćem' se
- e. Lat. *super uno peccatore poenitentiam agente*
o edinomъ grêšnicê tvorećem' pokoru
- f. Lat. *Quae est ergo parabola ad clementiam discipulos cohortantis?*
êže est' pritča · k' m(i)l(o)sr'diû ap(usto)li prizivaûće
- g. Lat. *homines ignorantes fraudulentam simulatione deludant*
č(lově)ki naznamenuûće hin'boû lъsti smamety

There are two exceptions to this rule. The first exception is the form *sciens* which is translated by the first active preterite participle: *vidēvb*. The forms *videns*, *sciens*, *audiens* are often translated in this way in Croatian Church Slavonic texts, probably due to the fact that they have the meaning similar to the English present perfect.¹⁵ The second exception is cited in (16).

The perfect participle of the deponent verb in (22) is also translated by the first active preterite participle, which is the prototypical translation of this participle of deponent verbs.

- (22) Lat. *reversus ad patrem*
vrativ se kъ o(t)cu

The Latin word *invidens*, which can be both participle and adjective, is translated by the adjective *zavidliv'* in (23).

- (23) Lat. *frater quoque invidens senior*
brat' ubo starêi zavidliv'

There is one passive participle that has been translated by active participle of the reflexive verb in (24a). The same word is translated by its typical correspondent, a passive participle in (24b).

- (24) a. Lat. *divisum in se*
samo v sebê razdêlaûćei se
b. Lat. *regnum contra se divisum*
c(êsa)rstvo razdêleno protivu sebê

The Latin present infinitive is translated by the corresponding form of the present infinitive, but the translation of the perfect infinitive can present a problem for the translator, since there is no corresponding form in Croatian Church Slavonic. In (25), the perfect infinitive is translated by the present infinitive.

- (25) Lat. *debet iam mundi venisse consummatio*
imat' ũže miru priti skončanie

The potential form of conjunctive present in (26a) is translated by the indicative present, while the conjunctive imperfect with irreal meaning is translated by the present of the verb *včeti* (an

¹⁵ Mihaljević 2020, 164.

auxiliary verb used to form future tense) and the infinitive of the verb *imêti* ('to have') in (26b). In the sentence (26a), the present participle of the verb *to be* (*suče*) is added.

- (26) a. Lat. *quare in me idem opus non eadem habeat et causam*
 počto vь mnê onožde dêlo suče · ne tužde imat' stvar' ·
 b. Lat. *nec haberent in eo locum, adversariae potestates, quarum inter se bellum, pax est hominum*
 ne imêti vьčnut' mêsta v nem' protivne vlasti · ihže meždû ioboû (!) branie mir' est' č(lovê)-k(o)m' ·

Prepositional phrases

Most Latin prepositions are translated by their prototypical equivalents: *adversus* and *contra* by the preposition *protivu*, *inter* by *meždu/meždû*, *ex* and *a* by *ot*, *cum* by *s*. Prepositional phrases with *a* and *ad* are sometimes translated as nominal phrases without the preposition.

One of the most well-known examples of the Latin and Italian influence on Croatian Church Slavonic and the older stages of Croatian as well as the Chakavian dialect is the occurrence of the preposition *otb* for introducing the topic of the speech. This phenomenon is shown in (26).

- (26) a. Lat. *quid potestis dicere de corporum sanitatibus*
 čto možet' reči ot têles' zdraviê
 b. Lat. *sin autem de apostolis dictum est*
 ače li že ot ap(usto)lь rečeno est'

The preposition *in* is mostly translated by its typical equivalents *vь* and *na*. The exception to this general rule is the occurrence of this preposition in the sentences where the expulsion of the demons is described. In these cases, this preposition is translated by the preposition *otb* in (27a), by the preposition *o* in (27b) or without the preposition in (27b) and (27c)

- (27) a. Lat. *Quod si expulsio daemonum inquit, in filiis vestris, Deo, non daemonibus deputatur*
 čto bo ače izgonû dêmuni · ot s(i)novь vašiь b(o)g(o)m' · a ne dêmunom' · skazaet se
 b. Lat. *et si ego in Beelzebul eicio daemones, filii vestri in quo eiciunt?*
 ače azь bel'zebulom' izgonû bêsi · a s(i)nove vaši o kom' izgonet'
 c. Lat. *quod recessio daemonum oboedientia sit in principem suum*
 êko odstupanie bêsov' posluhom' knezi ihь bilo bi

In the first homily, the preposition *ad* is mostly not translated. In the second homily, it is translated mostly by its prototypical equivalent *kb*.

The preposition *super* is in the second homily translated by the preposition *o* shown in (28). In the (28b), the preposition *coram* is not translated. In (28a), *in caelo* is not translated but instead of it the translator gives the translation of the corresponding part in (28b).

- (28) a. Lat. *sic erit gaudium in caelo super uno peccatore poentitentiam agente*
 radost' est' anj(e)l(o)mь b(o)žimь · o edinom' grêšnicê kaučem' se
 b. Lat. *gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore poentitentiam agente*
 radost' est' anj(e)l(o)mь b(o)žimь · o edinomь grêšnicê tvorečem' pokoru

Dependent clauses

While translating dependent sentences from Latin into Croatian Church Slavonic, the translators usually tried to translate the sentences without changing their structure.¹⁶ That is, however, not always possible, and the two biggest problems are how to translate the conjunctive, which has no formal equivalent in Croatian Church Slavonic and how to translate certain conjunctions the meanings of which do not correspond with that of conjunctions in Croatian Church Slavonic.

The consecutive conjunction *ut* is translated by *êkože* in (29), which is more often used in comparative clauses as a typical equivalent of the comparative *ut*, probably because of the Latin *ita* that also often appears in comparative clauses. The conjunctive imperfect, which is sometimes translated by conditional in dependent clauses, is translated as aorist:

- (29) Lat. *et curavit eum, ita ut loqueretur et videret*
i iscêli ego · tako êkože prog(lago)la i prozrê

In (30a), the conjunctive present is translated as the indicative present and in (30b) as the imperfect. The conjunction *ut* is translated as *da*, which is a typical consecutive conjunction.

- (30) a. Lat. *Quod et tunc quidem carnaliter factum est ... ut expulso daemone primum fidei lucem aspiciant, deinde in laudes Dei tacentia prius ora laxentur*
eže bo t'gda têlesno stvoreno est' ... da iz'gnanim' prêžde bêsom' · slêpi svêt' vidit' · potom že na hvalu b(o)žiu ml'čeca usta otvaraût se · i hvalet' b(og)a s priležaniem'.
b. Lat. *Si exorcistas ... interrogatione prudenti, ut confiteantur Spiritus sancti esse opus.*
iže stêšnaše v' uprošeni mudrost' · da isp(o)vêdahu d(u)ha s(ve)ta · sie dêlo imuê

Conjunctive imperfect in the final sentence is translated by conditional in (31a), and as present in (31b). In (31a) the conjunction *ut* is translated by its prototypical correspondent *da*. In (31b) the conjunction *ut* is translated as *da eda da*.

- (31) a. Lat. *Quibus Dominus non ad dicta sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere potentiae eius*
im'že g(ospod)ь ne sl(o)vesem' нь mislem' otveêa · da eda da i tako svr'žil' bi e vêrovati vlastiû svoeû
b. Lat. *quod appropinquantibus Salvatori publicanis, et peccatoribus, ut audirent eum*
eže približaûcim se mitarom' i grêšnikom' k' sp(a)sitelû · da poslušaût' ego

Real conditional clauses are mostly translated faithfully: indicative forms are mostly translated by their formal correspondent and the conjunction *si* is translated by the prototypical conditional conjunction *aêe*, shown in (32)

- (32) a. Lat. *Si ergo sathanas pugnat contra se, et daemon inimicus est daemonis, debet iam mundi venisse consummatio*
aêe ubo sotona borit se protivu sebê · bês' bêsu nepriêtel' est' · i imat' ûže miru priti skončanie
b. Lat. *Aliud est si membrorum quoque debilitates et spiritualium virtutum insignia daem nibus assignatis*

¹⁶ Cf. Mihaljević 2019b.

ino bo est' aće vь tèlesnih' uděh' slabosti s'vsěma skazaût se znamenîe

c. Lat. *et si ego in Beelzebul eicio daemones*

aće azь bel'zebulom' izgonû bêsi

d. Lat. *Si autem putatis, o scribae et pharisae*

aće že mnite o knižnici i parisêi

e. Lat. *Quod si expulsio daemonum inquit, in filiis vestris, Deo, non daemonibus deputatur*

čto bo aće izgonû dêmuni · ot s(i)novь vašiь b(o)g(o)m' · a ne dêmunom' · skazaet se

f. Lat. *Sin autem de apostolis dictum est, quod et magis intelligere debemus, ipsi erunt iudices eorum*

aće li že ot ap(usto)ь rečeno est' · eže i veće razumêti imamь · si budut' sudie ih'.

The conjunction *sin* is translated by typical conditional conjunction *aće* with the addition of the particle *li* in (32f).

In (33), the conditional clause is not translated literally.

(33) Lat. *Si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiciebant daemones, coarcat interrogatione prudenti*

ili prizivaniem' imene božiê izgonahu bêsi · iže stěšnaše v' uprošeni mudrost'

In (34), the translator translates the indicative forms in a real conditional sentence by conditional forms as if the sentence was potential. This happens probably because the translator wants to highlight the fact that he believes that the meaning of the sentence should only be a possibility and not a fact.

(34) Lat. *Si sathanas sathanam eicit, adversus se divisus est.*

aće sotona sotonu izgonil' bi · protivu sebê razdêlen' bil' bi.

Relative clauses are mostly translated faithfully and the relative pronoun is mostly translated by the Croatian Church Slavonic relative pronoun *iže* in (35).

(35) a. Lat. *Quod et tunc quidem carnaliter factum est*

eže bo t'gda tèlesno stvoreno est'

b. Lat. *Quibus Dominus non ad dicta sed ad cogitata respondit*

imže g(ospod)ь ne sl(o)vesem' nъ mislem' otveča

c. Lat. *quarum inter se bellum, pax est hominum*

ihže meždú ioboû (!) branie mir' est' č(lovê)k(o)m'

d. Lat. *quas Dominus perpetravit.*

êže g(ospod)ь stvori

e. Lat. *Si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiciebant daemones, coarcat interrogatione prudenti*

ili prizivaniem' imene božiê izgonahu bêsi · iže stěšnaše v' uprošeni mudrost'

f. Lat. *qui Domini voce laudatus est*

iže g(ospod)nimь gl(a)s(o)mь hvalit' se

g. Lat. *quae inventa pastoris humeris reportata est*

êže obrêtena pastirevom' ramomь prinesena est'

h. Lat. *qui non habent opus poenitentia*

iže ne trêbuût' pokaeniê

- i. Lat. *qui nolebant recipere poenitentiam peccatorum, et Publicanorum salutem*
 iže hotêhu priêti pokaênie
- j. Lat. *qua parabola ad clementiam discipulos hortaretur*
 êže k' m(i)l(o)sr'diû uč(e)n(i)k(o)mъ ishoždaše · i drugimi sl(o)v(e)si
- k. Lat. *qui non gubernationem villae, sed dispensationem universae domus ... significat*
 iže ne udr'žaniem' sela · nъ obaritelъ vsego domu ... znamenuet se
- l. Lat. *quae dominus possidet*
 êže g(ospod)ъ udržit'
- m. Lat. *quod appropinquantibus Salvatore publicanis, et peccatoribus ... murmurabant*
Pharisaei et Scribaae
 eže približaûcim se mitarom' i grêšnikom' k' sp(a)sitelû ... r'ptahu parisêi i knižnici g(lago)-
 lûče
- n. Lat. *qui cordis videbat occulta*
 iže taina sr(ъ)d(ъ)cъ vêdêše · / iže sr(ъ)d(ъ)c' tainaê vijaše · Pm iže sr(ъdъ)cъ taina vijaše ·
 Vat₅ ižo (!) sr(ъd)c(e)mъ taina viêše Drag iže sr(ъ)d(ъ)cъ taina viždaše · N₁ iže srdacъ videše
 taini · Ber₂ iže srcem taina vižd(a)še Pt
- o. Lat. *Sin autem de apostolis dictum est, quod et magis intelligere debemus*
 ače li že ot ap(usto)lъ rečeno est' · eže i veče razumêti imamъ ·

In (35i), the original structure of the sentence is changed. The negative verb *nolebant* is translated by the positive verb *hotêhu*. This is probably a consequence of the translator not understanding the original. He probably believed that the penitence (*poenitentiam*) of the sinners (*peccatorum*) is something that should be excepted.

The relative pronoun used at the beginning of the sentence (36) is translated by the personal pronoun *on* ('he').

- (36) Lat. *Qui locutus est eis parabolam*
 on že reče imъ pritču

There are two examples of the conjunction *unde* given in (37) translated as *otnûdêže*. From (37b) it is visible that the Xenophon's work *Oeconomicus* was not known to the Croatian Glagolites who misinterpreted the word *liber* meaning 'book' as the homonymic adjective *liber* meaning 'free'. The Glagolites translated the name Xenophon as *istočnik*' equivalent of the Latin word *fons*.

- (37) a. Lat. *unde et a villa villicus nomen accepit*
 otnûdêže ot sela ime priêt' · obaritelъ
- b. Lat. *Unde, et οἰκονομικός Xenophontis pulcherrimus liber est*
 otnûdêže i obaritelъ êko istočnik' prêkrasnêi svobodn' est'

There is one example of the relative clause with consecutive meaning given in (38). In this case the conjunctive present is translated by indicative imperfect and the conjunction *qui* has not been translated.

- (38) Lat. *Homo quidam erat dives, qui habeat villicum sive dispensatorem, hoc enim οικονόμος significat.*
 č(lovè)kъ eter' b(o)gat' imêše pristavnika ili srъn'žatura se že ime znamenuet'

In (39), the first conjunctive imperfect is translated as imperfect and the second is not translated.

- (39) Lat. *qua parabola ad clementiam discipulos hortaretur, et aliis diceret verbis*
 êže k' m(i)l(o)sr'diû uč(e)n(i)k(o)mъ ishoždaše · i drugimi sl(o)v(e)si

This example is from the sentence that the translator probably did not understand as he considerably aberrates from the original in order to make the sentence as understandable as possible. This sentence is given in (40)

- (40) Lat. *Dicebat autem, inquit, et ad discipulos suos haud dubium, quin parabolam, sicut prius ad Scribas, et Phariseos: qua parabola ad clementiam discipulos hortaretur, et aliis diceret verbis*
 g(lago)lahu že nêci ot uč(e)n(i)kъ ego · iže dvoêhu se ot pritče êkože prêžde k' knižnikom'
 i parisêom' g(lago)laše · êže k' m(i)l(o)sr'diû uč(e)n(i)k(o)mъ ishoždaše · i drugimi sl(o)v(e)
 si

There is one example in which the relative pronoun *qui* was translated by *êko*.

- (41) Lat. *qui tanta signa faciebat esse filium Dei*
 êko tolika znamenîê tvoraše s(i)nъ b(o)ži

The examples of comparative clauses are given in (42). In (42a) the translator did not translate the word *quomodo* by its formal correspondent, but chooses the typical comparative conjunction *êkože*, thereby showing that he understands the sentence well. The word *sic* is translated by its prototypical equivalent *tako*. In (42b) and (42c) the comparative conjunction *ut* is translated by the conjunction *da*, which shows that the translator recognised the type of the sentence. The conjunctive present in (42c) is translated by the present. The comparative clause in (42d) is from the *Our Father* prayer.

- (42) a. Lat. *sed quomodo concordia parva res crescunt, sic discordia maxime dilabuntur*
 êkože primirenîem' male rêči večše rastu' · tako raznemirenîem' malim' · večša raširaût se
 b. Lat. *Si autem putatis, o scribae et phariseae, quod recessio daemonum oboedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludant*
 ače že mnite o knižnici i parisêi · êko otstupanie bêsov' posluhom' knezi ihъ bilo bi da
 č(lovê)ki naznamenuûčee hin'boû lъsti smamets
 c. Lat. *ut in Oratione Dominica libera fronte poscatis*
 da v m(o)l(it)vi g(ospod)ni svobodnim' obrazom' vsprosite
 d. Lat. *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*
 otpusti nam' dl'gi naše · êkože i mi otprûcaem' dlъžnikom' n(a)šimъ

In (42b), the conjunction *quod* which introduces the declarative clause, typical for later stages of Latin, is translated by the conjunction *êko*, which is often an equivalent of the Latin *quia* and *quod*. The conjunctive present, not typical in these clauses, but used for expressing possibility, is translated by the conditional.

Temporal conjunction *dum* is translated with the prototypical temporal conjunction *egda* in (43), which is usually an equivalent of temporal *cum*

- (43) Lat. *dum illi expulsionem daemonum Deo assignant*
 egda oněhъ izbъgnanie bêsi znamenuet

The same Croatian Church Slavonic conjunction appears as a translation of *cum* in (44). The conjunctive pluperfect is translated by the aorist in (44a) and (44b), and the conjunctive imperfect by the conditional in (44c).

- (44) a. Lat. *Aliam quoque parabolam decem drachmarum uniusque perditae, et repertae cum proposuisset*
 drugu pritču reče im' · ot deseti dragam' · i edina pogibšaè · i tako zatvoreno egda priloži
 b. Lat. *Cumque minor facultatibus perditis, egere coepisset, et comedere siliquas*
 i egda mьnši s(i)нъ pogubi dostoènie · počè èsti korenîè
 c. Lat. *Cuius cum vellem scire rationem*
 hotěl bim' račun' kogo est';

The conjunctive forms are translated by a corresponding indicative form. In (45) the conjunction *cum* has not been translated and the conjunctive imperfect is translated by the conditional, which is not typical for such clauses:

- (45) Lat. *cuius cum vellem scire rationem*
 hotěl bim' račun' kogo est'.

The causal conjunction *quia* is translated either by the causal conjunction *zane* as in (46) or by the conjunction *êko* as in (47), which can have different meanings including the causal meaning. The causal *quod* in (48) is translated by the typical causal conjunction *eže*. In that case the conjunctive perfect is translated with the imperfect.

- (46) Lat. *quia frater eius mortuus fuerat, et revixit*
 zane brat' ego mьrtv' bê i ožive · i zgibl' bê i obrête se
 (47) Lat. *quia sedebunt in duodecim solis*
 êko sedut' na dvoû na îte prêstolu.
 (48) Lat. *patris voce correptus est, quod laetari debuerit, et gaudere*
 očimъ gl(a)s(o)мъ karaet se · eže veseliti se iměše i radovati

Conjunctive forms in dependent questions in (49) are translated by the indicative present and their conjunctions are translated by their prototypical equivalents: *quis* as *kto* in (49a) and *de quo* as *ot kogo* in (49b).

- (49) a. Lat. *quis sit villicus iniquitatis*
 kto est' pristavnik'
 b. Lat. *cum vellem scire rationem, et de quo fonte processerit*
 hotěl bim' račun' kogo est' · i ot kogo istočnika ishodit'

There is one sentence translated with the conjunction *egda* that the translator probably did not understand, quoted as (50). He translates the conjunction *cur* as the temporal conjunction *egda* as if it were the conjunction *cum*. This is maybe due to the illegible handwriting of the Latin protograph.

(50) Lat. *Et cur esset proposita, statim intulit*
i egda pololožena (!) bēše abie prinese ū.

Conclusion

There are two St. Jerome's homilies on *Luke's Gospel* in Croatian Glagolitic breviaries: the homily on L 11.4 for the third Sunday in Lent and the homily on L 16.1 for the eighth Sunday after Pentecost. The first homily has been preserved in 19 and the latter in 22 breviaries. The texts differ in length and are differently divided into lessons. Both Jerome's homilies on *Luke's Gospel* were faithfully translated from Latin into Croatian Church Slavonic. The translation is mostly very faithful. There are some exceptions to that general rule. Texts sometimes differ in word order. These differences are mostly the result of some scribes' tendencies to either adjust the text to the Latin original or to what they consider to be the Latin norm. Younger texts adjust to the Latin original more often, so they follow the original even more closely.¹⁷ The analysis of the translation technique shows that the translator mostly translates the Latin text following the usual translation norms. By translating the forms and constructions that have no formal correspondent in Croatian Church Slavonic, the translator shows that he knows the most common means of translating these features. In the second homily, there are some parts that the translator probably did not understand, such as (37b), (40), and (50). These cases show the translators' tendency to aberrate from the original in order to make the text more understandable.

Due to the facts: 1. that in the texts the construction of absolute dative, that was obsolete after the 13th century, is attested, 2. that the oldest breviary in which the texts have been preserved is from the end of the 13th or the beginning of the 14th century, 3. that the errors in the oldest breviary attest that it was copied from an earlier Glagolitic protograph, we can conclude that the texts have been translated at the latest in the mid-13th century.

Sources

- Bar – Baromić's breviary (printed), 1493.
- Ber₂ – Second Beram (Ljubljana) breviary, 15th cen.
- Brib – Bribir breviary, 1470.
- Broz – Brozić's breviary (printed), 1561.
- Dab – Dabar breviary, 1486.
- Drag – Draguč breviary, 1407.
- Mav – Priest Mavar's breviary, 1460.
- Met – Breviary of the Metropolitan library, 1442.
- Mosk – Moscow breviary, 1442–1443.
- N₁ – First Novi breviary, 1459.

¹⁷ One might think that this happens due to the fact that younger generations acquire different grammatical patterns than older generations, which is a known fact in bilingual communities visible when analyzing the grammar of children of bilingual parents (for example Lightfoot 1979, Bower 2008) and that the grammar change proceeds via the stage of internal bilingualism (Kroch 1989, Fuß and Trips 2004), but since both Latin and Croatian Church Slavonic were not spoken vernacular languages (CCS has never been a spoken language and Latin was in this period considered to be only a language of Church, science, and art), we cannot apply the same model to this situation. This situation is more probably the result of different cultural circumstances.

- N₂ – Second Novi breviary, 1495.
 Pad – Padua breviary, 14th cen.
 Pm – Pašman breviary, 14th cen.
 Pt – The first edition of the breviary (printed), 1491.
 Rom – Rome breviary *D-215*, 15th cen.
 Vat₅ – Vatican breviary *Illirico 5*, 14th cen.
 Vat₁₀ – Vatican breviary *Illirico 10*, 1485.
 Vat₁₉ – Vatican breviary *Vat. Slav 19*, 1465.
 Vb₁ – First Vrbnik breviary, 13th/14th cen.
 Vb₂ – Second Vrbnik breviary, 14th cen.
 Vb₃ – Third Vrbnik breviary, 15th cen.
 VO – Breviary of Vid of Omišalj, 1396.

REFERENCES

- Badurina Stipčević, Vesna – Mihaljević, Milan – Šimić, Marinka. 2012.* Mjesto Dabarskoga brevijara među hrvatskoglagoljskim liturgijskim kodeksima. In: Gračanin, Hrvoje – Holjevac, Željko (eds.). *Gacka u srednjem vijeku*. Zagreb, 255-282.
- Bowern, Claire. 2008.* Syntactic Change and Syntactic Borrowing in Generative Grammar. In: Ferraresi, Gisella – Goldbach, Maria (eds.). *Principles of Syntactic Reconstruction*. Amsterdam – Philadelphia, 187-216.
- Fuß, Eric – Trips, Carola. 2004.* Introduction. In: *Diachronic Clues in Synchronic Grammar*. Amsterdam – Philadelphia, 1-30.
- Gadžijeva, Sofija et al. 2014.* Hrvatski crkvenoslavenski jezik. Zagreb.
- Hieronymus 1845.* S. Hieronymi Opera omnia. t. 7. Paris.
- Kovačević, Ana – Mihaljević, Milan – Sudec, Sandra. 2010.* Hrvatski crkvenoslavenski prijevod tekstova sv. Tome Akvinskoga. In *Slovo* 60, 359-476.
- Kroch, Anthony. 1989.* Reflexes of Grammar in Patterns of Language Change. In: *Language Variation and Change* 1, 199-244.
- Lightfoot, David W. 1979.* Principles of diachronic syntax. Cambridge – New York.
- Mihaljević, Ana. 2018.* Sintaksa hrvatskoglagoljskih tekstova prevedenih s latinskoga. Dissertation. University of Zagreb. Zagreb.
- Mihaljević, Ana. 2019a.* Prevođenje latinskoga ablativa apsolutnoga u hrvatskoglagoljskim tekstovima. In *Fluminensia* 31/1, 103-123.
- Mihaljević, Ana. 2019b.* Latinski utjecaji na sintaksu zavisnosloženih rečenica u hrvatskoglagoljskim tekstovima. In *Rasprave* 45/2, 571-600.
- Mihaljević, Ana. 2020.* Služba u čast sv. Tomi Becketu u hrvatskoglagoljskim brevijarima. In *Slovo* 70, 155-190.
- Prosperov Novak, Slobodan. 2020.* Sveti Jeronim. In *Večernji list*, the 13th of February 2020, 30-31.
- Reinhart, Johannes. 1990.* Eine Redaktion des kirchenslavischen Bibeltextes im Kroatien des 12. Jahrhunderts. In *Wiener slavistisches Jahrbuch* 36, 193-241.
- Reinhart, Johannes. 1993.* Untersuchungen zur Syntax des Kroatisch-Kirchenslavischen. Das glagolitische Missale romanum. Habilitation thesis. University of Vienna. Vienna.
- Tandarić, Josip Leonard. 1993.* Hrvatskoglagoljska liturgijska književnost. Zagreb.
- Verkholansteve, Julia. 2014.* The Slavic Letters of St. Jerome. DeKalb.

SUMMARY: ST. JEROME'S HOMILIES ON LUKE'S GOSPEL IN CROATIAN GLAGOLITIC BREVIARIES. The aim of this study is to analyse the translations of Jerome's homilies on L 11.4 and L 16.1 in Croatian Glagolitic breviaries. The first homily has been preserved in 19 breviaries, and the second in 22 breviaries. Nine breviaries have a shorter version of the first homily and eleven breviaries have a shorter version of the second homily. The translation is the same in all codices. Textual differences between the breviaries are neither numerous nor significant. Stemmatological relations between the preserved texts are very complicated, since the redactions are mutually entangled. We can distinguish the northern group of codices from Krk (Vb₁, Pad, Vb₂ and VO), characterised by the older redaction, from the typical representatives of the southern, more innovative group (Vat₅, Mosk, and Pt). The transitional group (N₁, Vat₁₀, Dab, Brib, and N₂) sometimes has the older reading, sometimes the younger, and sometimes both readings. The errors in the oldest preserved text, from *First Vrbnik Breviary* (beginning of the 14th century), show that the texts have been copied from an older Glagolitic protograph. Both texts of St. Jerome's homilies on Luke's Gospel have been translated from Latin into Croatian Church Slavonic very faithfully. The homilies in younger breviaries follow the Latin original more closely. In some cases, the scribe had changed the original text, which mirrors the Latin original adjusting it to what he probably regarded as the Latin norm. The analysis of the translation technique shows that the translator mostly translated the Latin text following the usual translation norms. By translating the forms and constructions that have no formal correspondent in Croatian Church Slavonic, the translator showed that he was familiar with the most common means of translating these features. In the second homily, there are some parts that the translator probably did not understand. These cases show the translator's tendency to aberrate from the original in order to make the text more understandable. Due to the facts: 1. that in the texts the construction of absolute dative, which was obsolete after the 13th century, is attested, 2. that the oldest breviary in which the texts have been preserved is from the end of the 13th or the beginning of the 14th century, 3. that the errors in that breviary attest that it has been copied from an earlier Glagolitic protograph, we can conclude that the texts have been translated at the latest in mid-13th century, most probably immediately after the reform of liturgical books and the formation of the plenary missal and breviary.

research associate Ana Mihaljević, PhD
 Old Church Slavonic Institute
 Demetrova 11
 10000 Zagreb
 Croatia
 amihaljevic@stin.hr

senior researcher Milan Mihaljević, PhD
 Old Church Slavonic Institute
 Demetrova 11
 10000 Zagreb
 Croatia
 mihalj@stin.hr

Appendix / Prílohy

Texts¹⁸I. L 11.14 (BrVb₁ 118d–119d)

^{118d} om(i)liê s(ve)t(a)go¹⁹ er(o)nima pr(o)zv(i)t(e)ra²⁰ .²¹ tьgda²² priveden' bis(тb) i(su)su bêsnî .²³ slêpi²⁴ · i²⁵ nêmi²⁶ · i iscêli²⁷ ego²⁸ · tako êkože²⁹ prog(lago)la³⁰ i prozrê³¹ · tri³² znamenîê vkupь³³ v' edinom'³⁴ č(lovê)cê³⁵ svršena³⁶ sut'³⁷ · slêpi³⁸ vidit'³⁹ · nêmi⁴⁰ g(lago)letь⁴¹ · bêsnî⁴² ot bêsa⁴³

¹⁸ Texts are transliterated in accordance with recent publications of the Old Church Slavonic institute in Zagreb. We have transcribed the letter *jat* (Ѣ) as *ê*, the letter *šta* (Ш) as *č*, the letter *ju* (Ј) as *û*, and the letters *štipiç* (Т) and *apostophe* (') as *ь* and *'* respectively. The letter *č* has most often the value of [č], but it can also represent the groups [šć], [šč] or [št]; *ê* has the value of [ě] or [ja] (after a vowel); *û* is [ju]. All the other letters are transparent.

¹⁹ s(ve)t(a)go] *om.* Vat₁₀

²⁰ pr(o)zv(i)t(e)ra] pr(e)zbit(e)ra Drag

²¹ om(i)liê s(ve)t(a)go er(o)nima pr(o)zv(i)t(e)ra ·] eronima proz(vitera) Rom eronima N₁ eronima prozvi(tera) Ber₂ eron(i)ma prozv(itera) Bar Broz

²² tьgda] tagda Mav Vat₁₉

²³ tьgda priveden' bis(тb) i(su)su bêsnî ·] tagda prikazan' bê bêsnî i(su)su · Pm tagda prikazanь bis(тb) bêsnî i(su)su · Vat₅ Drag tagda priveden' bistь ka i(su)su besni Vb₃ tagda prikazanь bê i(su)su bes'ni Rom Vat₁₀ i t'gda prived(e)нь bis(тb) k' i(su)su bêsnî Met tagda prikazanь i(su)su bis(тb) bêsnî Mosk egda prikazanь bistь bêsnî i(su)su N₁ tagda privedenь bi bêsnî Ber₂ tьgda prikazanь bistь i(su)su bêsnî onь N₂ tьgda prik(a)zanь bis(тb) i(su)su Pt tag'da prikazanь bist' bêsnî i(su)su Bar Broz

²⁴ slêpi] slipi Drag Ber₂ Pt *praec.* i Vb₃ i slipi Rom Vat₁₀ i slêpi Met Mosk N₂ slêpь Bar Broz

²⁵ · i] *om.* Vat₁₉

²⁶ nêmi] nimi Pm Rom Ber₂ Pt i nimi i gluhi Vat₁₀ nimь Bar nemь Broz

²⁷ iscêli] isceli Vb₃ Met Vat₁₀ Ber₂ Pt

²⁸ ego] *add.* v' ть čas' Met i N₁

²⁹ êkože] êko Pm Drag Rom Mosk N₁ N₂ êk(o) Vat₅ Pt Bar Broz k(ako) Mav *om.* Vat₁₀ Ber₂

³⁰ prog(lago)la] *add.* nimi Pm Drag g(lago)la Rom Mosk Vat₁₀ Vat₁₉ progovori Mav progov(o)ri Broz

³¹ prozrê] prozri Drag Vb₃ Rom Met Ber₂ Pt prozre Vat₁₀

³² Tri] vêri Rom *add.* ubo Vat₁₀

³³ vkupь] kupno vkup Pad Vb₃ Met vкорь (!) Ber₂

³⁴ edinom'] ed'nomь Mosk ednomь N₂ Bar Broz

³⁵ č(lovê)cê] č(lovê)ci Pm Drag Vb₃ Met Mav Ber₂ Pt Bar Broz

³⁶ svršena] s'tvorena Vat₁₀ Pt

³⁷ svršena sut'] s'tvori N₂

³⁸ slêpi] slipi Vat₅ Drag Rom Met Vat₁₀ Ber₂ Bar Broz

³⁹ vidit'] videtь Drag Rom Mos

⁴⁰ nêmi] nimi Drag Vat₁₀ Ber₂ Pt Bar Broz

⁴¹ g(lago)letь] g(lago)lútь Rom Mosk govoritь Mav gov(o)ret Broz

⁴² bêsnî] besni Vb₃ Pt

⁴³ bêsa] besa Vat₁₉ Pt

održimi izbavlaet se⁴⁴ .⁴⁵ eže bo⁴⁶ t'gda⁴⁷ tělesno⁴⁸ stvoreno est'⁴⁹ g(ospode)мъ · to n(i)ne po vse dni⁵⁰ v prěbivanie⁵¹ vėrniһъ⁵² duh(o)vno⁵³ isplъnaet se⁵⁴ ~ 119a da⁵⁵ iz'gnanim'⁵⁶ prěžde⁵⁷ bėsom'⁵⁸ · slėpi⁵⁹ svėt'⁶⁰ vidit'⁶¹ .⁶² potom že⁶³ na⁶⁴ hvalu⁶⁵ b(o)žiû⁶⁶ mlъčeča⁶⁷ usta⁶⁸ otvaraût⁶⁹ se · i hvalet' b(og) a s prilėžaniem'⁷⁰ .

- ⁴⁴ održimi izbavlaet se] izb(a)vi se Pm Drag izbavi se Vat₅ održimi izb(a)vi se N₁ održimi izbavi se Pt *add.* sadě Vat₁₉
- ⁴⁵ bėsni ot bėsa održimi izbavlaet se ·] besni izb(a)vlaût se ot besa održimi · Rom bėsni ot besa održimi iscelaet se · Met bėsni izb(a)vi se ot besa · održimi Mosk beš'ni održimi iz'bavlaet se ot besa Vat₁₀ bės'ni održimi ot bėsa iz'bavlaet' se · N₂
- ⁴⁶ bo] *om.* Rom Mosk Vat₁₀ N₂
- ⁴⁷ t'gda] tagda Vat₅ Drag Vb₃ Rom Vat₁₀ Ber₂ Bar Broz egda N₂
- ⁴⁸ tělesno] telesno Drag Vb₃ Rom Met Vat₁₀ Ber₂ N₂ Pt telesnê N₁
- ⁴⁹ est'] *om.* Met
- ⁵⁰ po vse dni] *om.* Vat₁₉ *om.* po Ber₂
- ⁵¹ prěbivanie] prebivanie Pm Vat₅ Vb₃ Rom Met Mosk Vat₁₉ Vat₁₀ Ber₂ N₂ prebivanii N₁ Bar Broz prebiv'nie Mav prebivaniemъ Pt
- ⁵² vėrniһъ] verniһъ Vb₃ Rom Met N₁ Vat₁₉ Ber₂ N₂ ver'n(i)һъ Mav
- ⁵³ duh(o)vno] d(u)h(o)vnê Pm N₁ d(u)h(o)v(ь)нъ Rom Mosk duhovne Vat₁₀
- ⁵⁴ isplъnaet se] isplnit se Vat₅ Vb₃ is'punaet' se Vat₁₀ is'plnit' se N₂
- ⁵⁵ da] na Rom Ber₂ čteno drugo naPt
- ⁵⁶ iz'gnanim'] izagnanimъ Vat₅ Rom N₂ Bar Broz izagnanim' Vb₃ izag'naniemъ Mosk izagnan(i)m' N₁ iz'gnanimъ Mav izag'nanimъ Vat₁₉ izagnanimъ Vat₁₀ izagnanie Ber₂
- ⁵⁷ prěžde] prije Pm prie Drag Vb₃ Met prežde Rom Vat₁₀ Ber₂ prėe Mav prižde Pt prie Bar Broz
- ⁵⁸ bėsom'] besom' Vb₃ Met Ber₂ Pt
- ⁵⁹ slėpi] slipi Drag Vb₃ Vat₁₀ Ber₂
- ⁶⁰ svėt'] svet' Vb₃ *om.* Mos
- ⁶¹ vidit'] videtъ Vat₅ Drag Ber₂
- ⁶² svėt' vidit' ·] viditъ · s(vê)тъ Pt
- ⁶³ že] *om.* Ber₂
- ⁶⁴ na] nъ Pm Rom Vat₁₀ n' Met
- ⁶⁵ hvalu] hv(a)li Drag
- ⁶⁶ hvalu b(o)žiû] hv(a)li b(o)žie N₁
- ⁶⁷ mlъčeča] mlčečaê Pm Drag Pt mlčečiһъ Vat₁₀
- ⁶⁸ usta] ustъ N₂
- ⁶⁹ otvaraût] otvrzaût' Mos
- ⁷⁰ s prilėžaniem'] s prilėžniemъ Mav s prilėžaniemъ Bar Broz

I(su)sъ že viděvъ⁷¹ mišleniē⁷² ih' · reče⁷³ imъ ·⁷⁴ vsako⁷⁵ c(ěsa)rstvo samo v sebě razdělaūcei⁷⁶ se⁷⁷ zapustēet'⁷⁸ · narodi⁷⁹ že vzbōēše se · i⁸⁰ isp(o)vēdahu⁸¹ i⁸² ·⁸³ êko⁸⁴ tolika⁸⁵ znameniē tvoraše s(i)nъ b(o)ži⁸⁶ ·⁸⁷ parisēi⁸⁸ vistinu i knezi⁸⁹ dēla⁹⁰ b(o)žiē · dēla bēsnaē mnēēhu ~⁹¹ im'že⁹² g(ospod)ъ ne sl(o)vesem' nъ⁹³ mislem'⁹⁴ otveča⁹⁵ · da eda⁹⁶ da i⁹⁷ tako svr'šil⁹⁸ bi e⁹⁹ vērovati¹⁰⁰ vlastiū¹⁰¹ svoeū¹⁰²

⁷¹ viděvъ] vidiv' Pm Vb₃ vidivъ Rom Vat₁₀ Ber₂ videvъ Mosk

⁷² mišleniē] mišleně Met mišlenie Vat₁₀

⁷³ reče] *praec.* i Rom N₁ Vat₁₀ Ber₂ Bar Broz

⁷⁴ imъ ·] *finis* Rom nimъ · N₂

⁷⁵ vsako] vsъko VO vs'ko Met vs(a)ko Mosk vs'koe Mav

⁷⁶ razdělaūcei] razdělaūce Vat₁₉

⁷⁷ samo v sebě razdělaūcei se] razdělaūce se samo v sebě Pm samo v sebě razděl se Pad samo protivu sebě razdělaūce se Vat₅ Mosk N₂ samo protivu sebě razdělaūcei se Drag Ber₂ samo v sebi razdilaūci se Vb₃ sami (!) v sebi razdělaūc se Met samo protivu s(e)bē razdělaūcei se N₁ samo v sebě razdělaūc' se Mav samo protivъ sebi razdelaūce se Vat₁₀ samo protivu sebi razd(ě)laūcei se Pt samo protivu s(e)bē razdělaūce se Bar Broz

⁷⁸ zapustēet'] zapustietъ Drag Ber₂ z'pustēetъ Mav zapusteetъ Vat₁₀

⁷⁹ narodi] n'rodi Mav

⁸⁰ i] *om.* Vat₁₀

⁸¹ isp(o)vēdahu] is'povedahu N₂ Pt

⁸² i] *om.* N₁ *add.* s(i)na božiē Vat₁₉

⁸³ i isp(o)vēdahu i ·] *om.* Mav

⁸⁴ êko] zane Vat₁₉ ere Vat₁₀

⁸⁵ tolika] velika Pm Drag veliē N₁

⁸⁶ b(o)ži] božji Vb₃ b(o)žii Vat₁₀

⁸⁷ tvoraše s(i)nъ b(o)ži ·] s(i)nъ b(o)ži tvor(a)še Met tvor'še s(i)nъ b(o)ži · Mav tvoraše · Vat₁₉

⁸⁸ parisēi] *add.* že Pm Vat₁₉ N₂ parisēji Vb₃ parisēi Met Mosk Vat₁₀ Ber₂ p(a)risei Pt

⁸⁹ knezi] kneza N₁ *add.* ihъ mnēhu Vat₁₉

⁹⁰ dēla] dela Vat₁₉ Vat₁₀ dila Ber₂

⁹¹ dēla bēsnaē mnēēhu ~] bēsnaē dēla mnēahu .. Pm bēsnaē mnēahu · Vat₅ bēsnaē dēla mnahu · Drag dēla besnaē mniēhu · Vb₃ dala (!) besnaē mnēēhu · Met bēs'na dēla m'nēhu · Mosk bēsnaē dēla mnēahu · N₁ d(ě)la bēsna mniēhu Mav dela bēs'na Vat₁₉ bēs'na dela m'nēhu Vat₁₀ dila bēs'naē mnahu Ber₂ bēs'na dela m'nahu N₂ besna d(ě)la mn(ě)hu Pt dēla bēsna mnēhu · Bar Broz

⁹² im'že] ihže Vat₁₉ kēmъ Broz

⁹³ nъ] na Pad VO Vat₅ Drag Vb₃ Mosk N₁ Vat₁₉ Ber₂ N₂ Pt Bar Broz

⁹⁴ mislem'] mislēmъ Drag Ber₂ s'mis'lomъ Mosk misliū Vat₁₀

⁹⁵ otveča] otvēča N₁

⁹⁶ da eda] *om.* Met eda Bar Broz

⁹⁷ i] *om.* Vat₅

⁹⁸ svr'šil'] svr'šili Vat₅ stvoril Met N₁

⁹⁹ e] i Vat₁₀

¹⁰⁰ vērovati] verovati Drag Vb₃ Mosk Vat₁₀ Ber₂ N₂ verov'ti Met verota (!) N₁ vērov'ti Mav verov(a)ti Pt

¹⁰¹ vlastiū] vl'stiū Mav

¹⁰² svoeū] ego Pm Vat₅ Drag N₁ Ber₂ Pt Bar Broz

· iže taina sr(ь)d(ь)сь vědēše¹⁰³ ·¹⁰⁴ ače¹⁰⁵ sotona sotonu izgonil' bi¹⁰⁶ · protivu¹⁰⁷ sebē¹⁰⁸ razdělen'¹⁰⁹ bil' bi ·¹¹⁰ kako¹¹¹ stalo¹¹² ^{119b} bi c(ěsa)rstvo ego ·¹¹³

Ne možet'¹¹⁴ grad' i c(ěsa)rstvo razděleno¹¹⁵ protivu sebē¹¹⁶ stoēti¹¹⁷ · êkože¹¹⁸ primirenem'¹¹⁹ male rēci¹²⁰ večše¹²¹ rastut'¹²² · tako¹²³ raznemirenem'¹²⁴ malim' ·¹²⁵ večša¹²⁶ raširaūt se¹²⁷ ~ ače¹²⁸ ubo sotona¹²⁹ borit se protivu sebē¹³⁰ · bēs' bēsu¹³¹ nepriētel' est' · i¹³² imat' ūže¹³³ miru¹³⁴ priti skončanie¹³⁵ · i ne imēti¹³⁶ vьčnut'¹³⁷ mēsta¹³⁸ v nem' protivne¹³⁹ vlasti · ihže¹⁴⁰ meždū¹⁴¹ iobou (!)¹⁴²

¹⁰³ vědēše] vidiše Vb₃ viēše Bar

¹⁰⁴ iže taina sr(ь)d(ь)сь vědēše ·] iže sr(ь)d(ь)с' tainaē vijaše · Pm iže sr(ьдъ)сь taina vijaše · Vat₅ ižo (!) sr(ьd)-c(e)мъ taina viēše Drag iže taina srdacъ viēše Met taina sr'dacъ vidēše Mosk iže sr(ь)d(ь)сь taina viždaše · N₁ ki taina sr'd(ь)сь vid(ě)še Mav *finis* Vat₉ ki taina srdacъ vidēše Vat₁₀ iže srdacъ videše taini · Ber₂ iže taina sr(ьd)ca viēše N₂ iže srcem taina vižd(a)še Pt ki taina sьrd(ь)сь viēše Broz

¹⁰⁵ ače] čti ako Mav ako Vat₁₀ Broz

¹⁰⁶ izgonil' bi] izьgnal' bi VO

¹⁰⁷ protivu] *praec.* i Vb₃ proti Vat₁₀

¹⁰⁸ sebē] sebi Pm Drag Vb₃ Met Pt sebe Vat₁₀ Ber₂

¹⁰⁹ razdělen'] razdilēnъ Pm Vb₃ razdelen' Met r'zdēlēnъ Mav razdrušēnъ Vat₁₀ raz'delēnъ Ber₂ razdilen Pt

¹¹⁰ protivu sebē razdělen' bil' bi ·] *om.* Mos

¹¹¹ kako] *praec.* to Vb₃ k(ako) Mav

¹¹² stalo] ostalo Ber₂ N₂

¹¹³ *finis* Pm Vat₁₀ Pt

¹¹⁴ Ne možet'] ne moretъ Mav

¹¹⁵ razděleno] razdelēno Ber₂

¹¹⁶ sebē] sebi Drag Vb₃ Met sēbē Ber₂

¹¹⁷ stoēti] stati Mav Bar Broz

¹¹⁸ êkože] êko N₁ kako Broz

¹¹⁹ primirenem'] premereniēmъ Mosk premēreniēmъ N₁ primereniēmъ Ber₂

¹²⁰ male rēci] malo riči Drag male riči Vb₃ Ber₂ Bar Broz maže (!) riči Met male reči Mosk male riče Mav

¹²¹ večše] vekša Vat₅ Drag Mosk N₁ N₂ vekše Mav Ber₂ Bar Broz

¹²² rastut'] rastoit' (!) Met rastoitъ (!) Mav

¹²³ tako] k(a)ko Ber₂

¹²⁴ raznemirenem'] razmirenem Pad Drag Vb₃ Met Bar Broz razumēniēmъ Vat₅ r'zmēreniēmъ Mav raz'mirenēmъ Ber₂

¹²⁵ raznemirenem' malim' ·] raz'vē malihъ Mosk razmēreniēmъ malēmъ N₁ raz'vē malimъ N₂

¹²⁶ večša] vekša Vat₅ Drag Mosk N₁ Mav Ber₂ N₂ Bar Broz

¹²⁷ raširaūt se] rašširaūt se Pad Vb₃ N₁ rasъširaūt se Vat₅ razširaūt se Met Mosk Bar Broz raz'širaūt' se Mav N₂ raz'miraūt' se Ber₂

¹²⁸ ače] ako Mav Broz

¹²⁹ sotona] *praec.* i Mos

¹³⁰ sebē] sebi Drag Vb₃ Met

¹³¹ bēs' bēsu] besi besu Met besъ besu Ber₂ bēsъ (!) N₂

¹³² i] *om.* Drag Mos

¹³³ ūže] *om.* VO ūre Mav Broz

¹³⁴ miru] meru (!) Mos

¹³⁵ skončanie] skončaniē Vat₅

¹³⁶ ne imēti] ne mēti VO ne imiti Drag ne meti Vb₃ ne imut' i (!) Met ne imeti Mosk ne imati Ber₂

¹³⁷ vьčnut'] vačnutъ Vat₅ Vb₃ Mosk N₁ Ber₂ N₂

¹³⁸ mēsta] *om.* VO mesta Vb₃ Met Mav Ber₂ N₂

¹³⁹ protivne] protivnē Vat₅ protivnie Met N₁ N₂ Bar Broz

¹⁴⁰ ihže] kihъ Mav kēhъ Broz

¹⁴¹ meždū] meū Vat₅ Drag Vb₃ Met Mosk N₁ Mav Ber₂ Bar Broz

¹⁴² iobou (!)] sobou Pad VO Vat₅ Drag Vb₃ Met Mosk N₁ Mav Ber₂ N₂ Bar Broz

branie¹⁴³ mir' est' č(lovê)k(o)m' .¹⁴⁴ ače že¹⁴⁵ mnite o knižnici i parisêi¹⁴⁶ . êko odstupanie¹⁴⁷ bêsov'¹⁴⁸ posluhom'¹⁴⁹ knezi¹⁵⁰ ihъ¹⁵¹ bilo bi da č(lovê)ki¹⁵² naznamenuûčee¹⁵³ hin'boû¹⁵⁴ lъsti¹⁵⁵ smametъ¹⁵⁶ .
 čto moţet'¹⁵⁷ reči ot têl'¹⁵⁸es'¹⁵⁹ zdraviê . êže¹⁵⁹ g(ospod)ъ stvori ~ ino bo¹⁶⁰ est' ače vъ¹⁶¹ têlesnih'¹⁶²
 udêh'¹⁶³ slabosti s'vsêma¹⁶⁴ skazaût'¹⁶⁵ se znamenîê .¹⁶⁶ ače azъ bel'zebulom'¹⁶⁷ izgonû¹⁶⁸ bêsi¹⁶⁹ . a¹⁷⁰
 s(i)nove vaši o kom'¹⁷¹ izgonet' . sego radi sudie¹⁷² vaši¹⁷³ budut'¹⁷⁴ sinovъ iûdêiskih'¹⁷⁵ .¹⁷⁶ eže est'¹⁷⁷
 ikšor'čište¹⁷⁸ . lûdi onêh'¹⁷⁹ ot zakona znamenuet'¹⁸⁰ . ili¹⁸¹ ap(usto)li¹⁸² ot nih'¹⁸³ plemene roţdenih'¹⁸⁴

¹⁴³ branie] braniemъ Vat₅ Mosk Bar Broz

¹⁴⁴ mir' est' č(lovê)k(o)m' .] mirъ č(lovê)k(o)mъ estъ . Vat₅ Drag mirъ č(lovê)k(o)mъ e(stъ) Mosk N₁ N₂ *finis* Mav Bar Broz

¹⁴⁵ ače že] ače li Mos

¹⁴⁶ parisêi] parisei Vb₃ Met Mosk Ber₂

¹⁴⁷ odstupanie] otstunie (!) VO

¹⁴⁸ bêsov'] besov' Vb₃ Met Ber₂

¹⁴⁹ posluhom'] poslušahomъ N₁

¹⁵⁰ knezi] kneza Pad VO Vat₅ Drag Vb₃ Met Mosk N₁ Ber₂ N₂

¹⁵¹ ihъ] *om.* Mos

¹⁵² č(lovê)ki] č(lovê)ka Vat₅ Mosk N₂ č(lovê)ke Drag

¹⁵³ naznamenuûčee] ne znaûčee Pad VO Drag Vb₃ N₁ Ber₂ ne znaûčee Vat₅ Met ne z'naûči N₂

¹⁵⁴ hin'boû] hin'bo (!) Drag

¹⁵⁵ lъsti] lasti Vat₅ Drag Vb₃ Met Mosk lasъti Ber₂ las'ti N₂

¹⁵⁶ smametъ] smutet' Vb₃

¹⁵⁷ moţet'] moţete Pad VO Vat₅ Drag Vb₃ Met N₁ Ber₂

¹⁵⁸ têles'] telesъ Drag Vb₃ Met Mosk Ber₂ N₂ tel(e)s' N₁

¹⁵⁹ êže] eže Met

¹⁶⁰ ino bo] ibo Mosk N₂

¹⁶¹ vъ] *om.* N₂

¹⁶² têlesnih'] telesnihъ Drag Vb₃ Met Mosk Ber₂ N₂ telesnéhъ N₁

¹⁶³ udêh'] udehъ Vat₅ N₁ Ber₂ udihъ Drag

¹⁶⁴ s'vsêma] savsêma Vat₅ N₂ savsima Drag Vb₃ Ber₂ s'vsima Met sav'sema Mos

¹⁶⁵ skazaût] skazuût' Drag Mosk N₁ Ber₂

¹⁶⁶ skazaût se znamenîê .] z'nameniê s'kazuût' se N₂

¹⁶⁷ bel'zebulom'] belzebubomъ N₁

¹⁶⁸ izgonû] izgonu Mosk Ber₂

¹⁶⁹ bêsi] besi Met Ber₂

¹⁷⁰ a] i Ber₂

¹⁷¹ o kom'] kimъ Vat₅ Drag N₂

¹⁷² sudie] *praec.* si Vat₅ Drag N₁ N₂

¹⁷³ vaši] vam' Vb₃ v(a)mъ Met Mosk vamъ N₂

¹⁷⁴ *finis* Met

¹⁷⁵ iûdêiskih'] iûdeiskihъ Vb₃

¹⁷⁶ sego radi sudie vaši budut' sinovъ iûdêiskih' .] sego radi sudie budutъ v(a)mъ s(i)novъ iûdêiskihъ . N₁ sudie vaši sego radi budutъ . sinovъ iûdeiskihъ . Ber₂

¹⁷⁷ est'] *om.* Ber₂ sutъ N₂

¹⁷⁸ ikšor'čište] ikšor'ciste Pad Vat₅ N₁ Ber₂ ikšur'ciste Drag ikšor'cista Vb₃ ekšor'cis'te Mosk ekšor'cis'te N₂

¹⁷⁹ onêh'] onihъ Vat₅ Drag Ber₂

¹⁸⁰ znamenuet'] zn(a)menûetъ N₁

¹⁸¹ ili] *om.* N₂

¹⁸² ap(usto)li] ap(usto)le Vat₅ Drag Mosk N₁ N₂

¹⁸³ ot nih'] ot nihъ N₁ ot onihъ Ber₂ onihъ N₂

¹⁸⁴ roţdenih'] rojenihъ Vat₅ Mosk roenihъ Drag Vb₃ N₁ roj(e)nihъ Ber₂

· ili¹⁸⁵ prizivaniem¹⁸⁶ imene božiê izgonahu bêsi¹⁸⁷ · iže stêšnaše¹⁸⁸ v¹⁸⁹ uprošeni¹⁹⁰ mudrost¹⁹¹ ·
 da isp(o)vêdahu¹⁹³ d(u)ha¹⁹⁴ s(ve)ta · sie¹⁹⁵ dêlo¹⁹⁶ imuče¹⁹⁷ ~¹⁹⁸ što bo ače izgonû dêmuni¹⁹⁹ · ot s(i)-
 novъ vašiĥ b(o)g(o)m' · a ne dêmunom²⁰⁰ · skazaet²⁰¹ se · počto vъ²⁰² mnê onožde²⁰³ dêlo²⁰⁴ suče²⁰⁵ ·
 ne tužde²⁰⁶ imat' stvar' · onižde²⁰⁷ ubo sami sudie vam²⁰⁸ budut' · ne vlastiû · nъ²⁰⁹ većšinoû²¹⁰ · egda
 onêĥ²¹¹ izъgnanie²¹² bêsi²¹³ znamenuet vi²¹⁴ belzebula²¹⁵ kneza bêsovb²¹⁶ ~ ače li že ot ap(usto)

¹⁸⁵ ili] iže Pad VO Vat₅ Drag Vb₃ Mosk Ber₂ N₂

¹⁸⁶ prizivaniem'] prizvaniemъ Vat₅

¹⁸⁷ bêsi] besi Vb₃

¹⁸⁸ stêšnaše] i stišnaše Drag *add.* e Mosk i stêšnaše e N₁ stešnaše Ber₂ s'tešnahu e N₂

¹⁸⁹ v'] va Drag Vb₃ Mosk Ber₂

¹⁹⁰ uprošeni] oprošeni (!) Mosk uprošenii N₁ Ber₂

¹⁹¹ mudrost'] mudromъ Vat₅ Drag Mosk N₁

¹⁹² v' uprošeni mudrost' ·] v'prošeniemъ mud'ros'ti N₂

¹⁹³ isp(o)vêdahu] is'povedahu Ber₂ N₂

¹⁹⁴ d(u)ha] d(u)ĥ Drag *om.* Mos

¹⁹⁵ sie] *praec.* i Ber₂

¹⁹⁶ dêlo] delo Mosk Ber₂

¹⁹⁷ imuče] suče Vat₅ Drag Mosk N₁ Ber₂

¹⁹⁸ d(u)ha s(ve)ta · sie dêlo imuče ~] s(ve)to sie delo suče · N₂

¹⁹⁹ izgonû dêmuni] izgonu dimuni Drag izgonû demuni Ber₂

²⁰⁰ dêmunom'] dimunomъ Drag demunomъ Mosk edinomъ Ber₂

²⁰¹ skazaet] skazuet' Drag Mosk N₁ Ber₂ N₂

²⁰² vъ] va Drag Vb₃ Mosk Ber₂ N₂

²⁰³ onožde] onoe Drag Vb₃ ono Mos

²⁰⁴ dêlo] delo Ber₂ N₂

²⁰⁵ suče] sučee Mos

²⁰⁶ ne tužde] ne tue Vat₅ Drag onoe Mosk onužde N₂

²⁰⁷ onižde] onije Vat₅ onie Drag oni že Mosk Ber₂ N₂

²⁰⁸ vam'] v(aš'i) N₁

²⁰⁹ nъ] na Vat₅ Drag Vb₃ Mosk N₁ Ber₂ N₂

²¹⁰ većšinoû] vekšinoû Vat₅ Drag Mosk N₁ Ber₂ N₂

²¹¹ onêĥ] oniĥ Vat₅ Drag Vb₃ Ber₂

²¹² izъgnanie] izagnanie Vb₃ Mosk N₁ Ber₂ N₂

²¹³ bêsi] besi Vb₃

²¹⁴ vi] ti Drag *om.* Mos

²¹⁵ belzebula] velzebula Mosk belzebuba N₁

²¹⁶ bêsovbъ] besov' Vb₃ Ber₂

lb²¹⁷ rečeno est' · eže²¹⁸ i veče²¹⁹ razuměti²²⁰ imamb²²¹ · 119^d si budut' sudie ih' · êko sedut'²²² na dvoû na îte²²³ prěstolu²²⁴ · sudeče²²⁵ · bî.²²⁶ kolênoma²²⁷ iz(drai)l(e)voma²²⁸ ~

Latin:

Tunc oblatus est Christi daemniacus essens, caecus et mutus. Et curavit eum, ita ut loqueretur et videret. Tria signa simul in uno homine sunt perpetrata. Caecus videt, mutus loquitur, possessus a daemone liberatur. Quod et tunc quidem carnaliter factum est, sed cotidie completur in conversione credentium ut expulso daemone primum fidei lucem aspiciant, deinde in laudes Dei tacentia prius ora laxentur.

Jesus autem sciens cogitationes eorum, dixit eis. Omne regnum divisum in se desolabitur. Turbe stupebant et confitebantur eum, qui tanta signa faciebat esse filium Dei. Pharisei vero opera Dei principii daemoniorum deputabant. Quibus Dominus non ad dicta sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere potentiae eius qui cordis videbat occulta. Si sathanas sathanam eicit, adversus se divisus est. Quomodo ergo stabit regnum eius.

Non potest civitas et regnum contra se divisum stare, sed quomodo concordia parva res crescunt, sic discordia maxime dilabuntur. Si ergo sathanas pugnat contra se, et daemon inimicus est daemonis, debet iam mundi venisse consummatio, nec haberent in eo locum, adversariae potestates, quarum inter se bellum, pax est hominum. Si autem putatis, o scribae et pharisae, quod recessio daemonum oboedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludant, quid potestis dicere de corporum sanitatibus, quas Dominus perpetravit. Aliud est si membrorum quoque debilitates et spiritualium virtutum insignia daemone assignatis. Et si ego in Beelzebul eicio daemones, filii vestri in quo eiciunt? Ideo ipsi iudices vestri erunt. Filios Iudaeorum, vel exorcistas gentis illius, ex more significat, vel apostolos, ex eorum stirpe generatos. Si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiciebant daemones, coarcat interrogatione prudenti, ut confiteantur Spiritus sancti esse opus. Quod si expulsio daemonum inquit, in filiis vestris, Deo, non daemone deputatur: quare in me idem opus non eadem habeat et causam? Ergo ipsi iudices vestri erunt, non potestate, sed comparatione: dum illi expulsionem daemonum Deo assignant, vos Beelzebub principi daemoniorum. Sin autem de apostolis dictum est, quod et magis intelligere debemus, ipsi erunt iudices eorum: quia sedebunt in duodecim solis, iudicantes duodecim tribus Israel.

²¹⁷ ot ap(usto)lb] ot ap(usto)l(o)vъ Drag

²¹⁸ eže] iže Ber₂

²¹⁹ i veče] vekše Mosk N₂ veče N₁

²²⁰ razuměti] razumiti Vb₃ Ber₂ razuměvati Mos

²²¹ imamb] imamo Vat₅ Drag Mosk N₂

²²² sedut'] sudit' (!) Mosk sědut' N₁

²²³ na dvoû na îte] na dvoû na desete Pad na dvêu na sete VO na dvêu na deste Vat₅ Mosk N₁ na d'voû na deste Drag na dvoû na dēsete Vb₃ na dviû na desete Ber₂ na ·bî· N₂

²²⁴ prěstolu] prěstolû Drag prestolu Vb₃ Mosk Ber₂ N₂

²²⁵ sudeče] sudêče Vb₃

²²⁶ ·bî·] obēma na desete Pad obēma na dete (!) VO dvēma na deste Vat₅ ·bî· Drag N₂ obima na desete Vb₃ obema na des'te Mosk bî·te N₁ dvima na desete Ber₂

²²⁷ kolênoma] kolēma (!) VO kolenoma Vb₃ Mosk N₁ Ber₂ N₂

²²⁸ iz(drai)l(e)voma] iz(drai)l(e)vima Vat₅ Drag Mosk Ber₂

II. L 16.1 (BrVb₁ 211d–212b)

^{211d} om(iliê) s(veta)go²²⁹ er(o)n(i)m(a)²³⁰ prozv(i)t(e)ra .²³¹ Raspačatelnost' .²³² kto est'²³³ pristavnik' .²³⁴ iže²³⁵ g(ospod)nimъ gl(a)s(o)mъ²³⁶ hvalit' se · hotêl bim' račun' kogo est'²³⁷ · i ot kogo²³⁸ istočnika ishodit'²³⁹ prêobratiti²⁴⁰ kn(i)gi²⁴¹ ev'nj(e)l'skie · i meždû²⁴² drugimi²⁴³ obrêtaet²⁴⁴ se²⁴⁵ .²⁴⁶ eže²⁴⁷ približaûcim²⁴⁸ se mitarom'²⁴⁹ i grêšnikom'²⁵⁰ k' sp(a)sitelû · da²⁵¹ poslušaût' ego · r'ptahu²⁵² parisêi²⁵³ i knižnici²⁵⁴ g(lago)lûče²⁵⁵ · počto²⁵⁶ 212a sa²⁵⁷ grêšniki²⁵⁸ priemlet' · i êst'²⁵⁹ s nimi²⁶⁰ · on²⁶¹ že

²²⁹ s(veta)go] *om.* Vat₁₀

²³⁰ er(o)n(i)m(a)] er(o)lima Pt

²³¹ om(iliê) s(veta)go er(o)n(i)m(a) prozv(i)t(e)ra ·] *om.* Pm gr(ê)g(o)ra p(a)p(i) Rom om(iliê) s(veta)go grgura papi · Mosk o(miliê) s(veta)go gr(ê)gora p(a)p(i) · N₁ o(miliê) s(veta)go gr(ê)g(o)ra p(a)p(i) · Brib om(i)l(iê) s(ve)t(a)go gr(ê)g(o)ra papi · čtê pra(vo) Dab om(i)liê s(veta)go eronima N₂

²³² Raspačatelnost' ·] Raspačanie sice priloži · Vat₅ Mosk Brib Raspačenice pripoložily est' Drag Pt *add.* vidêti Vat₉ Raspačanie pripoložily e(st'ъ) Vat₁₀ Bar Broz Raspačanie pripoložily est' Ber₂

²³³ kto est'] *om.* N₁ gdo e(st'ъ) Mav

²³⁴ kto est' pristavnik' ·] k'to pristavnikъ e(st'ъ) · Ber₂ kto e(s)t(ъ) protivnikъ Pt *add.* nepr(a)vdni Bar Broz

²³⁵ iže] ki Pm Vat₅ Mav Vat₁₀ Pt *om.* Bar

²³⁶ g(ospod)nimъ gl(a)s(o)mъ] gl(a)s(o)mъ g(ospod)nimъ Vat₅ Drag Mosk Ber₂ Pt Bar Broz

²³⁷ hotêl bim' račun' kogo est'] hotêl' bim' vidêti račun' Pm hotêl' bim' vidêti račun' kogo est' Vb₂ hotêl' bim' vidêti račun' gogo (!) est' VO hotêl bim' račun' viditi kto est' Vat₅ Mosk hotêl' bim' vidêti račun' koga est' Drag hotêl bim' viditi račun' koga est' Vb₃ Met hotêl bim' viditi račun' Rom hotêl bim' vidêti račun' N₁ hotêl bim' viditi račun' koga e(st'ъ) Mav hotêl bim' viditi račun' koga est' Vat₉ hotêl' bim' račun' viditi k'to e(st'ъ) Brib hotêl' bim' viditi račun' koga e(st'ъ) Vat₁₀ hotêl' bim' viditi račun' Dab hotêl' bim' vidêti račun' koga e(st'ъ) Ber₂ hotêl' bim' vidêti račun' koga e(st'ъ) N₂ hotêl bim' račun' koga e(s)t(ъ) Pt hot(ê)l bim' znati račun' koga e(st'ъ) Bar Broz

²³⁸ i ot kogo] ot koga Pm Vat₅ Drag Rom Mosk N₁ Brib Dab Ber₂ i ot koga Vat₁₀ Pt Bar Broz

²³⁹ ishodit'] ishoditi Vat₅ Mosk

²⁴⁰ prêobratiti] prêobratih' Pm preobratiti Vat₅ Rom Met Mosk N₁ Mav Vat₁₀ N₂ Pt Bar preobraziti Vat₉ preobratiti Brib priobratiti Ber₂

²⁴¹ kn(i)gi] *praec.* sie VO k'nige Brib knige Dab

²⁴² meždû] meû Vb₂ Vat₅ Drag Vb₃ Rom Met Mosk N₁ Mav Vat₉ Brib Vat₁₀ Ber₂ N₂ Pt

²⁴³ hotêl bim' ... drugimi] *illegibile* Pad

²⁴⁴ obrêtaet] obrêta Drag N₁ Ber₂ obretaet Vb₃ Met Brib N₂ obetae Rom ob'etaût' Mos

²⁴⁵ drugimi obrêtaet se] družimi obrêtaemъ Vat₉

²⁴⁶ i meždû drugimi obrêtaet se ·] i meju drugim' obrêt' · Pm i meû družimi nъhodi se Vat₁₀ i me (!) drugimi obretъ Dab i meû družimi obrêtaet se · Bar Broz

²⁴⁷ eže] ča Vat₁₀

²⁴⁸ približaûcim] približaûcem Pad

²⁴⁹ mitarom'] mitarem' Pm Pad Vb₂ Vat₅ Mosk N₁ Brib Dab N₂ Pt mit'remъ Mav

²⁵⁰ grêšnikom'] grišnikomъ Drag Vb₃ Met grêšnikomъ Rom Brib Vat₁₀

²⁵¹ da] d' Mav

²⁵² r'ptahu] *add.* že Pm Vb₂ Vat₅ Vb₃ Met Mosk Brib *praec.* i N₁ Vat₉ Bar Broz

²⁵³ parisêi] farisêi Pm parisêi Vb₃ parisei Rom Met Dab p'risêi Mav

²⁵⁴ parisêi i knižnici] farizei i pisci Drag parisei i grêšnici Vat₁₀ parisêi i pisci Pt Bar Broz

²⁵⁵ g(lago)lûče] govoreče Mav *om.* Brib g(lago)lûče Bar gov(o)reče Broz

²⁵⁶ počto] <p>očto VO

²⁵⁷ sa] sъ Pad VO s N₂

²⁵⁸ grêšniki] grêšniki Vb₃ Vat₁₀ Dab grêšnike Rom grišniki Met grišnike Mos

²⁵⁹ êst'] jistъ Drag ji Vat₁₀

²⁶⁰ s nimi] š nimi Pm Vb₂ VO Vat₅ Drag Vb₃ Rom Met Mav Vat₁₀ Pt Bar Broz š nimi Mosk N₁ Vat₉ Brib Dab Ber₂ N₂

²⁶¹ on] *praec.* ·čt(enie) · Pad <o>n VO

reče imъ pritču · ot sto²⁶² овъс²⁶³ ·²⁶⁴ i nêka²⁶⁵ edina²⁶⁶ pogibšîe²⁶⁷ · êže²⁶⁸ obrêtena²⁶⁹ pastirevom²⁷⁰
ramomъ²⁷¹ prinesena²⁷² est²⁷³ · i²⁷⁴ egda²⁷⁵ pololožena²⁷⁶ (!) bêše²⁷⁷ abie²⁷⁸ prinese²⁷⁹ û²⁸⁰ · g(lago)-
lû²⁸¹ bo²⁸² vam²⁸³ · êko taka²⁸⁴ radost' est²⁸⁵ anj(e)l(o)mъ b(o)žimъ²⁸⁶ ·²⁸⁷ o edinom²⁸⁸ grêšnicê²⁸⁹
kaûcem²⁹⁰ se · veče²⁹¹ neže o²⁹² ·p· i ·z· pravdnih' ·²⁹³ iže²⁹⁴ ne trêbuût²⁹⁵ pokaênîe ~²⁹⁶ čt(enie) ·²⁹⁷

²⁶² sto] ·r· Pm Vat₅ Mosk N₁ Mav Brib Vat₁₀ Ber₂ N₂ Pt Bar Broz

²⁶³ овъс'] ovac' Pad ovacъ Vb₂ Vat₅ Drag Vb₃ Rom Met Mosk N₁ Vat₁₉ Brib Vat₁₀ Dab Ber₂ N₂ Pt Bar Broz

²⁶⁴ finis Rom

²⁶⁵ nêka] nika Pm Vb₃ Met Dab

²⁶⁶ nêka edina] nikotera ot nihъ Vat₅ Mosk nika ot nihъ Drag Brib nêka edna Mav nika edna ot nihъ Vat₁₀ Bar Broz nêka edina ot nihъ Ber₂ nika edina ot nihъ Pt

²⁶⁷ pogibšîe] pogibšâe Pad Vat₅ Mosk N₁ Vat₁₉ Brib Vat₁₀ Dab

²⁶⁸ êže] ka Mav Vat₁₀ Broz

²⁶⁹ obrêtena] naš'ta (!) Drag obretena Vb₃ Brib Met Dab obretêna Mosk N₂ nšasta Vat₁₀ našasta Ber₂ Pt Bar Broz

²⁷⁰ pastirevom'] pštirevom' Vb₂ i pastirovimъ Vat₅ Mosk pastiromъ Drag pastirovimъ N₁ Dab Pt Bar Broz pštirevimъ Mav pastirevimъ Vat₁₉ N₂ i pastirovimъ Brib Bar pastiromъ Vat₁₀

²⁷¹ ramomъ] r'omъ Mav om. Vat₁₀

²⁷² prinesena] prnesena Drag Met Mav Brib

²⁷³ est'] sutъ Vat₅ Mosk bis(tъ) Met

²⁷⁴ i] om. N₁

²⁷⁵ egda] k'da Mav kada Vat₁₀ Broz

²⁷⁶ pololožena (!)] položena Pm Pad Vb₂ VO Vat₅ Drag Vb₃ Met Mosk N₁ Vat₁₉ Brib Vat₁₀ Dab Ber₂ N₂ Pt Bar Broz polož(e)na Mav

²⁷⁷ bêše] bê Vat₅ Mosk N₁ biše Drag Vb₃ Met Vat₁₀ Dab N₂ Pt Bar Broz

²⁷⁸ abie] i tuđe Vat₁₀

²⁷⁹ prinese] prnese Met Mav Brib

²⁸⁰ û] add. g(lago)lû bo prizivaetъ drugi svoe i raduet se o nei Vat₁₀

²⁸¹ g(lago)lû] praec. čti Met govoru Mav Broz

²⁸² g(lago)lû bo] lûbo (!) Mos

²⁸³ vam'] om. Vat₁₀

²⁸⁴ êko taka] om. Pad Mav

²⁸⁵ taka radost' est'] t(a)ko estъ radostъ Vat₅ t(a)ka e(stъ) rados'tъ Brib

²⁸⁶ b(o)žimъ] božjim' Vb₃ b(o)žiiimъ N₂

²⁸⁷ taka radost' est' anj(e)l(o)mъ b(o)žimъ ·] t(a)ko es(tъ) radostъ anj(e)lomъ b(o)žimъ Mosk taka estъ r(a)-d(o)s't' anj(e)l(o)mъ b(o)žimъ Vat₁₉

²⁸⁸ edinom'] ednomъ Drag Vat₁₀ Bar ednom' Met

²⁸⁹ grêšnicê] gr(ê)šn(i)ci Vat₅ Mav grišnici Drag Vb₃ Met gr(ê)šnici N₁ g'rešnice Brib grešnici Vat₁₀ grêšnice Dab grêšnici Pt Bar Broz

²⁹⁰ kaûcem'] kaûcim' Vat₅ Met Pt kaûcim' Drag Vb₃ Mosk N₁ Brib Ber₂ k'ûcim' Mav

²⁹¹ veče] om. Vat₁₉

²⁹² o] ot Met

²⁹³ veče neže o ·p· i ·z· pravdnih' ·] veče neže o deveti deset' i deveti pr(a)v(b)dnicêhъ · Vb₂ VO pače neže o ·p· i ·z· pr(a)v(dn(i)cêhъ Vat₅ veče neže o devetъ deset' i devet' pravadnicehъ Vb₃ pače neže o ·p· i ·z· prav(b)-dnicehъ Mosk veče neže o ·p· i ·z· pr(a)v(b)dnicêhъ N₁ Vat₁₉ N₂ veče nere o ·p· i ·z· pr(a)v(b)dnicêhъ Mav veče neže o ·p· i ·z· pr(a)v(b)dnicehъ Brib veče nego o ·p· i ·z· pravdnicîhъ Vat₁₀ veče neže o ·p· i ·z· prav(b)-dnicîhъ Bar veče nego o ·p· i ·z· prav(b)dnicîhъ Broz

²⁹⁴ iže] ki Pm Mav Brib Vat₁₀ Pt Bar Broz

²⁹⁵ ne trêbuût'] ne trebuûtъ Vb₃ Brib Dab ne potrêbuûtъ Mav

²⁹⁶ ne trêbuût' pokaênîe ~] ne imutъ dêlo pokore Drag Ber₂ Pt ne tribuûtъ delo pokore Vat₁₀ ne trêbuûtъ dêlo pokore Bar Broz

²⁹⁷ čt(enie) ·] t(i) že Pm ti že Vb₂ praec. ti že g(ospod)i p(o)m(i)l(ui) Vb₃ om. Met Mosk Vat₁₉ Vat₁₀ praec. ti že

I²⁹⁸ drugu pritču reče im²⁹⁹ · ot deseti³⁰⁰ dragam' · i edina pogibšaê³⁰¹ i tako zatvoreno³⁰² egda³⁰³ priloži³⁰⁴ podobstvo ee · bez³⁰⁵ isplnëniê³⁰⁶ ~ tako³⁰⁷ g(lago)lú³⁰⁸ vam' radost' est'³⁰⁹ anj(e)l(o)-mъ b(o)žimъ³¹⁰ · o edinomъ³¹¹ grêšnicê³¹² tvorečem³¹³ pokoru³¹⁴ tretu³¹⁵ ubo³¹⁶ pritču priloži³¹⁷ · č(lovê)ku imuču dva s(i)na³¹⁸ · i razdêlšumu³¹⁹ meždú³²⁰ ima³²¹ dostoênie imênie³²² · i³²³ egda³²⁵ mъnši³²⁶ s(i)nъ³²⁷ pogubi dostoênie³²⁸ · poče³²⁹ êsti³³⁰ korenîe³³¹ svin'ú³³² piču · i³³³ vrtiv se kъ o(t)-

Bar Broz

²⁹⁸ I] *om.* Vat₅ Mosk Brib Dab

²⁹⁹ im'] *om.* Vat₁₀

³⁰⁰ deseti] ·i· Pm ·i· Vat₅ Drag Mosk N₁ Mav Vat₁₉ Brib Vat₁₀ Dab Ber₂ Pt Bar Broz deset' Vb₃ desetъ Met ·i·ti N₂

³⁰¹ i edina pogibšaê ·] i edinu pogibšuú · Vat₅ i edina pogibšîê Drag Pt i eđnu pogibšuú Mosk i a· pogibšaê Mavi edina ot nihъ pogibšaê Brib i edna pogibšîê Bar Broz

³⁰² zatvoreno] zatvorena VO zatvorenê N₁ *add.* e(stъ) Vat₁₉ Dab

³⁰³ egda] *om.* N₁ kda Mav kada Vat₁₀ Broz

³⁰⁴ priloži] *om.* Vat₁₀

³⁰⁵ bez'] brezъ Drag prez' Vb₃ be Met brez' Ber₂

³⁰⁶ *finis* Vat₁₉

³⁰⁷ tako] <t>ako VO

³⁰⁸ g(lago)lú] govoru Mav gov(o)ru Broz

³⁰⁹ est'] budetъ Vat₅ *om.* Drag b(u)detъ Mos

³¹⁰ b(o)žimъ] božjimъ Vb₃ b(o)žimъ N₂

³¹¹ o edinomъ] o dinomъ (!) VO

³¹² o edinomъ grêšnicê] o ednomъ grišnici Drag o edinomъ grišnici Met o edinomъ g'rêšnici Mosk o ednomъ gr(ê)šnici Mav o edinomъ g'rešnice Brib o ednomъ grešnici Vat₁₀ o edinomъ grêšnice Dab o edinomъ grêšnici Pt o ednomъ grêšnici Bar Broz

³¹³ tvorečem'] tvorečëmъ Vb₃ tvorečimъ Drag N₁ Ber₂ N₂

³¹⁴ tvorečem' pokoru ·] *add.* t(i) že g(ospod)i ·. ·. čte(nie) ·. ·. Pm kaučem se Vat₅ Mosk kaučim se Met kaučim' se tvorečimъ pokoru · Brib tvorečimъ pokoru *finis* Vat₁₀ kaučem' se tvorečimъ pokoru Dab

³¹⁵ tretu] <t>retu VO *praec.* č(ten)i(e) i Met

³¹⁶ ubo] *om.* Vat₅ Met Mosk

³¹⁷ priloži] priložu Brib

³¹⁸ imuču dva s(i)na] imučumu ·b· s(i)na Pm imuču dva s(i)ni Pad imučumu d'va s(i)ni Vat₅ Mosk Brib imuču dva sini Vb₃ imučumu ·b· s(i)ni N₁ imuču ·b· s(i)na Mav Dab Ber₂ N₂ Pt Bar Broz

³¹⁹ razdêlšumu] razdêlivšumu Vat₅ Mosk Bar Broz razdelšumu Vb₃ r'zdêlšumu Mav

³²⁰ meždú] meú Pm Vb₂ Vb₃ Met Dab Pt *om.* Vat₅ Drag Mosk Brib Ber₂

³²¹ meždú ima] meú nima N₁ Mav meú imi Bar Broz

³²² imênie] imêne Vb₂ imênie Drag imeniê Vb₃ Met Mav Dab N₂ Pt

³²³ dostoênie imêniê ·] im(ê)niê dostoêniê · Vat₅ imeniê dostoêniê Mosk im(ê)nie dostoêniê Bar Broz

³²⁴ i] *om.* N₁

³²⁵ egda] kda Mav kada Pt Bar Broz

³²⁶ mъnši] manši Pm Drag Vb₃ Met N₁ Brib Dab Ber₂ N₂ Pt Bar Broz mani Vat₅ Mosk m'nši Mav

³²⁷ s(i)nъ] *om.* Ber₂

³²⁸ dostoênie] imeniê Met N₁ *add.* imeniê Dab

³²⁹ poče] počnetъ N₁

³³⁰ êsti] jisti Drag Met Pt Bar Broz jêsti Ber₂

³³¹ korenîe] korenîe Drag Ber₂

³³² svin'ú] svin'skuú Pm Vat₅ Mosk svin'nu Drag s'vinsku N₁ Brib svin'sku Ber₂ Bar Broz

³³³ i] *om.* VO N₁

cu³³⁴ priēt³³⁵ bis(тb)³³⁶ o(t)cem'³³⁷ brat'³³⁸ ubo starêi³³⁹ zavidliv'³⁴⁰ · očimъ³⁴¹ gl(a)s(o)mъ karaet se³⁴² · eže veseliti se imêše³⁴³ i³⁴⁴ radovati · zane brat' ego mртv'³⁴⁵ bê³⁴⁶ i ožive³⁴⁷ · i zgibьl³⁴⁸ 212b bê i obrête³⁴⁹ se ~³⁵⁰ čt(enie) ~³⁵¹ Sie³⁵² tri³⁵³ pritče³⁵⁴ protivu³⁵⁵ parisêom' i knižnikom³⁵⁶ g(lago)-lalъ³⁵⁷ est'³⁵⁸ · iže³⁵⁹ hotêhu³⁶⁰ priêti pokaênie³⁶¹ ·³⁶² g(lago)lahu³⁶³ že³⁶⁴ nêci³⁶⁵ ot uč(e)n(i)kъ³⁶⁶ ego ·

³³⁴ vrativ se kъ o(t)cu] vrati se ka ocu Vat₅ vrati se kъ o(t)cu Drag vrati se ka o(t)cu Vb₃ Mosk vrati se k' o(t)-cu Met Ber₂ vratit se ka ocu Pt

³³⁵ priēt'] *praec.* i Vb₃ Met

³³⁶ bis(тb)] bisi Pad Vb₂ VO

³³⁷ *finis* Mav Bar Broz

³³⁸ brat'] *praec.* i Vat₅ Mos

³³⁹ starêi] stariji Vb₃ starii Met Pt s'tar'i Brib star'i Dab

³⁴⁰ zavidliv'] *add.* bivъ Met N₂ zavit'liv (!)N₁

³⁴¹ očimъ] otčimъ Vb₂ Vb₃

³⁴² karaet se] karaet' že se Brib

³⁴³ se imêše] se imiše Drag Vb₃ Met Pt imêše se Mosk imeše Brib

³⁴⁴ i] *om.* Vb₃

³⁴⁵ mртv'] mrtavъ Vb₃ Met Brib Dab Pt

³⁴⁶ bê] bistъ Drag Ber₂ bêvъ Brib bêše Dab *om.* N₂

³⁴⁷ ožive] oživê Drag N₂ Pt oživi Met

³⁴⁸ zgibьl'] zgibalъ Pm Met

³⁴⁹ obrête] obrete Vb₃ Met N₂

³⁵⁰ i zgibьl' bê i obrête se ~] rogibъ i obrêtenъ estъ ~ Vat₅ Drag N₁ i zgibalъ Vb₃ N₂ *finis* Pm Pad rogibъ i ob'retenъ es(тb) Mosk rogibъ i ob'retenъ e(stъ) Brib Dab rogibe i obrêtenъ e(stъ) · Ber₂ rogibъ i ob'retenъ estъ Pt

³⁵¹ ~ čt(enie) ~] *om.* Vb₃ Met N₂ Pt · čti · N₁

³⁵² Sie] Se Vat₅ Mosk

³⁵³ tri] ·v· Dab

³⁵⁴ pritče] *add.* g(ospod)ъ Vb₃

³⁵⁵ protivu] *om.* Vat₅ Mosk protivu (!) Ber₂

³⁵⁶ parisêom' i knižnikom'] farizêemъ i piscemъ Drag parisêomъ i knižnikomъ Vb₃ Met Mosk Dab parisêomъ i piscemъ Pt

³⁵⁷ g(lago)lalъ] govorilъ Brib

³⁵⁸ est'] *add.* g(ospod)ъ Vb₂ Met

³⁵⁹ iže] ki Pt

³⁶⁰ hotêhu] hotihu Drag Vb₃ Met Pt hotehu Brib Dab

³⁶¹ priêti pokaênie] *add.* grêhovъ · i mitari sp(a)senie Vb₂ VO Vat₅ Mosk Brib Ber₂ N₂ priêti pokaênie grihovъ i mitari sp(a)senie Drag priêti pokaêniê grihovъ i mitari spasenie Vb₃ Met pokaêniê priêti gr(ê)šniki i mit(a)ri sp(a)s(e)nie N₁ priêti pokaranie g'rêhov' i mitari s'p(a)sênie Dab priêti pokaêniê grihovъ i m(i)-t(a)ri sp(a)senie Pt

³⁶² *finis* Met Pt

³⁶³ g(lago)lahu] <g>(lago)lahu VO

³⁶⁴ že] *om.* Vat₅ Mosk

³⁶⁵ nêci] nici Drag Brib

³⁶⁶ ot uč(e)n(i)kъ] k' uč(e)n(i)komъ Vat₅ Drag Brib Dab Ber₂ ka uč(e)n(i)komъ Mosk uč(e)n(i)k(o)mъ N₁ kъ uč(e)n(i)kъ N₂

iže dvoêhu se ot pritchê êkože prêžde³⁶⁷ k'³⁶⁸ knižnikom' i parisêom³⁶⁹ g(lago)laše .³⁷⁰ êže³⁷¹ k' m(i)-l(o)sr'diû uč(e)n(i)k(o)mь³⁷² ishoždaše³⁷³ . i drugimi sl(o)v(e)si ~ otpučaitē³⁷⁴ . i³⁷⁵ otpustit³⁷⁶ se vam' . da v m(o)l(it)vi³⁷⁷ g(ospod)ni svobodnim' obrazom³⁷⁸ vsprosite³⁷⁹ . otpusti³⁸⁰ nam³⁸¹ dl'gi naše³⁸² . êkože i³⁸³ mi otpučae³⁸⁴ dl'žnikom' n(a)šimь . êže³⁸⁵ est' pritcha . k' m(i)l(o)sr'diû³⁸⁶ ap(usto)li prizivaûce³⁸⁷ .³⁸⁸ č(lovê)kь³⁸⁹ eter' b(o)gat'³⁹⁰ imêše³⁹¹ pristavnika ili spъn'žatura³⁹² se³⁹³ že³⁹⁴ ime³⁹⁵ znamenuet'³⁹⁶ pristavnik' . êko vlačee³⁹⁷ vsi udr'žatelь³⁹⁸ est' . otnûdêže³⁹⁹ ot sela ime priêt'⁴⁰⁰ . obaritelь⁴⁰¹ tako srebru⁴⁰² êko⁴⁰³ žitom' i vsêm⁴⁰⁴ êže g(ospod)ь⁴⁰⁵ udrъžit' spъn'žatur'⁴⁰⁶ est'

- ³⁶⁷ êkože prêžde] êže prêje Vat₅ Mosk êkože prijē Drag êkože prie Vb₃ êže se prêždê Brib êk(o)že prijē Dab
³⁶⁸ k'] ka Mos
³⁶⁹ parisêom'] parisêm' (!) VO parisеomь Mosk Dab
³⁷⁰ k' knižnikom' i parisêom' g(lago)laše .] k pissemь i farizeomь gl(agola)še Drag k' knižnikom' g(lago)laše i parisеomь Vb₃
³⁷¹ êže] êk(o)že Vat₅ Mos
³⁷² uč(e)n(i)k(o)mь] učеникь Vb₃
³⁷³ ishoždaše] ishoêše Vat₅ Drag Vb₃ N₁ Brib Dab Ber₂ is'hojaše Mos
³⁷⁴ otpučaitē] <o>tpučaitē VO
³⁷⁵ i] da Vat₅ Mosk om. Drag N₁ Dab Ber₂
³⁷⁶ otpustit] otpustitit (!) Vb₃ otpustest' (!) Brib
³⁷⁷ da v m(o)l(it)vi] v m(i)l(o)sti Drag Mosk va milosti N₁ da v' m(i)l(o)sti Brib Dab Ber₂ v' m(i)listi (!) N₂
³⁷⁸ obrazom'] om. Vat₅ Mos
³⁷⁹ vsprosite] vprosite Drag Ber₂ v'sprositi e Dab
³⁸⁰ otpusti] otpustiti VO otpustitь Vat₅ Mosk N₁ Bribi
³⁸¹ otpusti nam'] i otpustitь v(a)mь Drag Ber₂ i otpustiti v(a)mь Dab
³⁸² naše] v(a)še Ber₂
³⁸³ i] om. N₁ Dab
³⁸⁴ otpučae³⁸⁴] otpučae³⁸⁴mo Vat₅ otpučamo Dab
³⁸⁵ êže] <ê>že VO êkože Mosk êk(o)že Dab
³⁸⁶ k' m(i)l(o)sr'diû] om. Vat₅ Mosk N₁ Brib Dab
³⁸⁷ ap(usto)li prizivaûce] ap(usto)li prizivaûci Vb₂ VO Vb₃ N₁ ap(usto)le prizivaûci Vat₅ Drag Mosk Brib Dab Ber₂ ap(usto)li prizivaû N₂
³⁸⁸ finis Brib
³⁸⁹ č(lovê)kь] <č>(lovê)kь VO
³⁹⁰ b(o)gat'] om. Vb₂ Vb₃ praec. bē Vat₅ Mos
³⁹¹ imêše] praec. iže Vat₅ Mosk imiše Drag Vb₃ imê N₁
³⁹² spъn'žatura] spanžatura Drag Vb₃ Mosk N₁ Dab Ber₂ N₂
³⁹³ se] sie Mos
³⁹⁴ že] om. Vat₅ Mosk
³⁹⁵ ime] om. N₁
³⁹⁶ znamenuet'] znamenutъ (!) Drag
³⁹⁷ vlačee] vlača ee Dab
³⁹⁸ udr'žatelь] udr'žitel' Drag udržitelь N₁ Dab udržilelь (!) Ber₂
³⁹⁹ otnûdêže] otkudê Vat₅ Mosk N₁ otkudi Drag otnûdêže Vb₃ otkudu Dab Ber₂ otnudeže N₂
⁴⁰⁰ priêt'] priêti Dab
⁴⁰¹ obaritelь] obarovatelь Vb₂ Vb₃
⁴⁰² srebru] srebra N₁
⁴⁰³ êko] êk(o)že Vat₅ N₁ Dab êkože Drag Mosk Ber₂
⁴⁰⁴ vsêm'] vsimь Drag Vb₃ vsemь Dab
⁴⁰⁵ g(ospod)ь] om. Vat₅ Mosk N₁ Dab
⁴⁰⁶ spъn'žatur'] spanžaturь Drag Dab Ber₂ N₂ spanžaturь Vb₃ Mosk s'panžaturь N₁

· otnûdêže⁴⁰⁷ obaritelъ⁴⁰⁸ êko istočnik' prêkrasnêi⁴⁰⁹ svobodn'⁴¹⁰ est' · iže ne udr'žaniem' sela · nъ⁴¹¹
obaritelъ⁴¹² vsego⁴¹³ domu starêi⁴¹⁴ t'ьkuûče⁴¹⁵ znamenuet se⁴¹⁶ .⁴¹⁷

Latin:

Alteram de Evangelio Lucae quaestiunculam proposuisti: quis sit villicus iniquitatis, qui Domini voce laudatus est. Cuius cum vellem scire rationem, et de quo fonte processerit, revolvi volumen Evangelicum, et inter caetera reperi, quod appropinquantibus Salvatori publicanis, et peccatoribus, ut audirent eum, murmurabant Pharisaei et Scribae, dicentes: Quare iste peccatores suscipit, et comedit cum eis? Qui locutus est eis parabolam centum ovium, et unius perditae, quae inventa pastoris humeris reportata est. Et cur esset proposita, statim intulit: Dico vobis, sic erit gaudium in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, magis quam super nonaginta novem iustis, qui non habent opus poenitentia. Aliam quoque parabolam decem drachmarum uniusque perditae, et repertae cum proposuisset, simili eam fine complevit. Sic dico vobis, gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Tertiam quoque parabolam proposuit hominis habentis duos filios, et dividendis inter eos substantiam. Cumque minor facultatibus perditis, egere coepisset, et comedere siliquas, porcorum cibum, reversus ad patrem, susceptus ab eo est. Frater quoque invidens senior, patris voce correptus est, quod laetari debuerit, et gaudere, quia frater eius mortuus fuerat, et revixit: perditus erat, et inventus est. Has tres parabolas contra Pharisaeos, et Scribas locutus est, qui nolebant recipere poenitentiam peccatorum, et Publicanorum salutem. Dicebat autem, inquit, et ad discipulos suos haud dubium, quin parabolam, sicut prius ad Scribas, et Pharisaeos: qua parabola ad clementiam discipulos hortaretur, et aliis diceret verbis: Dimitte, et dimittetur vobis; ut in Oratione Dominica libera fronte poscatis, Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quae est ergo parabola ad clementiam discipulos cohortantis? Homo quidam erat dives, qui habeat villicum sive dispensatorem, hoc enim οἰκονόμος significat. Villicus autem proprie villae gubernator est, unde et a villa villicus nomen accepit. Οἰκονόμος autem tam pecuniae, quam frugum, et omnium quae dominus possidet, dispensator est. Unde, et οἰκονομικός Xenophontis pulcherrimus liber est, qui non gubernationem villae, sed dispensationem universae domus (Tullio interpretante) significat.

⁴⁰⁷ otnûdêže i] otkudê Vat₅ Mosk N₁ Dab otkudu Drag otnudeže i Vb₃ N₂ otkudu i Ber₂

⁴⁰⁸ obaritelъ] obariterъ (!) Vb₂

⁴⁰⁹ prêkrasnêi] prikrasnêi Vb₂ prekrasnêji Vb₃ prek'ras'nêi Mosk prekrasnêi N₂

⁴¹⁰ svobodn'] svobodnъ Vb₂ svobodn' VO svobodan' Vat₅ svobodanъ Drag Vb₃ Mosk N₁ Dab Ber₂ N₂

⁴¹¹ nъ] na VO Vat₅ Drag Vb₃ Mosk N₁ Dab Ber₂ N₂

⁴¹² obaritelъ] redit(e)лъ Drag reditelъ Ber₂ obatelъ (!) N₂

⁴¹³ vsego] vsemu Ber₂

⁴¹⁴ starêi] starii Drag i stareji Vb₃ s'tarei Dab

⁴¹⁵ t'ьkuûče] t'kuûče Drag

⁴¹⁶ znamenuet se] znamenûit' se VO zn(a)m(e)nuetъ N₁

⁴¹⁷ t'ьkuûče znamenuet se ·] t'ьkuet' se · N₂

NA CESTE DO CÁCH. UHORSKÝ PÚTNICKÝ KRÍŽ V ANDERNACHU¹

On the Journey to Aachen. Hungarian Pilgrim Cross in Andernach

Jaroslav Nemeš

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.83-101

Abstract: NEMEŠ, Jaroslav. *On the Journey to Aachen. Hungarian Pilgrim Cross in Andernach.* The study deals with the forked “Y-cross” from the 14th century which is now in the inventory of the Roman Catholic parish church of the Blessed Virgin Mary (Mariendom) in Andernach. The town became the main assembly point of Hungarian pilgrims heading for Aachen or Cologne (Köln am Rhein). Andernach is situated near the Middle Rhine stretch and pilgrims here were provided with free accommodation, sanitation and feeding from the 14th up to 18th centuries. Pilgrims, even from the Slovak part of the empire, were very thankful for that to citizens of Andernach. They are said to keep in the church crosses and flags that were later carried in processions. The unique gothic forked cross with the crucified Christ set the tone for a depiction of Saviour in the 14th century. Regarding the sacral relic, we do not know answers to basic questions. We do not know anything about its origin and background or fate. Therefore, we will seek answers for three basic questions: Why did Hungarian pilgrims assemble exactly in Andernach? What is the genesis of the Hungarian cross, respectively can we historically document its origin based on available sources? Can we determine its provenance based on typical features of its artistic style and details of its creation?

Keywords: *history, Andernach, Aachen, pilgrims and pilgrimage, gothic cross, sacral art*

Abstrakt: NEMEŠ, Jaroslav. *Na ceste do Cách. Uhorský pútnický kríž v Andernachu.* Štúdia sa zaoberá vidlicovým „vetvovým“ krížom zo 14. storočia, ktorý sa dnes nachádza v rímskokatolíckom farskom Kostole Panny Márie v Andernachu. Mesto sa stalo hlavným zhromaždiškom uhorských pútnikov, ktorí smerovali do Cách (Aachen) alebo do Kolína nad Rýnom. Andernach sa nachádza na strednom Rýne, pútnikom tu poskytovali bezplatné ubytovanie, hygienu a stravovanie od 14. do 18. storočia. Pútníci, medzi nimi aj zo Slovenska, boli za to obyvateľom Andernachu veľmi vďační. V kostole si vraj odkladali kríže a zástavy, ktoré potom brali do procesií. Jedinečný vidlicový gotický kríž s umučeným Kristom udal „tón“ zobrazovania Spasiteľa v 14. storočí. V súvislosti s touto sakrálnou pamiatkou nepoznáme odpovede ani na základné otázky. Nevieme nič ani o jeho pôvode, ani o jeho bližších osudoch. Budeme preto hľadať odpovede na tri základné otázky: Prečo sa uhorskí pútníci zhromažďovali práve v Andernachu? Aká je genéza uhorského kríža, resp. je možné historicky doložiť jeho pôvod na základe prameňov? Je možné určiť jeho provenienciu na základe typických znakov umeleckého štýlu a detailov jeho vyhotovenia?

Kľúčové slová: *história, Andernach, Cáchy (Aachen), púte a putovanie, gotický kríž, sakrálné umenie*

¹ Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA 1-0287-17 *Založenie Uhorskej kaplnky v Cáchach kráľom Ľudovítom I.*

Predložená štúdiá sa bude venovať významnej sakrálnej pamiatke, gotickému vidlicovému krížu nazvanému uhorský, ktorý sa nachádza v meste Andernach. Kríž s názvom „Ungarnkreuz“ možno dnes vidieť v rímskokatolíckom farskom Kostole Nanebovzatia Panny Márie (*Maria Himmelfahrt*). Obyvatelia mesta tento chrám nazývajú *Liebfrauenkirche* alebo *Mariendom*. Pôvodný chrám, ktorý stál na jeho mieste už v 11. storočí, bol jedným z najvýznamnejších románskych kostolov v regióne Stredného Rýna. Viackrát bol prestavovaný a rozširovaný, dnes je chrám trojloďovou stavbou bazilikálneho typu (Keyser 1964, 52; Schneider 2012). Nachádzal sa v blízkosti stredovekých mestských múrov Andernachu a pri jednej z najdôležitejších brán mesta pri ceste, ktorá smerovala popri rieke do Kolína nad Rýnom.

Jedinečný vidlicový (vetvový) gotický kríž s umučeným Kristom udal „tón“ zobrazovania Spasiteľa v 14. storočí. V súvislosti s touto pamiatkou sa vynára viacero bádateľských tajomstiev. Nepoznáme jej pôvod, miesto vzniku, ani jej bližšie osudy. Cieľom našej štúdie bude preto hľadať odpoveď na tri základné otázky: Prečo sa uhorskí pútnici zhromažďovali práve v Andernachu? Aká je genéza uhorského kríža, resp. je možné historicky doložiť jeho pôvod na základe prameňov? Je možné určiť jeho provenienciu na základe typických znakov umeleckého štýlu a detailov jeho vyhotovenia?

Andernach ako zhromaždisko uhorských pútnikov

Stredoveké mesto sa rozprestieralo v uzavretých hradbách na území s rozlohou asi šesťnásť hektárov. Pútnici po stáročia prechádzali jeho centrálnou uličkou nazývanou *Hochstraße*, a to smerom od Koblenzu cez bránu *Koblenzer Tor* smerom k bráne *Kölnort*. Cesta od východnej brány (Koblenzer Tor) k západnému koncu (Kölnort) merala asi osemsto metrov (Keyser 1964, 52).

Mesto Andernach ležalo na dôležitej kráľovskej ceste nazvanej *Via Regia*, prvýkrát spomínanej v roku 1234, ktorá spájala mestá Cáchy a Frankfurt (Aachen – Düren – Sinzig – Andernach – Koblenz – Mainz – Ingelheim – Frankfurt). Známa bola už od čias Karola Veľkého, lebo zblížovala jeho kráľovské sídlo, palác s chrámom v Cáchach (nem. Aachen), s trhovým centrom Frankfurtom. Predstavovala vtedy najkratšie spojenie Cách a Frankfurtu cez Düren, Sinzig a Ingelheim, kde boli ďalšie Karolove hradiská. Aj jeho otec Pipin III. cestoval z Dürenu do Andernachu a zo Sinzigu do Dürenu, ako to vyplývalo zo správ z rokov 748 a 758 (Neukirchen 2004, 126n.). Pobyty panovníkov v týchto lokalitách boli časté.

Historická kráľovská cesta (*Königsstraße*) tiež stáročia slúžila ako hradská cesta pre vojenské účely (*Heerstraße*), no v stredoveku bola cesta významná aj tým, že tridsaťkrát poslúžila korunovačným sprievodom z miesta volieb (Frankfurt) do miesta korunovácií (Cáchy). Bežný význam však mala hlavne pre kupcov a obchodníkov s tovarom smerujúcich na frankfurtský trh a jazdcov s poštou. Niekedy po nej cestovali i zámožnejší kúpeľní hostia so svojimi sprievodmi (Schwartzberg 2000, 17-23).

Via Regia patrila dĺžkou 252 km k najvýznamnejším diaľkovým cestám. Jedna jej vetva sa odpájala buď pri Koblenzi alebo Andernachu a smerovala do Trevíra (Trier), druhá sa rozdvajila za Sinzigom a viedla cez Bonn do Kolína nad Rýnom (Schwartzberg 2000, 9). Využívali ju i rôzni pocestní a pútnici, okrem iných i z Uhorského kráľovstva. Zahraničná časť púte Uhrov začínala vo Viedni. Skupinky zložené z dvoch – troch jednotlivcov postupovali popri Dunaji západným smerom k Pasovu (Passau), ďalej smerovali na Norimberk a pri Rýne sa zoskupili do menších krdľov. Od Mohuča (Mainz) putovali vo väčších počtoch pri rieke Rýn a cez Koblenz smerovali až do 25 km vzdialeného Andernachu, kde bolo ich hlavné zhromaždisko, jedna z dôležitých pútnických staníc. V tomto meste im zvyčajne prvých štrnásť dní mesiaca majú bezplatne

poskytovali fyzickú pomoc, menšie stravné, nocľah a s malým cestovným ich prepustili na ďalšiu trasu (Terwelp 1884, 166; Bakó 1989 – 1990, 494). Kto bol chorý, dočkal sa tam aj zdravotného ošetrovania.

Za Andernachom sa cesta rozchádzala tromi smermi:

1) Do Kolína nad Rýnom a ďalej do Cách uhorskí pútnici postupovali po dobre známej trase, ktorej časť ležala v porýnskej oblasti: Andernach – Sinzig – Bonn – Köln – Bergheim – Jülich – Aachen. Pre malú časť z nich boli konečným cieľom samotné ostatky sv. Troch kráľov v Kolíne, väčšina ale pokračovala ďalej do Cách k Panne Márii.

2) Ak pútnici nešli do Kolína nad Rýnom, ale išli priamo do Cách cez Düren, ušetrili aspoň jeden deň cestovania v porovnaní s trasou cez Kolín nad Rýnom: Andernach – Sinzig – Bodendorf – Eckendorf – Euskirchen – Düren – Aachen (Thoemmes 1937, 55nn.; Schwartzberg 2000, 11; Neukirchen 2004, 127n.). Čulý pútnický ruch smeroval z Andernachu priamo do mariánskeho dómu v Cáchach. Vzdialenosť od Andernachu k Eckendorfu, kde bola ďalšia prestávka na trase každodenného pochodu, bola 33 km. V Dürene sa stretala cesta so spomínanou cestou od Kolína nad Rýnom (Thoemmes 1937, 58).

3) V smere do Trevíra vychádzala odbočka z Koblenzu alebo Andernachu, cesta viedla cez pohorie Eifel a pozdĺž údolia rieky Mosel. Pútnická cesta trvala asi osem dní, išlo zhruba o 160 km trasu (Blaeser et al. 2011, 14-17). Cieľom pútnikov bol hrob sv. apoštola Mateja v Trevíre a následná poklona zachovanej tunike Krista. Z Trevíra potom mohli vykročiť južným smerom cez Galíciu po svätajakubskej ceste, príp. nasledovať ďalej do večného mesta Ríma.

Z uvedeného prehľadu vyplýva, že Via Regia bola taktiež začlenená do siete veľkých pútnických ciest smerujúcich do Kolína nad Rýnom (Traja králi) a do Santiaga de Compostela (Sv. Jakub). No najdôležitejšia bola táto cesta pre pútnikov smerujúcich do Cách (tunika Panny Márie a tri ďalšie látkové relikvie), resp. susedného Kornelimünsteru (tri látkové relikvie). Anglickí pútnici využívali túto cestu v oboch smeroch počas svojho putovania do Ríma alebo Jeruzalema, ako to vieme z jedného listu Karola anglosaskému kráľovi Offovi (Neukirchen 2004, 126n.). O existencii starej pútnickej cesty zasa svedčí veľký počet sakrálnych stavieb a drobných pamiatok, kaplniek a krížov, napr. medzi Sinzigom a Dürenom, ktoré boli svedkami príkladnej zbožnosti viacerých generácií. Pre zabezpečenie starostlivosti o pútnikov bolo povedľa starej cesty založených a vybudovaných množstvo hospicov, špitálov a zbožných podporných základín (Schwartzberg 2000, 17; Neukirchen 2004, 126n.).

Bolo záujmom svetských aj cirkevných autorít, aby celá cesta Via Regia bola v poriadku, udržiavaná ako priechodná a v dobrom stave. Arcibiskupi i samotní pápeži apelovali na zhovievavosť šľachty k financovaniu stavieb mostov, napr. cez rieku Mosel v Koblenzi, prípadne si sťažovali, keď sa ich nedarilo opravovať. Hodnostári aj mestá sa starali o studne, o pramenitú vodu pre zástupy prechádzajúcich. No cesta slúžila, ako sme už spomínali, tiež vojsku, obchodníkom a bola využívaná i v časoch korunovácií (Schwartzberg 2000, 9-13). Mala teda široký vojenský, hospodársky a kultúrny význam, bola jednou z najdôležitejších krajinských a hradských ciest.

Najstaršie správy o putovaní do Cách pochádzajú z 13. storočia. Od roku 1312 sa púte konali pravidelne a od roku 1349 sa slávnostné vystavenie štyroch hlavných látkových relikvií dialo každých sedem rokov (Schwartzberg 2000, 15). Z rôznych politických príčin boli výnimkou iba roky 1580, 1636, 1797, 1916, 1923 a 1944, keď sa púte nekonali (Heizmann 1981, 119). Úcta ku Karolovi Veľkému a početné relikvie zhromaždené v Cáchach, z ktorých mnohé zadovážil on sám, tam vyvolali čulý náboženský ruch. Podľa Einharda, kronikára Karola Veľkého, boli pútnici oslobodení od platenia mýta na všetkých brodoch, mostoch a riekach (Neukirchen 2004, 126n.). Uhorskí pútnici, medzi nimi i tí z územia súčasného Slovenska, sa chceli zúčastňovať pravidelných slávností v mariánskej svätyni a pokloniť sa požehnaným látkovým relikviám. Cáchy sa tak stali pre Uhrov centrálnym pútnickým miestom do takej miery, že uhorský kráľ Ludovít I. z Anjou založil v meste

už v roku 1360 samostatnú uhorskú kaplnku a zriadil v nej dve kaplánske stanice, beneficium pre dvoch uhorských kaplánov znalých reči jeho poddaných (Nemeš 2019, 11n.).

A prečo sa stal Andernach pre uhorských pútnikov dôležitým miestom? Ako sme už spomínali, bol posledným spoločným zhromaždiskom pred ich rozdelením v smere na Cáchy, Kolín nad Rýnom a Trevír (ak tam už deň predtým neodbočili v Koblenzi). Navyše obyvatelia v Andernachu sa voči nim vždy zachovali priateľsky a ústretovo. O zaopatrení uhorských pútnikov v Porýní sieťou špitálov a nocľahární napísal všeobecne historik Michel Pauly. Podľa záverov jeho výskumov špitály plnili v čase púte do Cách funkciu ubytovní. Takmer v každej väčšej dedine či mestečku bola (najmä) pre uhorských pútnikov založená zbožná základina, alebo im miestny špitál otvoril svoje brány (Pauly 2007, 241-246). Vo veľkej miere sa to dialo viacero storočí práve v Andernachu, čo si cudzinci rôznych národností prechádzajúci mestom bezpochyby museli vážiť. Špitály poskytovali pútnikom na ich ceste nocľah a stravu.

Z predošlých základín vznikol v Andernachu na ulici Hochstraße v roku 1249 špitál sv. Mikuláša, ktorý dostal v roku 1485 novú budovu a v roku 1582 vynovenú kaplnku (Keyser 1964, 55). Od roku 1364 však tento starší špitál nebol zodpovedný za zásobovanie účastníkov púte z Podunajska do Cách a Kolína nad Rýnom, ktoré mali aj v Andernachu jednu zo zastávok, ale pre nich vytvorili špeciálnu základinu. Tieto takzvané „almužny na starom trhu“ (Almose auf dem Altenmarkt), pomenované podľa miesta domu almužien na starom námestí v rohu ulíc Kramgasse a Kleine Wollgasse (dnes Bahnhofstrasse), boli zriadené 30. apríla 1364 občiankou Andernachu Gertrud Fictors, vdovou po Heynemannovi von Kärlich. Ona zariadila testamentom, aby boli pútnici, ktorí „putujú k Panne Márii v Aachene“ počas svojho pobytu v Andernachu, „na večné časy“ potešení, osviežení a nasýtení (LHAK, B.612, 483, 484). Zbožná základina bola spravovaná andernachskými remeselníkmi. Výslovne bolo určené, že žiadny člen mestského senátu, urodzený človek, kňaz alebo rytier nemohli byť poverení jej správou. Táto základina odrážala napätý vzťah, ktorý existoval v 60. rokoch 14. storočia v Andernachu medzi remeselníkmi a časťou privilegovaných mešťanov, ale tiež ukazovala, že starý špitál so starostlivosťou často o niekoľko stoviek ľudí vrátane pútnikov, mohol byť očividne preťažený. Ako vidno z listiny z roku 1376, v ktorej sa hovorilo o „špitáli pre pútnikov a chudobných na Starom trhu v Andernachu“ (Pilger- und Armen-Hospital am Alten Markt zu Andernach), touto základinou povstal starému špitálu istý druh konkurencie. Ustanovizeň almužien zostala úplne nezávislá asi až do roku 1500. V dokumente z 8. januára 1510 sa však už o tomto mieste uvádzalo: „kde kedysi dávali almužny“. V tom čase teda už mladší špitál na námestí neexistoval. Správu zbožnej základiny prevzali najneskôr od roku 1538 majstri staršieho špitála na Hochstraße, ktorí boli od tohto roku zároveň menovaní „majstrami almužien“ (Almosenmeister) (Schäfer 2000, 62).

Aj keď obidve ustanovizne zostali na papieri aj naďalej navzájom nezávislé, almužny „am alten Markt“ boli mestskou radou odovzdané, takže uhorským pútnikom slúžili a starali sa o nich od 16. storočia v špitáli sv. Mikuláša na Hochstraße. Zatiaľ čo sa o starostlivosť o pútnikov postaral starší špitál, pohostenie sa pripravovalo skôr na konci mesta pri Kolínskej bráne (am Kölner Tor), kde bola pre nich špeciálne postavená kuchyňa. V písomnej agende špitála v Andernachu z rokov 1622/23, v ktorej zaznamenávali hlavne činnosti, ktoré vykonávali týždenne a ročne, sa tiež odvolávali na „Acher Heiltumbffardt“ (Schäfer 2000, 63). Počas púte častovali pútnikov z Uhorska, Kraňska a Chorvátska pri Kolínskej bráne pri východe z mesta, neďaleko mariánskeho chrámu, v ktorom je dnes vystavený uhorský kríž.

Tu nám „Uhorský kríž“ v Kostole Panny Márie pripomína pútnikov, ktorí sem prišli nabráť silu pred telom Krista na zelenom strome života na ďalšiu cestu do Cách. Pri Andernachu, kde boli zriadené základiny v ich prospech, sa zvykli zdržať dlhšie. Tu sa zachoval kríž a zástavy Uhrov (Neukirchen 2004, 127-128). Charitatívne záznamy z 15. až 18. storočia možno vyhľadať v útroch mestského archívu v dvoch fondoch, špitál a almužny (Heyen 1979, 171-186). Svedectvo

o pomoci mešťanov máme zachované v účtoch Hospitalrechnungen (LHAK, B.612, 14789) a Almosenrechnungen (LHAK, B.612, 14791, 14792). Medzi najčastejšie pútnikom rozdávané potraviny patrili v 16. storočí chlieb, hrach, fazuľa, rôzna zelenina, slanina, menej podávali mäso a syr, medzi nápoje zaraďovali víno a pivo (Luschin von Ebengreuth 1878, 451).

Uhorský kríž v prameňoch a literatúre

Ani nám, ani žiadnemu inému bádateľovi sa nepodarilo nájsť spomínaný tento konkrétny kríž v Andernachu v archívnych prameňoch alebo v literatúre pred 19. storočím. Historický výskum v Nemecku má za sebou už viac ako dvestoročnú tradíciu a je veľmi úspešný. Je malá pravdepodobnosť, že v budúcnosti by konkrétnu písomnú zmienku niekto našiel. Ako prvý napísal o „krížoch a vlajkách“ uhorských pútnikov v roku 1838 znalec nemeckých dejín Friedrich Everhard von Mering. Tvrdil, že v Kolíne nad Rýnom putovali Uhri vždy pekne usporiadaní, v sprievodoch pod krížom a vlajkami, so spevom a modlitbami, aby v najvýznamnejšom kurfirtskom chráme pozdravili ústami a srdcom svätých Troch kráľov (Mering – Reischert 1838, 70). Zmienil sa o kresťanských symboloch, ktoré nosili pri sebe.

Hlavný učiteľ a mestský knihovník v Cáchach Christian Quix v tom istom roku 1838 konštatoval, že 18. júla sa „Viedenčania“ zhromaždili o šiestej hodine ráno v katedrálnej kostole v Aachene a potom začali svoju procesnú spiatočnú cestu s krížom a vlajkou, a „tak odišli do Andernachu, kde umiestnili vlajku a kríž v miestnom kostole, až kým opäť neprišli. To isté sa opakovalo každých sedem rokov, kým do Cách doputovali rovnakým spôsobom. V roku 1776 cisár Jozef II. zakázal svojim poddaným túto púť, ktorá sa zvrhla časom na žobranie“ (Quix 1838, 40).

Uhorské procesie nazývané „viedenské“ sa domácim javili ako „najskvelejšie a najslávnejšie“, ako prízvukoval v roku 1855 cirkevný historik a morálny teológ Heinrich Joseph Floss. Niektoré farnosti na Rýne mali ešte v tom istom roku funkčné základiny založené dávnejšie a pripomínajúce tieto procesie z juhovýchodu. V čase rozkvetu počet uhorských pútnikov dosahoval číslo päťtisíc. „V Andernachu mali uložené svoje kríže a vlajky, pod ktorými pochodovali nádherným spôsobom do Kolína nad Rýnom, kde boli privítaní a bolo o nich postarané. Odtiaľ odišli do Cách, kde boli zaopatrení na náklady dobročinných ustanovizní (Arm-Wienerspende) a jednotlivých kláštorov viacero dní. Jedlo im podávali ich obľúbené, ako sa zdalo, a to slaninu a hrach, pivo a pečivo. Pravidelne ponúkali i víno. V Kolíne obzvlášť uctievali svätých Troch kráľov“ (Floss 1855, 366n.; Staběj 1967, 144n.).

O tom, že Andernach bol hlavným zhromaždiskom uhorských pútnikov smerujúcich do Cách, napísal ako prvý v roku 1878 numizmatik a historik práva Arnold Luschin, rodák z Lvova, ktorý študoval v Temešvári, pôsobil v Štajersku, Lubľane a inde. Pútnici sa podľa neho ocitli v meste Andernach v polovici mája, keďže po Rýne a po súši smerovali títo „Viedenčania“ priamo sem, do svojho stretávacieho miesta. Tu si v spomínanom farskom chráme nechávali kríže a zástavy, ktoré zakaždým pozdvihli, aby s nimi v slávnostných procesiách a so slovanskou piesňou na perách (*windischen Liedes*) 18. mája vtiahli do Kolína nad Rýnom (Luschin von Ebengreuth 1878, 453; 1887, 97). Uhorský kríž Arnold Luschin nespomenul, nevieme, z akého dôvodu, lebo ten sa konkrétne spomínal až v roku 1884.

Ako nás v roku 1884 informoval znalec umenia a andernachských dejín Gerhard Terwelp, uhorský kríž, ktorý pripomenul už pod týmto názvom, sa vtedy nachádzal v strednej chrámovej lodi mariánskeho chrámu oproti kazateľnici. Vtedy to bolo tak, no v súčasnosti je umiestnený v presbytériu kostola na jeho konci, v uzávere pri stene. Terwelp tvrdil, že podľa tradície ho najneskôr do polovice 14. storočia priniesli Viedenčania, ako týchto cudzích pútnikov nazývali (Terwelp 1884, 166; Luschin von Ebengreuth 1878, 439). Boli to skupiny Uhrov a Slovanov, ktorí každých

sedem rokov prechádzali mestom Andernach. Medzi nimi sa nachádzali aj pútnici zo Štajerska, Korutánska a Kraňska (Luschin von Ebengreuth 1878, 440). V novoveku k nim pribudli taktiež skupiny Slovincov a Chorvátov (449). Vo veľkom počte putovali do Cách, ale i do iných náboženských centier, do Kolína nad Rýnom, Trevíra, Prümu a inde, aby sa poklonili vzácnym relikviám (Terwelp 1884, 166; Bakó 1989 – 1990, 494). Stovky, často tisíce pútnikov z Uhorska prichádzali na púť do Cách každých sedem rokov. Bolo medzi nimi aj mnoho chudobných, hladných alebo chorých ľudí, o ktorých sa bolo treba na ceste postarať. Dôvod, prečo kríž nesie meno „uhorský“, nemohol byť známy. Terwelp to pripisoval dlhej tradícii putovania do Cách medzi uhorskými kresťanmi. O minulosti uhorského kríža nič konkrétnejšie povedať nevedel, ale v Andernachu zvykli, podľa neho, odkladať či uschovávať svoje kríže a zástavy, ak ich mali pri sebe pri slávnostných procesiách. V tomto meste si totiž robievali dlhšiu prestávku. Cestou spievali svoje domáce nábožné piesne a do Kolína nad Rýnom sa dostali 18. mája (Terwelp 1884, 166; Thoemmes 1937, 67n.; Bakó 1989 – 1990, 494). Nemožno preto vylúčiť, že by ho Uhri mohli priviesť do Andernachu so sebou (Schneider 2012). Preto podľa starších správ dostal ľudový názov Ungarnkreuz a patril k typu morového kríža. Začiatky sú v hmle, ale dnes je táto pamiatka jednou z najdôležitejších sakrálnych pamiatok mesta Andernach a strednej časti Porýnia.

Kňaz a jezuita Stephan Beissel publikoval v roku 1902 záslužnú prácu o histórii púti do Cách. Pomerne veľa priestoru venoval i uhorským pútnikom. Andernach však spomenul iba okrajovo, a to v súvislosti s tým, že v tomto porýnskom meste mala kapitula v Cáchach väčšie pozemkové vlastníctvo. V roku 1364 tam vdova Gertrude Fictors založila základinu v prospech pútnikov. Uhri si tam uchovávali kríže a zástavy, vzali ich a dolu Rýnom sa presunuli do Kolína, kde sa im dostalo priateľské prijatie. Zdrojmi pre jeho tvrdenie bola staršia literatúra, žiadne archívne pramene neuviedol (Beissel 1902, 90).

Ďalšou autorkou, ktorá na existenciu uhorského kríža upozornila v odbornej literatúre, bola historička Elisabeth Thoemmes. V roku 1937 publikovala monografiu o putovaní Uhrov do oblasti Rýna, v ktorej uverejnila aj obrázok tohto kríža (Tafel IV). V krátkom texte o ňom sa stotožnila so závermi Gerharda Terwelpa z roku 1884. Pripustila, že hoci písomné pramene ku krížu zachované nemáme, predošli autori vychádzali z miestnej ústnej tradície, keď o ňom hovorili ako o uhorskom. Nosili ho do Cách na čele procesií a po zákaze púti zostal vraj stáť v kostole v Andernachu (Thoemmes 1937, 66-68).

V období druhej svetovej vojny bola táto oblasť Rýna dejiskom ťažkých bojov, známe sú udalosti v neďalekom Remagene. Dlhšie trvalo, kým sa vojnové škody odstránili. Kríž bol v roku 1953 zreštaurovaný, z pohľadu dneška nie veľmi vhodne, zdokumentovaný a umiestnený v presbytériu kostola. O jeho sprístupnení podal správu v nasledujúcom roku kunsthistorik a akademik Eduard Trier (1954, 93nn.; obr. 3 na s. 99), ktorý ho aj stručne charakterizoval a priniesol i obrazový materiál.

Ďalšie publikácie o dejinách mesta fenomén pútnictva vôbec nespomínali, takže žiadne nové skutočnosti nepredložili (Adams 1955; Rosch 1955; Fischer 2008). A tí autori, ktorí ho neopomenuli, viac-menej opakovali v 19. storočí publikované fakty. Prípadne spresňovali datovanie, resp. ho podrobnejšie skúmali z umenovedného hľadiska a hľadali jeho analógie.

Slovinský vedec Jože Stabéj, ktorý sa v roku 1967 zaoberal históriou púti Slovincov do Cách, rovnako tvrdil, že pútnici do Cách a Kolína si pútnický kríž a zástavy uschovávali v Andernachu, kde si museli na ceste tam aj späť urobiť zastávku (142). Konkrétny kríž však nespomínal.

Archivár biskupského archívu v Cáchach Dieter Wynands, známy mnohými publikáciami o miestnych púťach, vyšiel v roku 1986 so zaujímavou teóriou. V jednej zo svojich monografií tvrdil, že uhorskí pútnici si v kostole v Andernachu uložili kríž a zástavy pri svojom poslednom putovaní. To bolo v roku 1769. Ich kríž prežil dodnes v „búrkach časov nepoškodený“ (76). Konkrétny zdroj tejto informácie však neuviedol.

Riaditeľ múzea a znalec dejín mesta Andernach Klaus Schäfer vymedzil obdobie vzniku kríža na začiatok 14. storočia. Kríž bol podľa neho darovaný farnosti pútnikmi z Podunajska z vďaky za ubytovanie a stravovanie počas púť. Napísal to v roku 1996 (70).

Helmut Weinand, autor posledného turistického sprievodcu po Kostole Nanebovzatia Panny Márie z roku 2012 uviedol, že kríž pochádzajúci zo začiatku 14. storočia nazývali uhorským, morovým, zázračným či vidlicovým. Uhorskí pútnici ho darovali domácim za to, že ich každých sedem rokov prijali a pohostili, keď putovali do Kolína a Cách. Nakoniec konštatoval, že tento kríž je skoro rovnaký (fast gleich) ako spomínaný kolínsky vidlicový kríž z kostola na Kapitole (10).

Kríž z Andernachu ako modelový príklad vidlicových krížov 14. storočia

Viacerí autori sa zamýšľali a rozoberali typológiu tohto druhu krížov, resp. korpusov Krista. Konštatovali, že ide o vetvový vidlicový kríž, ktorý bol v staršej literatúre širšie datovaný do prvej polovice 14. storočia, resp. medzi rokmi 1300 – 1350. Nesporné bolo, že zobrazoval umučené telo Krista vo vrcholne gotickej podobe pripevnené na rozdelenej vetve stromu. Priekopníckymi sa ale stali až moderné nedávno vydané práce. Ich úlohou bolo tiež spresniť staršie datovania.

Ako prvý z umenovedného hľadiska o kríži informoval spomenutý Gerhard Terwelp (1884). Podľa neho kríž očividne vykazoval cudzorodý umelecký charakter. Charakterizoval ho ako veľký vidlicový kríž v tvare gréckeho písmena Psi, porovnával ho s Gabelcrucifixom umiestneným v minoritskom kostole v Kolíne nad Rýnom alebo s krížom v Kostole Panny Márie na Kapitole v tom istom meste. Opísal ho nasledovne: Hlava Krista s trňovou korunou je veľmi naklonená do pravej strany, ale aj hlboko schádza na nadmerne vystupujúcu hrud'. Spasiteľ nie je zobrazený ako živý alebo dokonca umierajúci, ale je zastúpený už ako mŕtvy a považovaný za mŕtveho. V dôsledku toho sa celá horná časť tela ohýba dopredu, ako keby chcel vypadnúť z toho kmeňa. Kmeň a vetvy kríža sú hrčkovité a pokryté kôrou. Bedrová plachta, ktorá je spustená a zvlnená na oboch stranách, sa tiahne od bokov až po kolena. Pod nohami si môžeme prečítať nápis *Renovatum 1671*. A na záver konštatoval: „Ale namiesto toho, aby dojem z kríža bol ideálny a povznášajúci, telo ukrižovaného je príliš realistickou prezentáciou utrpenia Spasiteľa a takmer odstrašuje“ (Terwelp 1884, 167; Bakó 1989 – 1990, 495).

Ku korpusu z Andernachu sa dvakrát vyjadril v časopise *Zeitschrift für christliche Kunst* umenovec a riaditeľ múzea Fritz Witte (1920, 123n.; 1921, 24n.). Prezentovanie kríža na vtedajšej výstave mu totiž umožnilo jeho bližšie a detailnejšie preskúmanie. Witte si na kríži v Andernachu všimol niekoľko náznakov predchádzajúcich intervenčných výplní. Ak bol na jeho brvne napísaný dátum *Renovatum 1671*, potom sa podľa neho mohol týkať iba novej polychromizácie, novej pozlátenej kovovej trňovej korunky a konsolidácie ľavého predlaktia. Zdalo sa mu, že nová polychromovaná verzia prikryla primerane zachovanú, omnoho lepšiu pôvodnú malbu, ktorú by mal opäť prinavrátiť späť zručný reštaurátor. Konštatoval, že uhorský kríž patril podľa staršej tradície k veľkej skupine na západe Európy zachovaných realistických krížov, z ktorých všetky pochádzali z prvej polovice 14. storočia. Spolu s inými boli vytvorené pod vplyvom silných emocionálnych otrasov okolo roku 1300 – v dôsledku hnutia flagelantov (trpiteľov), prepuknutia čiernej smrti – moru a všeobecného strachu z konca sveta v roku 1300. Do tohto istého radu patrili podľa neho aj tri kolínske kríže z kostolov sv. Severina, sv. Jakuba a Panny Márie z Kapitoly (Witte 1921, 24n.).

Fritz Witte priniesol zaujímavé názory o pôvode vidlicových krížov. Veľká skupina týchto krížov nachádzala podľa neho vysvetlenie iba v náboženskej kultúre svojej doby, ktorá bola silnejšia a osobitejšia než ktorákoľvek iná doba stredoveku. Obdobie dvoch desaťročí prelomu 13. a 14. storočia považoval za obdobie vzniku všetkých podobných krížov. Podľa neho dokumentovali slobodu počínania umelcov konca 13. storočia a vypracované emócie ich umeleckého temperamentu,

ktorý by mal byť príkladom a stimulom aj pre všetkých v súčasnosti nábožensky tvoriacich umelcov. Jedna otázka mu však stále nedávala spávať: išlo o rozšírenú náboženskú koncepciu, ktorá zároveň naliehala na nové formovanie obrazu Spasiteľa, alebo bol východiskový bod položený na nejakom mieste, za ktorým možno hľadať pútnické miesto? Táto druhá domnienka sa mu natískala sama o sebe, ak si vzal pred oči príklady krížov z Andernachu a z Kolína nad Rýnom. Pokiaľ však išlo o skupinu krížov zachovaných severnejšie od Kolína, takáto odpoveď sa mu nezдалa dobrá, vzhľadom na nevýznamné odchýlky medzi nimi (severnými) a kolínskymi. Dôležité podľa neho bolo, že takmer s každým krížom boli spájané staršie legendy a súčasne sa na ne vzťahovali príklady ich zázračnej moci. Witte dodáva, že to bolo takmer podobné ako v prípade krucifixov, ktoré roľníci ešte stále zvesujú pomocou kladky zo steny (išlo o rok 1920) a ktoré potom s modlitbou na perách „vliekli“ šesťkrát okolo kostola, akonáhle niektorý človek v obci vážne ochorel a bojoval so smrťou. „V Coesfelde, kde majú takýto kríž, sa ešte dnes (1920) tohto držia a slávnostne tam s ním putujú, aj v Andernachu a inde“ (Witte 1920, 123n.).

Kríž z Andernachu bol podľa Fritza Witta v realizme pravdepodobne najsurovejší a najsilnejší. Tvrdil, že Terwelpov názor bol správny, že tento kríž bol kedysi darovaný andernachskej farnosti pútnikmi z východu, ktorí mestom často od 14. do 18. storočia prechádzali v zástupoch. Cudzorodo vyznievali podľa neho oba krucifixy, kolínsky z Kapitulu a andernachský, a bolo mu zrejmé, že „pri premýšľaní o ich pôvode sa treba orientovať na juh alebo slovansky ovplyvnené krajiny“ (Witte 1920, 123n.). To ho utužilo v názore, že pamiatku mali v Andernachu nechať pútnici z Uhorska.

V tom čase začali i autori a znalci umenia z iných krajín analyzovať tento typ vidlicových krížov. Začali tie svoje porovnávať so zachovanými z okolia Kolína nad Rýnom. Okrem kríža z Jihlavy to boli i pamiatky zachované u nás na Spiši.

Podľa staršej práce prešovského rodáka, kňaza a muzeológa Kornela Divalda z roku 1906 spadali tieto kríže, rovnako ako kríž z bočnej steny kostola v Poprade-Matejovciach, podľa ich veľkosti do kategórie prenosných sprievodných krížov, ktoré sa používali po stáročia v procesiách a často boli premaľované. Samotný vidlicový kríž z Matejoviec datoval až do prvej polovice 15. storočia. Datovanie mu však nesedelo. Ako uviedol, zástera, ktorá obklopovala boky Krista, dosahovala po kolená, bola reminiscenciou na románsku dobu. V ukrižovaní videl výraz Kristovej tváre, ktorý odzrkadľoval jeho smrteľné vyčerpanie bezprostredne po smrti (Divald 1906, 39, tam pozri aj v-obrazenie kríža).

Maďarský umenovedec Antal Kampis sa v roku 1932 zaoberal i krížom visiacim v kostole v Matejovciach. Snažil sa ho porovnať so skupinou krucifixov z Kolína nad Rýnom, ku ktorým priradil aj viaceré kríže z okolia. Z nich bol najdôležitejší andernachský. Až do Kampisovej súčasnosti boli všetky tieto kolínske krucifixy datované do roku 1400, ale vtedajšie najnovšie výskumy plastiky z kolínskeho Kapitulu ich posunuli na úplný začiatok 14. storočia (Kampis 1923, 49).

Kampis (1923, 50n.) priniesol aj zaujímavý názor svojho súčasníka, frankfurtského umenovedca Frieda Lübbeckeho, ktorý vo svojej práci *Die Plastik des Deutschen Mittelalters* uviedol, že všetky krucifixy v Kolíne a jeho okolí boli ľudovo nazývané Ungarnkreuz, čo dokazuje tiež pomenovanie krížov zachované v rôznych mestách. Duch a forma kolínskych krížov podľa neho úzko súvisela s matejovským krížom. Najbližšie k matejovskému bol práve andernachský Ungarnkreuz. Tento kríž podľa neho zachovával pôvodné znaky „Arbor Vitae“, zatiaľ čo väčšina sliezskych krížov vykazovala už novšie znaky. Pod vplyvom staršej kolínskej skupiny pamiatok sa na severe Sliezska vytvorila druhá skupina, sliezska, z ktorej najstarší križenec visel v Chráme sv. Martina vo Vroclave, autenticky datovaný do roku 1322. Predpokladal, že pod vplyvom umeleckých diel z Kolína nad Rýnom vznikla skupina krížov v Uhorsku v rovnakom čase ako tá v Sliezsku, z ktorej, žiaľ, podľa neho, prežil len jediný kus, ten matejovský zo Spiša. Uhorsko a Sliezsko mali v stredoveku veľmi tesné vzťahy, čo je historicky zdokladované. Na záver ale

Kampis (1923, 51n.) tvrdil, že v Uhorsku vzniknutá skupina bola autochtónna, nezávislá od sliezskych príkladov, a bolo v nej možné vidieť prežívajúce relikty uhorskej pamätovej kultúry vyvinutej samostatne v 14. storočí.

O tomto type krížov zachovaných na Spiši napísal v roku 1948 i slovenský umenovedec Vladimír Wagner. Tvrdil, že rezbárska tvorba v prvej polovici 14. storočia vychádzala z expresívnosti výrazu. Ako príklad uviedol skupinu votívnych krížov zo Spiša „s typickým plošným a lineárnym chápaním rúcha vo fyzickej forme, preexponovaným výrazom vnútorných afektov a krížom vidlicového tvaru, vyhotovených pod vplyvom krížov porýnskeho okruhu a motívmi umenia sliezskeho a podunajského“. Za vyspelého reprezentanta týchto krížov označil kríž z Matejoviec, ktorého výrobu datoval okolo roku 1320 a ktorý dnes visí na severnej stene chrámu. Spomína aj „jeho derivát“ v Lendaku s datovaním pred polovicou 14. storočia. Tento typ krížov sa podľa Wagnera udržal počas celého 14. storočia. Ich štýlovú premenu vykazovali aj kríže z Levoče (okolo 1360 – 1370) a zo Spišských Draviec a „kamenné sochárstvo ho uplatňovalo ešte začiatkom 15. storočia v Košiciach“ (Wagner 1948, 25, obr. 22 v prílohe). Wagner (1948, 25n., obr. 18 v prílohe) myslel konkrétne na reliéf ukrižovania vo františkánskom kostole v Košiciach zhotovenom po roku 1406.

Maďarský umenovedec Dénes Radocsay v roku 1967 veľmi pekne vystihol problematiku identifikácie diel stredovekého umenia. Hoci boli umelecké školy maliarov a rezbárov stredoveku podľa neho navzájom prepojené, mali i mnoho lokálnych charakteristických črt. Dôležité miesta gotiky 14. storočia boli síce nejakým spôsobom usporiadané, ale vývoj medzi nimi často preskočil. Heterogénne prvky nejakého štýlu sa mohli ľahko objaviť v tesnej blízkosti vedľa seba v priestore a čase, ale nepriamo sa mohli využiť i vo väčších vzdialenostiach a v inom čase, bez preukázania ich skutočného vzťahu. Preto je podľa neho ťažké určiť pôvod gotických diel (Radocsay 1967, 22).

Korpus z Matejoviec je podľa Radocsaya (1967, 22) vyzretou gotickou plastikou s ušľachtilými vlastnosťami spišskej školy 14. storočia. Ide o majstrovské dielo nového vývojového obdobia. Telo Krista trpiace ľudským utrpením visí strmo so skríženými nohami. Pravá noha prekrýva na priehlavkoch ľavú. Ježišove ruky nesú celú záťaž umučeného tela. Hlava je mierne naklonená dopredu, trup sa nakláňa do strany. Neznámy umelec zobrazil posledné utrpenie mŕtveho muža s realistickou úprimnosťou bez toho, aby sa pri vykresľovaní smrteľných bolestí opieral o prehnaný expresionizmus známych krížov z Kolína nad Rýnom (St. Maria im Kapitol), Coesfeldu alebo z Andernachu. Tu sme pri koreni veci – kríž z Matejoviec a príbuzný kríž z Lendaku nemali podľa neho priamy súvis s vidlicovými (vetvovými) krížmi kolínskeho a sliezskeho okruhu.

Matejovský kríž publikoval Divald, ako sme už spomínali, a opakovane sa mu venovala aj literatúra. Jeho datovanie, odhliadnuc od Divalda, kolísalo medzi rokmi 1320 a 1400. Jeho typ a forma upútali pozornosť už dávno. Dénes Radocsay (1967, 16n., obr. 6) napísal, že kríž v Matejovciach pochádzal z rokov 1330 až 1360. Uviedol, že Antal Kampis ako prvý rozpoznal jeho „príbuzných“ v sliezskom a rýnskom umení, ktoré sa v Kolíne nazývali Ungarnkreuz. Pôvod tohto názvu bol však i podľa Radocsaya nejasný, lebo pôvod krížov tohto typu s východnými nemal nič spoločné. Totiž v Andernachu sa nachádzal pravdepodobne procesný kríž uhorských pútnických sprievodcov. Neexistuje však žiadna stopa pomenovania Ungarnkreuz pred 19. storočím, keď sa púte ešte konali. Častý výskyt pojmu v literatúre a závery, ktoré sa na základe nej vytvárali, boli pravdepodobne dôsledkom štúdie Gerharda Terwelpa o korpuse v Andernachu. Kampis správne prepojil štýl kríža z Matejoviec so simultánnymi sliezskymi prácami a správne zdôraznil, že naše dielo je, napriek jeho sliezskym súvislostiam, nepopierateľne samostatnou prácou. Jeho blízka analógia ani nie je známa, korpuse zo 14. storočia nie sú priamo porovnateľné s korpusemi z 15. storočia, iba v hrubých obrysoch. Mladšia rezba je plynulejšia a schematickejšia. Západné mystické rezby vyrobené v roku 1300, alebo v prvých dvoch desaťročiach 14. storočia, sa vyznačovali vášnivým a dekoratívnym naturalizmom. „A zatiaľ čo móda kolínskych mystických krížov sledovala celý

chronologický vývoj, krížiky vyrobené po tridsiatych rokoch 14. storočia mali jemnejšie štylistické črty, ako bolo napríklad jemnejšie vlnenie bedrového rúcha, dekoratívnejší vzorec tela, stále sa vzdalovali od kolínského typu,“ konštatoval Radocsay. „Keďže pôvodná surová podoba týchto krížov sa postupne zmierňovala mladšími desaťročiami 14. storočia, ich křčovité formy sa zmäkčovali a zjemňovali väčšou geografickou vzdialenosťou od miesta zrodzenia tohto typu a vplyvmi južného umenia.“ V nasledujúcich desaťročiach sa k ikonografickému typu pripojili ďalšie tri spišské kríže, z Levoče, zo Spišských Draviec a neskôr zo Spišskej Belej. Dénes Radocsay tvrdil, že boli nasledovníkmi uvoľnenejšieho, miernejšieho štýlu, rovnako cudzie vášni i expresionizmu staršieho západného typu (Radocsay 1967, 22).

Nemecký umenovec Joachim Glatz (1984) o tomto type krížov napísal, že vďaka svojmu umeleckému výrazu má Ungarnkreuz v oblasti umenia zvláštne miesto. Vznikol v prvej polovici 14. storočia a patril do skupiny morových krížov. Ukrižované Kristovo telo bolo napnuté na trojvetvovom kríži.

V kolektívnej monografii mesta Andernach z roku 1988, ktorú zostavil archivár Franz-Josef Heyen (1988, 188n.), bol kríž datovaný okolo roku 1320. Autori sa vyjadrili v prospech názoru, že pomenovanie Ungarnkreuz bolo tradované od 19. storočia, lebo staršie zmienky nie sú známe. Spojenie s dávnejšími púťami Uhrov idúcimi do Kolína nad Rýnom a Cách nie je podľa nich dokázateľné. V diele je ale gotickému krížu venovaný minimálny priestor.

Najnovšiu charakteristiku Crucifixus dolorosus v Liebfrauenkirche Andernach podal v roku 2006 umenovec, historik a teológ Godehard Hoffmann. V unikátnej obrazovej monografii sa venoval skupine vidlicových krížov s bolestným korpusom z celoeurópskeho hľadiska komplexne (Hoffmann 2006, 60-64). Zistil, že krucifix z Andernachu možno pripísať k postupnosti línie kríža z kolínského Kapitolu. Vedecký prístup k podobnej pamiatke je však zložitý, pretože na jednej strane nemáme o ňom zachované takmer žiadne písomné správy, a na druhej strane jeho stav bol zakrytý opakovanými, čiastočne nevhodnými výplňami. Citoval pri tom Birgit Ernstberger, ktorá ukončila štúdium na Fachhochschule Köln diplomovou prácou (2002) o tejto pamiatke. V nej predstavila vykonanú drevársku a technickú prehliadku, ktorou odstránila mnohé naše nevedomosti (Hoffmann 2006, 60).

Pôvod kríža a jeho staršia história ležia v hmle. Od konca 19. storočia bol známy pod názvom Ungarnkreuz. Andernach bol od konca stredoveku zhromaždiskom uhorských pútnikov, ktorí sa odtiaľ presúvali do Kolína nad Rýnom a Cách, aby si tam uctili mnohé relikvie. V roku 1769 cisár Jozef II. im tieto púte zakázal. V 19. storočí vznikla potom myšlienka, že uhorskí pútnici nosili Crucifixus dolorosus z Andernachu do Kolína nad Rýnom a naspäť. Dokonca sa Uhorsku pripisovalo vlastníctvo diela. Ale Hoffmann zdôraznil, že táto tradícia nie je podporená nijakými zdrojmi. História Andernacher Kreuz preto musíme považovať za nedoriešenú (Hoffmann 2006, 60).

Hoffmann detailne komentoval jeho umelecké vyhotovenie. Umučené telo ukrižovaného Krista visí na troch pripevnených klincoch s mierne vyčnievajúcim pravým kolenom na kríži. Hlava je naklonená úplne doprava, takže krk je takmer vo vodorovnej polohe. Zdôrazňuje sa rebrová klenba s vyčnievajúcimi rebrami, brušná stena výrazne klesá. Z otvorenej bočnej rany na pravej strane hrudníka prúdi krv hustými kvapkami. Prekřížené chodidlá sú typickým znakom Crucifixi dolorosi: na prednej nohe je koža natrhnutá smerom nahor, tým sa uvoľnil pohľad na krvavé šlachy. S najväčšou pravdepodobnosťou boli aj na rukách také rany, ale nezachovali sa, pretože ruky sú moderným doplnkom. Kristova tvár vyjadruje moment smrti. Brada z dreva je vypracovaná a ozdobená. Prechod nosa k tvári je formovaný tromi zakrivenými záhybmi, ktoré sú ďalšou charakteristickou črtou krucifixu z kolínského Kapitolu. Tento špecifický motív vytvára vzťah – dôležité spojenie s kolínskou výrobou. Bedrová plachta poukazuje na veľmi krásnu látku, ktorej estetický vzhľad je v nápadnom kontraste s drastickými znakmi utrpenia. Vieme tiež, že na kolínskom kríži z Kapitolu je bedrová plachta svojím dizajnom celkom odlišná. Pred bruchom

je horizontálne modelovaných niekoľko záhybov, na stehná preto padá látka hladšie. Uchá na textilnej látke sú modelované tak, že visia ako bočné na bokoch v určitej vzdialenosti od tela. Vysoko kvalitný dizajn bedrovej tkaniny je dnes spôsobený novším vyhotovením, ktoré nie je na prvý pohľad viditeľné. Pôvodne bola vnútorná strana šatky pokrytá drahým azuritom, ako na tom kolínskom kríži. Tam, kde sa vonkajšia strana látky priamo prekrývala s otvorenými časťami látky vo vnútri – rovnako ako na bočných rohoch – musel byť výrazný farebný kontrast.

Ukrižovaný muž visí na rozvetvenom dreve kríža. Na kmeni a vetvových ramenách sú viditeľné výrastky mladých vetiev, ktoré sa objavujú ako púčiky z kôry a po niekoľkých centimetroch boli zrezané. Nad hlavou visí drevený vyrezávaný titulus s nápisom INRI. Krížový kmeň sa bočne orezáva na spodnom konci, čo bolo dôsledkom jeho zapadnutia do rukáva železného stojana, v ktorom bol zasunutý, a dodnes stojí v centrálnej apside Kostola Panny Márie. Tri železné klinec na ranách sa môžu považovať za pôvodné (Hoffmann 2006, 60).

Hoffmann zverejnil tiež výsledky odborného preskúmania. Výška tela sa meria od špičiek chodidiel po končeky prstov 102 cm, a teda presne zodpovedá rozmerom kríža v Bocholte. Rozpätie ramien meria asi 78 cm. Kríž má výšku 140 cm a rozpätie ramien 84 cm. Telo bolo vyrezávané od nôh ku krku z jelšového dreva (mladšie ramená môžu zostať nepovšimnuté, ich dreviny sa nedať určiť). Drevina bola v tomto čase v regióne neobvyklá. Husté kvapky krvi pod bočnou ranou boli vyrezávané z dreva. Hlava bola osadená osobitne a pozostávala z orechového dreva. Na dosiahnutie jej silného sklonu sa do zadnej časti krku vložil klin. Upevnenie hlavy bolo vykonané pomocou lepidla a dvoch silných železných klinec. Na pleciach a vlasoch je vidieť, že tam bolo viac prameňov vlasov, ako tam zostalo dnes, čo výrazne poškodzuje vzhľad plastiky. Hrudník bol zo zadnej strany vyhlbený a uzavretý dvoma doskami, ktoré pravdepodobne tiež vyrobili z jelše (nie je to možné preukázať). V dutine spočívalo ukryté plátno so zvyškami kostí, ktoré nie je možné identifikovať. Röntgenové lúče vykazovali najmenej sedem kúskov kostičiek. Titulus bol vyrezávaný z lipového dreva, je považovaný za originálny, ale pochybnosti o tom môžu byť. Drevo kríža bolo vyrobené z jedle. Na nej bol zapísaný rok renovácie 1671. Na hlave Krista bola trňová koruna z kovu, určite to však nie je originál, ktorý sa stratil (Hoffmann 2006, 62).

Birgit Ernstberger dokázala identifikovať päť prekrývajúcich sa vyhotovení na korpuse a šesť prekrývajúcich sa vyhotovení na kríži. Ich interpretácia je ale zložitá, pretože obnova vykonaná v roku 1953 s vystavením korpusu viedla k vážnym škodám. Pôvodná verzia však nie je medzi neskoršími vrstvami zachovaná. Telo je pomerne hladké, teda musíme predpokladať, že pôvodná verzia bola nenávratne skresaná (Hoffmann 2006, 62).

Andernachský krucifix sa v literatúre označuje ako veľmi blízky k tomu na Kapitole v Kolíne nad Rýnom. Medzi základné charakteristiky, ktoré ho spájajú s ním a jeho nástupníckymi prácami – a preto boli spolu s ním oprávnené zoskupené do kolínskej skupiny – patrí postoj ukrižovaného s natiahnutým pravým kolenom, ozdobne koncipované rebrá, hlava naklonená dopredu a roztrhané rany a nechty na nohách. Koniec koncov, ukrižovaný Kristus z Andernachu má tiež tri nápadné záhyby v blízkosti nosnej kosti známe z Kapitoly, čo sme už spomínali. Existujú však aj rozdiely: andernachský krucifix nemá jemne diferencovanú plasticitu tela kapitolského kríža a telo nie je mučením zakrivené (Hoffmann 2006, 63). Veľmi krásna bedrová látka bola zložená z menších kúskov a bola bližšie k telu.

Hoffmann koncipoval významné závery. Zrejme prepojenia aj rozdiely medzi kapitolským krížom a krížom z Andernachu neznamenali dielenské spojenie, ale znalosť kolínskej práce u rezbára z Andernachu. Andernachský kríž sa svojou veľkosťou, celkovým dizajnom, hrudníkom s čírym hrudným kuželom a jasným vymedzením brucha cez koncepčné výklenky vyznačoval podobnosťou s krížom v Bocholte. Kríže v Andernachu a Bocholte boli však medzi sebou natoľko odlišné, že nepočítame s tým istým rezbárom. Celkovo bol kríž v Bocholte bližšie ku kapitolskému ako andernachskému. V oboch prípadoch išlo o následné práce s neznámym časovým intervalom,

pričom kríž v Andernachu sa mohol objaviť o niečo neskôr ako bocholtský. Predošlí autori považovali obdobie rokov 1310 – 1320 za obdobie vytvorenia kríža v Andernachu, Hoffmannovi (2006, 64) sa to ale zdalo trochu skoro a priklonil sa k druhej štvrtine 14. storočia.

Godehard Hoffmann dokázal veľký vplyv vychádzajúci z kríža v Kostole Panny Márie na kolínskom Kapitole, ktorý sa prejavil v rezbárskej tvorbe v Porýní po roku 1310 až do polovice 14. storočia. Pri svojej komparácii vychádzal z poznania takmer všetkých európskych krížov, i toho z Jihlavy, ktorý k rýnskej skupine nepriradil, no nepoznal spomenutý kríž z Matejoviec a ani ďalšie spíšské práce.

Definíciu bolesti obsiahnutú v tomto type bolestných krížov z prvej polovice 14. storočia priniesla Anne-Rose Meyer (2011, 205, pozn. 24), pričom ako ukázkový príklad spomenula práve kríž z Andernachu. Podľa nej snaha o vyjadrenie utrpenia predurčila obsah a formu umeleckého zobrazenia. Pohnútku vedúcu k zbožnosti človeka dotvárala zvýšená drastickosť obrazu, umučenie a smrť Krista viedla k fyzickej deformácii jeho tela. Vykreslenie plasticity Božieho tela sa stalo viac dôležitým. To, čo sa predtým nazývalo sviatosťným, sa teraz využívalo na dramatické a mystické zveličenie: krv vytekala z rán často po dlhých krvných stopách ťahaných cez celé časti tela. Farba zvýrazňovala jednotlivé detaily veľmi realistickým spôsobom.

Zo slovenských autoriek tento typ krížov naposledy analyzovala Mária Spoločníková, známa odborníčka a reštaurátorka gotického umenia. Konštatovala, že na rozdiel od predchádzajúceho 13. storočia sa v 14. a 15. storočí posunulo ťažisko pojmovej výpovede kríža ku dramatickému výrazu tela Krista ako dominujúcej zložky. Teda s akcentom na utrpenie bolesťou znetvoreného a utýraného ľudského tela. „Dynamický vzruch bolesti vyústil do základov expresívneho až mystického vrcholu.“ Podľa nej ide o tzv. mystické kríže, *lignum vitae*, *arbor vitae*, vyhotovené v podobe stromu života. V tvaroch vetvových vidlicových krížov s vyobrazením telesných útrap Krista, s nepokojnou povrchovou modeláciou jeho tela, podľa nej vidno na vetve viniča symbolicky visiaci strapec hrozna pred vylišovaním (Krista) (Spoločníková 2012, 11, 28).

Autorka veľmi dobre poznala sakrálné pamiatky z Kolína nad Rýnom. Ako typické príklady daného štýlu uviedla tamojšie ukrižované telá, konkrétne z Kostola Panny Márie na Kapitole datovaného okolo roku 1305, korpusu z Kostola sv. Juraja zo 14. storočia a z Kostola sv. Severína. Tiež spomenula aj telo z kostola v Andernachu a dotovala ho do obdobia rokov 1310 až 1320. Okrem rýnskych krížov vyzdvihla taktiež podobné zo Slovenska, konkrétne zo Spiša. Zo všetkých jej najviac imponoval korpus ukrižovaného Krista z Matejoviec zhotovený okolo roku 1330. Plnšiu ikonografickú náplň mali však podľa nej maľované stromy života riešené technikou nástenných malieb, napr. na Slovensku v kostole v Žehre, lebo tie často prekonávali drevorezbársku teatrálnosť (Spoločníková 2012, 11). Čiastočne korigovala starší názor spomínaného maďarského umenovedca Dénesa Radocsaya (1967, 16n., obr. 6), že matejovský kríž pochádza z rokov 1330 až 1360 a bol samostatným dielom autora nezávisle od ostatných diel zo Sliezska a iných prác. Podľa Spoločníkovej (2012, 32) gotická polychrómovaná plastika Krista z Matejoviec je veľmi podobná plastike z farského kostola v Andernachu, ktorá mohla byť vzorom pre rezbú neznámeho majstra z Matejoviec. Plastika z Matejoviec je vysoká 120 cm, korpus je tiež pripevnený na vetvový kríž.

Na záver uviedla, že matejovský kríž patrí k jedinečným príkladom zachovania pôvodného dreva flagelantského kríža (Spoločníková 2012, 28n.). Bolesť a trpitelský výraz sú ich charakteristickým znakom. Krvácajúce telo Krista podľa nej obsahuje prvky dynamiky a expresivity. Mysticky odkrýva „bolestné vykúpenie hriešnikov tajomným a nepochopiteľným spôsobom“ (Spoločníková 2012, 28). Zobrazenie nebeského tajomstva je podstatou náboženského umenia. Mária Spoločníková sa snažila vystihnúť predovšetkým duchovné posolstvá sprostredkované sakrálnym umením prvej polovice 14. storočia.

Závěrečné zhrnutie

Procesie uhorských pútnikov do Cách ukončil ediktom v roku 1769 cisár Jozef II. Zakázal ich preto, lebo pochybných ľudí, lupičov a tulákov ukrytých za pútnikov pribúdalo. Ľudia sa mohli pohybovať cudzinou bez obáv a často zneužívať pohostinnosť domácich. Na poslednej púti do Cách, ktorá sa uskutočnila v tom istom roku, bolo v Andernachu napočítaných 265 pútnikov (Luschin von Ebengreuth 1878, 89; Schäfer 2000, 63). V období „dlhého“ 19. storočia pokračovali dialkové púte hlavne do Ríma, ktorý sa stal okrem náboženského strediska i diplomatickým centrom Európy (Ivanič 2019, 101-103).

Najstaršia správa o pomenovaní Ungarnkreuz pochádza z roku 1884 z pera Gerharda Terwelpa. Bola publikovaná v časopise *Niederrheinischer Geschichtsfreund*, v jeho 21. ročníku. Nezmenili sa o ňom v predošlých starších meritórnych prácach Friedrich Everhard von Mering, Christian Quix, Heinrich Joseph Floss, Arnold Luschin von Ebengreuth a ani nikto ďalší. V archíve mesta Andernach sme ho spomenutý nenašli, ani početní nemeckí bádatelia, ktorí sa ním v minulosti zaoberali, nenašli dosiaľ o ňom žiadnu zmienku.

V staršej literatúre sa opakuje fakt o pravidelnom uschovávaní (nejakého) kríža či krížov a viacerých zástav vo farskom mariánskom kostole v Andernachu. Autori považovali za veľmi pravdepodobné, že dobre známy kríž pod menom uhorský skutočne pochádzal od uhorských pútnikov a zostal tu, pretože po zrušení ich putovania spomenutým cisárom sa sem už nevrátili (Terwelp 1884, 495). Nemal ho tak ďalej kto pravidelne nosiť do Kolína nad Rýnom. Moderná vedecká literatúra však uprednostňuje skeptický prístup k tomuto tvrdeniu (Godehard Hoffmann a iní). K dokázaniu toho, že kríž pochádzal od uhorských pútnikov, musíme byť kritickí i my, pretože žiadne dôkazy zatiaľ nepriniesol nikto. Gerhard Terwelp sa odvolal na ľudovú tradíciu, tá by ale musela do roku 1884 pretrvať viac ako sto rokov, teda celé štyri generácie. Bez povšimnutia nemôže zostať ani fakt, že pri púťach v období baroka by uhorskí pútnici nenosili so sebou pravidelne každých sedem rokov do Cách alebo Kolína nad Rýnom viac ako štyristoročný gotický kríž s expresívne ukrižovaným Kristom. To je dosť málo pravdepodobné. A o tradícii vynášania tohto kríža ešte od obdobia stredoveku, od 14. storočia, nemôžeme ani uvažovať.

Podobne skeptickí musíme byť i pri pátraní po pôvode kríža. Doposiaľ sa k nemu vyjadrili viacerí autori, zväčša však iba preberali staršie názory a nové argumenty nepriniesli. Vyskytli sa ale medzi nimi i zaujímavé hypotézy. Fritz Witte v roku 1920 tvrdil, že cudzorodo vyznievali oba krucifixy, kolínsky z Kapitulu i andernachský, čo mu dovoľovalo vysloviť, že „pri premýšľaní o ich pôvode sa treba orientovať na juh alebo slovansky ovplyvnené krajiny“. Teoreticky tak pripustil možnosť jeho uhorského pôvodu. Dénes Radocsay v roku 1967 naopak napísal, že známe kríže z Kolína nad Rýnom (St. Maria im Kapitol), Coesfeldu alebo z Andernachu od neznámych umelcov sa pri vykresľovaní smrteľných bolestí Krista vyznačovali „prehnánym expresionizmom“. Spišské kríže opačne „realistickou úprimnosťou“. Kríž z Matejoviec a príbuzný kríž z Lendaku teda nemali podľa neho priamy súvis s vidlicovými krížmi kolínskeho a sliezskeho okruhu. Godehard Hoffmann zašiel najďalej, v 2006 zisťoval súvis medzi jednotlivými rezbárskymi dielami z celoeurópskeho hľadiska. Andernachský krucifix označil ako veľmi blízky k tomu na Kapitole v Kolíne nad Rýnom. Mal základné charakteristiky, ktoré ho s ním a jeho nástupníckymi prácami spájali – a preto ich všetky spolu oprávnené zoskupil do kolínskej skupiny. Našiel podobnosti i s krížom v Bocholte. Spišské kríže, žiaľ, nepoznal. A aby sme to skomplikovali, Mária Spoločníková v roku 2012 tvrdila, že gotická polychrómovaná plastika Krista z Matejoviec bola veľmi podobná plastike z farského kostola v Andernachu, ktorá mohla byť vzorom pre rezbu neznámeho majstra z Matejoviec. Teda štyria odborníci – štyri zaujímavé názory, ale otázka proveniencie tejto sakrálnej pamiatky zostáva naďalej otvorená.

Menšie nezhody ako pri pátraní po pôvode uhorského kríža z Andernachu panujú pri datovaní jeho vzniku. Najstaršia literatúra tento typ krížov širšie zaraďovala do 14. storočia, presnejšie do prvej polovice 14. storočia (napr. Gerhard Terwelp), výnimočne na prelom 13. a 14. storočia (Fritz Witte). Voči tomuto konzervatívnemu prístupu nemožno ani dnes nič namietat. Novšie práce tieto názory iba spresňovali, resp. posunuli jeho vznik na začiatok 14. storočia (Klaus Schäfer). Mária Spoločníková ho pedantne zaradila do obdobia rokov 1310 až 1320. Jeho datovanie upravil Godehard Hoffmann – na základe porovnávania diel kolínského okruhu – a priklonil sa k druhej štvrtine 14. storočia (1325 – 1350). Argumentačne je Hoffmann najdôveryhodnejší, lebo vo výskume tohto typu pamiatok vychádzal z najpočetnejších analógií.

Na záver možno konštatovať, že výskum bolestných krížov vyrezaných v 14. storočí nie je ani zďaleka ukončený a bude v ňom v budúcnosti potrebné pokračovať. Iba tak sa podarí na všetky nastolené otázky všeobecne, i v súvislosti s krížom v Andernachu, odpovedať. Fenomén Crucifixus dolorosus si ako neoddeliteľná súčasť kultúrnej identity Európy našu pozornosť určite zaslúži.

REFERENCES

Primary sources

- Landeshauptarchiv Koblenz, Bestand 612: Andernach – Urkunden, Nr. 483, 484 /Arbeitsfilm 16767 (ďalej *LHAK, B.612, 483, 484*)
 Landeshauptarchiv Koblenz, Bestand 612: Andernach – Akten, Hospitalrechnungen, Arbeitsfilm 14789 (ďalej *LHAK, B.612, 14789*)
 Landeshauptarchiv Koblenz, Bestand 612: Andernach – Akten, Almosenrechnungen, Arbeitsfilm 14791, 14792 (ďalej *LHAK, B.612, 14791, 14792*)

Secondary sources

- 750 Jahre Stiftung. 2000.* 750 Jahre Stiftung St.-Nikolaus-Stiftshospital in Andernach. Andernach.
Adams, Peter. 1955. Kurzgefaßte Geschichte der Stadt Andernach. Andernach.
Bakó, Ferenc. 1989 – 1990. Andornak. Adatok az Egri-völgy betelepülésének történetéhez. In *Agria. Az Egri Múzeum Évkönyve – Annales Musei Agriensis* 25-26, 494-495.
Beissel, Stephan. 1902. Die Aachenfahrt. Verehrung der Aachener Heiligthümer seit den Tagen Karls des Großen bis in unsere Zeit. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach 82. Freiburg im Breisgau.
Blaeser, Franz - Press, Dieter - Schäfer, Heinz - Scholz, Wolfgang. 2011. Unterwegs auf dem Eifel-Camino : Der Wanderführer für den Jakobsweg von Andernach-Namedy nach Trier. Norderstedt.
Divald, Kornél. 1906. Szepesvármegye művészeti emlékei II. Lőcse.
Ernstberger, Birgit. 2002. Der gotische Crucifixus dolorosus aus der Liebfrauenkirche in Andernach / Rhein. Eine Untersuchung hinsichtlich Technologie und Erhaltungszustand sowie Erstellung eines Konservierungskonzeptes. Diplomarbeit FH-Köln Januar 2002. Abstract <http://doczz.net/doc/6151654/abstracts-der-diplomarbeiten>.
Fischer, Wolfgang P. 2008. Das älteste Andernacher Schützenbuch von 1426 bis 1656. Ein Beitrag zum 650jährigen Jubiläum Schützenbruderschaft. Andernach.
Floss, Heinrich Joseph. 1855. Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligthümer. Bonn.

- Glatz, Joachim (ed.). 1984. Katholische Pfarrkirche Mariä Himmelfahrt in Andernach am Rhein (Liebfrauenkirche). München.*
- Heizmann, Berthold. 1981. Wallfahrtsorte im Rheinland. In Wallfahrt im Rheinland. Köln, 113-162.*
- Heyen, Franz-Josef (ed.). 1988. Andernach : Geschichte einer rheinischen Stadt. Andernach.*
- Heyen, Franz-Josef. 1979. Inventar des Archivs der Stadt Andernach. Bd. 6 Urkunden des Klosters Namedy. Koblenz.*
- Hoffmann, Godehard. 2006. Das Gabelkreuz in St. Maria im Kapitol zu Köln und das Phänomen der Crucifixi dolorosi in Europa. Worms (Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege, Bd. 69).*
- Ivanič, Peter. 2019. Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov [The Encyclical Grande Munus and a Response to It From the Slovak Catholics]. Konštantínove listy [Constantine's Letters] 12/2, 98-106.*
- Kampis, Antal. 1923. A középkori magyar faszobrászat történetének vázlata 1450-ig. Budapest.*
- Keyser, Erich (ed.). 1964. Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland. Stuttgart.*
- Luschin von Ebengreuth, Arnold. 1878. Die windische Wallfahrt an den Niederrhein. In Pick, Richard (ed.). Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands. 4. Jahrgang. Trier, 436-466, 259.*
- Luschin von Ebengreuth, Arnold. 1887. Windische Wallfahrer am Niederrhein. In Archiv für Heimatskunde von Franz Schumi. Geschichtsforschungen, Quellen, Urkunden und Regesten. 2. Band. Laibach, 72-108.*
- Mering, Friedrich Everhard - Reischert, Ludwig. 1838. Zur Geschichte der Stadt Köln am Rhein : Von ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Zweiter Band. Köln.*
- Meyer, Anne-Rose. 2011. Homo Dolorosus. Körper—Schmerz—Ästhetik. München.*
- Nemeš, Jaroslav. 2019. Príspevok k založeniu uhorskej kaplnky v Aachene kráľom Ľudovítom I. (1360). In Historický časopis : vedecký časopis o dejinách Slovenska a strednej Európy 67/1, 3-22.*
- Neukirchen, Anton. 2004. Die Aachen-Frankfurter Heerstraße als Pilgerstraße : die Betreuung der Ungarnpilger am Frauenpütz in Eckendorf. In Heimatjahrbuch Kreis Ahrweiler 61, 126-129.*
- Pauly, Michel - Uhrmacher, Martin. 2006. Die Koblenzer Hospitäler in zentralörtlicher Perspektive. In Ed. Irsigler, Franz. Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. Trier, 331-347.*
- Pauly, Michel. 2007. Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum : Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter. Stuttgart.*
- Quix, Christian. 1838. Beiträge zur Geschichte der Stadt und des Reiches Aachen und ihrer Umgebungen. Zweites Bändchen. Aachen.*
- Radocsay, Dénes. 1967. A középkori Magyarországnak faszobrai. Budapest.*
- Rosch, Adolf. 1955. 700 Jahre Caritas. Stifftshospital zum Hl. Nikolaus in Andernach am Rhein. (s.d.).*
- Schäfer, Klaus. 1998. Andernach am Rhein. Die Reihe Archivbilder. Erfurt.*
- Schäfer, Klaus. 2000. Anmerkungen zur Geschichte des Andernacher Hospitals im Mittelalter und der frühen Neuzeit. In 750 Jahre Stiftung St.-Nikolaus-Stiftshospital in Andernach. Andernach, 57-94.*
- Schneider, Alfréd. 2012. Ungarn-Kreuz, vagy Ungarnkreuz? 1. Rész. In A Magyar-Hon-Lap. <http://mkdsz.hu/content/view/27288/210/>.*
- Schwartzenberg, Heinrich von. 2000. Die Aachen-Frankfurter Heerstraße. In Im Göhlal. Zeitschrift der Vereinigung für Kultur, Heimatkunde und Geschichte im Göhlal 67. August, 9-24.*
- Spoločníková, Mária. 2012. Corpus Christi. Poklady gotiky v sochárskom umení východného Slovenska. Trnava.*

- Staběj, Jože.* 1967. Die alten Wallfahrten der Slovenen an den Rhein. In Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 78, 97-160.
- Terwelp, Gerhard.* 1884. Das Ungarkreuz in der Pfarrkirche zu Andernach. In Niederrheinischer Geschichtsfreund 21/6, 166-167.
- Thoemmes, Elisabeth.* 1937. Die Wallfahrt der Ungarn an den Rhein. Aachen.
- Trier, Eduard.* 1954. Die Freilegung des „Ungarnkreuzes“ von Andernach. In Kunstchronik : Monatsschrift für Kunstwissenschaft, Museumswesen und Denkmalpflege 7, Zeitschriftenheft April, 93-95, 99.
- Wagner, Vladimír.* 1948. Vývin výtvarného umenia na Slovensku. Bratislava (odtlačok Slovenskej vlastivedy, diel V., sv. 2.).
- Weinand, Helmut.* 2012. Illustrierter Domführer durch die katholische Kirche „Maria Himmelfahrt“ in Andernach. 3. Auflage. Koblenz.
- Witte, Fritz.* 1921. Mittelalterliche Kruzifixe. In Zeitschrift für christliche Kunst 34/1-3, 21-25.
- Witte, Fritz.* 1920. Mystik und Kreuzesbild um 1300. In Zeitschrift für christliche Kunst 33/9-10, 117-124.
- Wynands, Dieter P. J.* 1986. Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen. Aachen.

SUMMARY: ON THE JOURNEY TO AACHEN. HUNGARIAN PILGRIM CROSS IN ANDERNACH. Processions of Hungarian pilgrims to Aachen were concluded by the edict of the Emperor Joseph II in 1769. He prohibited them due to an increasing number of devious people, robbers and rogues disguised as pilgrims. People could cross borders of foreign countries and they very often took advantage of the hospitality of natives. During the last pilgrimage to Aachen, which took place in the same year, 265 pilgrims were recorded in Andernach.

The oldest report on the name “Ungarnkreuz” dates back to 1884 and was made by Gerhard Terwelp. It was published in the journal Niederrheinischer Geschichtsfreund in its 21st volume. Friedrich Everhard von Mering, Christian Quix, Heinrich Joseph Floss, Arnold Luschin von Ebengreuth and nobody else had mentioned it in preceding older meritorious works. It was not recorded in the archives of the town Andernach, and even numerous German researchers that dealt with it in the past have not found any reference so far.

In older literature there repeats a fact about regular storage of a cross or crosses and several flags in the parish church of the Blessed Virgin Mary in Andernach. Authors considered as probable that the well-known cross with the name “Hungarian” really belonged to Hungarian pilgrims and it remained here, as pilgrims did not return here after the cancellation of pilgrimages by the Emperor. The means there was nobody who could carry it regularly to Cologne. However, modern scientific literature prefers a sceptical approach towards the statement (Godehard Hoffman and other). Even we must be critical to prove that the cross originates from Hungarian pilgrims as there is no evidence yet. Gerhard Terwelp refers to folk traditions. It means that the tradition existed until 1884, and thus it endured for more than a hundred years, i.e., four full generations. We cannot even avoid the fact that Hungarian pilgrims would not carry every seven years to Aachen or Cologne the 400-year old gothic cross with the expressively crucified Christ. That is less likely. Moreover, we cannot speak of the tradition of carrying this cross from the period of the Middle Ages from the 14th century.

We also have to be sceptical in our search for the origin of the cross. So far several authors have commented on it, but they predominantly reproduced older opinions and they have not provided new arguments. However, interesting hypotheses have originated among them. Fritz Witte in 1920 argued that both crosses, the one for Cologne (St. Maria im Kapitol) and the one from Andernach, looked outlandish and that allowed him to state that “when thinking about their origin, we should be concentrated on the South or countries affected by Slavs”. He theoretically admitted a possibility of its Hungarian origin. On the contrary, Dénes

Radocsay in 1967 wrote that the well-known crosses from Cologne (St. Maria im Kapitol), Coesfeld or Andernach by unknown artists had features of “excessive expressionism” in the depiction of mortal pains of Christ. Crosses from Spis, on the contrary, had features of “realistic sincerity”. In his opinion, the cross from Matejovce and the related cross from Lendak did not have a direct connection with the forked crosses from Cologne and Silesian areas. Godehard Hoffmann went farthest when in 2006 investigated a connection between individual carving works from the European perspective. The cross from Andernach was designated as very related to the one in Cologne. It contained basic features that connected it with it and all successive works, and therefore he was correct to bring them together in the Cologne group. He also traced similar features with the cross in Bocholt. Unfortunately, he did not know crosses from Spis region. So, to make it “more complicated”, Mária Spoločníková in 2012 argued that the gothic polychrome sculpture of Christ in Matejovce was very similar to the sculpture from the parish church in Andernach and it could be a model for the unknown author from Matejovce. To conclude, four researchers and professionals and four interesting opinions. But the question of the provenance of the sacral relic still remains open.

In dating of its creation there exist smaller differences than in the search for the origin of the Hungarian cross from Andernach. The oldest literature classifies this type of crosses in the 14th century, more precisely in the first half of the 14th century (e.g., Gerhard Terwelp), exceptionally in the turn of the 13th and 14th centuries (Fritz Witte). We cannot object to this conservative approach even today. Newer works only specified, resp. moved it to the beginning of the 14th century (Klaus Schäfer). Mária Spoločníková precisely set its creation in the period from 1310 to 1320. Its dating was revised by Godehard Hoffman, based on the comparison of works from the Cologne area, and he favoured the second quarter of the 14th century (1325 – 1350). Following the facts, Hoffmann is the most reliable as his results follow the highest number of analogies.

As a conclusion, we may assume that research of the crosses carved in the 14th centuries has not been completed by far and it is necessary to proceed. Only under this condition, we may answer all raised questions in general and also in relation to the cross in Andernach. The phenomenon of *Crucifixus dolorus* deserves our attention as a solid part of the cultural identity of Europe.

doc. Mgr. Jaroslav Nemeš, PhD.
 Department of Mediamatics and Cultural Heritage
 Faculty of Humanities
 University of Žilina
 Univerzitná 8215/1
 010 26 Žilina
 Slovakia
 jaroslav.nemes@fhv.uniza.sk

Prílohy / Appendix



Obr. 1 Kostol Panny Márie v Andernachu. Foto autor
Figure 1 Blessed Virgin Mary Church in Andernach. Photo: author



Obr. 2 Vidlicový kríž z Andernachu. Foto autor
Figure 2 The Y-shaped Cross from Andernach. Photo: author



Obr. 3 Vidlicový kríž z kolínského Kapitolu. Foto autor
Figure 3 The Forked Cross in Capitol in Cologne. Photo: author

OTÁZKA LITURGICKÝCH KOMPETENCIÍ BISKUPOV V NESKOROM STREDOVEKU V UHORSKU. PRÍPAD HLAVNÉHO OLTÁRA OD MAJSTRA PAVLA V BAZILIKE SV. JAKUBA V LEVOČI¹

The Issue of Liturgical Competences of Bishops in the Late Middle Ages
in the Kingdom of Hungary. The Case of the Main Altar by Master Paul
in St Jacob's Basilica in Levoča

Vladimír Olejník

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.102-111

Abstract: OLEJNÍK, Vladimír. *The Issue of Liturgical Competences of Bishops in the Late Middle Ages in the Kingdom of Hungary. The Case of the Main Altar by Master Paul in St Jacob's Basilica in Levoča.* The aim of the study is to clarify the issue of liturgical competences of bishops in the medieval Kingdom of Hungary in relation to the benediction and consecration of sacral objects. The study deals with the analysis of clerical hierarchy of the historical Spiš region at the beginning of the 16th century as well as with the case of the discovery of reliquary put into the altar by Master Paul in St Jacob's Basilica in Levoča during the consecration. Based on the new interpretation of this discovery and by means of liturgical texts serving during the consecration ceremony, it specifies the date of the altar's origin. It clarifies the issue of liturgical competences of Hungarian bishops in the Middle Ages as well as the issue of the inceptions of the suffragan bishop's service in the archdiocese of Esztergom at the beginning of the 16th century.

Keywords: *medieval history, Kingdom of Hungary, liturgy, consecration, altar by Master Paul*

Abstrakt: OLEJNÍK, Vladimír. *Otázka liturgických kompetencií biskupov v neskorom stredoveku v Uhorsku: Prípad hlavného oltára od Majstra Pavla v Bazilike sv. Jakuba v Levoči.* Cieľom štúdie je objasniť otázku liturgických kompetencií biskupov v stredovekom Uhorsku vo vzťahu k benedikcii a konsekrácii sakrálnych objektov. Štúdia sa zaoberá analýzou cirkevnej hierarchie na Spiši na začiatku 16. storočia, ako aj prípadom nálezu relikviára, vloženého pri konsekrácii do oltára Majstra Pavla v Bazilike sv. Jakuba v Levoči. Na základe novej interpretácie tohto objavu a pomocou liturgických textov, slúžiacich pri obradoch konsekrácie, spresňuje datovanie vzniku oltára. Objasňuje tak otázku liturgických kompetencií uhorských biskupov v stredoveku, ako aj otázku počiatkov úradu pomocného biskupa Ostrihomskej arcidiecézy na začiatku 16. storočia.

Kľúčové slová: *stredoveké dejiny, Uhorsko, liturgia, konsekrácia, oltár Majstra Pavla*

¹ Štúdia vznikla s finančnou podporou projektu VEGA č. 1/0006/18 *Imago episcopi – moc biskupa a jej prezentácia v stredoveku.*

Úvod

Problematika života a diela Majstra Pavla z Levoče bola v minulosti už niekoľkokrát riešená renomovanými historikmi i kunsthistorikmi.² Jednou zo zrejme ťažko zodpovedateľných otázok je okrem iných aj presný dátum vzniku hlavného oltára v Bazilike sv. Jakuba v Levoči. Aj tej sa venovali viacerí odborníci, no doposiaľ, žiaľ, chýba pohľad na túto problematiku z hľadiska jednej z najexaktnejších teologických disciplín – z hľadiska liturgiky. Napriek nesporným umeleckým a historickým kvalitám a konotáciám patrí predsa Oltár sv. Jakuba od Majstra Pavla medzi sakrálne objekty najvýznamnejšieho typu – oltáre – s ktorých vznikom a používaním sa predovšetkým v období (neskorého) stredoveku spájali presné liturgické predpisy. A práve tie, spolu s drobným a v období svojho nálezu zdanlivo bezvýznamným objavom relikviára v oltári bratmi Kotrbovcami v 50. rokoch minulého storočia, by nám mohli pomôcť pri datovaní vzniku tohto asi najznámejšieho diela Majstra Pavla z Levoče.

Vo svojom príspevku sa preto nebudem venovať hlbokým teologickým, doktrinálnym a demoninačným otázkam, ktoré problematike datovania oltára pomôžu len veľmi málo. Sústredím sa na organizačnú a hierarchickú štruktúru katolíckej cirkvi na konci 15. storočia na Spiši, ako aj na vtedajšie zvyklosti, týkajúce sa liturgických kompetencií biskupov a nimi poverených duchovných, uplatňované pri konsekrácii oltárov. Pozornosť budem v súvislosti s tým venovať aj počiatkom funkcie pomocného/svätiaceho biskupa v Ostrihomskej arcidiecéze.

Nález bratov Kotrbovcov

Pri reštaurovaní hlavného oltára vo farskom Kostole sv. Jakuba staršieho v Levoči v roku 1953 sa bratom Františkovi a Viktorovi Kotrbovcami podaril zaujímavý nález. V čelnej stene staršej gotickej kamennej oltárnej menzy zo 14. storočia, ktorú pre architektúru nového oltára upravil zrejme sám Majster Pavol či jeho dielňa, objavili počas reštaurovania sepulchrum – miesto pre uloženie relikvií. Sepulchrum bolo voľne prikryté kamenným kvádkom – sigillom. Vo vnútri sepulchra bola jednoduchá schránka – relikviár – vyhotovený z dutého bazového prútika, zbaveného dreňového jadra, dĺžky 48 mm a priemeru 23 mm. Vnútri zrejme boli pôvodne relikvie, no v čase objavu už boli podľa nálezcov „celkom spráchnivené“. Prúтик bol obalený vrstvou včelieho vosku, zdobenou na rôznych miestach oválnymi odtlačkami pravdepodobne neskoroantickéj gemy, ktorá

² Život a dielo Majstra Pavla naposledy zhrnula Mária Novotná (Novotná 2017). Uvedená publikácia je katalógom výstavy s témou Majstra Pavla a jeho diela, ktorej scenár pochádza od tej istej autorskej dvojice a ktorá bola inštalovaná v priestoroch Bratislavského hradu v období od 5. 12. 2017 do 18. 3. 2018. Uvedené autorky sa venovali tematike Majstra Pavla aj v predchádzajúcich obdobiach – boli autorkami sujetu a spoluautorkami scenára výstavy *Tesori gotici dalla Slovacchia. L'arte dl Tardo Medioevo in Slovacchia* (Rím 2016), ktorá sa síce nevenovala len Majstrovi Pavlovi, no jeho diela v naznačenom neskoro stredovekom rozsahu nevyhnutne tvorili významné percento vystavených diel. Mária Novotná sa téme Majstra Pavla venovala aj v minulosti – je autorkou scenára stálej expozície *Dom Majstra Pavla* na Námestí Majstra Pavla č. 20 v Levoči. Pri príležitosti otvorenia tejto expozície sa v roku 1988 uskutočnil odborný seminár. Zostavovateľkou zborníka z tohto seminára bola rovnako Mária Novotná (Novotná 1991). Majster Pavol z Levoče život, dielo, doba. Košice.) Autorsky do tohto zborníka prispel aj Ivan Chalupecký (Chalupecký 1991). Majster Pavol z Levoče je životnou témou práve docenta Chalupeckého. K jeho životu a dielu, ako aj dobe, v ktorej Majster Pavol pôsobil, sa doc. Chalupecký venoval v mnohých vedeckých a odborných článkoch a štúdiách od roku 1967: (Chalupecký 1967; Chalupecký 1969; Chalupecký 1978; Chalupecký 2001). Treba skonštatovať, že problematike diela Majstra Pavla sa venovalo aj množstvo odborníkov z radov kunsthistorikov, ktorí tak prispeli k odhaľovaniu mnohých detailov k tejto zaujímavej osobnosti a k jeho dielu.

reliefné zobrazovala postavu bojovníka s kopijou a štítom. Otvor prútika bol uzavretý kruhovou erbovou pečatou z červeného vosku s priemerom 18 mm, ktorej stred tvoril erb na gotickom turnajovom štíte, na ktorom bol v strede šíp, vyrastajúci kolmo hore z korunky s piatimi stopkami, mieriaci na šesťcípú hviezdu, sprevádzanú vľavo polmesiacom. Erb bol prevýšený mitrou. Pod erbom bola nápisová páska s nápisom v gotickej minuskule: „*S[igillum] IO[annis] [dei] [et] [apostolicae] [sedis] [gratia] ep[iscopii] oropi[ensis]*“ („Pečať Jána, z milosti Božej a apoštolského stolca oropského biskupa“.) Autori v publikovaných prácach o relikviári viac neuvádzajú. Dedukujú však, že ide o pečať „titulárneho biskupa z Oroposu v Grécku“, použitú aj na listine z roku 1503. Tento svätiači biskup mal podľa autorov v rokoch 1503 – 1508 (očividne vďaka preklepu uvádzajú roky 1303 – 1308) „pôsobiť na Spišskom prepoštvé“. Zároveň pripúšťajú, že nájdená schránka s pečatou síce obohacuje naše poznatky o cirkevných pomeroch na Spiši, no nemôže poslúžiť ako rozhodujúci prameň k datovaniu vzniku oltára. Relikvie mohli byť podľa nich vložené do staršej gotickej menzy aj neskôr, pri jej neskoršom požehnaní (používajú termín „*benedikcia*“) a bez jeho prítomnosti. Priamu súvislosť medzi nájdenými relikviami a posviackou oltára by podľa nich dokázala iba autentická listina so záznamom o konsekrácii oltára a vkladaní relikvií (Kotrba – Kotrba 1964, 42, pozn. 8). Už o štyri roky však Viktor Kotrba svoje tvrdenia prehodnocuje a uvádza, že podľa cirkevných predpisov bolo treba oltár – zjavne má na mysli menzu – po výstavbe oltára opäť vysvätiť. Odkazuje pritom práve na nález relikviára a stotožňuje jeho vloženie do oltára s opätovnou vysviackou (Kotrba 1968, 18).

Na základe uvedeného sa natiska niekoľko zásadných otázok. Ako to teda bolo s vysviackou Oltára sv. Jakuba po jeho dokončení Majstrom Pavlom a jeho dielňou? Kto mohol oltár posvätiť v súvislosti s cirkevnou hierarchiou na Spiši? Súvisel skutočne relikviár, objavený bratmi Kotrbovcami, s vysviackou po jeho dokončení? Vo svojom príspevku sa pokúsim zodpovedať práve tieto, pre problematiku datovania vzniku Oltára sv. Jakuba zásadné otázky.

Náboženská situácia na Spiši na prelome 15. a 16. storočia

Spiš na prelome 15. a 16. storočia z cirkevného hľadiska stále patril do Ostrihomskej arcidiecézy ako osobitná prepozitúra. Na jej čele bol spišský prepošt, ktorému udeľoval investitúru ostrihomský arcibiskup. Keďže predmetom záujmu môjho príspevku je vrcholné dielo Majstra Pavla, budeme sa sústrediť predovšetkým na personálne zastúpenie na spišskom prepoštskom a ostrihomskom arcibiskupskom stolci počas jeho života. Na Spiši v danom období vidíme vo funkcii spišských prepoštov postupne nasledujúcich prelátov: Gašpar Back z Berendu (1464 – 1493), Juraj Mekcsei (1493 – 1505), Ladislav z Csobádu (1505 – 1511) a Ján Horváth z Lomnice (1505, 1511 – 1544). Úrad ostrihomskeho arcibiskupa za života Majstra Pavla zastávali postupne Tomáš Bakóc (1497–1521), Juraj Satmári (1522) a Ladislav Salkai (1524). Za najpravdepodobnejšie obdobie vzniku Oltára sv. Jakuba sa vo všeobecnosti považujú prvé dve decéniá 16. storočia. Pre naše potreby teda budeme na Spiši sledovať Ladislava z Csobádu (1505 – 1511) a Jána Horvátha z Lomnice (1505, 1511 – 1544) a v Ostrihome arcibiskupa Tomáša Bakóca (1497 – 1521).

Vzájomný vzťah spišských prepoštov a ostrihomských arcibiskupov nielen v tomto období bol poznačený snahou prepoštov o čo najväčšiu mieru nezávislosti od svojich bezprostredných nadriadených – ostrihomských arcibiskupov – a naopak, snahou arcibiskupov túto samostatnosť potierať. Z hľadiska cirkevnej hierarchie je totiž prepošt položený nižšie než biskup, z čoho vyplývajú okrem iného aj rôzne obmedzenia, čo sa týka cirkevnej jurisdikcie. Aj spišskí prepošti teda v stredoveku nemali všetky právomoci, ktoré na správu svojho územia reálne potrebovali a vo viacerých okolnostiach boli ostrihomským arcibiskupom nielen podriadení, ale k plnosti správy svojho územia od nich boli skutočne závislí. Napriek tomu na konci stredoveku požívali

viacero právomocí vyhradených len biskupom. Vďačili za to viacerým privilegiami, ktoré dostali od pápežov predovšetkým v priebehu 15. storočia. Ako príklad možno uviesť listinu pápeža Pia II. (1458 – 1464). Dňa 17. novembra 1459 na žiadosť vtedajšieho spišského prepošta Jána Stocka (1433 – 1464) vydal bulu, ktorou spišským prepoštom potvrdil staré privilegia a značne ich rozšíril – okrem iného šlo o biskupskú právomoc vyšetrovať, súdiť, korigovať, rozhrešovať, exkomunikovať klérus i laikov v duchovných záležitostiach, uvalovať cirkevné tresty a odvolávať ich, a to na celom území a obyvateľstve Spiša. Podstatnou jurisdikciou, ktorá sa spomína v bule, je právomoc spišských prepoštov udeľovať rezervácie, teda rozhrešovať ťažké hriechy, ktorých rozhrešovanie je rezervované len biskupom. Zvlášť sa v listine spomína aj dávna právomoc spišských prepoštov na Zelený štvrtok hromadne rozhrešovať masy pred hlavným portálom vtedajšieho kolegiátneho Kostola sv. Martina v Spišskej Kapitule.³

Pápež Sixtus IV. (1471 – 1484) vydal 21. novembra 1472 pre nasledujúceho spišského prepošta Gašpara Backa (1464 – 1493) ďalšiu bulu s privilegiami, ktorou podriadil klérus i obyvateľstvo Spiša jurisdikcii spišského prepošta. Pápež sa v listine odvolával na staré výsady, ktoré potvrdil a opäť mierne rozšíril. Okrem toho ňou povolil spišským prepoštom nosiť pri obradoch vo všetkých kostoloch na svojom území mitru a berlu.⁴

Poslednou listinou, potvrdzujúcou privilegia spišských prepoštov, ktorá stojí za zmienku, je bula pápeža Leva X. (1513 – 1521) z 10. júla 1515. Pápež ju vydal na žiadosť vtedajšieho spišského prepošta Jána Horvátha z Lomnice a potvrdil ňou všetky dávne privilegia spišských prepoštov (Wagner 1774, 369-372, č. XLVII).⁵ Ján Horváth si vydanie listiny vymohol u pápeža kvôli obrane voči útokom vtedajšieho ostrihomského arcibiskupa Tomáša Bakóca na nezávislosť spišských prepoštov, ktorý všetky spomínané privilegia považoval za „abúzy“ a žiadal pápeža o ich zrušenie.

Spišskí prepošti teda na prelome 15. a 16. storočia disponovali viacerými cirkevno-právnymi právomocami. Mohli zvolávať synody, zakladať benefícia, a to i kanonické, povoľovať stavbu kostolov, súdiť, uvalovať cirkevné tresty a odvolávať ich, vizitovať, menovať a inštalovať kanonikov, udeľovať tzv. rezervácie, mali samostatnú duchovnú právomoc nad kapitulou, klérom i všetkými obyvateľmi svojho územia, okrem toho aj svetskú právomoc nad svojimi poddanými (mohli súdiť svetskou mocou), mohli ustanovovať do nižších úradov, potvrdzovať v nich a odvolávať, mohli napomínať, exkomunikovať, usporadúvať zbierky, mali právo pri liturgii v kostoloch na svojom území nosiť mitru a bakulu a tak ďalej.

Výpočet jurisdikcií spišských prepoštov vyzerá iste imponujúce. Keď však zhrnieme ich právomoci ohľadne požehňavania (*benedictio*) a posviacania (*consecratio*), zistíme, že práve táto okolnosť bola najväčšou slabinou ich jurisdikcie. Spišskí prepošti totiž mohli požehnávať (*benedictio*), čo však reálne mohol každý kňaz, v istých prípadoch dokonca klerik. Pri požehnaní sa nepoužíva

³ Štátny archív v Prešove, Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ďalej SA LE), archívny fond Spišské prepoštstvo (ďalej SpP), I., Man. V., N. 168. Časť listiny publikoval (Wagner 1774, 366-368, č. XLVI) a (Špirko 1947, 44). Informácie o listine (Žižák 2009a, 182; Glejtek 2012, 40-41; Špirko 1947, 44, 49). Pápež sa v listine odvoláva na staré privilegia spišských prepoštov. O Kostole sv. Martina tvrdí, že v súčasnosti je síce kolegiátnym, no v minulosti bol katedrálom. Táto poznámka podnietila mnohých bádateľov k úvahám o vzniku Spišského prepoštstva a v posledných desaťročiach dokonca niektorých aj k dezinterpretáciám o jeho východnom obrade. Kritika podobných úvah však nie je témou tohto príspevku.

⁴ SA LE, SpP, I., Man. VI., N. 173. Listinu publikoval (Wagner 1774, 344-347, č. XXXVI). Informácie o listine (Žižák 2009b, 183-184). Zo spišských prepoštov sa tak stali infulovaní prepošti (*praepositus infulatus*). Tradícia tohto privilegia sa preniesla cez celé stáročia a pokračovala aj po vzniku Spišského biskupstva v roku 1776, kedy sa toto privilegium prenieslo na veľprepoštov Spišskej sídelnej kapituly.

⁵ Informácie o listine (Špirko 1947, 45). Tam aj viac o zápase spišských prepoštov o nezávislosť od ostrihomských arcibiskupov.

krizma a objektom požehnania môžu byť najrôznejšie devocionálne a sväteniny, kaplnky, cintoríny a podobne, za istých okolností dokonca aj kostol). Nemohli však svätiť – konsekrovať (*consecratio*), čo je úkon rezervovaný len vysväteným biskupom, pri ktorom sa používa krizma. Konsekrácia sa týka jednak osôb – v tomto prípade ide o zasväcovanie ľudí (nižšie svätenia, diakonská vysviacka, kňazská vysviacka, biskupská vysviacka, vysviacka opáta/abatyše, rehoľníka/rehoľnice, korunovácia kráľa a cisára), jednak posviacanie vecí/objektov (kostol, oltár, cintorín a niektoré časti liturgického náčinia – kalich a paténa) (KOE 1884, 955). Rozdiel medzi benedikciou a konsekráciou zreteľne vidno práve na problematike oltára a kostola. Kostol môže byť síce za istých okolností len požehnaný, no oltár v ňom musí byť konsekrovaný (aspoň vo forme prenosného oltára či oltárneho kameňa) (Radó 1966, 337-338). Tento hendikep spišskí prepošti pocítovali v praxi predovšetkým pri posviackach kostolov na území prepozitúry. V takýchto prípadoch si museli pozvať buď priamo ostrihonského arcibiskupa, alebo s jeho súhlasom nejakého iného preláta s biskupskou vysviackou. Takáto situácia však trvala len do nástupu spišského prepošta Stanislava Várallyiho (1545 – 1548). Ten bol prvým z radov spišských prepoštov, ktorí niesli okrem titulu prepošta aj titul biskupa niektorej z diecéz z juhu Uhorska, ktorá bola v rukách Osmanov. Titulárni biskupi boli potom postupne na čele Spišského prepoštvstva neprerušene až do vzniku Spišského biskupstva v roku 1776.

Ján de Meliche, OP, biskup v Oropé

Vráťme sa k nálezu relikviára v menze Oltára sv. Jakuba od Majstra Pavla. Už bratia Kotrbovci vo svojich článkoch upozorňujú na príslušnosť erbu na relikviári Jánovi, biskupovi v Oropé. O živote tohto preláta vieme len veľmi málo. Z výskumov vyplýva, že bol dominikánom, volal sa Ján de Meliche a zomrel v roku 1518. Podľa rozhodnutia pápeža Alexandra VI. (1492 – 1503) zo dňa 7. novembra 1502 bol Ján de Meliche, OP, určený ako sufragán vtedajšieho ostrihonského arcibiskupa Tomáša, kardinála Bakóca (1497 – 1523) pre potreby konsekrácií, k čomu bol už deň predtým, 6. novembra, vymenovaný za titulárneho biskupa v Oropé.⁶ To znamená, že arcibiskupa zastupoval na území Ostrihomskej arcidiecézy pri vysviackach kostolov, oltárov a pri podobných záležitostiach, týkajúcich sa liturgických priestorov a sakrálnych stavieb (Ripoll 1732, 213-214). V intenciách súčasného kánonického práva sa jeho funkcia dá chápať ako pomocný či svätici biskup. V súvislosti s uvedeným je jasné, prečo sa na území Spišského prepoštvstva s menom biskupa Jána v období po roku 1502 stretávame viackrát. Právne postavenie spišských prepoštov v rámci cirkevnej jurisdikcie vylučovalo, aby sám prepošt vysviacal – konsekroval kostol, oltár či iný objekt, alebo osobu, spojenú s konsekráciou. Tento dôležitý liturgický úkon mohol vykonať len niekto s biskupským svätením a povolením patričného cirkevného preláta – v našom prípade ostrihonského arcibiskupa Tomáša. Ten, ako už vieme, na tieto služby vysielal dominikána Jána de Meliche, titulárneho biskupa v Oropé. V Spišskej Kapitule sa Ján iste zdržiaval v lete roku 1503. Svedčí o tom jeho zachovaná odpustková listina, vydaná „Na vrchu sv. Martina“ – teda v Spišskej Kapitule – 15. júla 1503 (*sabatho proximo post festum beatae Margarethae virginis et martyris*). Udelil ňou odpustky veriacim, ktorí navštívia vtedajší kolegiálny Kostol sv. Martina alebo k nemu

⁶ Oropus (gr. *Oropos*, tal. *Orope*) – titulárne biskupstvo. Pôvodná kresťanská diecéza, ktorej sídlo bolo situované v meste Robe (Oroba) v Malej Ázii – Cilícii, na juhu dnešného Turecka. Spomínalo sa už v 6. storočí ako sufragánne k biskupstvu v Seleucii, provincii Izauria. V 8. storočí bolo sufragánnym biskupstvom Konštantínopolského patriarchu (Vailhé 1911). V stredoveku toto biskupstvo zaniklo pre expanziu saracénov. V 16. storočí bolo obnovené ako titulárne biskupstvo. Prvým nositeľom tohto titulu bol od 7. 11. 1502 až do svojej smrti roku 1518 dominikán Ján de Meliche (Eubel 1923, 263). Titulárne biskupstvo zaniklo roku 1933 (Cheney).

pristavanú Kaplnku Božieho Tela či kaplnky sv. Ondreja a Panny Márie pri kostole, prípadne Kaplnku sv. Martina a Všetkých svätých v prepoštskej rezidencii.⁷ No nález relikviára s pečatou biskupa Jána v Oltári sv. Jakuba veľmi zreteľne dokazuje, že Oltár sv. Jakuba od Majstra Pavla bol posvätený práve titulárnym biskupom v Orope, dominikánom Jánom de Meliche. Stalo sa tak niekedy po roku 1503, najneskôr však do jeho smrti v roku 1518. Tvrdenie bratov Kotrbovcov o „dočasnom pôsobení“ Jána v Spišskej Kapitule je neopodstatnené. Skôr treba situáciu interpretovať tak, že biskup Ján prišiel na Spiš kvôli svojim pastoračným povinnostiam pomocného – sväticeho – biskupa viackrát.

Obrady konsekrácie oltára na prelome 15. a 16. storočia

Je zrejmé, že po postavení Oltára sv. Jakuba Majstrom Pavlom a jeho dielňou bolo potrebné nový oltár konsekrovať. Liturgické predpisy aj v súčasnosti nariaďujú konsekráciu po znesvätení oltára, ktoré môže nastať za nasledujúcich okolností:

- pri poškodení/prasknutí kamennej dosky oltárnej menzy,
- pri poškodení/odlomení rohu kamennej dosky, na ktorom bol oltár pomazaný,
- keď sa odvalí, zničí viacero kameňov oltárneho podstavca – stipesu,
- keď sa odstráni jeden z nárožných stĺpov stipesu,
- keď sa za akýchkoľvek okolností oddelí platňa menzy od stipesu – aj keď sa len zdvihne,
- pri otvorení sepulchra,
- pri zničení sigilla (kamenného veka sepulchra),
- pri vybratí či odstránení relikvií.

Obrad konsekrácie oltára sa vyvinul pôvodne ako súčasť dedikácie – posvätenia kostola. Až do 7. storočia nebol v Ríme známy žiaden špeciálny obrad vysviacky. Nový kostol sa uvádzal do použitia len slávnostnou biskupskou bohoslužbou s patričnou kázňou. Iba v prípade, že sa ako kresťanský kostol začal používať pohanský chrám, boli jeho steny pokropené svätenou vodou. Na východe sa pritom uskutočňovali bohaté obrady, ktorých centrum tvorilo vkladanie tiel mučeníkov, neskôr len ich relikvií, do oltára a jeho posviacka. Od Druhého Nicejského koncilu v roku 787 bol zavedený predpis o povinnosti vložiť do každého nového oltára – alebo podeň – relikvie nejakého svätca (Adam 2008, 421). V 6. storočí sa bohatosť obradov konsekrácie kostola a oltára preniesla postupne aj na západ, najskôr do Galie a Hispánie. Predovšetkým v galskej cirkvi sa rozvinuli početné obrady očisťovania, pomazania a okiadzania nielen oltára, ale aj celého nového kostola. Od 9. storočia sa galsko-franské elementy dostali do Ríma, kde vyústili do vzniku dvoch verzií nového obradu, ktoré boli zachytené okolo roku 960 v Rímsko-germánskom pontifikáli sv. Albana z Mainzu. Tu boli prijaté za vlastný obrad posvätenia kostola. Na konci 13. storočia tento obrad rozvinul biskup Viliam Durandus z Mende (južné Francúzsko). V tejto podobe sa obrad konsekrácie kostola a oltára dostal v roku 1485 definitívne do Rímskeho pontifikála (Berger 2008, 492). V prakticky nezmenenej podobe sa potom zachoval až do Druhého vatikánskeho koncilu, keď bol skrátenej (Adam 2008, 422).

Napriek tomu, že Rímsky pontifikál obsahuje Obrad konsekrácie kostola (PR, 23-123), v ktorom je zahrnutý aj Obrad konsekrácie oltára (PR, 50-69), obsahuje tiež osobitný Obrad konsekrácie samotného oltára (PR, 131-169), pričom oba obrady, týkajúce sa oltára, sa od seba takmer nelíšia. Ako osobitný obrad sa uvádza aj konsekrácia oltára, v ktorom je sepulchrum situované

⁷ SA LE, archívny fond Súkromný archív Spišskej kapituly (ďalej SASK), nr. 5. Publikoval (Hradszky 1901 – 1902, 378-379).

na vrchu stipesu, priamo pod doskou menzy, teda je nutné menzu na stipes položiť a zacementovať až po vložení relikvií. Aj v tomto prípade sa však jedná len o technické a organizačné detaily (PR, 170). V zásade sa všetky tri obrady konsekrácie oltára od seba nelíšia.

Rímsky pontifikál ustanovuje niekoľko podmienok právoplatnej konsekrácie. Tá sa môže síce konať kedykoľvek, ale odporúča sa vykonať ju v nedeľu alebo vo sviatok. Konsekráciu právoplatne vykonáva diecézny biskup alebo iný biskup s jeho súhlasom. Konsekrácia (aspoň jedného) oltára musí byť súčasťou konsekrácie kostola, nie naopak. Ak sa konsekruje viacero oltárov v tom istom chráme, na každom z oltárov sa musí uskutočniť celý kompletný obrad. Deň pred konsekráciou je pre celebrantov a účastný ľud predpísaný celodenný pôst (PR, 23-24). Okrem toho v deň pred konsekráciou musia byť pripravené relikvie, uzavreté vo vhodnej čistej nádobe spolu s tromi zrnkami kadidla a s dekrétom o dátume a osobe, ktorá konsekruje oltár a o pravosti relikvií (PR, 23, 131). Večer pred konsekráciou sa relikviár s relikviami umiestni na vhodné nosidlá, prikrytý obrusom, s dvoma sviečkami po stranách, pred vstupom do kostola, ktorý má byť posvätený; slávi sa pred ním vigília, večery, kompletórium a ranné chvály k úcte svätcov, ktorých relikvie sa použijú (Szaszovszky 2014, 53).⁸

Samotný obrad konsekrácie oltára priblížim len v hlavných bodoch. V deň konsekrácie biskup vchádza do kostola, spieva sa antifóna *Introibo ad altare*. Stojí pred oltárom a svätenou vodou požehnáva prstom menzu oltára na piatich miestach.

Následne sedemkrát obchádza a kropí oltár, spievajú sa ďalšie antifóny. Trikrát obchádza znútra steny kostola a kropí ich i dlážku. Spieva sa prefácia. Biskup sa vráti pred oltár a zo svätenej vody pripraví maltu, zvyšok svätenej vody sa vyleje okolo stipesu oltára. V procesii vchádza von pred chrám, asistencia berie nosidlá s relikviárom. Ešte pred opätovným vstupom do chrámu biskup prednesie kázeň. Procesia sa vracia s relikviami do chrámu k oltáru. Biskup krizmou požehnáva prstom v štyroch uhloch sepulchrum, kam majú byť vložené relikvie. Zbožne do sepulchra vloží relikvie, ktoré deň predtým sám zapečatil, incenzuje ich. Do ľavej ruky vezme sigillum – kamennú platňu, ktorou sa sepulchrum uzavrie a pravým palcom ho požehná krizmou. Na sigillum naniesie posvätenú maltu a sepulchrum prikryje – murári dokončia prácu a otvor sepulchra riadne vyšpárujú posvätenou maltou. Biskup hotové dielo opäť požehná krizmou. Oltár sa prikryje čistým ľanovým plátnom, niekoľkokrát sa obchádza z jednej i druhej strany a incenzuje sa pritom. Biskup opäť požehná oltárnu menzu na piatich miestach, kde ju predtým požehnal svätenou vodou. Na týchto piatich miestach umiestni kôpky kadidla a na ne malé sviečky, ktoré sa zapália a počas ďalších spevov a modlitieb úplne vyhoria aj s kadidlom. Asistencia zhrnie popol zo sviečok a odloží ho do sakrária. Biskup pomaže krizmou uprostred čelo oltárnej menzy, následne pomaže aj spoje menzy a stipesu na štyroch uhloch. Ide k sedesu a umýva si ruky, asistencia prináša nové oltárne plachty, svietniky a iné ozdoby, biskup ich požehnáva. Na konsekrovanom oltári sa následne slúži prvá svätá omša (PR, 137-167).

Záver

Na základe uvedeného možno k nálezu relikviára bratmi Kotrbovcami uviesť niekoľko poznámok. V prvom rade ide o otvorené, sigillom iba voľne zakryté sepulchrum. Obrad vysviacky oltára, ako som uviedol v jeho krátkej analýze, prikazuje sepulchrum počas konsekrácie napevno uzavrieť

⁸ Vo Veszprémskom pontifikáli zo 14. storočia sa uvádzajú len vigílie pri dočasných oltári, ktorý sa má postaviť pod stánkom na cintoríne pri kostole, ktorý má byť ráno konsekrovaný. Na oltári sa majú na vhodných nosidlách umiestniť relikvie. Vigílie pri ostatkoch svätých, ktoré sa majú nasledujúci deň vložiť do konsekrovaného oltára, sa dajú vystopovať až k sv. Ambrózovi (KOE 1882, 592). Rímsky pontifikál navyše zdôrazňuje prípravu relikviára v deň pred konsekráciou (PR, 131).

a dokonca zapečatiť posväteným cementom (PR, 142). Nález voľne vloženého kamenného kvádra v menze Oltára sv. Jakuba teda naznačuje, že sepulchrum bolo už pred zásahom bratov Kotrbovcov otvorené, a tým znesvätené.

Podobne samotný relikviár. Bratia vo svojich príspevkoch konštatujú, že ostatky, ktoré zrejme boli pôvodne v prútiku vložené, boli v čase nálezu už spráchnivené. Žiaľ, nevieme, či relikviár – zapečatený bazový prútik – otvorili sami nálezcovia, alebo ho už našli otvorený. Ako som konštoval v časti popisujúcej obrad konsekrácie oltára, do schránky na relikvie sa okrem samotných relikvií vkladali aj tri zrnká tymianu a dekrét o pravosti a vložení relikvií, vyhotovený na pergamente. Žiaľ, dnes sa už môžeme len dohadovať, čo sa stalo s dekrétom, tymianom a relikviami. Ak sa totiž zachovala schránka, vyhotovená z málo odolného bazového dreva, ako aj jej obal z včelieho vosku a pečať z červeného vosku, zostáva otázka, ako je možné, že sa nezachoval jej obsah.

Napokon jedna poznámka ohľadom vyhotovenia samotného relikviára. Bratov Kotrbovcov zaráža jednoduchosť schránky, v ktorej boli relikvie uložené. Treba však podotknúť, že v prípade vkladania relikvií do sepulchra pri obrade posviacky oltára sa nejednalo o úmysel predkladať relikvie verejnosti s cieľom ich priamej verejnej úcty. Sakrum v tomto prípade nemala tvoriť len malá čiastka tela toho-ktorého svätca. Rozmer sakra nadobúdala objekt, pre katolícky kostol najdôležitejší, teda oltár, na ktorom sa mala sláviť obeta Ježiša Krista. Relikvie, vložené do oltára, mali svojou prítomnosťou toto sakrum jednak podoprieť, na druhej strane sa tak konalo zadost' prastarej kresťanskej tradícii, podľa ktorej sa bohoslužby prvých kresťanov konali na hroboch mučeníkov – svätcov. Vyhotovenie relikviára teda nijako neprekvapuje. Nebol vytvorený ako monštranciový typ či monile. Bol síce elegantný, no materiálovo nenáročný, pretože bol určený na zamurovanie do sepulchra a za normálnych okolností sa na svetlo sveta už nikdy nemal dostať. Práve naopak – ako som uviedol vyššie – otvorenie sepulchra a jeho vyňatie znamenalo znesvätenie oltára.

Na záver ešte niekoľko zhrnujúcich poznámok k celej problematike liturgických kompetencií v otázkach konsekrácií a benedikcií na príklade konsekrácie Oltára sv. Jakuba po jeho zhotovení Majstrom Pavlom. Právne postavenie spišských prepoštov im nedovoľovalo konsekrovať oltáre, tento úkon mohol vykonať len niekto s biskupským svätením a so súhlasom ostrihomského arcibiskupa Tomáša Bakóca. Týmto povereným človekom s biskupským svätením bol očividne Ján de Meliche, OP, titulárny biskup v Orope, ktorý vystupoval v arcidiecéze vo funkcii sufragána ostrihomského arcibiskupa ako jeho „svätiaci“ biskup. Pre Oltár sv. Jakuba pečatil relikvie, teda podľa všetkého – ak bol pri konsekrácii dodržaný predpísaný obrad – aj osobne Oltár sv. Jakuba konsekroval. Neobstojí interpretácia o neskoršom vložení tohto relikviára. Ako som uviedol vyššie, nedeliteľnou súčasťou obradu posviacky oltára je totiž v stredoveku a aj v novovekom období až do Druhého vatikánskeho koncilu vloženie autentických relikvií. Relikviár teda do oltára musel prvotne vložiť sám biskup Ján de Meliche za svojho života. Oltár bol teda konsekrovaný niekedy po roku 1503, najneskôr do jeho smrti v roku 1518. V súvislosti s informáciou z Hainovej kroniky je jasné, že to bolo roku 1508.

REFERENCES

Primary sources

Štátny archív v Prešove, Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ďalej SA LE).
Fond Spišské prepoštstvo (ďalej SpP).
Fond Súkromný archív Spišskej kapituly (ďalej SASK).

Secondary sources

- Adam, Adolf. 2008. Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj. Praha.
- Berger, Rupert. 2008. Liturgický slovník. Praha.
- Eubel, Konrad. 1923. Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi. Vol. 3. Regensburg.
- Glejtek, Miroslav. 2012. Príspevok k výskumu organizačnej štruktúry Spišskej Kapituly do konca 18. storočia [Research contribution to the organizational structure of the Spiš canonry until the end of the 18th century]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 5, 29-55.
- Hradszky, Josephus. 1901 – 1902. Initia, progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis. Szepesvárallyae.
- Chalupecký, Ivan. 2001. Kto bol Majster Pavol z Levoče? In Novotná, M. (ed.). Pohľady do minulosti I. Zborník prednášok z histórie. Levoča, 83-91.
- Chalupecký, Ivan. 1991. Levoča v dobe Majstra Pavla. In Novotná, M. (ed.). Majster Pavol z Levoče život, dielo, doba. Košice, 7-19.
- Chalupecký, Ivan. 1978. Rezbár Pavol z Levoče, jeho prostredie a rodina. In Biografické štúdie VII. Martin, 109-129.
- Chalupecký, Ivan. 1969. Historické doklady o Majstrovi Pavlovi z Levoče. In Monumentorum tutela 5. Bratislava, 44-53.
- Chalupecký, Ivan. 1967. Príspevok k biografii Majstra Pavla z Levoče. In Spiš I. Vlastivedný zborník. Spišská Nová Ves, 181-187.
- Cheney, David, M. Catholic hierarchy. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/d2o42.html> [11. 3. 2019].
- KOE. 1884. Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katolischen Theologie und ihre Hülfwissenschaft. Dritter Band. Freiburg im Breisgau.
- KOE. 1882. Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katolischen Theologie und ihre Hülfwissenschaft. Erster Band. Freiburg am Breisgau.
- Kotrba, Viktor. 1968. Unitas in pluralitate. Životní veledílo mistra Pavla z Levoče. Praha.
- Kotrba, Viktor – Kotrba, František. 1964. Architektonika oltára. In Homolka, Jaromír et al. Majster Pavol z Levoče. Tvorca vrcholného diela slovenskej neskorej gotiky. Bratislava.
- Novotná, Mária. 2017. Majster Pavol z Levoče. In Novotná, Mária – Piatrová, Alena (eds.). Majster Pavol z Levoče. Ruky a zlato v službe ducha. Bratislava, 41-51.
- Novotná, Mária (ed.). 1991. Majster Pavol z Levoče život, dielo, doba. Košice.
- PR. 1862. Pontificale Romanum summorum pontificorum jussu editum et a Benedicto XIV. pontificio maximo recognitum et castigatum. Mechliniae.
- Radó, Polycarpus. 1966. Enchiridion liturgicum completens theologiae sacramentalis et dogmata et leges. Tomus primus. Romae.
- Ripoll, Thomas. 1732. Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum. Tom. 4. Romae.
- Szaszovszky, Agnes (ed.). 2014. Pontificale Vespreniense saeculi XIV. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Clmae 317. Budapest.
- Špirko, Jozef. 1947. Začiatky Spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie. In Galan, Peter (ed.). Mons Sancti Martini. Vrch sv. Martina. Ružomberok, 20-56.
- Vailhé, Siméon. 1911. Ororpus. In The Catholic Encyclopaedia. Vol. 11. New York 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/11321b.htm> [10. 3. 2019].
- Wagner, Carolus (ed.). 1774. Analecta Scepusii sacri et profani. Pars I. Viennae.
- Žijčák, František. 2009a. Pápež Pius II. Pápežská bula. In Novotná, Mária (ed.). Terra Scepusiensis Terra Christiana. Spišský hrad, Spišská Kapitula, dve centrá v dejinách Spiša. Levoča, 182.
- Žijčák, František. 2009b. Pápež Sixtus IV. Pápežská bula. In Novotná, Mária (ed.). Terra Scepusiensis Terra Christiana. Spišský hrad, Spišská Kapitula, dve centrá v dejinách Spiša. Levoča, 183-184.

SUMMARY: THE ISSUE OF LITURGICAL COMPETENCES OF BISHOPS IN THE LATE MIDDLE AGES IN THE KINGDOM OF HUNGARY. THE CASE OF THE MAIN ALTAR BY MASTER PAUL IN ST JACOB'S BASILICA IN LEVOČA. Based on the theological and liturgical analysis, the study tries to reply to the question of liturgical competences of bishops and other clergymen in connection with the consecration and benediction in the late Middle Ages in the Kingdom of Hungary – at the beginning of the 16th century – as well as to the issue of the inceptions of the suffragan bishop's function in that period of time. The issue illustrates the example of consecration of the brilliant work by Master Paul from Levoča – consecration date of the St Jacob's Altar. The contribution dedicates to organizational and hierarchical structure of the Church of the historical Spiš region and in the Archdiocese of Esztergom where the Spiš provostry in that period of time belonged to as well as to the conventions and ceremonies during the consecrations of altars. It also recalls the interesting discovery of Kotrba's brothers who in the 50s of the 20th century restored the St Jacob's Altar – relics put in the mensa and sealed by the John's seal, the bishop in Orop. The study offers the basic information about this suffragan bishop of the archbishop of Esztergom, Tomáš Bakócz. The study deals with the legal position of Spiš provosts and the privileges in terms of jurisdiction which they got in the course of the 15th and the 16th century from the popes. The analysis of these privileges shows that Spiš provosts could not carry out the consecration by themselves. Based on the analysis of the historical development of the altar consecration ceremony and the ceremony analysis of the study itself, it offers a few conclusions with regard to consecration date and the origin of St Jacob's Altar and following this convention and liturgical guidelines which maintained during the consecration.

Mgr. et Mgr. Vladimír Olejník, PhD.
Archive of Bishop's Office, Spišská Kapitula, Spišské Podhradie
Spišská Kapitula 13
053 04 Spišské Podhradie
Slovakia
olejnik.vladimir@gmail.com

BYZANTSKO-SLOVANSKÁ TRADÍCIA V STARŠOM OBDOBÍ VÝVINU SLOVENSKEJ KULTÚRY

The Byzantine-Slavic Tradition in the Older Period of Slovak Culture Development

Peter Žeňuch

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.112-125

Abstract: ŽEŇUCH, Peter. *The Byzantine-Slavic Tradition in the Older Period of Slovak Culture Development.* Byzantine culture began to develop in the Great Moravian environment on the Middle Danube and in Slovakia of that period of time. However, the beginning of its expansion is associated not only with the southern and eastern Slavs, where through the Wallachian colonization the Church Slavonic language, liturgy, religiosity and spirituality spread to Slovakia. The important centre of the Byzantine culture was Vyšehrad [hung. Visegrád] on the Danube, especially during the 11th – 13th century, where the Greek liturgy existed. The autochthonous Slovak ethnic group in connection with the application of the Wallachian economic system was also significantly involved in the process of its revival in Slovakia. Evidence of this process is petrified in the language of the Slovak community. It is the language, as a representative of cultural and national identity that preserves all important and historically verifiable cultural-communication traces in its system. The present study thus provides a picture of the earlier period of the development of the Slovak language in relation to the Byzantine-Slavic tradition as a forming component of Slovak national culture.

Keywords: *Byzantine-Slavic tradition; Church Slavonic language; Cyrillic written sources; linguistic, cultural and confessional identity*

Abstrakt: ŽEŇUCH, Peter. *Byzantsko-slovanská tradícia v staršom období vývinu slovenskej kultúry.* Byzantská kultúra sa začala rozvíjať vo veľkomoravskom prostredí na strednom Dunaji a na vtedajšom Slovensku. Začiatok jej rozmachu sa však spája nielen s južnými a východnými Slovanmi, odkiaľ sa prostredníctvom valašskej kolonizácie cirkevnoslovanský jazyk, liturgia, religiozita a duchovnosť rozšírila aj na Slovensku. Významným centrom byzantskej kultúry bol Vyšehrad na Dunaji, najmä počas 11.-13. storočia, kde existovala grécka liturgia.. Do procesov jej opätovného oživenia na Slovensku sa významne zapojilo aj autochtónne slovenské etnikum v spojení s uplatňovaním valašského hospodárskeho systému. Dôkazy o tomto procese sú petrifikované v jazyku slovenského spoločenstva. Práve jazyk ako reprezentant kultúrnej a národnej identity uchováva vo svojom systéme všetky významné a historicky verifikovateľné kultúrno-komunikačné stopy. Predstavovaná štúdia tak poskytuje obraz skoršieho obdobia vývinu slovenského jazyka vo vzťahu k byzantsko-slovanskej tradícii ako formujúceho komponentu slovenskej národnej kultúry.

Kľúčové slová: *byzantsko-slovanská tradícia, cirkevná slovančina; cyrilské písomné pramene; jazyková, kultúrna a konfesijná identita*

Výskum vzťahov slovenského jazyka so slovanskými i neslovanskými jazykmi pomáha pri odkrývaní obrazu o plynulom, kontinuálnom a systematickom vývine slovenskej spoločnosti aj v rámci interkultúrnej a interkonfesionálnej komunikácie. Jazyková, kultúrna, spoločenská i štátnopolitická identita slovenského etnika sa naplno realizovala už od najstaršieho obdobia praslovanského vývinu slovanských etník, o čom svedčia rozličné písomné pramene i celý rad dokladov materiálnej kultúry. Jednotlivé písomné pramene i pamiatky materiálnej kultúry dokumentujú duchovné a kultúrne dedičstvo Slovákov od čias Veľkej Moravy, ktorá bola spätá s kresťanskou cirkvou latinského i byzantského obradu. Slovenské etnikum sa ako významný aktívny element zapojilo aj do formovania uhorskej štátnosti a pôsobilo tiež ako aktívny činiteľ v kultúrnych procesoch spätých s uplatňovaním nemeckého i valašského hospodárskeho systému. Aj slavistický jazykovedný výskum prináša v tomto rámci poznatky, ktoré sú potrebné pre komplexné poznanie historicko-kultúrneho vývinu slovenskej spoločnosti a o jej zapojení sa aj do jednotlivých foriem hospodárskeho systému nemeckého či valašského práva. Tieto skutočnosti poskytuje práve porovnávací jazykovedný diachrónny výskum jazyka prameňov písomnej kultúry, ktoré dokumentujú realie z každodenného života Slovákov spätých s prostredím rurálnej i mestskej spoločnosti.

Významnú zložku týchto písomných prameňov predstavujú rozličné jazykové prostriedky, ktoré tvoria systémovú zložku slovenčiny podnes, ale tiež rozličné lexikálne prostriedky a terminológia z oblasti poľnohospodárstva, remeselníctva, tiež terminológia administratívnej a právnej povahy. Práve terminológia poukazuje na spoločenský, kultúrny, hospodársky i cirkevný život na Slovensku. Slovná zásoba pritom predstavuje dôležitý doklad o stupni spoločenského, hospodárskeho i kultúrneho rozvoja a je obrazom každodenného života spoločnosti (Pauliny 1965, 190-203; Pauliny 1961, 5-39). Jednotlivé vývinové stupne historického rozvoja slovenčiny a slovenskej kultúry v jednotlivých regiónoch a oblastiach Slovenska odrážajú nárečia, ktoré sú integrálnou zložkou slovenského národného jazyka. Pre jazykovedca i historiografa je tak poznanie vývinu slovenskej zásoby a jeho systémových fonetických i morfológických javov dôležitým zdrojom poznávania kontinuálneho kultúrneho myslenia nositeľov slovenskej identity. Práve v jazyku ako nástroji komunikácie a myslenia sa uchováva, petrifikuje obraz o dôležitých a historicky verifikovateľných udalostiach spoločenského, konfesionálneho a kultúrneho života jeho nositeľov a používateľov. Jazyk je trvalou, platnou a udržateľnou hodnotou, je neoddeliteľnou súčasťou historického vedomia a znakom konvergentného, spoločného myslenia o dejinách, kultúre a spoločnosti a tiež o blízkyh i vzdialených susedoch. Jazyk je kontinuálnym reprezentantom identity celku, ktorým sa etnikum vymedzuje navonok i do vnútra spoločenstva v každej jednej etape svojho kultúrohistorického vývinu (Žeňuch 2013a, 11-30).

Osobitnú skupinu písomných prameňov tvoria také cyrilské i latinské písomné pramene byzantskej tradície, na základe ktorých sa už podarilo poukázať na významný podiel Slovákov pri kultúrno-identifikačných procesoch byzantskej cirkvi slovanského obradu pod Karpatmi (Žeňuch 2008, 97-107; Žeňuch 2015; Žeňuch 2017, 21-36; Žeňuch 2019). V týchto písomnostiach možno totiž na základe jazykových prostriedkov už od najstaršieho obdobia vývinu slovenskej kultúry dokumentovať jazykový i religiózny rozmer identity slovenského obyvateľstva, ktoré je späté s latinským i s byzantsko-slovanským konfesionálnym prostredím.¹ Byzantský obrad

¹ Latinské i grécke prevzatia svedčia o synkretizme jazykových a kultúrnych vplyvov, ktoré na Veľkej Morave pôsobili, napríklad paralelné používanie lexém *omša* popri *služba*, *kríž* popri *krest*, ďalej *jerej*, *pop* i *kňaz* na označovanie duchovného stavu či uplatňovanie lexémy *oltár* na označenie obetného stola spolu s významom, ktorým sa označuje priestor, kde sa obetný stôl nachádza, a pod. Práve veľkomoravská staroslovienčina je zdrojom poznatkov o rozvoji najstaršieho slovanského kultúrneho (v dnešnom ponímaní spisovného) jazyka. Túto terminológiu tvorí aj súbor lexém poznačených vplyvom kresťanských misií z obdobia pred príchodom svätého Cyrila a Metoda do stredodunajského priestoru a pred konštituovaním

a cirkevná slovančina ako liturgický jazyk a jazyk písomnej kultúry tvorí integrálnu súčasť slovenského jazykovo-kultúrneho povedomia. Najviac dokladov tohto charakteru nachádzame podnes v živých východoslovenských nárečiach v Spišskej, Šarišskej, Užskej, Abovskej, Zemplínskej stolice, ale aj v nárečí obyvateľov Berežskej a Marmarošskej stolice. V tomto regióne, pravda, okrem Slovákov žijú aj rusínski a ukrajinskí veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu, ale aj róm ski, maďarskí, rumunskí i poľskí príslušníci tejto cirkvi.

Z cirkevnoprávneho hľadiska tieto regióny tvorili integrálnu súčasť územia spadajúceho do jurisdikcie mukačevského biskupa vykonávajúceho práva obradového vikára ako sufragána jágerského latinského biskupa. Mukačevská cirkev si však aj napriek tejto podriadenosti latinskému jágerskému biskupovi zachovala svoju ekleziálnu identitu nielen vo vzťahu k latinskej cirkvi v Uhorsku, ale aj vo vzťahu k ostatným cirkvám byzantského obradu na Ukrajine, v Moldavsku a pod. (Zubko 2016, 3-9). Veriacich byzantského obradu v karpatskom priestore totiž spája najmä spoločný kultúrny a historický vývin Uhorska, v ktorom sa sformovala aj kultúrna a ekleziálna identita byzantsko-slovanskej tradície pod Karpátmi a na Slovensku (Žeňuch 2014, 121-137; Žeňuch 2016, 10-32).

Miloš Marek (2006, 253) v súvislosti s valašskou kolonizáciou v západných Karpatoch a na Slovensku uvádza, že kým na území Sedmohradska dominoval rumunský etnický element, v severovýchodných Karpatoch prebral štafetu živel rusínsky a s jeho postupom na západ sa na tomto procese čoraz výraznejšie podieľala domáca autochtónna slovenská zložka, pričom východoslovenské etnikum v priebehu 14. – 16. storočia utvorilo na východnom Slovensku svoju sídliskovú základňu, ktorá sa takmer v nezmenenej podobe udržala podnes.²

Fakt, že slovenské autochtónne obyvateľstvo sa zapojilo do kolonizačného procesu spätého s valašským hospodárskym prostredím, ktoré bolo pevne spojené s byzantsko-slovanskou liturgickou tradíciou, možno doložiť aj v pomenovaniach ruského (východoslovenského) etnika, ktoré na Slovensko prichádzalo spoza Karpát od 14. storočia ako valašský pastiersky element. Významová motivácia pomenovania *rusnák* má však okrem etnického aj konfesionálny rozmer.

Pomenovanie *Rusnák* predstavuje západoslovanskú podobu etnonyma spätého s východoslovenským etnickým a jazykovým prostredím. Na jeho západoslovanskú podobu poukazuje prípona *-ák*. Táto prípona sa začala hojnejšie využívať pri tvorbe etnoným a obyvateľských mien v západoslovanskom a slovenskom jazykovom prostredí (Gerovskiy 1957, 429-442), kde nakoniec ako slovo tvorná prípona obyvateľských mien aj prevládala. Svedčia o tom západoslovenské tvary používané

veľkomoravskej cirkvi, napr.: *kňaz* (кнѣзь), *pop* (попъ) i *popada* (попада), *mních*, *mniška* (мънихъ, мънишица), *kaluger* (калѣгеръ), *služba* (служба) *popri omša* (мъша), *večerňa* (вечерна), *povečerňa* (повечерна), *masopust* (масопѣстъ), *ceta* (цѣта; vo význame ‚drobná minca‘), *čelad’* (чѣладь), *komkanie* (комканіе), *ocot* (оцѣтъ), *igumen* (игѣменъ), *imanie* (иманіе), *archijerej* (архиереѣ), *prosfora* (просѣфра) a ďalšie. Takáto terminológia je jedinečným dokladom o prepojení najstaršieho horizontu slovenskej a veľkomoravskej duchovnej kultúry s jej pokračovaním v slovenských cirkvách byzantského obradu. Vývin slovných zásob jazyka je dokumentom o rozvoji spoločnosti. Slovná zásoba obsahuje terminológiu zahrnujúcu rozličné oblasti hospodárskeho, spoločenského i kultúrneho života, obsahuje pomenovania rozličných remesiel a činností, administratívnu, náboženskú, právnu terminológiu. Zachováva tak priame historické doklady o existencii zjednocujúceho kresťanského spoločenského i kultúrneho dedičstva, ktoré sa bez prerušenia, kontinuálne formuje od čias našich predkov (Žeňuch – Belyakova – Naydenova – Zubko – Marínčák 2018, 24-25). Synergia duchovných zdrojov obradovo latinskej i byzantsko-slovanskej kultúrnej a religióznej tradície zohrala rozhodujúcu úlohu aj pri formovaní slovenského písomníctva a kultúry. Túto synergiu potvrdzujú mnohé známe i menej známe pramene (pozri Olteanu 1947, Mareš 1979, Stanislav 1978, Žeňuch 2013b a pod.)

² Hranicu medzi slovenskými a rusínskymi etnickými a jazykovými spoločenstvami dobre opísal Samo Cambel (Czambel 1906) a Ján Húsek (1925).

na označenie etník ako *Slovák*, *Poliak* i ďalšie názvy ako *Soták*, *Lipták*, *Slezák*, *Serbak* (odvodené od pomenovania *Srb*, východoslov. *Serb*), *Prušiak*, *Záhorák*, *Dolniak*, *Hornák*, tiež pomenovania *Spíšiak* popri *Spíšan*, *Pražák* popri *Pražan*, *Moravák* popri *Moravan*, *Rusák*, *Prusák* a i.

Aj etnonymum *Slovák/Slovjak* vzniklo tým, že sa k najstaršiemu slovotvornému kmeňu *Slov-* pridala prípona *-ak/-iak*, ktorá ako alternatívna prípona nahradila pôvodný sufix *-en-*, resp. *-ěn-*, alebo jej variant *-jan-* (Doruľa 1993). Termín *Sloviak (Slovjak)* je tak iba východoslovenskou nárečovou obmenou etnonyma *Slovák* a nemá žiadnu inú etnickú motiváciu. Už Ján Stanislav (1950, 8) v tejto súvislosti uviedol mnohé doklady o tvorbe vlastných mien, ktoré zachovávajú párovú spoluhláskovú mäkkostnú koreláciu a sú podnes živé nielen v okruhu východoslovenských nárečí, ale aj v ostatnom slovenskom etnickom a jazykovom priestore, napr. *Noviak*, *Suroviak*, patria sem aj tvary *Skybjak*, *Babjak*, *Hutorjak*, *Starjak*, *Dzuriak* a ďalšie (Žeňuch 2014, 127-129).

V lexéme *Sloviak/Slovjak* sa uplatňuje zmäkný konsonant *v'*, ktorý v rámci mäkkostnej korelácie tvorí pár s nezmäknou spoluhláskou *v*. Práve mäkkostná korelácia *b-b'*; *p-p'*; *m-m'*; *v-v'* sa spolu s mäkkými spoluhláskami *š* a *ž* uplatňuje vo východoslovenských nárečiach až podnes. Osobitne výrazne sa uvedená mäkkostná korelácia zachovala v sotáckej a užskej jazykovej oblasti, kde sa pomenovanie slovenskej etnicity aj dnes vyjadruje termínom *Slovjak*. Dokazuje to napríklad cyrilský historický spis *Dejiny novozákonnej cirkvi* uložený v knižnici Užhorodskej národnej univerzity, ktorého autorom je mukačevský cirkevný historik z 18. storočia Michal Bradač, ktorý na pomenovanie *Slovákov* používa termíny *Товты*, *Славы*, ale tiež *Славяне* i *Словаки* (Žeňuch 2014, 128-129). Okrem toho Michal Bradač vo svojom spise o *Dejinách novozákonnej cirkvi* uvádza: „Иже намъ днесъ нарицаю[тъ] сѧ Рѡссїане, Полаки, Моравы, Чехи или Богѣми, *Товты-Славы*, албо *Словаки*, Болгари, Илѣры, Хорваты, Рацы, Сербы, Далматы и проч. вси единачу племѣне соу[тъ]: что ѡзыкѣ вси[мѣ] еди[нѣ] ѡзыкѣ, ѡвствуѣ[тъ] и Историографы исповѣдоу[тъ]. Сѣ сюдоу ѡкоже ѡзыкѣ славенскїй, такои сами; хотяй по премноги[хѣ] мїра страна[хѣ] рѡссїаны, со разными народами смїшаны, и разлѣчны[мѣ] благочестїе[мѣ] владѣмы соу[тъ], едины[мѣ] слово[мѣ] Славяне именууютъ сѧ. Моравы, или Моуравы (Latinis dicti Mara[s]henses) [...] знатны[хѣ] Кназей или Королевъ имили: Моѡмира (негли Коцѣла), Растїслава и С[в]ѧтополка (Моумарум, Rasticem, et Sviatorplugum) подѣ которими и многу прославишасѧ. Разрушенїа крѣпкаго царства своего подѣли ѡ Оугровѣ во началѣ вѣка 10^{го} ѡнакожѣ толь разплоденый народѣ, не весма заглаженѣ быс[тъ]; ибо и днесъ великою часть оугорскаго царства держи[тъ] во столице Пожонской или Прешбургской, Нїтранской, Тренчанской, Турчанской, Оравской, Лїптовской и ины[хѣ] по вышней Оугрїи велїимъ число[мѣ] обѣтающѣ. Сей единѣ и[зѣ] славенски[хѣ] народѡвѣ имѧ Славяновѣ без[ъ] всѧкаго прилога содержи[тъ], и себе *Словаками* называетъ“ (kurzíva P. Ž., porovnaj Žeňuch 2013b, 107-114).

Obyvatelia Veľkej Moravy sami seba nazývali *Словѣне*; singulatívna podoba tohto kolektívneho etnonyma je *Словѣнинѣ*. Toto pomenovanie je utvorené pomocou prípony *-инѣ* k základu *Словѣн-*. Takým istým spôsobom vzniklo aj pomenovanie obyvateľov Poľska v tvare *Полянинѣ*, pre obyvateľov bulharského cárstva sa používalo označenie *Болгаринѣ*. Na označenie obyvateľov Kyjevskej Rusi sa v najstaršom období vývinu slovanských jazykov uplatnilo pomenovanie *Русинѣ*, ktoré tiež vzniklo pomocou prípony *-инѣ* deriváciou od slova *Русь* a predstavuje kolektívne etnonymum pre obyvateľstvo žijúce v hraniciach tohto ranofeudálneho štátu vo východoslovenskom priestore. Pomenovaním *Русинѣ* sa v najstarších historických dokladoch označuje obyvateľstvo staroruského pôvodu.³ Pre obyvateľov Uhorska sa v slovanských jazykoch tohto obdobia uplatnilo pomenovanie *Угринѣ*, ktoré vzniklo sufixáciou (pomocou prípony *-инѣ*) z kolektívneho

³ V latinských písomnostiach sa pre nich ustálil termín *Ruthenus*.

pomenovania obyvateľstva Uhorska, ktoré bolo síce rozličnej etnickej a jazykovej príslušnosti, ale patrilo do jedného spoločného štátnopolitického priestoru.⁴

Aj pomenovaním Русинъ sa označovala príslušnosť k štátnopolitického celku (Kyjevskej) Rusi, no toto pomenovanie sa používalo aj pre nositeľa východoslovanského jazyka. Pomenovanie Русинъ (*Rusín*) je spoločné pomenovanie pre všetkých príslušníkov pochádzajúcich zo staroruského jazykového prostredia (Chuchka 1993, 121-128).⁵ V rovnakom tvare sa toto pomenovanie podnes používa na Slovensku na označenie členov etník východoslovanského pôvodu (najmä v kontaktných nárečových oblastiach východného Slovenska) za hranicami karpatského oblúka. V živej ľudovej reči sa vo východoslovenskom nárečovom prostredí takto podnes označujú obyvatelia dnešnej Ukrajiny, Ruska i Bieloruska (Žeňuch 2014, 129).⁶

Na Slovensku, kde sa slovenské autochtónne obyvateľstvo už od 14. – 15. storočia identifikovalo so svojím západoslovanským tvarom etnonyma *Slovák*, na označenie etnika východoslovanského pôvodu si utvorilo analogické pomenovanie *Rusnak* (*Руснакъ*). Pomenovanie *Rusnak*, resp. *Rusňak* začalo v prostredí etnicky ruskej kolonizácie na valašskom práve prevládať natoľko, že si ho prisvojili aj členovia tohto pastierskeho spôsobu života. Pod priamym vplyvom slovenčiny sa pomenovanie *Rusnak* začalo používať nielen ako etnonymum na označenie pastierskeho jazykovo východoslovanského elementu, ale aj na označenie spoločenstiev, ktoré sa prihlásili k byzantsko-slovanskej cirkvi, keďže táto tradícia bola typická pre valašský pastiersky kolonizačný element.

V 17. – 18. storočí do prostredia západných Karpát prišli ďalší presídlenci z Haliče, ktorí sami seba označovali pôvodným etnickým pomenovaním *Rusín* (*Русинъ*) (Chuchka 1993). Jazyk týchto presídlencov z Haliče sa vo svojom základe ničím neodlišoval od jazyka valašského pastierskeho živlu z prvej vlny kolonizácie. Ide o jazyk, ktorý patrí do ukrajinského jazykového areálu a vo svojej podstate zachováva nielen typické starobylé vývinové jazykové zmeny, ktoré sú vo všetkých východoslovanských jazykoch rovnaké, ale zároveň sa nimi odlišuje od západoslovanskej skupiny jazykov. Tento jazykový útvar však nijako nemožno spojiť s niektorým zo slovenských nárečí vo východoslovenskom jazykovom priestore, od ktorého sa jasne odlišuje napríklad tzv. „polnoglasie“ (-oro-, -olo-, -ere-; rus. a ukr. город, молоко, голова, дерево, берег; bielorus. горад, малако),⁷ ďalej sú to napríklad spoluhlásky č a ž na miestach, kde sa v západoslovanských jazykoch vyskytuje c a z/dz za pôvodné *tj, *dj (napr. rus. свеча, ukr. свіча, bielorus. свьяча - slov. svieca; rus. межа, печь - slov. medza, pec, čes. mez, pec), ďalej je to dôsledné používanie epentetického l po perných spoluhláskach v spojení s j (napr. bj, pj, mj, vj, porov. rus., ukr., blr. земля, slov. zem, čes. země, pol.

⁴ Svedčí o tom prímeno kyjevsko-pečerského mnícha Mojžiša Uhorského, ktorého pôvod treba vidieť v Uhorsku. Pravdepodobne pochádzal z významného staroslovenského rodu a pohyboval sa v blízkom okruhu kyjevského kniežacieho dvora, ktorý tvorili urodzení predstavitelia domácej šľachty a honorabilita zo spriatelených krajín, ku ktorej Mojžiš Uhorský istotne patril. Zároveň bol jedným z predstaviteľov a zakladateľov mníšskeho života podľa studitskej reguly v Kyjevskej Rusi, čo umožňuje predpokladať toto jeho vysoké spoločenské postavenie (Bugan 2009, 137-146).

⁵ P. Čučka (Chuchka 1993) v tejto súvislosti poznamenáva, že v tomto pomenovaní sa okrem štátnopolitickej príslušnosti vyjadrovala aj etnická identita.

⁶ Možno to dokumentovať na príklade z každodennej jazykovej situácie, keď Slováci tzv. podomových obchodníkov prichádzajúcich z Ukrajiny s lacným tovarom volajú *Rusín*, *Rusinka*, napr.: „Prišla do nas (do valala) *Rusinka* z Ukrajiny, ta mi od nej kupila dvoji punčochi,“ alebo „*Rusinka* z Ukrajiny na pijacu predavala tote ľachi za paru korunki“ a iné.

⁷ V prípade východoslovanského slova *селезѣнка* (slov. *slezina*, čes. *slinivka*) treba vedieť o praslovanskej podobe **selezenъ*, hoci existuje aj iný názor, že toto slovo vzniklo z psl. **selzenъ*. Treba však vziať do úvahy najmä existenciu cirkevno-slovanského tvaru *сплъзена*, starogréckej podoby *σπλήν* a tiež latinskej lexémy *lien*. Bližšie vysvetlenie k tomu ponúka André Vaillant (1960, 66-67). V prípade ruského tvaru slova *желоб*, *желобок* (slov. *žlab*, *žliabok*) sa napriek vonkajšej podobnosti rovnako nedokladuje „polnoglasie“.

ziemia). Patrí sem aj osobitný vývin spoluhláskovej skupiny kv-, gv- na začiatku slova pred ѣ (slov. kvet, hviezda), z ktorých vo východoslovanských jazykoch vznikli spoluhláskové skupiny cv-, zv- (rus. цвет, звезда; ukr. цвіт, зірда). Rovnako sem patrí aj zjednodušenie spoluhláskovej skupiny -dl-, -tl- na -l-, ktorá je spoločná pre celý východoslovanský jazykový areál (мыло, сало, плела oproti slov. mydlo, sadlo, plietla) a ďalšie (porovnaj k tomu Žeňuch 2018, 75-85). Túto skutočnosť treba osobitne podčiarknuť aj vzhľadom na viaceré práce, ktoré prezentujú nesystémový obraz o formovaní východoslovenského jazykového kontextu (Charskiy 2011).

Treba však zdôrazniť aj ďalšiu skutočnosť, že toto pôvodne východoslovanské (ruské) obyvateľstvo netvorí na Slovensku územne kompaktné prostredie, lebo dediny a osady s týmto ruským obyvateľstvom tvorilo aj autochtónne slovenské obyvateľstvo, s ktorým sa tento pastiersky živel miešal, splýval, alebo prevládal. Podnes známe rusínske oblasti v celej dĺžke Karpát neboli a podnes nie sú jazykovo jednotné.

Pojem *rusnak* má tiež silný sociálny aspekt (Plišková 2009). Táto skutočnosť sa dokonca spomína aj v úvode ku Kocakovej gramatike z roku 1788: *дабы і насъ мѣзерных Руснаковъ не судили вств аки спростаковъ*. Vo všeobecnosti možno uviesť skutočnosť, že sociálne postavenie, či akýsi status dnešných Rusínov sa vo vedomí obyvateľstva na Slovensku spája so stereotypom založenom na akejsi kultúrno-obradovej rivalite (Šoltés – Žeňuch 2001, 133-146, Šoltés – Žeňuch 2002, 37-47; Šoltés 2009). Podnes sa aj preto v tomto kontexte stereotypne stotožňuje pojem *gréckokatolík* s pojmom *rusnak* a v praxi sa tieto termíny prirodzene a plnohodnotne zamieňajú a používajú ako synonymá, čo umožňuje označovať za príslušníka východoslovanského jazykového prostredia všetkých veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu bez rozdielu ich jazykovej identifikácie.

Hoci byzantská konfesijná tradícia má svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnila a kde vznikla aj bohatá slovanská písomná kultúra. Slovanský religiózny rozmer tejto tradície sa udržal na Vyšehrade pri Dunaji až do jeho odovzdania latinským mníchom začiatkom 13. storočia (Avenarius 1992, 113-132). Prostredníctvom kolonizácie na valašskom práve sa posilnil v slovenskom jazykovom a kultúrnohistorickom prostredí (Žeňuch 2015, 21). Dokumentuje to práve jazyk liturgie a bohoslužobných obradov slávených v cirkevnej slovančine spolu s duchovnou a religióznou tradíciou veriacich. Táto duchovná a religiózna tradícia sa prejavuje v celom rade cirkevných pravidiel, na ktoré sme poukázali už pri vydaní Užhorodského rukopisného Pseudozonara, v ktorom sa nachádzajú jazykové javy súvisiace s veľkomoravským jazykovým prostredím. J. Vašica (1996, 72-92) totiž predpokladá, že Metodovo dielo cirkevnoprávneho charakteru mohlo bezprostredne ovplyvniť aj vznik ďalších textov právneho charakteru a tiež ich výklady, ktoré vznikli v južnoslovanskom prostredí, odkiaľ sa rozšírili do celého slovanského sveta, kde sa ujala a rozvíjala byzantská cirkev slovanskej tradície. Texty výkladov jednotlivých pravidiel či kánonov sú preto významným historicko-právnym prameňom, ktorý nemožno vnímať oddelene od historicko-spoločenských reálií, v ktorých sa uplatňovali, a ani od ostatných podobných zborníkov či súborov kánonických textov a pravidiel svetského a cirkevného života, z ktorých v prostredí slovanskej cirkvi byzantského obradu aj čerpali. Práve zborníky pravidiel, ktoré vznikali pre potreby miestnej cirkvi, poukazujú na prepojenie duchovného (religiózneho) života s každodennosťou jednoduchého človeka. Popri návodoch pre veriaci ľud tvoria osobitnú časť zborníkov s pravidlami určenými pre miestnu komunitu veriacich aj zásady pre život v mníšskom prostredí i pre biskupov miestnej cirkvi. Pravidlá svetského a cirkevného života a ich výklady, epitimiové pravidlá a penitenciál predstavujú dôležitý dokument, ktorý opisuje vzťahy medzi svetskými i duchovnými stavmi spoločnosti (Jáger 2018, 67-77; Jáger 2019, 115-120). Používanie ustálenej právnej terminológie je pritom základným prejavom identity najstaršej podoby kresťanského cirkevného práva u Slovanov, s čím súvisí práve základný princíp využiteľnosti právnej normy je jej publicita a všeobecná zrozumiteľnosť. Právne normy a predpisy preto predstavujú vnútorne koncízny a širokému spektru používateľov zrozumiteľný

celok, pričom efektívnosť pravidiel a kánonov závisí od jazyka a štýlu (Považan 2014, 18-25), ktorým sa tieto právne zásady zapisujú a vykladajú.⁸

Aj do kontextu duchovnej kultúry prenikali mnohé osobitosti späté s prostredím byzantského obradu. Platí to osobitne aj v súvislosti so slávením sviatku sv. Demetra Solúnskeho a s vysväcovaním chrámov zasvätených tomuto svätcovi. P. Labanc (2017, 207) v tomto kontexte uvádza, že sviatok mal síce na Spiši svoje miesto a „bol zaradený aj do kalendárií, ktoré sa v tejto cirkevnej ustanovizni používali. A vskutku sa jeho slávenie, na rozdiel od západnej Európy, na Spiši uvádza 8., resp. 26. októbra. (...) Jesenný termín však nie je spišským špecifikom, ale všeobecným uhorským zvykom. V každom prípade slávenie sviatku nemožno v Spišskej kapitule považovať za výnimočné, presahujúce rámec ostatných celocirkevných sviatkov (v kalendáriu bol totiž zapísaný bežným čiernym atramentom), a preto je uvažovanie nad jeho spišskou tradíciou od čias cyrilo-metodskej misie bezpredmetné.“ P. Labanc sa síce odvoláva na štúdiu M. Neumanna (2014, 8-32), no nevšíma si už jeho konštatovanie o tom, že šírenie kultu sv. Demetra a ďalších sviatkov súvisiacich s cyrilo-metodským dedičstvom, nie je iba výsledkom oživovacích procesov tejto tradície, ktoré sa šírili z českého prostredia z pražského emauzského kláštora či olomouckého biskupstva. Tu treba zdôrazniť, že česká Kozmasova kronika zachytáva starobylú legendu o Svätoplukovi a zoborskom kláštore, ktorú autor tejto kroniky zapísal práve počas svojho pobytu v tejto časti Uhorska. Vidieť v nej práve kontinuum o živom historickom povedomí Slovákov pretrvávajúcom z veľkomoravského obdobia. Oživovanie veľkomoravskej tradície, ako ho spomína P. Labanc, prenikalo do Uhorska a na Slovensko práve v období, keď sa v Európe šírili predstavy o bulharsko-ruskom pôvode byzantskej vzdelanosti v slovanskom kontexte. Latinský západ byzantsko-slovanskú cirkev po rozkole (1056) však pokladal za heretickú, sektársku, a to najmä pre jazyk liturgických obradov. Táto nevraživosť voči byzantsko-slovanskej bohoslužobnej tradícii začala v latinskej cirkvi v Uhorsku silnieť práve v období, keď sa aj do slovenského prostredia šírila valašská kolonizácia z východoslovanského (rus'kého) prostredia. O neprajnosti latinskej kultúry voči slovanskej tradícii v prostredí byzantskej cirkvi svedčí aj Dalimilovo označenie Metoda za Rusína (*Ten arcibiskup Rusín bieše, mši slovensky slúžieše*, ktoré poznáme z jeho kroniky), ktoré dobre dokumentuje religióznu a obradovo byzantsko-slovanskú identitu kultúrneho povedomia. V Dlužošovej kronike z 15. storočia sa v podobnom duchu uvádzajú skutočnosti o počiatkoch slovanskej vzdelanosti a cyrilo-metodskom účinkovaní (Žeňuch 2015, 22-23). Treba však vziať do úvahy realie, na ktoré poukazuje jazykoveda. Napríklad J. Doruľa (2012, 19, 85-86) vysvetľuje skutočnosti späté s hospodárskym a kultúrnym životom valašskej pastiersko-ovčiarkej kolonizácie v horských oblastiach Slovenska v spojení s pôvodným slovenským obyvateľstvom, ktoré tak prišlo do priameho živého kontaktu s ukrajinským etnickým živlom. Tento živel sa postupne zlieval s domácim slovenským obyvateľstvom, spoločensky, kultúrne i jazykovo sa asimiloval v slovenskom prostredí. O prítomnosti ukrajinského etnického živlu, ktorý sa tradične spája s byzantským obradom, máme v slovenských písomnostiach mnoho dokladov.

Cirkevná slovančina, ktorú používajú podnes slovenskí veriaci pri bohoslužbách byzantského obradu, obsahuje znaky živej ľudovej reči slovenských veriacich. Na základe našich dlhoročných výskumov slovenských gréckokatolíkov sa totiž ukázalo, že východoslovanský variant cirkevnej slovančiny je v slovenskom prostredí ovplyvnený jazykovým povedomím slovenských veriacich, teda používateľov spišského, zemplínskeho, šarišského, užského, sotáčkeho nárečia (Žeňuch 2000, 231-274; Žeňuch 2011, 51-62; Žeňuch 2017, 21-36). Slovanskí používatelia liturgického jazyka v rámci obradov svojej cirkvi byzantského obradu uplatňujú takú podobu liturgického jazyka, ktorá odráža ich jazykové povedomie. Na Slovensku sa tak používajú dva varianty liturgického

⁸ K problematike terminológie veľkomoravského pôvodu v najstarších i neskorších prameňoch byzantskej cirkvi slovanskej tradície sa venuje nemalá pozornosť (Afanas'eva 2012; Krivko 2015; Maksimovich 2007).

cirkevnoslovanského jazyka: slovenský a podkarpatskoruský variant. Tieto varianty cirkevnoslovanského liturgického jazyka sú výsledkom prirodzeného jazykového vývinu jeho používateľov. Používanie cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka v slovenskom jazykovom prostredí je neoddeliteľnou súčasťou jazykovo-kultúrnej identity slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu. Liturgický cirkevnoslovanský jazyk je vo svojej štruktúre priamym pokračovateľom staroslovienčiny, najstaršieho slovanského liturgického a literárneho jazyka Slovanov z veľkomoravského obdobia, a tak aj cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk nemožno pokladať za reprezentanta jedného jazykového spoločenstva. Jej pôvod je v južnoslovanskom jazykovom prostredí, kde sa aj po páde Veľkej Moravy rozvinula táto cirkevnoslovanská liturgická i písomná kultúra a odkiaľ sa rozšírila k východným Slovanom. Prostredníctvom valašskej kolonizácie sa byzantská liturgia, slovanský liturgický jazyk, religiozita či duchovnosť opätovne dostala do slovenského prostredia. Slovenské obyvateľstvo takým spôsobom prirodzene splynulo s byzantsko-slovanským religiozným prostredím a postupne sa stalo aj jeho formujúcim a v mnohých kontextoch aj prevažujúcim elementom na Slovensku (Žeňuch 2015; Žeňuch 2019, 51-60).

Svedčia o tom práve písomne pramene, ktoré z formálnej stránky sú síce napísané cyrilikou, pričom existenciu slovenských veriacich dosvedčujú práve prostredníctvom reálií i jazykových znakov v textoch cyrilickej duchovnej písomnej kultúry, ktorá sa prispôbovala potrebám a jazykovému povedomiu slovenských používateľov. Napriek tomu však na Slovensku samostatná redakcia cirkevnej slovančiny nevznikla. Významnú rolu v kultúrnom živote veriacich byzantského obradu však predstavovala aj latinčina, ktorá bola v Uhorsku ústredným jazykom svetskej i cirkevnej správy, kroník, vzdelaneckej spisby. Prostredníctvom ustálenej latinskej administratívnoprávnej terminológie prenikala aj do cyrilickej písomnej kultúry (Zubko 2019, 30-45; Wilšinská 2019, 125-133; Zavarský 2019, 113-124; Strýčková 2019, 134-144). Dokazujú to nielen texty napísané po latinsky, ale aj mnohé prevzatia z latinčiny. Latinčina v mnohonárodnostnom a konfesiónálne diverzifikovanom Uhorsku celé stáročia zohrávala významnú rolu predovšetkým v úradných a verejných písomnostiach a bola jazykom vzdelancov napojených na európsku kresťanskú kultúru (Doruľa 2015, 10). Výskum paralelných latinsko-cirkevnoslovanských textov z prostredia Mukačevského biskupstva preto svedčí o používaní latinskej terminológie ako neoddeliteľnej súčasti konfesiónalnej písomnej kultúry v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi (Strýčková 2019, 134-144). Administratívnoprávna písárska prax v prostredí mukačevskej byzantsko-slovanskej tradície obsahovala totiž také prevzatia z latinskej terminológie, ktorá sa prostredníctvom všeobecnej úradníckej písárskej praxe udomácnila nielen v administratívnom a právnom systéme uhorskej spoločnosti, ale stala sa neoddeliteľnou súčasťou bežnej komunikácie aj v ľudovom jazyku. Patria k nim napríklad lexémy, ktoré uvádzame v štúdiu k vydanému latinsko-cyrilskému rukopisu štatútov Manuela Michala Olšovského z rokov 1752 – 1758. V celom spomínanom rukopise je množstvo ustálenej latinskej terminológie (pozri k tomu bližšie Zubko – Žeňuch 2019, 5-100).

V jednotlivých národných spoločenstvách Slovanov, kde sa uplatňuje byzantský obrad, liturgická cirkevná slovančina sa v ústnej podobe realizuje ako konkrétny slovanský jazykový variant či redakcia. Liturgickú podobu, redakciu liturgického cirkevnoslovanského jazyka primárne určuje výslovnostná (ortoepická) zložka. Jej východiskom je systémová zvuková osnova konkrétneho slovanského jazyka. V ústnom prejave (pri deklamácii či speve liturgických modlitieb a hymnov) sa tak cirkevná slovančina naplno prispôsobuje osobitostiam zvukového systému konkrétneho slovanského jazyka. Hovoríme preto o vplyve národného jazykového prostredia a povedomia používateľov na liturgickú podobu cirkevnoslovanského jazyka. Súvisí s tým vznik konkrétnej národnej jazykovej redakcie liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorá sa realizuje v súlade s konkrétnym jazykovým prostredím, napríklad bulharským, ruským či srbským. Na redakcie cirkevnoslovanského liturgického jazyka však vplývajú aj ďalšie skutočnosti, ktoré súvisia s miestnymi

nárečovými pomermi. Tieto osobitosti formujú a podmieňujú vznik ďalších miestnych, lokálnych typov či podtypov jednotlivých redakcií liturgickej cirkevnej slovančiny. Takýmto podtypom (subredakciou) je napríklad haličsko-ukrajinský typ cirkevnej slovančiny či podkarpacko-ruský alebo *východoslovenský variant*⁹ ukrajinskej redakcie cirkevnej slovančiny.

Národná redakcia či variant príslušnej jazykovej redakcie (teda zvuková podoba) liturgickej cirkevnej slovančiny sa najčastejšie uplatňuje pri slávení jednotlivých bohoslužobných obradov cirkvi ako živý komunikačný nástroj človeka s Bohom a v biblických a liturgických textoch. Biblické a bohoslužobné písomné pamiatky sa podnes zachovali v pestrej palete redakcií. Ich primárnym zdrojom či východiskom je však taká písomná podoba, ktorá vychádza z takej cirkevno-slovenskej jazykovej osnovy, ktorú dokladujú a opisujú staroslovienske a cirkevno-slovenské gramatiky najstaršieho slovanského literárneho jazyka (Suprun – Moldovan 2005, 29-69; Pletneva – Kravetskiy 2006; Kurz 1969; Stanislav 1978 a 1987). Starosloviensky a cirkevno-slovenský jazyk tak možno pokladať za najstarší kultivovaný slovanský knižný jazyk, jazyk najstaršej písomnej kultúry, v ktorom sa do dnešných dní petrifikovali aj slovanské preklady biblických kníh spolu s celou produkciou bohoslužobných a liturgických textov, kánonov a pravidiel cirkevného života (Žeňuch – Belyakova – Naydenova – Zubko – Marincák 2018).

Byzantsko-slovenská tradícia spolu s cyrilskými písomnosťami predstavuje jedinečnú súčasť slovenskej kultúry (Žeňuch 2002, 26-27 a Žeňuch 2015, 37). Veď sa v nej odráža nielen starobylé dedičstvo veľkomoravskej cirkvi s byzantsko-slovenskou duchovnosťou a obradmi, ktoré našlo vhodné podmienky na svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnilo a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Jej presahy a vplyvy vďaka kontaktom s južnoslovanským a východoslovenským prostredím (Avenarius 1992) a jej oživenie či posilnenie prostredníctvom pastierskej kolonizácie spôsobili rozvoj byzantskej duchovnej a konfesionalnej identity aj v slovenskom prostredí. O spätosti byzantského obradu slovenskej tradície a o jej spojení prostredníctvom písomných prameňov so slovenským kultúrnym horizontom svedčia práve kultúrohistorické reálie a jazykové doklady, ktoré sú evidentne zaznamenané v živej ľudovej tradícii i v textoch rozličných cyrilikou zapísaných písomnosti. Veľkú časť rukopisnej tradície tvoria nielen liturgické texty (liturgikony, triodiony, miney, trebníky, žaltáre, apoštoláre, evanjeliáre a ďalšie), ktoré obsahujú predpísané bohoslužobné modlitby a hymny v liturgickej cirkevnej slovančine. Práve tieto štandardizované texty sú určené na bohoslužobné slávenie a v nemennej jazykovej forme pretrvávajú stáročia od čias veľkomoravskej cirkvi. Okrem nich v tomto prostredí vznikali a používali sa rukopisné zbierky výkladov a homílií, apologetické spisy, pre organizáciu cirkevného života sú dôležité pravidlá svetského a cirkevného života, ktoré slúžili ako návod na každodenný život. Osobitnú skupinu rukopisných prameňov tvoria výklady a ponaučenia, apokryfy, legendy, povesti i súbory príbehov o živote svätých a o pôvode sviatkov. Zvyčajne ide o odpisy zo starších predlôh, alebo sú to štylizácie a preklady textov z latinských a gréckych originálov. V jazyku cyrilských rukopisov staršieho obdobia z regiónu pod Karpatmi sa objavujú prvky prevzaté nielen z východoslovenskej redakcie cirkevnej slovančiny, ale obsahuje aj stopy bulharskej písárskej školy. K takýmto textom, v ktorých sa objavuje vplyv východoslovenskej i bulharskej písárskej tradície, patrí napríklad Baškovský evanjeliár z 15. storočia (Žeňuch – Vasil 2003, 357-359), Nižnotvarožský evanjeliár zo 16. storočia, Humenský rukopisný zborník výkladov k evanjeliovým perikopám zo 17. storočia (Žeňuch 2013b, 432-433), Ladomirovské výklady k perikopám zo 17. storočia (Pan'kevich 1923, 93-107), Skotarské poučiteľné evanjelium zo 16. storočia

⁹ Pri bohoslužobných obradoch veriaci cirkvi byzantského obradu na Slovensku v závislosti od svojej jazykovo-etnickej identity používajú východoslovenský alebo rusínsky variant ukrajinskej redakcie cirkevnej slovančiny (pozri k tomu napríklad štúdie Žeňuch 1998, 649-662; Žeňuch 2000, 231-274; Žeňuch 2008, 97-107; Žeňuch 2017, 21-36).

(Kochish 1997), Uglianske rukopisy zo 17. storočia (Šašerina 2019), Terebliansky Prológ (Yavorskiy 1931, 104-109) či Užhorodský Pseudozonar zo 16. storočia (Žeňuch – Belyakova – Naydenova – Zubko – Marinčák 2018), ale tiež Hanigovský rukopis (Šima 2007), Gerlachovský apoštolár s výkladom perikop zo 16. storočia (Slivka – Isaevich – Maslovskiy 1989, 28) či Užhorodský poloustav zo 14. storočia s pravidlami mníšskeho života (Kolessa 1925), Mukačevský žaltár (Sokolov 1883; Sopko 2015, 78-81) a mnoho ďalších rukopisných prameňov, o ktorých sa tu ďalej už nebudeme zmiňovať. Cyrilské texty sa prepisovali, odpisovali alebo vznikali ako kompiláty z viacerých zdrojov. Ponúkali nielen poučné a didaktické texty, ale utvárali obraz o tradičnej miestnej kultúre a vzdelanosti. Sú charakteristické tým, že obsahujú také jazykové prvky, ktoré do písaných cyrilských textov prenikali z miestnych nárečí.

Súbor tu vymenovaných i ďalších cyrilských rukopisných prameňov svedčí nielen o prítomnosti byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície, ale aj o živej písárskej tradícii, ktorá disponovala protografmi (predlohami), ktoré podnes tvoria základ duchovnej tradície a kultúrneho kontinua byzantsko-slovanskej tradície aj v priestore pod Karpatmi.

REFERENCES

- Avenarius, Alexander.* 1992. Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí: k problému recepcie a transformácie. Bratislava.
- Afanas'eva, Tat'yana.* 2012. Литургическая терминология в славянских служебниках XIII – XV вв.: эволюция литературной нормы и церковного узуса [Liturgicheskaya terminologiya v slavyanskikh sluzhebnykh XIII-XV vv.: evolyuciya literaturnoy normy i tserkovnogo uzusa]. In Русский язык в научном освещении [Russkiy yazyk v nauchnom osveshchenii] 23/1, 250-266.
- Bugan, Bystrík.* 2009. Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín. In Historický zborník 19/2, 137-146.
- Czambel, Samuel.* 1906. Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov. Turčiansky Sv. Martin.
- Charskiy, Vyacheslav.* 2011. Русинский язык Сербии и Хорватии в свете языковых контактов. Лингвогенетический аспект [Rusinskiy yazyk Serbii i Khorvatii v svete yazykovykh kontaktov. Lingvogeneticheskiy aspekt]. Shchelkovo.
- Chuchka, Pavlo.* 1993. Етнонім русин та руснак і їх дєривати в південнокарпатських говорах [Etnonym rusyn ta rusnak i ikh deryvaty v pivdennokarpatskykh govorakh]. In Наукові записки [Naukovi zapysky] 18, 121-128.
- Dorula, Ján.* 1993. Tri kapitoly zo života slov. Bratislava.
- Dorula, Ján.* 2015. Slováci medzi starými susedmi (môžu byť aj Slováci starí?). Bratislava.
- Gerovskiy, Yuriy.* 1957. Южно-карпатское название руснак и его западнославянские соответствия [Yuzhno-karpatskoe nazvanie rusnak i ego zapadnoslavyanskie sootvetstviya]. In Československá rusistika 2, 429-442.
- Húsek, Ján.* 1925. Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy s mapou a obrázkou. Bratislava.
- Jáger, Róbert.* 2018. Časové vymedzenie vzniku veľkomoravského nomokánona [Time Determination of the Great Moravian Nomocanon]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 11/2, 67-77.
- Jáger, Róbert.* 2019. Legal and social status of the church in Great Moravia. In Journal on European History of Law 10/2, 115-120.

- Yavorskiy, Yuliyani.* 1931. Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI – XVIII вековъ [Novyya rukopisnyua nakhodki v oblasti starinnoy karpatorusskoy pis'mennosti XVI – XVIII vekov]. Praha.
- Kochish, Mihay.* 1997. Скотарське учительне евангеліє – український гоміліар 1588 року [Skotars'ke uchitel'ne yevanheliye]. Szombathely.
- Kolessa, Oleksander.* 1925. Ужгородський „Полустав“, у пергаминовій рукописі XIV в. [Uzhhorods'kuu "Polustav", u pergaminoviy rukopysi XIV v.]. In Записки Наукового тов. Шевченка [Zapysky Naukovoho tov. Shevchenka]. tom 141-143. Lviv.
- Krivko, Roman.* 2015. Очерки языка древних церковнославянских рукописей [Ocherki yazyka drevnikh tserkovnoslavyanskikh rukopisey]. Moskva.
- Kurz, Josef.* 1969. Učebnice jazyka staroslověnského. Praha.
- Labanc, Peter.* 2017. Otázka existencie východného rítu v 13. a 14. storočí na Spiši. [The Question of the Existence of Eastern Rite in Spiš During 13th and 14th Century]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters]10/1, 198-210.
- Maksimovich, Kirill.* 2007. Паннонские юридические памятники в древнерусской книжности (диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук) [Pannonskie yuridicheskie pamyatniki v drevnerusskoy knizhnosti (dissertaciya na soiskanie uchenoy stepeni doktora filologicheskikh nauk)]. Moscow.
- Marek, Miloš.* 2006. Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Mareš, Francis Wenceslas.* 1979. An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin: with an Outline of Czech-Church Slavonic Literature and with a Selected Bibliography. München.
- Neumann, Martin.* 2014. Vypovedacia schopnosť stredovekých kalendárií na príklade Spišského misála. In Historia nova 8, 8-32. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino8b.pdf.
- Olteanu, Pandeale.* 1947. Rumunská kultúra a slovanstvo. Bratislava.
- Pan'kevich, Ivan.* 1923. Ладомірòвске Учительне Евангеліє [Ladomiròvske Uchitel'ne Evanhelie]. In Науковий зборник товариства Просвѣта в Ужгородѣ [Naukovyy zbornyk tovarystva Prosvěta v Uzhhorodě], 93-107.
- Pauliny, Eugen.* 1961. Začiatky kultúrneho jazyka slovenskej národnosti. In Jazykovedné štúdie VI. Bratislava, 5-39.
- Pauliny, Eugen.* 1965. Západoslovenské výpožičky v staromaďarskej lexike. In Ratkoš, Peter (ed.). O počiatkoch slovenských dejín. Bratislava, 190-203.
- Pletneva, Aleksandra – Kravetskiy, Aleksandr.* 2006. Церковнославянский язык [Tserkovnoslavyanskiy yazyk]. Moskva.
- Plišková, Anna.* 2009. Language and National Identity: Rusyns South of Carpathians. New York.
- Považan, Michal.* 2014. Trestné právo na Slovensku do rozpadu Veľkej Moravy. In Historia et Theoria Iuris 6/1, 18-25.
- Slivka, Yuriy – Isaevich, Yaroslav – Maslovskiy, Vitaliy.* 1989. Украинские Карпаты. История. [Ukrainskie Karpaty. Istoriya]. Kyiv.
- Sokolov, Ivan.* 1883. Мукачевская Псалтырь XV века [Mukachevskaya Psaltyr' XV veka]. In Сборникъ статей по славяновѣдѣнію [Sbornik statey po slavyanovedēniyu]. Saint Petersburg.
- Sopko, Odarka.* 2015. Структура рукопису «Мукачівського псалтиря» XIV – XV століття: інтерпретація шрифтової форми [Struktura rukopysu "Mukachiv's'koho psaltyrya" XIV – XV stolittya: interpretatsiya shriftovoyi formy]. In Вісник Закарпатського художнього інституту [Visnyk Zakarpats'koho khudozhn'oho instytutu]. Volume 7. Uzhhorod, 78-81.

- Suprun, Adam – Moldovan, Aleksandr.* 2005. Старославянский и церковнославянский язык [Staroslavyanskiy i tserkovnoslavyanskiy yazyk]. In Языки мира. Славянские языки [Yazyki mira. Slavyanskiye yazyki]. Moscow, 26-69.
- Stanislav, Ján.* 1950. Zo života slov a našich predkov. Bratislava.
- Stanislav, Ján.* 1978. Starosloviensky jazyk. 1. Veľká Morava a Panónia. Kultúrny jazyk a písomníctvo. Konštantín Filozof, Metod a Kliment sloviensky. Fonetika. Bratislava.
- Stanislav, Ján.* 1987. Starosloviensky jazyk. 2. Morfológia. Bratislava.
- Strýčková, Mária.* 2019. Latinsko-cirkevnoslovanský glosár k Bazilovičovmu liturgickému komentáru. In Žeňuch, P. a kol. Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku. Bratislava, 134-144.
- Šašerina, Svetlana.* 2019. Dva ugljanske rukopisy ponaučení a exempliel zo 17. storočia / Две углянские рукописи поучений и притч XVII века [Dve ugljanskie rukopisi poucheniy i pritch XVII veka]. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. VI. Bratislava.
- Šima, Pavel.* 2007. Hanigovské evanjelium. Trnava.
- Šoltés, Peter – Žeňuch, Peter.* 2001. Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. I. In Slavica Slovaca 36/2, 133-146.
- Šoltés, Peter – Žeňuch, Peter.* 2002. Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. II. In Slavica Slovaca 37/1, 37-47.
- Šoltés, Peter.* 2009. Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši. Bratislava.
- Vaillant, André.* 1960. Славянское название селезенки [Slavianskoe nazvanje selezenki]. In Вопросы языкознания [Voprosy jazykoznanija] IX/6, 66-67.
- Vašica, Josef.* 1996. Literární památky epochy velkomoravské. Praha.
- Wilšinská, Lubomíra.* 2019. O byzantsko-slovanskej monastickej tradícii na príklade latinskej literárnej tvorby Joannikija Juraja Baziloviča OSBM (1742 – 1821). In Žeňuch, Peter et al. Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku. Bratislava, 125-133.
- Zavarský, Svorad.* 2019. K latinským pamiatkam spätým so zjednotenou cirkvou byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (17. a 18. storočie) – prehľad výskumu. In Žeňuch, Peter et al. Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku. Bratislava, 113-124.
- Zubko, Peter.* 2016. O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Slavica Slovaca 51/1, 3-9.
- Zubko, Peter.* 2019. K problematike latinsko-byzantských vzťahov. In Žeňuch, Peter et al. Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku. Bratislava, 30-45.
- Zubko, Peter – Žeňuch, Peter.* 2019. Diecézne štatúty Michala Manuela Olšavského z rokov 1752 – 1758. In Slavica Slovaca 54/3-4 (supplementum), 5-100.
- Žeňuch, Peter – Vasil', Cyril.* 2003. Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice.
- Žeňuch, Peter.* 2000. Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. In Doruľa, Ján (ed.). Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť. Bratislava, 231-274.
- Žeňuch, Peter.* 2002. Medzi Východom a Západom. Bratislava.
- Žeňuch, Peter.* 2008. Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? In Slavica Slovaca 43/2, 97-107.
- Žeňuch, Peter.* 2011. Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In Slavica Slovaca 46/1, 51-62.

- Žeňuch, Peter. 2013a. Slovensko-slovanské dimenzie duchovnej kultúry Slovenska. In Žeňuch, Peter – Uzeňova, Elena – Žeňuchová, Katarína (eds.). *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach*. Bratislava, 11-30.
- Žeňuch, Peter. 2013b. Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии [Istochniki vizantijsko-slavjanskoj tradicii i kul'tury v Slovaki] / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV*. Bratislava – Roma.
- Žeňuch, Peter. 2014. Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesijnom prostredí na Slovensku. In *Slavica Slovaca* 49/2, 121-137.
- Žeňuch, Peter. 2015. K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku. Nitra.
- Žeňuch, Peter. 2016. Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia. In *Slavica Slovaca* 51/1, 10-32.
- Žeňuch, Peter. 2017. Cirkevná slovančina slovenských veriach byzantského obradu. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter – Vašíčková, Svetlana (eds.). *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava, 21-36.
- Žeňuch, Peter. 2018. Vojvodinskí Rusnáci a slovenskí rusnáci: Jazyková, konfesijná a etnická identita v komparácii. In *Slavica Slovaca* 53/3-4 (supplementum), 75-85.
- Žeňuch, Peter – Belyakova, Elena – Naydenova, Desislava – Zubko, Peter – Marínčák, Šimon. 2018. Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia / Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. V. Bratislava – Moscow – Sofia – Košice.
- Žeňuch, Peter. 2019. Cyrilské písomníctvo na Slovensku v kontexte aktuálnych výskumov. In Žeňuch, Peter et al. *Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku*. Bratislava, 11-30.

SUMMARY: THE BYZANTINE-SLAVIC TRADITION IN THE OLDER PERIOD OF SLOVAK CULTURE DEVELOPMENT. The paper is devoted to the results of a Slavic, systematic multi-year scientific research of the linguistic-cultural identity of Slovak Byzantine rite believers. It explains some aspects of the functioning of this culture in the context of written sources and selected language phenomena. Special mention is made of the name of the believers of the Byzantine rite in Slovakia in the context of ethnic-cultural identification and the contribution of the Slovaks in the formation of the cultural phenomenon of the Byzantine-Slavic tradition under the Carpathians. It turns out that Byzantine-Slavic tradition represents the unique part of the Slovak culture. It reflects the antique legacy of the Greater Moravian Church with Byzantine-Slavic spirituality and rituals that found adequate conditions for its continuation not merely among southern and eastern Slavs, where it was fully applied and allowed rise of rich Slavic written culture. Cultural and historical realities and linguistic documents that are noticeably recorded in the living popular tradition, as well as in the various texts written in Cyrillic script, prove to the adherence of Byzantine rite to the Slovak cultural milieu. This tradition forms a base of living spiritual and cultural continuum of the Byzantine-Slavic tradition in Slovakia.

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.
Department of Slovak Language and Literature
The Institute of Philological Studies
Faculty of Education
Comenius university in Bratislava
Šoltésovej 4
811 08 Bratislava
Slovakia
zenuch1@uniba.sk

КРАТКИЕ ЖИТИЯ ЕВАНГЕЛИСТОВ В КИРИЛЛИЧЕСКИХ СТАРОПЕЧАТНЫХ ЕВАНГЕЛИЯХ ТЕТР И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Short Lives of Evangelists in Early Cyrillic Printed Liturgical Tetraevangelions

Jerzy Ostapczuk – Wiktor Wysoczański – Janusz Tadeusz Maciuszko –
Jerzy Tofiluk

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.126-143

Abstract: OSTAPCZUK, Jerzy – WYSOCZAŃSKI, Wiktor – MACIUSZKO, Janusz Tadeusz – TOFILUK, Jerzy. *Short Lives of Evangelists in Early Cyrillic Printed Liturgical Tetraevangelions*. The aim of the paper is a critical textual analysis of Evangelists' lives (since the year 1657) in Early Cyrillic Printed Liturgical Tetraevangelions. On the basis of small number of textual variants confirmed in these very short texts, all of the 95 researched Slavonic Tetraevangelions were divided into several groups with accordance to the editorial activity carried out in printing houses in Moscow in the second half of the 17th c. and in Kiev in 1697 and 1746. The authorship of the Evangelists' short lives ascribed to Sophornios, encompassing not only the Slavonic but also Early Greek Printed Tetraevangelions, has also been discussed in this publication.

Keywords: *lives, Evangelists, early printed Tetraevangelion, Cyrillic, Greek*

Abstrakt: OSTAPCZUK, Jerzy – WYSOCZAŃSKI, Wiktor – MACIUSZKO, Janusz Tadeusz – TOFILUK, Jerzy. *Krátke životopisy evanjelistov v cyrilských skorých tlačených liturgických tetraevanjeliách*. Cieľom štúdie je kritická textová analýza životopisov evanjelistov (od roku 1657) v cyrilských skorých tlačených liturgických tetraevanjeliách. Na základe nízkého počtu textových variantov potvrdených v týchto veľmi krátkych textoch bolo všetkých 95 skúmaných slovanských tetraevanjelií rozdelených do niekoľkých skupín v súlade s vydavateľskou činnosťou realizovanou v tlačiarňach v Moskve v druhej polovici 17. storočia a v Kyjeve v rokoch 1697 a 1746. Tento príspevok analyzuje okrem autorstva krátkych životopisov evanjelistov pripisované Sophorniovi aj slovanské i grécke skoré tlačené tetraevanjeliá.

Kľúčové slová: *životopisy, evanjelisti, skoré tlačené tetraevanjeliá, cyrilský, grécky*

Старопечатные Евангелия тетр, точно так же как и рукописные, помимо непосредственно четырех евангелий, содержат еще и другие тексты. Иногда они совсем небольшого объема (меньше половины страницы), но могут считаться неотъемлемой частью книги, особенно в случае кириллических изданий до 1800 г. богослужебных¹ четвероевангелий. К этим текстом принадлежат:

¹ Среди старопечатных кириллических четвероевангелий надо различить небогослужебное

- богослужебные указания евангельских чтений (среди которых выделяются две главные части {седмиць всего лѣта и соборникъ ѿ мѣсцацемъ} и ещё несколько меньших блоков богослужебных чтений {например, еѿ ѿла обща стѣмъ и еѿ ѿла на всакоу потревоу});
- краткие молитвы (например, перед чтением Евангелия);
- разного вида информации (например, касающиеся деления Евангелий);
- благодарственное слово издателей;
- предисловие издателей.

Перечисленные выше тексты встречаются обычно в начале или в конце богослужебных Евангелий тетр. Кроме них, в тетрах находится и другая группа текстов небольшого объёма, которые помещались перед четырьмя Евангелиями. К ним принадлежат:

- перечень евангельских глав;
- предисловия к Евангелиям бл. Феофилакта Болгарского.

Кроме этих двух видов текстов в том же самом месте Евангелий тетр, т.е. перед четырьмя Евангелиями, в большой части старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр находятся еще:

- перечень глав и стихов;
- краткие жития евангелистов.

Последние – краткие жития четырех евангелистов – являются предметом настоящего исследования, к которому было привлечено 95 старопечатных изданий. Все использованные в текстологическом анализе кириллические богослужебные Евангелия тетр были выпущены до 1800 года включительно². Исследованы все издания XVI и XVII в., соответственно 15³ и 31. Из изданий XVIII в. к исследованию привлечено 48 печатных тетров и один – 1800 года. Это значит, что рассмотрено почти 90%⁴ всех сохранившихся старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр; 100% изданий XVI и XVII в. и 80% изданий XVIII в.

Исследованные Евангелия тетр⁵ были изданы в: Тирговище (1512 г.), Руяне (1537 г.), Сибиу (1546 г.), Белграде (1552 г.), Брашове (1561/62 г.), Мръкшиной Церкви (1562 г.), Вильнюсе (1575, 1600 {без сигнатур}, около 1620⁶ {с сигнатурами} и 1644⁷ гг.), Шебеше (1579 и 1583⁸ гг.), Белграде (т. е. в Альба Юлии в Румынии) (в 1579 г.), Монастыре св. Иоанна

(примером которого является издание Василия Тяпинского {ок. 1580 г.}) и богослужебное (все другие тетры, изданные кириллицей).

² Самое позднее исследованное Евангелие тетр было напечатано в 1800 г. (в Москве).

³ В четвероевангелии на церковнославянском и румынском языках из города Сибиу, напечатанного в 1551-1553 гг., сохранилась только часть Евангелия от Матфея (Guseva 2003, 25 {№ 1}).

⁴ Ранее в перечне старопечатных кириллических Евангелий тетр указывалось 120 единиц (Ostapczuk 2013, 137-148). Но в него были включены ошибочно идентифицированные и не сохранившиеся издания.

⁵ Подробнее об исследованных Евангелиях тетр и учитывающих их каталогах см.: Ostapczuk 2013, 137-150. О других старопечатных кириллических книгах, содержащих текст четырех Евангелий, см.: Ostapczuk 2013, 150-154.

⁶ Виленское издание четвероевангелия с сигнатурами 1600 г. было напечатано, как доказали флиграноведческие исследования, в конце 1610-х – начале 1620-х гг. (Бондар 2014, 300-301; Titovcs, 2017, 212 {№ 20}).

⁷ Известны два типографских варианта издания, в которых на титульном листе указано место издания: Евье или Вильнюс (Voznesenskij – Nikolaev 2019, 78 {№ 100}).

⁸ Это издание было напечатано в Шебеш или Брашове (Guseva 2003, 674 {№ 90}).

возле Бухареста (1582 и после 1582 г.), Львове (1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 и 1743 гг.), Киеве (1697, 1712, 1733, 1746, 1759, 1771, 1773 и 1784 гг.), Почаеве (1759, 1768, 1771 и два в 1780 {1^о и 2^о} гг.); Клинцах (1786⁹ г.) и Москве (58 изданий, в 1553/54 {узкошрифтное}, 1558/59 {среднешрифтное}, 1563/64 {широкошрифтное}, 1606, 1613¹⁰, 1627, 1628, 1633, 1637, 1640, 1644, 1648, 1651, 1653, 1657, 1663, 1668, 1677, 1681, 1685, 1688, 1689, 1694, 1697, 1698, 1701, 1703, 1711, 1716, 1717, ноябре 1735, 1744, 1745, марте и ноябре 1748, 1751, 1753, 1754, 1757, 1758, 1760, 1762, феврале 1763, 1766, январе и мае 1771, 1774, 1775, июне и августе 1779, 1784, 1785, ноябре 1786, сентябре и ноябре 1789, 1791, 1796 и в 1800 г.).

В исследование не вошел материал из одиннадцати изданий XVIII века: десяти московских (1722, 1730, 1735 {октябрь}, 1741, 1759, 1762, 1763 {август}, 1782, 1794 и 1798 гг.) и одного киевского (1737 г.).

Такое количество использованных источников (т.е. 95 из 106-и) дает возможность получить практически полную картину бытования текстов кратких житий евангелистов в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр, в которые они начали вводиться лишь с середины XVII столетия, с московского издания 1657 г.¹¹ Почти во всех выпущенных после 1657 г. старопечатных богослужебных Евангелиях тетр помещалось одно или два жития евангелистов перед всеми четырьмя евангельскими книгами. Исключением – среди выпущенных после 1657 г. Евангелий тетр – являются только издания, вышедшие в Клинцах и Львове. Клинцовское издание 1786 г. является перепечаткой (Voznesenskij 1994, 31 (№ 85); Emelyanova 2010, 263-264 {№ 169}) московского издания 1648 г. – на тот момент жития евангелистов не включались еще в изданные в Москве богослужебные тетры. В случае со львовскими Евангелиями тетр ситуация аналогична. Все Евангелия, издаваемые во Львове в типографиях львовского Успенского Ставропигиального Братства и Михаила Слезки, начиная с тетра 1644 г., были ориентированы на первое львовское издание 1636 г. (Zapasko – Macúk 1983, 38-39) Видимо, поэтому в них, за одним только исключением, как и во львовском Евангелии тетр 1636 года, последовательно отсутствуют жития евангелистов. Только в последнем львовском издании 1743 г., т. е. после 1722 г. – когда все издания (между прочим, и киевские) подвергались уже московской цензуре (Shustova 2009, 208; Ostapczuk 2017, 147), – присутствует житие евангелиста Матфея, а три другие жития (Марка, Луки и Иоанна) отсутствуют.

В старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр перед текстами Евангелий могли помещаться следующие жития евангелистов:

- одно житие ев. **Матфея**, атрибутированное **Софронию**, которое присутствует во всех московских (начиная с 1657 г.), киевских, почаевских и последнем львовском (1743 г.) старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр;
- два жития ев. **Марка**, написанные бл. **Иеронимом** и св. **Дорофеем**, которые присутствуют во всех московских (начиная с 1657 г.), киевских и почаевских старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр (с одним небольшим исключением – первое житие отсутствует в московском издании 1689 г.);

⁹ Иногда в качестве даты выпуска указывается 30 октября 1787 г. (см. Emelyanova 2010, 263-264 {№ 169}; ср. Voznesenskij 1996, 60).

¹⁰ Иногда указывается, что это издание было напечатано в Нижнем Новгороде в 1613 г. (Počinskaya 2012, 314-336, 352-354).

¹¹ Основой для выделения текстологических разночтений в кратких житиях евангелистов были тексты житий евангелистов старопечатного московского Евангелия тетр 1657 г., т. е. древнейшего печатного кириллического Евангелия содержащие эти произведения.

- одно житие ев. Луки, написанное св. Дорофеем, которое присутствует во всех московских (начиная с 1657 г.), киевских и почаевских старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр;
- два жития ев. Иоанна, написанные бл. Иеронимом и св. Дорофеем, из которых первое присутствует только в первых двух московских изданиях 1657 и 1663 гг., а второе – во всех московских (начиная с 1657 г.), киевских и почаевских старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр.

На основании наличия или отсутствия житий евангелистов старопечатные кириллические богослужебные Евангелия тетр можно разделить на две группы:

- а) Евангелия тетр, в которых отсутствуют краткие жития евангелистов:
 - издания южнославянские (т. е. среднеболгарского и сербского изводов церковнославянского языка) XVI в.;
 - издания Московские до 1657 г., все Виленские и Клинецовское 1768 г. (являющееся перепечаткой московского издания 1648 г.);
 - все львовские издания, т.е. 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 и 1743 гг.
- б) Евангелия тетр, в которых присутствуют краткие жития евангелистов:
 - издания Московские после 1657 г. (включительно);
 - все издания Киевские;
 - все издания Почаевские.

В первой группе исключением является последнее львовское Евангелие тетр 1743 г., так как только в него включено краткое житие ев. Матфея. Во второй группе на основании отсутствия одного или наличия другого из кратких житий евангелистов исключением являются уже три Евангелия тетр, так как только в двух московских изданиях 1657 и 1663 гг. есть житие ев. Иоанна написанное бл. Иеронимом и только в московском издании 1689 г. отсутствует житие ев. Марка написанное бл. Иеронимом.

Указанные выше данные подтверждают, что все московские богослужебные Евангелия тетр четко делятся на две группы: до и после 1657 г. Такое их деление подтверждает, что издание 1657 г. является промежуточным, в которое впервые было введено не только соответствующее современным изданиям Священного Писания деление на главы и стихи и перечень глав и стихов, но и тексты кратких житий евангелистов¹².

Проведенное исследование доказало, что деление старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр на группы было возможным не только на основании наличия или отсутствия в них кратких житий евангелистов, но и по выявленным в этих житиях текстологических разночтений, последовательно повторяющимся в тех же самых группах кириллических богослужебных тетров.

Наличие небольшого количества разночтений в кратких житиях евангелистов московских изданий указывает на то, что московские издатели предприняли пять¹³ правок текста, а именно – в изданиях 1663, 1668, 1677, 1689 и 1694 гг. Вводимые постепенно – с 1663

¹² Надо подчеркнуть, что в московском издании Евангелия тетр 1657 г. листы, содержащие краткие жития евангелистов (как и перечень глав и стихов), имеют еще отдельную нумерацию. В московском Евангелии тетр 1663 г. отдельную нумерацию имеют уже только листы, содержащие краткое житие ев. Иоанна написанное бл. Иеронимом и перечень глав и стихов. Начиная с московского издания 1668 г. все листы имеют сплошную нумерацию.

¹³ Надо иметь в виду, что в исследовании не использовано 11 изданий XVIII в. Их привлечение к исследованию вряд ли поменяет полученную картину.

по 1694 г. – новые разночтения, большинство из которых не оказывает значительного влияния на характер текста, в результате нашли отражение во всех позднейших не только московских, но и киевских и почаевских Евангелиях тетр.

Эти факты подтверждают следующие разночтения¹⁴, присутствующие в изданиях следующих годов:

а) 1663:

- в житии ев. Марка написанным св. Дорофеем в тетрах начиная с московского издания 1663 г. слова *мѣа априлиа* не стоят уже в квадратных скобках¹⁵, как в московском издании 1657 г. ([*мѣа априлиа*]);
- в начале жития ев. Иоанна написанным св. Дорофеем в тетрах начиная с московского издания 1663 г. слова *ѡкова иже* и *господь* не стоят в квадратных скобках, как в московском издании 1657 г. ([*ѡкова иже*] и [*господь*])¹⁶, так как и в конце того же жития слово *нѣци* не стоит в квадратных скобках, как в московском издании 1657 г. ([*нѣци*])¹⁷;

б) 1668:

- начиная с московского издания 1668 г. в исследованных Евангелиях тетр нет жития ев. Иоанна написанного бл. Иеронимом (житіє сѣаго еѡлиста ѡванна ѡ сѣаго іеронима¹⁸), которое присутствует только в двух московских изданиях 1657 и 1663 гг.;

¹⁴ Основой для выявления текстологических разночтений в житиях евангелистов московское Евангелие тетр 1657 г. – первое печатное кириллическое Евангелие тетр содержащее краткие жития евангелистов.

¹⁵ В житии ев. Марка написанным бл. Иеронимом слово глагола (в тексте: *цѣлѣетъ [глагола]*) *вы въ вавлонѣ съ избраннаа*) уже в московском издании 1657 г. было помещено в квадратные скобки, которые во всех следующих изданиях сохранились.

¹⁶ Т.е.: *братъ [ѡкова иже]* и *еѡлиствъ* *господа* *бывши*, *егоже* и *любаше* [*господь*].

¹⁷ Т.е.: *сѣтъ* *же* [*нѣци*].

¹⁸ Полный текст краткого жития ев. Иоанна написанного бл. Иеронимом (в московских богослужебных Евангелиях тетр 1657 и 1663 гг.): *житіє сѣагѡ еѡлиста ѡванна, ѡ сѣагѡ іеронима. ѡваннъ апѣлъ, егоже нѣтъ любаше вацши, сѣтъ зеведевъ, братъ ѡкова апѣла, егоже ирѡдъ по воскресѣніи хрѣтовѣ възгладви, послѣднѣиши въсѣхъ еѡліе списа, просащымъ во аси епѣпѡмъ, на киринда, и нѣкіа иныа еретіки, наипаче же на и біонітскіа оучившыа, ѡко хрѣтосъ не въ прежде мѣри. тѣмъ же и потца са бжѣтво егѡ наипаче оутвердити. глѡютъ же и инои нѣкои винѣ сегѡ списаніа быти. понеже бо, глаголютъ, чте ѡваннъ матдево и марково и лѣкино еѡліа, сѣа оубо похвали, и истинѣ глаголати свидѣтельствоа: единагоже наипаче и послѣднѣишаго, имже и пострада лѣта. по смерти ѡванна крѣтитела дѣваніемъ списати са сѣди, вставивъ оубо ѡко наипаче оно лѣто, егѡже дѣваніа три оуже именоваша са повѣдаша са прежнихъ лѣтъ, прежде ѡванновы темины са имъ потца са, ѡкоже с разсѣжденіемъ чѣтырехъ еѡлиствъ книги чѣдѣщымъ явлено естъ еже, и явлено разгладсе оудобнѡ причинитъ. писа же и едино посланіе, его же начала : еже въ ѡ начала, еже слышашымъ, и прочаа, еже безопротивленіа правилое сѣдит са. два же, еоже первагѡ начала : старецъ избраннѣи гжѣтъ, и прочаа. и вторагѡ : старецъ гаіо возлюбленномъ, его же азъ люблю во истиннѣ, и прочаа. Сѣа иногѡ нѣкоегѡ ѡванна старца быти сѣдат са, его же и до днѣсь гровъ близъ ефеса показѣт са. сеи же еѡлиствъ и апѣлъ, въ лѣто чѣтырѣнадесятѡе дѡметіана, по нервинѣ, второе црѣковь хрѣтовѣ гонаша, во островѣ нѣкоемъ пѣчины егенскіа, единомъ ѡ окрестныхъ, патмъ нарицаемомъ, изгнанъ бывъ, писа тамо апокалипѣсъ, егоже толковницы сѣтъ іѣстинъ мѣникъ, и иринен. оубіенъ же бывшѣ дѡметіанѣ, и догматѡмъ его ѡ совѣта ѡверженымъ бывшимъ, возврати са во ефесъ, црѣтвѣлющѣ нерѣю, и тамъ до траіана црѣа пребысть, многіа основавши и оуправивши црѣкве. долголѣтныи же лѣтоамъ по воскресѣніи нѡвѣ. шѣсть десѣтъ осмиимъ оумерыи, близъ ефеса погребенъ бысть.*

- начиная с московского¹⁹ издания 1668 г. в исследованных Евангелиях тетр в начале жития ев. Марка написанного св. Дорофеем стоит слово *инако*²⁰ вместо *иноѣ*, которое читается только в двух московских изданиях 1657 и 1663 гг.;
 - начиная с московского издания 1668 г. в исследованных Евангелиях тетр в начале краткого жития ев. Иоанна написанного св. Дорофеем отсутствует слово *инако* (после жития ев. Иоанна составленного бл. Иеронимом, которое читается только в двух московских изданиях 1657 и 1663 гг.);
- в) 1677:
- начиная с московского издания Евангелия тетр 1677 г. в житии ев. Матфея атрибутированным Софронию стоит слово *кесарискои*²¹ вместо *кесаревои*, которое читается только в трех московских изданиях 1657, 1663 и 1668 гг.;
- г) 1689:
- начиная с московского издания Евангелия тетр 1689 г. в житии ев. Иоанна написанным св. Дорофеем стоит числительное 120 (*ѣк* или *сто двадцать*)²² вместо 108 (*ѣи*), которое читается только в семи московских изданиях 1657, 1663, 1668, 1677, 1681, 1685 и 1688 гг.;
- д) 1694:
- начиная с московского издания Евангелия 1694 года в житии ев. Марка составленным бл. Иеронимом стоит слово *гадательствѣтъ*²³ вместо *гадательствѣи*.

Наличие разночтений в кратких житиях евангелистов в киевских и почаевских Евангелиях тетр, указало на две предпринятые в 1697 и 1746 гг. киевскими издателями правки текста. Правки, внесенные тогда в текст житий, нашли отражение только в некоторых позднейших киевских и почаевских Евангелиях тетр. Эти факты подтверждают разночтения, присутствующие в следующих киевских и почаевских изданиях Евангелий тетр:

- 1) двух первых киевских изданиях 1697 и 1712 гг.;
- 2) киевском издании 1746 г. и всех пяти почаевских 1759, 1768, 1771 и двух 1780 гг.;

Выделение этих двух групп богослужебных Евангелий тетр стало возможным на основании перечисленных в таблицах (№№ 1-2) текстологических разночтений.

¹⁹ Исключением является московское Евангелие тетр 1689 г., в котором отсутствует краткое житие ев. Марка написанное бл. Иеронимом. В этом издании вместо слов *иноѣ* или *инако* читается: *житіе свѣтаго евангеліста марка*.

²⁰ Слово *инако* есть и во всех киевских и почаевских тетрах.

²¹ Текст жития: *єсть в книгохранилницѣ кесаревои* или в изданиях после 1677 г. *кесарискои*.

²² Во фрагменте текста: *и поживѣ лѣтъ ѣи* [или *ѣк*] и по си хъ живаго себе тамо погребѣ.

²³ Разночтение подтверждено только в четырех из десяти киевских изданиях (1733, 1771, 1773 и 1784 гг.) и одном из пяти почаевском (1771 г.).

Читается в большинстве старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр		Читается только в двух первых киевских Евангелиях тетр (1697 и 1712 гг.)	
житие ев. Матфея атрибутированное Софронию			
1.	житіє [...] матфея <u>отъ</u> софроніа	ѡ житіа [...] матфеа <u>изъ</u> софроніа	
2.	<u>не въдомомѸ по сихъ въ еллинское сие предложюу</u>	<u>еже по томъ въ еллинскіи языкъ предложено бысть</u>	
житие ев. Марка составленное бл. Иеронимом			
3.	житіє [...] отъ <u>стаго</u> іероніма	житіє [...] отъ <u>бже</u> нагѡ іероніма <u>списанное</u>	
житие ев. Марка написанное св. Дорофеем			
4.	оуже <u>пріемъ</u> за выю	оуже <u>свазданъ</u> за выю	
житие ев. Иоанна написанное св. Дорофеем			
5.	сѣтъ же нѣщии <u>глаголютъ</u>	сѣтъ же нѣщии <u>иже</u> глаголютъ	

Таблица № 1

Читается в большинстве старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр		Читается в тетрах киевском 1746 г. и всех пяти почтаевских (1759, 1768, 1771, двух 1780 гг.)	
житие ев. Матфея атрибутированное Софронию			
1.	<u>изъ</u> египта <u>возвахъ</u> сына моего	<u>отъ</u> египта <u>возвахъ</u> сына моего (и в киевских тетрах 1752 и 1759 гг.)	
житие ев. Марка составленное бл. Иеронимом			
2.	именемъ вавлона римъ <u>гадателствѡан</u>	именемъ вавлона римъ <u>гадателствѡа</u> (и в киевских тетрах 1752 и 1759 гг.)	
3.	филонъ же иже <u>идеовъ глаголати</u> званѣшии	филонъ же иже <u>идеовъ глаголетъ са*</u> званѣшии	
4.	црковъ еще аки <u>идѣвствѡющѸ</u>	црковъ еще аки <u>идѣвствѡющѸ**</u>	
5.	іако похвалааи его <u>языкъ</u>	іако похвалааи <u>свои</u> языкъ	
6.	книгѸ о <u>възвращени</u> александранъ писа	книгѸ о <u>жителствѣ</u> александранъ писа	
7.	маркѸ <u>наѣчившѸ обычаи быти глаголетъ</u>	маркѸ <u>наѣчившѸ оучение предаде</u>	
житие ев. Марка написанное св. Дорофеем			
8.	въ александри <u>оуже пріемъ</u> за выю	въ александри <u>оужемъ взатъ</u> за выю	
9.	<u>влекыи са</u> отъ нарицаемыхъ въкола <u>мѣстъ</u>	<u>влекомъ бысть</u> отъ <u>мѣстъ</u> нарицаемыхъ въкола	

и 1759 г. и большинстве других исследованных Евангелиях тетр, указанных в таблице № 2 (разночтения 3-10). Первое почтаевское издание Евангелия тетр 1759 г. послужило протографом для четырех последующих, напечатанных в Почтаеве, в 1768, 1771 г. и дважды в 1780 г.

Краткие жития евангелистов помещались не только в церковнославянских, но и в греческих старопечатных книгах, содержащих текст четырех Евангелий, т. е. в Евангелиях тетр и Новых Заветах. Авторство встречающихся в греческой традиции житий евангелистов приписывалось: Дорофею мученику и тирскому епископу (ὁ Δωροθέος μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπίσκοπος) и некому Софронию (ὁ Σωφρόνιος), который идентифицируется с Софронием I патриархом Иерусалимским, правившим с кон. 633/нач. 634 по 11 марта 638 г. (Metzger 1968, 25). Эти краткие жития евангелистов св. Дорофея и Софрония начинались и заканчивались следующими инципитами и эксплицитами и имели такие заглавия²⁹:

- βίος τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν ἐκ τῆς τοῦ Δωροθέου μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπισκόπου συνόψεως. Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστῆς [...] καὶ ἐκεῖ θάπτεται;
- βίος τοῦ Μάρκου ἐκ τῆς τοῦ Δωροθέου μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπισκόπου συνόψεως. Μάρκος ὁ εὐαγγελιστῆς καὶ πρῶτος Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος [...] καὶ ἐκεῖ ἐτάφη ἐν τοῖς Βουκόλου;
- βίος Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἐκ τῆς τοῦ Δωροθέου μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπισκόπου συνόψεως. Λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστῆς Ἀντιοχεὺς μὲν τὸ γένος ἦν [...] υἱοῦ Κωνσταντίνου τοῦ μέγαλου;
- βίος Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἐκ τῆς τοῦ Δωροθέου μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπισκόπου συνόψεως. Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ὁ καὶ εὐαγγελιστῆς τοῦ κυρίου γενόμενος [...] ἐν Πάτμῳ ἀλλὰ ἐπὶ Δομετιάνου υἱοῦ Οὐεσπασιανοῦ;
- βίος τοῦ Ματθαίου κατὰ Σωφρόνιον. Ματθαῖος, ὁ καὶ Λευῖς, ἀπόστολος ἀπὸ τελωνῶν [...] ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, καὶ ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται;
- βίος τοῦ Μάρκου κατὰ Σωφρόνιον. Μάρκος, μαθητῆς καὶ ἐρμηνευτῆς Πέτρου [...] ἀπετέθη ἐν Ἀλεξανδρείᾳ διαδεξαμένου αὐτὸν Ἀνανίου;
- βίος τοῦ Λουκᾶ κατὰ Σωφρόνιον. Λουκᾶς ἰατρὸς Ἀντιοχεὺς καθὼς τὰ συγγράμματα αὐτοῦ δηλοῖ [...] μετὰ τῶν λειψάνων Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου μετηνέχθη;
- βίος τοῦ Ἰωάννου κατὰ Σωφρόνιον. Ἰωάννης ὃν Ἰησοῦς πάνυ ἠγάπησεν [...] πλησίον τῆς προεξημένης πόλεως ἤξιώθη τῆς κοιμήσεως³⁰.

Иногда все краткие жития евангелистов написанные св. Дорофеем воспринимались как единое житие всех четырех евангелистов, и поэтому они могли иметь инципит из первого жития (т. е. ев. Матфея: Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστῆς τὸ εὐαγγέλιον [...] τῷ ἔβραϊδι

²⁹ Erasmus Desiderius, 1516, [27]; 1519, 119I.70Π.114Π.187Π; 1522, 67I.70Π.114Π.187Π; 1527, 47I.67Π.109Π.179Π; 1535, [45].50.82.135; Roberti Stephani, 1550, [29].58.96.158-159; Crespin 1553, 7.99.164.256; 1559, 1.97.158.260; 1564, [4]; 1566, 1.47.158.260; Leonhardum Ostenium 1586, 1.95.157.261; Casaubon – Vignon 1587, [4]; Migne 1864, 139-140.487-488.683-684.1127-1128; Soden 1902, 307-310; Halkin 1957, №№ 919d.991b.1038b.1228b.2149.

Жития евангелистов иногда помещались и в греческих и латинских изданиях Толкований Феофилакта Болгарского, см. Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae 1635, [16].186.292-293.548-549. Но в древнейших изданиях 1524, 1528 и 1555 г. их нет (см. Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae 1524; 1554).

³⁰ В греческой традиции для указанных заглавий, инципитов и эксплицитов также отмечены разночтения. Так, к последнему житию ев. Иоанна атрибутированным Софронию как инципит указан текст: Ἰωαννῆς ὁ ἀπόστολος ὃν ὁ Ἰησοῦς ἠγάπησεν πλεῖστα, а как эксплицит: ἐγγὺς τῆς Ἐφέσου ἐτάφη (Halkin 1957, № 919d).

διαλέκτῳ συνέγραψε) и эксплицит из четвертого, последнего, жития (т. е. ев. Иоанна: εἰσὶ δὲ οἱ λέγουσι μὴ ἐπὶ Τραϊανοῦ αὐτὸν ἐξωρισθῆναι ἐν Πάτμῳ, ἀλλὰ ἐπὶ Δομετιανοῦ υἱοῦ Οὐεσπασιανοῦ (Halkin 1957, № 2149)). Такой случай – помещения четырех житий написанных св. Дорофея одного за другим – имеет место в первом издании греческого текста Нового Завета Эразма Роттердамского (лат. Desiderius Erasmus Rotterdamus), вышедшего в 1516 году, в котором на странице 27 (перед всеми Евангелиями) читаются четыре жития евангелистов написанные св. Дорофеем со следующим заглавием: βίῳ τῶν τεσσάρων Εὐαγγελιστῶν ἐκ τῆς τοῦ Δωροθέου μάρτυρος καὶ Τυρίων ἐπισκόπου συνόψεως (Erasmus Desiderius 1516, [27]). В двух женеvских изданиях 1564 и 1587 гг. на одной странице (перед всеми Евангелиями) также помещены четыре жития евангелистов, но уже с другим заглавием ἐκ Σωφρονίου καὶ Δωροθέου (Crespin 1564, [4]; Casaubon – Vignon 1587, [4]), которое указывает на происхождение житийных текстов от двух разных авторов.

Кроме св. Дорофея и Софрония, в качестве авторов кратких житий евангелистов в греческих источниках указывались Папий, Ириней, Ипполит, Ориген, Евсевий, Епифаний, Клим и Кирилл Александрийские, Феодор Мопсуетский (Milli 1710, 2-4^и.69-70^и.120-121^и.197-199^и; 1723, 2-3.69.120.197-198; Soden 1902, 304-307). Но нигде в греческой традиции или рядом с греческими текстами – в противоположность славянской – в качестве автора кратких житий евангелистов Марка и Иоанна или даже Матфея не указывался бл. Иероним Стридонский (известный в латинской традиции как Eusebius³¹ Sophronius Hieronymus, а в греческой как Εὐσέβιος Σωφρόνιος Ἱερώνυμος), автор многочисленных сочинений (из которых основной является Вульгата) и составленного в 392-393 г. в Вифлееме на латинском языке исторического труда *О знаменитых мужах* (лат. *De viris illustribus*)³². В этой работе, состоящей из предисловия и 135 глав, бл. Иероним дал краткие сведения о жизни 135³³ выдающихся деятелей церкви³⁴. Источниками послужили исторические сочинения³⁵, многие из которых не сохранились до наших дней. Среди 135³⁶ персонажей находим и четырех евангелистов³⁷: Матфей (глава 3), Марк (глава 8), Лука (глава 7) и Иоанн (глава 9). Полный текст *De viris illustribus*, неоднократно привлекавший внимание ученых³⁸, был включен в 23-ий том монументальной работы *Patrologiae Latinae* (Migne 1883, 631-760), с помещенным рядом, в соседнюю колонку, приведенным по изданию Эразма Роттердамского греческим переводом приписанным Софронию³⁹. Главы посвященные четырем евангелистом⁴⁰,

³¹ Только один раз бл. Иероним, отца которого звали Евсевий, определил себя как Eusebius Hieronymus (Kelly 2003, 9.12.389). В труде Ж. Н. Д. Келлего, посвященном жизни бл. Иеронима, не упоминается его имя Sophronius (Σωφρόνιος).

³² Этот труд иногда считается «первой историей патрологии» (Szołdrski et al. 1970, 10).

³³ Последнюю главу Иероним посвятил самому себе.

³⁴ Среди них бл. Иероним поместил и авторов еретических сочинений (Szołdrski et al. 1970, 12).

³⁵ На две трети труд бл. Иеронима основан на работе Евсевия Кесарийского (Richardson 1896; XLIV; (Starowiejski 1999, 206), в том числе, жития Евангелистов: Матфея (ср. История Церкви Евсевия Кесарийского III 24, 6 и VI 25, 4), Марка (ср. История Церкви Евсевия Кесарийского II 15, 1-2; 16, 1; III 39, 15; VI 14, 6-7; 25, 5), Луки (ср. История Церкви Евсевия Кесарийского II 22, 1; III 4, 1-6) и Иоанна (ср. История Церкви Евсевия Кесарийского II 1, 3-4; III 1, 1; 18, 1-3; 20, 8-9; 23, 2-5; 31, 3; 39, 4-6; V 24, 17; 25, 3 {Szołdrski et al. 1970, 30.34-36}).

³⁶ Среди них 102 греческих и 33 латинских (Starowiejski 1999, 206).

³⁷ Первые девять персонажей связаны с Новым Заветом (Starowiejski 1999, 206).

³⁸ Sychowski 1894; Bernoulli 1895; Wenetzel 1895; Richardson 1896; Szołdrski et al. 1970; Gebhardt 1896; Starowiejski 1999, 205-216.

³⁹ В заглавии лишь указано: «Adjuncta versione antiqua Graeca quam sub Sophronii nomine Erasmus edidit» (Migne 1883, 631).

⁴⁰ Русский перевод сочинения бл. Иеронима *De viris illustribus* см. Tvorenia Ieronima 1879, 283-344.

занимающие колонки 643-646 и 649-658 (Migne 1883), имеют следующие латинские и греческие инципиты и эксплициты:

латинские инципиты и эксплициты	греческие инципиты и эксплициты
Matthaeus, qui et levi, ex publicano apostolus [...] <i>Ex Aegypto vocavi filium meum et Quoniam Nazareus vocalitur.</i>	Ματθαῖος, ὁ καὶ Λευΐς, ἀπόστολος ἀπο τελωνῶν [...] ἔξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, καὶ ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται
Marcus discipulus et interpretes Petri [...] et sepultus Alexandriae succedente sibi Anniano.	Μάρκος, μαθητῆς καὶ ἑρμηνευτῆς Πέτρου [...] ἀπετέθη ἐν Ἀλεξανδρείᾳ διαδεξαμένου αὐτὸν Ἀνανίου
Lucas medicus Antiochensis, ut ejus scripta indicant [...] cum reliquiis Andreae apostoli translata sunt	Λουκᾶς ἰατρός Ἀντιοχεὺς καθὼς τὰ συγγράμματα αὐτοῦ δηλοῖ [...] μετὰ τῶν λειψανῶν Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου μετηνέχθη
Joannes apostolus, quem Jesus amavit plurimum [...] juxta eamdem urbem sepultus est	Ἰωαννῆς ὃν Ἰησοῦς πάνυ ἠγάπησεν [...] πλησίον τῆς προειρημένης πόλεως ἤξιώθη τῆς κοιμήσεως

Таблица № 3

Все выше указанные греческие инципиты и эксплициты (вполне соответствующие латинскому тексту) четырех глав (т. е. 3 и 7-9), посвященных евангелистам, в напечатанном на основе издания Эразма Роттердамского Жаком Полем Минем (фр. Jacques Paul Minge) греческом переводе сочинения бл. Иеронима *De viris illustribus* тождественны с инципитами и эксплицитами всех греческих кратких житий евангелистов, авторство которых всегда в греческой (т. е. всех четырех житий) и в одном случае (т. е. жития ев. Матфея) в славянской старопечатной традициях приписывается Софронию. Поэтому следует констатировать, что атрибутированные Софронию четыре краткие жития евангелистов, известные в греческой традиции, и одно в славянской, в сущности были первоначально написаны на латинском языке бл. Иеронимом Стридонским как главы 3 и 7-9 труда *De viris illustribus*. Их переход в греческую традицию раскрывает предпоследняя 134 глава труда бл. Иеронима *О знаменитых мужах*, посвященная хорошо образованному Софронию⁴¹, переводившему⁴² небольшие работы бл. Иеронима на хороший греческий язык (в том числе, Псалтирь и Пророков, которые Иероним перевел с древнееврейского языка на латинский⁴³). Такого мнения придерживался Эразм Роттердамский, который в 1516 г., издавая между прочим

⁴¹ Подробнее о нем см. Denecker 2017, 15.164.

⁴² О греческих переводах латинских трудов см. Fisher 1982, 173-216.

⁴³ В 134 главе *De viris illustribus* бл. Иероним передал между прочим следующую информацию о Софронии (Migne 1883, 755-756):

- текст латинский: Sophronius [...] opuscula mea in Graecum eleganti sermone transtulit: Psalterim quoque et Prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus;
- текст греческий: Σωφρόνιος [...] τὰ συγγράμματά μου εἰς Ἑλληνικὸν λόγον εὐφωῶς μετέφρασε, καὶ τὸ Ψαλτήριον δὲ, καὶ τοὺς Προφῆτας, οὓς ἡμεῖς ἀπὸ Ἑβραίου εἰς Ῥωμαϊκὸν μετηνέγκαμεν.

О Софронии см. еще Kelly 2003, 186.193.204.

греческий перевод⁴⁴ сочинения бл. Иеронима *De viris illustribus*, автором⁴⁵ этого греческого перевода указал именно Софрония (Richardson 1896, XLII).

Заслуживает внимания тот факт, что в четырех из пяти, за исключением первого, изданий греческого и латинского текста Нового Завета, подготовленных Эразмом Роттердамским и изданных в 1519, 1522, 1527 и 1535 гг., присутствуют латинские тексты «кратких житий евангелистов» и их греческий перевод.

Латинские тексты «житий евангелистов» (Erasmus Desiderius 1519, 110^l.112^l.114^l.117^l-118^l; 1522, 58^l.60^l.62^l-63^l.64^l-65^l; 1527, 39^l.41^l.43^l.46^l; 1535, [37].[39].[41].[44]), инципиты и эксплициты которых тождественны главам 3 и 7-9 сочинения бл. Иеронима *De viris illustribus*, имеют следующие заглавия:

- Vita sancti Matthaei per divum Hieronymum;
- Vita sancti Marci per divum Hieronymum;
- Vita sancti Lucae per divum Hieronymum;
- Vita sancti Ioanis per divum Hieronymum.

Греческим текстам «кратких житий евангелистов» в этих четырех изданиях предшествуют (Erasmus Desiderius 1519, 119^l.70^{ll}.114^{ll}.187^{ll}; 1522, 66^l.70^{ll}.114^{ll}.187^{ll}; 1527, 47^l.67^{ll}.109^{ll}.179^{ll}; 1535, [45].50.82.135) такие заглавия:

- βίος τοῦ ἁγίου Εὐαγγελιστοῦ Ματθαίου κατὰ Σωφρόνιον;
- βίος τοῦ Μάρκου κατὰ Σωφρόνιον;
- βίος τοῦ Λουκᾶ κατὰ Σωφρόνιον;
- βίος τοῦ Ἰωάννου κατὰ Σωφρόνιον.

Эти четыре издания греческого текста Нового Завета – 1519, 1522, 1527 и 1535 гг. – были подготовлены Эразмом Роттердамским и напечатаны параллельно с латинским переводом. Издание 1519 г. является вторым, 1522 г. третьим, а 1527 г. четвертым и 1535 г. пятым и последним изданием Эразма.

Эразм Роттердамский в своем первом издании греческого текста Нового Завета выпущенным в 1516 г. поместил, перед евангелиями, все четыре жития евангелистов написанные св. Дорофеем (Erasmus Desiderius 1516, [27]), а в четырех следующих дал тексты «кратких житий евангелистов» на латинском, с указанием на бл. Иеронима, и на греческом, с указанием на Софрония (κατὰ Σωφρόνιον). Греческие, тексты являются, в сущности, переводом первых, латинских.

В издании греческого текста Нового Завета, изданного в 1550 г.⁴⁶ Робером Этьенне (Robert Estienne {лат. Стефан}), перед Евангелиями помещались следующие, обычно по два, краткие жития: ев. Матфея – Софрония, ев. Марка – Софрония и св. Дорофея, ев. Луки – Софрония и св. Дорофея, ев. Иоанна – Софрония и св. Дорофея (Roberti Stephani, 1550,

⁴⁴ Источником переводного греческого текста *De viris illustribus* послужила, датированная XIII-XIV вв. рукопись неопределенного происхождения, хранящаяся в Библиотеке в Цюрихе (Bardenhewer 1913, 3).

⁴⁵ Проведенное О. фон Гебгардтом текстологическое и историческое исследование исключило возможность выполнения греческого перевода современником бл. Иеронима, т. е. Софронием, и доказало, что перевод был сделан лишь в VII в. и использован анонимным писателем в первой пол. IX в. (Bardenhewer, 1913, 3). Упоминаемый в 134 главе *De viris illustribus* Софроний не перевел труда бл. Иеронима *De viris illustribus* (Szołdrski et al. 1970, 141), а если даже и сделал это, то от этого перевода до сегодняшнего дня ничего не сохранилось (Richardson 1896, XLV).

⁴⁶ Это третье издание Робера Этьенне. Другие его издания вышли в 1546, 1549 и 1551 гг.

[29].58.96.158-159). В следующих⁴⁷ изданиях греческого текста Нового Завета второй половины XVI в.⁴⁸, т. е. 1553, 1559, 1566, 1586 гг., помещалось уже только по одному житию: ев. Матфея атрибутированным Софронию⁴⁹ и трех остальных евангелистов (т. е. Марка, Луки и Иоанна) написанных св. Дорофеем (Crespin 1553, 7.99.164.256; 1559, 1.97.158.260; 1566, 1.47.158.260; Ostenium 1586, 1.95.157.261). Это указывает на нестабильность традиции помещать жития евангелистов в старопечатных греческих Евангелиях в древнейший период. Введенные в первое издание Эразма Роттердамского 1516 г. жития написанные св. Дорофеем в следующих его четырех изданиях (т. е. 1519, 1522, 1527 и 1535 гг.) были заменены житиями атрибутированными Софронию. В издании Робера Этьенне, выпущенном в 1550 г., было помещено три жития написанные св. Дорофеем (за исключением ев. Матфея) и все четыре жития атрибутированные Софронию (Roberti Stephani 1550, [29].58.96.158-159).

Тем самым уже в XVI в. была создана традиция вносить в издания греческого текста Нового Завета, печатающиеся на западе Европы, жития евангелистов, разных авторов, например, житие ев. Матфея, атрибутированное Софронию, и жития ев. Марка, Луки и Иоанна, написанные св. Дорофеем. Это нашло отражение в старопечатной традиции кириллических богослужебных Евангелий тетр, в которых, с двумя только исключениями, такой, встречающийся в западноевропейских изданиях греческого текста Нового Завета втор. пол. XVI в., состав житий евангелистов был расширен текстом жития ев. Марка, написанного бл. Иеронимом. Только в двух изданиях кириллических богослужебных Евангелий тетр, т. е. в московских тетрах 1657 и 1663 гг., помещено также житие ев. Иоанна авторства бл. Иеронима, которое ни в одном из других исследованных старопечатных кириллических Евангелий тетр уже не встречается.

Введение в 1657 г. в старопечатные кириллические богослужебные четвероевангелия житий евангелистов перед всеми четырьмя евангелиями является очень значительным событием – оно дало возможность правильно указать в двух из трех случаев их автора. Авторство житий евангелистов Марка и Иоанна было правильно приписано бл. Иерониму Стридонскому (названному святым во всех кириллических изданиях, кроме первых двух киевских {1697 и 1712 гг.}, где он указан как блаженный). Только житие евангелиста Матфея всегда, как и в греческой традиции, в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр, постоянно приписывалось Софронию, которого Эразм Роттердамский считал переводчиком латинского текста бл. Иеронима Стридонского. Тот факт, что авторство бл. Иеронима относительно житий Марка и Иоанна было правильно установлено, а Софония по-прежнему указывали автором жития Матфея, остается не совсем понятным. Он требует детального исследования условий работы сотрудников Печатного двора и проведенной при патриархе Никоне «реформы» богослужебного Евангелия тетр, т. е. первого для того времени московского издания 1657 г., в которое впервые в церковнославянской традиции богослужебных Евангелий тетр были введены не только краткие жития евангелистов, но и тождественное с современным деление текста на главы и стихи.

⁴⁷ Здесь указываются только издания в которых жития евангелистов присутствуют, а издания, в которых жития отсутствуют, не упоминаются вообще.

⁴⁸ Только в изданиях XVIII в. Дж. Милла в сноске относящейся к Софронию было указано „Hieron. in Catalogo” (Milli 1710, 3^{II}; 1723, 3^{II}).

⁴⁹ В указаниях источников, в которых встречаются краткие жития евангелистов св. Дорофея, Ф. Галкин указал на факт, что в изданиях греческого текста Нового Завета отсутствует житие ев. Матфея св. Дорофея – *omisso Matthaeo* (Halkin 1957, № 2149).

Исследование небольших по объему текстов, таких как краткие жития евангелистов, читающихся в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр (начиная с 1657 г.), не только подтвердило результаты исследования других текстов⁵⁰ (в том числе и евангельских фрагментов⁵¹) старопечатных Евангелий тетр, но дало и новые результаты, свидетельствующие о необходимости дальнейших исследований. Среди полученных новых результатов можно указать на семь не оказывающих, правда, заметного влияния на характер текста редакций кратких житий евангелистов (т. е. пять в московских изданиях II-й пол. XVII века {1663, 1668, 1677, 1689 и 1694 гг.} и две – в киевских (конца XVII в. {т. е. 1697 г.} и половины XVIII в. {т. е. 1746 г.}) и правильную атрибуцию автора кратких житий евангелистов Марка и Иоанна, встречающихся в кириллических старопечатных богослужебных Евангелиях тетр, выпущенных после 1657 г., т. е. бл. Иеронима Стридонского.

REFERENCES

- Bardenhewer, Otto.* 1913. Geschichte der Altkirchlichen Literatur. Vom Ausgang des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des Zweiten Jahrhunderts. Vol. I. Cambridge.
- Bernoulli, Carl Albrecht.* 1895. Hieronimus und Gennadius, De viris illustribus. Freiburg/Leipzig.
- Bondar, Natalya.* 2014. Порівняльний аналіз філіграней вільнюських видань Євангелій 1575, 1600 та 1644 рр. як джерело з історії побутування паперу [A Comparative analysis of Watermarks of the Vilnius Gospels from 1575, 1600 and 1644 as source for the History of the Paper]. In Наукові праці Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського 40, 300-301.
- Casaubon, Isaac – Vignon Eustache.* 1587. Tês Kainês Diathêkês apanta [All New Testament]. Genève. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6574>.
- Crespin, Jean.* 1553. Tês Kainês Diathêkês apanta [All New Testament]. Genève. <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-24614>.
- Crespin, Jean.* 1559. Tês Kainês Diathêkês apanta [All New Testament]. Tiguri, <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-3201>.
- Crespin, Jean.* 1564. Tês Kainês Diathêkês apanta [All New Testament]. Genève. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5999>.
- Crespin, Jean.* 1566. Tês Kainês Diathêkês apanta [All New Testament]. Tiguri. <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-8199>.
- Denecker, Tim.* 2017. Ideas on language in Early Latin Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville. (Vigiliae Christianae. Supplements, Vol. 142). Boston.
- Emelyanova, Elena Aleksandrovna.* 2010. Старопечатные издания кирилловского шрифта конца XVII – начала XIX в. Каталог. [Cyrillic Early Printed Editions from end of XVII – beginning XIX c. Catalogue]. Moscow.
- Erasmus Desiderius.* 1516. Novum Instrumentum omne, Basileam. <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-2849>.
- Erasmus Desiderius.* 1519. Novum Testamentum omne. Basileae. https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-46825.
- Erasmus Desiderius.* 1522. Novum Testamentum omne. Basileae. https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-3936.

⁵⁰ Ostapczuk 2019a, 115-126; 2019b, 271-282; 2018, 155-173; 2017a, 291-297.

⁵¹ Ostapczuk 2019c, 371-382; 2017b, 357-367; 2016, 275-286.

- Erasmus Desiderius*. 1527. *Novum Testamentum omne*. Basileae. https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-2584.
- Erasmus Desiderius*. 1535. *Novum Testamentum*. Basileae. https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-46683.
- Fisher, Elizabeth*. 1982. Greek translations of Latin literature in fourth century A.D. In John J. Winkler, Gordon Williams (eds.). *Yale Classical Studies*. Vol. XXVII (Later Greek Literature). Cambridge/London/New York/New Rochelle/Sydney/Melbourne, 173-216.
- Gebhardt, Oscar von*. 1896. Hieronymus de viris inlustribus in griechischer Übersetzung (der sogenannte Sophronius) herausgegeben (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 14, heft 1b). Leipzig.
- Guseva, Aleksandra Alekeevna*. 2003. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. [Cyrillic printings of the second half of XVI c. General Catalogue]. Moscow.
- Halkin, François*. 1957. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Troisième édition. (Subsidia Hagiographica VIII). Bruxelles.
- Kelly, John Norman Davidson*. 2003. Hieronim. Życie, pisma, spory. Przełożył R. Wiśniewski. Warszawa.
- Metzger, Bruce*. 1968. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*. 2nd edition, Oxford.
- Migne, Jacques-Paul*. 1883. *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 23. Parisiis.
- Migne, Jacques-Paul*. 1864. *Patrologiae cursus completus. Series graecae*. Vol. 123. Parisiis.
- Milli, Joannis*. 1710. *Novum Testamentum Graecum. Editio prima*. Amstelodami.
- Milli, Joannis*. 1723. *Novum Testamentum Graecum. Editio secunda*. Lipsiae.
- Ostapczuk, Jerzy*. 2013. Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich. Warszawa.
- Ostapczuk, Jerzy*. 2016. Евангелие от Матфея в старопечатных изданиях Четвероевангелий: предварительные замечания [Gospel of Matthew in early printed Tetraevangelions. Preliminary remarks]. In Korogodina Maria (ed.) *Современные проблемы археографии*. Выпуск 2: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук 21-24 октября 2014 г. [Contemporary problems of archeography. 2nd issue: Collection of articles from Conference on the 300th anniversary of the Library of the Russian Academy of Science, October 21-24, 2014]. Saint Petersburg, 275-286.
- Ostapczuk, Jerzy*. 2017a. Подлинник виленского (евьеского) четвероевангелия 1644 г. [The original of the Vilnius (Evie) Tetraevangelion 1644]. In Матэрыялы Міжнароднага Кангрэса “500 гадоў беларускага кнігадрукавання”, Частка 1. XIII Міжнародныя кнігазнаўчыя чытанні, Мінск, 14-15 верасня 2017 г. [Proceedings of the International Congress of „500 years of Belarussian book printing”. Part 1. XIII International Bibliological Readings, Minsk September 14-15, 2017]. Minsk, 291-297.
- Ostapczuk, Jerzy*. 2017b. Евангелие от Марка в старопечатных изданиях богослужебных четвероевангелий [Gospel of Mark in early printed liturgical Tetraevangelions]. In A. A. Alekseev (ed.). *Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания библейского сборника Матфея Десятого* [Slavic Bible in the era of Early Printing. On the 510th anniversary of creation of the biblical collection of the Matthew the Tenth]. Saint Petersburg, 357-367.
- Ostapczuk, Jerzy*. 2017c. Stare druki tetraewangelii lwowskich i ich miejsce wśród innych cyrylickich ksiąg z tekstem Dobrej Nowiny. In Marzanna Kuczyńska, Jan Stradomski (eds.). *Оśrodki kultury Słowiańszczyzny i ich znaczenie dziejowe* (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne XII). Kraków, 129-148.

- Ostapczuk, Jerzy. 2018.* Przedmowy do Ewangelii bł. Teofilakta Bułgarskiego w cyrylickich tetraewangeliach lwowskich. In *Rocznik Teologiczny* 60/2, 155-173.
- Ostapczuk, Jerzy. 2019a.* Предисловия блаженного Феофилакта Болгарского к Евангелиям в киевских Евангелиях тетр 1697 и 1712 гг. [Prefaces by bl. Theophylact of Bulgaria to the Gospels in the Kiev Tetraevangelion from 1697 and 1712]. In Marzanna Kuczyńska (ed.). *Venec Hvalenia. Studia ofiarowane profesorowi Aleksandrowi Naumowowi na jubileusz 70-lecia (Latopisy Akademii Supraskiej X)*. Białystok, 115-126.
- Ostapczuk, Jerzy. 2019b.* Текстологические разночтения в списках евангельских глав – еще одна основа для отождествления подлинника Виленского Евангелия тетр 1644 года [Textological readings of the Gospel Chapter list – one more basis for identification of the original of the Vilnius Tetraevangelion from 1644]. In J. Belakin, E. Voroncova, H. Litvina (eds.). *Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: Труды IV Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 10). Сборник научных статей (Труды Исторического Факультета МГУ, Вып. XXX; Серия II: Исторические исследования, XX)*. [Language, book and traditional culture of late Russian Middle Ages in science, museum and library work: Proceedings of the IV International Scientific Conference (World of Old Believers X). Collection of scientific articles (Proceedings of the Faculty of History of Moscow State University XXX, Series II: Historical Studies XX)]. Moscow, 271-282;
- Ostapczuk, Jerzy. 2019c.* Cyrillic early printed tetragospels of Middle Bulgarian and Serbian redaction. Textology of the first nine zachalas of Mark's Gospel. In *Slavia* 88/4, 371-382.
- Ostenium Leonhardum. 1586.* Tës Kainês Diathêkês apanta. [All New Testament]. Ex Officina Brylingeriana. Basileae. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-3922>.
- Počinskaya, Irina. 2012.* Книгопечатание Московского государства второй половины XVI – начала XVII вв. в отечественной историографии: концепции, проблемы, гипотезы [Typography of the Moscow State IInd half of the XVI – beginning of the XVII c. in the domestic historiography: concepts, problems, hypotheses]. Ekaterynburg.
- Richardson, Ernst Coughing. 1896.* Hieronymus Liber de viris illustribus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 14, heft 1a). Leipzig.
- Roberti Stephani. 1550.* Tës Kainês Diathêkês apantà [All New Testament]. Novum Iesu Christi D.N. Testamentum ex Bibliotheca Regia. Lutetiae.
- Shustova, Juliâ Eduardovna. 2009.* Документы Львовского Успенского ставропигийского Братства (1586-1788). Источниковедческое исследование (Россия и христианский Восток. Библиотека VIII). [Documents of the Lviv Dormition Stavropigian Brotherhood (1586-1788). Sources study (Russia and the Christian East. Library VIII)]. Moscow.
- Soden, Herman von. 1902.* Die Schriften des Neuen Testaments. In ihrer ältesten Erreichbaren Textgestalt Heroestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, Band I. Berlin.
- Starowiejski, Marek. 1999.* Komentarze biblijne patrystyczne w De viris illustribus św. Hieronima, In *Warszawskie Studia Teologiczne* XII, 205-216.
- Sychowski, Stanislaus von. 1894.* Hieronymus als litterarhistoriker: Eine Quellenkritische Untersuchung der Schrift des h. Hieronymus «De viris illustraibus» (Kirchengeschichtliche Studien 2,2). Münster.
- Szoldrski Władysław ks. et al. 1970.* Św. Hieronim. O znakomitych mężach (Pisma Starochrześcijańskich pisarzy VI). Warszawa.
- Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae. 1524.* Theophlylacti Archiepiscopi Bulgariae in quatuor Evangelia enarrationes, Ioanne Oecolampadio interprete. Basel.

- Theophylacti Bulgariae Archiepiscopi. 1554.* Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae in quatuor Evangelia enarrationes in numeris penè locis per Phil. Montanum Armenterianum denuò recognitae & restitutae. Basileae.
- Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae. 1635.* Theophylacti Archiepiscopi Bulgariae Commentarii in quatuor Evangelia Graece et Latine. Apud Carloum Morellum. Lutetiae – Parisiorum.
- Titovec, Elena (ed). 2017.* Кириллические издания XVI в. из коллекции Центральной Научной Библиотеки имени Якуба Коласа Национальной Академии Наук Беларуси. Каталог [Cyrillic editions of the XVI c. from the collection of the Central Scientific Library of Yakub Kolas of the National Academy of Sciences of Belarus. Catalogue]. Minsk.
- Tvorenia Ieronima. 1879.* Творения блаженного Иеронима Стридонского (Библиотека творения св. отцов и учителей церкви западных, Книга 8, Часть 5) [Books of blessed Jerome of Stridon (Library of the Books of the Holy Fathers and Teachers of the Western Church, Book 8, Part 5)]. Kiev. Voznesenskij, Andrey Vladimirovič. 1994. Предварительный список старообрядческих кириллических изданий XVIII века [Preliminary list of Old Believers Cyrillic early printed books of the XVIII c.]. Saint Petersburg.
- Voznesenskij, Andrey Vladimirovič. 1996.* Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. Введение в изучение [Old Believers' editions of the 18th – early 19th century. Introduction Study]. Saint Petersburg.
- Voznesenskij, Andrey Vladimirovič – Nikolaev Nikoali Viktorovič, 2019.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI-XVIII веков из собрания Отдела Редких Книг Российской Национальной Библиотеки. Выпуск 2: 1601–1654 гг. [Catalogue of Belarussian editions of the Cyrillic books of the XVI-XVIII centuries from collection of the Rare Books Department of the Russian National Library. Issue 2: 1601-1654]. Saint Petersburg.
- Wenzel, Georg. 1895.* Die griechische Übersetzung der „Viri illustres“ des Hieronymus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Band 13. Heft 3). Leipzig.
- Zapasko, Yakim Prohorovič – Macúk Orest Yaroslavovič. 1983.* Львівські стародруки: Книгознавчий нарис [Lviv Early Printed Books. Book History]. Lviv.

SUMMARY: THE SHORT LIVES OF EVANGELISTS IN EARLY CYRILLIC PRINTED LITURGICAL TETRAEVANGELIONS. In addition to the four Gospels, a Cyrillic liturgical Tetraevangelion contained several additional texts (Prefaces of bl. Theophylact and Chapter lists) and the part with liturgical information. Almost every Tetraevangelion printed since 1657 also contained another four very compact texts – the short lives of the four Evangelists. The aim of the publication is to reveal the groups in all of the 95 researched Early Cyrillic Printed Tetraevangelions according to the presence or absence of the four lives of the Evangelists and the existence of textual variants in them. The authorship of these texts is also discussed in the publication.

All of the 95 researched Early Cyrillic Printed Tetraevangelions can be divided into two groups. All the editions issued before 1655 in the south of Europe, Moscow and Vilnius, as well as all the editions issued in Lvov – which do not contain the short lives of the Evangelists – belong to the first group. All the editions issued after 1655 in Moscow, Kiev and Pochaiv – which contain these four texts – belong to the second group. The small number of textual variants introduced into the four lives in editions issued in Moscow and Kiev enabled these editions to be divided into several groups, according to the editorial activity carried out five times in Moscow in the second half of the 17th century, and twice in Kiev in 1697 and 1746.

The authorships of these texts in Slavonic tradition are ascribed to Sophronius, Hieronymus (Jerome of Stridon) and Saint Dorotheus (bishop of Tyre). The first author, Sophronius, was usually identified with Sophronius I – the patriarch of Jerusalem (633-638).

However, a comparison of the Slavonic short lives of the Evangelists with the Latin and Greek texts, which are present in editions of the New Testaments issued in Western Europe in the 16th and 17th century, proved that all the short lives ascribed to Sophronius are actually translations of four chapters of *De viris illustribus* by Hieronymus from Latin into Greek.

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT
Christian Academy of Theology in Warsaw
Faculty of Theology
ul. W. Broniewskiego 48
01-771 Warszawa
Poland
jostap@wp.pl
j.ostapczuk@chat.edu.pl

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański
Christian Academy of Theology in Warsaw
Faculty of Theology
ul. W. Broniewskiego 48
01-771 Warszawa
Poland
teologia@chat.edu.pl

prof. dr hab. Janusz Tadeusz Maciuszko
Christian Academy of Theology in Warsaw
Faculty of Theology
ul. W. Broniewskiego 48
01-771 Warszawa
Poland
teologia@chat.edu.pl

rev. dr Jerzy Tofiluk, prof. ChAT
Christian Academy of Theology in Warsaw
Faculty of Theology
ul. W. Broniewskiego 48
01-771 Warszawa
Poland
j.tofiluk@chat.edu.pl

Orthodox Theological Seminary in Warsaw
Paryska str. 28
03-945 Warsaw
Poland

JĘZYKOWY OBRAZ BIZANCJUM W POLSZCZYŹNIE DAWNEJ I WSPÓŁCZESNEJ

The Linguistic Picture of Byzantium in the Old and Contemporary Polish Language

Elżbieta Skorupska-Raczyńska – Joanna Rutkowska

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.144-154

Abstract: SKORUPSKA-RACZYŃSKA, Elżbieta – RUTKOWSKA, Joanna. *The Linguistic Picture of Byzantium in the Old and Contemporary Polish Language*. Examining the linguistic picture of the world is a major field of research in Slavic linguistics, whose aim is the analysis of experience, norms, rules and value judgements assigned to interpersonal communication – with regard to their reflection in lexis, phraseology or literature. We aim to present and assess the ways of linguistic picturing of the terms *Byzantium* and *Byzantine* over the years of their presence in the lexis; i.e. since their early conceptualisations in the Polish language and culture to the present day, thus in the diachronic and synchronic perspective. The research involves various styles of the Polish language: basic, careful (scientific, artistic, religious) and colloquial, with reference to anthropocentric perception of the reality and its linguistic interpretation. In the research process, we used the methods of excerption, analysis and synthesis, as well as an interview.

Keywords: *lexis, phraseology, literature, communication, linguistic picture of the world*

Abstrakt: SKORUPSKA-RACZYŃSKA, Elżbieta – RUTKOWSKA, Joanna. *Lingvistický obraz pojmu Byzancia v starom a súčasnom poľskom jazyku*. Skúmanie lingvistického obrazu sveta je hlavná oblasť výskumu v slovanskej lingvistike, ktorého cieľom je analýza skúsenosti, noriem, pravidiel a hodnotového súdu pripisovaných interpersonálnej komunikácii – vzhľadom na ich reflexiu v lexike, frazeológii alebo literatúre. Usilujeme sa prezentovať a posúdiť spôsoby lingvistického zobrazenia pojmov *Byzancia* a *byzantský* v priebehu niekoľkých rokov ich výskytu v lexike, t. j. od ich skorých konceptualizácií v poľskom jazyku a kultúre až do dnešného dňa, teda v diachrónej a synchronickej perspektíve. Výskum zahŕňa rôzne štýly poľského jazyka: základný, „starostlivý“ (vedecký, umelecký, náboženský) a kolokviálny, ktorý odkazuje na antropocentrické chápanie reality a jej lingvistickú interpretáciu. V procese výskumu sme použili metódy excerptie, analýzy a syntézy ako aj interview.

Kľúčové slová: *lexika, frazeológia, literatúra, komunikácia, lingvistický obraz sveta*

Bizancjum – zapisane w dziejach cywilizacji i rozwoju komunikacyjnego ludzkości pod hasłem Cesarstwo Rzymian (Cesarstwo Wschodniorzymskie, Cesarstwo Bizantyńskie) jako fenomen rozwijający się i ewoluujący od IV wieku i funkcjonujący formalnie do połowy XV stulecia, czyli bez mała do końca średniowiecza – odegrało istotną rolę w kształtowaniu całej nowożytnej Europy. Wpłynęło na utrwalenie dziedzictwa kulturowego antycznego, na formowanie i rozkwit chrześcijaństwa, na rozwój sztuki, literatury i kultury, dało podstawy idei ustroju monarchistycznego

i jego realizacji, pozostawiło dziedzictwo zarówno rzeczowe, jak i pozamaterialne, abstrakcyjne, czemu poświęcono tysiące opracowań – od encyklopedycznych ogólnych, poprzez monografie, po artykuły o treści skupionej na zagadnieniach szczegółowych, by przywołać dla przykładu hasło „Byzantium” w *Encyklopedii The Helios* (Encyklopaedia the Helios), pracę zbiorową *Świat Bizancjum* (Świat Bizancjum 2007), dzieła Michaela Angolda (Angold 1993), Małgorzaty Dąbrowskiej (Dąbrowska 2015), Judith Herrin (Herrin 2018), Marii Jaczynowskiej (Jaczynowska 1995) czy Georgija Ostrogorskiego (Ostrogorski 2008) bądź artykuły, np. Mariana A. Wesolego (Wesoły 2019) czy Magdaleny Jaworskiej-Wołoszyn (Jaworska-Wołoszyn 2019).

Andrzej Kompa w opracowaniu popularyzującym wiedzę o Cesarstwie Bizantyńskim, jego dziejach i randze (przygotowanym pod auspicjami Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego), zamieścił wykaz przykładów zasług, w którym obok wzmianki na temat znanego powszechnie artefaktu, jakim jest widelec, który „użyty w Wenecji w 1004/1005 roku przez Marię Angelopulającą budził zdziwienie, ale odtąd ten zapomniany rzymski wynalazek ustawicznie wracał na monarsze stoły, by ostatecznie trafić [również – ESR, JR] pod strzechy (Kompa 2019, 137)”, odnajdujemy informacje dotyczące wpływu Bizancjum, m.in.: na organizację i kształt europejskiej kancelarystyki oraz prawodawstwa opartego w zamyśle na prawie rzymskim; na historię i kształt ikon, czyli artystycznych wyobrażeń Jezusa i Marii w ogólnym założeniu, a Matki Boskiej Częstochowskiej szczególnie¹ – jako najstarszego typu ikonograficznego ukazującego Matkę Bożą z Dzieciątkiem, zwanego hodegetrią bizantyńską; na architekturę, również obiektów sakralnych, czego dziedzictwem są np. meczety Mimara Sinana (zwane perłami Stambułu), XVI-wiecznego architekta trzech sułtanów Turcji, inspirującego się bezsprzecznie formą architektoniczną bizantyńską; rozwój organistyki jako sztuki muzycznej – dzięki organom powszechnie znanym w Cesarstwie Rzymskim, a wysyłanym z Bizancjum na dwory monarsze zachodniej Europy jako dary, co zaowocowało zainteresowaniem instrumentem, który stał się stałym elementem zachodniej kultury europejskiej; na losy filozofii, na której pokłady istotnie wpłynęło pośrednictwo Bizancjum, skąd rozeszła się, dzięki intelektualistom filozofom – neoplatonikom, wiedza o Platonie istotnie oddziałująca na kształt myśli i kultury renesansu; na wiedzę o literaturze antycznej Greków i Rzymian, której dzieła – z dużą dozą prawdopodobieństwa – nie zachowałyby się, gdyby nie zorganizowane prace kopistów bizantyńskich; wreszcie na kształt chrześcijaństwa. Przykłady można mnożyć, co podkreślają badacze średniowiecza, a spaja fraza „Bez Bizancjum nie byłoby Europy J. Herrin (Kompa 2019, 137)”.

Okazuje się, że wkład Bizancjum w rozwój cywilizacji i dziedzictwa kulturowego zachodniej Europy jest bezsprzecznie wielki, a udokumentowany i dowiedziony przez badaczy również polskich. Zgodnie z informacją podaną przez A. Kompę: „powszechna bibliografia bizantynistycznej literatury naukowej, prowadzona przez monachijskie «Byzantynische Zeitschrift», notuje za ostatnie 5 lat przeszło 1 tys. większych i mniejszych tekstów o Bizancjum, pisanych przez Polaków (Kompa 2019, 137)”. Zachodzi zatem pytanie o językowy obraz Bizancjum w polszczyźnie, tak współczesnej i najnowszej, jak i dawnej².

Analiza zbiorów powszechnie dostępnych słowników polszczyzny najnowszej pozwala na wyekscerpowanie z nich grupy wyrazów pokrewnych w interesującym nas polu leksykalnym

¹ Por. np.: *Językowy obraz Matki Bożej w XIX- i XX-wiecznych czytankach i kazaniach majowych* (Rutkowska 2014); *Językowa kreacja obrazu Najświętszej Panny Rokitnickiej w „Skarbie nieprzebranych dobrodziejstw Boskich” ks. Jana K. Steczewicza* (Skorupska-Raczyńska, Rutkowska 2017, 155-168).

² Pod pojęciem *polshczyzny współczesnej* rozumiemy leksykę języka oraz jego stan w okresie ostatnich siedemdziesięciu – osiemdziesięciu lat, a za *polshczyznę najnowszą* uznajemy tę funkcjonującą w ostatnich piętnastu – dwudziestu latach. Tym samym język polski wcześniejszy i starszy od polshczyzny współczesnej nazywamy na potrzeby niniejszego artykułu *polshczyzną dawną*.

(15 jednostek leksykalnych), zarówno nazw własnych, jak pospolitych, których historia jest dość zróżnicowana. Wyraz *Bizancjum*, odnoszony do dwóch różnych desygnatów, w popularnym *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* (USJP 2003, I, 273) został objaśniony jako: 1° ‘nazwa państwa istniejącego w okresie 395 – 1453, obejmującego niemal cały Półwysep Bałkański, Azję Mniejszą, Syrię i Egipt; cesarstwo bizantyjskie, cesarstwo bizantyńskie’; 2° toponim o treści ‘kolonia grecka założona w VII wieku p.n.e. nad cieśniną Bosfor, od 324 roku n.e. – pod nazwą Konstantynopol stolica oraz centrum polityczne, gospodarcze i kulturowe cesarstwa bizantyjskiego, zdobyta w XV wieku przez Turków i nazwana Stambuł (Istambuł)’; i opatrzony w wypadku obu mian kwalifikatorem *hist.[oryzm]* (USJP 2003, I, 273), informującym o ich przyporządkowaniu funkcjonalnym w polszczyźnie współczesnej i najnowszej. Podobnie skwalifikowane zostały towarzyszące im antroponimy (6 jednostek leksykalnych), tj.: *Bizantyjczyk*, *Bizantyńczyk* i *Bizantyjka* – jako nazwy mieszkańców państwa Bizancjum; oraz *bizantyjczyk*, *bizantyńczyk* i *bizantyjka* – odnoszone do mieszkańców miasta Bizancjum (USJP 2003, I, 273). Z wymienionych wyżej onimów w słownikach ogólnych wcześniejszych, rejestrujących polszczyznę współczesną i dawną, odnajdujemy dwa, tj. nazwę cesarstwa *Bizancjum* w 11-tomowym, opracowanym pod red. Witolda Doroszewskiego w połowie XX wieku, historycznym *Słowniku języka polskiego* (SJPD 1958-1969, I, 538) oraz wyraz *bizantyńczyk* w wydany w latach 1900-1927 *Słowniku warszawskim* (zwanym tezauresem polszczyzny, liczącym ok. 280 000 haseł) (SW 1900-1927). Ten ostatni jednak objaśniony został tam jako ‘zwolennik cywilizacji bizantyjskiej’ i potwierdzony semantycznie cytatem z tekstu Włodzimierza Spasowicza (1829 – 1906), prawnika, historyka literatury i pisarza: „Jaka różnica pomiędzy małym człowiekiem z czasów królowej Anny i nami bizantyńczykami! (SW 1900-1927, I, 160)”.

W grupie pozostałych analizowanych tu wyrazów mieści się 8 nazw apelatywnych, w tym 4 terminy zaliczane do nomenklatury naukowej, czyli: *bizantynistyka* i *bizantynologia* ‘dział nauk historycznych, zajmujący się badaniem dziejów i kultury cesarstwa bizantyjskiego (wschodniorzymskiego), a także *bizantynista* i *bizantynolog* ‘specjalista w dziedzinie bizantynistyki / bizantynologii’ – niepotwierdzone w wykorzystanych w niniejszym badaniu słownikach ogólnych polszczyzny współczesnej i dawnej; archaizm *bizant* (*byzant*) będący nazwą ‘złotej monety bizantyjskiej’; oraz 3 jednostki leksykalne – żywe już w XIX-wiecznym obiegowym języku polskim – o różnym obecnie nacechowaniu stylistycznym, tj.: kwalifikowany jako *hist. [oryczny]* przymiotnik *bizantyjski* / *bizantyński* ‘związany z cesarstwem Bizancjum, odnoszony do cesarstwa Bizancjum’; opatrzone skrótami *książk.[owy]* i *przen.[ośny]* określenie *bizantyjski* / *bizantyński* ‘odznaczający się wschodnim przepychem i kolorytem’; oraz *książk.[owy]* abstrakt *bizantynizm* ‘zespół cech charakterystycznych dla kultury, sposobu życia, obyczajów cesarstwa bizantyjskiego (wschodniorzymskiego)’ (USJP 2003, I, 273). Ostatnie z wymienionych wyrazów charakteryzują się zmienną na przestrzeni ostatnich stu pięćdziesięciu lat treścią, rzutującą tym samym na barwę przekazywanego komunikatu.

Z dubletu słowotwórczego *bizantyński* || *bizantyjski*, żywego neutralnie w polszczyźnie drugiej połowy XIX wieku na oznaczenie czegoś, co jest związane z cesarstwem Bizancjum, za starszą uznaje się formę pierwszą, czego potwierdzeniem są wyimki z ówczesnych czasopism oraz utworów literackich, co ilustrują przykłady wyekscerpowane na przykład z datowanego na 1863 rok „Tygodnika Ilustrowanego”: „Stanęła (...) prześliczna cerkiew murowana, w najczystszy stylu bizantyńskim, o pięciu kopułach (SJPD 1958-1969, I, 538)”; oraz noweli *Hania* Henryka Sienkiewicza, wydanej w styczniu 1876 roku: „Przed starym bizantyjskim obrazem Matki Bożej paliły się dwie świece, których blask słabo tylko rozwidniał mrok, panujący w głębi ołtarza (SJPD 1958-1969, I, 538)”. Ich neutralny charakter, nawiązujący głównie do architektury, potwierdzają kolejne cytaty, jak np. fragment z utworu XIX-wiecznego powieściopisarza Zygmunta Kaczkowskiego (1825–1896): „Na przedmieściach stały rozmaite kościoły i cerkwie, pomiędzy

którymi wznosiła się na wzgórzu wspaniała i swymi bizantyńskimi kopułami imponująca cerkiew św. Jura (SJPD 1958-1969, I, 538)”, bądź z tekstu historyka literatury Michała Wiszniewskiego (1794–1865): „W pierwszych wiekach zaprowadzenia wiary chrześcijańskiej w Polsce do XII wieku, podobnie jak na Rusi i w Niemczech za Ottonów, panowała architektura bizantyńska, czyli grecka (SJPD 1958-1969, I, 538)” i innych.

Wg Andrzeja Bańkowskiego, autora wydanego (aczkolwiek niekompletnie) w 2000 roku *Etymologicznego słownika języka polskiego* (ESJP 2000), wyraz *bizantyński* pochodzi od niemieckiego *byzantinisch*, utworzonego tam na bazie łacińskiego *Byzantinus* (w innym znaczeniu), co było z założenia działaniem dyskredytującym. Etymolog podkreśla bowiem, że „Historycy niemieccy nawiązali tu (w XIX) sztucznie do dawnej nazwy Nowego Rzymu: łc. *Byzantium*, gr. *Byzántion* (najpierw u Herodota), propagując przy tym pogardę dla kultury chrześcijańskiej tego państwa grecko-rzymskiego (ESJP 2000, I, 54)”. Bez względu na intencje historyków niemieckich, wyrazy *bizantyński* || *bizantyjski* po koniec XIX stulecia w *Słowniku warszawskim*, rejestrującym polszczyznę od jej początków do przełomu wieków XIX i XX, objaśniono semantycznie jako: ‘jaskrawy, kopulasty, dziwaczny’, odzwierciedlając tym żywy już wówczas i progresywny proces leksykalnej pejoratywizacji oraz generalizacji znaczeniowej. Przed upływem bowiem pierwszej połowy wieku XX w źródłach leksykograficznych rejestruje się kolejne znaczenia ww. polisemu, o treści: ‘odpowiadający duchowi panującemu na dworze greckiego cesarza’ oraz ‘pochlebny, poddańczy, obłudny’ (Trzaska et al. 1939, 198). Tę ostatnią jednostkę semantyczną w polszczyźnie współczesnej rejestruje w swoich dziełach Władysław Kopaliński (‘ceremonialny, dworski, poddańczy, uniżony, pochlebny, obłudny’), zawężając ją jednak komunikacyjnie do relacji ze zwierzchnictwem, co odzwierciedla zastrzeżenie „o stosunku do władzy (Kopaliński 1989, 70; Kopaliński 1999, 69; Kopaliński 1996, 38; Kopaliński 1985, 103)”.

Przeciwny kierunek zmian dotyczy wyrazu *bizantynizm* (‘zespół cech charakterystycznych dla kultury, sposobu życia, obyczajów cesarstwa bizantyjskiego’) – obecnie zaliczanego do słownictwa starannego, o treści neutralnej i opisującej – który, zgodnie z rejestracją w *Słowniku warszawskim*, na przełomie wieków XIX i XX oznaczał ‘hołdowanie ideom bizantyjskim’³, ale też ‘sztywną etykietę dworską i pedanterię’, wzięwszy pod uwagę jego objaśnienia w wówczas opracowywanych i wydawanych słownikach wyrazów obcych⁴. Zmianę nacechowania stylistycznego wyrazu *bizantynizm* dostrzec można w polszczyźnie połowy XX wieku, kiedy to, zgodnie z rejestracją leksykograficzną rozumiano go jako ‘zespół właściwości ustroju, życia, obyczajów cesarstwa bizantyjskiego’, czego potwierdzenie przynosi cytowane zdanie: „Istniał ścisły związek treściowo-ideologiczny pomiędzy feudalnym systemem władzy i abstrakcyjną, formalistyczną sztuką bizantyzmu”, będące bezsprzecznie znakiem czasu a wyekscerpowane z miesięcznika „Materiały do Studiów i Dyskusji z zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką” z 1950 roku (SJPD 1958-1969, I, 538).

W zamieszczanych w opracowaniach i wydawnictwach leksykograficznych definicjach dostrzec można, szczególnie w wypadku opracowań autorskich, a nie koleżeńskich, rys subiektywnych ocen danego zjawiska czy procesu. Przykładem może być definicja semantyczna

³ W *Słowniku warszawskim* dla ilustracji znaczenia wykorzystano cytaty z tekstu Stanisława Krzezińskiego (1839–1912), polskiego publicyisty i historyka literatury: „Bizantynizm tolerujący zło lub mianujący je dobrem” (SW 1900-1927, I, 160).

⁴ Por. np.: *Słownik wyrazów obcych. 22 000 wyrazów, wyrażań, zwrotów i przysłów cudzoziemskich używanych w mowie potocznej i w prasie periodycznej polskiej* (Arct 1907, 66); *Słownik wyrazów obcych, zawierający około 14 000 wyrazów obcych, zwrotów i przysłów, używanych w języku potocznym, literackim, handlowym i korespondencji* (opr. Zaturski, 1928, 56).

wyrazenia *sztuka bizantyjska* w leksykonie Władysława Kopalińskiego, o treści ‘pierwotnie gałąź sztuki starochrześcijańskiej, potem oficjalna sztuka kościoła ortodoksyjnego o greckim poczuciu stylu, wschodnim zamiłowaniu do przepychu, bogactwa dekoracji i kolorystyki, hieratycznie stylizowana’ (Kopaliński 1999, 70), co różni ją od objaśnienia w równoległym czasowo *Słowniku języka polskiego* pod red. Mieczysława Szymczaka (‘sztuka chrześcijańskiego wschodu, oficjalna sztuka kościoła ortodoksyjnego z głównym centrum w Bizancjum, której tradycje przetrwały w sztuce ruskiej i bałkańskiej do XIX wieku; charakteryzowało ją zamiłowanie do przepychu i bogactwa dekoracji, wycucie koloru, monumentalność, hieratyczność, a jednocześnie zbliżenie do natury; w architekturze – charakterystyczne bazyliki’) (Szymczak 1993, I, 171), zdecydowanie o większym poziomie obiektywizmu.

Z cytowanych wyżej kilkunastu wyrazów pokrewnych zebranych w interesującym nas gnieździe leksykalnym w powszechnym i popularnym obiegu dostrzegamy obecnie dwa, tj. *Bizancjum / bizancjum*⁵ i *bizantyjski (bizantyński)*, przywoływane standardowo dla ilustracji niewłaściwego postępowania, rażącej zachłanności, wręcz rozpasania w życiu publicznym, prowadzących niechybnie do upadku państwa, a zarzucanych głównie przeciwnikom politycznym i służące ich dyskredytacji. Oto przykłady zebrane przez A. Kompę, odzwierciedlające semantyczny zakres wykorzystanych w wypowiedziach przez osoby znane publicznie wyrazów *Bizancjum* oraz *bizantyjski*:

- „Jak sądy rejonowe mogą funkcjonować sprawnie, skoro połowa sędziów to funkcjni? Chcę ukrócić to Bizancjum” (Jarosław Gowin, 2012 rok; jako minister sprawiedliwości);
- „Pan musi zacząć oszczędzać od siebie, pan musi zlikwidować swoje Bizancjum. Musi pan zlikwidować gabinety polityczne i inne nikomu niepotrzebne, a kosztowne rozwiązania” (Beata Kempa, 2011 rok; w Sejmie RP, do Donalda Tuska po wygłoszonym przez niego expose);
- „Zastałam tu straszne Bizancjum. Po co mi 16 samochodów? Mam największy gabinet ze wszystkich ministrów, tu jest kilka pokoi, w tym coś na kształt sali kinowej, wielka łazienka” (Anna Zalewska, 2015 rok; po objęciu stanowiska ministra edukacji);
- „Chodzi o uspołecznienie i oddanie kultury w ręce ludzi, którzy mają pasję, znają się na tym i przyjmują za to odpowiedzialność. I o zmianę sposobu funkcjonowania instytucji, żeby nie był bizantyjski, ale nowoczesny” (Agnieszka Holland; 2009 rok; z wywiadu dla „Gazety Wyborczej”);
- „Raz na zawsze uczynił on zbędnymi bizantyjskie rokowania o utworzenie rządu z trzymanym za plecami sztyletem” (Arkadiusz Stempin, 2013 rok; o politykach włoskich) (Kompa 2019, 135).

Z cytowanych przykładów wypowiedzi wynika, iż *Bizancjum / bizancjum* i *bizantyjski* stereotypowo w obiegowej polszczyźnie najnowszej identyfikują przesytność, przerosł, zbytek i przesadę, nieuzasadnioną wystawność i obfitość, niegospodarność i rozrzutność oraz marnotrawstwo, a także zacofanie, fałsz i jednowładztwo. Taki obraz, styl oceny i sposób kategoryzowania otaczającego świata chętnie podejmowany jest przez dziennikarzy w powszechnie dostępnych środkach masowego przekazu, m.in. w prasie codziennej i w tabloidach, co ilustrują – przykłady tytułów: „PiS kończy z «bizancjum», ale BOR potrzebuje limuzyn. Luksusowych” (www.gazetalubuska.pl 2016); „Tropienie «Bizancjum» i «centrum libacji»? Rząd PiS walczy z konkurencją w iście tabloidowym stylu” (www.mobile.natent.pl 2016); „1,6 mln zł nagród w Trybunale Konstytucyjnym. Bizantyjskie premie od prezes Julii Przyłębskiej” (www.wiadomości.wp.pl 2018); „«Bizancjum PiS» czy «pokora, umiar» – sprawdzamy, czy wzrosły wydatki instytucji państwowych” (www.konkret24.tvn24.pl 2019)⁶; tendencyjnie skonstatowane newsy, jak dotyczący wizyty Beaty Kempy w Jordanii „To chyba

⁵ Jako wyraz pospolity zarejestrowano to hasło w *Wielkim słowniku wyrazów bliskoznacznych* PWN (Bańko 2005, 55).

⁶ Dostęp do ww. źródeł: 18.09.2019.

nie tak miało wyglądać. Nowa minister ds. uchodźców Beata Kempa polecała do Jordanii, żeby na miejscu sprawdzić, jak żyje się w obozach dla uchodźców. Jej podróż wywołała jednak kpiny. (...) A wszystko przez bizantyjską oprawę wyjazdu”, poprzedzony znamienym zwiastunem: „Kempa polecała do Jordanii spotkać się z uchodźcami. Zabrała cały orszak, pławiła się w luksusach”⁷; komentarze, by przywołać wyimek z felietonu Rafała A. Ziemkiewicza: „«Afera» polegająca na tym, że latał [Marszałek Sejmu RP – ESR, JR], byłaby w ogóle śmieszna i płynąca z idiotycznego kultu państwa z dykty, które każe z ogłupiałym z nienawiści do władzy mediom ogłaszać jakimś Bizancjum rzeczy oczywiste – to, że politycy korzystają z ochrony, że Lech Kaczyński jako prezydent Warszawy przyjmował zagranicznych gości w eleganckiej restauracji, zamiast w barze mlecznym etc. (Ziemkiewicz 2019, 7)”⁸; a także parafrazowany przekaz wystąpień polityków, jak w wypadku streszczenia wypowiedzi Kazimierza Marcinkiewicza z kwietnia 2018 roku: „Były premier nazwał sposób sprawowania władzy przez PiS «bizantyjski», na czele którego stoi jego «cesarz», Jarosław Kaczyński”⁸. Jako wypowiedzi dziennikarskie upowszechniają one *de facto* pojęcia *bizancjum* i *bizantyjski* w zmienionym współcześnie i spejoratywizowanym znaczeniu. Bardziej jednak niepokojące są opinie o Bizancjum jako dziedzictwie kulturowym ludzkości wygłaszane arbitralnie przez tzw. celebrytów, by przywołać fragment z wypowiedzi Roberta Biedronia w sierpniu 2019 roku: „Kiedyś symbolem rozpasania – znamy to z historii – było Bizancjum. Przez ostatnie 4 lata PiS w Polsce zbudowało PiS-ancjum – system, w którym rozpasanie władzy, polityków, rządzących sięgnęło zenitu”⁹, potęgujący niechęć do obozu rządzących, ale i tym samym idiosynkrazję w odniesieniu do dziedzictwa średniowiecznego imperium bizantyjskiego. Wprawdzie, jak podkreśla M. A. Wesoły, „pogardliwe nastawienie do Bizancjum nie jest czymś nowym, ale pochodną tego, jak już w zachodnim średniowieczu postrzegano Cesarstwo Konstantynopola (Wesoły 2019, 22)”⁹, ale posługiwanie się dyskredytującymi podmiot epitetami *Bizancjum* / *bizancjum* i *bizantyjski* wymaga – jak w wypadku każdej jednostki komunikacyjnej – elementarnej wiedzy podstawowej, przynajmniej w wymiarze absolutnego minimum.

Postrzeżenie Bizancjum w popularnym obiegu jest zróżnicowane, co odzwierciedlają wypowiedzi respondentów w ankiecie przeprowadzonej wśród 142 studentów pierwszego roku Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim¹⁰, różnych kierunków studiów, tj.: z zakresu nauk ekonomicznych (finanse i rachunkowość: 22); humanistycznych (filologia: 26, komunikacja medialna i społeczna: 9); inżynierskich (informatyka: 18); o kulturze fizycznej (turystyka i rekreacja: 7); o zarządzaniu i bezpieczeństwie (bezpieczeństwo narodowe: 12, logistyka: 16, zarządzanie: 11); prawnych (kryminologia stosowana: 11) oraz społecznych (pedagogika: 10). Okazuje się bowiem, że podstawowa identyfikacja nazwy *Bizancjum* w zasadzie nie stanowi problemu, skoro znacząca większość ankietowanych – 88,7% dokonała poprawnego wyboru, wskazując na „cesarstwo” (110 osób; 77,4%) lub „miasto” (16 osób; 11,3%), a mniejszość – 11,3%

⁷ www.mobile.natemat.pl 2019.

⁸ www.wiadomości.wp.pl 2019.

⁹ Za: www.gazetaprawna.pl 2019.

¹⁰ Studenci odpowiedzieli na 7 następujących pytań otwartych:

1. BIZANCJUM to... (podkreśl właściwą odpowiedź) archetyp, cesarstwo, miasto, tkanina, obiekt architektury, wyznanie religijne, inne (wskaż).
2. Wskaż 5 aspektów związanych z BIZANCJUM (wybierz z wymienionych: apostołat, buddyzm, demokracja, filozofia, konserwatyzm, konstytucja, kultura, literatura, łacina, patriarchat, inne (jakie?).
3. Co to jest *bizantynistyka*? Wyjaśnij.
4. Czym zajmuje się *bizantynologia*? Wyjaśnij.
5. Wyjaśnij określenie *bizantyjski*.
6. Wyjaśnij określenie *bizantyński*.
7. Wskaż epokę w dziejach ludzkości, z którą można powiązać BIZANCJUM.

(16 osób) wybrało odpowiedź błędną. Jednak już językowa konceptualizacja *Bizancjum*, jaką wywołuje pytanie drugie ankiety¹¹, odbiega od powyższego wyniku, ponieważ z zaproponowanego zestawu dziesięciu haseł połowa z ankietowanych wybrała cztery, tj.: „filozofia” (54,2%), „literatura” (50,7%), „kultura” (48,6%) i „łacina” (47,2%). Ponad 1/3 (37,3%) respondentów wskazała ingredient „patriarchat”, ale bez mała 1/5 (19,7%) badanych kojarzy Bizancjum z „demokracją”.

Równie trudne okazały się kolejne zadania (trzecie i czwarte), w których poproszono respondentów o odpowiedź na pytania: Co to jest bizantynistyka? oraz Czym zajmuje się bizantynologia?, ponieważ w obu wypadkach ponad 2/3 badanych (62,7% i 63,4%) nie udzieliło odpowiedzi. Odpowiadając na pierwsze z cytowanych wyżej, 35,2% sformułowało trafną definicję, a 2,1% błędną. W odniesieniu do drugiego odnajdujemy 30,3% objaśnień poprawnych, a 6,3% błędnych, m.in. o treści: „Nauczaniem”; „Interpretacją filozofii bizantyjskiej”; „Inna bliskoznaczna nazwa bizantyjski”; „Rozkład na czynniki pierwsze nauki o Bizancjum”; „Zajmuje się nauką języka, jaki był w Bizancjum” itp. Podobnie niełatwe dla ankietowanych okazały się zadania (piąte i szóste) polegające na zdefiniowaniu pojęć *bizantyjski* i *bizantyński*, z których pierwsze poprawnie objaśniło niewiele ponad 1/4 ankietowanych (38 osób; 26,8%), spośród których zdecydowana większość – 36 osób; 25,4% – odniosła się do prototypowego znaczenia wyrazu („Pochodzący z Bizancjum”; „Charakterystyczny dla Bizancjum”; „Związany z kulturą Bizancjum” itp.), a jednostkowo – 2 osoby; 1,4% – wskazano znaczenie wtórne („Rozrzutny, bogaty, dostatni, pełen obfitości styl życia” itp.). Odpowiedzi błędnej z kolei udzielił co dwudziesty ankietowany (7 osób; 4,9%). Dodać tu należy, iż tego z pozoru prostego zadania nie podjęło ponad 2/3 badanych, o czym świadczy nieudzielenie odpowiedzi przez 97 osób (68,3%). Konsternację natomiast wywołał jego wariant synonimiczny, czyli forma *bizantyński* funkcjonująca obiegowo w uznanym przez normę dublecie leksykalnym *bizantyjski* || *bizantyński* (wskazany do objaśnienia w zadaniu 6.), który należało lub można było zinterpretować jako ‘inaczej bizantyjski’, odwołując się tym samym do treści zadania poprzedniego. W efekcie odsetek osób, które zignorowały polecenie, wzrósł o bez mała 20 pkt procentowych (123 osoby; 86,6%), zaś wyzwanie podjęło łącznie 19 studentów, formułując odpowiedź poprawną (14 osób; 9,9%) bądź błędną (5 osób; 3,5%). O próbach poszukiwania właściwej odpowiedzi może świadczyć przykład: „Wydaje mi się, że jest to synonim bizantyjskiego” – zapisany w jednej z ankiet.

Próbę historycznej lokalizacji Cesarstwa Bizantyńskiego (zgodnie z poleceniem zamykającym ankietę: Wskaż epokę w dziejach ludzkości, z którą można powiązać Bizancjum) podjęła większość respondentów, tj. 85 osób (59,8%), rzadziej jednak udzielając poprawnej odpowiedzi – 31 osób (21,8%), a częściej błędnej – 54 osoby (38%). Tę ostatnią grupę dopełniają ankietowani – 57 osób (40,2%), którzy zrezygnowali z realizacji zadania.

Resumując. Wyniki przeprowadzonej próby badawczej wśród studentów pierwszego roku studiów, czyli młodych ludzi z pełnym wykształceniem średnim, ze względu na jej niewielki zasięg nie upoważniają do ferowania opinii, a tym bardziej wyroków, skłaniają jednak do refleksji nie tylko nad stanem wiedzy historycznej czy kompetencji językowej, ale i sprawności komunikacyjnej społeczeństwa. Okazuje się, że ankietowani mają w zasadzie wiedzę na temat Bizancjum, ale bierną, tym samym i połowiczną, skoro w wypadku zadań z podpowiedzią, większość odtwórczo – korzystając z możliwości wyboru – wskazuje poprawne odpowiedzi; w sytuacji samodzielnej, czyli de facto twórczej czynności, nie radzą sobie ze sformulowaniem poprawnego pojęcia bądź jego objaśnieniem.

Tytułem podsumowania. Grupa słownictwa pokrewnego w gnieździe onimu *Bizancjum* jest w polszczyźnie stosunkowo młoda, skoro początki funkcjonowania określonych w nim jednostek leksykalnych odnajdujemy – zgodnie z rejestracją w źródłach leksykograficznych – w języku polskim

¹¹ Patrz przypisy poprzedni (10).

drugiej połowy XIX wieku. Ich uzasadnienie funkcjonalne wiąże się w tym okresie z rozwojem wiedzy i zamiłowaniem do orientu i antyku, zapoczątkowanym w czasach romantyzmu i rozkwitającym w kolejnych dziesięcioleciach doby nowopolskiej, czego odbicie odnajdujemy m.in. w dziełach literackich np. epoki pozytywizmu bądź listach z podróży. W wieku XX i początkach XXI stulecia analizowane słownictwo po części uległo zmianom stylistycznym, czego odzwierciedleniem jest ich naukowa kwalifikacja terminologiczna, oraz w kilku wypadkach semantycznym, w wyniku procesu przekształceń znaczeniowych częściowych i postępującej pejoratywizacji, co świadczy o pierwszych już wówczas zmianach w językowym obrazie Bizancjum.

Konceptualizacja rzeczywistości *de facto* odbywa się, odwołując się do teorii kognitywizmu i językoznawstwa kognitywnego, czyli funkcjonalistycznego (Tabakowska 2001), zgodnie ze schematem opartym na dwóch członach; są to poznanie i porównanie. U jej podstaw leży antropocentryczne postrzeganie świata, które przebiega na osi: postrzegam → pojmuję → nazywam. Postrzegam – z racji uczestnictwa w tym, co dzieje się wokół; pojmuję – przez pryzmat własnych doświadczeń i przeżyć (pozytywnych, negatywnych i emocjonalnie neutralnych), ale też percepowanych informacji o różnym stopniu subiektywności lub obiektywności narzuconym przez ich nadawcę; nazywam – zgodnie z posiadanymi, nabytymi, ukształtowanymi i wykształconymi umiejętnościami. Te zaś z punktu widzenia wiedzy o języku i komunikacji mogą być różne. Mówi się również, że owo postrzeganie jest zdroworozsądkowe, ale i naiwne, jako powiązane z posiadaną wiedzą bądź z jej brakiem.

W wypadku intensywnego (a może nawet agresywnego) przekazu informacji (jawnie i kontekstowo), odwołującego się do wybranych przez nadawcę komunikatu uczuć określonego w akcie komunikacji odbiorcy, tworzy się obraz – jednoznaczny, opcjonalny, ambiwalentny, ale też standardowy, o takich, a nie innych ramach zakreślonych przez autora wypowiedzi, świadomie wykorzystującego przekaz językowy do uaktywnienia odpowiedniej kliszy konceptualizacyjnej, zwanej też stereotypem.

Stereotyp, czyli uproszczony i często niesprawiedliwie oraz krzywdząco wartościujący rzeczywistość szablon odnoszony do osób, grup społecznych, organizacji i instytucji, rzeczy, procesów i zjawisk (USJP 2003, III, 1391), w języku rodzi się szybko, a umiera powoli. Jego trwałość zależy od wielu wprawdzie aspektów, ale u jej podstaw leży z dużą dozą prawdopodobieństwa – szczególnie w czasach powszechnej dostępności do popularnych środków masowego przekazu o szerokim i szybkim oddziaływaniu na opinię publiczną – podatność gruntu, na którym wzrasta. Dlatego też stereotyp *Bizancjum* / *bizancjum* (*bizantyjski*), konceptualizujący w wypowiedziach nadmiar, rażący przepych, krzywdzący innych i ich kosztem konsumowany przez wybrańców luksus, a także fałsz, podstęp i tyranie, kształtował się w polszczyźnie w poprzednich latach bardzo wolno, zważywszy na jego sygnały w literaturze pięknej początków XX wieku (Berent 1975, 30)¹², w przeciwieństwie do np. niezwykle popularnego, bardzo młodego, ale przejrzystego komunikacyjnie stereotypu wywoływanego hasłem *moherowe berety* (*mohery*) na określenie osób, zazwyczaj starszych, identyfikowanych z konserwatywnym nurtem polskiego katolicyzmu.

W wypadku *Bizancjum* o omawianej tu semantyce, z punktu widzenia językoznawstwa (także kognitywistycznego) mamy do czynienia z pojęciem odnoszonym do informacji, jakimi posługuje

¹² Przykładem stereotypizacji i negatywnego nacechowania mogą być fragmenty z powieści *Ozimina* Wacława Berenta, wydanej w 1911 roku: „KaŹde Bizancjum (...) w starszym pokoleniu mumifikowało się tylko, rozkładało zaś właŹnie w młodym, właŹnie w tym, które mu uŹyczało pozornego ruchu na powierzchni”; „Święci się leniwego fatum panichida bizantyjska – ponure rozgrzeszenie odpowiedzialności niczyjej. Za wielką jest ta ojczyzna ziemi połowy, Źaden wicher jej z końca w koniec nie przebieŹy; jakŹeby wola ludzka ogarnąć ją mogła? (...) wszystko się wzajem zbydłęca w swym człowieczeństwie bolesnym i leczy drętwieniem wspólnym” (Hertz – Kopałiński 1975, 30).

się grupa użytkowników języka o wysokim poziomie wiedzy uznawanej obiegowo za humanistyczną (historycznej, filozoficznej, literackiej czy z zakresu sztuki). Tym samym wyrazy *Bizancjum* i *bizantyjski*, ze względu na niewysoki stopień upowszechnienia wiedzy na temat ich pierwotnego przyporządkowania funkcjonalnego, nie dają możliwości realizacji procesu konceptualizacji świata i jego elementów, jakim jest porównanie, co oznacza, że potocznie wyrazy te w swym zmienionym znaczeniu będą identyfikowane z tym, co jest znane i pozwala na czytelną konkretyzację desygnatu o treści: rozpasanie, rozrzutność, przepych itd. Z dużą dozą prawdopodobieństwa będzie to obiekt irytujący przeciętnego użytkownika języka i wywołujący gniew i złość osób komunikacyjnie usytuowanych poniżej przeciętnej wiedzy, dla których *Bizancjum* i *bizantyjski* oznaczać będą jedynie (albo w przewadze) fakty nieakceptowane społecznie ze względu na ich socjalną i materialną (w porównaniu z otaczającą rzeczywistością) wybujałość.

Przyjąć jednak należy, że w powszechnym obiegu wyrazy *Bizancjum* i *bizantyjski* odnoszone są z dużą dozą prawdopodobieństwa przede wszystkim do ich prototypowych znaczeń przyporządkowanych historii, filozofii, kulturze i sztuce, co sugerują wyniki próby badawczej przeprowadzonej wśród studentów pierwszego roku studiów różnych kierunków na uczelni usytuowanej w mieście o średniej wielkości na pograniczu zachodnim Polski. Nieznaczący odsetek respondentów w objaśnieniach zawartych w ankiecie wskazuje wtórne znaczenie wyrazów *Bizancjum* i *bizantyjski*, tak chętnie podejmowane w tzw. dyskusjach politycznych i wykorzystywane do stygmatyzowania przeciwników.

Na podstawie obecnej popularności (niewielkiej czy znaczącej?) nacechowanych pejoratywnie jednostek leksykalnych *Bizancjum* / *bizancjum* i *bizantyjski* trudno jednoznacznie określić kierunek ich ewolucji i wskazać progresywność bądź recesywność komunikacyjną. Pewne jest, iż zakres wiedzy umacniającej i waloryzującej prototypowe znaczenia analizowanych na wstępie terminów historycznych lub wtórne, po zmianie semantycznej częściowej, obecnie książkowe, ale w żywym komunikacie z dużym ładunkiem ekspresywności i używane w kontekście o dyskredytującym nacechowaniu opisu bądź oceny, zależy również od świadomości odbiorcy komunikatu. Ta zaś może: dyskwalifikować ich wtórne znaczenie dzięki wysokiej wiedzy o przeszłości albo je akceptować *ad hoc* mimo jej niepełności bądź odrzucić z powodu braku ingredientu historycznego, umożliwiającego skuteczną realizację porównania.

Współczesne i najnowsze źródła leksykograficzne rejestrują leksykę w polu słowotwórczym związanym z *Bizancjum* przede wszystkim jako historyzmy i antroponimy książkowe (np. *Bizantyńczyk* i *bizantyńczyk*), a także słownictwo przenośne (np. *bizantyjski* 'odznaczający się wschodnim przepychem i kolorytem'), co wskazuje na jej przyporządkowanie funkcjonalne w zasadzie do odmiany pisanej polszczyzny. W językowym obiegu komunikacyjnym, w zasadzie w polszczyźnie mówionej wykorzystywane są one (głównie *Bizancjum* / *bizancjum* i *bizantyjski*) jako formy o negatywnym ładunku treści.

Językowy obraz *Bizancjum* ma we współczesnej i najnowszej polszczyźnie dwie odsłony – z jednej strony i *de facto* prywatnie opiera się on na wiedzy historycznej, przekazanej w procesie edukacji głównie szkolnej, poszerzonej ewentualnie indywidualnie, o czym świadczą wyniki próby badawczej. Z drugiej strony jest to odsłona nakładana publicznie jako dyskredytująca maska, nacechowana pejoratywnie w wypowiedziach publicznych. Ta pierwsza wykazuje z dużą dozą prawdopodobieństwa szerszy zasięg (co potwierdzają swymi wypowiedziami sami ankietowani), ale o charakterze zanikowym, ze względu na ograniczony czasowo (na poziomie edukacji szkolnej) przekaz wiedzy na temat Cesarstwa. Ta druga ma zdecydowanie większą siłę ekspansji, co umożliwiają środki masowego przekazu oraz popularyzacja negacji, alienacji, kontestacji i krytykanctwa w kontaktach publicznych.

Bez względu na hipotetyczny kierunek rozwoju jednostek leksykalnych pokrewnych *Bizancjum* (ich progresję czy regresję), wpływających w polszczyźnie najnowszej istotnie na jego aktualnie

propagowany językowy jego obraz, koniecznym jest szerzenie – począwszy od edukacji na poziomie podstawowym – a następnie popularyzowanie wiedzy na temat Cesarstwa Bizantyńskiego, jego istoty i kultury, a tym samym ważkiego wpływu na rozwój dziedzictwa europejskiego.

REFERENCES

- Angold, Michael.* 1993. Cesarstwo Bizantyjskie 1025 : 1204: historia polityczna, przekł. W. Brodzki. Wrocław (Zakład Narodowy im. Ossolińskich).
- Arct, Michał.* 1907. Słownik wyrazów obcych. 22 000 wyrazów, wyrażeń, zwrotów i przysłów cudzoziemskich używanych w mowie potocznej i w prasie periodycznej polskiej. Warszawa.
- Bańko, Mirosław (ed.).* 2005. Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych PWN, Warszawa.
- ESJP.* 2000. Bańkowski, Andrzej. Etymologiczny słownik języka polskiego, t. I-II (do *pyza*). Warszawa.
- Dąbrowska, Małgorzata.* 2015. Drugie oko Europy, Bizancjum w średniowieczu. Wrocław.
- SJPD.* 1958-1969. Doroszewski, Witold (ed.). Słownik języka polskiego. T. I-XI. Warszawa.
- USJP.* 2003. Dubisz, Stanisław (ed.). Uniwersalny słownik języka polskiego. T. I-IV. Warszawa.
- Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo, „Pomocnik Historyczny”.* 2019. Nr 1. Warszawa.
- Encyklopaedia the Helios, 1952.* Helios New Encyclopedic Dictionary.
- Herrin, Judith.* 2018. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium, przekł. N. Radomski. Poznań.
- Hertz, Paweł – Kopaliński, Władysław.* 1975. Księga cytatów z polskiej literatury pięknej od XIV do XX wieku. Warszawa.
- Jacynowska, Maria.* 1995. Dzieje Imperium Romanum. Warszawa.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2019. Filozofia w Bizancjum – biała plama w świadomości europejskiej. In Stempin, Agnieszka (ed.). Geniusz Europy. Poznań, 31-43.
- SW 1900-1927.* Karłowicz, Jan et al. Słownik języka polskiego. T. I-VIII. Warszawa.
- Kompa, Andrzej.* 2019. Nie tylko widelec. Co Europa zawdzięcza Bizancjum?. In *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo, „Pomocnik Historyczny”.* 2019. Nr 1. Warszawa, 137.
- Kompa, Andrzej.* 2019. Widziane z Polski, Dzieje Bizancjum. In *Dzieje Bizancjum. Zaginione cesarstwo, „Pomocnik Historyczny”.* 2019. Nr 1. Warszawa, 134-136.
- Kopaliński, Władysław.* 1985. Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław.* 1989. Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław.* 1996. Słownik eponimów czyli wyrazów odmiennych. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław.* 1999. Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem. Warszawa.
- Morrison, Ceccile (ed.).* 2007. Świat Bizancjum. T. I: Cesarstwo Wschodniorzymskie, przekł. A. Graboń, Kraków.
- Ostrogorski, Georgij.* 2008. Dzieje Bizancjum. Warszawa.
- Rutkowska, Joanna.* 2014. Językowy obraz Matki Bożej w XIX- i XX-wiecznych czytankach i kazaniach majowych, Gorzów Wielkopolski.
- Skorupska-Raczyńska, Elżbieta – Rutkowska, Joanna.* 2017. Językowa kreacja obrazu Najświętszej Panny Rokitnickiej w „Skarbie nieprzebranych dobrodziejstw Boskich” ks. Jana K. Steczewicza. In *Język. Religia. Tożsamość.* Nr 2 (16). Gorzów Wielkopolski, 155-168.
- Szymczak, Mieczysław (ed.).* 1993. Słownik języka polskiego. T. I-III. Warszawa.
- Tabakowska, Elżbieta (ed.).* 2001. Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa. Kraków.
- Trzaska, Władysław (et al.).* 1939. Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych. Warszawa.

- Wesoły, Marian.* 2019. Europa – droga wschodniorzymska (bizantyńska). In Stempin, Agnieszka (ed.). *Geniusz Europy*. Poznań, 21-30.
www.gazetaprawna.pl.
www.mobile.natemat.pl.
www.wiadomości.wp.pl.
- Zaturski, Zbigniew (ed.).* 1928. *Słownik wyrazów obcych, zawierający około 14 000 wyrazów obcych, zwrotów i przysłówi, używanych w języku potocznym, literackim, handlowym i korespondencji*. Lwów.
- Ziemkiewicz, Rafał.* 2019. Odlot marszałka. In *Do Rzeczy* 33/3335, 12-18 sierpnia 2019, 7.
- Zozulak, Ján.* 2018. Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire. In *Communications* 20/1A , 8-15.

SUMMARY: THE LINGUISTIC PICTURE OF BYZANTIUM IN THE OLD AND CONTEMPORARY POLISH LANGUAGE. Byzantium – recorded in the history of civilization and communication development as Roman Empire (Eastern Roman Empire; Byzantine Empire), evolving and developing from the 4th century and formally existing until the mid-15th century, played an important role in the creation of the whole of modern Europe. It appears that Byzantium's contribution to the development of civilization and cultural heritage of Western Europe is undeniably substantial and has been evidenced and documented also by Polish researchers. The question, therefore, arises, as to the linguistic picture of Byzantium in the Polish language, both modern and contemporary as well as old. The analysis of sample research carried out among students yielded results that may be a cause for reflection, not only on the knowledge of the participants. The linguistic picture of Byzantium in contemporary and modern Polish language has two main versions: on the one hand, it is based solely on one's education, gained either in the process of schooling or individually, as sample results indicate. On the other hand, however, there is publicly expressed a dismissive view of Byzantium, linguistically marked as pejorative. With high probability, the first one is much more common (which the surveyed participants confirm) but transient due to the time-constrained exposure to information about the Empire, i.e. only during the school years. The other one is much more expansive, which is facilitated by mass media and the promotion of negation, alienation, contestation and hypercriticism in public discourse.

Prof. Elżbieta Skorupska-Raczyńska, PhD.
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
rektor@ajp.edu.pl

Joanna Rutkowska, PhD.
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
joarutajp@wp.pl

SROVNÁNÍ KATOLICKÝCH A EVANGELICKÝCH RUKOPISNÝCH MODLITEBNÍCH KNIH Z OBDOBÍ 18. – 1. POLOVINY 19. STOLETÍ¹

Comparison of Catholic and Protestant Handwritten Prayer Books From the 18th – the 1st Half of the 19th Century

Anna Holešová – Lenka Horáková

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.155-166

Abstract: HOLEŠOVÁ, Anna – HORÁKOVÁ, Lenka. *Comparison of Catholic and Protestant Handwritten Prayer Books From the 18th – the 1st Half of the 19th Century*. The article focuses on handwritten prayer books, which represent a significant phenomenon in the context of religious reading in 1750 – 1850. The research is based on studies of twenty manuscripts of Czech and Moravian origin stored in museums and libraries. Attention is paid to a detailed analysis and a reciprocal comparison of handwritten Catholic and Protestant prayer books. It follows their physical form and examines the illustrations. It emphasises the content structure of books including the use of Biblical quotes. It introduces the way of creating texts and the relationship of manuscripts to their printed templates. It puts the topic in a socio-historical context. It also notes different roles of the handwritten prayer book in everyday life of the faithful of two confessions, as well as the indisputable importance in the Baroque folk piety.

Keywords: *manuscripts, prayer books, Catholicism, Protestantism, folk religiosity*

Abstrakt: HOLEŠOVÁ, Anna – HORÁKOVÁ, Lenka. *Porovnanie katolíckych a evanjelických rukopisných modlitebných kníh z obdobia 18. – 1. polovice 19. storočia*. Článok sa zameriava na rukopisné modlitebné knihy, ktoré predstavujú významný fenomén v kontexte náboženského čítania v rokoch 1750 – 1850. Výskum sa opiera o štúdie dvadsiatich rukopisov čes-

¹ Článek je výstupem projektu *Specifického výzkumu FF UHK za rok 2018*. Vychází z disertační práce (Horáková 2010) a diplomové práce (Holešová 2017). K podrobné analýze byly metodou sondy vybrány reprezentativní vzorky katolických a evangelických modlitebních knih. Studium je podloženo výzkumem evangelických rukopisů uložených v Městském muzeu a galerii Polička (MMG, RKPST, [*Písně a modlitby evangelické*], sign. K 31; [*Modlitby roční evangelické*], sign. K 47; *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vétského] vy[znání]*, sign. K 65; *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66; [*Modlitební knížka a žalmy*], sign. K 67) a v soukromém archivu Bolom-Kotari (ABK, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císař[e] král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, sign. 1; *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. 2). Zkoumané katolické rukopisy pocházejí z Moravské zemské knihovny v Brně (MZK, RKPST, *Toto duchovní křesťansko-katolické jádro*, sign. 1149-280; *Výborné duchovní cvičení*, sign. 1148-298; *Bůh jest nejčist[ší] láska*, sign. 0972.764; [*Česká modlitební knížka*], sign. 1149.282, 1149.283; *Modlitby nábožné pro křesťany katolické*, sign. 1149-287; *Dobrota Boží*, sign. 0906.666), Slovákckého muzea v Uherském Hradišti (SM, *Poklad duše*, sign. H 1204; *Rajská růže vonnými modlitbami naplněná*, sign. H1213; *Studnice vod, vod živých*, sign. H1222) a Muzea v Ivančicích (MÍ, *Nábožné modlitby k Nejsvětější Trojici Božské*, sign. IR2).

kého a moravského pôvodu uchovávaných v múzeách a knižniciach. Pozornosť je venovaná detailnej analýze a vzájomnej komparácii rukopisných katolíckych a evanjelických modlitebných kníh. Sleduje ich fyzickú podobu a skúma ilustrácie. Kládne dôraz na obsahovú štruktúru kníh vrátane použitia biblických citácií. Uvádza spôsob tvorenia textov a vzťah rukopisov k ich tlačeným predlohám. Zasadzuje tému do spoločensko-historického kontextu. Všíma si tiež rozdielne úlohy rukopisnej modlitebnej knihy v každodennom živote veriacich oboch konfesií, ako aj nesporný význam v barokovej ľudovej zbožnosti.

Kľúčové slová: *rukopisy, modlitebné knihy, katolicizmus, protestantizmus, ľudová zbožnosť*

Obecné pojednání o modlitebních knihách

Knihy byly psány pro venkovské obyvatelstvo příslušníky místních intelektuálních elit, nejčastěji učitelé, faráři a písmáky, kteří si touto činností přivydělávali na živobytí. Autoři vycházeli většinou z tištěných předloh, z nichž podle svého uvážení vybírali modlitby, které buď převzali doslova, nebo je modifikovali.

Modlitební kniha sloužila prostému člověku jako průvodce životem, pevně spjatým s křesťanskou vírou. Modlitby byly pro věřícího nepostradatelnou součástí každého dne. Poskytovaly nejen spojení s Bohem a Kristem, ale obsahovaly i biblické citáty, které upevňovaly morálku a víru člověka. Katolíci chápali modlitební knihy jako individuální záležitost a pomůcku v průběhu mše svaté sloužené v latinském jazyce. Venkovský člověk latinu neovládal, proto byly modlitební knihy psány řečí, které rozuměl. Pro evangelíky v předtoleranční době, kdy nekatolictví nemělo institucionální podobu a vyznávání jiné, než katolické víry bylo oficiálně zakázáno, představovaly tyto knihy mnohdy jediný prostředek k uchování víry.

Modlitební kniha pro svého vlastníka neplnila jen funkci náboženského předmětu, kterému byly někdy přisuzovány magické vlastnosti (Nešpor 2009, 53), ale sloužila i jako zápisník či kronika. Údaje v ní zapsané mohou pomoci badatelům k identifikaci vlastníků knih a k rekonstrukci dějin každodennosti venkovských obyvatel. Na předešlých a předsádkách knih se nejčastěji nalézají rukopisné provenienční záznamy a poznámky genealogického, hospodářského a pamětního charakteru. To, že si vlastníci zapisovali pro ně důležité údaje do modlitebních knih, svědčí o významném postavení tohoto rukopisného média. Modlitební knihy byly uloženy nejčastěji v „koutnici“, malované skříňce v rohu světnice za lavicí spolu s cennostmi, knihami a rodinnými dokumenty (Bolom-Kotari 2008, 133-134).

Katolické i evangelické rukopisné modlitební knihy byly nejvíce rozšířeny ve 2. polovině 18. a v 1. polovině 19. století. Jednalo se o jistý projev barokní zbožnosti, který mezi laiky přetrvával i v době osvícenství. Od 2. poloviny 19. století poptávka po rukopisných modlitebních knihách klesala ve prospěch tisků. U evangelíků si to můžeme vysvětlit tím, že po zrovnoprávnění evangelické církve s katolickou roku 1861 pozbývaly rukou psané modlitební knihy význam. Již nebylo nutné zachovávat dříve tajnou a později tolerovanou víru, a proto se v novém vnímání světa jevíly jako nemoderní a zastaralé (Nešpor 2009, 53). Faktem ale je, že nové rukopisné katolické modlitební knihy v tomto období již také nevznikaly.

Zájem veřejnosti o rukopisné modlitební knihy jako o dokladu folkloru českého venkova probudila Národopisná československá výstava v Praze roku 1895 (Matějková 1896, 321-323). V národopisném časopisu Český lid vycházely od konce 19. století drobné příspěvky s úryvky modliteb zaměřující se pouze na grafickou stránku.²

² Například (Matějka 1893, 584-588; Racek 1901, 26-30; Zíbrt 1905, 183-185; Adámek 1895, 483-492).

Modlitební knihy byly a jsou roztroušeny ve fondech muzeí, knihoven či archivů. Stovky exemplářů se pravděpodobně nacházejí v soukromém vlastnictví. Díky sběratelské činnosti se do dnešní doby zachovalo množství čítající tisíce knih.³

V novější době se fenomén rukopisných modlitebních knih ať už katolických nebo evangelických stal předmětem zájmu mnoha autorů, kteří se soustředí kromě výtvarného zpracování i na obsahovou složku.⁴

Studium rukopisných modlitebních knih není doposud uzavřeno, přestože o tématu bylo napsáno již více prací. Téma lze zkoumat nejen z pohledu lidové zbožnosti a každodennosti, ale i z pohledu teologie, filologie, etnografie či hymnografie.

Význam četby

Na evangelickou víru měla vždy velký vliv četba knih. Psané, mluvené či zpívané slovo prohlubovalo a kultivovalo náboženské smýšlení nekatolíků již v předbělohorské době. Lidé žijící na venkově často vlastnili náboženskou literaturu, která se ke katolíkům příliš nedostávala.⁵ Neexistence institucionální nekatolické církve, a zvláště období rekatolizace zapříčinily, že ručně psané či tištěné knihy byly jediným prostředkem k uchování víry. Jejich četba nahrazovala kázání (Nekvapil 2015, 142-143). Nekatolíci četli texty z bible, postil nebo modlitebních knih v soukromí, v rodinném kruhu, nebo ve větších shromážděních. (Andrlová Fidlerová 2013, 391). Mnozí z nich tak znali nazpaměť celou řadu biblických pasáží. Samostudium však s sebou neslo riziko dezinterpretace a nepochopení významu textu (Svatoš 2003, 364-365).

Katolická církev považovala nekatolíky za kacíře, které bylo nutno přivést zpět k samospasitelné víře. Usilovala o zamezení šíření závadných myšlenek a snažila se o zajištění jednotného náboženského smýšlení obyvatelstva. Jedním z nástrojů rekatolizace probíhající po roce 1620 bylo zesílení kontroly nad obyvatelstvem a s tím spojené postihy za vyznávání jiné než katolické víry i pod pohrůzkou trestu smrti.⁶ Dále se jednalo například o misie vysílané na venkov, násilné přesídlování nebo zabavování nepovolených knih (Svatoš 1999, 364-369).⁷ Úspěšnost těchto opatření nebyla ve všech oblastech Koruny české stejná. Lišila se místními podmínkami jako je terén, hustota osídlení a míra kontaktu s nekatolíky z okolních zemí. Nekatolíci měli k dispozici množství náboženských knih, které se v rodinách dědily z generace na generaci. Knihy kupovali ze zahraničí, opisovali či dostávali od tajných kolportérů z ciziny.⁸ Mezi oblíbené tituly předtoleranční náboženské literatury patřily například Stránského *Zahrádka duchovní* (1576), *Ruční knížka* Kašpara Motěšického (1687), *Perlička dítek Božích* Sixta Palma Močidlanského (1619), *Zahrádka rajská* (1612) Johanna Arndta, Kleychovy *Vroucí a nábožné modlitby* (1720), *Křesťanské naučení a modlitby podle rozličných stavů*

³ Soukromá sbírka sběratele Karla Adámka se nachází v Hlinsku. Soubor analyzoval Zdeněk R. Nešpor.

⁴ Tématem evangelických rukopisných modlitebních knih se zabývali (Nešpor 2007, 225-256; Bolom-Kotari 2016, 74-89; Vorlíčková 2010, 5-50; Andrlová Fidlerová 2013, 385-408). Katolickým modlitebním knihám se věnovaly (Šimková 2009; Holubová 2001, 33-41; Horáková 2009, 179-187; Kuchařová 2009, 263-287).

⁵ Jezuité založili vydavatelství Dědictví svatováclavské až roku 1669 (Svatoš 2003, 369).

⁶ Císař Karel V. vydal roku 1707 mandát, v němž označil kacířství za zločin proti státu, které má být trestáno na hrdle (Melmuková-Šašecí 2013, 84).

⁷ Známý jezuita Antonín Koniáš zabavil kolem tří tisíc knih východočeským nekatolíkům. Roku 1729 vyšla tiskem v Hradci Králové příručka určená k vyhledávání kacířských knih *Klč Kacířské Bludy K rozeznání otwřragjcy*. O tématu dále (Mikulec 1992).

⁸ Nešpor vyzdvihuje ediční činnost zahraničních predikantů a význam Hallské bible vydané v letech 1722, 1745, 1766. (Nešpor 2005, 231-258).

a potřeb křesťanského člověka připravené od Jiříka Sixaye (1795), Komenského *Praxis Pietatis* (1630), kancionály či tzv. Hojky (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995-1996, 294-295).

Zásadní vliv na zachování nekatolictví na území Čech měla emigrantská střediska a propracovaná informační síť nekatolíků, kteří žili většinou na těžko dostupných místech, například v oblastech Českomoravské vysočiny a Valašska. Predikanti přinášející duchovní potravu přicházeli z prostředí nakloněného protestantům, z Pruska, Saska, Polska a Uher (Melmuková-Šašecí 2013, 74-78).

Zcela jiným způsobem bylo nahlíženo na četbu u katolíků. Díky tomu, že účast na mši svaté byla pro věřící povinná, neměla četba pro příslušníky této konfese tak obrovský význam a mnohem větší důraz byl kladen na mluvené slovo. Docházelo i k pochybnostem, zda je pro věřící v rámci jejich víry přínosná, neboť mohlo dojít ke špatnému pochopení textu. Spíše byla chápána jako náhrada v případě, že se věřící nemohl zúčastnit osobně mše svaté, nebo byla brána jako doplněk práce kněze (Malura 2015). Přesto od 2. poloviny 18. století nabývala četba v každodenním životě věřících na významu. Pomocí knih mohli věřící vyplnit svůj volný čas modlitbami a rozjímáním o víře (Bočková 2009, 12-37). Snad i proto se začínají stále více šířit přepisy tištěných modlitebních knih v nejrůznějších podobách.

Mezi nejoblíbenější tištěné katolické modlitební knihy, které byly přepisovány, dlouhodobě patřila díla německého kapucína Martina z Kochemu *Malá štěpná zahrádka, Velká štěpná zahrádka* a *Nebeklíč*, od Karla von Eckartshausena *Bůh jest nejčistší láska*, dále anonymní díla *Studnice vod živých*, *Rajská růže vonnými modlitbami naplněná* a mnohé další.

Toleranční doba

Toleranční patent vydaný císařem Josefem II. na podzim roku 1781 znamenal zlom v dosavadním vývoji církevní správy. Oficiálně byla ustanovena tři vyznání, augšpurské, helvétské a pravoslavné. Katolická církev si nadále uchovala vedoucí roli, zatímco nově konstituované církve s nerovnoprávným postavením byly pouze tolerovány do vydání Protestantského patentu roku 1861.⁹ Čeští nekatolíci vstupovali častěji do reformované helvétské církve, protože se prosté a strohé učení kalvínského typu lpějícím na tradicionalismu podobalo víře jejich otců a učení Jednoty bratrské. Luterány se naopak stávali většinou obyvatelé hovořící německy a polsky. Vnějšími projevy připomínalo luterství katolicismus,¹⁰ který helvéti odmítali (Nešpor 2006, 392-395).

Postupně docházelo ke vzniku a konsolidaci sborů s presbytery a jejich kurátory, ustanovení vídeňské konzistoře, superintendencí a výstavbě modliteben. Kvůli nedostatku nekatolického duchovenstva přicházeli do českých zemí kazatelé z Uher, kteří se také starali o duchovní literaturu ve sborech. Někteří z nich byli literárně činní, psali kázání, modlitby, polemiky, katechismy, kroniky sboru nebo překládali cizojazyčná díla.¹¹ Institucionalizace evangelické církve s sebou nutně přinášela i potřebu zavést oficiální evangelickou náboženskou literaturu. Zde se však projevil

⁹ Evangelíků se týkala řada omezení. Museli až do roku 1861 absolvovat šestinedělní cvičení, které je mělo přimět konvertovat ke katolictví. Katolický farář vedl matriky a evangelíci mu museli nadále odvádět štolu. Navíc si sbory sami financovali faráře a učitele, což představovalo velkou zátěž. Modlitebny se mohly stavět pouze v místech, kde žilo 100 rodin nebo 500 duší. Pro stavbu modlitebny platila řada omezení. Nesměla mít věž, aby nepřipomínala katolický kostel, vchod musel být situován mimo veřejné cesty. Více (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995-1996, 28).

¹⁰ Luterští faráři používali hostie a kříže, zpěvníky obsahovaly litanie.

¹¹ Pastor János Vég (1755 – 1830), působící v Libiši, Lysé a v Nebuželicích vydal kromě řady kázání roku 1783 český překlad Václava Matěje Kramera a Josefa Szalaye *Krátké a sprosté vyznání a vysvětlení víry čisté křesťanské*, dále *Agendu*, vzorovou příručku pro bohoslužby. Moravečský pastor János Szalatnay (1758 – 1827) byl autorem modliteb a kroniky moravečského sboru. Více (Toul 1931).

konzervatismus evangelíků, kteří se nechtěli vzdát předtolerančních knih, ve kterých viděli záruku správného výkladu víry (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995-1996, 112).

Srovnání vnějších znaků katolických a evangelických rukopisných modlitebních knih

Katolické a evangelické rukopisné modlitební knihy se po fyzické stránce od sebe příliš neliší. Nalezneme v nich řadu shodných prvků, které poukazují na to, že knihy podléhaly dobovému vývoji. Již na první pohled je znatelné, že knihy měly své uživatele najít mezi chudší vrstvou obyvatel bez ohledu na jejich vyznání. Rukopisy bývaly menšího, tzv. osmerkového formátu a byly vevázány v jednoduché kožené nebo papírové vazbě. Zdobená byla velmi skromně, a to jednoduchou slepotiskovou nebo zlacenou linkou, občas nacházíme na deskách vazby zlacené iniciály, leptopočet nebo v případě evangelických knih motiv kalicha. Rukopisné knihy byly psány na papíře. Identifikace papíren, v nichž byl papír vyroben, se nepodařila, neboť u většiny rukopisů filigrány buď chybí, nebo díky malému formátu papíru nalezneme jen jejich část.

K dalšímu shodnému znaku obou typů modlitebních knih patří písmo, které se v rukopisech vyskytuje. Pro 18. a 1. polovinu 19. století je typické používání německého novogotického písma, respektive jeho tří podob – kresleného písma *Frakturaschrift*, polokurzivy *Kanzleischrift* a kurzivy *Kurrentschrift*. Jejich užívání bylo dáno praktickou potřebou písaře zdůraznit různé pasáže textu. Běžně se psalo tzv. kurentem, tedy svižným písmem s plně propojenými tahy a výrazným sklonem doprava. Pro zvýraznění textů se používaly první dvě zmiňované alternativy, fraktura pro nadpisy a kanzlei pro zdůraznění různých pasáží v textu. V případě zvýraznění názvu modlitby nebo i jejich prvních několika slov frakturou písaři plynule pokračovali v textu písmem kanzlei, které dále přecházelo v běžný kurent.

Stejně jako u diplomatických písemností se i zde setkáváme s humanistickou kurzivou v případě latinských termínů *Credo*, *Sanctus*. Písaři některých rukopisných knih měli tendenci co nejdříve kopírovat knihy, které jim sloužily jako vzor. Za tímto účelem napodobovali tiskové písmo, takže vznikl zcela odlišný typ písma, který se uplatnil pouze v rukopisech, tzv. kreslená forma tiskového písma švabach. Šlo o značně kaligraficky propracované písmo, které napodobovalo tahy jednotlivých liter tištěného švabachu. S takovýmito rukopisy se však setkáváme spíše výjimečně.

Důležitou částí rukopisů byla jejich výzdoba, na které se podíleli sami písaři. Záleželo pouze na nich, jakou váhu jim přiklonili. Celkový charakter rukopisů i jejich vnitřní dekorace působily prostě a jednoduše. Díky tomu, že písaři nebyli profesionálními ilustrátory, nedosahovala umělecká úroveň rukopisů vysoké kvality.

Mezi běžné prvky výzdoby katolických i evangelických rukopisných modlitebních knih patřily kaligraficky provedené titulní listy a nadpisy jednotlivých modliteb, stránky ohraničené černou linkou nebo pestrým kolorovaným rámečkem, případně barevná paginace. Texty modliteb mohly doplňovat kresby, zpravidla na konci kapitoly, které vyplňovaly prázdný konec stránky. Většinou se jednalo o květinové motivy, u katolických modlitebních knih pak o anděly nebo putti. Tyto drobné kresby připomínají viněty, které byly velmi oblíbeným prvkem dekorace u starých tisků.

Ilustrace, ať už celostránkové či drobnější na začátku, nebo na konci modlitby, se už mohly v rámci obou konfesí lišit. V souvislosti s evangelickým pojetím víry bývaly zobrazovány motivy vztahující se bezprostředně k Bohu a ke Kristu jako například srdce, pelikán, kalich, desky Desatera, modlitebna. Evangelíci však striktně dbali na dodržování prvního přikázání *Neučiníš sobě rytiny*,¹² zapovídající zhotovovat hmotná zobrazení Boha. Odmítali jim úctu, neboť to

¹² Viz (Bolom-Kotari – Kotlíková 2010; Bolom-Kotari 2012, 5-7).

považovali za projev modlářství (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995-1996, 305). Stejně tak nenalezneme v evangelických modlitebních knihách svěťce, mariánský kult a kříže, tolik signifikantní a oblíbené pro katolické prostředí.

Naproti tomu nacházíme mezi katolickými modlitebními knihami mnoho takových, v nichž se objevují celostránkové ilustrace. Často se v rukopisech vyskytuje motiv Ukřižování, většinou bezprostředně před titulním listem, plní funkci frontispisu, nebo uvozující novou část modliteb. Oblíbené jsou také celostránkové ilustrace světců, mezi nimiž se objevuje Panna Maria, často zobrazována jako Panna Maria Mariazellská, dále sv. Kateřina, sv. Barbora, sv. Florian, sv. Jan Nepomucký, sv. Antonín, sv. Jan Křtitel.

Obsahové srovnání katolických a evangelických modlitebních knih

Autoři katolických i evangelických modlitebních knih, kteří byli současně i jejich písaři, nebyli autory v pravém slova smyslu. Převážná část modliteb byla přepsána z tištěných předloh a můžeme se spíše jen dohadovat o tom, zda některé modlitby byly skutečně originálním počinem autora rukopisu. Písaři katolických modlitebních knih své dílo sestavili zpravidla výběrem modliteb z jedné, někdy i z více tištěných modlitebních knih. Pro evangelíky byla také základem tištěná modlitební kniha, své dílo ale často obohacovali o úryvky z kancionálů a bible. Záleželo na libovůli písaře, které modlitby zařadí do svého rukopisu a do jaké míry zachová jejich přesné znění. Pro modlitební knihy však bylo společné to, že měly být průvodcem křesťana v průběhu celého dne, a proto reflektovaly nejdůležitější části této základní časové jednotky každého člověka. Všechny knihy byly proto strukturovány do několika skupin vztahujících se k denním dobám. Počátek a konec dne uvozoval křesťan pravidelnými modlitbami, aby vzdal díky Bohu za prožitý den a klidnou noc, tzv. *modlitbami ranními a večerními*. Nedílnou součástí základní obsahové části každé rukopisné modlitební knihy byly modlitby doprovázející křesťana při bohoslužbě. V případě katolických modlitebních knih to jsou tzv. *modlitby ke mši*. Modlitby této skupiny patřily mezi nejpočetnější. Představovaly návod, jak se měl věřící při bohoslužbě modlit. Takováto pomůcka byla důležitá pro katolíky, kteří se účastnili latinské mše. Prostí lidé jí nemohli rozumět, pouze kázání mohlo probíhat v národních jazycích. Modlitby plně respektovaly průběh bohoslužby. V katolických modlitebních knihách proto nacházíme konkrétní modlitby pojmenované podle částí mše svaté, a to od přípravné části mše svaté až po její závěr: *Introitus, Kyrie, Gloria, Orace (kolekta), epištola, evangelium, Kredo, ofertorium, modlitby při obětování, okuřování, umývání rukou, sekreta, preface, Sanktus, kánon, modlitby před proměňováním, proměňování a pozdvihování, modlitby po proměňování*. Graficky byly od těchto modliteb odděleny *modlitby zpovědní a k přijímání* (Horáková 2010, 225). Evangelíci v toleranční době také používali modlitební knihu jako pomůcku při bohoslužbě konané úředně schváleným kazatelem. Názvy modliteb označují její jednotlivé části *před kázáním, po kázání, před zpovědí, po zpovědi, před přijímáním Večeře Páně, po přijímání Večeře Páně*. Na rozdíl od katolické zpovědi, kdy hříšník vyznával své hříchy Bohu prostřednictvím kněze, se evangelík zpovídal osobně ve své modlitbě.

V rukopisech se běžně setkáváme s citáty z bible, a to především v helvétských modlitebních knihách. Hluboká a rozšířená znalost biblických textů v evangelické komunitě se projevovala v jejich hojném citování či parafrázování. Mezi nejoblíbenější citované pasáže z knih Starého Zákona patří knihy Job, Žalmy, Přísloví, Jeremiáš, Izajáš, pět knih Mojžišových. Objevují se i citáty z dalších starozákonních knih.¹³ Zajímavé jsou i časté úryvky z apokryfní knihy Judit.¹⁴ Biblické citáty

¹³ Například 1. a 2. kniha Královská, 1. a 2. kniha Samuelova, 2. Paralipomenon, Ezechiel, Zachariáš, Sofoniáš, Jonáš.

¹⁴ Podle katolické církve se kniha Judit řadí mezi deuterokanonické knihy. Citované jsou zvláště kapitoly 7 a 9 (Bič 1996, 48-69).

s odkazy na konkrétní knihy sloužily nejen k vyučování, ale i k posílení ve víře. Na křesťana jistě zapůsobily příběhy těžce zkoušeného Joba, který i přes všechno utrpení Boha neztracoval, ale miloval jej (MMG, RKPST, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66, 45-46; ABK, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. 2, 47-53). Novozákonní citáty vychází ze čtyř Evangelíí Matouše, Marka, Lukáše a Jana.

V případě katolických rukopisných modlitebních knih nejsou citáty z Bible ani zdaleka tak četné. Pravidelněji se vyskytují v rukopisech pouze úryvky z Evangelia sv. Jana a žalmy. Mnohem více oblíbené byly u katolíků litanie, které známe pouze v rámci této konfese. Ve své oficiální podobě vychází litanie z breviáře, konkrétně se jedná o *Litanie ke všem svatým*. Tyto prosebné modlitby se staly zejména v novověku značně populární a z oficiální liturgické příručky se postupně dostaly v národních jazycích do podvědomí laické veřejnosti, takže v 16. století bylo známo již více než osmdesát litaní (Berger 2008, 245). Písaři je pravidelně zařazovali do svých rukopisů. V rámci různých druhů litaní pozorujeme, jak důležitý byl pro křesťany po celou dobu vzniku modlitebních knih kult Panny Marie. Nejvíce zastoupené byly *Litanie loretánské*, případně i jiné mariánské. Kromě nich zde nacházíme litanie určené Ježíši Kristu, například *Litanie o přehořkém Umučení a smrti Pána Ježíše Krista* a *Litanie ke všem svatým*.

Různé projevy úcty k Panně Marii a ke svatým byly pro barokní katolickou zbožnost velmi důležité. Například pro venkovský lid bylo uctívání svatých konkrétním předmětem v jejich víře, chápali je jako ty, kteří se za ně přimluví u Boha. S nástupem osvícenství však začala být tato tradice potlačována. Přesto v lidové zbožnosti, a tedy i v modlitebních knihách projevy této úcty ještě dlouho přetrvávaly (Zuber 2003, 279-280). V rukopisných katolických modlitebních knihách nacházíme celou řadu modliteb ke svatým po celou dobu jejich trvání, tedy i v 1. polovině 19. století. Stejně jako litanie i modlitby byly nejčastěji věnovány kultu Panny Marie. Mezi další oblíbené světce patřila sv. Anna, sv. Josef, sv. Antonín Paduánský, sv. Šebastián, sv. Roch, sv. František, sv. Barbora, sv. Kateřina, sv. Apolena, sv. Brigita a sestry sv. Gertruda a sv. Mechtylda. Jako přimlucvi u Boha byli také zmiňováni sv. Jan Nepomucký a sv. Václav, jejichž úcta je vázána regionálně na české země. Kult těchto dvou světců nepřevyšoval v počtu modliteb ostatní svaté. Je trochu překvapující, že se v modlitebních knihách nevyskytují běžně slovanští světci. Zcela výjimečně se objevuje pouze modlitba ke sv. Cyrilu a Metodějovi, v modlitební knize zmiňováni jako *Crha a Strachota, apoštolové moravští* (Baručáková 2005, 35-36). Některé modlitby nebyly věnovány konkrétnímu světci, ale místo jeho jména stálo označení *N. N.* Věřící si sám mohl doplnit svého oblíbeného světce, kterému chtěl věnovat svou prosbu.

Dalším typickým rysem lidové barokní zbožnosti byly oslavy velkého množství svátků a slavností, které provázely věřící v průběhu celého roku. Tyto významné události měly kromě náboženského významu i společenský aspekt. Lidé se scházeli při bohoslužbách v kostelích a modlitebnách, nebo se setkávali u rodinného stolu (van Dülmen 2007, 123). V rámci obou konfesí sledujeme jiný přístup v tom, které svátky a jakým způsobem byly slaveny.

Katolické svátky zahrnovaly množství slavností a pobožností, například svátky Božího Těla, Nanebevstoupení Panny Marie, Nejsvětějšího Srdce Ježíšova nebo slavnosti Neposkvrněného početí Panny Marie, Všech svatých a podobně (Zuber 2003, 245-253). Modlitby věnované svátkům nacházíme hlavně v tištěných katolických modlitebních knihách, které byly předlohou pro rukopisy (Knihopis, *Studnice Wod Żiwych*, Znojmo [1743-1787], č. K15779a, 354-393; *Duchovní křesťansko-katolické jádro všech modliteb*, Brno 1778, 144-151). V rukopisech jejich prepisy chybí. Stejně tak zde nejsou modlitby, které byly doporučeny při poutích nebo při procesích.

Svou typickou obřadností se výrazně odlišovaly od evangelických svátků. Evangelíci tíhli k prostším obřadům, zdůrazňovali niternost prožitku s důrazem na četbu Písma svatého, které považovali za jedinou autoritu. Odmítali velkolepé slavnosti, svátky spojené s kultem svatým,

mariánským kultem, nebo zázraky, které byly tolik vlastní druhé konfesi (Nešpor 2006, 175). Evangelická víra byla pevně zakořeněná po generace v lidských srdcích, neboť mnozí nekatolíci zakusili v době protireformace pronásledování a náboženský útlak (Melmuková 2013). I přes tuto rozdílnost, slavily obě konfese v průběhu církevního roku nejdůležitější křesťanské svátky Vánoce – Velikonoce – Letnice, tedy festivity spjaté s důležitými událostmi ze života Ježíše Krista (Večerková 2015, 11). V evangelických rukopisných modlitebních knihách je obecně svátkům věnováno málo prostoru. Vyskytují se v nich pouze modlitby vánoční, novoroční, velikonoční a svatodušní.

Závěr

Primární funkce katolických i evangelických rukopisných modlitebních knih byla praktická. Podle základní obsahové struktury, kterou v případě obou konfesí tvoří modlitby ranní, večerní a modlitby provázející věřícího během bohoslužby, je zjevné, že knihy plnily úlohu příručky při každodenní modlitbě. Zpravidla se nejednalo o originály modliteb, ale o přepisy z tištěných předloh. Tyto rukopisy měly i sekundární úlohu. Věřící si do nich psali různé záznamy, nejčastěji genealogického charakteru, méně často se jednalo o poznámky, které měly podobu kronikářských záznamů. Zásadní rozdíl mezi katolickými a evangelickými rukopisnými modlitebními knihami spočíval v jejich funkci. Katolíci měli své modlitební knihy spíše jako doplněk ke mši svaté, které se každý týden účastnili. Pro evangelíky před rokem 1781 představovaly modlitební knihy jeden z nejdůležitějších zdrojů k upevňování víry. Po vydání Tolerančního patentu sloužily též jako pomůcky při bohoslužbách.

REFERENCES

Primary sources

- Archiv Bolom-Kotari (dále ABK), signatura (dále sign.) 1, 2.
Duchovní křesťansko-katolické jádro všech modliteb, Brno 1778.
 Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století (dále Knihopis), číslo (dále č.) K15779a.
 Městské muzeum a galerie Polička (dále MMG), Oddělení rukopisů a starých tisků (dále RKPST), signatura (dále sign.) K 31, 47, 65, 66, 67.
 Moravská zemská knihovna v Brně (dále MZK), Oddělení rukopisů a starých tisků (dále RKPST), signatura (dále sign.) 1149-280, 1149.298, 0972.764, 1149.282, 1149.283, 1149-287, 0906.666.
 Muzeum v Ivančicích (dále MI), signatura (dále sign.) IR2.
 Slovácké muzeum v Uherském Hradišti (dále SM), signatura (dále sign.) H1222, H1213, H1204.

Secondary sources

- Adámek, Karel*. 1895. Z národopisných výstav: Památky evangelíků ve východních Čechách. In *Český lid IV*, 483-492.
Andrlová Fidlerová, Alena. 2013. Lidové rukopisné modlitební knihy raného novověku. In *Český lid 100/4*, 385-408.

- Baručáková, Lenka.* 2005. Katalog rukopisů MZK v Brně. Diplomová práce. Masarykova univerzita. Brno.
- Berger, Rupert.* 2008. Liturgický slovník. Praha.
- Bič, Miloš.* 1996. Výklady ke Starému zákonu, V. Knihy deuterokanonické (nekanonické, apokryfní), Kostelní Vydří 1996, s. 48-69.
- Bočková, Hana.* 2009. Knihy nábožné a prosté. K nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní. K nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní. Brno.
- Bolom-Kotari, Sixtus.* 2008. Tomáš Juren – Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce. Brno.
- Bolom-Kotari, Sixtus.* 2012. Evangelické umění mezi neexistencí a zapomněním. In *Protestant XXIII/5*, 5-7.
- Bolom-Kotari, Sixtus – Kotlíková, Martina – Kotlíková, Dagmar.* 2010. Neučiniš sobě rytiny: evangelické umění toleranční doby 1781-1861. Katalog výstavy. Brno.
- Bolom-Kotari, Sixtus – Bolom-Kotari, Martina.* 2016. Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible. [Protestant Prayer Books from the 18th and 19th Centuries and the Czech Bible]. In *Konstantínove listy [Constantine's Letters] 9/2*, 74-89.
- Burian, Iľja – Melmuk, Jiří – Melmuková-Šašecí, Eva.* 1995-1996. Evangelíci v Čechách a na Moravě, Praha 1995-1996, s. 294-295.
- van Dülmen, Richard.* 2007. Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století). Vesnice a město, II. Praha.
- Holešová, Anna.* 2017. Fenomén evangelických rukopisných modlitebních knih z 19. století. Diplomová práce. Univerzita Hradec Králové. Hradec Králové.
- Holubová, Markéta.* 2001. „Duchovní pokládek duše křesťanské“ aneb co vyprávějí rukopisné modlitební knížky 18 a 19. století. In *Knihy a dějiny 3/2*, 33-41.
- Horáková, Lenka.* 2009. Rukou psaná katolická modlitební kniha v 18. a v první polovině 19. století. In *Východočeské listy historické 26*, 179-187.
- Horáková, Lenka.* 2010. Vývoj novověkých rukopisně tradovaných modlitebních knih na území jižní Moravy. Disertační práce. Masarykova univerzita. Brno.
- Kuchařová, Hedvika.* 2009. Několik poznámek k modlitebním knihám 18. a 19. století. In *Listy filologické 3-4*, 263-287.
- Malura, Jan.* 2015. Meditace a modlitba v literatuře raného novověku. Ostrava.
- Matějka, Jan.* 1893. Malované modlitební knihy z XVIII. a ze začátku XIX. století. In *Český lid II*, 584-588.
- Matějková, Marie.* 1896. Psané a ozdobené památky lidové na Národní výstavě v Praze. In *Český lid V*, 321-323.
- Melmuková-Šašecí, Eva.* 2013. Patent zvaný toleranční. Neratovice.
- Mikulc, Jiří.* 1992. Pobělohorská rekatolizace v českých zemích. Praha.
- Nekvapil, Ladislav.* 2015. Východočeští nekatolíci v době baroka a osvícenství: Chrudimský kraj v letech 1621-1781. Pardubice.
- Nešpor, Zdeněk R.* 2005. Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století. In *Revue pro religionistiku 13/2*, 231-258.
- Nešpor, Zdeněk R.* 2006. Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století. Ústí nad Labem.
- Nešpor, Zdeněk R.* 2007. „Vzduch k Bohu dychtící“ Rozprava o (300) nepísňových lidových náboženských rukopisech z 18.-19. století. In *Český lid 94/1*, 225-256.
- Nešpor, Zdeněk R.* 2009. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In Šimková, Anežka (ed.). *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století. Olomouc*, 47-55.
- Racek, František.* 1901. O malovaných modlitebních knihách jihočeských. In *Český lid X*, 26-30.

- Svatoš, Martin.* 2003. Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století. In Čornejová, Ivana (ed.). Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Praha, 363-384.
- Šimková, Anežka (ed.).* 2009. Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století. Olomouc.
- Toul, Jan.* 1931. Jubilejní kniha českobratrské evangelické rodiny k 150letému jubileu tolerančního patentu 1781-1931. České Budějovice.
- Večerková, Eva.* 2015. Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře. Praha.
- Vorlíčková, Anna.* 2010. Modlitební kniha českých exulantů v Žitavě z roku 1706. In *Knihy a dějiny* 16/17, 5-50.
- Zíbrt, Čeněk.* 1905. Z východočeských psaných modliteb. In *Český lid* XIV, 183-185.
- Zuber, Rudolf.* 2003. Osudy moravské církve v 18. století. II. Olomouc.

SUMMARY: COMPARISON OF CATHOLIC AND PROTESTANT HANDWRITTEN PRAYER BOOKS FROM THE 18TH – THE 1ST HALF OF THE 19TH CENTURY. Handwritten prayer books were most widespread in Bohemia and Moravia from the 18th to the 1st half of the 19th century. This genre of religious literature was found in almost every household in the country. The prayer book served as a family chronicle and a religious aid. The authors of prayer books were members of intellectual elites, such as teachers and pastors. They were inspired by the Bible, hymn books and printed prayer books. Texts from these inspirational sources were taken, edited and supplemented with illustrations. The manuscripts were made to order by wealthy people living in the country. The role of the prayer book varied in Protestant and Catholic communities. The differences were caused by religious situation, the position of Protestants in the state, access to reading, understanding of worship and the way of showing respect for God. Catholic piety characterized by the ceremony and worship of the saints was in stark contrast to the Protestant inner experience of faith and an emphasis on knowledge of the Holy Scripture. This attitude stemmed from the unequal position of both confessions before 1781, when the prayer book was often the only means of preserving faith for Protestants.

Mgr. Anna Holešová
Philosophical Faculty, University of Hradec Králové
Department of Auxiliary Historical Sciences and Archival Science
Náměstí Svobody 331
CZ-500 03 Hradec Králové
The Czech Republic
anna.holesova@uhk.cz

Mgr. Lenka Horáková, Ph.D.
Philosophical Faculty, University of Hradec Králové
Department of Auxiliary Historical Sciences and Archival Science
Náměstí Svobody 331
CZ-500 03 Hradec Králové
The Czech Republic
lenka.horakova@uhk.cz

Přílohy/Appendix



Obr. 1 Modlitba před přijímáním Večeře Páně (MMG Polička, RKPST, sign. K 65, s. 36-37).

Fig. 1 Prayer before the Lord's Supper (MMG Polička, RKPST, sign. K 65, p. 36-37).



Obr. 2 Srdce s biblickým veršem *Dům můj dům modlitby jest*, Luk 19:46. (MMG Polička, RKPST, sign. K 66).

Fig. 2 Heart with quote from the Bible *My house will be a house of prayer*, Luk 19:46.

(MMG Polička, RKPST, sign. K 66).



Obr. 3 Modlitby při Mši svaté (MZK, RKPST, sign. 1149.283, s. 92-93).
Fig. 3 Prayers at Holy Mass (MZK, RKPST, sign. 1149.283, p. 92-93).



Obr. 4 Modlitba večerní (MZK, RKPST, sign. 1149.287, s. 15).
Fig. 4 Evening Prayer (MZK, RKPST, sign. 1149.287, p. 15).

DEIXA AKO PROSTRIEDOK AKTUALIZÁCIE CYRILLO-METODSKEJ TÉMY V ÚVODE KÁZNE JURAJA FÁNDLYHO

The Deictic Expressions in Updating the Theme of the Cyril and Methodius Mission in the Beginning of the Sermon Written by Juraj Fandly

Gabriela Mihalková

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.167-176

Abstract: MIHALKOVÁ, Gabriela. *The Deictic Expressions in Updating the Theme of the Cyril and Methodius Mission in the Beginning of the Sermon Written by Juraj Fandly*. The subject of the study is the analysis of the use of deictic expressions in the beginning of the sermon written by Juraj Fándly *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* dedicated to Saint Constantine and Methodius, published as part of the two-volume edition of Fándly's *Príhodné Swátečné Kázňe* (Trnava 1795 – 1796). Attention is focused on the area of personal and temporal deixis, on the analysis of means by which the sermon refers to the participants of the communication and their status, role and actual present situation. The study asks whether there is a correlation between the compositional division of sermon and the distribution of deictic expressions, and how deixis participates in the process in which the subject of the Cyrillo-Methodian mission becomes an actual part of the obedient lecture-oriented discourse.

Key words: *deixis, sermon, Constantine and Methodius, Juraj Fándly*

Abstrakt: MIHALKOVÁ, Gabriela. *Deixa ako prostriedok aktualizácie cyrillo-metodskej témy v úvode kázne Juraja Fándlyho*. Predmetom štúdie je analýza použitia deiktických prostriedkov v úvode príležitostnej kázne Juraja Fándlyho *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* venovanej pamiatke svätého Cyrila a svätého Metoda, ktorá vyšla tlačou ako súčasť dvojzväzkového vydania Fándlyho kázni *Príhodné Swátečné Kázňe* (Trnava 1795 – 1796). Pozornosť sa sústreďí na oblasť personálnej a sociálnej deixy, teda na analýzu prostriedkov, pomocou ktorých sa v kázni odkazuje na účastníkov komunikácie a ich status, rolu, vzťah. Štúdia si kladie otázku, či existuje korelácia medzi kompozičným členením kázne a distribúciou deiktických prostriedkov a ako sa deixa podieľa na procese, pri ktorom sa téma cyrillo-metodskej misie stáva aktuálnou súčasťou kazateľského diskurzu orientovaného na poslucháčov.

Kľúčové slová: *deixa, kázeň, cyrillo-metodská misia, Juraj Fándly*

Podstatnú rolu pri formovaní národného povedomia na Slovensku na konci 18. storočia a v priebehu 19. storočia zohrávalo exponovanie minulosti ako potvrdzovanie kontinuálnej existencie národa, dialo sa tak v najrozmanitejších slovesných útvaroch, od populárno-náučnej literatúry až po beletriu, v žánroch ako historické kompendium, epos, óda, historická próza, kázeň. Príspevok sa bude venovať tematizácii cyrillo-metodskej misie v úvode kázne Juraja Fándlyho

Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio so zameraním na otázky personálnej, sociálnej a časopriestorovej deixy, teda na otázky, akým spôsobom sa ukazuje na účastníkov komunikácie (kazateľa a jeho poslucháčov), ich status, rolu, vzťah, a na neučastníkov komunikácie, a teda na tých, o ktorých sa hovorí, na svätého Cyrila a Metoda, ako sa používajú deiktické prostriedky vo vzťahu k historickým osobnostiam, či časová dištancia medzi účastníkmi komunikácie (kazateľ a poslucháči) a tými, o ktorých sa hovorí, svätým Cyrilom a Metodom, ovplyvňuje podobu použitých deiktických prostriedkov.¹ Výsledky analýzy úvodu kázne Juraja Fándlyho budú v závere porovnané s kázňami Jána Kollára a Jonáša Záborského, ktorí sa tiež, hoci v oveľa menšom rozsahu, venovali cyrilo-metodskej tematike.

Bernolákovec, člen Slovenského učeného tovaríšstva, dlhoročný farár v Naháči, autor populárno-náučnej a kazateľskej literatúry, Juraj Fándly (1750 – 1811) vydal v rokoch 1795 – 1796 *Príhodné a Swátečné Kázňe*² v dvoch zväzkoch, a prítomnosť deiktických prostriedkov, ich distribúciu a funkčnosť budeme analyzovať na materiáli kázne nazvanej *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio*, ktorá bola zaradená do 2. zväzku zbierky *Príhodné Swátečné Kázňe* (1796). Kázeň vychádza z historickej problematiky, no zameriava sa predovšetkým na otázku cyrilo-metodského dedičstva, teda na možnosti aktualizácie historickej témy, na obrodenecký, motivačný, aktivizačný potenciál historickej témy pre Fándlyho súčasníkov. Úspešnosť kázne spočíva v schopnosti nadviazať dialóg s adresátom. Persuazívna stránka kázne sa prejavuje v logickosti výstavby, presvedčaní, zhromažďovaní dôkazov a ich sprostredkúvaní prijateľnou, zrozumiteľnou a zaujímavou formou poslucháčom. Nepochybne ide o žáner, kde podstatnú rolu pri koncipovaní textu zohrávajú komunikační partneri – kazateľ a jeho poslucháči. V samotnom texte kázne sa na participantov komunikačnej situácie odkazuje prostredníctvom zámen (JA, TY, MY alebo VY), 1. a 2. slovesnej osoby.³

Kázeň Juraja Fándlyho *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* bola viacnásobne analyzovaná z literárnovedných hľadísk (literánohistorické, genologické, tematické, kompozičné špecifiká kázne) a z jazykovedných pozícií (predovšetkým štylistické, lexikálne špecifiká), no zatiaľ sa nevenovala pozornosť uplatneniu deiktických prostriedkov v kázni, ich vzťahu ku kompozícii a téme kázne.

Nadpis kázne *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* obsahuje žánrové, architextuálne⁴ (*concio*) a bližšie typologické určenie (*Historico – Panegyrica*)

¹ Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA 1/0099/16 *Personálna a sociálna deixa v jazyku (človek v jazyku, jazyk o človeku)*.

² V príspevku budeme používať diplomatický prepis pôvodných textov.

³ Vzťahovanie výpovede k partnerom komunikácie prostredníctvom systému osobných zámen a volby slovesnej osoby rieši personálna deixa. 1. osoba singuláru vyjadruje situáciu priamej účasti hovoriaceho na rozprávanom, 2. osoba adresáta a 3. osoba toho alebo to, o čom sa hovorí, teda situáciu neúčasti. Kým jednotlivo JA a TY identifikujú spravidla účastníkov komunikácie jednoznačne a individuálne, MY zahŕňa hovoriaceho aj adresáta výpovede a má tri rôzne podoby: MY znamená inkluzívne JA a TY/VY, keď singulárny hovoriaci reprezentuje dvojicu alebo skupinu z pozície jej člena; MY znamená exkluzívne JA a ostatní so mnou okrem teba/vás alebo MY vystupuje ako štylizácia singulárneho subjektu (autorský plurál), ako všeobecný subjekt vo formuláciách inštrukcií, návodov, pravidiel (Hirschová 2013, 97-98).

⁴ Architextualita, jeden z piatich typov transtextuálnych vzťahov vymedzených G. Genettom (1997, 4), označuje text ako súčasť žánru v titule alebo podtitule a vychádza z tézy, že text neustále odkazuje na všeobecne platné pravidlá, na základe ktorých je skonštruovaný. Fándlyho odkaz na žáner v nadpise (*Concio*) sa reflektuje hneď v úvode, kde sa hovorí vo všeobecnosti o kazateľovi a kázni, no ďalej sa častejšie používa žánrové pomenovanie reč, prípadne *chwáloreč* (Fándly 1796, 457). Uprednostnením žánru reči pred kážňou Fándly zvýrazňuje odklon od primárne náboženského obsahu (kázeň) a príklon k národnému, ideologickému charakteru prejavu (reč).

textu ako historickej chváloreči tematicky zameranej na oslavu svätých apoštolov Slovanov, Cyrila a Metoda. Po nadpise nasleduje textus, najprv v latinčine: „*Laudemus Viros gloriosos, & Parentes nostros, in generatione sua. Eccl. 44. v. I.*“, a potom v bernolákovskej slovenčine: „*Wichwalugme Mužow chwalítebních, a Predkow naších, w Pokoleňú swém.*“ (Fándly 1796, 447). Textus, tvorený biblickým výrokom, uvádza kázeň, tematicky s ňou súvisí. Názvom avizovaný panegyrický obsah reči sa tu explikuje verbom *Wichwalugme* a adjektívom *chwalítebních*, historický obsah substantívom *Predkow*. Textus okrem tematickej anticipácie reči obsahuje aj deiktické prostriedky ukazujúce na účastníkov komunikácie. Keďže ide o citát, je potrebné uvažovať o minimálne dvoch kontextoch použitia deiktických prostriedkov, najskôr v prototexte a následne v metatexte kázne. V prototexte, v starozákonnej *Knihe Sirachovcovej (Ecclesiasticus)* sa vo verši: „*Chváliť nám patrí slávnych mužov, svojich otcov podľa ich činov*“ Sir 44, 1 (Sväté písmo 2007, 1276-1277) prostredníctvom slovesnej osoby a záměna (*Chváliť nám patrí*) vyjadruje inkluzívne MY, keď singulárny hovoriaci reprezentuje dvojicu alebo skupinu z pozície jej člena, MY zahŕňa JA, autora *Knihy Sirachovcovej*, Jezua, a VY, vyvolený izraelský národ. V metatexte Fándlyho už deiktické prostriedky ukazujú na participantov aktuálnej komunikačnej situácie vytváranéj kázňou. Prostredníctvom záměna *naších* sa vyjadruje inkluzívne MY, ktoré zahŕňa JA a VY, pričom JA ukazuje na aktuálne hovoriaceho, na kazateľa a VY na adresátov kázne, ich spojivom, inkluzívnym faktorom je spoločná minulosť (*Predkow naších*). Verbom *Wichwalugme* sa vyjadruje očakávaná aktivita na strane produktora textu, ale aj adresáta, ide o inkluzívny autorský plurál. Verbom anticipovaná aktivita sa následne realizuje kázňou.

Exordium v reči Juraja Fándlyho

Exordium vo Fándlyho reči pozostáva z troch odsekov odlišného zamerania, prvý je zameraný na samotný proces prípravy kázne a vyjadruje záujem kazateľa zaujať svojho poslucháča. Zamyslenie v úvodnom odseku reči končí Juraj Fándly výrokom týkajúcim sa aktuálnej komunikačnej situácie (*dňešná Kázeň*) a jej participantov, autora a adresátov: „*Bár táto mogá dňešná Kázeň ňebude ozdobená s Krásu Wimluwností, nazdáwám sa predca, že wám bude wzácná preto, že gest o nowém, wám ešče ňeznámem Predsewzatú priprawená.*“ (Fándly 1796, 448). Autor je vo výpovedi deikticky sprítomnený zámenom (*mogá*) a verbom (*nazdáwám sa*), ktorým vyjadruje istú mieru subjektivity a (ne)istoty, keď ako autor odhaduje, predpokladá, ako bude jeho reč prijatá poslucháčmi. Autorské usúvzťažnenie sa so svojou výpoveďou (*mogá dňešná Kázeň*) sa deje z pozície skromnosti (*ňebude ozdobená s Krásu Wimluwností*). Nie stylistická bravúra autora, ale novosť témy má osloviť adresátov kázne, na ktorých ukazuje vo vete dvakrát prítomné pronomeny *wám*. Kázeň teda na konci 18. storočia pripravuje Juraj Fándly pre publikum, ktoré dejiny cyrillo-metodskej misie nepozná a hodnota kázne sa zakladá na sprístupnení nových poznatkov. Vo formuláciách je zjavná nadradenosť JA – kazateľa voči adresátom z hľadiska množstva vedomostí, kazateľ sa pripravuje sprostredkovať poslucháčom tému, o ktorej nepočuli.

Exordium predstavuje priestor na sformulovanie, zdôvodnenie témy (funkcia propozície) a zámeru (intencie) reči, na biblickú a tiež historickú kontextualizáciu, teda na nájdenie súvislosti medzi témou reči a biblickým rozprávaním, na nájdenie prvkov kontinuity, biblických a historických predchodcov činnosti svätého Cyrila a Metoda až po aktualizáciu rozmer výpovede v jej zameraní na súčasnú aktivitu participantov komunikačnej situácie a jej modelovanie, anticipovanie smerom do budúcnosti: „*S Počtu apoštolských Námestníkow, ktorí po mnohých Kragnách Sweta tohoto, w Bludu pohanském rozprchnuté a potražené Duše, s welkým Unowáňím, w Potu Twári swég wihľadawali, a častokrátním Učeňím katolíckég Wiri do Owčınca kristowého priwádzali, sú aj títo dwa dňešní apoštolski, chwalítebni Mužowé, swatí Ciril, swatí Method, na kterich Češ, a Chwálu,*

wi ste sa wčil semkag pobožno zešli, aby ste gím swátečnu Slawnosť preukázali, abi ste Boha, ai gích z wašíma Modlībami wíchwalowali, gakožto duchowních Predkow, a w Pokoleńú swém, nagwatších Apoštolow.“ (Fándly 1796, 449-450). Citovaná veta obsahuje viaceré deiktické prostriedky, jedny (*gím*) ukazujú na tých, o ktorých sa hovorí (svätý Cyril a Metod), ďalšie pomocou indexu VY (*wi*), posesívneho tvaru zámena VÁŠ (*z wašíma Modlībami*) či slovesnej osoby (*ste sa ... zešli; aby ste ... preukázali; ste ... wíchwalowali*) ukazujú na tých, ku ktorým sa hovorí, výpoveď sa tu vzťahuje výlučne na adresátov reči. Fándly ako komunikátor hovorí o zámere komunikantov vyjadriť úctu, chválu svätému Cyrilovi a Metodovi, ktorých výnimočné postavenie dokladá ich zaradením hneď za Boha (*Boha, ai gích*), o rozmere ich idealizácie vypovedá použitie superlatívu (*nagwatších*). Vysokú mieru aktuálnosti kázne potvrdzuje časopriestorová deixa, indexami TERAZ a TU (*wčil semkag*) sa situuje komunikačná situácia v relácii k jej participantom do bezprostrednej prítomnosti, práve sa odohrávajúcej v priestore udalosti, keď sa hovorí, v priestore a čase zdieľanom participantmi komunikácie. Časová deixa⁵ sa vzťahuje jednak na participantov komunikácie (*ste sa wčil ... zešli*), jednak na to, o čom sa hovorí (*títo dwa dňešní apoštolskí, chwalítebni Mužowé*). Indexový lexikálny prostriedok TERAZ, DNES je determinovaný kontextom výpovede, určuje referenčný bod temporality, od ktorého sa situačne hodnotia ostatné udalosti ako minulé alebo ako budúce. Vo Fándlyho reči sa formuluje ako podstatné vedomie continuity od čias pôsobenia Cyrila a Metoda až do súčasnosti: „*switol naším starodáwním pohanskím Slowákóm, dluhí, aš dowčilka trwagící gasní Dėň, našég spawitelnég katolíckég Wíri, na kteru, gích títo dwa swatí Učiteli obrátili.*“ (Fándly 1796, 450). Slovné spojenie *dowčilka trwagící* poukazuje na pretrvávajúci účinok misie Cyrila a Metoda do súčasnosti, pričom atribút aktuálnosti sa vzťahuje na prebiehajúcu komunikačnú situáciu. Na aktuálnych participantov komunikácie ukazujú tvary zámena NÁŠ (*naším, našég*), vyjadrujúce zdieľanie, spoluúčasť, kazateľ sa spolu s poslucháčmi prihlási k Slovákom ako k svojim predkom, vyznávačom katolíckej viery, a zvýrazní tak kontinuitu. Naopak, tvary zámena ONI (*gích*) sa vzťahujú na neúčastníkov komunikácie, na Slovákov pokrstených Cyrilom a Metodom v prípade, že sa komunikuje o minulej, uzavretej udalosti.

Juraj Fándly po usúvzťažnení predkov so súčasníkmi prenesie pozornosť poslucháčov na minulosť so zámerom priblížiť im veci historické ako také, ktoré sa ich aj v prítomnosti dotýkajú. Zmení adresáta svojej reči, naruší dištanciu medzi minulosťou a prítomnosťou a bezprostredne osloví starodávnú slovenskú krajinu, stratifikovanú prostredníctvom hydroným (Morava, Hron): „*Blahoslawená si bola od Boha! starodáwnná, welká slowenská, welká morawská Kragina*“ (Fándly 1796, 451). Následne viacnásobne použité TY (*pre teba, tebe, twogé*) neukazuje na fyzicky prítomného poslucháča reči, ale virtuálnym adresátom, komunikačným partnerom Fándlyho sa stala krajina synekdochicky zastupujúca predkov Slovákov. Po oslovení krajiny sa adresát výpovede opäť zmení, prostredníctvom VY sú oslovení svätci: „*Blahoslawení ste wi naši swatí Apoštolí, že ste w našém slowenském Národu waše apoštolské Práce tak ščastliwé konali*“ (Fándly 1796, 451). Okrem VY sa tu a aj ďalej využíva MY, ktoré má exkluzívny charakter, čo znamená, že MY (JA a ostatní so mnou, príslušníci slovenského národa) sa vyhráňa oproti VY, oproti Cyrilovi a Metodovi, pričom nejde o vylúčenie, dištanciu, ale vzťah zverenstva, slovenský národ sa zveruje Cyrilovi a Metodovi.

V závere exordia sa kazateľ vyjadrený explicitným JA (*ga*) a posesívnym tvarom zámena (*mogích*) opäť obracia na Cyrila a Metoda ako adresátov svojej reči, na ktorých ukazujú tvary zámena (*wás, waších*) a upriamuje pozornosť na realizáciu prejavu: „*gedno Něščastí na wás, ai na tíchto mogích prítomních Poslucháčow, waších pobožních Cítitelow nachádzám, toíšto: že sem*

⁵ Časová deixa sa realizuje deiktickými designátormi (gramémy ako derivačné sufixy slovesných tvarov i vidové významy, syntaktické konštrukcie /bude, je, bol/, temporálne adverbiálne výrazy, predložky) a indexovými lexikálnymi prostriedkami (teraz, dnes, včera, zajtra) (Hirschová 2013, 77-83).

gá pri tégto dñešnég Slawnosti, na túto Kazatelñicu wistúpil, kterého Sílu, a Wimluwnosti mogég Krásu, waše swaté apoštolské Práce, waša Chwála, len welmi welice prewišuge, a že mñe tēš tégto uloženég Hođini krátke Čas ñedopuščá, abich mohol waše chwalítebné a swaté Zásluhi len na krátke spomenuť, nebo dostatečne wichwalowať.“ (Fándly 1796, 452). Fándly zdôrazňuje verbálny rozmer svojho prejavu prostredníctvom slova *Poslucháčow* a napriek písomnej realizácii reči, zvýraznenej bohatým poznámkovým aparátom odkazujúcim na vtedajšiu dostupnú literatúru venovanú veľkomoravskej problematike, sám seba označuje za hovoriaceho: „Poñewáč ale, ñeprehlídagíce títo Wímluwi, gá predca mluwiť musím, prosím nagmilegší *Poslucháci*, ñech wám gest wdáčná moga *Prosba*, ai táto dñešná *Reč*, gá s ñú, a wi s túto wašu *Pobožnostú*,“ (Fándly 1796, 453). Fándly explikuje žánrové zaradenie textu (*Reč*) a v situácii komentovania komunikačnej situácie výslovne pomenúva jej participantov, na seba ako autora ukazuje priamo zámenom JA a na adresátov VY. Ak ďalej hovorí o spoločnej aktivite, téme, použije MY: „tak gednomiselné, spolu wichwalugme tíchto swatích *Mužow*, *chwalítebních a duchowních Predkow našich v Pokoleñú našém*. Máme *Príčinu tégto Chváli*, w tég welíkég *Pobožnosti* kteru gím ñebohá naggasñegšá (ščastliwe panugícá) *Králowna naša*, po títo pomínuté *Roki preukazovala*, a spolu z *Dowoleñím swatég rímskég Stoľici*, na tento dñešný *Deñ*, s takúto *Pobožnostú*, z bozkími *Službami zachowáwať porúčila*, o čem abi ste mna lepšší wirozumeli, merkugťe na toto, tégto dñešnég mogég *Reči Predsewzaťi*.“ (Fándly 1796, 453). V poslednej vete exordia sa používa 2. slovesná osoba plurálu v prípade inštruovania poslucháčov (*abi ste mna lepšší wirozumeli*) a formulovania výzvy (*merkugťe*). Fándlymu ako kazateľovi záleží na obsahu a forme reči, lebo má viesť k upevneniu národného povedomia a k pochopeniu dôležitosti cyrillo-metodskej misie pre Slovákov.

Predsewzaťi – druhá kompozičná časť úvodu reči Juraja Fándlyho

V časti reči Juraja Fándlyho nazvanej *Predsewzaťi* sa objavujú deiktické prostriedky ukazujúce na participantov komunikačnej situácie predovšetkým v podobe MY (desaťkrát), menej VY (osemkrát) a najmenej JA (dvakrát), vôbec sa nevyskytuje TY.

Najčastejší tvar MY v *Predsewzaťi* má podobu privlastňovacieho zámena NÁŠ, ktoré sa používa dvojako: na vyjadrenie vzťahu kazateľa a poslucháčov k Cyrilovi a Metodovi: „*duchowní Predkow naši*“, „*naši nagwatší duchowní Pastíri*“, „*našich welkých SS. Patronow*“, „*našich nagwatších a prwñích Biskupow*“ (Fándly 1796, 454-455) a na vyjadrenie príslušnosti kazateľa, poslucháčov k národnému spoločenstvu vyznačujúcemu sa dlhou históriou a kontinuitou: „*pre Spaseñí našého slowenského Národu*“, „*w našém slowenském Pokoleñú*“, „*naš slawní Národ*“, „*našich prwñích katolíckich Slowákow*“ (Fándly 1796, 453-455). Dominancia tvarov zámena NÁŠ v tejto časti reči znamená, že formulácie predsavzatie sa vzťahujú na všetkých, čo sa zúčastňujú komunikačnej situácie ustavenej rečou, na jej tvorcu, príjemcov, ale aj všeobecnejšie na všetkých príslušníkov národného spoločenstva. Explicitná deixa „*sme mi Slowáci*“ (Fándly 1796, 455) podčiarkuje nacionálne zacielenie kázne, index *mi* v spojení so substantívom *Slowáci* nespochybniteľne národne identifikuje autora spolu s adresátmi. Fándlym želané dosiahnutie uvedomenia si participácie, spoluúčasti na národnom spoločenstve sa pretavilo do preferencie deiktického MY v tejto časti reči.

Druhá slovesná osoba plurálu sa používa v spojení s procesmi kognície, uchovávaní poznatkov („*pamatagťe*“, metaforicky „*w Srdcách waších zachowáwagťe*“), percepcie („*počuwať budeťe*“, „*počuwaťe*“), v spojení s dosiahnutím želaného stavu („*abi ste ai wi nagmilegší Poslucháci, blaboslawení bolí*“) (Fándly 1796, 455). Vo všetkých prípadoch ide o orientáciu na požadovanú budúcu aktivitu/situáciu poslucháčov, ktorí sú autorom explicitne oslovení prostredníctvom VY. Na autora samotného sa v *Predsewzaťi* ukazuje len dvakrát v súvislosti s aktuálnou rečou a prebiehajúcou situáciou: „*mogeg Reči*“, „*mna [...] počúwagťe*“ (Fándly 1796, 455). Najdominantnejšie sa

v *Predsewzaťi* referuje o vzťahu, najvyššie zastúpenie z deiktických prostriedkov majú tvary prislávňovacieho zámena NÁŠ. Z početnosti výskytu je zrejماً dôležitosť vyjadrenia inkluzívneho vzťahu participantov komunikácie a popri očakávanom vysokom zastúpení 3. os. plurálu, keďže sa kázeň orientuje na výpoveď o nich, o Cyrilovi a Metodovi, sa rovnako početne uplatňuje aj 2. os. plurálu, čo zjavne vyplýva zo zamerania Fándlyho na poslucháčov, funkciou *Predsewzaťi* nie je vyjadrenie singulárnych autorských zámerov, ale vyvolanie odozvy na strane adresátov.

Výsledky analýzy úvodu Fándlyho reči

Z kompozičného hľadiska zvolil Juraj Fándly v reči *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* výrazné členenie, použil viacero formálnych prostriedkov na zvýraznenie architektiky reči – nadpisy, medzery, odseky a deiktické prostriedky sa kumulovali práve na hraniciach jednotlivých kompozičných jednotiek. Personálna deixa ako ukazovanie na komunikačných partnerov má v úvode reči Juraja Fándlyho konštantné riešenie, rola vypovedajúceho je pridelená výlučne kazateľovi, ukazuje naňho 1. osoba singuláru a 2. osoba prevažne plurálu identifikuje adresátov reči – poslucháčov.⁶ V úvode absentujú slovesá v 2. osobe singuláru (okrem jedinej výnimky), čo potvrdzuje formulovanie výpovede ako príhovoru k spoločenstvu, nie k jednotlivcovi. Z hľadiska použitých slovesných osôb v celom úvode Fándlyho reči dominuje 3. osoba singuláru (použitá 47-krát) nasledovaná 3. osobou plurálu (použitá 21-krát), potom v súlade s orientáciou reči na poslucháča nasleduje 2. osoba plurálu (použitá 13-krát), vlastnú aktivitu komentuje Juraj Fándly v 1. osobe singuláru (8-krát), najnižšie zastúpenie má 1. osoba plurálu (4-krát) a 2. osoba singuláru (1-krát). Početnosť výskytu slovesných osôb sa v rámci jednotlivých častí úvodu samozrejme líši, napríklad v *Predsewzaťi* nedominuje 3. osoba singuláru, ale 3. osoba plurálu, odkazujúca na aktivitu svätého Cyrila a Metoda a vtedajších Slovákov, nasledovaná 2. osobou plurálu zvýrazňujúcou orientáciu *Predsewzaťi* na dosiahnutie efektu na strane poslucháčov. V exordiu predstavuje v použitých slovesných osobách odchýlku tretí, posledný odsek, v ktorom má výrazné zastúpenie, keďže vyjadruje autorské postoje, 1. osoba singuláru.

Zásadne inak než slovesné osoby sa v úvode Fándlyho reči distribuovali deiktické prostriedky v podobe zámen, na prvých dvoch miestach vo všetkých častiach úvodu alternovalo MY a VY, až potom nasledovali ON/ONI a JA, len marginálne zastúpenie malo TY. Ak sa výpoveď vzťahovala výlučne na adresátov reči, používal sa tvar zámena VY/VÁŠ, no ak sa výpoveď vzťahovala na celé spoločenstvo, bola všeobecnejšia, používal sa tvar zámena MY/NÁŠ, ktoré inkluzívne vypovedá o spoluúčasti JA a VY na tom, o čom sa hovorí. Inkluzívne chápanie MY, spojenie autora a jeho poslucháčov do jednej skupiny sa v úvode reči Juraja Fándlyho tvorilo vďaka spoločnej minulosti, vďaka príslušnosti k rovnakému národnému a jazykovému spoločenstvu a k rovnakej konfesii. Konkrétne z hľadiska prítomnosti posesívnych zámen sa snaha Fándlyho usúvzťažniť historickú tému so súčasnosťou poslucháčov reči prejavila v najvyššej frekvencii tvaru NAŠI.

Významným spôsobom sa na aktuálnom vyznení reči Juraja Fándlyho podieľajú časové deiktické prostriedky. Situovanosť výpovede na temporálnej osi (*dňešní deň*) sa viaže na usku-točňovanú komunikačnú situáciu (*dňešná Kázeň, dňešná Reč, dňešnég mogleg Reči*), to, o čom sa vypovedá, je rovnako aktuálne (*dva dňešní apoštolskí, chwalítební Mužowé, swatí Ciril, swatí Method*). Vysoká frekvencia výskytu slova *dňešní* v úvode reči dokladá snahu Fándlyho podať tému cyrilo-metodskej misie nielen ako tému historickú, ale aj ako tému, ktorá patrí do aktuálnej doby poslucháčov. Transfer medzi rozpravou o minulosti a súčasnou komunikačnou situáciou sa

⁶ Kým rola vypovedajúceho subjektu je vzhľadom na monologický charakter kázne konštantná, nemenná, adresát prehovoru sa v jednom odseku exordia zmenil, kazateľ oslovil krajinu a potom Cyrila a Metoda.

verbalizuje prostredníctvom časovej deixy *TERAZ*, *DOTERAZ*, v úvode reči sú výrazy ako *wčil semkag*, *dowčilka trwagíci*, *we wčilagšém Časi*, *wčilagšeg Morawi* prítomné v kontexte vyjadrujúcom pretrvávajúce následkov minulej udalosti do terajšieho času.

Úvod reči *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* vyjadruje aj prostredníctvom použitých deiktických prostriedkov snahu Juraja Fándlyho zainteresovať na tom, o čom hovorí, poslucháčov, predstaviť minulosť, misiu Konštantína a Metoda ako súčasnú tému, aktuálnu pre národ aj dnes, pričom zdieľanie poznatkov o minulosti vytvára povedomie spolupatričnosti, lebo to, o čom sa hovorí, je naša história, čo korešponduje so zisteným najvyšším zastúpením tvarov zámena *NÁŠ* spomedzi všetkých zámen v úvode reči Juraja Fándlyho.

Komparácia tematizácie cyrillo-metodskej misie Juraja Fándlyho s riešením Jána Kollára a Jonáša Záborského

Cyrillo-metodská misia sa tematizovala nielen v kázni Juraja Fándlyho, ale objavuje sa v kázňovej literatúre aj neskôr, v 19. storočí, tu pars pro toto zastúpenej dielom Jána Kollára a Jonáša Záborského, ktorí sa síce na rozdiel od Juraja Fándlyho nevenovali téme vo väčšom rozsahu, no interpretovali ju osobitým spôsobom.

Ján Kollár (1793 – 1852), básnik, propagátor myšlienky slovanskej vzájomnosti, bádateľ v oblasti slovanskej archeológie, filológie a mytológie, zberateľ ľudovej slovesnosti, pôsobil ako dlhoročný kazateľ slovanskej evanjelickej cirkvi v Pešti (1819 – 1849). Tematizácia osobností Cyrila a Metoda sa objavuje konkrétne v Kollárovej dvojkázni prvýkrát publikovanej pod názvom *Dobré vlastnosti národu slovanského. Dvoje kázani od Jána Kollára* (Pešť 1822) a neskôr zaradenej do prvého zväzku *Nedělní, svátečné i příležitostné kázně a řeči* (Pešť 1831). V dvojkázni chápe Ján Kollár adresátov svojho kázania a aj sám seba ako súčasť národného spoločenstva Slovanov, založeného na spoločnej reči, etike a tradícii. Národ pomenúva tvarmi substantíva *Slovan*,⁷ no častejšie tvarmi adjektíva *slovanský*. V spojení s inými substantívami sa popri adjektíve *slovanský* (šesťkrát) vyskytuje aj adjektívum *slovenský* (päťkrát).⁸ Pomerne vyrovnané zastúpenie adjektívnych tvarov *slovanský* a *slovenský* v spojení s konkrétnymi, jednotlivými javmi stojí oproti jednoznačnému uprednostneniu atribútu *slovanský* v spojení s celkom, s národom. Slovania sa majú podľa Jána Kollára (2009, 415) vyznačovať nasledujúcimi piatimi vlastnosťami: „*Nábožnost, pracovitost, nevinná veselost, milování své řeči a snášenlivost*“, ktoré sú v piatich častiach kázne jednotlivo vysvetlené a zdôvodnené. Zmienky o Cyrilovi a Metodovi sú súčasťou argumentácie o dvoch vlastnostiach Slovanov, o ich nábožnosti a o láske k rodnej reči.⁹ Privlastnenie nábožnosti Slovanom zdôvodňuje Ján Kollár (2009, 416) historicky, na základe misie uskutočnenej Konštantínom a Metodom:

⁷ V substantívnom určení národa jednoznačne dominuje *Slovan*, len raz sa v poznámke pod čiarou ilustrujúcej národnú diskrimináciu nepoužíva všeobecné *Slovan*, ale konkrétnejšie *Slováci*: „*Slovákům se kazatelé a školmistři slovenští odebírají*“ (Kollár 2009, 428). Kollár reflektuje vlastnú kaplánsku skúsenosť z Pešti, kritickú situáciu slovenského duchovného v národnostne heterogénnom prostredí. Kázeň Jána Kollára má nepochybne apologetický charakter, obraňuje národné záujmy (Kiss Szemán 2014, 27).

⁸ Príklad výskytu atribútu *slovanský* a *slovenský*: „*slovanské mozole pracují i za jiné a pro jiné, slovanské ramena vzdělávají z větší částky naše zahrady a vinice, slovanské ruky nesou z větší částky kosu na louky*“ (Kollár 2009, 418).

⁹ Láska k rodnej reči sa stala ústredným námetom ďalšej Kollárovej kázne *Jak mnohé a svaté příčiny nás k tomu zavazují, aby sme i my tu řeč milovali, ve které jsme se zrodili*. Kollár (2009, 408) sa tu zmieňuje aj o Cyrilovi, no jeho meno sa uvádza len v zátvorke: „*Která řeč mezi nynějšími nejpředněji knihy Písma svatého z mrtvého do živého jazyka, a to tak vlastně, tak zdařile přeložila (Cyril), že se jí jiné řeči ani jen*

„A když se světu záře křesťanství zableskla, tedy slovanský národ nečekal, pokud by apoštolé a učitelé křesťanského náboženstva náhodou k němu přišli; ale on sám schválně poslal ze svého prostředku vyslance ku křesťanům do města Konstantinopole (roku 863), odkud navrátil se přivedli sobě dva učitele křesťanské do své vlasti, Cyrila totiž a Methodia, kteří někdy i naše předky křestili a semeno slova božího mezi nimi rozsívali.“ Cyrila a Metoda identifikuje Ján Kollár najprv konfesionálne, geograficky a temporálne, potom funkčne, rolovo (*dva učitele*) a nakoniec propriami (*Cyrila totiž a Methodia*), teda ukazuje na nich priamo. Kollár sa zameriava na náboženský rozmer misie Konštantína a Metoda, šírenie kresťanstva medzi slovanským národom cez obrady (*křestili*) a slovo (*semeno slova božího mezi nimi rozsívali*). Kollár, hovoriac o minulosti Slovanov, použije deiktické MY zahrňujúce JA a VY len v prípade usúvzťažňovania seba a poslucháčov kázne s predkami (*naše predky*), na druhej strane častejšie používané ON/ONI zvyrazňuje časovú dištanciu medzi aktuálnymi účastníkmi komunikácie a tými, o ktorých sa hovorí. Podobne sa na národ v minulosti ukazuje ako na neúčastníka komunikácie prostredníctvom ON/ONI aj v ďalšej časti kázne, kde sa Kollár (2009, 420) vyjadruje o láske Slovanov k rodnej reči: „*Jiní národové, když křesťanské náboženstvo přijali, všickni v cizém nesrozumitelném jazyku služby své a pocty v chrámě vykonávali; sám národ slovanský v této věci výmínku učinil a Boha od počátku svým mateřským jazykem chválil; kterou svobodu on sobě zvláště od správců církve vyjednal a ne bez obtížnosti chrániti hleděl. A který národ o to včasněji a snažněji pečoval, aby Písmo sv. ve své vlastní řeči čítati mohl? Ti jistí mužové, kteří křesťanství k nim donesli, museli jim hned i knihy biblické do slovanského jazyka překládati.*“ V tejto časti kázne sa odkazuje na to, čo už bolo povedané, formulácia *Ti jistí mužové* sa odvoláva na predtým pomenované historické osobnosti, na Cyrila a Metoda. Kým v argumentácii o nábožnosti Slovanov upozornil Kollár na kristianizačný rozmer cyrilo-metodskej misie, tu sa zameril na ich slovesné dielo. Slovesná časť misie Konštantína a Metoda sa pre Kollára stáva dokladom vzťahu Slovanov k rodnej reči, keď píše o nevyhnutnosti používať vlastný jazyk (*museli jim hned i knihy biblické do slovanského jazyka překládati*).

Odlisnú podobu interpretácie cyrilo-metodskej misie zvolil Jonáš Záborský, slovenský spisovateľ, dlhoročný farár v Župčanoch v náročnej pozícii konvertitu (z pozície evanjelického farára prestúpil na katolícke vierovyznanie) vydal zbierku kázní *Múdrost života ve chrámových řečech pro všechny roku církevního příležitosti. Díl I. – II.* (1853), v ktorej sa objavila aj cyrilo-metodská tematika,¹⁰ konkrétne v kázňach *Na den zjevení Krista p. mudercům a Na sv. Štefana Krále*.

Záborského kázeň *Na den zjevení Krista p. mudercům* v dvoch častiach vysvetľuje tézu, že „*Ježíš jest naozaj světlo a osloboditel pohanů. I. Světlo, pověvadž je vytrhnul z nevědomosti; II. osvoboditel, poněvadž zrušil mezi nimi porobu.*“ (Záborský 2015, 67). Súčasťou argumentácie o súvislosti medzi rozširovaním evanjelia a vzdelanosti, o podiele cirkvi na odstraňovaní nevedomosti v I. časti jadra kázne je aj zmienka o zakladajúcom význame cyrilo-metodskej misie pre vzdelanosť na našom území: „*První vírozvěstové naši, sv. Cyrill a Method, položili, právě v zemi otců našich, základ vzdělanosti pro celý slovanský národ, kdyby dílo jimi započaté nebylo protrženo bývalo. Oni zdokonálili písmo pohanských předků našich, přeložili do řeči slovanské i písmo svaté i bohoslužebné knihy, zavedli, mimo obyčeje toho času, obřad národní a vymohli ku všeckému tomu přivolení od apoštolské stolice. Na neštěstí ale padlo právě v ten čas rozpolení mezi západní a východní církví, a zapříčinilo naše také rozštípení, mezi dvěma odpornými stránkami kolotání, rozličné proti nám pletichy, nepřizně, nenávisť, na poli i církevním i světském. Tak se stalo, že úmysel svatých bratrů nebyl u nás napospol proveden, a že nás i v občanském životě zasáhly mnohé smutné osudy.*“ (Záborský 2015, 67). Jonáš Záborský v kázni vyzdvihol predovšetkým vzdelávací rozmer cyrilo-metodskej misie, hovorí o význame misie

prírovnati nesmějí pro nedostatek svatých, k náboženstvu a ku přeložení Písma svatého nevyhnutlivě přinálezejících slov, jak jsme to už výše podotkli?“

¹⁰ Podľa Petra Zubka (2013, 31) patrilo Jonáš Záborský k šíriteľom kultu sv. Cyrila a Metoda.

pre celý slovanský národ, viacnásobne upozorňuje na kontinuitu, prepojenie medzi Slovanmi v minulosti a súčasnými účastníkmi komunikácie prostredníctvom posesíva NAŠI, rovnaké usúvzťažnenie bolo použité aj vo vzťahu k Cyrilovi a Metodovi. Neostáva však len pri pozitívach, pripomína rozkol v cirkvi a jeho negatívne následky pretrvávajúce do súčasnosti.

V ďalšej Záborského kázni, *Na sv. Štefana Krále*, sa zdôraznil kresťanský rozmer misie Cyrila a Metoda. Nachádza sa tu len jedna zmienka o Cyrilovi a Metodovi, je súčasťou exordia, úvodu, v ktorom sa podáva historický exkurz k počiatkom Uhorského kráľovstva postaveného na kresťanských základoch a s pomocou Slovákov a Moravanov. Záborský (2015, 371) o Štefanovi píše: „*On získal, byv napřed sám r. 984 v Ostrihomě sv. Vojtěchem (Adalbertem), biskupem pražským, pokřesťen, národ maďarský kříží, kterému naši předkové Slováci, byvše sv. Cyrilem a Methodiem obráčení, vtedy už věrní byli, a skrze kterých, pomocí toho, „nímž králové panují,“ Přisl. 8, 15. se mu to jediné podařilo. Maďari totižto postavili se novému náboženství zbrojnou rukou oproti, a sv. Štefan jen prostředkem zmužilých Slováků a Moravanů mohel vůdce jejich Kupu, zvláště ve krvavé bitce u Hronu, potřeti.*“ Vo formulácii je zrejme Záborského zámer zdôrazniť zásluhy Slovákov na budovaní Uhorského kráľovstva, pracuje s významovým radom Slováci – cyrilo-metodská misia – kresťanstvo – vznik Uhorského kráľovstva.

Jonáš Záborský zvolil „hlbavý, biblicko-filozofický a psychologický“ spôsob kázania (Zubko 2013, 31), ktorý sa prejavil v premyslenej argumentácii a informačnú nasýtenosť reči podčiarkuje v prípade analyzovaných textov sprostredkúvanie historického kontextu témy (využitie presnej časopriestorovej lokalizácie udalostí, práca s proprietami). Téma cyrilo-metodskej misie netvorí dominantu ani v jednej z reči Jonáša Záborského, ide len o ojedinelé zmienky, no sú dôležitou súčasťou výkladových pasáží s funkciou posilniť argumentačnú presvedčivosť Záborského kázania.

Výsledky analýzy úvodu kázne Juraja Fándlyho v porovnaní s kázňami Jána Kollára a Jonáša Záborského vedú k nasledujúcim zisteniam: cyrilo-metodská tematika je v kázňach z obdobia národného obrodovania Slovákov (z konca 18. a z 19. storočia) predovšetkým súčasťou diskurzu o národe, pričom koncepcia národa závisí od ideologickej orientácie autora, národ sa poníma inak medzi bernolákovcami (tu pars pro toto zastúpenými Jurajom Fándlym) a inak medzi prívržencami idey slovanskej vzájomnosti (Ján Kollár). Ján Kollár verbalizuje význam cyrilo-metodskej misie pre celý slovanský národ na rozdiel od Juraja Fándlyho, ktorý hovorí o význame pre slovenský národ. Oba prístupy možno vidieť u Jonáša Záborského, ktorý v reči *Na den zjevení Krista p. mudercům* píše o cyrilo-metodskej misii k Slovanom a v reči *Na sv. Štefana Krále* píše o cyrilo-metodskej misii k Slovákom, jeho prístup je menej než v prípade Juraja Fándlyho alebo Jána Kollára zviazaný s konkrétnou ideológiou a mení sa podľa intencie kázne, podľa jej hlavnej témy. Autori kázni sa líšia aj v konfesijnom rozmere, Juraj Fándly hovorí o katolicizme aj v súvislosti s misiou Cyrila a Metoda (*katolického Wíri, na kteru, gích títo dva swatí Učitelé obrátili*), Ján Kollár explikuje seba a poslucháčov ako evanjelikov a v súvislosti s cyrilo-metodskou misiou píše všeobecnejšie o jej kresťanskom rozmere (*dva učitele křesťanské*), Jonáš Záborský zdôrazňuje fakt, že v čase pôsobenia Cyrila a Metoda sa začal rozkol v cirkvi, upozorňuje na ruptúru medzi ich pôsobením a následným vývinom už v rámci Uhorského kráľovstva – na rozdiel od Juraja Fándlyho, ktorý opakovane hovorí o kontinuite, pokračovaní, nasledovníkoch. Deiktické ukazovanie na Cyrila a Metoda sa deje prostredníctvom ONI, len Juraj Fándly Cyrila a Metoda aj bezprostredne oslovuje prostredníctvom VY (*Blahoslavení ste wi naši swatí Apoštolí*) a vždy ich usúvzťažňuje s inkluzívnym MY prostredníctvom NAŠI (*našich dřešních slowenských Apoštolow*), čo sa naopak vôbec nevyskytovalo v kázni Jána Kollára, kde sa o misii Cyrila a Metoda píše ako o historickej udalosti a kontinuita sa vzťahuje len na národ (*naše předky*). Postoj autora, jeho konfesijné, ideologické presvedčenie ovplyvnilo spôsob tematizácie cyrilo-metodskej misie a interferovalo s voľbou deiktických prostriedkov ukazujúcich na svätého Cyrila a Metoda aj na účastníkov komunikácie.

REFERENCES

- Fándly, Juraj. 1796.* Príhodné a Swátečné Kázne, od mnohowelebného Pána Fándli Gura naháčského Farára zložené ai kázané. Druhí Zwazek. Trnava.
- Genette, Gérard. 1997.* Palimpsests. Literature in the Second Degree. Lincoln – London.
- Hirschová, Milada. 2013.* Pragmatika v češtině. Praha.
- Kiss Szemán, Róbert. 2014.* Slovanský Goethe v Pešti. Ján Kollár a národní emblematicismus středoevropských Slovanů. Praha.
- Kollár, Ján. 2009.* Dielo. Bratislava.
- Sväté písmo. 2007.* Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava.
- Záborský, Jonáš. 2015.* Múdrost života ve chrámových řečech. Bratislava.
- Zubko, Peter. 2013.* Kňaz nie každodenný. Jonáš Záborský v službe Košickej diecézy. Bratislava.

SUMMARY: THE DEICTIC EXPRESSIONS IN UPDATING THE THEME OF THE CYRIL AND METHODIUS MISSION IN THE BEGINNING OF THE SERMON WRITTEN BY JURAJ FANDLY. The study analysis the beginning of the sermon written by Juraj Fandly *Concio Historico – Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, & Methodio* from the focus of distribution of deictic expressions in the composition parts of sermon's beginning and the subject of the sermon – the Cyril and Methodius mission. The deictic expressions are situated especially on the beginning and ending of the composition parts of sermon. Personal deixis encodes the constant participants' roles in the sermon and shows itself typically in personal and possessive pronouns. The role of the speaker has only preacher, with the pronoun "I" Juraj Fandly refers to himself and the second plural personal pronoun includes the addressees as listeners into the speech event. Minimum of singular second person verbs means that Juraj Fandly addressed his sermon to the national community not to individual addressee, which confirms the fact that the most used personal pronouns were "we" and "you" (plural). The most used possessive pronoun was "our", which means, that the most important thing for Juraj Fandly is presents the Cyril and Methodius mission like part of our history and in the same time like very actual present subject used temporal deixis expressed in time adverbials like "now" or "up to now". Finally, the interpretation of the Cyril and Methodius mission by Juraj Fandly is compared with the interpretations written by Jan Kollar and Jonas Zaborsky.

doc. PhDr. Gabriela Mihalková, PhD.
University of Presov
Faculty of Arts
Institute of Slovak and Media Studies
17. novembra 1
08001 Prešov
Slovakia
gabriela.mihalkova@unipo.sk

PARTICIPÁCIA TALIANSKYCH HISTORIKOV Z KONCA 19. STOROČIA NA ŠÍRENÍ CYRILLO-METODSKÉHO KULTU (PIETRO BALAN, PIETRO PRESSUTTI, GAETANO ALIMONDA, DOMENICO BARTOLINI)¹

The Participation of Italian Historians From the End of the 19th Century in Spreading the Cyrillo-Methodian Cult (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini)

Martina Lukáčová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.177-186

Abstract: LUKÁČOVÁ, Martina. *The Participation of Italian Historians From the End of the 19th Century in Spreading the Cyrillo-Methodian Cult (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini)*. The author mainly dedicated her study to the Cyrillo-Methodian cult and put emphasis on the way of its representation in the works of that period of time whose common feature is a specific historical period – the end of the 19th century. Apart from this, focuses her attention on the common geographical provenience of the authors of the introduced works that is Italy. In the text, the author aims at some works of Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda and Domenico Bartolini, which she selected on the basis of two temporal and conceptual criteria in the course of the papacy of Leo XIII: the year 1880 – the release of the Encyclical *Grande munus* – and the year 1881 – the organisation of a thanksgiving pilgrimage in Rome in the presence of the Slavs. Not less essential point of our research is the specification of the existence of the Cyrillo-Methodian cult in the discussed works using analytical and comparative methods. In our contribution, we finally try to synthesise the gained results in the form of defining of common traits in understanding and the way of representation of the Cyrillo-Methodian tradition in the analysed works of the above stated Italian historians.

Keywords: *the Cyrillo-Methodian cult, pope Leo XIII, Encyclical Grande munus, Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini*

Abstrakt: LUKÁČOVÁ, Martina. *Participácia talianskych historikov z konca 19. storočia na šírení cyrillo-metodského kultu. Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini*. V štúdiu sa prioritne venujeme cyrillo-metodskému kultu s dôrazom na spôsob jeho stvárnenia v dobových dielach, ktorých spoločným menovateľom je vyšpecifikované historické obdobie – koniec 19. storočia. Okrem toho našu pozornosť sústreďujeme na spoločnú geografickú provenienciu autorov uvádzaných diel, ktorou je Taliansko. V texte sme sa zamerali na niektoré diela Pietra Balana, Pietra Pressuttiho, Gaetana Alimonda a Domenica Bartoliniho, ktoré sme vyseletovali na báze dvoch časových a ideových kritérií v priebehu pontifikátu Leva XIII.: rok 1880 – zverejnenie encykliky *Grande munus* a rok 1881 – zor-

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116 a vznikla tiež v rámci projektu KEGA č. 004UKF-4/2018 *Európsky stredovek interaktívne*.

ganizovanie ďakovnej púte v Ríme za účasti Slovanov. Nemenej podstatným bodom nášho výskumu je konkretizácia existencie kultu sv. Cyrila a Metoda v pertraktovaných dielach s využitím analytických a komparatívnych metód. Napokon sa v štúdiu pokúsime o syntetizáciu nadobudnutých výsledkov formou definovania spoločných črt v chápaní a spôsobe zobrazovania cyrilo-metodskej tradície v analyzovaných dielach vyššie uvedených talianskych historikov.

Kľúčové slová: *cyrilo-metodský kult, pápež Lev XIII., encyklika Grande munus, Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini*

Úvod

Osobnosť a dielo pápeža Leva XIII. (1810 – 1903; pontifikát v období rokov: 1878 – 1903) podstatne súvisí s cirkevnými dejinami Slovanov. Doposiaľ existujúce výskumy zaoberajúce sa vzťahmi Svätej stolice k slovanskej otázke (v širšom ponímaní k východným cirkvám) na úrovni historicko-politickej či diplomatickej dokladujú významné intervencie zo strany Leva XIII. z obdobia druhej polovice 19. storočia.² V týchto súvislostiach nebolo možné zo strany historikov (v prevahe cirkevných) opomenúť existenciu a význam pápežovej encykliky *Grande munus* z roku 1880³, ktorá predstavovala jeho jednoznačnú politickú i morálnu oporu a priazeň v riešení slovanskej otázky. V pozadí týchto aktivít pontifika je všadeprítomný cyrilo-metodský kult, ktorý slúži ako puto zblížujúce slovanské národy so Svätou stolicou. Reakciou na idey prezentované v encyklike bola priama odpoveď – účasť Slovanov na púti zorganizovanej v Ríme v dňoch 25. júna – 5. júla 1881, ktorú pútnici zavŕšili pápežskou audienciou.⁴

V súlade so zámerom predkladanej štúdie pozornosť sústreďujeme na talianskych historikov z konca 19. storočia, ktorí sa prítomnosti cyrilo-metodského kultu (vo vyššie spomínanom kontexte) vo svojich historických dielach venovali. Detailnejšie sa formou analýzy zameriame na výstupy Pietra Balana (1840 – 1893), Pietra Pressuttiho (? – ?), Gaetana Alimonda (1818 – 1891), ako aj Domenica Bartoliniho (1813 – 1887). Motiváciou nášho výberu práve spomínaných historikov bolo skúmanie dobových materiálov z uvedeného obdobia, ktoré odzrkadľujú vtedajšiu autentickú atmosféru, resp. reagujú na udalosti, ktoré sa v tom čase odohrávali. Stredobodom nášho záujmu je charakter prítomných informácií o existencii, diele, ako aj hodnotách, ktoré sv. Cyril a Metod prinášajú. V neposlednom rade nás zaujíma zdrojový materiál, z ktorého v kontexte cyrilo-metodskej problematiky historici čerpali.

Spomedzi mnohopočetných diel renomovaného talianskeho cirkevného historika **Pietra Balana**⁵ sme vybrali publikáciu *Il Pontificato di Giovanni VIII (Pontifikát Jána VIII.)*⁶. Ide o trojzväzkové dielo z roku 1880, t. j. ešte pred zorganizovaním rímskej púte s účasťou zástupcov zo slovanských radov v roku 1881. Vzhľadom na bezprostrednú súvislosť v skúmaní cyrilo-metodskej

² O pontifikáte Leva XIII. a jeho encyklike *Grande munus* (1880) pozri bližšie: Hromják 2010; Hromják 2011a, 199-222; Hromják 2011b, 13-28; Hromják 2013, 545-562; Lopatková 2013, 247-249; Tolomeo 2015, 203-222; Ambros 2018, 57-59;

³ Pápež v nej okrem iného stanovil, aby sa všeobecne platným dňom slávenia úcty sv. Cyrilovi a Metodovi stal 5. júl, čím dochádza ku kodifikácii cyrilo-metodského kultu v katolíckej cirkvi.

⁴ O danej púti pozri bližšie: Slotta 1882; Koželuha 2004, 59-99; Lopatková 2013, 249-250; Lopatková 2014, 69-77; Ivanič 2018, 69; Ivanič 2019, 98-106.

⁵ Podrobné biografické údaje o Petrovi Balanovi možno dohľadať na: http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-balan_%28Dizionario-Biografico%29/.

⁶ Vzhľadom na to, že originálne texty v taliančine, s ktorými pracujeme, nie sú oficiálne preložené do slovenčiny, uvádzame ich vlastné preklady.

problematiky a dejín starých Slovanov treba upozorniť na tretiu podkapitolu Gli slavi (Slovania), no predovšetkým na nasledujúcu štvrtú podkapitolu I moravi (Moravania); Giovanni VIII e la chiesa di Pannonia (Moravania; Ján VIII. a Panónska diecéza), kde sa Balan (1880a, 9-10) zmieňuje o solúnskych vierozvestcoch výlučne v historickom kontexte na základe udalostí spojených s definovaním pôsobenia Slovanov. Na stránkach tohto diela podáva charakteristiku tohto etnika, venuje sa konkrétne jeho výzoru, popisu správania či miestu výskytu. Sv. Cyrila a Metoda spomína v súvislostiach ich vstupu na územie Veľkej Moravy formou zhrňujúcich informácií o ich tamjších aktivitách: „Okolo roku 863 dvaja apoštoli Chazarov a Bulharov, Cyril a Metod, vstúpili na Moravu, ktorá okolo roku 867 sčasti konvertovala na kresťanstvo. Cyril (tu) našiel starobylé slovanské písmo, ktoré obohatil a uviedol medzi tento národ a v tom istom jazyku tu rozšíril liturgiu. Po týchto činoch sa Cyril opäť utiahol do kláštora; zostal iba Metod, ktorého v roku 868 povolal do Ríma pápež Hadrián II. a vysvätil ho za biskupa a vyhlásil ho za metropolitu Panónie a Moravy a preložil Bibliu do slovanského jazyka.“ Dôležitosť tejto publikácie spočíva predovšetkým v dokladovaní informácií o slovanskej mnohovokej a prevratnej histórii vrátane prítomnosti sv. Cyrila a Metoda na tomto území, ako aj o dovtedy neznámom registri pápeža Jána VIII. v súvislosti so schvaľovaním slovanskej liturgie vo vzťahu k rakúskym a maďarským historikom, pre ktorých boli tieto názory v tom čase neakceptovateľné (Hromják 2013, 560). Balan (1880a, 10) sa odvoláva okrem iného na zdrojový materiál od poľského historika Jana Długosza (1415 – 1480)⁷ a českého filológa a historika Josefa Dobrovského (1753 – 1829)⁸, z ktorého čerpal faktografické údaje, no upozorňuje i na svoje oveľa detailnejšie rozpracovanú esej vzhľadom na túto problematiku pod názvom *La Chiesa cattolica e gli Slavi (Katolícka Cirkev a Slovania)*⁹, ktorá bola uverejnená v tom istom roku. Sám historik v predhovore definuje túto publikáciu ako historickú esej, ktorá v sebe nenesie apologické ani polemické prvky. Za dôležité pri jej koncipovaní považuje Balan (1880b, 7) využívanie pravdivých faktov o cirkevných a civilných dejinách Slovanov, ktoré nadobudol okrem iného intenzívnym a minucióznym výskumom originálnych dokumentov nachádzajúcich sa vo vatikánskych archívoch¹⁰. Pripomína, že ide aj o doposiaľ nevydané pramene, ku ktorým sa bežný čitateľ s najväčšou pravdepodobnosťou nie je schopný dostať. Ďalej sa odvoláva na encyklopedické osemzväzkové dielo *Illyricum sacrum* (1751 – 1819) z pera talianskeho historika Danieleho Farlatiho (1690 – 1773), ktorého erudovanosť v oblasti dejín Slovanov Balan (1880b, 6-7) mimoriadne vyzdvihuje. V rozpätí rokov 1751 – 1775 napísal prvých päť zväzkov vyššie spomínanej publikácie a neskôr ho nahradil jeho pokračovateľ, historik a polyglot Giacomo Coleti (1734 – 1827). Popri týchto historikoch skúmajúcich slovanské dejiny akcentoval tiež osobný prínos v podobe využitých zdrojov františkánskeho teológa a historika Luka (Lukasa) Waddinga (1588 – 1657), prefekta Tajného vatikánskeho archívu (1855 – 1870), kanonika a nemeckého cirkevného historika Augustina Theinera (1804 – 1874) či uhorského historika, profesora histórie a knihovníka Juraja (Györgyho) Praya (1723 – 1801). Pertraktovanú Balanovu historickú esej možno chápať ako priamu reakciu na encykliku *Grande munus* (1880)¹¹, dokonca vyznieva v jeho podaní ako ústredný motivický prvok

⁷ *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*.

⁸ *Cyrill und Method der Slawen Apostel: ein historisch-kritischer Versuch* (1823).

⁹ Dielo sa uvádza aj pod nasledovnými názvami: *Le relazioni fra la Chiesa e gli Slavi* (Vzťahy medzi Cirkvou a Slovanmi); *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi della Bulgaria, Bosnia, Serbia, Erzegovina* (O vzťahoch medzi katolíckou Cirkvou a bulharskými, bosnianskymi, srbskými a hercegovinskými Slovanmi) – toto rozšírené pomenovanie sa nachádza na prvom liste eseje.

¹⁰ Vzhľadom na to, že Balan pracoval ako archívár (II. stupňa – uvedené na titulnom liste, ako aj v predhovore knihy) v Tajnom vatikánskom archíve (dnes Apoštolskom vatikánskom archíve), konzultoval pri svojom výskume originálne diela zozbierané v edícii regestov *Regesti Pontificii*, čo pokladal za unikátnu možnosť garantujúcu autenticitu, hodnovernosť a z nich prameniáciu objektívnosť predkladaných faktov.

¹¹ Encyklika bola zverejnená 30. septembra 1880.

diela. Explicitne vyjadruje svoje sympatie voči pápežovi Levovi XIII. a jeho počinom v súvislosti s doterajšími vzťahmi Západu voči slovanskému etniku. Samozrejme, vtedajšieho pápeža nepovažuje svojimi činmi za ojedinelého, i keď výnimočného, z jeho vyjadrení je evidentné, že háji vo všeobecnosti pápežské snahy (pontifikát Mikuláša I. (858 – 867), Hadriána II. (867 – 872) či Jána VIII. (872 – 882¹²)) v dejinách Svätej stolice ohľadom uznania existencie slovanských národov a ich dôležitosti i veľkosti v rámci historiografie katolíckej cirkvi. Úsilie Leva XIII. šíriť cyrilo-metodský kult predstavuje završenie snáh jeho predchodcov. Práve svojimi aktivitami si sv. Cyril a Metod vyslúžili označenie apoštolov a „*ochrancov viery na celom kresťanskom Východe*.“ (Balan 1880b, 10). Tematicky sa v eseji tento taliansky historik zvlášť koncentroval na zber a interpretáciu dobových údajov o bulharských, bosnianských, srbských a hercegovinských Slovanoch, keďže túto časť slovanských dejín považuje na jednej strane v Taliansku za menej prebádanú na rozdiel od území Uhorska, Dalmácie, Moravy, ako aj Čiech, ktoré disponujú renomovanými historikmi referujúcimi o prelomových historických udalostiach vzbudzujúcich ich záujem, na strane druhej vidí motiváciu práve v tristnej a nejasnej ďalekosiahlej existenčnej situácii týchto etnických spoločenstiev nielen v minulosti, ale aj v budúcnosti. Cyrilo-metodský kult v Balanovej publikácii chápeme ako isté ideové spojivo, ktoré Svätej stolici jeho propagáciou poslúžilo k vytváraniu dôležitého recipročného¹³ vzťahu medzi Západom a Východom v šírení katolíckej viery. Okrem toho výrazne podporuje uvedenie si zdroja hodnôt, ktorý sú Slovania schopní priniesť. V prípade, že našu pozornosť chceme orientovať výlučne na zastúpenie cyrilo-metodskej tradície v tejto publikácii, je potrebné akcentovať tretiu kapitolu mapujúcu prítomnosť a aktivity solúnskych bratov (v kapitole pod názvom: Sv. Cyril a sv. Metod na Morave a v Ríme; smrť sv. Cyrila; a v ďalších podkapitolách: Ortodoxnosť sv. Cyrila; Spory voči sv. Metodovi; Obhajoba sv. Metoda zo strany Jána VIII.; Sv. Metod v Ríme; ortodoxnosť jeho doktríny, schválenie Jána VIII.; Jeho smrť. V kapitolách IV. – XVII. detailne analyzuje v chronologickom slede historické skutočnosti odohrávajúce sa na území južných Slovanov. Posledná, osemnásť kapitola obsahuje zhrňujúce informácie o vzťahoch, ktoré panovali medzi pápežmi a Slovanmi v minulosti, ako aj so súdobým pápežom Levom XIII., ktorému sa Balan venuje v samostatnej podkapitole.

Podobne tematicky a ideovo ladené dielo vytvoril v tom istom roku historik **Pietro Pressutti** pod názvom *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali* (Pápežstvo a civilizácia južných Slovanov). Ide o prejav, ktorý autor predniesol 18. marca 1880 v Akadémii katolíckej cirkvi (Accademia di religione cattolica, 1801)¹⁴, t. j. niekoľko mesiacov pred zverejnením encykliky *Grande munus* a dokončením Balanovho textu *La Chiesa cattolica e gli Slavi* (Katolícka Cirkev a Slovania), ktorý je datovaný 5. decembra 1880. Z uvedeného je zrejme, že tento rímsky historik z tohto zdroja nečerpá, no nachádzame tu odvolávku na ďalšie jeho omnoho skôr vydané monotematické dielo o pápežovi Jánovi VIII.¹⁵ (Pressutti 1880, 26). Istým spoločným menovateľom pri identifikácii zdrojovej bibliografie pri koncipovaní uvedených diel je citovanie, resp. parafrázovanie identických historiografických diel Farlatiho či Theinera¹⁶. Nemenej významné sú pre historika bibliografické

¹² Pontifikátu Jána VIII. sa Balan podrobne venuje v samostatnom diele, o ktorom sme sa už v texte zmienili.

¹³ Máme na mysli fakty z dejín Slovanov, ktoré by mohli byť prospešné pre Talianov (západné civilizácie vo všeobecnosti), ako aj naopak rímske dejiny pre celé slovanské etnikum.

¹⁴ Známa aj pod názvom *Pontificia Accademia della Religione Cattolica* – neskôr *Università Gregoriana* (Pápežská univerzita Gregoriana): jej zakladateľom bol v roku 1801 Giovanni Zamboni (1756 – 1850); konali sa tu raz mesačne zhromaždenia, kde boli prezentované diskusie z oblasti teológie, filozofie a histórie, ich výstupy boli publikované.

¹⁵ Balan, Pietro. 1876. *Storia di Giovanni VIII*. Modena. 187-189.

¹⁶ *Vicende della Chiesa Cattolica in Russia e in Polonia* (1843); *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia* (1863); *Vetera monumenta Hungariae* (1859 – 1860). Pressutti (1880, 73-83)

zdroje od Josepha Augustina Ginzela¹⁷ (1804 – 1876), Antonína Bočka (1802 – 1847)¹⁸ i Louisa Légera (1843 – 1923)¹⁹, ktoré nachádzame v citačných odkazoch tejto publikácie. Z formálneho hľadiska možno poukázať na analyzované Pressuttiho dielo predovšetkým použitím ľahko rozpoznateľných rečníckych jazykových prostriedkov, charakteristických pre tento štylisticky vyhranený typ textu. Hoci dielo obsahuje množstvo dôležitých historiografických dát, vyniká schopnosťou autora prízvukovať prediskutovanú tému s odvolávaním sa na predispozície adresáta. Považuje za nutné už v úvode svojej rozpravy pomerne precízne vysvetliť pojem civilizácia, ktorý kladie do roviny filozoficko-historickej a predstavuje pre neho ústredný motívický bod, od ktorého sa rozprava odvíja. V tejto súvislosti od všeobecného pojmu prechádza plynule k slovanskej rodovej línii, neskôr až k južným Slovanom, ktorí predstavujú dominantný objekt Pressuttiho záujmu. Rozmach dejín a civilizácie, ako aj celkový vzostup Slovanov je podľa Pressuttiho (1880, 7) dielom kresťanstva, ktoré od čias pápeža Jána IV. (pontifikát v trvaní rokov: 640 – 642) preniklo najskôr na územie Chorvátska a Srbska a neskôr v 8. storočí do Korutánska a do Štajerska, následne medzi Moravanov, kde príchodom solúnskych bratov a založením sídla ich apoštolátu dochádza k vyvrcholeniu kristianizačných snáh na tomto území s ich nedozernými hodnotami pre celé slovanské etnikum v minulosti, ako aj v súčasnosti. Práve toto teritórium sa stalo centrom kresťanstva a kultivovanosti, odkiaľ vyšli nové impulzy rozptyľujúce sa medzi ostatných južných Slovanov (Pressutti 1880, 8). Medzi obsahom a formou panuje v analyzovanom diele silná korelácia, čím sa autorovi podarilo textom zapôsobiť na recipienta či už v podobe pléna, alebo čitateľa. Z hľadiska definovania foriem stvárnenia, resp. prítomnosti cyrilo-metodského kultu je potrebné dať dôraz na oblasť jazyka a literatúry, ktorými sa v nemalej miere Pressutti (1880, 19-22) zaoberá. Vyzdvihuje zlomový a ďalekosiahly podiel v tejto rovine, o ktorý sa svojou činorodosťou zaslúžili sv. Cyril a Metod. Začiatky kultúry Slovanov pramenia v „*katolicizme, a ich jazyk a literatúra, základy rozvoja civilizácie, sa rodia a formujú v katolíckych kostoloch pod záštitou a ochranou pontifikátu. [...] Pôvod slovanského jazyka a literatúry bol za posledných päťdesiat rokov témou živých diskusií najerudovanejších slavistických filológov a literátov. Problém spočíva v troch otázkach [...]*“, ktoré historik vidí v konkretizácii diel sv. Cyrila a Metoda z hľadiska ich proveniencie, ďalej v definovaní konkrétneho slovanského jazyka, v ktorom obidvaja písali a napokon v určení, či autorstvo cyriliky a hlaholiky možno prisúdiť sv. Cyrilovi (Pressutti 1880, 19). V rámci tejto nastolenej problematiky spomína už existujúce práce Šafárika (1761 – 1831), Dobrovského (1753 – 1829), Kopitara (1780 – 1844), Palackého (1798 – 1876), Lelewela (1786 – 1861), Jagića (1838 – 1923), Hattalu (1821 – 1903), Miklošiča (1813 – 1891) a i. Konštatuje, že hoci otázka písma ešte nie je úplne doriešená, je nesporné literárne diela vierozvestcov definovať s využitím výhradne v liturgii a sú jasným zavŕšením ich apoštolátu. Neopomína tiež podčiarknuť význam a hodnoty slovanského jazyka, ktorý sa stáva vyjadrovacím prostriedkom aj v iných celospoločenských oblastiach (vedy a literatúry), pre ľudstvo vtedajšej, ako aj budúcej doby.

V tejto štúdii sme doteraz analyzovali diela talianskych historikov, ktoré boli vytvorené v roku 1880 ako priama reakcia na idey prezentované pápežom v encyklike *Grande munus*. Ďalším objektom nášho záujmu sú historické diela skoncipované v nasledujúcom roku 1881, t. j. v období, keď sa konala ďakovná púť slovanských národov v Ríme.

sa v prílohe súbornej publikácie Theinerovým zdrojovým dokumentom venuje podrobne s odvolávkou na ich bližšie rozpracovanie v rokoch 1863 a 1875.

¹⁷ *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie* (1861).

¹⁸ *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae* (1836 – 1903): Pressutti (1880, 10) čerpal z listín, ktoré boli publikované v roku 1839.

¹⁹ *Cyrille et Méthode étude historique sur la conversion des slaves au christianisme* (1868).

Práve rozpravu *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica* (Slovanský apoštolát svätých Cyrila a Metoda vo vzťahu k náboženstvu, literatúre a politike)²⁰ od Pietra Pressuttiho možno zaradiť do tejto skupiny. Ide o historikove myšlienky a názory, ktoré sprostredkoval v Akadémii katolíckej cirkvi (Accademia di religione cattolica) 2. júla 1881 pri príležitosti tejto púte. V úvodnej časti publikácie okrem explicitných pochvalných vyjadrení plných úcty a pokory na adresu sv. bratov Cyrila a Metoda a ich veľkolepého apoštolského diela, pomenúva súvislosti, ktoré nachádza medzi nimi, slovanským etnikom a Svätou stolicou. Veľmi jasne odhaľuje smer, ktorým sa chce v tomto diele uberať, resp. z ktorých konkrétnych aspektov bude na aktivity a ich konzekvencie solúnskych vierozvestcov nazeráť. Text diskusie týkajúcej sa cyrilo-metodského kultu orientuje okolo dvoch bodov, najskôr sa vyjadruje k výhodám, ktoré ľudstvo môže z ich apoštolátu vyťažiť vo vzťahu k náboženstvu, literatúre a politike v súvislostiach s rímskym pontifikátom a následne prechádza k historickému náhľadu na túto problematiku, keď uvádza niekoľko nepodložených názorov, na ktoré upozorňuje, no za istú bernú mincu v jeho skúmaní treba pokladať predovšetkým zdokumentované údaje, cez prizmu ktorých na dejiny hľadí (Pressutti, 1881, 4-5). Bibliografické zdroje, z ktorých čerpal sa vo väčšej miere zhodujú s už uvedenými v jeho diele z roku 1880. Ďalej vyzdvihuje prínos kardinála Domenica Bartoliniho (1813 – 1887), ktorého publikáciu budeme analyzovať samostatne. Okrem materiálu zameraného na rozbor dejinných udalostí, zoznamuje čitateľa s informáciami prameňmiacimi v spisbe nasledujúcich encyklopedistov, filológov či filozofov: Johanna Gottfrieda Grubera (1774 – 1851), Johanna Samuela Erscha (1766 – 1828), Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646 – 1716), Luigiho Taparelliho d'Azeglia (1793 – 1862), ktorými sa nechcel inšpirovať. Pressutti je verný chronológii, ktorú naznačil v úvode publikácie a postupne prechádza od popisu Slovanov a ich mytológie, biografických údajov o solúnskych bratoch, ich misií, k náboženským otázkam ako primárnej zložke skutočnej civilizácie (podrobnejšie rozoberá úlohu apoštolátu sv. Cyrila a Metoda na slovanskom území a porovnáva ho s pôsobením apoštolov na iných európskych územiach), v tejto súvislosti vyzdvihuje ich počiny späté so vznikom a etablovaním písma, ktoré nadobúda platnosť v literatúre (dôkladne uvažuje nad polemikou týkajúcou sa pôvodu i autorstva hlaholiky a cyriliky; ako aj nad podrobnou charakteristikou jazyka, v ktorom sv. Cyril a Metod na slovanskom území komunikovali a napísali svoje diela, t. j. rozhodujúcou otázkou pre dejiny slovanskej filológie). Doposiaľ pertraktované náboženstvo a kultúra vrátane jazyka a literatúry sú nespornými benefitmi, ktoré vierozvestcovia Slovanom sprostredkovali, no Pressutti (1881, 21-45) navádza recipienta k zamysleniu sa nad ďalším ich prínosom, a to vo vzťahu k politike (na popisnej historickej báze analyzuje vzájomné vzťahy medzi jednotlivými panovníkmi (predovšetkým veľkomoravskými a východofranskými), ako aj ich väčšie či menšie väzby na pontifikát).

Dňa 6. júla 1881 za účasti pápeža Leva XIII. predniesol vo Vatikáne kardinál Gaetano Alimonda svoj inauguračný prejav pod názvom *Agli Slavi pellegrini in Roma* (Slovanským pútnikom v Ríme). V istej časti textu sa priamo a osobitne obracia na predstaviteľov jednotlivých slovanských národov, ktorých na začiatku oslovuje a adresuje im časť výkladu, v ktorom využíva a vyzdvihuje špecifická charakteristické pre daný slovanský región v podobe jeho osobností či geografického definovania (Alimonda 1881, 16-18). Na stránkach tejto rozsahom nevelkej publikácie sa o chvályhodných činoch sv. Cyrila a Metoda pre napredovanie slovanského etnika autor vyslovuje so značnou úctou a rešpektom. Možno povedať, že hoci týmto myšlienkam nevenuje žiadnu ucelenú časť textu, idey

²⁰ Obidve vyššie analyzované Pressuttiho rozpravy boli publikované v súbornom diele v roku 1881 v Ríme pod názvom *La Santa Sede e gli slavi* (Svätá stolica a Slovania), ktoré jeho autor venoval Josipovi Jurajovi Strossmayerovi (1815 – 1905). Naším zdrojovým materiálom, ktorý uvádzame v bibliografickom zozname, boli samostatne dohľadané, resp. vydané rozpravy. Keďže sme mali možnosť analyzovať aj súborné dielo, pri porovnávaní textov v tomto diele, ako aj v samostatnej verzii sme postrehli, že nie sú úplne identické a v istých pasážach sa sčasti formálne (štylisticky) líšia, i keď obsahový kontext je zachovaný.

obsahujúce cyrilo-metodskú tradíciu sa tiahnu komplexne celým dielom. Z hľadiska formálnej stránky nesie v sebe Alimondov text jasné znaky rečníckeho prejavu, a teda nemožno očakávať takú obrovskú kumuláciu zdrojového materiálu, ako sa to udialo v niektorých predtým analyzovaných historických dielach. Aj napriek tomuto tvrdeniu nemožno opomenúť práce od historikov, ktorých sme už v tejto štúdií spomenuli, ako napr. Pietra Balana či Augustina Theinera, z ktorých Alimonda evidentne čerpal a uviedol ich vo svojom poznámkovom aparáte.

Posledné dielo, ktoré sme sa rozhodli analyzovať, je rozsiahla publikácia z roku 1881 s názvom *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio (Historicko-kritické archeologické spomienky sv. Cyrila a Metoda)*²¹ z pera kardinála a prefekta Kongregácie pre rítus Domenica Bartoliniho. Dielo je prioritne venované slovanským pútnikom, ktorí v letných mesiacoch roku 1881 v čase ďakovnej púte zavítali do Ríma. Bartolini hneď v úvode podáva vysvetlenie, prečo sa rozhodol koncipovať text o slovanskom etniku, resp. o existencii cyrilo-metodského kultu. Domnievame sa, že vtedy prebiehajúce udalosti vo Vatikáne pod patronátom pápeža Leva XIII. boli tou najvhodnejšou príležitosťou k prezentovaniu historikových ideí. Jeho kľúčovým zámerom bolo dovtedy známe historicko-geografické bibliografické zdroje k dejinám slovanského etnika, ako aj informácie o živote a diele sv. Cyrila a Metoda hlbšie preskúmať a sprístupniť širšiemu spektru príjemcov. Podľa neho je tento úsek dejín stále nedostatočne prebádaný a vzhľadom na veľkosť tohto etnika nedocenený. Jeho počiatky nutne spája so solúnskymi bratmi. Pozornosť venuje predovšetkým zdrojom – legendám, ktoré sa viažu na ich apoštoláty u jednotlivých slovanských národov, autor ich uvádza pod nasledujúcimi názvami: *Leggenda Italica (Romana)*; *Leggenda Sanctorum Cyrilli et Methodii Patronorum Moraviae (Moravica)*; *Boemica*; *Pannonica*.²² Podrobne vysvetľuje genézu ich vzniku a obsahovú stránku. Okrem toho jeho pozornosti v súvislosti s popisovaním dobových prameňov neunikli ani pápežské listy či maľby v Bazilike sv. Klementa v Ríme. Ďalej sa s rešpektom a chválou vyjadruje o diele Pietra Balana *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi della Bulgaria, Bosnia, Serbia, Erzegovina* (O vzťahoch medzi katolíckou Cirkvou a bulharskými, bosnianskymi, srbskými a hercegovinskými Slovanmi) z roku 1880, ako aj o obidvoch vyššie analyzovaných Pressuttiho publikáciách z roku 1880 a 1881, priamo sa tiež odvoláva na už spomínaného Ginzela, Palackého, Šafárika či Bočka (Bartolini 1881, VI-XXIX). Text Bartolini rozdelil na štyri obsiahle kapitoly, ktoré v časovej línii na základe biografických údajov osvetľujú nielen jednotlivé etapy zo života a smrti sv. Cyrila a Metoda, ale aj prínos ich veľkolepého diela.

Záver

Cieľom našej štúdie bolo upriamiť pozornosť na vybrané práce talianskych historikov (Pietra Balana, Pietra Pressuttiho, Gaetana Alimonda, Domenica Bartoliniho) z konca 19. storočia, ktorí istú časť svojej tvorby venovali rozvoju cyrilo-metodskej tradície. Postupnou analýzou spomínaných diel sme sa snažili o pochopenie ich motivácie pri výbere tejto tematiky, o popisovanie obsahovej stránky diel a v neposlednom rade nás zaujal zdrojový materiál, z ktorého historici čerpali. Možno konštatovať, že fakty, ktoré všetci autori popisujú vo svojej spisbe pochádzajú prakticky z rovnakých dobových prameňov, na čo v texte upozorňujeme. Z dôvodu lepšej logickej i formálnej prehľadnosti podávame štruktúrované informácie o spisbe týchto historikov s ohľadom na existenciu dvoch ústredných motívických bodov – historických udalostí (vznik encykliky *Grande munus* (1880) a púť Slovanov do Ríma v roku 1881 za účelom vyjadrenia vďaky pápežovi

²¹ Kompletné znenie názvu diela: *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio e del loro apostolato fra le genti slave*.

²² K podrobnejšej charakteristike týchto legiend pozri bližšie: MMFH II. 2010.

Levovi XIII.), ktoré sme na tento cieľ využili. V samotnom texte sa teda postupne venujeme najskôr dielam, ktoré boli publikované v roku 1880 a potom pristupujeme k analýze diel z roku 1881. Vo všetkých analyzovaných publikáciách predstavuje cyrilo-metodský kult významný podklad pre definovanie dejín Slovanov a je v nich vo väčšej či menšej miere obsiahnutý. Pertraktované udalosti nutne spájané s pôsobením pápeža Leva XIII. prispeli významným podielom k rozširovaniu cyrilo-metodskej tradície v povedomí odbornej, ako aj laickej verejnosti. Za ich dôsledok, resp. akési logické vyústenie možno pokladať práve vybrané analyzované diela spomínaných talianskych cirkevných historikov v tejto štúdii. Sú dôkazom ich neochvejnej túžby pozdvihnúť znalosti o veľkosti i schopnosti slovanského etnika a recipročného vzťahu medzi ním a katolíckou cirkvou cez prizmu existencie a aktivít solúnskych vierozvestcov.

REFERENCES

- Alimonda, Gaetano. 1881. Agli Slavi pellegrini in Roma. Roma.*
- Ambros, Pavel. 2018. Encyklika Lva XIII. Grande munus (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. Egregiae virtutis (1980) a jejich vlyv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století. In Ivanič, Peter (ed.). Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách. Zlín, 55-63.*
- Balan, Pietro. 1880a. Il Pontificato di Giovanni VIII. Roma.*
- Balan, Pietro. 1880b. La Chiesa cattolica e gli Slavi. Roma.*
- Bartolini, Domenico. 1881. Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio. Roma.*
- Hromják, Luboslav. 2010. Lo slavismo cattolico di Leone XIII e gli Slovacci. Praha.*
- Hromják, Luboslav. 2011a. Lev XIII. a jeho doba. In Duchovní pastier 92/5, 199-222.*
- Hromják, Luboslav. 2011b. Leone XIII, il movimento slavo e le origini di Bohemicum. In Parma, Tomáš (ed.). Dal Bohemicum al Nepomuceno. Roma – Olomouc, 13-28.*
- Hromják, Luboslav. 2013. Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In Bánik, Tomáš et al. Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 545-562.*
- Ivanič, Peter. 2018. Cyrilo-metodská úcta na Slovensku v 19. a 20. storočí. In Ivanič, Peter (ed.). Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách. Zlín, 65-81.*
- Ivanič, Peter. 2019. Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov. [The Encyclical Grande Munus and a Response to It from the Slovak Catholics]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 12/2, 98-106.*
- Koželuha, František. 2004. Pouť Slovanů do Říma ke dni našich apoštolů sv. Cyrila a Metoděje r. 1881. In Laurenčík, Jiří (ed.). Paměti o věcech náboženských. II. svazek. Prostějov, 59-177.*
- Lopatková, Zuzana. 2013. Cyrilo-metodská tradícia na stránkach Katolíckych novín (1870 – 1904). In Bánik, Tomáš et al. Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 244-255.*
- Lopatková, Zuzana. 2014. Cyrilo-metodská tradícia a trnavské centrum posledných bernolákovcov (do konca 19. storočia). In Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí. Bratislava, 69-77.*
- MMFH II. 2010. Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). Magnae Moraviae Fontes Historici II. Praha.*
- Pressutti, Pietro. 1880. Il papato e la civiltà degli slavi meridionali. Roma.*
- Pressutti, Pietro. 1881. L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica. Roma.*

Slotta, Juraj. 1882. Pamiatka putovania katolíckeho Slavianstva do Rímu k hrobu sv. Cyrilla apoštolu slavianskeho a ku slávnosti, ktorú Jeho Svätosť Pápež - Kráľ Lev XIII. ku cti svätých Cyrila a Methoda na deň 3., 4. a 5. júlia 1881 v bazilike sv. Klementa zriadiť a vykonať ráčil. Praha.

Tolomeo, Rita 2015. La visione slava di Leone XIII e il culto cirillo-metodiano. In I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente. Città del Vaticano, 203-222.

http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-balan_%28Dizionario-Biografico%29/.

SUMMARY: THE PARTICIPATION OF ITALIAN HISTORIANS FROM THE END OF THE 19TH CENTURY IN SPREADING THE CYRILLO-METHODIAN CULT (PIETRO BALAN, PIETRO PRESSUTTI, GAETANO ALIMONDA, DOMENICO BARTOLINI). The aim of the referred contribution was to bring attention to the selected works of Italian historians (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini) from the end of the 19th century who a certain part of their writings dedicated to the development of The Cyrillo-Methodian tradition. By a gradual analysis of the mentioned works, the author tried to conceive their motivation choosing this topic, description of the content of the works and last but not least she was engaged with the source material, which the historians utilised. It is possible to assert that the facts which all authors describe in their writing, derive from practically the same source which we point to in the text. By reason of better logical and also formal transparency, the author gives a structured information about the writing of these historians with regard to the existence of two central motivic points – historical events (the release of the Encyclical *Grande munus* (1880) and the pilgrimage of the Slavs in 1881 for the purpose of expressing their gratitude to pope Leo XIII which she uses for this aim. First of all, author gradually deals with the works in the text itself, which were published in 1880, and then, she approaches the analysis of the works from 1881. Chronologically, the author firstly assesses respected historian Pietro Balan (1840 – 1893) and his publications *Il Pontificato di Giovanni VIII* (The Papacy of John VIII) and *La Chiesa cattolica e gli Slavi* (The Catholic Church and the Slavs), then, she continues in the analysis with Pietro Pressutti (? – ?) by whom she also selected two works – speeches *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali* (The Papacy and Civilisation of the Southern Slavs) and *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica* (The Slavic Apostolate of St Cyril and Methodius in Relation to the Religion, Literature and Politics), it follows the inauguration speech *Agli Slavi pellegrini in Roma* (To Slavic Pilgrims in Rome) from cardinal Gaetano Alimonda (1818 – 1891) and finally, there is a relatively voluminous publication by Domenico Bartolini (1813 – 1887) with the title *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio* (Historical-Critical Archaeological Memoirs of St Cyril and Methodius).

In all analysed publications, the Cyrillo-Methodian cult presents the important background for defining the history of the Slavs and it is involved to a greater or lesser degree in them. The discussed events necessarily connected with the activity of pope Leo XIII significantly contributed to spreading of the Cyrillo-Methodian tradition in the awareness of the laic and professional public. It is possible to consider the selected analysed works of the mentioned Italian church historians in this contribution their consequence, or, more precisely, a logical result. They are the evidence of an unwavering desire to enhance the knowledge about the greatness and also the ability of the Slavic ethnicity and a reciprocal relationship between him and the Catholic Church through the prism of the existence and the activities of Sts Cyril and Methodius, the missionaries of Thessalonica.

MARTINA LUKÁČOVÁ

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Romance Studies
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
mlukacova@ukf.sk

CONSTRUCTING THE IMAGE OF BYZANTIUM IN THE 20TH CENTURY: THE RUSSIAN THEME IN THE GREEK “NEO-BYZANTINE” PROJECT

Aleksey Kamenskikh

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.187-196

Abstract: KAMENSKIKH, Aleksey. *Constructing the Image of Byzantium in the 20th Century: the Russian Theme in the Greek “Neo-Byzantine” Project*. The article examines a specific form of cultural reception. Since the end of the First World War a group of Greek intellectuals (Photis Kontoglou and Nikos Pentzikis in iconography and painting, Dimitris Pikionis in architecture, Basil Tatakis, John Romanides, Christos Yannaras, and John Zizioulas in their philosophical and theological writings) elaborated the forms of manifestation of the principle, which may be characterised as “Neo-Byzantinism”. Author of the article points to the fact that some of the above-mentioned Greek intellectuals found the detailed development of philosophical, theological and artistic aspects of this model in the works of Russian religious philosophers and Byzantinists of the 19th and 20th c. Greek authors “recognised” in the works created by the representatives of “the Third Rome” the cultural model appropriate for “the Second Rome”, perceiving this model as their *own*.

Author of the article seeks to shed some light on the most interesting moments of such perception and – as far as it goes – to describe some key principles of this play of reciprocal reflection of Russian and Greek cultural identities.

Keywords: *patterns of national mythology, Byzantium, Russian philosophy, Greek «Neo-Byzantinism», Pavel Florensky, Leonid Ouspensky, Photis Kontoglou, Basil Tatakis, Christos Yannaras*

Abstrakt: KAMENSKIKH, Aleksey. *Konštrukcia obrazu Byzancie v 20. storočí: ruská téma v gréckom neobyzantskom projekte*. Autor skúma špecifickú formu kultúrneho prijatia. Koncom prvej svetovej vojny skupina gréckych intelektuálov (Photis Kontoglou a Nikos Pentzikis v ikonografii a maliarstve, Dimitris Pikionis v architektúre, Basil Tatakis, John Romanides, Christos Yannaras a John Zizioulas vo svojich filozofických a teologických spisoch) spracovali formy prejavu princípu, ktorý možno charakterizovať ako neobyzantinizmus. Autor článku poukazuje na skutočnosť, že niektorí z vyššie uvedených gréckych intelektuálov našli podrobný vývoj filozofických, teologických a umeleckých aspektov tohto modelu v dielach ruských náboženských filozofov a byzantológov z 19. a 20. storočia. Grécki autori rozoznávajú v spisoch, ktoré vytvorili predstavitelia Tretieho Ríma, kultúrny model vhodný pre Druhý Rím a vnímajú tento model ako *svoj vlastný*.

Autor článku objasňuje najzaujímavejšie okamihy takéhoto vnímania a – pokiaľ je to možné – popisuje niektoré kľúčové princípy tejto hry vzájomnej reflexie ruskej a gréckej kultúrnej identity.

Kľúčové slová: *vzory národnej mytológie, Byzancia, ruská filozofia, grécky „neo-byzantinizmus“, Pavel Florensky, Leonid Ouspensky, Photis Kontoglou, Basil Tatakis, Christos Yannaras*

„Eidetic Byzantium” in Russian and Modern-Greek Historical Imagination

Nations, as well as individuals, build and sculpt in history their own images – as a rule, focusing on one or another pattern. Such patterns — ideal-semantic constructs that serve as a kind of guiding lines in the constitution of one’s own national and cultural identity, — are themselves an independent and very interesting class of objects for historical research. The mechanisms of such “image-building” were brilliantly described by Benedict Anderson in his “Imagined Communities” (Anderson 1983). For Russia, since the time of the “Legend of the princes of Vladimir”, a special place among such “patterns” was occupied by the image of the Second Rome, Byzantium.¹ Over the last five centuries, this image has undergone numerous metamorphoses in the Russian cultural and political imagination; its significance for the constitution of the Russian identity has sometimes been overshadowed (for example, in the reign of Peter I), then grew – for example, during the time of the Catherine’s the Great “Greek project”. The image of Byzantium became the most important for the Russian political imagination in the last period of the empire’s existence – since the middle of the 19th century to 1917. In this period by efforts of the Slavophiles, Konstantin Leontiev², and a group of brilliant Russian historians - Byzantinists, built the “Eidetic Byzantium” – a kind of model, which should serve as a pattern for organization of Russian statehood, church, and culture.

In general, the history of metamorphoses which the image of “the Second Rome” underwent in the texts of the thinkers of “the Third Rome” has been researched well enough.³ Unfortunately, one cannot say the same about the understanding of a role which this “pattern of the Eidetic Byzantium” constructed by the Russian philosophers, historians and theologians at the end of the 19th and at the beginning of the 20th century, has played and is continuing to play in the genesis of one of the most significant variants of national and cultural identity of the contemporary Greeks.

Since the end of the First World War one may observe a very interesting tendency in various fields of the Greek culture, a tendency which may be determined in a first approximation as “Neo-Byzantinism”. It manifested itself in renewed interest to Alexandros Papadiamantis’ novels and stories, in architecture of Dimitris Pikionis, in iconography and painting of Photis Kontoglou and Nikos Pentzikis, in philosophical and theological works of Basil Tatakis, and then, since the ’60s – in writings of John Romanides, Christos Yannaras, and John Zizioulas (Yannaras 2006, 251-308; Larionov 2012). Shortly, the main idea of this cultural tendency might be expressed in such a way: Greece is not an ordinary nation, its identity cannot be structured according to the model of an ordinary neo-European national state (surely, in spite of just this process actually proceeds during the 20th century). The “Neo-Byzantinists” have found the basic principle of Greek culture in *the Byzantine Orthodoxy* as a supra-territorial and, moreover, supra-ethnic cultural model.

It seems to be important that some of the above-mentioned Greek intellectuals find the detailed development of philosophical, theological and artistic aspects of this model in the works of Russian religious philosophers and byzantinists of the 19th and the 20th century – from the early Slavophiles, like Ivan Kirejevsky and Aleksey Khomyakov, up to Russian emigrate authors like George Florovsky, Vladimir Lossky and Leonid Ouspensky. It seems significant that Greek authors “recognize” in writings created by the representatives of “the Third Rome” the cultural model appropriate for “the Second one”, perceiving this model as their *own*.

¹ Surely, Russia was not alone in its claim to the status of the heir to Byzantium – it suffices to recall the coat of arms of the Austrian Habsburgs.

² See, first of all, his article “Byzantinism and the Slavs” (Leontiev 1885, 81-193). See also a study on Konstantin Leontiev’s “Byzantinism” carried out by Andrey Teslya (Teslya 2014, 162-195).

³ The observation of the key moments of this process, from the time of Sophia Paleologue until our days, Sergey A. Ivanov, a Russian researcher of Byzantium, gives in his public lecture (Ivanov 2009).

In our article we would like to shed some light on the most interesting moments of such perception and – as far as it goes – to describe some key principles of this play of reciprocal reflection of Russian and Greek cultural identities.

Photis Kontoglou and Russian Philosophy of Icon

“The Neo-Byzantine movement” might be understood, to some extent, as a form of reaction on failure of the Greek cultural and political project that had its beginning in the revolution of 1821 and the tragic result in destruction of the Greek communities in the Asia Minor in 1923 and in Constantinople after 1955. From the very beginning of the Greek revolution the struggle against the Ottoman Empire had distinctly *national* character; its aim was the foundation of the national state of the Greeks, not the restoration of the Byzantium in some form.⁴ It was not accidental that the founders of the Kingdom of Greece called themselves not *the Romaioi* (or *the Christianoi*), as did the Byzantine Greeks whose identity was established by the consciousness themselves as the Orthodox Christians and heirs of Rome, but *the Hellenes*. As most of national political projects, the idea of future Greek national state had its perspective and retrospective aspects. The first, a quasi-Napoleonic irredentist Μεγάλη Ιδέα, “the Great Idea”, supposed the reunification all the parts of the scattered Greek nation in one political whole. The new state, with Constantinople as a capital, ought to embrace all the territories of the Balkans, the Archipelago, Asia Minor and the North shore of the Black Sea. The second, “retrospective” aspect of the project, presupposed reinterpretation of the image of Byzantine Empire which was perceived now not in its real polyethnic and multi-linguistic manifoldness but first of all as *the state of the Greeks* (Livaniou 2008, 259-261; Anderson 1983, 71-72).⁵ Some key points of attempts to realize this project were: establishment of the Kingdom of Greece (1832), “the Bulgarian schism” and a series of Greek-Bulgarian conflicts (from '60s of XIX c.), failed intervention in Odessa (1918–1919) and the tragic endpoint – downfall of the Pontic Greek communities, massacre in Smyrna and all “the Asia Minor catastrophe” (Μικρασιατική καταστροφή) in 1922–1923.⁶

Maybe it is no accident that *Photis Kontoglou* (Φώτης Κόντογλου, 1895–1965), in 1922 a young painter and a teacher who was to become one of the most influential figures of “the Neo-Byzantine” movement, was among more than one and a half million Greeks having been departed from the Asia Minor. By that time Ph. Kontoglou had experience of studying at the Athens School of Fine Art, travelling in Western Europe, working in Paris as a book illustrator. But, as his biographer Nikos Zias writes, “the tragedy of Greek Asia Minor has a tremendous effect on him, separating him radically from the West, on the one hand, and, on the other, making him feel responsible for the continuation, even in another space, of the long-lived tradition which had withstood the dissolution of the Byzantine Empire and survived for four centuries and was now in danger of being completely lost as it had been uprooted from its own place...”.⁷ In the

⁴ Sure, I mean here only the prevailing tendency, the most significant among the Greek population of the Peloponnese and the Central Greece. Ideas of the so called Phanariots, rather influential in the 18th century and at the first stage of the Greek national struggle, were up to the middle of the XIX c. pushed to the sidelines, together with the Phanariots themselves. See: (Papachristou 1992; Sowards 1996).

⁵ It is not wonderful that development of this nationalistic tendency provoked the split within millet-i Rûm, the Christian population of the Ottoman Empire: the Bulgarians, for example, began to see in the Orthodox episcopos and in the Ecumenical Patriarch of Constantinople himself the ethnic Greeks predominantly (Gerd 2006, 239-307).

⁶ See: (Řoutil – Košťálová – Novák 2017, 98-112, 311-338; Sowards 1996, lecture 6 and 14).

⁷ Nikos Zias’ text is cited in translation of Helen Mathioudakis. See: (Zias 1975).

spring of 1923 the painter visited the Mount Athos and his artistic career took a new direction: “Experiencing a kind of holy intoxication on Athos, [Kontoglou] set about copying wall-paintings and icons and made it his task to unravel the secrets of Byzantine art, while at the same time he painted the Athos landscape, the monasteries and their monks, and wrote short tales brimming over with life and poetry” (Zias 1997, 15).

In the following years Kontoglou restores wall paintings and creates numerous frescos and icons on wood in tens of churches along all Greece, he works at the Byzantine Museum of Athens, at the Coptic Museum in Cairo, manages the Byzantine Museum in Corfu, and writes numerous works on hagiographic heritage of Byzantium. By efforts of Fotius Kontoglou and his pupils “Neo-Byzantine” style has become predominant in contemporary Greek iconography.

It is important to note, for the aims of our article, that the “methodological horizon” for Kontoglou’s views on the phenomenon of Orthodox icon was formed to a large extent by the writings of Leonid Ouspensky – Kontoglou’s friend, a Russian icon-painter, historian of icon and a lecturer of iconography at the Orthodox institute of St. Dionysius in Paris. In 1948 Kontoglou supervised the Greek translation of Ouspensky’s brochure “L’Icône, Vision du Monde Spirituel” (Ouspensky 1948; Doolan 2008, 13). Some scholars note the influence of Ouspensky’s works on Kontoglou and they emphasize that «the bulk of Kontoglou’s writings were published *after* this encounter with the writings of Ouspensky» (Freeman 2009, 33). It is important to be noted that through Ouspensky’s writings Kontoglou was affected *by the whole tradition* of Russian philosophy and theology of icon, elaborated in the first decades of the 20th century in the writings of Eugene Trubetskoy (Trubetskoy 1916a, Trubetskoy 1916b), Paul Florensky (Florensky 1967; Florensky 1972; Florensky 1998, 341-448), and Sergiy Bulgakov (Bulgakov 1931).⁸

Actually, a contemporary reader of Kontoglou’s writings on iconography⁹ encounters with the concepts known for him from Bulgakov’s “Icon and Veneration of Icons” or, especially, from “Iconostasis” of P. Florensky (though, perhaps, some of these concepts are treated in Kontoglou’s works in simplified and strictly polemic mode). Bulgakov, Florensky and Kontoglou suggest that Byzantine iconography was not a stepping-stone on the way to the innovations of the Italian Renaissance, but the highest point in development of religious art. Its essence is symbolic realism. Renaissance art has the immanent, naturalistic and illusionistic character (which expresses itself, for example, in use of the “direct” linear perspective that makes a spectator the central point of the world; in use of natural phenomena like clouds and sunrays for presentation of the divine, and so on); and developed in a close connection with the philosophical rationalistic immanentism of its time. Unlike to “modern”,¹⁰ or Renaissance art, Byzantine iconography intends to present the transcendent spiritual world (and, as a visible image of the invisible, an icon is “a window” in this world); this art has the liturgical and *anagogical* character (Kontoglou 1964). Absence of linear perspective and shadows in Orthodox iconography, transformed proportions of human bodies do not mean lack of skill of icon-painters. These stylistic features of *hagiographia* (along

⁸ It is true, that although one may find numerous references on the works by Evgeniy Trubetskoy and Sergiy Bulgakov already in the early Ouspenskiy’s works on theology of icon, the references on the works of Paul Florensky appeared only in the second edition of Ouspenskiy’s “La Théologie de l’icône dans l’Église orthodoxe” (Ouspenskiy 1980), after the first Florensky’s posthumous works on philosophy of icon, “Reversed Perspective” (Florensky 1967) and “Iconostasis” (Florensky 1972), were published in the Soviet Union. So, I should recognize, that Potius Kontoglou could hardly know P.Florensky’s philosophy of icon. Similarity of both authors’ views on phenomenon of the Orthodox icon may be interpreted as independent development of close ideas from congenial basis.

⁹ For example, (Kontoglou 1964).

¹⁰ Kontoglou explores the terms “modern” and “naturalistic” as synonymous. So, he may speak about “Hellenistic modernism” and “modernism” of Baroque icons as relative phenomena.

with all other means and forms of Orthodox liturgical art) lead a human to experience of the alive reality which is not a continuation of this immanent space (hence the absence of direct perspective), to the world where shadows do not exist and where each creature undergoes "the beautiful transformation".

As a moment not of conceptual dependency but rather of congeniality of Kontoglou's and Florensky's positions we may note a specific relation of these authors to art of avant-garde. Both authors find a kind of similarity between traditional Christian art and avant-garde artistic searching in a negation of naturalism and aspiration to the invisible.¹¹

Basil Tatakis: "Philosophy of Byzantium has not yet uttered its final word"

Another point of specific reception by a Greek intellectual of the Russian intellectual tradition as a modus of the Byzantine one (and hence, by-turn – the reason for declaration about "the vital force of the Byzantine spirit"), we find in the last chapter of the famous "Byzantine Philosophy" of *Basil Tatakis* (Βασίλειος Ν. Τατάκης, 1897 – 1986). The book of B. Tatakis was published at first in 1949 in French as a supplement volume of Émile Bréhier's series "Histoire de la philosophie". In his work B. Tatakis undertook the pioneering attempt to study the history of Byzantine philosophy in its entirety over one thousand years. Before that Byzantine philosophy was considered by professional historians of philosophy as a far periphery in relation to the main way of philosophical movement, "an aberrant offshoot of Western philosophy, a storehouse for the treasures of Hellenism, which from the 13th through the 15th century, would, when needed, nourish Western thought" (Bréhier 2003, viii). Enormous number of philosophical sources was not published and waited for their study in manuscript libraries all over the world. Tatakis has entered in scientific use a large amount of almost unknown texts. He succeeded to present Byzantine philosophy as an autonomous discipline, distinct from Christian theology. He initiated an approach in which theories and arguments of Byzantine thinkers began to be taken philosophically seriously; their writings were no longer simply studied as works of the past of mainly antiquarian or historical interest, but rather were studied as philosophical works on their own merit. As a brilliant historian of ancient philosophy, B. Tatakis shows the ways, different from the Western ones, in which classical heritage of Platonism and Aristotelianism was accepted and interpreted by medieval Byzantine authors.

Now "Byzantine Philosophy" of Tatakis is considered by specialists as a classical book on the subject; it opens the chronological lists of historiographic surveys of contemporary studies in Byzantine philosophy¹² and in many aspects remains its scientific value. But in the framework of our paper the last chapter of the monograph – "*Byzantium after Byzantium*" – is of the main interest.

Summing up all the previous chapters, Basil Tatakis concludes that it has been able to demonstrate that traditional for European history of philosophy estimation of the role of Byzantium as *only* a mediator in transition of scientific and philosophic ideas in diachronic

¹¹ Cf. paraphrase of Plato. Phaedr. 247b-e in Florensky's "Iconostasis" (Florensky 1972, 89) in the relation of both forms of non-naturalistic art – church and avant-garde. No accident the conference devoted to Florensky in Venice, Università Ca' Foscari di Venezia, 3-4.02.2012, was titled "Paul Florensky – between icon and avant-garde". On the other side, some signs of "avant-garde past" may be traced in Kontoglou's paintings. As Nikas Zias supports, some features characteristic for the "Byzantine" style of Kontoglou ("lack of perspective and consequently the lack of a third dimension, ... the absence of a single light source, and the use not of tonal gradation, but of color contrasts that often serve to complement one another") were acquired by the painter during "his exposure to Modern Art in Paris" (Zias 1997, 16).

¹² See, for example: (Ierodiakonou 2002, 7, 285; Zozul'ak 2016).

(from Antiquity to Renaissance) and synchronic (from the Persians, Arabs and Chinese to the West Europeans) plans is incorrect. Yes, Byzantium has created in the realm of thought the especial type of intelligence that contributed to the formation of Arabic philosophy and Western Scholasticism. It played the important role in the blossoming of Italian Renaissance. But historical role of Byzantine intellectual tradition is not confined by active influence on the Western and Eastern neighbours during the Middle Ages. The most interesting B. Tatakis' statement is that Byzantine philosophy has outlived the fall of Byzantine Empire; Byzantium "has continued to exist in our time" (Tatakis 2003, 264). The cultural model framed by Byzantium was preserved by the Greek Church and affected the Turks themselves who organized their own empire on this model. Moreover as a cultural, spiritual structure, it may be transmitted through any spatial borders and really became the inner basis for many national cultures of Slavic and Eastern world: so, "Czarist Russia, molded by Byzantium, remained, in all facets of its life, the true image of fallen Byzantium until the dawn of the 20th century" (Tatakis 2003, 264).

Tatakis asserts that without the study of Byzantium "it is totally impossible for one to delve into the intimate and most essential aspirations of the Neo-hellenic and Slavic spirit, the spirit of all Orthodox people". He recognizes the "brilliant description" of tragedies of these (Slavonic? Neo-hellenic? Byzantine?) souls in the works of Dostoevsky; he emphasizes the statement of Ivan Kireyevskiy, an early Slavophile of the 19th century, that the future Russian philosophy will be based upon the ecclesiastical writers of Byzantium. Moreover, Tatakis finds expression of the same spiritual intention in philosophical searching of Nicolay Berdyaev.¹³ Having recognized Russian philosophers of the 20th century as rightful heirs of their Byzantine ancestors Basil Tatakis optimistically concludes: "we can safely maintain, therefore, that the philosophy, or rather the spirituality, of Byzantium has not yet uttered its final word" (Tatakis 2003, 265).¹⁴

Christos Yannaras: non-dimensional place of community

In conclusion of the paper, we would like to discuss some Russian connotations of "the Byzantine idea" in the works of the group of eminent Greek theologians and religious philosophers belonging to the "generation of '60s" – *Christos Yannaras* (Χρήστος Γιανναράς, b. 1935), *John Romanidis* (Ιωάννης Σ. Ρωμανίδης, 1927 – 2001), *John Zizioulas* (Ιωάννης Ζηζιούλας, b. 1931) and *Nellas Panagiotis* (Νέλλας Παναγιώτης, 1936 – 1986). These authors (sometimes referred to as "the Neo-Orthodox") perhaps may be considered the most interesting representatives of contemporary Christian thought. High philosophic level, theological boldness, fusion of intellectualism with a strict emphasis on practical, alive character of Christian κήρυγμα are those features of their works which help to the Orthodox tradition in Greece in the second half of the last century to become attractive for many young people. Michel Stavrou, in his foreword to French translation of Yannaras' "Elements of Faith", notes among factors that determined intellectual formation of these Greek theologians the publishing of numerous modern-Greek translations of the works created by the Russian emigrate authors, representatives of a movement called "the neo-patristic synthesis" – Georges Florovsky, Vladimir Lossky, John Meyendorff (Yannaras 1989, 12-14).¹⁵ Christos

¹³ "It is easy to recognize that this spirituality is none other than Byzantine" (Tatakis 2003, 264).

¹⁴ We may add that Émile Bréhier, head of the publishing project "Histoire de la philosophie" and an eminent scholar, in his preface to "Byzantine Philosophy" completely accepts Tatakis' view on Russian religious philosophers ("that ecumenical movement of which Russia had so many representatives around 1900") as bearers "of an autonomous and sturdy spiritual structure, one that resists historical disasters and is captured so well by the title of this book's final chapter: "Byzantium after Byzantium"" (Bréhier 2003, ix, x).

¹⁵ It is to be noted that these contacts between Russian theologians and young Greek intellectuals in many

Yannaras also mentions in his autobiography that in 1968 he arrived in Paris, already being familiar with the writings of Russian emigrant theologians and religious philosophers (Yannaras 1995, 90). Yannaras met and conversed with Paul Evdokimov (the last representative of the first generation of Russian emigrants in Paris), he was friendly with Nicolay Lossky (Jr.), Peter Struve, Michael Evdokimov, Boris Bobrinskiy, O. Clément. But the most significant and important event survived by him during the communication with the members of Russian Orthodox community in Paris (in the end of '60s already mainly francophone) was not connected with some doctrines or theoretical constructions; the discovery which has changed his life was that of social kind, it was especial type of community united by the Eucharistic event – the Orthodox parish.

This ecclesiastic reality of Christian parish that can be realized in any place and among any people becomes the main object of Yannaras' philosophical research and theological care. Here, by the way, we meet again with the image of ideal Byzantium found by a Greek among the Russians.¹⁶

Conclusion: Contemplating the image of the "Second Rome" through the prism of the "Third Rome"

If we take advantage of the proposed by Aleida Assmann distinction between the "canon" and the "archive" of cultural memory (Assmann 2008), we may interpret the Greek "neo-Byzantine project" as a form of protest of "archival" contents of cultural memory (and those versions of cultural and national identities, which were based on these contents of cultural memory marginalized by "canon"), against the version of the "canon" essentially discredited after "the Asia Minor catastrophe" of 1922–1923.¹⁷ In this capacity the proponents of «neo-Byzantinism» are quite comparable with Russian Slavophiles of the first half of the 19th century. "Typological" similarity (defending by "Neo-Byzantinists" the uniqueness of their own "Hellenic", or "Romaic" national project in relation to the "Western" one; a demonstration of these differences – in religion, art, ethical and social attitudes¹⁸) is supplemented here with "meaningful": both the early Slavophiles and the Greek "neo-Byzantinists" find the foundation for such a uniqueness in the heritage of Orthodox Byzantium. Cultural and historical "rehabilitation" of Byzantium turns out to be, in such a way, an indispensable condition for substantiating the significance of their own – Russian or Greek "neo-Byzantine" project.

By efforts of numerous historians and Byzantologists, religious philosophers and theologians, such "rehabilitation" of Byzantium – creation a fulgent "eidos of Byzantine culture" – was implemented in Russia almost a century earlier than in Greece. This determined the specific optics

cases became immediate and personal. So, John Zizioulas between 1960 and 1964 in Harvard did his doctoral research under Georges Florovsky. John Romanides is also a pupil of Florovsky (Romanides 1980).

¹⁶ Cf. Yannaras' philosophical reflection on οὐ-τόπια, in "Person and Eros": the event of personal presence of Christian community is performed in some "non-dimensional place", and therefore might be realized anywhere (Yannaras 2008, 126-128). Cf. also John Romanides' concept of "Ρωμηόσυνη" ("Romanhood") as extra-territorial and extra-ethnic essence of Greek national identity: (Romanides 1975).

¹⁷ This rivalry of different "versions" of Greek national and cultural identity manifests itself during the 20th century in many forms, among others – in competition of dimotiki based on conversational dialects dating back to medieval Byzantine Greek and atticized katharevousa.

¹⁸ One of the most striking examples of this kind of text is Ch. Yannaras' recent work "Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age" (Yannaras 2006) whose author shows the struggle of the "Greek" and the "Western" principles in Greek culture from 1453 to the '60s of the last century.

of representatives of the Greek neo-Byzantine movement in the 20th century: contemplating the image of the “Second Rome” through the prism of the “Third Rome”.

REFERENCES

- Anderson, Benedict.* 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London–New York.
- Assmann, Aleida.* 2008. Canon and Archive. In Erl, Astrid – Nünning, Ansgar (eds). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook.* Berlin – New York, 97-107.
- Bréhier, Émile.* 2003. Preface to the 1st French edition (1949) to: Tatakis, Basil. *Byzantine Philosophy.* Indianapolis, viii-x.
- Bulgakov, Sergiy.* 1931. *Икона и иконопочитание [Icon and Veneration of Icons].* Paris.
- Doolan, Patrick.* 2008. *Recovering the Icon: The Life and Work of Leonid Ouspensky.* New York.
- Freeman, Evan.* 2009. *Redefining the Icon. The Problem of Innovation in the Writings of Florensky, Ouspensky and Kontoglou.* New York.
- Florensky, Pavel Aleksandrovich.* 1967. Обратная перспектива [Reversed Perspective]. In Lotman, Juri Mikhailovich (ed.). *Труды по знаковым системам [The Works on Sign Systems], III,* 381-416.
- Florensky, Pavel Aleksandrovich.* 1972. Иконостас [The Iconostasis]. In *Богословские труды [Theological Works], IX,* 82-148.
- Gerd, Lora Aleksandrovna.* 2006. *Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898) [Constantinople and Sankt-Petersburg: Church Politics of Russia in the Orthodox East (1878–1898)].* Moscow.
- Ierodiakonou, Katerina.* 2002. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources.* Oxford.
- Ivanov, Sergey Arkad'evich.* 2009. Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [The Second Rome through the eyes of the Third: Evolution of the Image of Byzantium in Russian social consciousness]. <http://www.polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>.
- Kontoglou, Photis.* 1964. What Orthodox Iconography Is. In *The Word: The Magazine of Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America.* September 1964, 5-6.
- Larionov, Diodor.* 2012. «Пути» греческого богословия [The «ways» of the Greek theology]. http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html#_ftn14.
- Leontiev, Konstantin Nikolayevich.* 1885. *Восток, Россия и славянство [The East, Russia, and the Slavs].* Moscow.
- Livanios, Dimitris.* 2008. The Quest for Hellenism: Religion, Nationalism, and Collective Identities in Greece, 1453-1913. In Zacharia, Katerina (ed.). *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity.* 237-269. Burlington.
- Ouspensky, Léonide.* 1948. *l'icône, vision du monde spirituel: quelques mots sur son sens dogmatique.* Paris.
- Ouspensky, Léonide.* 1980. *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe.* Paris.
- Panayotis, Papachristou Alexandrou.* 1992. *The Three Faces of the Phanariots: An Inquiry Into the Role and Motivations of the Greek Nobility Under Ottoman Rule, 1683-1821.* Master's Thesis. Simon Fraser University. Burnaby.
- Romanides, John.* 1975. Ρωμηόσυνη. Ρωμάνια. Ρουμέλη. [Romiosyne, Romania, Roumeli]. Thessaloniki.

- Romanides, John.* 1980. Georges Florovsky: The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue. Lecture at St. Vladimir's Seminary 23 May 1980. http://www.romanity.org/htm/rom.29.en.f_georges_florovsky.htm.
- Řoutil, Michal – Košťálová, Petra – Novák, Petr.* 2017. Katastrofa křesťanů: Likvidace Arménů, Asyřanů a Řeků v Osmanské říši v letech 1914-1923 [The Calamity of Christians. The Extermination of the Armenians, Assyrians, and Greeks in the Ottoman Empire, 1914–1923]. Praha.
- Sowards, Steven W.* 1996. Twenty-five lectures on modern Balkan history (the Balkans in the age of Nationalism). <http://staff.lib.msu.edu/sowards/balkan/>.
- Tatakis, Basil.* 2003. Byzantine Philosophy. Indianapolis.
- Teslya, Andrey Aleksandrovich.* 2014. Первый русский национализм и... другие [The First Russian Nationalism and... Others]. Moscow.
- Trubetskoy, Evgeniy Nikolayevich.* 1916a. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи [Speculative Reason in Paints. The Meaning of Life Problem in in the Old Russian Religious Painting]. Moscow.
- Trubetskoy, Evgeniy Nikolayevich.* 1916b. Два мира в древнерусской иконописи [Two Worlds in the Old Russian Iconography]. Moscow.
- Yannaras, Christos.* 1989. La Foi vivante de l'Eglise: Introduction à la théologie. Paris.
- Yannaras, Christos.* 1995. Τὰ καθ' εαυτόν [About Myself]. Athens.
- Yannaras, Christos.* 2006. Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Transl. by Peter Chamberas and Norman Russel. Brookline.
- Yannaras, Christos.* 2008. Person and Eros. Brookline.
- Zias, Nikos.* 1975. Ο Φώτης Κόντογλου και η Νεοελληνική Ζωγραφική [Photis Kontoglou and the Modern Greek Painting]. In Theodorakopoulos, Ioannis (ed.). Μνήμη Κόντογλου: δέκα χρόνια από την κοίμησή του [Memoriam of Kontoglou: Ten Years After His Death]. Athens. English translation by Helen Mathioudakis: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/zias_kontoglou.html.
- Zias, Nikos.* 1997. Photis Kontoglou: Reflections of Byzantium in the 20th century. Athens.
- Zozulák, Ján.* 2016. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1, 110-118.
- Zozulák, Ján.* 2018. Inquiries into Byzantine Philosophy. Berlin.

SUMMARY: CONSTRUCTING THE IMAGE OF BYZANTIUM IN THE 20TH CENTURY: RUSSIAN THEME IN GREEK "NEO-BYZANTINE" PROJECT. Since the end of the First World War one may observe a tendency in various fields of the Greek culture. This tendency may be determined in the first approximation as "Neo-Byzantinism". It manifested itself in renewed interest to Alexandros Papadiamantis' novels and stories, in architecture of Dimitris Pikionis, in iconography and painting of Photis Kontoglou and Nikos Pentzikis, in philosophical and theological works of Basil Tatakis, John Romanides, Christos Yannaras, and John Zizioulas. Shortly, the main idea of this cultural tendency might be expressed in such a way: Greece is not an ordinary nation, its identity cannot be structured according to the model of an ordinary neo-European national state. The "Neo-Byzantinists" have found the basic principle of Greek culture in *the Byzantine Orthodoxy* as a supra-territorial and, moreover, supra-ethnic cultural model.

It seems to be important that some of the above-mentioned Greek intellectuals find the detailed development of philosophical, theological and artistic aspects of this model in the works of Russian religious philosophers and byzantinists of the 19th and 20th c. – from the early Slavophiles, like Ivan Kirejevsky and Aleksey Khomyakov, up to Russian

emigrate authors like George Florovsky, Vladimir Lossky and Leonid Ouspensky. It seems significant that Greek authors “recognize” in writings created by the representatives of “the Third Rome” the cultural model appropriate for “the Second Rome”, perceiving this model as their *own*.

Author of the article sheds some light on the most interesting moments of such perception and – as far as it goes – to describe some key principles of this play of reciprocal reflection of Russian and Greek cultural identities.

Kamenskikh Aleksey Aleksandrovich, PhD (Candidate of Sciences)
National Research University Higher School of Economics
Department of Humanities (Perm)
38 Studencheskaya str.
614070 Perm
Russia
kamen.septem@gmail.com

NATIONAL COMMUNITIES AS THE SPACE OF VALUE PRESERVATION AND TRANSFORMATION FROM THE PERSPECTIVE OF PARTICULARISM AND UNIVERSALISM (THE ISSUE OF NATIONAL AND EUROPEAN IDENTITY)¹

Jarmila Maximová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.197-207

Abstract: MAXIMOVÁ, Jarmila. *National Communities as the Space of Value Preservation and Transformation from the Perspective of Particularism and Universalism (The Issue of National and European Identity)*. The aim of the study is to explain the place of communities in contemporary pluralistic democratic societies. The shared values of particular communities by which they are primarily defined, may perceive an integrating process and universalistic requirements of bigger entities as a certain threat. In the study, the author deals with the nation as a community, whereby a national identity is supposed to be understood as one of the key values of the community. From this point of view, the author reflects on the issue of European identity justifying its importance based on the demands of universalism and particularism.

Keywords: *National Communities, Shared Values, National Identity, European Identity, Universalism, Particularism*

Abstrakt: MAXIMOVÁ, Jarmila. *Národné komunity ako priestor uchovávanía a transformácie hodnôt z hľadiska partikularizmu a univerzalizmu (otázka národnej a európskej identity)*. Zámerom štúdie je vysvetliť miesto komunit (spoločenstiev) v súčasných pluralistických demokratických spoločnostiach. Spoločné hodnoty konkrétnych komunit, ktorými sú primárne definované, môžu vnímať integračný proces a univerzalistické nároky väčších entít ako istú hrozbu. V štúdií sa autorka zaoberá národom ako komunitou, pričom vychádza z predpokladu chápania národnej identity ako jednej z kľúčových hodnôt tejto komunity. Z danej pozície sa následne zamýšľa nad otázkou európskej identity a zdôvodňuje jej opodstatnenosť na pozadí nárokov univerzalizmu a partikularizmu.

Kľúčové slová: *národné komunity, spoločné hodnoty, národná identita, európska identita, univerzalizmus, partikularizmus*

¹ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116 *Study of Byzantine Value System and its Reflection in Slavic Cultural Environment*. The research of Byzantine values and their comparison with contemporary European values assumes the detailed study of the understanding of national and European identities as particular values preserved (and transformed) in European communities, in their cultural and political environment. Our study hence pursues one of the important objectives of the project, i. e. to show that the perception of particular national values and culture has developed in wider European context.

Introduction

In the system of pluralism, which is a kind of ideal in current democratic societies, individuals belong to certain communities not only as citizens, but also as members of families, churches, professions, and other communities or specialized groups. In this sense, communities work as a kind of refuge protection against impersonal authority and, for many, they mean the possibility of self-realization, recognition and success. On the one hand, communities often present forms into which the traditional values have been transformed and got a new shape. Pluralistic ideal of society strives to strengthen and enhance various kinds of communities, and to enable them to preserve their shared values (traditional and transformed) within pluralistic democratic system unless this is destructive to society and degrades it. I suppose that such a danger (related to extreme positions) is imminent in the countries of Central Europe and it is even greater when religious and ethnic solidarity leads to demands for self-determination in the form of political autonomy or independence.

In this context, my contemplation is focused on the examination of the limits of particularistic demands of communities and the values their members share in the relation to the principle of universalism. I will try to prove that both principles – universalism and particularism – coexist in society, although the traditional society was characterized by a greater degree of particularism, modern liberal society is rather characterized by universalism. One of the most important questions is how to re-conciliate particularistic demands of communities (without any excarnation of their shared values) with the universalistic demands of society such as the adherence of general human rights.

In the second part of the study, I will discuss the specific issue of identity and ethnicity (as primordial values of some communities) from the perspective of universalism and particularism. I suppose that the way people feel their cultural roots and different identities influences their willingness to support even a larger entity or universalistic demands of what communitarians call the “community of communities” (e. g. the state, the EU, etc.) is bigger. This is probably the way how to perceive European identity in the light of universalistic and particularistic demands and, hence to define the policy of the European Union based on the shared values and culture.

What is a community?

Community is the natural form of man’s cohabitation because “man is a community being and his being is communal” (Višňovský 2007, 45), which presupposes the social concept of an individual. Communities direct one’s individual activity and promote one’s identity (Sullivan 1995, 175). Etzioni (1995, 24), one of the current new communitarians, understands them as networks of social relations, which have common meanings and, in particular, “shared values”.

There are various kinds of communities in today’s society based on different set of values. One of those communities which are considered to be “constitutive” (because they answer the question *Who am I?*) is a nation. It is a “community of memory” having its own history in the sense that it constituted the past (Bell 1993, 124). Common history going back several generations is the most important feature of the communities of this type. Nation as a kind of community is a bearer of moral tradition, which gives unity to the life of individuals. Via such a community individuals relate their existence to the existence and message of their ancestors. In the case of national community, language, history and culture form collective consciousness and play much more important role than anywhere else.

Traditional communities of the past were characterized by a high degree of homogeneity, closeness to communication from outside, and they were often repressive to their own members (Gardner 1995, 167). They unconditionally required a high degree of conformity. The present pluralistic society is characterized by the existence of communities of different kinds, extent and level of responsiveness to the needs of their members and to the actual activity in society. So, compared to the past, today's functional communities show several heterogeneous elements. Changes are not only experienced within them, but often they are even looked for. These communities are rather pluralistic and adaptable, they promote individual freedom and responsibility as a part of their members' duty towards the group. Moreover, they are in continual active contact with the outside world and enable reassessing and transformation of the set of shared values. On the other hand, they may also lose the advantage of continuity that traditional communities have.

One of the basic features of today's communities is their integrity, including diversity, which requires tolerance and mutual understanding.² A community that contains diverse elements is capable of adapting not only to a changing world, but also to certain degree of transformation of values within the community. Diversity, however, must not interfere with the integrity of the community, so there must be some institutional arrangements and agreements that reduce polarization (for example, through mutual understanding of groups within the community, through the possibility of coalition formation, by solving conflicts, etc.). This is about the integrity or unity of the community that preserves the integrity of its parts (Selznick 2002). But the most important feature of today's communities is "the rational basis of shared values" (Gardner 1995, 170), that should be anchored not only formally, in terms of law and rules, but also in customs and traditions, and they should represent a common vision within the community.

However, healthy responsive community is capable of constant self-determination, the formulation of its own morals, and the validation of its values and ideals. Within this order, communication has to function effectively not only inside the community but also outwards, to other communities and to society. Although the current society is plural, each community must, in addition to its own particular values, respect and actively promote universal values such as the human rights, the ideals of freedom, justice, equality and human dignity.

Changing or some form of transformation in the institution or tradition can also distort the setting within the community and lead to the destruction of this institution or tradition. For example, if society legitimizes more individual rights or requires more social responsibility, the balance in the community is disturbed. Society, in which no balanced forces are activated, loses its scheme. Conflicts, revolutions, or the accumulation of minor changes can appear and these can lead to a completely new pattern of organization and order. In this context, it is necessary to deal with the question of how the universality of norms and more than merely local solidarity with fellow humans is possible in a radically pluralistic world.

Ethical universalism and particularism in pluralistic society

Pluralism and pluralistic society appreciate institutions that are close to people, accessible and responsive to their needs. The pluralist system includes people to a larger community, such as the nation, not only as citizens or individuals, but also as members of various communities, such as families, churches, representatives of professions and other specialized groups. These communities

² For the possibilities of intercultural dialogue see also the study of Jozef Palitefka (2010, 187 – 195) *Možné limity interkultúrneho dialógu*.

“hold a guard” between the government and individuals and are often the shelter of protection against impersonal authority. For many, as already mentioned above, they also offer opportunities for recognition and success.

The pluralistic ideal seeks to strengthen, not to weaken the community, but if it is shifted to the extreme, then it is destructive for society and can disrupt it. Such a danger is the biggest when religious and ethnic solidarity leads to demands for self-determination in the form of political autonomy or independence. The question arises whether, in such a case, to focus on internal affiliation or on external unity and community. In this context, Selznick (2002, 45) speaks of the choice between “universal” and “particular” conviction. He defines universalism and particularism as two basic forms of altruism, which coexist in society (Selznick, 1995, 110). And, while the traditional society was characterized by a higher degree of particularism, the current liberal democratic societies are characterized rather by universalism.

Universalism is considered “inclusive altruism” (Selznick 1995, 111). Within universalism people are classified in the context of general policy and objectives according to objective criteria such as age, need, talent or success, without considering the special claims of a relative or group membership. When defining an object of moral interest, the special, specific interests of individuals or groups are disregarded. An objective view is considered to be the most important virtue. So universalism is based on the morality of fairness, the simple logic of the rule of law. General principle of human rights (i. e. all persons have equal rights to freedom and to well-being) is then obviously an ethical universalistic principle (Gewirth 1988, 291) because human rights are of fundamental importance for morality. Their purpose is basically to protect equally the general abilities of agency on the part of all persons because their objects, what they are rights to, are necessary conditions or goods of action and successful action in general. Moreover, the universal human rights involve that all persons have equal dignity in that they have equal claims or entitlements to these goods as their personal due.

Particularism, on the other hand, is a “closed altruism”, that is, the ethics of commitment to individuals who depend on each other for the special connection between them, not for their general characteristics, such as people, children, voters or consumers. The “other” is someone for whom self-esteem is relevant because he belongs to one’s own community (Selznick 1995, 111). For instance, religion is particular if it requires the maintenance of the characteristic identity of the sacred community or of the chosen people. The ethical particularism is hence confined to preferences for or partiality toward various groups and communities, ranging from one’s family and personal friends to larger pluralities of one’s community, one’s nation, etc. Obviously, these groups and communities may vary in their members, size, values, preferential differentiation and their moral status in society (Gewirth 1988, 286). One of the positive features of particularism (from communitarian point of view) is that it is actually based on the experience of continuity, through which we realize that we are “anchored”, that is, interconnected with the lives of the others. On the one hand, strong and stable ties to the family and other communities help most people in their moral and psychological development. But, on the other hand, particularism also has a significant negative aspect. It often supports arrogance, bigotry, exclusion, and many other negative phenomena. The question which appears here is if the failure of particularism in this respect can be remedied by the promotion of certain universal norms, especially tolerance, equality, rule of law and human rights, etc. without ignoring or simply rejecting natural human bonds to family, locality, religion, language or tradition.

In other words, is it possible to recognize and protect the benefits of particularism without doing so at the expense of universalistic ideas? Can we reconcile the demands of particularism and universalism in contemporary society at all? And, if so, can these efforts of reconciliation affect the value system of society or transform it?

Contradiction or reconciliation?

I suppose that by adhering to certain general rules, certain universalistic ideas such as the universal human rights, the reconciliation of universalistic and particularistic claims to the functioning of communities in today's society seems real. The basic prerequisite is to avoid extreme positions in society that can shatter society.³

Particularistic relationships and links are often compatible with more comprehensible visions because group attachments and existence of responsible communities in society can be justified on the basis of ethical universalism discussed above. Particularism in society is also confined on the ground of morality. Social dimension of morality restricts ethical particularism to groups and communities. The conflict between ethical universalism and particularism can thus be viewed as a conflict within morality itself: "Among the various moral possibilities of different ethical particularisms, which, if any, are morally right or justified, and can this moral rightness be established on the basis of ethical universalism?" (Gewirth 1988, 286).

As Gewirth (1988, 285) further argues, ethical universalism and particularism are definitely related that the former can and does justify the latter, which restores important coherence to the moral domain. Particularistic ideals and relations are rational and moral and do not violate morality. By this rationale, ethical particularism is given a kind of justificatory grounding that is both deeper and more firmly based than the intuitions and appeals to convention or feeling which have hitherto been its main forms of support, and, moreover, this rationale can also serve to establish which particularisms are morally justified and which not.

There are many examples of the justification of particularistic demands in the philosophy of contemporary social and political philosophers. One of them is the position of John Rawls (1971), whose difference principle justifies the unequal distribution of economic goods insofar as this is to everyone's advantage. Another is the claim of Ronald Dworkin (1978; 2011) who suggests that equality of concern and respect may justify certain inequalities in goods, opportunities, and liberties. In both cases, particularistic preferences or certain inequalities are justified not because they are good or right in themselves, but only as means to the universalistic end of advancing some kind of overall equality⁴ taken as a fundamental value. However, these arguments and justifications of particularism are rather consequentialist and they do not satisfy the contentions of particularists who hold that certain kinds of preferential status are desirable in themselves, not merely as means to universalistic ends.

Another justification of particularism is presented by Alan Gewirth. It is based on the principle of human rights⁵ and, Gewirth (1988, 289) believes, that "intrinsic justifications of certain kinds of ethical particularism" can be provided. Considering the question of how can a principle which says that all persons have equal rights justify treating some persons preferentially and hence unequally, Gewirth thinks that the answer can lie in the fact that rights do not exhaust the justified treatment of persons, so that persons may be treated unequally in those areas of conduct which lie beyond

³ Dangerous can be extreme positions such as radical multiculturalism, which in a sense is a universalistic requirement because it requires the recognition of all groups or communities, or cultural imperialism that is hostile to local sources of identity and authenticity.

⁴ Equality is something that really exists and that makes universal values to exist, to the extent that it is enacted. Rancière (1992, 60) in this context points out: "Equality is not a value to which one appeals; it is a universal that must be supposed, verified, and demonstrated in each case. Universality is not the *eidos* of the community to which particular situations are opposed; it is, first of all, a logical operator."

⁵ He calls it "the Principle of Generic Consistency (PGC)" because the argument that justifies it combines the material consideration of the generic features or goods of action with the formal consideration of the avoidance of self-contradiction on the part of every agent (Gewirth 1988, 291).

rights, such as where supererogatory conduct is or may be appropriate. The principle of human rights then justifies or grounds not only individual duty-fulfilling actions but also certain kinds of social rules and institutions, which has direct and indirect application.

Firstly, the requirements of fulfilling the duties that are correlative to the human rights are imposed directly on the actions of individual persons. One of the example of this direct implication is duty to refrain from killing or stealing because these duties are direct correlatives of the rights to life and to property (Gewirth 1988, 290). Secondly, these requirements are imposed on the other on the rules of social institutions, and then, in turn, on the actions of individual persons. So the indirect implication relates to the social rules and institutions that are morally justified only if they express or protect persons' equal freedom and well-being. Various kinds of (ethical) particularism may be justified through such indirect implications of the (ethical) universalist principle because the principle of equal rights to freedom and well-being authorizes certain social groupings and institutions wherein persons make differential use of their equal freedom and are subjected to differential treatment because of the ways their actions affect other persons' equal rights to basic well-being.

The principle of human rights as the universalistic principle also justifies communitarian priorities, such as the particularistic priorities for one's country, ethnicity, identity etc. Since ethical universalism, as the principle that all humans have certain equal rights, is independently justifiable, it has a rational warrant quite apart from ethical particularism, and it can serve to justify and protect the latter even if, in some cases, it may be psychologically generated by certain kinds of particularism (Gewirth 1988, 298).

In this context, regarding that particularistic relationships and links are often compatible with more comprehensible and universalistic visions, I will analyse the case of identity and ethnicity in the European political and cultural space. I suppose that if people feel that their cultural roots and different identities are supported, they are more willing to support even a larger entity within the meaning of the "community of communities" such as the European Union without feeling the danger of excarnation.

The case of identity and ethnicity

Identity is one of the most interesting issues within the discussion about universalistic and particularistic demands considering communities and pluralistic society. Selznick (2002, 31) defines identity as an aspect of personality that is formed by the experience of the environment in which we grow up (family, religious community or social class) or experience of life choice (marriage, occupation or interests). Hence most people have a multiple identity – e.g. a woman like a wife, mother, teacher, Catholic, etc. Identities do not necessarily need to persist, and only a few are truly important and significant, so it is necessary to distinguish between identity anchored and expanded.

Personal responsibility which accompanies identity, applies to family, national, local, religious, racial, and ethnic bonds and stems from them. Such identity is based on feelings of rooting and authenticity. Anchored identity stems from the deep human need of giving and receiving care, protection, and recognition. It clearly tells us who we are and with whom our lives are connected. This kind of identity generally remains and the duties it creates are less vague, more open and more demanding. The good of the other becomes the condition of self-satisfaction and perception of oneself. Extended identity is more extensive and erases the boundary between personal and social responsibility (for example, creating European identity as a primary accountability strategy). Liberal society members who have gained their moral identity through smaller groups

or communities tend to be loyal to them, and feel first and foremost members of such a group or community, and only then, members of the state or other, greater community. In other words, their commitment to the state as such and their identity as active, autonomous members of liberal democracy are secondary.

In Europe, ethnicity is a part of its non-political as well as political reality because the foundations of most European states are built on an ethnic principle. It is part of a multilevel range of collective identities of man and participates in shaping his value hierarchy, political consciousness, social feeling, emotional and existential expressions. These may be either primordial or constructivist. The main difference between these positions stems in the perception of one's own ethnicity as a source of identity and life values. A constructivist perceives ethnicity as one of many identities in his civic profiling, and in his attitudes and views on ethnicity, the orientation towards flexible multi-ethnic communication projects prevails. His ties to society are marked by conscious loyalty, hence they are formed by choice. For example, regarding nationality, the constructivist admits that a person can become a member of any nationality because national identity is placed in the citizenship category. The primordial understanding of ethnicity, on the other hand, responds to the specific need for ethnic anchoring of man. In this aspect, ethnicity is universally, eternally, undeniably and politically or economically "unsolvable". Within the framework of primordialism, an individual is defined as an organic component of an ethno-cultural entity. The national identity of man is, therefore, strongly associated with certain primordial variables: the common features of biological (race, tribe, ancestors), territorial (landscape) and cultural (language, religion, values, etc.) nature, which are activated especially when closed ethnic community is in some kind of danger. The primordialist creates his attitude primarily through socialization, and cultivates it mostly through the emotional aspects of his mind. In comparison with the constructivist, the primordialist has difficulties to get socialized in a different culture, and his cultural ties to his own ethnic community are dominant. In his identification strategy, the primordialist separates national identity from civic identity.⁶

In this context, I agree with David Miller (1999, 111), who suggests understanding of ethnicity as "chosen identity", i. e. as a concept which represents the opposite pole of the ethnic spectrum of a closed and stable ethnic community, and, moreover, it is a pole towards which group identities in contemporary liberal societies are slowly moving. One of the convincing arguments for such an attitude to ethnicity and identity is that there is a high degree of social mobility and cultural mixing in contemporary societies, which means that for increasing number of people, their self-ascribed ethnicity depends on choosing which of several possible lines of descent to highlight. It is important to emphasize that person's ethnicity is not less important to them, but as physically identifiable communities (local communities) become weaker, it may be more important to find a symbolic community with which to identify. Communitarians would call it "community of memory" (Bell 1993, 109). So ethnic identities should not be regarded as fixed and primordial, but as fluid and open just because the states today are composed of a plurality of nations or cultural groups and communities.

National identity based mostly (but not necessarily) on ethnic principle in the majority of European countries comes into question when regarding the integrating process within the EU and trying to define the notion of European identity. This is necessary when we want to set the

⁶ For detailed analysis of primordial and constructivist understanding of ethnicity and social formation of ethnicity and nation see, for example the study on *Primordial and Civic Ties* by Clifford Geertz (1995, 29 – 33) and the study *Národná a občianska identita v procese tvorby integrovanej Európy* by Marcela Gbúrová (2002, 23 – 34).

rules of common policy based on a shared public culture which defines the national or supra-national identity alongside a plurality of private cultures.

Delanty's cosmopolitan concept of European identity

Although few people may have a primary identity as “European”, such an identity can become salient in specific contexts. Gerard Delanty (2002, 345 – 359) identifies four existing positions from which European identity can be theorized. These should be examined from the position of satisfactory justifying and reconciliation of both universalistic as well as particularistic requirements.

European identity defined basically in terms of universal human rights and notion of justice is typical for the first conception called moral universalism. It sees Europe as based on moral values associated with the liberal, democratic heritage of moral universalism. This idea is rooted in *A Charter of European Identity*⁷ and, on the one hand, it is popular with the EU representatives because it is relatively flexible and compatible with national identities, but, on the other hand, this model appeals to the values which are rather “western” than European. The problem is that this universalistic conception has little cultural content and no explicit political content because “it is too general and does not take a specific institutional form” (Delanty 2002, 4).

The second position – European post national universalism – expresses European identity in political-juridical norms and institutions but in a way that never reduces them to the concrete institutional level. So, compared to the first concept, this concept of European identity adds a legal dimension to the purely moral one, but it is also culturally neutral because its point is to neutralize culture. Its main concern is law (or a kind of constitution) and it is linked to the civic tradition. Considering its application to the EU, I agree with Delanty (2002, 5) who is doubtful in this aspect because “the constitutional tradition has been based on the nation-state and the EU is neither a state nor a nation, or even a nation-state”.

The above mentioned conceptions are universalistic. Universalism is compromised for particularism in the third model of European identity which is based on the primacy of culture. It is called European cultural particularism (Delanty 2002, 6) and it appeals to Europe as the expression of a spiritual idea that underlying the diversity of Europe is a higher point of unity (philosophical and literary conceptions of Scheler, Heidegger, Husserl, Jaspers, T. S. Eliot etc.). The European identity is defined as shaped by the Greek, Roman, Christian culminating in the Enlightenment, which results in an exclusive Europe, as the western, secular heritage. However, this definition reflects a communitarian conception of identity as it is very close to current communitarian persuasion.⁸

The last model of European identity discussed by Delanty is European pragmatism. It is based rather on the economic and social aspects of life and “avoids the problems of universalism and

⁷ *The Charter* was initiated in March 1994 by Václav Havel in his speech to The European Parliament. It discusses Europe under the headings of its destiny, values, living standards, economic and social policies, and responsibilities. Its aim is to stimulate a wide-ranging debate of these issues in order to achieve a Union which is closer to its citizens. For current policy see also the document published by The European Commission *The Development of European Identity/Identities: Unfinished Business. A Policy Review* (2012).

⁸ For comprehensive analysis of communitarian philosophy and ethics see *Pohľad do filozofie a etiky nového komunitarizmu* by Jarmila Jurová (2013). Contemporary debates in ethics reflecting the discussion between universalism and communitarianism can be also found in *Universalism vs. Communitarianism* by David Rasmussen (1990).

particularism of the other models” (Delanty 2002, 8). The example of such attitude is the common currency of the EU (the Euro), democracy and civil society. From the point of view of cultural integration of Europe, this conception seems very institutional, and, moreover, it pays little attention to cultural aspects.

Each of the models discussed above have their limits considering European identity because they are either too universalistic or too particularistic. Delanty in this context suggests an alternative conception of European identity called European Cosmopolitanism which addresses the cosmopolitan heritage in Europe. It is not based on the shared heritage of Europe but it defines European identity in terms of its conflicts, traumas and fears (religious, national, multicultural etc.).⁹ European identity is hence viewed as “a recognition of difference consisting of the ability to see the other within the self and oneself as other” (Delanty 2002, 12). He emphasizes that Europe needs cultural reference points that are not essentialist ones, thus rather than separate the cultural from the political, to see the political in the cultural should be the aim. It is necessary to see European identity as an expression of the growing reflexivity within European collective identities because national identity is not a primary identity.

In this sense, Delanty’s concept of European identity perceived as not actually existing already but as being a more diffuse and open ended process of cultural and institutional experimentation, is considered very promising as it creates an ethos of cultural pluralisation rather than cohesion which can reconcile the dilemmas of universalism and particularism.

Conclusion

To conclude, the attempt to reconcile universalistic and particularistic demands necessarily requires some degree of acceptance of boundaries and limits from both sides, certain concept of tolerance, and ultimately, greater sensitivity to the confrontation of critical and conventional morals. Being the members of various communities (including national and supra-national), we must be prepared to criticize a particular culture (including our own) from the inside, that is, in the light of its own origins; but also from the outside, that is, in the light of other experiences and overall interests. The idea of community with a shared way of life which serves both as a source of ethical standards and as a framework within which people will want to justify their decisions to one another by reference to criteria of justice cannot be overlooked in the common policy of particular European states as well as the European Union as a whole. The Europeans understand themselves primarily as the members of their nations and states, and then as European citizens, so their national identity is prior to what has been explained as “European identity”. Thus, they are less willing to support the demands of the EU if these do not accord with the interests of their own nation or state. However, this is not only about economic, institutional and political corrections within the EU and Europe, but it is in the first place about the rebirth of a sense of European community and about re-definition of European identity and European culture.

⁹ For detailed discussion of the historical forms in which the relationship between universality and particularity in the context of European identity have been thought, see also the study *Universalism, Particularism, and the Question of Identity* by Ernesto Laclau (1992, 83 – 90).

REFERENCES

- Bell, Daniel. 1993. *Communitarianism and its Critics*. Oxford.
- Delanty, Gerard. 2002. Models of European identity: Reconciling Universalism and Particularism. In *Perspectives on European Politics and Society* 3, 345-359.
- Dworkin, Ronald. 1978. *Taking Rights Seriously*. Harvard.
- Dworkin, Ronald. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge – London.
- Etzioni, Amitai. 1995. Old Chestnuts and New Spurs. In Etzioni, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville – London, 16-34.
- Gardner, John. 1995. Building a Responsive Community. In Etzioni, Amitai (ed.). *Rights and the Common Good. The Communitarian Perspective*. New York, 167-178.
- Gbúrová, Marcela. 2002. Národná a občianska identita v procese tvorby integrovanej Európy. In Gbúrová, Marcela (ed.). *Európa medzi identitou a integritou*. Prešov, 23-34.
- Geertz, Clifford. 1995. Primordial and Civic Ties. In Hutchinson, John – Smith, Anthony (eds.). *Nationalism*. Oxford, 29-33.
- Gewirth, Alan. 1988. Ethical Universalism and Particularism. In *The Journal of Philosophy* 85/6, 283-302.
- Jurova, Jarmila. 2013. *Pohľad do filozofie a etiky noveho komunitarizmu*. Boskovice.
- Laclau, Ernesto. 1992. Universalism, Particularism, and the Question of Identity. In *The Identity in Question* 61, 83-90.
- Miller, David. 1999. Group Identities, National Identities and Democratic Politics. In Horton, John – Mendus, Susan (eds.). *Toleration, Identity and Difference*. New York, 103-125.
- Palitefka, Jozef. 2010. Možné limity interkulturneho dialogu. In Gažova, Viera et al. (eds.). *Acta Culturologica. Zv. 18. Europa – interkulturny priestor*. Bratislava, 187-195.
- Ranciere, Jacques. 1992. Politics, Identifications, and Subjectivization. In *The Identity in Question* 61, 58-64.
- Rasmussen, David (ed.). 1990. *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge – London.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge.
- Selznick, Philipp. 1995. Personhood and Moral Obligation. In Etzion, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville – London, 110-125.
- Selznick, Philipp. 2002. *The Communitarian Persuasion*. Washington, D. C.
- Sullivan, William. 1995. Institutions as the Infrastructure of Democracy. In Etzioni, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville – London, 170-180.
- The European Commission*. 2017. *The Development of European Identity/Identities: Unfinished Business. A Policy Review*. https://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/policy_reviews/development-of-european-identity-identities_en.pdf.
- Višňovsky, Emil. 2007. Komunita ako autenticky domov loveka? In *Filozofia* 62/1, 44-53.

SUMMARY: NATIONAL COMMUNITIES AS THE SPACE OF VALUE PRESERVATION AND TRANSFORMATION FROM THE PERSPECTIVE OF PARTICULARISM AND UNIVERSALISM (THE ISSUE OF NATIONAL AND EUROPEAN IDENTITY). The study examines the limits of particularistic demands of communities and the values their members share in the relation to the principle of universalism. Universalism and particularism are perceived as two principles which should coexist in modern democratic pluralistic societies. After defining a community and its main features in communitarian discourse, the author

discusses the question how to re-conciliate particularistic demands of communities with the universalistic demands of society such as the adherence of general human rights. The contemplation follows with the analysis of two selected values of communities – identity and ethnicity - from the perspective of universalism and particularism. The idea is then developed in a larger context, namely in the perception and various concepts of European identity within the EU. The author comes to the conclusion that the way people feel their cultural roots and different identities influences their willingness to support even a larger entity.

Doc. PhDr. Jarmila Maximová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
The Department of General and Applied Ethics
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
jmaximova@ukf.sk

LITERÁRNOHISTORICKÉ A INTERPRETAČNÉ VÝCHODISKÁ „POETIKY DISLOKÁCIE“ V JUŽNOSLOVANSKÝCH LITERATÚRACH PO ROKU 1989 A ICH REFLEXIA NA SLOVENSKU¹

Literary-historical and Interpretative Background of “Poetics of Dislocation” in South-Slavic Literatures After the Year 1989 and Its Reflexion in Slovakia

Zvonko Taneski

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.208-223

Abstract: TANESKI, Zvonko: *Literary-historical and Interpretative Background of “Poetics of Dislocation” in South-Slavic Literatures After the Year 1989 and Its Reflection in Slovakia*. The aim of the study will be offer an systematic review of the presence of South-Slavic literatures in Slovakia (Bosnian, Bulgarian, Croatian, Macedonian, Montenegrin, Serbian and Slovenian) from the prism of “poetics of dislocation”, introducing the issue of literary “migration” and its modification after 1989; and also a book translations from these literatures in our country to the present. Several of the translated South-Slavic writers dealt with historical themes (for example: poets Zoran Đerić, Bogomil Đuzel; playwrights Stanislav Stratiev, Dušan Kovačević, Miro Gavran or prose writers Ivan Aralica, Vladimir Bartol, Nedeljko Fabrio, Mirko Kovač, Josip Mlakić and Daša Drndić). Finally, some of them deal more explicitly with questions of the Slavic Christian tradition (for example: Radomir Uljarević) or directly with the issue of the Cyrillo-Methodian mission in history (the novel *Chazar Dictionary* by Serbian author Milorad Pavić, published in two editions in the Slovak language). The study seeks to become a reliable document about the character, personalities and determined forms of the presence of the literature of South Slavs in Slovakia. The main subject of the paper is also for the first time in a comprehensive form to make available to the Slovak professional public summarising material that will present the examined phenomenon from an interdisciplinary point of view and in parallel from several points of view.

Keywords: *dislocation, reflexion, South-Slavic literatures, Slovakia*

Abstrakt: TANESKI, Zvonko. *Literárnohistorické a interpretačné východiská „poetiky dislokácie“ v južnoslovanských literatúrach po roku 1989 a ich reflexia na Slovensku*. Cieľom štúdie bude systematické preskúmanie prítomnosti južnoslovanských literatúr na Slovensku (bosniansku, bulharskú, čiernohorskú, chorvátsku, macedónsku, slovinskú a srbskú) z hľadiska „poetiky dislokácie“, predstavenie problematiky literárnej „migrácie“ a jej modifikácie po roku 1989, ako aj poskytnutie uceleného prierezu o vydaných knižných prekladoch z týchto literatúr u nás až po súčasnosť. Viacerí z preložených južnoslovanských autorov sa venovali historickým témam (napr. básnici Zoran Đerić, Bogomil Đuzel; dramatici Stanislav

¹ Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA V-19-017-00 POETIKA DISLOKÁCIE. *Obraz imigranta v južnoslovanských literatúrach po roku 1989*.

Stratiev, Dušan Kovačević; Miro Gavran či prozaici Ivan Aralica, Vladimir Bartol, Nedeljko Fabrio, Mirko Kovač, Josip Mlakić, Daša Drndić a ďalší). Niektorí z nich sa napokon explicitnejšie dotýkajú otázok slovenskej kresťanskej tradície (napr. Radomir Uljarević) alebo priamo problematiky cyrilo-metodskej misie v dejinách (román *Chazarský slovník* srbského autora Milorada Pavića, ktorý vyšiel v slovenčine v dvoch vydaniach). Štúdia sa usiluje stať sa spoľahlivým dokumentom o charaktere, osobitostiach a určených formách prítomnosti literatúr južných Slovanov na Slovensku. Hlavným zámerom predkladanej štúdie je takisto po prvýkrát v ucelenej forme sprístupniť slovenskej odbornej verejnosti zhrňujúci materiál, ktorý predstaví skúmaný fenomén z interdisciplinárneho hľadiska a paralelne z viacerých uhlov pohľadu.

Kľúčové slová: *dislokácia, reflexia, južnoslovanské literatúry, Slovensko*

Tradicia recepcie južnoslovanských literatúr na Slovensku je pomerne dlhá. V súčasnosti však absentuje jej celkový výskum kvôli niekoľkým kľúčovým dôvodom. Cieľom tejto štúdie bude systematické preskúmanie faktografickej prítomnosti južnoslovanských literatúr na Slovensku (v abecednom poradí: bosnianskej, bulharskej, čiernohorskej, chorvátskej, macedónskej, slovinskej a srbskej) z hľadiska „poetiky dislokácie“, predstavenie problematiky literárnej „migrácie“ a jej modifikácie po roku 1989, a poskytnutie uceleného prierezu o vydaných knižných prekladoch z týchto literatúr u nás až po súčasnosť (končiac rokom 2019). Prezentácia a interpretácia týchto vybraných diel na preklad by mala byť potom z aspektu prekladateľskej a pôvodnej produkcie reprezentatívna a ojedinelá pre vednú oblasť, v ktorej sa výskum realizoval. Štúdia sa usiluje stať sa spoľahlivým dokumentom o charaktere, osobitostiach a určených formách prítomnosti literatúr južných Slovanov v slovenskom kultúrnom prostredí. Predkladaná štúdia teda prvýkrát v ucelenej forme sprístupní slovenskej odbornej verejnosti zhrňujúci materiál, ktorý predstaví skúmaný fenomén z interdisciplinárneho hľadiska a paralelne z viacerých uhlov pohľadu. Autor štúdie si bol od začiatku vedomý, že tento počin má nielen enormné rozmery, ale aj polemický charakter koncepcie, ktorá odporuje tradičným dejinám literatúr, založeným na nacionalistických predpokladoch a orientovaným výlučne na literárne texty. V predložennom príspevku skúma južnoslovanské literatúry a ich recepciu na Slovensku po roku 1989 v širšom spoločensko-politickom kontexte.

Na dosiahnutie tohto primárneho cieľa bolo potrebné: 1. sumarizovať základný výskumný materiál, t. j. staré a predovšetkým nové poznatky slovenskej, južnoslovanskej, ale aj svetovej literárnej teórie a histórie k problematike dislokácie a k podobám „migrácie“ u južnoslovanských spisovateľov prekladaných na Slovensku po roku 1989 a v ich literárnych dielach; 2. zdokumentovať a osobitne zinterpretovať vybrané paradigmatické publikačné jednotky literárnej a literárnokritickej proveniencie k výskumnej úlohe. 3. prostredníctvom viacerých metodických postupov spracovať čiastkové, resp. konečné výsledky výskumnej úlohy. Komparáciou preložených literárnych diel z južnoslovanských literatúr do slovenčiny po roku 1989, ktoré sa dotýkajú „poetiky dislokácie“ a problematiky literárnej „migrácie“, chce autor prispieť k celkovému poznávaniu ich recepcie a významu pre slovenskú kultúrnu spoločnosť, a tým aj pre dejiny umeleckého prekladu európskych literatúr na Slovensku. Prostredníctvom zosumarizovaného výskumu vnášame do povedomia odbornej verejnosti nové exaktné poznatky o novej literárnej tvorbe južných Slovanov a jej súčasných trendoch a zároveň predstavujeme slovenskej kultúrnej verejnosti ucelený výstup o novšom literárnom a kultúrnom odkaze južnoslovanských umeleckých diel (próza, dráma, poézia, esejistika), ako aj o význame jednotlivých umeleckých knižných prekladov z týchto literatúr na Slovensku. Nevyhnutne pri takejto vstupnej „diagnostike“ je prvým krokom pomenovať problém, keďže práve „pomenovanie problému“ predstavuje prvú fázu jeho prekonávania. Preto je našou primárnou

úlohou vypovedať o celku a až neskôr daný problém podrobnejšie preskúmať a napokon dosiahnuť potrebné, resp. požadované výsledky.

Južnoslovanské literatúry a ich najvýznamnejšie diela najmä z konca 20. storočia a začiatku 21. storočia sú v slovenskom prostredí málo prebádané a vedecky úplne nezhodnotené. Seriózne štúdium tejto problematiky komplikuje skutočnosť, že nielen v slovenskom jazyku, ale ani v cudzojazyčnej literatúre neexistuje mnoho kvalitných monografií zaoberajúcich sa touto problematikou. Hoci o rôznych starších obdobiach slovensko-južnoslovanských vzťahov vyšli na Slovensku určité monografie, najnovšia južnoslovanská literárna scéna zostáva na periférii vedeckého bádania. Práve tá je väčšinou ignorovaná a nepochopená, a nie je študovaná do hĺbky. Tento fakt nás podnietil k tomu, aby sme nielen kriticky posúdili zvýšenú absenciu vedeckého skúmania tohto literárneho korpusu u nás, ale aby sme predovšetkým iniciovali seriózný záujem o najnovší rozvoj južnoslovanských literatúr a ich inojazyčnú recepciu v dnešnej zjednotenej Európe, ktorá si jednoznačne zaslúži väčšiu a ucelenejšiu pozornosť aj v slovenských vedeckých kruhoch. Vyššou rovinou zovšeobecnenia získaných poznatkov bol spomenutý pohľad na „poetiku dislokácie“ v týchto literatúrach.

Prolegomena k „poetike dislokácie“ v južnoslovanských literatúrach po roku 1989 (Materiálový a pojmový kontext fenoménu)

Svetová literárna komparatistika už totiž dávnejšie akceptovala skutočnosť, že (dis)lokácia predstavuje komplexný pojem, ktorý kombinuje rôzne aspekty a prístupy k porozumeniu ľudskej existencie a kreativity. Ak sa pozrieme na tento fakt v porovnaní s ostatnými relevantnými konceptmi neustáleho pohybu, cirkulácie a transformácie identít, môžeme vyčleniť veľký počet odlišných (kultúrnych) dislokácií. Geopoetika a geokritika ponúkajú pritom významné metodologické pomôcky k spoznávaní takýchto pohybov v literárnej sfére. Východiská imagologickej interpretácie sú už navyše pomerne dobre prebádané v svetovej literárnej teórii, avšak na Slovensku vyšlo týchto prác podstatne menej, okrem toho aj v existujúcich publikáciách, zborníkoch a monografiách u nás absentuje reflexia o južnoslovanských literatúrach po roku 1989, týkajúca sa v prvom rade problematiky významu „pristahovaleckej“ témy pri formovaní popredných autorských osobností, akými sú napr. Aleš Debeljak, Tomaž Šalamun, Bora Čosić, Dubravka Ugrešić, Slavenka Drakulić, Daša Drndić, Mirko Kovač, Miljenko Jergović, Danilo Kiš, David Albahari, Vladimir Tasić, Vladimir Pištalo, Radomir Konstantinović, Dragan Velikić, Goran Stefanovski, Lidija Dimkovska, Tena Štivičić, Zachary Karabašliev a ďalší².

Ďalším zo širšie určených cieľov štúdie bolo taktiež pochopenie, ako aj interpretácia myšlienkového pozadia historických a kultúrnych procesov daného obdobia, ktoré podnietili vznik,

² Kompletný zoznam takýchto južnoslovanských autorov knižne preložených do slovenčiny po roku 1989 uvádzame nižšie, kde takisto podrobnejšie vysvetľujeme kritéria k zaradeniu spomenutých autorov do kategórie „poetiky dislokácie“. Do bibliografie zaraďujeme aj tzv. „knižné zošity“ (väčšinou ide o básnické výbery z edície Versopolis, ale aj niektoré iné), ktoré majú rovnaké formálne znaky (spôsob registrácie ako ostatné publikácie, maloobchodná cena, uvádzanie všetkých autorskoprávných náležitostí – vydavateľ, rok vydania, vydanie, autor, prekladateľ atď.), ako pri inej knižnej produkcii, a preto sme ich doplnili do kategórie knižných vydání. Takisto chceme zdôrazniť, že v južnoslovanských ženských priezviskách v slovenskom jazyku nepoužívame prechyľovanie (-OVÁ), takže v takýchto záznamoch je uvedený tvar priezviska v príslušnom (južnoslovanskom) jazyku, z ktorého sa dielo prekladalo. Narušenie úzu nevyplýva zo svojoľnosti autora, ale jeho cieľom je ponechať identifikačný útvar originálneho priezviska, keďže sa bibliografia ponúka v rovnakej miere aj autorom a používateľom z východiskovej, ako aj z prijímajúcej kultúry.

preklad a prijatie konkrétnych literárnych diel zo strany širšej akademickej a laickej verejnosti na Slovensku. V súčasnej dobe k danej problematike neexistuje súhrnná štúdia v slovenskom, ale ani v inom cudzom jazyku, preto jej najväčším prínosom pre celoslovenskú vedeckú komunitu a hlavným výstupom bude publikovanie prvej ucelenej monografie v slovenčine v blízkej budúcnosti, v ktorej bude podrobne spracovaný dejinný úsek po roku 1989 v recepcii južnoslovenských literatúr na Slovensku, ako aj aktuálne otázky a smerovanie slovensko-južnoslovenských literárnych vzťahov so zdôraznením kľúčových aspektov v novšom vývine týchto vzťahov a ich využitia v ďalšej vedeckej práci. Táto materiálová štúdia by mala byť svojím obsahom dôležitá zatiaľ len pre začatie komplexnejšieho vedeckého výskumu v oblasti slovensko-južnoslovenských literárnych vzťahov do budúcnosti, pretože sa uvedený výskum stále nerozvinul skutočným interdisciplinárnym smerom. Práve v tomto meradle by mal byť takýto výskum výrazne inovatívny, keďže predstavuje takmer v plnom rozsahu južnoslovenské literatúry a ich recepciu na Slovensku z hľadiska „poetiky dislokácie“ v poslednej dekáde 20. storočia a prvých dvoch dekádach 21. storočia. Navyše odhalí a zafixuje skoro všetky nové a rôzne „nestabilné“ tendencie v literárnom diskurze týchto literatúr a začlení konkrétne literárne diela a udalosti z južnoslovenského literárno-kultúrneho areálu v dynamickejšom a kritickejšom sociálno-kultúrnom kontexte na Slovensku.

Náš uvedený výskum mal prirodzenú ambíciu spracovať najnovšie obdobie recepcie južnoslovenských literatúr vo svojej podstate v nadväznosti na práce významného slovenského literárneho vedca, historika a prekladateľa Jána Jankoviča (1943), ktorý sa nepochybne zaslúžil o afirmáciu a popularizáciu južnoslovenských literatúr v poslednom polstoročí u nás. Ján Jankovič, jeden z najväčších slovenských znalcov literatúr bývalej Juhoslávie, vytvoril reprezentatívny *Slovník prekladatelov s bibliografiou prekladov z macedónčiny, srbčiny, chorvátčiny a slovinčiny*, ktorý bol publikovaný v Bratislave pred pätnástimi rokmi (Jankovič 2005). Jeho slovník z roku 2005 exaktnou metódou mapuje celkovú prítomnosť literatúr z krajín bývalej Juhoslávie a svoj faktografický výskum končí rokom 2003. Náš výskum však rozširuje svoje rozmery aj na teoreticko-interpretáciu rovinu samotných textov a kontextových udalostí z tých istých literatúr a navyše zahŕňa do seba aj skúsenosť z bulharskej literatúry a jej výdobytky z pohľadu „poetiky dislokácie“ po roku 1989 až podnes. Takisto sa v našom výskume osobitne rozoberajú bosnianska a čiernohorská literatúra, ktoré sa vzhľadom na oneskorenosť uzákonenia ich jazykov doposiaľ vnímali (podľa toho, z ktorej jazykovej predlohy konkrétneho diela boli autori prekladaní do slovenčiny) ako súčasť chorvátskeho, alebo srbského literárneho dedičstva. Pri súčasnom metodologickom uvažovaní však treba jednoznačne brať ohľad aj na stálu a vnútrodynamickejšiu prítomnosť inojazyčných prvkov v reálnej existencii každej národnej literatúry a nezabúdať pritom brať do úvahy tiež to, že „dejiny národnej literatúry mali vždy povahu teritoriálneho nároku“ (Zajac 2009, 33) a netreba sa veľmi čudovať (osobitne to platí v južnoslovenskom kultúrnom areáli až dodnes), že „kultúra (a literatúra v jejím rámci) nezriedka sehrávaly úlohu zbraně těžkého kalibru v mocensko-politických sporech o území“ (Stehlík 2017, 175). Srbský známy etnológ a antropológ Ivan Čolović v tomto smere výstižne podotýka, že „dnes je pojem kultúry, zvlášť v krajinách vzniknutých na území bývalej Juhoslávie, kompromitovaný ako jedna z hlavných referencií agresívneho etnického nacionalizmu. Tento nacionalizmus s obľubou rozpráva a koná v mene kultúry. Kultúra mu slúži k obhajobe, legitimizácii alebo maskovaniu politiky nacionálneho egoizmu, nacionálnej dominancie a výlučnosti“ (Čolović 2008, 11).

Z toho uhla pohľadu sa náš ponúknutý výskum metodologicky skôr prikláňa k diskusiam a pokusom o tvorbu nových literárnohistorických konceptov, resp. postmoderných metódam diachrónnych rezov, teóriám historických bodov, uzlov či ich sietí, teda súčasnými vedcami preferovaný flexibilnými modelmi problémových a nelineárnych, tzv. pulzujúcich dejín literatúry, ktoré prebiehajú v posledných rokoch aj na Slovensku (najmä Peter Zajac, Valér Mikula, Tomáš

Horváth a ďalší). Z toho vyplýva, že predkladaný výskum by mohol byť svojím obsahom dôležitý pre začatie komplexnejšieho vedeckého výskumu v oblasti novších slovensko-južnoslovanských literárnych vzťahov do budúcnosti. Doterajší všeobecný výskum v tejto oblasti sa viac-menej končí rokom 2003 spomínaným *Slovníkom prekladatelov s bibliografiou prekladov z macedónčiny, srbčiny, chorvátčiny a slovinčiny* Jána Jankoviča, kde je predstavený detailný štatistický výskum danej problematiky. Približne tým istým rokom je zatiaľ ukončený aj rozsiahly literárnovedný výskum bulharskej literatúry na Slovensku, ktorý dlhé roky viedol predovšetkým popredný slovenský bulharista, literárny vedec, básnik a prekladateľ Ján Koška (1936 – 2006). Jeho prístup bol taktiež dosť vzácny, keďže poukazoval okrem iného na špecifiká koncipovania literárnych dejín a na potrebu z času na čas vykonať literárnohistorickú revíziu teoretických postulátov prostredníctvom nového čítania starých textov. Aj napriek tomu, že tieto ich výskumy boli nevyhnutné, veľmi potrebné a užitočné, neurobili postačujúco fundované teoretické sondy do analýzy všetkých preložených diel, alebo aspoň literárnovedné interpretácie preložených diel všetkých jednotlivých autorov. Samozrejme, na takúto priam obrovskú úlohu v dnešnej uponáhľanej dobe aj skúsený výskumník potrebuje strašne veľa času a energie a preto túto úlohu berieme nateraz ako podnet, ktorý by sa mal postupne realizovať smerom do neďalekej budúcnosti. Preto sme akceptovali fakt, že tzv. problémové dejiny literatúry sú produktívnym metodologickým prístupom skúmania literárnohistorického materiálu, ktorý môže poskytnúť odpovede na mnohé dôležité otázky súčasného literárnovedného myslenia, komplexnejšie a flexibilnejšie zachytiť zložitosť literárneho života uprostred umeleckých a spoločenských pohybov a procesov.

Výstupy na realizáciu v praxi vznikli na základe zozbierania a usporiadania rozsiahleho materiálu, pričom už sumarizácia faktov, analýz, interpretácií a iných podnetov k týmto knižným prekladom predstavuje významný výsledok, na ktorý môže nadväzovať ďalší, nielen literárnovedný výskum. Odlišnosti v autorsko-prekladateľských poetikách mali pre slovensko-južnoslovanské literárne vzťahy a ich kontinuitu rovnaký význam ako príbuznosti. Odlišnosť (inakosť, cudzosť) v oblasti prekladu je mimoriadne dôležitá, v istých situáciách dominantná. Dialektický vzťah medzi odlišnosťami a príbuznosťami južnoslovanskej a slovenskej reality dodával dynamiku aj literárnym vzťahom a procesom, v rámci ktorých možno hovoriť, že preklady pôsobili integračne a diferenciacne. Práce o prekladaní diel z južnoslovanských literatúr do slovenčiny poukazujú na kontinuitu pozitívnych vzťahov – poskytujú argumenty na to, aby v spoločenskej praxi fenomén samostatnosti týchto národov a štátov bol chápaný bez nánosu deformácií staršieho i novšieho dáta. Analýza aktivít slovenského umeleckého prekladu vo všeobecnosti potvrdzuje vyspelosť, individuálnosť a svojbytnosť národných kultúr, vysielajúcej a prijímajúcej literatúry a pôsobí tak v niekoľkých oblastiach spoločenskej praxe. Vzhľadom však na to, že išlo o pilotný výskum interdisciplinárnej, teoretickej analýzy vybraných diel z južnoslovanských literatúr a ich recepciu v danom dejinnom úseku v slovenskom kultúrnom prostredí tykajúci sa „poetiky dislokácie“ a motívu „migrácie“, metodika riešenia celkového výskumu sa musela nasledovne oprieť predovšetkým o tento postup: 1. vymedzenie cieľov a sformulovanie vedeckej hypotézy, 2. zostavenie zoznamu preložených diel južnoslovanských autorov po roku 1989, ktoré sa dotýkajú „poetiky dislokácie“ a motívu „migrácie“, 3. vyhodnotenie zozbieraného materiálu, 4. interpretácia konkrétnych preložených literárnych textov južnoslovanských autorov do slovenčiny, 5. vypracovanie analýzy celkovej recepcie južnoslovanských autorov na Slovensku po roku 1989 z hľadiska „poetiky dislokácie“ a motívu „migrácie“ s prihliadnutím na jej historicko-kulturologický kontext, 6. skúmanie paralel medzi literárnym myslením južných Slovanov a Slovákov a súčasným európskym hodnotovým kontextom, verifikácia stanovenej vedeckej hypotézy v rámci literárno-teoretických, historicko-kulturologických, filozofických a translátologických štruktúr, 8. vypracovanie záveru: riešenie perspektív ďalšieho vývinu slovensko-južnoslovanských literárnych vzťahov so zvýšeným zreteľom na interdisciplinárne pozadie skúmaného fenoménu.

Nesporné je pritom to, že ide o pomerne dlhé časové obdobie (1989 – 2019), ktoré sme napokon museli zmapovať aj na pomerne rozsiahlom areáli literatúry. Zo šírky takto sformulovanej problematiky však môžu na prvý pohľad vyplynúť aj značné nejasnosti, resp. rozpory, ktoré sme sa snažili ďalej v druhej fáze výskumu, teda v interpretačných častiach podrobnejšie vyriešiť. Napríklad bolo diskutabilné, do akej miery možno považovať básnické knižné výbery za adekvátne nášmu výskumu, keďže sa v nich nie všetky básne vždy týkajú fenoménu „dislokácie“ a „migrácie“. Navyše v tom tradičnom, všeobecne vžitom ponímaní sa poézia, chápaná zväčša automaticky ako lyrická, vyznačuje skôr subjektívnosťou, uzavretosťou, introvertnosťou, teda vlastnosťami, v ktorých dôsledku sa skôr odvracia, uzatvára pred „dislokačným“, resp. „migračným“ dianím. Na druhej strane však práve poézia reaguje na spoločenskú realitu, paradoxne, bezprostrednejšie, pružnejšie, pohotovejšie. V tomto bode sme bez výhrad prijali stanovisko Valéra Mikulu o tom, že „ak ťažiskom literárnej histórie má byť „konštrukcia“ minulosti, potom základným prvkom tohto procesu musí byť významová (re)konštrukcia, čiže interpretácia textov. Pritom ani tzv. faktografické zložky sa nemôžu vymykať interpretačnému aktu – ich prítomnosť v literárnohistorickom texte je legitimizovaná najmä tým, že sa stanú súčasťou interpretácie. Dejiny literatúry sú teda teoreticky (a najmä prakticky) možné ako priznaná interpretácia, ktorej východiskom je analýza estetických hodnôt literárnych textov [...] Ašpirácia prinášať nové fakty, pochádzajúca zo sféry všeobecnej histórie, niekedy prekryje to, čo by malo byť prioritou literárnych dejín, totiž prinášanie nových interpretácií. Ak namiesto *hľadania* kľúča k pochopeniu textov svoju predstavu *dokladáme* (ilustrujeme) sprievodným materiálom, potom namiesto písania (konštruovania) dejín pripravujeme sprievodcu nimi. Aj ten môže nájsť svoje použitie, no treba zároveň povedať, že rozličné pedagogicky a prakticky orientované literárnohistorické príručky či „panorámy“ už majú s literárnymi dejinami málo spoločného [...] Pravdaže, literárne dejiny konfigurujúce sa podľa esteticky hodnotných textov nemôžu byť ani „vyvážené“ ani „úplné“. Pri uplatnení tohto kritéria by sme zrejme našli obdobia nahusto dotované literárnymi hodnotami, ale tiež prázdne priestory [...] Skrátka, literárne texty bude treba vyňať z ich tzv. historického prostredia, znovu ich prečítať a z toho, čo ostane po takomto a kontextovom čítaní, vytvoríť nové prvky literárnych dejín“ (Mikula 2013, 155-158).

Pokračujúc v podrobnejšom rozbere tohto fenoménu, možno súhlasiť aj s názorom chorvátskeho literárneho vedca a komparatistu Zvonka Kovača, ktorý vychádzajúc z koncepcie slovenského priekopníka literárnej komparatistiky Dionýza Ďurišina o medziliterárnych spoločenstvách sa pokúsil „areál južnoslovanských literatúr a jazykov charakterizovať a definovať filologickými dôvodmi a argumentmi. Podľa nich sa líšia jednak vzhľadom na ich neslovanské okolie a jednak vzhľadom na ich širší kontext v rámci slovanských literatúr a jazykov [...] Ponúka sa aj systematizácia južnoslovanských literatúr v kontexte mediteránneho, stredoeurópskeho a špecificky balkánskeho medziliterárneho spoločenstva, na ktorom tieto literatúry rozličnou mierou participujú, a pritom gravitujú k rôznym kultúrnym centráram [...] Pri formovaní kultúrnej tradície popri jazyku osudovú úlohu zohrala aj náboženská príslušnosť, ktorá v južnoslovanských podmienkach mala aj výraznú diferenciatívnu funkciu a ktorá na južnoslovanskom území prežila všetky integračné procesy (od formovania viacnárodného štátu po vytvorenie jedného jazyka pre viac národov, respektíve konfesíí). Dve štandardné konfesijné spoločenstvá (západné rímskokatolícke a východné grécko-pravoslávne) práve v kontexte veľmi blízkych južnoslovanských literatúr a jazykov tvoria dva osobitné celky (sem však treba ešte priradiť aj moslimský a židovský komponent, o ktorých bude reč neskôr), takže osobitosť južnoslovanského medziliterárneho spoločenstva sa v podstate prejavuje v rozdieloch konfesijných protikladov, no pri výraznej jazykovej blízkosti. V napätí medzi týmito dvoma komponentmi treba vidieť aj dôvod vyčlenenia osobitného medziliterárneho spoločenstva južnoslovanských literatúr, kultúr a jazykov [...] Avšak južnoslovanský priestor bol pomerne skoro vystavený islamskému náboženskému a kultúrnemu tlaku, ktorý sa prejavil

vo vytvorení nového etnicko-kultúrneho spoločenstva, javu, s ktorým sa európska kultúra dnes konfrontuje novým spôsobom (Kovač 1992, 132-133).

Zvonko Kovač sa vo svojej podnetnej analýze tak osobitne pozastavuje napríklad aj nad tzv. „bosniansko-moslimskou kultúrnou tradíciou, hoci vznikla v kontaktoch slovanského základu s tureckými a arabsko-perzskými kultúrami, prejavuje sa mnohými vlastnosťami, charakteristickými pre kontakty východoslovanskej sféry so západoslovanskou sférou. V južnoslovanskom priestore, poznačenom rozkolom kresťanstva (či mu už pripisujeme priveľký alebo primálny význam) islamská kultúra pole svojej identifikácie nachádzala raz smerom dovnútra juhovýchodného slovanského medziliterárneho spoločenstva, inokedy zas v kontaktoch s juhozápadným medziliterárnym spoločenstvom. V skutočnosti bola akýmsi katalyzátorom, aktívnym sprostredkovateľom medzi rôznymi južnoslovanskými kultúrnymi sférami. Svojrázna dvoj- či trojkultúrnosť je charakteristická pre všetkých významných spisovateľov južnoslovanského medziliterárneho spoločenstva (nositeľ Nobelovej ceny Ivo Andrić je paradigmatickým príkladom). A pre bosniansko-moslimskú tradíciu, ako aj pre čiernohorský variant srbskej kultúry sa stáva zákonitou [...] Južnoslovanské medziliterárne spoločenstvo sa dnes člení práve podľa konfesionálnych deliacich čiar okrem iného aj preto, že nedokázalo artikulovať, respektíve konštitucionalizovať svoju „medziliterárnosť“, interkultúrnosť. Monologické politické projekty a mononacionálne filologické opcie, ako sú inštitúcie národných štátov a kultúr, v podmienkach spoločenskej netolerancie rodia strety, ktoré polynacionálne či polykultúrne spoločenstvo robia neschopným života (Kovač 1992, 141-142). Kovač sa podrobne venuje všetkým týmto otázkam aj vo viacerých svojich novších vedeckých monografiách vydaných v chorvátčine, ktoré sme takisto brali na vedomie pri vytváraní našej metodologickej smernice v badaní načrtnutého fenoménu³. Táto poznámka sa nám napokon v plnej miere osvedčila aj pri recepcii prekladového materiálu z južnoslovanských literatúr v akademických kruhoch na Slovensku po roku 1989, kde nepanuje vždy jednota, čo ako následok spôsobilo aj to, že v niekoľkých prípadoch daný autor (napr. Mirko Kovač, Bora Čosić, Josip Osti a ďalší) bol zaradovaný (v slovenských, ale aj v českých encyklopédiách, slovníkoch a antológií)⁴ len do jednej národnej literatúry iba na základe jazykovej predlohy vydania jeho diela, z ktorého bol urobený preklad do slovenského či českého jazyka. Je to známa pravda, že spisovateľa vždy zaradujú tí druhí, nie on sám. Ide v podstate už o celkom jasnú skutočnosť, že niektoré „diela súčasných spisovateľov pôvodom z Chorvátska, Bosny a Hercegoviny, Srbska a Čiernej Hory sa tešia rovnakej čitateľskej recepcii vo viacerých národných prostrediach, pretože jazyk, na ktorom sú napísané je zrozumiteľný čitateľom na celom takto vymedzenom území“ (Stehlík 2017, 175). Z tohto aspektu je na mieste uvažovať aj nad funkčným použitím termínov „postjuhoslovanská literatúra“ alebo „literatúra po Juhoslávii“, ako to zdôraznili napríklad literárni vedci Boris Postnikov a Davor Konjikušić⁵.

O nič menej dôležitá pri našom badaní bola aj skutočnosť, že napríklad publikovanie umeleckých prekladov z južnoslovanských literatúr aj po roku 2000 na Slovensku z veľkej časti „kopíruje“

³ Ich zoznam uvádzame na konci v konzultovanej sekundárnej literatúry aj napriek tomu, že priamo z nich nič necitujeme a neparafrázujeme.

⁴ V *Slovníku balkánskych spisovateľov* (Dorovský 2001) je napríklad Mirko Kovač zaradený do zoznamu srbských autorov. V diele *Chorvátska literatúra – Slovník spisovateľov* ho však na Slovensku nachádzame medzi chorvátskymi autormi. Zostavovateľ tohto slovníka pritom zdôrazňuje, že Kovač „sa narodil v čiernohorskej obci Petrovići pri Bileči, študoval na gymnáziu a potom na divadelnej akadémii v Belehrade... pred pár rokmi sa presťahoval do primorského mesta Rovinj v Chorvátsku“ (Choma 1997, 93). Najnovšiu ucelenú literárno-vedeckú reflexiu celkovej tvorby Mirka Kovača zaznamenávame v Chorvátsku, pozri napr. Serdarević 2019.

⁵ Bibliografické záznamy ich diel tiež uvádzame ukázkovo na konci v súpise konzultovanej sekundárnej literatúry.

situáciu z 90. rokov 20. storočia⁶: južnoslovanskí autori vychádzajú náhodne, nárazovo, neraz mimo edičného plánu vydavateľských gigantov (či naopak: vo vydavateľstvách „jedného človeka“ a v malom náklade) a častokrát aj bez adekvátnej redakčnej úpravy. K tomu navyše treba pripočítať okolnosť, že tieto preklady sú až na výnimky dielom prekladateľov – jazykových, resp. južnoslovanských nadšencov, ergo ľudí bez akademickej južnoslovanskej prípravy, hoci často disponujúcimi filologickým vzdelaním v inej aprobácii. Niektoré z týchto knižných prekladov dokonca vyšli ako spoločné vydavateľské projekty jedného slovenského a jedného srbského vydavateľstva a urobili ich vo väčšej miere Slováci pochádzajúci z Vojvodiny. Týmto konštatovaním v nijakom prípade nechceme naznačiť, že by kvalita všetkých preložených textov z južnoslovanských jazykov do slovenského jazyka bola dlhodobo a priori nízka, nedostačujúca či amatérska a pod. Práve naopak, miera osobného zaangažovania alebo presnejšie zánietenia konkrétnych prekladateľov sa v konečnom dôsledku javí celkovo ako prospešná, keďže v prípade prekladov z južnoslovanských literatúr ide v drvivej väčšine o nekomerčné, ergo nezištné, ba doslova fanúšikovské pracovné projekty motivované individuálnym vkusom (napríklad za krátky čas od vydania originálov boli preložené do slovenčiny viaceré romány od srbských spisovateľov Milorada Pavića a Dragana Velikića, a tým slovenský čitateľ získava skoro kompletný obraz o ich prozaickej tvorbe) a znalosťou južnoslovanského kultúrneho kontextu, ktorý, napriek geografickej blízkosti, je slovenskému príjemcovi stále relatívne neznámy. Napokon niektoré z uvedených knižných titulov južnoslovanských autorov boli prekladané do slovenčiny z anglického jazyka (Slavoj Žižek, Ivan Krastev, Slavenka Drakulić a pod.). Preto je teda frekvencia vydávania prekladov z južnoslovanských literatúr v podstate nepredvídateľná a determinovaná hlavne stupňom spomínaného osobného prekladateľského nadšenia a ad dva od získania grantov, ktoré by podporili knižný preklad z niektorého južnoslovanského jazyka.

Toto všetko predstavovalo oprávnený dôvod, ktorý nás podnietil k tomu, že sme potom pri interpretácii zohľadňovali predovšetkým nevyhnutnosť prísneho výberového princípu: pochopiteľne, takýto prehľad nemôže a ani by nemal byť vyčerpávajúco a všeobsiahlo komplexný – teda nemôže, ale ani nechce v úplnosti obsiahnuť celú spomínanú prekladovú tvorbu tohto obdobia. Našou snahou pritom bolo postihnúť problém interpretačného reflektovania najnápadnejších, vo všeobecnosti najpríznačnejších trendov dneška z preloženého fondu z južnoslovanských literatúr po roku 1989, v čo najvypuklejšej preukázateľnosti. Tomuto zámeru sme podriadili aj výber analyzovaných textov, ktoré majú slúžiť v prvom rade ako „ilustračný materiál“ na predvedenie vlastnej vybranej problematiky. Preto sme pri voľbe interpretovaných diel prednostne prihliadali na tematický, námetovo-koncepčný aspekt a uprednostnili sme také texty, v ktorých sa problematika „migrácie“ a „poetika dislokácie“ objavujú ako relevantný jav, ako explicitná, resp. výpovedná dominanta diela, pričom otázky vlastnej literárnoumeleckej hodnoty a kvality prekladu – teda axiologický zreteľ – pre nás nebola vždy nevyhnutne smerodajnou a, predbežne ponechávajúc ju bokom, sme ju ani nemohli otvárať. Prirodzene, o niektorých dielach v predložennom zozname aj tak možno polemizovať, či sa skutočne a celkovo dajú zaradiť do „poetiky dislokácie“ a do perspektívy „migrácie“. Je to však otázka, na ktorej sa pravdepodobne všetci zainteresovaní nikdy nezhodnú. Preto bolo pre nás oveľa relevantnejšie si stanoviť na základe načrtnutých zásad a východísk presné „problémové okruhy“ bádania, čo nás doviedlo k tomu, že sme vlastnú metodologickú osnovu práce vymedzili v nasledovných základných pracovných „bodoch“, ktoré boli pre nás rozhodujúce pri spracovávaní ponúknutých sond do „migráciám“ v južnoslovanských literatúrach po roku 1989. Sú to práve tieto „body“:

⁶ Veľmi podobný je stav napr. s umeleckými prekladmi z poľskej literatúry do slovenčiny v posledných troch desaťročiach. Preto uvedený opis stavu preberáme v tomto odseku v parafrázujúcej forme z nižšie citovaného článku (Mitka 2018, 204-205).

- východiskové zmapovanie aktuálneho stavu výskumnej problematiky od roku 1989 po súčasnosť (2019);
- identifikácia a charakteristika kľúčových motívov spojených s migrantskou tematikou alebo s „poetikou dislokácie“;
- identifikácia a charakteristika autorských hodnotových osudov a postojov k aktuálnym procesom „migrácie“ a „dislokácie“;
- porovnanie postojov k migračno-dislokačnej realite – pokus o predbežné zhodnotenie;
- rozličné autorské a generačné platformy a koncepcie reflektovania problematiky;
- referenčné rámce, modality, resp. intencie pri sledovaní fenoménu „dislokácie“ a „migrácie“;
- otázka migračno-dislokačnej identity výpovedného, resp. autorského subjektu (kategória hlavného hrdinu / protagonistu v próze a v dráme a kategória lyrického subjektu v poézii);
- otázka vzťahu vybraných spisovateľov (inklinujúcich k „poetike dislokácie“ a k motívu „migrácie“) z preloženého korpusu k domácej národnokultúrnej tradícii a ich cesta k jej hodnotám;
- široký priemet migračno-dislokačných trendov v rovine výrazových prostriedkov (jazyk diela a hlavné tematické jadrá v texte).

Hoci by sa akiste žiadalo ukončiť prácu obligátnou systematickejšou sumarizáciou, predsa z jednotlivých postrehov a zistení, ku ktorým sme dospeli priamymi interpretačnými vstupmi do konkrétnych textov, nemienime predbežne vyvodzovať, resp. určovať celkom istú a jednoznačnú „diagnostiku“ problému – vonkoncom si nenárokujeme na úplnosť a definitívnosť našich tvrdení a nepredkladáme zatiaľ hotové závery. Išlo nám skôr o priebežný „popis stavu“. Naším cieľom bolo vlastne predostrieť ilustračný obraz o tom, ako, v akých referenčných, tematizačných a obrazných a výrazových intenciách a podobách sa javia aktuálne prebiehajúce procesy „migrácie“ či dislokácie, resp. ktoré paradigmaticko-štrukturálne zmeny, posuny v samotných dielach sú prejavom či dôsledkom širších, všeobecnejších kultúrnych pohybov⁷.

V našom prípade išlo teda o vcelku prosté a aj periodizačné konkrétne vymedzenie: zamerali sme sa totiž na domácu prekladovú tvorbu z južnoslovanských literatúr po roku 1989 (spojená vo svojej kľúčovej podstate s problematikou „migrácie“ a „poetikou dislokácie“) až po užšie chápanú súčasnosť, teda po rok 2019. Takéto periodizačné vymedzenie, resp. rámcovanie sme si stanovili prihliadajúc na problematiku kultúrnych procesov v transformujúcej sa slovenskej (a južnoslovanskej) spoločnosti, ktorá bola pre nás v tejto práci smerodajná. Napokon, rok 1989 je predovšetkým politicko-historickým medzníkom, prelomovým rokom práve z hľadiska zmeny

⁷ V tomto slova zmysle dokonca môžeme hovoriť o tzv. vnútornej (internej) a vonkajšej (externej) „dislokácii“ alebo „migrácii“ južnoslovanských spisovateľov preložených do slovenčiny v skúmanom časovom rozpätí 1989 – 2019. Do prvej skupiny napríklad patria autori, ktorí kvôli rozličným dôvodom „migrovali“ v rámci samotného priestoru bývalej Juhoslávie: Miljenko Jergović zo Sarajeva do Záhrebu, Josip Osti zo Sarajeva do Lublany, Lidija Dimkova zo Skopje do Lublany, Ljiljana Crnić zo Splitu do Belehradu, alebo najprv do priestorov bývalej Juhoslávie a potom smerom na západ: napr. Borislav Pekić z Podgorice do Belehradu a neskôr do Londýna či Bora Ćosić zo Záhrebu do Belehradu a potom do Rovinji, aby sa napokon usadil v nemeckom Berlíne. Do druhej patria južnoslovanskí autori, ktorí migrovali do tzv. „ďalekého“ sveta: napr. David Albahari a Vladimir Tasić zo Srbska do Kanady, Vladimir Pištalo do Ameriky, Goran Stefanovski a Tena Štivičić do Anglicka, Dubravka Ugrešić do Holandska atď. Medziskupinu tvoria autori, ktorí isté obdobie svojho života prežili a tvorili v zahraničí a práve táto „dislokácia“ zanechala výraznú pečať v ich tvorbe: povedzme Jordan Plevneš vo Francúzsku, Vesna Krmpotić v Indii, Dragan Velikić v Rakúsku, Janko Vujanović v Nemecku a v Poľsku; Tomáš Šalamun, Aleš Debeljak, Daša Drndić, Zachary Karabašiev v Amerike, Slavenka Drakulić v Švedsku, Svetislav Basara na Cypre, Dimana Ivanovová na Slovensku a pod.

režimu, ktorá je predpokladom a začiatkom následných celospoločenských kultúrnych premien. Problém slovenského prekladového reflektovania z južnoslovanských literatúr rôznych úrovní celospoločenskej transformácie i najnápadnejších, vo všeobecnosti najpríznačnejších civilizačných trendov dneška sme sa pokúsili načrtnúť v druhej fáze na vzorke synekdochicky vybraných a interpretovaných textov. Otázka takéhoto synekdochického výberu sa pritom ukázala podstatne problematickejšia než periodizačné vymedzenie, časové rozmedzie pojmu *súčasná južnoslovanská literatúra*. Čiže, problémom pre nás nebolo ani tak to, čo máme rozumieť pod týmto pojmom z periodizačného hľadiska, ale najmä to, čo všetko do južnoslovanských literatúr a do slovenskej „špecificky obmedzenej“ prekladovej produkcie tohto konkrétneho obdobia rokov 1989 – 2019 nevyhnutne patrí, ktorí autori a ich diela by v informatívnom prehľade literatúry tohto obdobia nemali chýbať. Otázka sa pritom stane ešte problematickejšou, väčšmi dilematickou, ak ju zúžime a budeme brať do úvahy len poslednú fázu tohto obdobia, etapu „posledných rokov“, teda súčasnosť v tom prísnejšom, užšom zmysle, a opýtame sa napríklad: ktorí z autorov debutujúcich po roku 2000 a preložených do slovenčiny po tom istom roku (a ešte tesnejšom zúžení, povedzme, za posledných desať rokov) predstavujú neopomenuteľný prínos, resp. ktorí z nich stoja jednoducho za opodstatnenú hodnotnú zmienku? Otázok je v skutočnosti viac, možno ich klásť diferencovanejšie: otázne nie je napríklad to, ktorí z najmladších autorov vstupujúcich do južnoslovanských literatúr (a nasledovne prekladaných do slovenčiny) v posledných rokoch, stihli v nej už nadobudnúť relevantné postavenie, ale aj to, ktorí z autorov staršej či najstaršej generácie – žijúcich (ale tiež už nežijúcich⁸) klasikov, ktorých vrchol tvorby spadá prevažne do šesťdesiatych, sedemdesiatych alebo osemdesiatych rokov – stále tvorivo prítomných v domácej literatúre, si v nej svoju určujúcu, profilotornú pozíciu udržiavajú doteraz, aj v rámci dnešnej literárnej scény⁹. Kto teda utvára profil literárnej súčasnosti u južných Slovanov a na Slovensku? A možno vôbec hovoriť v tomto zmysle o nejakom zreteľnom, rysujúcom sa či ustálenom profile – nebodaj o *kánone* širšie ponímaných súčasných južnoslovanských literatúr? Celý rad ďalších otázok by

⁸ V tomto prípade je otázne, či status *nežijúci* nekoliduje s vyššie postulovaným pojmom *súčasní*, ak, pravdaže, trochu starosvetovsky nepokladáme za súčasnosť všetko v literárnej praxi po roku 1945, ako to ešte aj dnes s obľubou robia niektoré školské literárne dejepisy, resp. literárnohistorické príručky. Z tohto hľadiska je dobré spomenúť napríklad slovenský knižný výber z poézie chorvátskeho básnika Viktora Vidu (1913 – 1960) realizovaný v roku 2007. Ide o autora narodeného v Čiernej Hore, ktorý sa najprv presťahoval do Chorvátska, neskôr do Talianska a napokon aj do Argentíny, kde ukončil svoj život samovraždou v Buenos Aires (pozri viac napr. Brešić 1997, 247-271).

⁹ Napríklad južnoslovanskí autori, akí sú napríklad Srečko Kosovel, Danilo Kiš, David Albahari, Ivan Aralica, Pavao Pavličić či Ljudevit (Ludwig) Bauer boli knižne prekladaní do slovenčiny aj pred rokom 1989, ale kvôli vopred určenému časovému rámcu nášho výskumu sme tieto záznamy nakoniec neuvedli v našom bibliografickom zozname. Podrobnejšie informácie o nich si však čitateľ môže vyhľadať v citovanom *Slovníku prekladateľov* od Jána Jankoviča. Taktiež si tam možno overiť záznamy preložených diel starších južnoslovanských spisovateľov, ktorí majú blízko k „poetike dislokácie“ a problematike „migrácie“, ale ich tvorba bola reflektovaná na Slovensku výlučne pred rokom 1989 (povedzme Ivan Cankar zo slovinskej literatúry, alebo Miloš Crnjanski zo srbskej literatúry). Treba zároveň spomenúť aj také príklady, keď prvé vydanie jedného diela južnoslovanského autora bolo realizované pred rokom 1989 a kvôli zvýšenému záujmu a požiadavkám knižného trhu na Slovensku v novšom období bolo pripravené aj druhé vydanie v inom populárnejšom vydavateľstve (povedzme 1. vydanie románu *Chazarický slovník* od Milorada Pavića vyšlo v Bratislave – Novom Sade: Tatran – Obzor, 1987, 232 s. – bez ISBN, kým druhé vydanie toho istého románu vyšlo v bratislavskom vydavateľstve Slovart v roku 2003, a preto už tento nový záznam uvádzame v plnom rozsahu v bibliografii). Zaregistrovali sme napokon aj zriedkavejšie prípady, keď sme od daného južnoslovanského autora nemohli zaradiť do bibliografického súpisu všetky realizované preklady do slovenčiny po roku 1989, keďže sa všetky netýkali „poetiky dislokácie“, niektoré z nich totiž patrili do iných literárnych žánrov.

ešte vyplynul pri zohľadnení vyslovene axiologických i špecifických, vydavateľsko-distribučných, komerčných, mediálno-komunikačných, ale aj literárno-sociologických, generačno-skupinových a iných aspektov.

Na záver treba podotknúť, že aj dejiny prekladu, ako vôbec dejiny literatúry, majú svoje medzníky, ktoré niekedy presne, inokedy len približne vymedzujú jednotlivé vývinové obdobia. Keď sa podívame, hoci iba letmo, na bibliografický súpis publikovaných prekladov z južnoslovanských literatúr tykajúcich sa „poetiky dislokácie“ v skúmanom období na Slovensku (1989 – 2019), nevyhnutne musíme mať dojem, že sa preložilo pomerne veľa. Možno však konštatovať zvýšený záujem a maximálnu obľúbenosť iba niekoľkých vybraných autorov. Vzhľadom na to, že v súčasnosti na Slovensku nie je dostatok skutočných odborníkov, ktorí sa aktívne venujú umeleckému prekladu z južnoslovanských jazykov, možno sa výsledok v tomto slova zmysle ukáže neskôr v nižšej kvalite niektorých preložených diel v doméne kritiky prekladu, ktorá bude nasledovať po uzavretí tejto fázy výskumu. Toto je zároveň už dlhoročná skúšobná doména aj pre študentov na Katedre slovanských filológií Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, ktorí podobné otázky a niektorých spomenutých autorov riešili a naďalej riešia v svojich záverečných prácach literárnovednej proveniencie. Čiže, južní Slovania a ich literatúry boli „ohniskom záujmu“ nášho literárnovedného záujmu, ktorého podstata je reflexia smerovania, svojbytnosti, problémov i príčin jej vyčleňovania zo systému generickej literatúry. Uvedená téma nebola doposiaľ spracovaná, resp. nebola dostatočne preskúmaná. Pri tejto heuristickej práci sme však postupne zistili, že reflexia južnoslovanských literatúr na Slovensku v období 1989 – 2019 je neobyčajne pestrá v obsahu i forme. Predostreli sme taktiež myšlienku tzv. porovnávej južnoslovanskej literárnej histórie po roku 1989 prostredníctvom doposiaľ realizovaných prekladov do slovenčiny a prišli sme k presvedčeniu, že treba prijať novodobé teoretické paradigmy pri „uzlovom výskume“ novej prekladovej produkcie z južnoslovanských literatúr po roku 1989 ako relevantnú výzvu pre ďalšie literárnovedné komparatistické práce, ktoré už len prehlbia načrtnutý výskum do budúcnosti.

REFERENCES

- Brešić, Vinko. 1997. Hrvatska emigrantska književnost 1945. – 1990. In *Croatica (Prinosi proučavanju hrvatske književnosti)* 45-46, 247-271.
- Čolović, Ivan. 2008. *Balkan – Teror kulture*. Beograd.
- Dorovský, Ivan et al. 2001. *Slovník balkánských spisovatelů*. Praha.
- Choma, Branislav. 1997. *Chorvátska literatúra – Slovník spisovatelů*. Bratislava.
- Jankovič, Ján. 2005. *Slovník prekladateľov s bibliografiou prekladov z macedónčiny, srbčiny, chorvátčiny a slovinčiny*. Bratislava.
- Kocev, Pavle – Kondrila, Peter – Králik, Roman – Roubalová, Marie. 2017. Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku. [St. Clement of Ohrid and his activities in Macedonia]. In *Konstantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 88-97.
- Konjikušić, Davor. 2016. *Književnost nakon Jugoslavije*. In *Novosti (online)*. Dostupné na: <http://www.portalnovosti.com/književnost-nakon-jugoslavije>. [cit. 2. 8. 2016].
- Kovač, Zvonko. 2016. *Interkulturne studije i ogledi (Megjuknjiževna čitanja, mentorstva)*. Zagreb.
- Kovač, Zvonko. 1992. *Južnoslovanské meziliterárne spoločenstvá*. Preložil Ján Jankovič. In Ďurišin, Dionýz (ed.). *Osobitné meziliterárne spoločenstvá 5 (Slovanské literatúry)*. Bratislava, 132-146.
- Kovač, Zvonko. 2005. *Megjuknjiževna tumačenja*. Zagreb.
- Kovač, Zvonko. 2001. *Poredbena i/ili interkulturna povijest književnosti*. Zagreb.
- Mikula, Valér. 2013. *Čakanie na dejiny (State k slovenskej literárnej histórii)*. Bratislava.

- Mitka, Marek.* 2018. Umelecké preklady z poľskej literatúry do slovenčiny po roku 2000 (Poznámky k poeticko-axiologickému a inštitucionálnemu profilu). In Dobrotová, Ivana (ed.). Polonistické studie. Olomouc, 204-213.
- Postnikov, Boris.* 2012. Postjugoslavenska književnost? Zagreb.
- Stehlík, Petr.* 2017. Konceptce národní literatury a starší jihoslovanské písemnictví. In Pospíšil, Ivo et. al. Klíčové problémy současné slavistiky. Brno, 173-179.
- Zajac, Peter.* 2009. Národná a stredoeurópska literatúra ako súčasť stredoeurópskej kultúrnej pamäti. In Tureček, Dalibor (ed.). Národní literatura a komparatistika. Brno, 33-47.

Selected list of translated literary works

- Albahari, David.* 1993. Cink a iné prózy. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Albahari, David.* 2001. Snežný človek. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Andrić, Radomir.* 2016. Až na jednu vec (Výbrané básne). Zo srbčiny preložili Martin Prebudila a Miroslav Demák. Bratislava.
- Aralica, Ivan.* 1999. Asmodeov šál. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Bartol, Vladimír.* 2004. Alamut. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava.
- Basara, Svetislav.* 1996. Fenomény. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Basara, Svetislav.* 1996. Vrtna pre Isu & iné politické spisy. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Bauer, Ludwig.* 2003. Perly pre Karolínu (alebo Križová cesta Borisa Brucknera). Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Bazdulj-Bubijar, Nura.* 2006. Priepasť. Z bosnianskeho originálu preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Blasković, Laslo.* 2006. Madonin šperk. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Blatnik, Andrej.* 2000. Tao lásky. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Bogdanović, Bogdan.* 2002. Mesto a démoni (Výber z esejí). Zo srbčiny preložili Karol Chmel a Tomáš Čelovský. Bratislava.
- Božić, Mirko S.* 2015. Flaky na jej rukách. Z chorvátčiny preložil Miroslav Demák. Bratislava.
- Brešan, Ivo.* 2014. Komu nie je nič sväté? Z chorvátčiny preložila Lenka Fingerlandová. Bratislava.
- Cvenić, Josip.* 2005. Zaslúbená zem. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Crnić, Ljiljana.* 2018. Na ktorej strane Dunaja spím / Sa koje strane Dunava spavam. Výbrané básne. Z chorvátčiny preložili Michal Bíreš a Miroslav Demák. Bratislava – Báčsky Petrovec.
- Čegec, Branko.* 2012. Shopping terapia. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Čosić, Bora.* 1997. Denník apatridu. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Čosić, Bora.* 2001. Musilov notes (Terstský román). Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Danilov-Jovanović, Dragan.* 2015. Moje presné vidiny. Zo srbčiny preložil Martin Prebudila. Bratislava.
- Debeljak, Aleš.* 1998. Kozmopolitická metafora (Individualizmus a národná tradícia). Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Debeljak, Aleš.* 1998. Temné nebo Ameriky. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Dimkovska, Lidija.* 2007. Skrytá kamera. Z macedónčiny preložila Viera Prokešová. Bratislava.
- Drakulić, Slavenka.* 2009. Myš v Múzeu komunizmu a iné životy pod psa. Z ančličtiny preložila Jana Juráňová. Bratislava.
- Drakulić, Slavenka.* 2015. Obžalovaná. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Drndić, Daša.* 2013. Apríl v Berlíne. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.

- Drndić, Daša. 2010.* Sonnenschein (Dokumentárny román). Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Đerić, Zoran. 2017.* Nové devínske elégie (Dokumentárne básne). Zo srbčiny preložili Zdenka Valentová-Belić a Martin Prebudila. Bratislava.
- Đorgjević, Goran. 2002.* Roztrúsená zem. Zo srbčiny preložil Miroslav Demák. Bratislava.
- Đuzel, Bogomil. 2016.* Protivník. Z macedónčiny preložili Zvonko Taneski a Martina Taneski. Fintice – Košice.
- Fabrio, Nedeljko. 2004.* Smrť Vronského. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Flisar, Evald. 2018.* Pozorovateľ. Zo slovinčiny preložila Svetlana Kmecová. Bratislava.
- Gavran, Miro. 2000-2016.* Drámy a komédie I – IV. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Gavran, Miro. 2001.* Judita. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Gavran, Miro. 2015.* Poncius Pilát. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Gavran, Miro. 2014.* Priateľ Franza Kafku. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Hočevar, Kristina. 2016.* Bez názvu (Edícia Versopolis). Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Horozović, Irfan. 1994.* Iluzionistov hrob a levitujúca žena. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Hrastelj, Stanka. 2015.* Bez názvu (Edícia Versopolis). Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Hristov, Ivan. 2019.* Bez názvu (Edícia Versopolis). Z bulharčiny preložil Igor Hochel. Bratislava.
- Hudeček, Jože. 1999.* Zbeh. Zo slovinčiny preložila Anežka Kočalková. Bratislava.
- Chapsali, Katerina. 2019.* Grécka káva. Z bulharčiny preložila Katarína Sedláková. Bratislava.
- Ihan, Ajloz. 2003.* Riešenie. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Ivanovová, Dimana. 2018.* Som ako morská voda. Z bulharčiny preložil Igor Hochel. Bratislava.
- Jagić, Dorta. 2014.* Vysoké cé. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Kordíky.
- Jančar, Drago. 2001.* Polárna žiara. Zo slovinčiny preložila Anežka Kočalková. Bratislava.
- Jančar, Drago. 2007.* Staviteľ (Mýtus o Daidalovi). Zo slovinčiny preložila Svetlana Kmecová. Bratislava.
- Jergović, Miljenko. 2006.* Vracia, anjel. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Josifovová, Ekaterina. 2017.* Útla knižka. Z bulharčiny preložili Dimana Ivanovová a Igor Krucovčin. Kopčany.
- Jovanović, Dušan (pseudonym O. J. Traven). 2011.* Exhibicionista. Zo slovinčiny preložil Ján Jankovič. In Slovinská dráma. Bratislava, 31-102.
- Karabašliev, Zachary. 2017.* 18% sivej. Z bulharčiny preložila Katarína Sedláková. Bratislava.
- Kiš, Danilo. 1999.* Encyklopédia mŕtvych. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Kocbek, Edvard. 1997.* Kameň bralo (Výber z poézie). Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Konstantinović, Radomir. 2000.* Descartova smrť. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Korun, Barbara. 2018.* Prídem hneď a iné básne. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Kordíky.
- Kosovel, Srečko. 2012.* Zelený papagáj / Zeleni papagaj. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava.
- Kovač, Mirko. 2000.* Európska hniloba. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Kovač, Mirko. 2003.* Životopis Malvíny Trifkovičovej. Z chorvátčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Kovačević, Dušan. 1991.* Balkánsky špión a iné drámy. Zo srbčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava – Nový Sad.
- Krastev, Ivan. 2018.* Čo príde po Európe? Z angličtiny preložil Samuel Marec. Bratislava.

- Krmpotičová, Vesna. 2004.* Mesiacova slnečnica. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Kušar, Meta. 2008.* Lublana. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava.
- Matevski, Mateja. 2011.* Trblet temných hviezd. Z macedónčiny preložil Igor Hochel. Dunajská Lužná.
- Matanović, Julijana. 2006.* Prečo som vám klamala. Z chorvátčiny preložila Alica Kulihová. Bratislava.
- Mihalić, Slavko. 2003.* Básne / Pjesme. Z chorvátčiny preložili viacerí prekladatelia. Zostavil Ján Jankovič. Bratislava.
- Mlakić, Josip. 2015.* Mŕtve ryby plávajú hore bruchom. Z chorvátčiny preložila Daniela Kurucová. Bratislava.
- Möderndorfer, Vinko. 2004.* Mama umrela dvakrát (Tri komédie). Zo slovinčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Möderndorfer, Vinko. 2008.* Truth story (Tri komédie). Zo slovinčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Negrišorac, Ivan. 2017.* Výstava oblakov. Zo srbčiny preložil Martin Prebudila. Bratislava.
- Nikčevićová, Sanja. 2007.* “Nová európska dráma” alebo veľký podvod. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Osti, Josip. 2001.* Narcis z Krasu. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Banská Bystrica.
- Pantić, Mihailo. 2006.* Stretnutie v ulici gaštanov. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2008.* Druhé telo. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2003.* Chazarský slovník. Zo srbčiny preložila Jarmila Samcová. – 2. vydanie. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2010.* Krajina maľovaná čajom. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2007.* Posledná láska v Carihrade (Rukoväť veštenia osudu). Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2019.* Strašné príbehy o láske. Zo srbčiny preložil Milan Majeták. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2005.* Vnútoraná strana vetra. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavić, Milorad. 2011.* Znamienko krásy (Tri krátke nelineárne romány o láske). Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pavličić, Pavao. 2006.* Večerný akt. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Pekić, Borislav. 1993.* Besnota. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Pištaló, Vladimír. 2012.* Tesla, portrét medzi maskami. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Plevneš, Jordan. 2010.* „R“ – Dramatický sen so strieľaním do abecedy v 15 obrazoch. Z macedónčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Repar, Primož. 2003.* Krehké pavučiny (Výber z poézie). Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková-Repar. Banská Bystrica.
- Ristović, Ana. 2001.* Pred tridsiatkou (Výber z poézie). Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Banská Bystrica.
- Romčević, Nebojša. 2007.* Caroline Neuberová. Zo srbčiny preložila Maja Hrišnik. In *Srbská dráma*. Bratislava, 27-77.
- Smolnikar, Breda. 2011.* Keď sa hore zazelenajú brezy. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava.
- Srbljanović, Biljana. 2002.* Rodinné príbehy. Zo srbčiny preložila Vladislava Fekete. Banská Bystrica.
- Stefanovski, Goran. 2009.* Tetované duše (Výbrané dramatické práce). Z macedónčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Stratiev, Stanislav. 1996.* Balkánsky syndróm ,93. Z bulharčiny preložil Emil Kudlička. In *Súčasná bulharská dráma*. Bratislava, 197-219.

- Šalamun, Tomaž. 2002. Slovesá slnka. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Banská Bystrica.
- Šljivar, Tanja. 2016. Sme ako tí, pred ktorými nás rodičia varovali. Zo srbčiny preložila Vladislava Fekete. Bratislava.
- Šteger, Aleš. 2000. Kašmír a iné básne. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Banská Bystrica.
- Štivičič, Tena. 2018. Tri zimy. Z chorvátčiny preložil Tomáš Čelovský. Bratislava.
- Tarle, Tuga. 2017. Ariadnina niť. Z chorvátčiny preložili viacerí prekladatelia. Zostavila Paulína Šmeringaiová. Bratislava.
- Tasić, Vladimír. 2009. Dar na rozlúčku. Zo srbčiny preložila Katarína Petriková. Bratislava.
- Tišma, Aleksandar. 2002. Kápo. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Tratnik, Suzana. 2008. Volám sa Damián. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava.
- Tribuson, Goran. 2008. Dejiny pornografie. Z chorvátčiny preložil Ján Jankovič. Bratislava.
- Ugrešić, Dubravka. 2019. Baba Jaga znieša vajce. Z chorvátčiny preložil Martin Djovčoš. Košice – Fintice.
- Ugrešić, Dubravka. 2017. Európa v sépiovej. Z chorvátčiny preložil Tomáš Čelovský. Bratislava.
- Uljarević, Radomir. 2018. Čierna skrinka. Zo srbčiny preložil Mirosláv Demák. Bratislava.
- Vasović, Nebojša. 2010. Krv pod figovníkom. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Velikić, Dragan. 2016. Bonavia. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Velikić, Dragan. 2008. Prípád Brémy. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Velikić, Dragan. 2010. Ruské okno. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Velikić, Dragan. 2006. Severná stena. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Velikić, Dragan. 2018. Vyšetrotateľ. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Vida, Viktor. 2007. Metamorfózy ticha. Z chorvátčiny preložil Tomáš Gáll v jazykovej spolupráci s Emilom Horákom. Piešťany.
- Vidmar, Maja. 2015. Izby a iné básne. Zo slovinčiny preložila Stanislava Chrobáková Repar. Bratislava – Lublana.
- Vujinović, Janko. 2018. Panika v ICEčku. Zo srbčiny preložili Miroslav Demák a Martin Prebudila. Bratislava – Nový Sad.
- Vuković, Miodrag. 2008. Kruh hlavy. Zo srbčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Zajc, Dane. 2000. Dolu dolu a iné básne. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Banská Bystrica.
- Zivlak, Jovan. 1997. Zlý hosť. Zo srbčiny preložil Karol Chmel, Víťazoslav Hronec, František Lipka. Bratislava – Báčsky Petrovec.
- Zupan, Uroš. 2004. Otváranie delty. Zo slovinčiny preložil Karol Chmel. Bratislava.
- Zvezdinov, Atanas. 2019. Bezdňý včelín (Vybrané básne). Z bulharčiny preložil Michal Chuda. Bratislava.
- Žižek, Slavoj. 1998. Mor fantázií. Z angličtiny preložili Martin Gális a Mária Gálisová. Bratislava.
- Žižek, Slavoj. 1995. Raduj sa z národa svojho ako zo seba samého. Z angličtiny preložili Egon Gál a Lubica Hábová. Praha – Bratislava.

SUMMARY: LITERARY-HISTORICAL AND INTERPRETATIVE BACKGROUND OF „POETICS OF DISLOCATION“ IN SOUTH-SLAVIC LITERATURES AFTER THE YEAR 1989 AND ITS REFLEXION IN SLOVAKIA. The study on the first time in a comprehensive form for the Slovak professional public was summarizing facts presented examined the phenomenon of dislocation in South-Slavic literatures from an interdisciplinary point of view and in parallel from multiple perspectives. The paper presents a full image of South-Slavic literature and its reception in Slovakia during the last decade of the 20th century and first two decades of the 21st century, reveal and define all the new and different „unstable“ tendencies in literary discourse of these literatures and incorporate a specific events

and literary works of South-Slavic literary and cultural area in the more dynamic and precarious socio-cultural context in Slovakia. To achieve the objectives the author needed: 1. to summarise the basic research material, i. e. old and especially a new findings from Slovak and South-Slavic literary theory, history, historiography and translation studies on the problematic area of South-Slavic – Slovak relations; 2. documenting and specifically interpreting all publishing units of literary and literary-critical provenance research for the role. 3. through a more methodological principles to process partial and respectively a ended results of the research project; This is a pilot research interdisciplinary analysis of books from South-Slavic literatures and their reception in a given historical section of the Slovak cultural environment. The methodology of the project is than based on the following: 1. The definition of project goals and formulate scientific hypotheses. 2. Compilation of the list of translated works from South-Slavic authors in the period after year 1989. 3. Interpretation and Criticism of translated literary texts from South-Slavic authors into Slovak (in case of poetics of dislocation and motives of „migration“). 4. Undertake an analysis of the overall reception of South-Slavic authors in Slovakia with regard to its historical and culturological context. 5. Investigating parallels between literary thinking of southern Slavs and Slovaks and current European context value, verification of scientific hypotheses set out in the framework of the literary-theoretical, historical and culturological, philosophical and translatology structures. 6. Development concluded: Solving the prospects of further development of Slovak - South-Slavic literary relations with increased regard to the interdisciplinary background of the examined phenomenon. The works on the translating of the writings of South Slavic literatures into the Slovak language show the continuity of positive connections. They provide arguments, so that the phenomenon of the independence of these nations and states can be understood (in social practice) without the influence of deformations from the past or present day. This remark has encouraged us to not only critically assessed the increased lack of scientific research of the issue, but also the mainly initiated serious concern about the latest development of South-Slavic literatures and their foreign language reception in today's united Europe that clearly deserves greater and more comprehensive attention in the Slovak scientific community. A higher plane of generalisation of lessons learned was mentioned on poetics of dislocation and on motives of migration in literary works.

doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Arts
Department of Slavic Studies
Gondova 2
814 99 Bratislava
Slovakia
zvonko.taneski@uniba.sk

SV. CYRIL A METOD A ICH REFLEXIA V KRAJINE SLOVENSKA¹

Sts. Cyril and Methodius and Their Reflection in the Landscape of Slovakia

Magdaléna Nemčíková – Alfred Krogmann – Daša Oremusová –
Vitor Ambrosio – Franciszek Mróz

DOI: 10.17846/CL.2020.13.1.224-236

Abstract: NEMČÍKOVÁ, Magdaléna – KROGMANN, Alfred – OREMUSOVÁ, Daša – AMBROSIO, Vitor – MRÓZ, Franciszek. *Sts. Cyril and Methodius and Their Reflection in the Landscape of Slovakia*. The formation of the Cyrillo-Methodian tradition in our history has an impact on the cultural landscape. The aim of the paper is a spatial identification of the cult of Sts. Cyril and Methodius as well as the study of its impact on the landscape of Slovakia. The first step is to identify tangible and intangible features, or, more precisely, cultural landscape elements. In Slovakia, we register in connection with Sts. Cyril and Methodius more than 120 sacral objects (churches, chapels, exterior sculptures). These, together with profane objects (schools, medical facilities) and intangible elements (e.g. street names, squares, organized events), are involved in the transformation of cultural, or, more precisely, religious landscape. The largest number of sacral objects arose after 1989, in the process of modern sacralisation of the landscape, which is typical of countries with renewed religious freedom.

Keywords: *cultural landscape, Sts. Cyril and Methodius, sacralisation, sacral objects, religious landscape*

Abstrakt: NEMČÍKOVÁ, Magdaléna – KROGMANN, Alfred – OREMUSOVÁ, Daša – AMBROSIO, Vitor – MRÓZ, Franciszek. *Sv. Cyril a Metod a ich reflexia v krajine Slovenska*. Formovanie cyrilo-metodskej tradície v našich dejinách má dopad aj na kultúrnu krajinu. Cieľom príspevku je priestorová identifikácia kultu sv. Cyrila a Metoda ako aj skúmanie jeho vplyvu na krajinu Slovenska. Prvým krokom je identifikácia hmotných a nehmotných znakov, resp. prvkov kultúrnej krajiny. Na Slovensku evidujeme v súvislosti so sv. Cyrilom a Metodom viac ako 120 sakrálnych objektov (kostoly, kaplnky, exteriérové sochy). Tie sa spolu s profánnymi objektami (školy, zdravotnícke zariadenia) a nehmotnými prvkami (napr. názvy ulíc, námestí, organizované podujatia) podieľajú na transformácii kultúrnej resp. religióznej krajiny. Najväčší počet sakrálnych objektov vznikol po roku 1989, teda v procese novodobej sakralizácie krajiny, ktorý je typický pre krajiny s obnovenou náboženskou slobodou.

Kľúčové slová: *kultúrna krajina, sv. Cyril a Metod, sakralizácia, sakrálny objekty, religiózna krajina*

¹ Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-18-0185 *Transformácia využívania kultúrnej krajiny Slovenska a predikcia jej ďalšieho vývoja*, projektom VEGA č. 1/0934/17 *Transformácia využívania kultúrnej krajiny Slovenska za ostatných 250 rokov a predikcia jej ďalšieho vývoja* a projektom Horizon 2020 č. 870644 – SPOT *Social and innovative Platform On cultural Tourism and its potential towards deepening Europeanisation*.

Úvod

Cyrilo-metodská tradícia nie je len súčasťou našich dejín, ale aj jej aktuálna prítomnosť má svoje opodstatnenie. Z dôvodu širokospektrálnosti jej dopadu na našu spoločnosť je predmetom výskumu viacerých vedných disciplín, geografiu nevynímajúc. Vzhľadom na významnosť tejto tradície je cieľom príspevku priestorová identifikácia kultu sv. Cyrila a Metoda, ako aj skúmanie jeho vplyvu na krajinu Slovenska.

Transformácia kultúrnej krajiny

V každom období si človek vytváral iný prístup k využívaniu krajiny, ktorej súčasťou je aj kultúrna krajina. Tento pojem sa podľa Iru a Uher (2018, 196) v geografickej literatúre objavuje v 90. rokoch 19. stor. Žigrai (2000, 229) ju definuje ako hybridný otvorený prírodno-antropogénny systém, ktorý je výsledkom pôsobenia človeka a ľudskej spoločnosti v priestore a v čase. Súčasná kultúrna krajina predstavuje podľa Boltžiara et. al. (2014, 12) určitý časový konglomerát, v ktorom sa prelínajú prvky alebo časti doznievajúcich časovo starších kultúrno-krajinných vrstiev s mladšími. Najčastejšie sa pri transformácii kultúrnej krajiny analyzuje jej časová a priestorová dimenzia, ako aj jej znaky, ktoré predstavujú jej charakteristické vlastnosti a špecifiká. Identifikáciu hmotných a nehmotných (duchovných) znakov kultúrnej krajiny považuje viacero autorov (Žigrai 2000, 232; Boltžiar et al. 2014, 15; Ira – Uher 2018, 197; Šantrůčková et al., 2019, 51 a i.) za základný predpoklad jej ďalšieho štúdia, resp. procesov v nej. V súvislosti s dosahom cyrilo-metodskej tradície na krajinu môžeme v súlade s Havlíčkom a Hupkovou (20007, 161; 2014, 103-104) konštatovať, že sa kultúrna krajina transformovala na religióznu krajinu v užšom slova zmysle. V prípade historických objektov a areálov súvisiacich so sv. Cyrilom a Metodom ide v zmysle Hubu ed. (1988) o fragmenty historických štruktúr, ktoré zohrávajú najmä v krajine s rovinným reliéfom významnú krajinotvornú úlohu. Ak sú tieto objekty, resp. segmenty krajiny, zachované, hovoríme o nich ako o pozitívnej zložke súčasnej krajiny (Lacika 2015, 359).

Teoretické východiská skúmanej problematiky vychádzajú aj z prác, v ktorých bola cyrilo-metodská téma spracovaná predovšetkým z časovo-priestorového hľadiska. Z prác, v ktorých sa kladie dôraz na hmotné, ako aj nehmotné kultúrne cyrilo-metodské dedičstvo je potrebné spomenúť aspoň niekoľko. Ivanič (2018, 77) sa vo svojej práci venuje okrem iného aj vybraným sakrálnym objektom z 19. a 20. Storočia, ako aj nehmotnému dedičstvu na príklade názvov ulíc či škôl súvisiacich s Cyrilom a Metodom v meste Nitra. Hetényi (2019) vo svojom príspevku analyzuje vplyv cyrilo-metodského kultu na religiozitu obyvateľstva. K prácam regionálneho charakteru môžeme zaradiť knihu Bagina z r. 1985, v ktorej detailne popisuje 41 sakrálnych objektov rímskokatolíckej cirkvi venovaných sv. Cyrilovi a Metodovi z celého Slovenska. Janas (2019, 109-112) charakterizuje pamiatky s cyrilo-metodskou tematikou na regionálnej úrovni – v okrese Považská Bystrica. Cyrilo-metodské dedičstvo na lokálnej úrovni (v troch obciach na Spiši – Torisky, Oľšavica a Nižné Repaše) analyzuje vo svojom príspevku Šturák (2004, 80-88).

Vplyv sv. Cyrila a Metoda na krajinu

Prvky kultúrnej krajiny s vplyvom kultu sv. Cyrila a Metoda môžeme aj vzhľadom na ich kultúrno-historickú hodnotu rozdeliť v zmysle Zákona č. 49/2002 Z. z. (Zákon o ochrane pamiatkového fondu 2020) podľa povahy na hmotné a nehmotné. Ku hmotným prvkom zaraďujeme nehnuteľné (sakrálné objekty, profánne objekty a kombinované diela prírody a človeka) a hnutel'né veci, resp. pamiatky (napr. interiérové plastiky, pamät'né tabule, erby a pod.).

Do kategórie nehmotných vecí patria napr. názvy ulíc, mestských častí, geografické a katastrálne názvy a pod. V súvislosti s témou článku sa detailnejšie venujeme najmä kategóriám nehnuteľné a nehmotné veci. Z kategórie hnutelných vecí analyzujeme jedine erby, keďže práve tie sa môžu objaviť priamo v krajine (napr. na vstupných tabuliach do obcí).

Sakrálné objekty

Na území Slovenska sa nachádza 106 väčších sakrálnych objektov (**kostoly a kaplnky**), ktorých patrocínium je v spojitosti s Cyrilom a Metodom (mapa 1). Až 74,5 % z nich je rímskokatolíckych, 15,1 % je pod správou gréckokatolíckej cirkvi, pravoslávna cirkev spravuje 7,6 % objektov, evanjelická cirkev augsburského vyznania 0,9 % a dva objekty (1,9 %) – Kostol sv. Cyrila a Metoda v Malom Krtíši a nemocničná Kaplnka sv. Cyrila a Metoda v Bratislave-Petržalke – majú ekleziologický charakter. Z hľadiska konfesionalnej variability, ako aj početnosti sa najviac sakrálnych objektov (25,5 %) nachádza v Prešovskom samosprávnom kraji, za ním nasledujú kraje Košický (17 %), Žilinský (16 %) a Trenčiansky (15,1 %). Najmenej sakrálnych objektov sme identifikovali v Bratislavskom samosprávnom kraji. V grafe 1 je znázornené rozdelenie sakrálnych objektov v jednotlivých krajoch podľa cirkvi a typu objektu. V rámci nižších administratívnych jednotiek sme najvyššiu početnosť objektov zaznamenali v okresoch Žilina (4 kostoly a 4 kaplnky), Prešov (7 kostolov a 1 kaplnka) a Trebišov (5 kostolov). V 25 okresoch Slovenska sa nevyskytuje kostol alebo kaplnka zasvätená solúnskym bratom.

Z časového hľadiska môžeme rozdeliť obdobie vzniku sakrálnych objektov zasvätených Cyrilovi a Metodovi do piatich etáp (graf 2). Až do konca 18. stor. absentovali solúnski bratia medzi patrónmi kostolov, kaplniek a neexistovali ani informácie o oltároch s ich vyobrazením (Kowalská 2013, 70). V 19. stor. nastáva renesancia cyrilo-metodskej tradície aj vďaka prípravám miléniových osláv príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu (1863), úmrtia sv. Cyrila (1869), ako aj úmrtia Metoda (1885) (Ivanič 2018, 65). Najstaršie evidované patrocínium Cyrila a Metoda má rímskokatolícky kostol v obci Selce (okres Banská Bystrica). Gotický kostol zmenil 31. mája 1863 pôvodné patrocínium Všetkých svätých na Cyrila a Metoda (Judák – Poláčik 2009, 158) a stal sa tak podľa Ivaniča (2018, 66) a Bagina (1985, 92) najstarším kostolom v celom Uhorsku s takýmto patrocíniom. Do prvej etapy (1863 – 1918) patria ešte dve sakrálné pamiatky v okrese Púchov – rímskokatolíckeho kostoly v Dohňanoch (1865) a v Mojtíne (1875), ktorých patrocínium je pôvodné, pretože boli vystavané práve v tomto období (Bagin 1985, 50, 76). Do prvej etapy sme zaradili aj gréckokatolícky chrám v osade Podproč (okres Levoča), ktorý bol postavený v r. 1801, ale až od r. 1882 bol zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi (Novický 2010, 2). Kvôli excentrickej polohe, ako aj absencii stáleho obyvateľstva v osade, bol chrám viackrát vykradnutý a zničený. V r. 2007 – 2009 bol novozrekonštruovaný a následne znovu posvätený. Do grafu 2 sme nezaradili jediný evanjelický klasicistický Kostol sv. Cyrila a Metoda v Bardejove. Kostol bol síce posvätený už 25. septembra 1808, ale z dostupných prameňov nebolo možné identifikovať, v akom období získal pomenovanie po solúnskych bratoch (ECAV Bardejov 2020; Antony 2008, 5; Klátik 2018, 322-323). V medzivojnovej etape (1918 – 1938) vzniklo 19 objektov (10 kostolov a 9 kaplniek). Medzi inými aj kostoly vo Veľkých Držkoviach (okres Bánovce nad Bebravou) a v mestskej časti Košice-Krásna. Obidva kostoly majú nielen vysokú architektonickú hodnotu (Bagin 1985, 127), ale sú v krajine dominantným prvkom, ktorý sa podieľa na vytváraní jej „genia loci“ (Heinrichová 2012, 43). Počas tretej etapy (1939 – 1945) bolo vysvätených 8 rímskokatolíckych objektov (5 kostolov a 3 kaplnky). Kostol v Giraltovcich (1940) tvorí nielen svojim zaujímavým secesným vzhľadom, ale aj polohou na vyvýšenom mieste, dominantu krajiny. Po druhej svetovej vojne, počas štvrtej etapy (1946 – 1988) bol v Terchovej v r. 1949 postavený najväčší kostol s patrocíniom sv. Cyrila a Metoda

na Slovensku. Kostol v Lehote pod Vtáčnikom predstavuje podľa Bagina (1985, 129) architektonický vrchol medzi cyrilo-metodskými sakrálnymi objektmi. Kostol vo funkcionalistickom slohu je od roku 1963 národnou kultúrnou pamiatkou (Pamiatkový úrad SR 2019). V zmysle Laciku (2015, 363-365) sme tento objekt identifikovali ako solitérny prvok súčasnej kultúrnej krajiny, ktorý má západnú okrajovú polohu v rámci sídla. Počas štvrtej etapy, ktorá bola aj druhá najdlhšia (43 rokov) vzniklo na území Slovenska 24 sakrálnych objektov zasvätených sv. Cyrilovi a Metodovi, pričom z 20 kostolov boli 2 gréckokatolícke a 2 pravoslávne. Situácia okolo gréckokatolíckeho kostola v Stropkove je príkladom politického vplyvu na vývoj formovania kvalitatívnych vlastností v krajine. Chrám bol postavený v r. 1949, ale vzhľadom na politickú situáciu, bol následne v rokoch 1950 – 1968 zverený pravoslávnej cirkvi. Chrám postavený v zmysle gréckej sakrálnej architektúry bol síce dominantným prvkom v krajine, ale politické udalosti mali vplyv na zmenu spoločenských hodnôt krajiny ako genia loci, identity krajiny a aj krajinného rázu (Heinrichová 2012, 42). Po r. 1989, aj vďaka zvýšenému záujmu spoločnosti o náboženskú, ako aj národnú tému, nastáva zvýšený záujem o cyrilo-metodskú problematiku. Dokazuje to aj počet sakrálnych objektov v piatej etape (graf 2), z ktorých až 74 % tvoria kostoly. Ide väčšinou o novostavby, napr. rímskokatolícky kostol v Rakoviciach (okres Piešťany) z r. 2005, gréckokatolícky kostol v obci Soľ (okres Vranov nad Topľou) z r. 2008 či pravoslávny kostol v Holiči (okres Skalica), ktorý bol posvätený nedávno – v r. 2018. V súlade s Matákovou (2012, 196) môžeme hovoriť o novodobej sakralizácii krajiny. Boli postavené aj kostoly, ktoré stoja na mieste pôvodných kostolov, ktoré boli v zlom technickom stave. Pôvodný kostol v Železnej Breznici (okres Zvolen) z r. 1969 museli zbúrať, nový kostol bol vysvätený v r. 2010. Obdobne to bolo aj s najmenším kostolom zasväteným sv. Cyrilovi a Metodovi v obci Seniakovce (okres Prešov). V obci bol až do roku 1956 stredoveký kostol z 13. stor. zasvätený Svätému krížu, veriaci ho zbúrali a až v r. 1989 postavili na tom istom mieste nový Kostol sv. Cyrila a Metoda (Apsida, 2020). V tomto prípade môžeme konštatovať, že proces zmeny (odstránenie pamiatky s pridanou kultúrno-historickou hodnotou) mal na spoločenské hodnoty krajiny (genius loci, identita krajiny, ako aj celkový krajinný ráz) skôr negatívny dopad (Heinrichová 2012, 115). V r. 2002 bol v Malom Krtíši (okres Veľký Krtíš) vybudovaný Kostol sv. Cyrila a Metoda, ktorý má charakter ekumenického chrámu, v ktorom sa striedajú veriaci evanjelickej cirkvi a. v. s veriacimi z rímskokatolíckej cirkvi (Farnosť Veľký Krtíš, 2020). Paralelu môžeme pozorovať aj v prípade gréckokatolíckej Kaplnky sv. Cyrila a Metoda vo Svite, ktorá je súčasťou rímskokatolíckeho Kostola sv. Jozefa – robotníka. Tento komplex bol vybudovaný v r. 1992. V oboch prípadoch sa očakáva postupná zmena spoločenských prejavov krajiny, spôsobená utváraním vzťahov medzi veriacimi dvoch konfesií.

V blízkej dobe pribudnú k sakrálnym stavbám minimálne ešte dva kostoly. Od r. 2014 prebieha výstavba gréckokatolíckeho Chrámu sv. Cyrila a Metoda v Trenčíne a v r. 2022 by mal pribudnúť v Nitre pravoslávny chrám, ktorý bude zasvätený Sedmopočetníkom, medzi ktorých sa radia aj sv. Cyril a Metod.

Historický, ale i estetický ráz kultúrnej krajiny dotvárajú aj sochy, ktoré zaraďujeme k **drobnej sakrálnej architektúre**. Podobne ako v nehnuteľných pamiatkach, aj sochy zobrazujúce Cyrila a Metoda vznikali najmä po r. 1989. K najstarším sochám patrí socha sv. Cyrila a sv. Metoda v obci Rakovice (okres Piešťany) pochádzajúca z r. 1924. Zaujímavosťou tejto pamiatky je nielen jej presun z pôvodného miesta, ale aj fakt, že až 3.7.2005 bol v tejto obci dostavaný a vysvätený Kostol sv. Cyrila a Metoda. Socha je aktuálne súčasťou verejného priestranstva pred kostolom (Rakovice 2019). Z rovnakého obdobia pochádza aj súsošie Cyrila a Metoda v obci Trakovice (okres Hlohovec), ktoré vzhľadom na svoju polohu môžeme označiť ako „prícestná socha“ (Trakovice 2020). Z novodobých sôch patria k najznámejším súsošia solúnskych bratov v mestách Nitra, Žilina a Trnava. Na ich popularite sa okrem umeleckej hodnoty podieľa práve ich výhodná

lokalizácia v historických centrách miest. Svojou kultúrnou, ako aj estetickou hodnotou sa na vytváraní identity regiónu podieľajú aj sochy nachádzajúce sa v extraviláne obcí. Sochy sv. Cyrila a Metoda lokalizované vo vinohradoch obcí Vinodol či Branč sú toho dôkazom (Vinodol 2020, Branč 2020).

V prípade samostatných sôch sv. Cyrila a Metoda na známom novodobom mariánskom pútnickom mieste Hora Živčáková (okres Čadca) môžeme konštatovať, že ide zrejme o sochy, ktoré sa nachádzajú v rámci Slovenska nielen najsevernejšie, ale aj v najvyššej nadmorskej výške (cca 760 m n. m.). Samostatne stojace sochy zhotovené z umelého pieskovca boli vybudované v roku 2013, keď sa na viacerých miestach konali oslavy 1150. výročia príchodu vierozvestcov. Práve v období príprav na toto výročie, od roku 2010, vzniklo niekoľko sochárskych diel s cyrilo-metodskou tematikou, ktoré boli inštalované napr. v mestách Nové Zámky (2011), Trnava (2012), Medzilaborce (2013), ako aj v obciach Velušovce (2011), Východná (2012), Hlinné (2012), Maňa (2013) a Dívky nad Nitricou (2013). Okrem tradičného stvárnenia súsošia Cyrila a Metoda v sochárskom umení, existuje aj na území Slovenska zopár výnimiek. Okrem už spomínaných solitérnych sôch sv. Cyrila a Metoda na Hore Živčáková, k menej tradičným dielam môžeme zaradiť aj bronzovú sochu svätého Konštantína Filozofa v Nitre z roku 2013. Zobrazenie len jedného z vierozvestcov korešponduje s faktom, že socha stojí pred hlavnou budovou Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. V prípade drobnej sakrálnej architektúry postavenej po r. 1989 môžeme v súlade s Matákovou (2012, 196) konštatovať, že v rámci novodobej sakralizácie krajiny sa ku náboženskému motívu pridali aj motívy historické, sociálne či kultúrne.

Profánne objekty

Okrem sakrálnych objektov, najčastejšie nesú pomenovanie späté s Cyrilom a Metodom budovy, kde sídlia najmä vzdelávacie inštitúcie. Z vysokých škôl je to Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre a Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecská fakulta Univerzity Komenského. Stredné školy, ktoré majú v názve cyrilo-metodskú problematiku, sa nachádzajú v Nitre, Košiciach, Michalovciach, Humennom a Snine. Základné školy sa nachádzajú v Seredi, Spišskej Novej Vsi, Košiciach, Humennom, Snine, Žiline a v Starej Ľubovni, kde je základná škola prepojená aj s materskou školou. V prípade stredných a základných škôl ide o cirkevné školy, ktorých zriaďovateľmi sú rímskokatolícka, gréckokatolícka, ako aj pravoslávna cirkev. Zo zdravotníckych inštitúcií môžeme do tejto kategórie zaradiť Nemocnicu sv. Cyrila a Metoda, ktorá je súčasťou najväčšieho zdravotníckeho zariadenia na Slovensku – Univerzitnej nemocnice Bratislava.

Kombinované diela človeka a prírody

V rámci kombinovaných diel človeka a prírody sme identifikovali na Slovensku len tri **parky**, ktorých názov korešponduje s cyrilo-metodskou tematikou. Ide o parky v Martine, Kapušanoch a v Slovenskom Novom Meste. V Martine park obklopuje budovu Matice Slovenskej a v prípade Kapušian a Slovenského Nového Mesta ide o menšie areály, ktorým dominuje súsošie Cyrila a Metoda.

Hnutelné veci

Cyrilo-metodskú symboliku sme identifikovali napr. v erbe obce Brodské (okres Skalica). V erbe tejto marginálnej obce dominujú dve postavy, ktoré sa interpretujú raz ako dvaja františkáni,

inokedy ako sv. Cyril a Metod (Heraldický register SR 2019a). Druhým príkladom je erb obce Nová Bošáca (okres Nové Mesto nad Váhom). Ide tiež o prihraničnú obec, v ktorej erbe sú okrem typického stromu – slivky aj písmená C a M, ktoré symbolizujú nové patrocínium Kostola sv. Cyrila a Metoda (Heraldický register SR, 2019b).

Nehmotné veci

V rámci *štandardizovaných geografických názvov* vydávaných Úradom geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky sme neidentifikovali výskyt pomenovaní súvisiacich s Cyrilom a Metodom v názvoch vrchov, dolín, priesmykov a sediel, ako aj v názvoch vôd, chránených území či katastrálnych území (Úrad geodézie, kartografie a katastra, 2020). Absencia cyrilo-metodskej tematiky v geografických názvoch súvisí s vývojom tejto tradície na našom území. V období znovuzrodenia cyrilo-metodskej témy boli už v spoločnosti dávno vžitú iné geografické názvy.

Podľa Buchera (2015, 453) zohrávajú aj názvy centrálnych priestorov sídel (námestia, ulice) kľúčovú úlohu pri utváraní ich identity. V ôsmich slovenských mestách (Bratislava-Devín, Košice-Krásna, Nitra, Poprad, Zvolen, Hlohovec, Sečovce a Vrbové) a v obci Slovenské Nové Mesto sa nachádzajú námestia pomenované po Cyrilovi a Metodovi. Ide skôr o menšie námestia, ktoré nie sú centrálnymi priestormi týchto sídel. Výnimku tvoria námestia v mestskej časti Košice-Krásna a v obci Slovenské Nové Mesto, ktoré sa nachádzajú v ich centrálnych zónach. Najčastejšie sú lokalizované na námestiach sochy Cyrila a Metoda (napr. Slovenské Nové Mesto), alebo kostoly s ich patrocíniom (Košice-Krásna, Poprad). Zaujímavosťou sú napr. námestia v Nitre a Hlohovci, kde okrem názvu priestranstva nenájde nič, čo by sme mohli stotožniť s cyrilo-metodskou tematikou. V rámci názvov **ulíc** sme identifikovali na území Slovenska urbanonymá ako: sv. Cyrila a Metoda (výskyt 11 x – napr. Žilina, Lubochňa, Terchová, Nový Ruskov (okres Trebišov), Brezovica (okres Tvrdošín) a i.), sv. Cyrila a sv. Metoda (Topoľčany), Cyrila a Metoda (Bánovce nad Bebravou), Cyrilometódska (Nové Zámky, Branč (okres Nitra), Cyrilova (Bratislava, Nitra), Konštantínova (Stropkov), Metodova (Šaštín-Stráže, Nitra, Stropkov, Prešov, Bratislava), Nábřežie sv. Cyrila (Prievidza), Nábřežie sv. Metoda (Prievidza). Ulice sa nachádzajú buď v blízkosti objektov pomenovaných po Cyrilovi a Metodovi, resp. len po jednom z nich (napr. kostoly (Terchová, Lubochňa), školy (Michalovce)), alebo ich lokalizácia je v danom sídle náhodná, bez ďalších väzieb na cyrilo-metodskú tematiku. Dôležitú úlohu majú Cyril a Metod aj v rámci schematizmu jednotlivých cirkví. Napr. v rámci rímskokatolíckej cirkvi sú sv. Cyril a Metod patrónmi Žilinskej diecézy (2020), ako aj farností: napr. v Piešťanoch, Gíraltoviach, Košiciach-Krásnej, Kriváni a i. Cyril a Metod sa objavujú aj v názvoch gréckokatolíckych farností, napr.: v Stropkove, Trenčíne, Lipanoch a i.

V súčasnosti môžeme pozorovať rozvoj cyrilo-metodských tradícií v niektorých obciach Slovenska i vo forme **organizovaných podujatí**. Najznámejšie pravidelné náboženské podujatia sa realizujú na týchto siedmich cyrilo-metodských pútnických miestach: Nitra, Ducové-Kostelec, Nadlice-Mechovička, Selce, Terchová, Sečovce a Stropkov. Detailnejšie sú pútnické miesta, ako aj cyrilo-metodské púte spracované v príspevku Krogmann et al. (2017, 184 - 186). Aktuálne sa tieto jednocelové akcie náboženskej (napr. výročné bohoslužby na sviatok sv. Cyrila a Metoda), resp. kultúrnej povahy (napr. spomienková slávnosť pri príležitosti rôznych výročí týkajúcich sa solúnskych bratov) transformujú na komplexnejšie poňaté podujatia (slávnosti, festivaly atď.). Stávajú sa tak významným faktorom regionálneho rozvoja jednotlivých lokalít, resp. regiónov. Mnoho destinácií na celom svete si vybudovalo portfólio organizovaných podujatí nielen ako strategickú iniciatívu na prilákanie návštevníkov, ale aj ako nástroj na rozvoj svojej vlastnej značky (Piva et al. 2017, 100). Historický význam vierozvestcov transformovalo do takejto ponuky sedem

slovenských obcí. Podľa portálu Slovakia.travel (oficiálny, centrálny propagačno-informačný systém cestovného ruchu SR), ktorý má propagovať Slovensko ako destináciu cestovného ruchu začali ako prví sláviť vierozvestcov v obci Terchová (Slovakia travel 2020). V r. 2020 sa uskutočnil už 31. ročník „Cyrilometodských dní“. Návštevníkom je každoročne ponúkaný bohatý duchovný a kultúrny program. Podujatie, ktoré organizuje obec a miestna farnosť, sa koná počas prvých júlových dní a vrcholí 5. júla, na sviatok sv. Cyrila a Metoda.

Bohatú tradíciu má aj podujatie „Nitra, milá Nitra...“, súčasťou ktorého sú Pribinove a Cyrilo-metodské slávnosti v meste Nitra. Počas mestských slávností sa na sviatok sv. Cyrila a Metoda (5. júl) koná tradičná Cyrilo-metodská národná púť. Podujatie sprevádza množstvo kultúrnych, vedeckých podujatí, jarmok a iné atrakcie. Na popularite získal aj sprievodný náučný a zážitkový program „Po stopách sv. Cyrila a Metoda z Dražoviec cez Zobor do Nitry“, na ktorom participovali subjekty spolupracujúce na budovaní Európskej kultúrnej cesty sv. Cyrila a Metoda na území Nitrianskeho samosprávneho kraja. Na rovnakom historickom fundamente sa organizujú na Devíne (jedno z doložených centier Veľkej Moravy spolu s Bratislavou a Nitrou) celoštátne oslavy Cyrila a Metoda.

Júlový sviatok sv. Cyrila a Metoda si uctievať aj v Bardejove – Cyrilo-metodskými slávnosťami ekumenickej jednoty. V r. 2020 sa bude konať už 25. ročník tohto podujatia. V rovnaký deň si odkaz solúnskych bratov pripomínajú aj návštevníci skanzenu v Starej Ľubovni – na podujatí „Cyrilometodské slávnosti pod hradom Ľubovňa“. Zaujímavosťou býva slávenie svätej liturgie v staroslovienskom jazyku. Jedným z najpopulárnejších podujatí v obci Dohňany v okrese Púchov sú trojdňové „Cyrilometodské hodové slávnosti“ s bohatým duchovným a kultúrnym programom venovaným predovšetkým miestnemu obyvateľstvu.

Cyrilo-metodskú tematiku prezentuje od r. 2013 v rámci organizovaných podujatí aj obec Bojná, ktorá v lokalite národnej kultúrnej pamiatky hradiska Valy realizuje Cyrilo-metodské slávnosti. Okrem náboženského charakteru, majú slávnosti aj kultúrno-historicko-edukačný charakter, keďže súčasťou jednodňového programu bývajú zvyčajne ukážky remesiel, kuchyne, zbraní, atrakcií z obdobia Veľkej Moravy (Bojná, 2019). V programe figurujú odborné prednášky, ako aj aktivity pre najmenších. O zvyšovaní atraktivity tohto podujatia svedčí aj fakt, že do obce bola v r. 2019 v čase konania akcie zabezpečovaná doprava z Nitry, čím sa uvedená akcia stáva významným prvkom turistickej ponuky v Nitrianskom samosprávnom kraji (Lexikon 2019).

K najmladším podujatiam, ktoré si pripomína slovanských vierozvestcov, patria Cyrilometodské dni v obci Horný Hričov. Prvý ročník sa uskutočnil 6. 7. 2019. Z obsahového hľadiska však ide o podujatie gastronomického (varenie Pltnického guláša), športového (Cyrilometodský cross beh) a hudobného charakteru (Horný Hričov 2020).

Záver

Cyrilo-metodská tradícia prešla u nás viacerými transformáciami, čo bolo podľa Hetényiho a Ivaniča (2017, 88) dôsledkom jej využívania a prispôsobovania sa ku konkrétnej dobe. V príspevku sme skúmali hmotné a nehmotné znaky, resp. prvky kultúrnej krajiny, ktoré majú súvis so sv. Cyrilom a Metodom. Signifikantný podiel nielen z hľadiska počtu, ale aj vplyvu na krajinu mali väčšie sakrálne objekty (kostoly a kaplnky). Identifikovali sme 106 objektov pomenovaných po sv. Cyrilovi a Metodovi v 96 obciach, pričom sa až 73 % sakrálnych objektov vyskytuje na vidieku. Práve na vidieku zohrávajú významnú krajinotvornú úlohu (napr. kostol v Selciach, Lehote pod Vtáčnikom a i.). Pokiaľ sa skombinuje výhodná poloha objektu (napr. vyvýšené miesto, excentrická poloha v rámci obce a i.) s jeho architektonickou hodnotou, stáva sa objekt dominantným prvkom religióznej krajiny a podieľa sa aj na vytváraní jej genia loci, ako aj územnej identity

(napr. kostol v Giraltovciach, Tročanoch a i.). Z hľadiska priestorovej diferenciacie sakrálnych objektov, sme ich najväčšiu koncentráciu identifikovali na východe a severozápade Slovensku, čo korešponduje s ich religióznou štruktúrou. V prípade drobnej sakrálnej architektúry, profánnych, ako aj nehmotných vecí (názvy ulíc, námestí, organizovaných podujatí) sa k náboženskému motívu pridávajú aj motívy historické, sociálne či kultúrne. Práve organizované podujatia založené na cyrilo-metodských tradíciách sa výraznou mierou podieľajú nielen na vytváraní genia loci a územnej identity, ale aj na regionálnom rozvoji týchto obcí. Vzhľadom na fakt, že veľa sakrálnych objektov (50 kostolov a kaplniek), ako aj väčšina z profánnych objektov a nehmotných vecí súvisiacich so sv. Cyrilom a Metodom vzniklo až po r. 1989, nedá sa presne určiť ich komplexný dopad na krajinu, keďže sa ešte formuje ich vplyv na kvalitatívne vlastnosti krajiny.

REFERENCES

- Antony, Viliam.* 2008. Stavebné práce na kostole sv. Cyrila a Metoda. In Bardejovský prameň. 6/3-4, 5. <http://www.ecavbardejov.sk/index.php/co-robime/pramen>.
- Apsida.* 2020. Seniakovce. <http://apsida.sk/c/10172/seniakovce>.
- Bagin, Anton.* 1985. Cyrilometodské kostoly a kaplnky na Slovensku. Bratislava.
- Bojná.* 2019. Cyrilometodské slávnosti. <http://www.bojna.sk/cyrilometodske-slavnosti-v-bojnej-2019-oznam/mid/214653/.html>.
- Boltižiar, Martin et al.* 2014. Výskum krajiny v príkladových štúdiách. Nitra.
- Branč.* 2020. O obci – Fotografie – Pamiatky. <https://www.branc.sk/pamiatky-foto-kat/mid/50852/.html#fgallery--2914-3>.
- Bucher, Slavomír.* 2015. Príspevok k poznaniu urbanoným Bratislavy v kontexte ideológie národného socializmu a komunizmu v rokoch 1939 – 1989. In Historický časopis 63/3, 451-481.
- ECAV Bardejov.* 2020. <http://www.ecavbardejov.sk/index.php/o-nas>.
- Farnosť Veľký Krtíš.* 2020. Filiálka Malý Krtíš. <http://velkykrtis.fara.sk/>.
- Havlíček, Tomáš – Hupková, Martina.* 2007. Geografický výskum religióznej krajiny Česka. In *Miscellanea Geographica* 13, 161-166.
- Havlíček, Tomáš – Hupková, Martina.* 2014. Sacred Structures in the Ladscape: The Case of Rural Czechia. In *Scottish Geographical Journal* 129/2, 100-121.
- Heinrichová, Miriam.* 2012. Spoločenský prejav a hodnota historickej krajiny. Bratislava.
- Heraldický register SR.* 2019a. Brodské. http://ives.minv.sk/heraldreg/wp_detail.aspx?ID=833.
- Heraldický register SR.* 2019b. Nová Bošáca. http://ives.minv.sk/heraldreg/wp_detail.aspx?ID=991.
- Hetényi, Martin.* 2019. Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí [The Cyrillo-Methodian Cult and Religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st Century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 141-158.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2017. K problematike percepcie cyrilo-metodského kultu v moderných dejinách Slovenska. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 5/2, 77-91.
- Horný Hričov.* 2020. <http://hornyhricov.sk/podakovanie-cyrilometodske-dni-horny-hricov-2019/>.
- Huba, Mikuláš. Ed.* 1988. Historické krajinné štruktúry. Ochrana prírody – odborná príloha spravodaja MV SZOPK. Bratislava.
- Ira, Vladimír – Uher, Ana.* 2018. Kultúrna krajina ako kultúrny a časovo-priestorový fenomén. In *Životné prostredie* 52/4, 195-199.
- Ivanič, Peter.* 2018. Cyrilo-metodská úcta na Slovensku v 19. a 20. stor. In Ivanič, Peter et al. *Cyrilometodská tradície v novodobých československých dejinách*. Zlín, 65-81.
- Janas, Karol.* 2019. Štefan Závodník a pamiatky zasvätené sv. Cyrilovi a Metodovi v okrese Považská Bystrica. In *Konštantínove listy* 12/2, 107-116.

- Judák, Viliam – Poláčik, Štefan. 2009. Katalóg patrocínií na Slovensku. Bratislava.
- Klátik, Miloš (ed.). 2018. Schematizmus evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Liptovský Mikuláš.
- Kowalská, Eva. 2013. Tradicija nacionalnych svjatych Kirilla i Mefodija Voznikovenie i ispolzovanije v političeskoj propagande slovackogo nacionalizma. In *Slavianovedenje*, 48/, 68-78.
- Krogmann, Alfred et al. 2017. Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku [Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 178-190.
- Lacika, Ján. 2015. Geografický prístup k výskumu kultúrnych pamiatok a historickej kultúrnej krajiny (na príklade Podmalokarpatského regiónu). In *Geografický časopis* 67/4, 359-378.
- Lexikon. 2019. Nitra, milá Nitra 2019. <https://www.lexikon.sk/nitra-mila-nitra-2019/>.
- Matáková, Barbora. 2012. Duchovné hodnoty vidieckej krajiny v Českej republike a na Slovensku. In *Životné prostredie* 46/4, 193-198.
- Novický, Marek. 2010. Chrám svätého Cyrila a Metoda v Podproči. In *Slovo* 42/7, 2.
- Pamiatkový úrad SR. 2019. Register nehnuteľných NKP – Kostol sv. Cyrila a Metoda Lehota pod Vtáčnikom. <https://www.pamiatky.sk/po/po/Details?id=4872>.
- Piva, Elisa et al. 2017. Enhancing Brand Image through Events and Cultural Festivals: the Perspective of the Stresa Festival's Visitors. In *Almatourism* 8/15, 99-116.
- Rakovice. 2019. Obec Rakovice. <https://www.rakovice.sk/>.
- Slovakia travel. 2020. Cyrilometodské dni. <https://slovakia.travel/cyrilometodske-slavnosti>.
- Šantrůčková et al., 2019. Památky a hodnoty v asociativní krajině sv. Prokopa ve středních Čechách. In *Životné prostredie* 53/1, 51-58.
- Šturák, Peter. 2004. Cyrilometodské dedičstvo v gréckokatolíckych farnostiach na Spiši. In *Theologos: teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove* 5/1, 75-89.
- Trakovice. 2020. Obec Trakovice. <https://www.trakovice.sk/>.
- Úrad geodézie, kartografie a katastra. 2020. Štandardizácia geografického názvoslovía. <http://www.skgeodesy.sk/sk/ugkk/geodezia-kartografia/standardizacia-geografickeho-nazvoslovía/>.
- Vinodol. 2020. Obec – Kultúrno-historický potenciál. <https://obec-vinodol.sk/kulturno-historicky-potencial/>.
- Zákon o ochrane pamiatkového fondu. 2020. Zákon č. 49/2002 Z. z. <https://www.epi.sk/zz/2002-49>.
- Žigrai, Florin. 2000. Dimenzie a znaky kultúrnej krajiny. In *Životné prostredie* 34/5, 229-233.
- Žilinská diecéza. 2020. Patróni. <https://www.dcza.sk/sk/dokumenty/dieceza/patroni>.

SUMMARY: STS. CYRIL AND METHODIUS AND THEIR REFLECTION IN THE LANDSCAPE OF SLOVAKIA. Both tangible and intangible manifestations of the Cyrillo-Methodian tradition impact on the formation and transformation of the cultural landscape of Slovakia. Reflection of Sts. Cyril and Methodius in the landscape of Slovakia is processed from the perspective of its temporal, spatial as well as socio-cultural dimension. Out of the tangible elements of the cultural landscape, in terms of both number and impact on the landscape, larger sacral objects (churches and chapels) have a significant share. We have identified 106 objects named after Sts. Cyril and Methodius in 96 municipalities, with up to 73% of sacral objects occurring in rural areas. It is in the countryside that they play an important landscaping role (e.g. the church in Selce, Lehota pod Vtáčnikom and others). By combining the advantageous location of the object (e.g. top location, outstanding location within the village, etc.) and architectural value, the object becomes a dominant feature of the religious landscape. It participates in the creation of its genius loci as well as its territorial identity (e.g. the church in Giraltove, Tročany, etc.). The largest concentration of sacral

objects was identified in the east and north-west of Slovakia, which corresponds to their religious structure. In the case of small sacral architecture, profane and intangible things (street names, squares, organized events), historical, social or cultural motive are added to the religious motive. Just organized events based on Cyrillo-Methodian traditions make a significant contribution not only to the creation of the genius loci and territorial identity, but also to the regional development of these municipalities (e.g. events in Terchová, Nitra, Bardejov, Bojná). More than half of sacral and profane objects, as well as intangible objects, were created after 1989 through the process of modern sacralisation. Due to the fact that their impact on the qualitative characteristics of the landscape is still forming, it is not possible to determine their complex impact on the landscape at the present time.

RNDr. Magdaléna Nemčíková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Natural Sciences
Department of Geography and Regional Development
Trieda A. Hlinku 1 949 74 Nitra
Slovakia
mnemcikova@ukf.sk

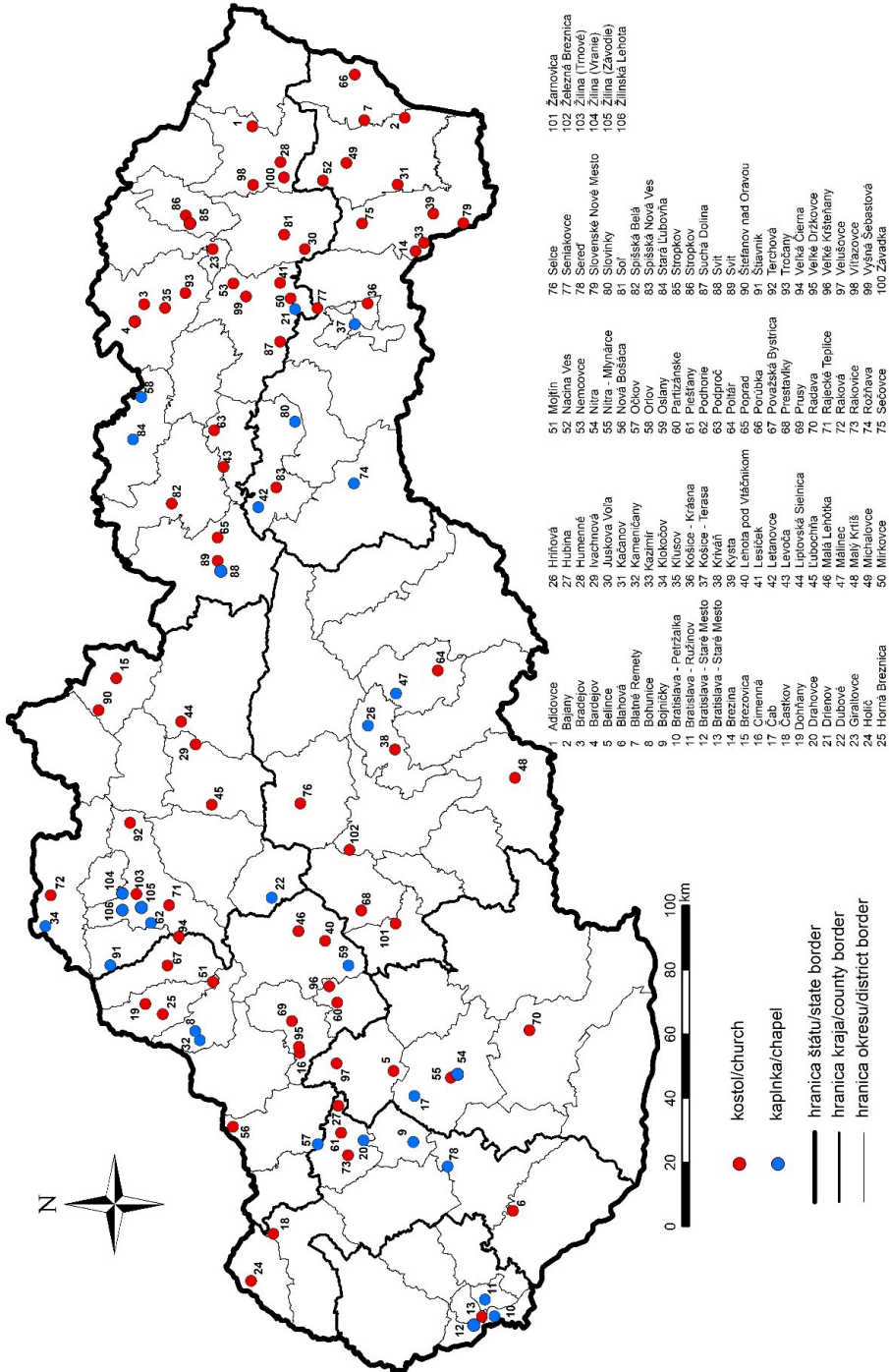
Doc. RNDr. Alfred Krogmann, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Natural Sciences
Department of Geography and Regional Development
Trieda A. Hlinku 1 949 74 Nitra
Slovakia
akrogmann@ukf.sk

RNDr. Daša Oremusová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Natural Sciences
Department of Geography and Regional Development
Trieda A. Hlinku 1 949 74 Nitra
Slovakia
doremusova@ukf.sk

Doc. Vitor Ambrosio, PhD.
ESHTE (Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril)
Estoril Higher Institute for Tourism and Hotel Studies
Av. Condes de Barcelona Estoril, 2765-470
Portugal
vitor.ambrosio@eshte.pt

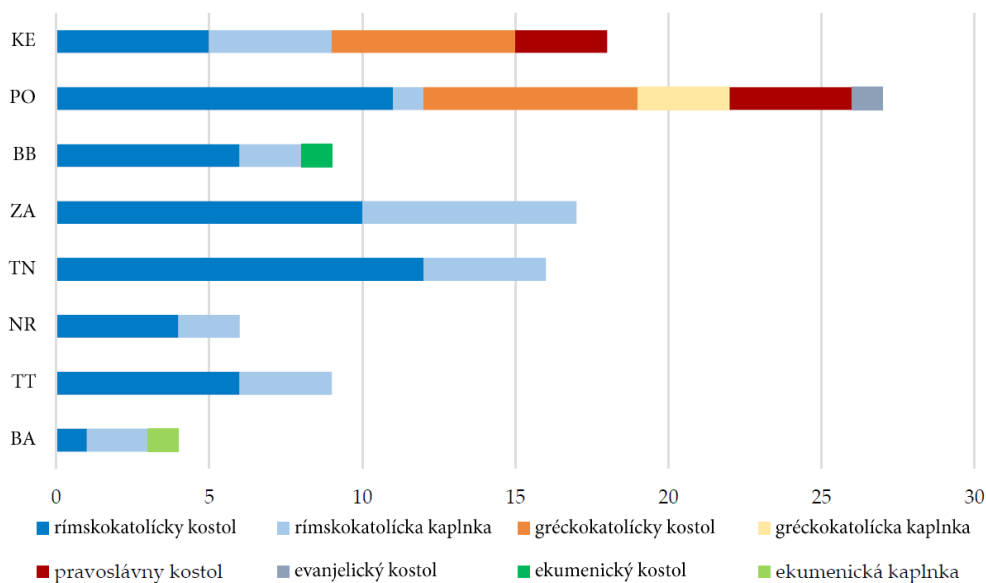
Dr. Franciszek Mróz, PhD.
Pedagogical University of Cracow
Institute of Geography
Department of Tourism and Regional Research
ul. Podchorążych 2 30-084 Kraków
Poland
fmroz@wp.pl

Prílohy /Appendix

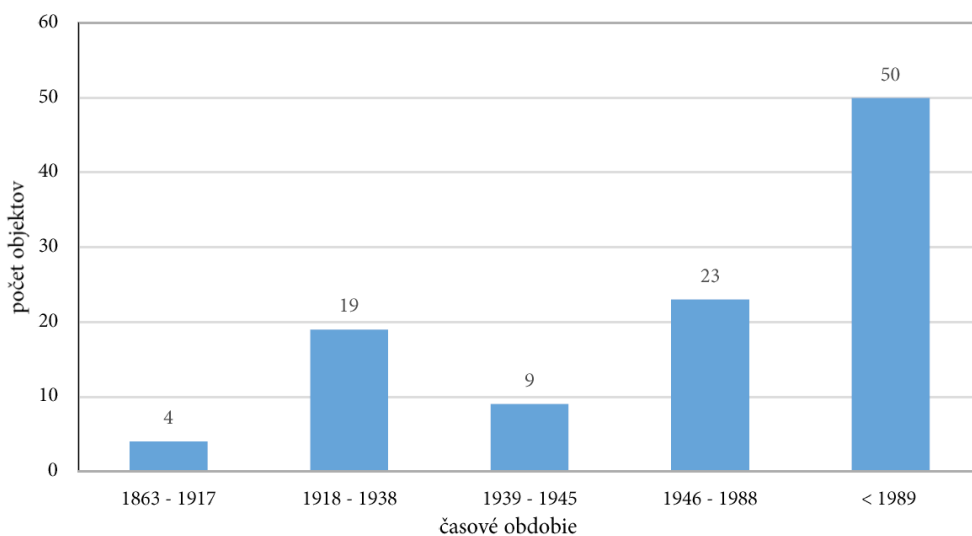


Mapa 1. Sakrálné pamiatky na Slovensku zasvätené sv. Cyrilovi a Metodovi.

Map. 1. Sacral monuments in Slovakia dedicated to Sts. Cyril and Methodius.



Graf 1. Početnosť sakrálnych objektov zasvätených sv. Cyrilovi a Metodovi podľa krajov, cirkvi a typu objektu.
Graph 1. Number of sacred objects dedicated to Sts. Cyril and Methodius by regions, churches and type of objects.



Graf 2. Vývoj počtu sakrálnych objektov zasvätených sv. Cyrilovi a Metodovi podľa jednotlivých období.
Graph 2. Chronological development of the formation of sacral objects dedicated to Sts. Cyril and Methodius.

RECENZIE / BOOK REVIEWS

LUKAČKA, Ján. Matúš Čák Trenčiansky. Bratislava: Historický ústav SAV, VEDA, vydavateľstvo SAV, 2016. 144 s. ISBN 978-80-224-1532-3.

Keď pred časom vyšla monografia o veľmožovi Stiborovi zo Stiboríc z pera historičky Daniely Dvořákovéj, svojím vydareným grafickým spracovaním, pútavým obsahom, detailným a farbistým opisom vtedajšieho života na základe dobových prameňov, zaujala a našla priaznivú odozvu v radoch odbornej i laickej verejnosti. Možno povedať, že rovnaké očakávania sprevádzali aj vydanie monografie o ďalšej významnej osobnosti uhorského stredoveku pôsobiacej na území Slovenska o storočie skôr, Matúšovi Čákovi Trenčianskom, ktorej sa ujal známy slovenský medievalista Ján Lukačka, profesor Katedry slovenských dejín FF UK a odborný zamestnanec Historického ústavu SAV v Bratislave. Autor sa tejto osobnosti uhorských stredovekých dejín 14. storočia venuje už dlhšie, ako o tom svedčí niekoľko jeho štúdií (Matúš Čák a jeho familiarita, *Historický časopis*, 2003; Úloha expedičného zboru Matúša Čáka Trenčianskeho v bitke pri Rozhanovciach, 2012, *Cesta Matúša Čáka na vrchol oligarchickej vlády na prelome 13. a 14. storočia*, *Historický zborník*, 2017). Tu však treba povedať, že v živote obyčajne platí pravidlo: „Z veľkého očakávania býva veľké sklamanie“. Naznačil to už prvý pohľad na pomerne útlu knižočku s chabou grafickou úpravou. Vyšla v roku 2017 v akademickom vydavateľstve Veda, ktoré si s jeho vonkajším vzhľadom veľa práce nedalo. Staré pravidlo obchodníkov, že obal predáva tovar, nemusí platiť v prípade knihy, ktorá je predsa len niečo iné ako štandardný trhový artikel. Jej slabšiu formálnu úpravu môže prebiť kvalitný obsah. S touto nádejou som sa pustil aj do čítania monografie o Matúšovi Čákovi.

Knižka je rozdelená na úvod, jadro s deviatimi kapitolami a záver. Autor v úvode oboznamuje čitateľa so staršou literatúrou,

ktorá sa v minulosti zaoberala osobnosťou Matúša Čáka. Všíma si romantický pohľad slovenskej štúrovskej inteligencie, ktorá si tohto oligarchu do značnej miery zidealizovala a videla v ňom slovenského národného hrdinu, a eviduje práce ďalších domácich i zahraničných autorov s triezvejším pohľadom na túto osobnosť. Nasleduje jadro samotnej práce. V prvej kapitole „Trenčianska vetva rodu Čákovcov“ sa autor venuje pôsobeniu Matúšových predkov na kráľovskom dvore a ich majetkovým ziskom. V časti „Matúš v službách posledného Arpádovca Ondreja III.“ objasňuje začiatky verejného pôsobenia Matúša Čáka a priebeh tvorby jeho majetkovej domény. V kapitolách „Matúš a posledný Přemyslovec Václav III.“ a „Matúš a Karol Róbert“ autor rozoberá Čákov vzťah k týmto kandidátom na uvoľnený uhorský trón a jeho politické rozmyšľanie, v ktorom prevažoval chladný kalkul a silná účelovosť. V kapitole „Bitka pri Rozhanovciach v roku 1312“ autor charakterizuje tento konflikt ako bod obratu, keď začína postupný úpadok Čákovkej moci. Časť „Posledné desaťročie panovania Matúša Čáka“ sleduje rozpad celej državy a prechod jeho prívržencov do kráľovho tábora. Azda najprepracovanejšia je kapitola „Matúš a jeho familiarita.“ Autor sa totiž touto témou už v minulosti detailne zaoberal v štúdiu „Matúš Čák a jeho familiarita“, ktorú však v zozname literatúry neuviedol. V kapitole konštatuje, že dnes už asi nezistíme, prečo príslušníci „trenčianskej“ vetvy Čákovcov pri budovaní svojej majetkovej domény dali prednosť juhozápadnému Slovensku pred rodným Zadunajskom. Akiste preto, že táto oblasť bola takpovediac okrajovou časťou Uhorského kráľovstva, ktorá ležala ďalej od vplyvu kráľa. V tejto kapitole autor sleduje osudy jednotlivých Čákových familiárov a ich vzťah k nemu, ktorý sa vyvíjal a závisel od momentálnych mocensko-politických pomerov.

V osobitnej kapitole „Matúš a stredoveké mestá“ sa Lukačka venuje otázke vzťahu Čáka k mestám. Konštatuje pritom, že ovládnutie miest si Čák zabezpečil umiestnením svojich ľudí v nich, čím si zabezpečil ich lojalitu

a platenie pravidelného poplatku. Najväčšie útrapy spomedzi miest zažila Nitra, čo je v podstate pochopiteľné, keďže bola sídlom biskupa, ktorý patril k Čákovým hlavným oponentom. V súvislosti so Starým Tekovom autor uvažuje o možnej prítomnosti valónskych hostí, neuvádza však dôvody pre takéto svoje tvrdenie.

V poslednej kapitole „Matúš a cirkev“ autor hodnotí Čákov postoj k cirkvi. Konštatuje, že hoci bol formálne katolík, majetky cirkevných inštitúcií využíval na svoje obohatenie. Jeho najväčšou obeťou bol nitriansky biskup, keďže Čák sa zmocnil biskupských majetkov, pričom si prisvojil kompetencie biskupa a dokonca prebral správu biskupstva do svojich rúk.

V závere autor vyzdvihuje dva zaujímavé problémy spojené s osobou Matúša Čáka. Po prvé to bola tradícia označovania Čákovdej drážavy ako „terra Mathei“, teda Matúšova zem, ktorá bola v pamäti ľudí žijúcich na tomto území aj v nasledujúcom 15. storočí. Po druhé to boli hranice Čákovho domína. Podľa Lukačku zrejme nebolo náhodou, že rozsah Matúšovej drážavy sa v časoch najväčšieho rozmachu zhodoval s územným rozsahom niekdajšieho Nitrianskeho vojvodstva z 10. – 11. storočia.

V úplnom závere práce autor zaradil chronológiu najdôležitejších udalostí, genealógiu rodu Matúša III. Čáka Trenčianskeho a zoznam najvýznamnejších Čákových familiárov.

V súvisi s touto prácou spomeniem niekoľko konkrétnych pripomienok. Autor píše, že Matúš I. Čák získal v roku 1243 kráľovskú donáciu na dedinu Chynorany (s. 15). V skutočnosti však nemôže ísť o túto obec, ale o zaniknutú lokalitu *Chrenovec, ktorá má rovnaký názov ako Chrenovec na Hornej Nitre, kedysi súčasť Bojnického panstva. Názov („Hyrenouch“), ako sa vtedy označila, nijako nepasuje na Chynorany. Skôr na dedinu, ktorá sa v roku 1245 spomína („Hornovc“) – autor ju prepisuje v tvare *Hornovce – ako predmet donácie spolu s Prašicami, Bedzanmi a Solčiankami poskytnutej Štefanovi z rodu Gutkeled. Neskôr sa za neznámych okolností tieto dediny dostali do rúk Matúša II. Čáka. Na mape ich však autor vôbec nezaznačuje.

Lokalita „Bancuch“, spomínaná v roku 1295 pri výmene majetkov medzi Čákom a potomkom župana Báša, je iste zlý zápis názvu „Banouch“ (s. 34). V neskorších stredovekých dokladoch táto osada vystupuje v tvaroch „Benouicha“, 1389, „Benolche“, 1483, „Beneuch“, 1506. Netýka sa však Bánoviec nad Bebravou, ako to konštatuje už autor, ale zaniknutých *Beňoviec.

Dedina *Hrušov al. *Hrušovany („Kurthueles“) v Bratislavskej župe, ktorú daroval Matúš Čák Štefanovi Strelcovi v roku 1316, je s veľkou pravdepodobnosťou zaniknutá lokalita, na ktorú zanecháva spomienku les a pole Hruštín v chotári Abraháma. K lokalizácii pozri ZsO VIII, č. 819.

Vavrinec, ktorý dostal v roku 1271 donáciu na majetkový komplex Nového Mesta nad Váhom a jeho príslušnosť, nebol Slovákom (s. 37). Išlo o severinského bána Vavrince, syna Kemena, predtým aj palatína. Autor si ho zrejme poplietol s Vavrincem, predkom rodu Ujlakiovcov, ktorý mal prezývku Sclavus alebo Tót a majetky v tomto priestore získal až pred polovicou 14. storočia. Keďže Ujlakiovcovia mali rodové sídlo v slavónskej Orahovici, prezývka Sclavus alebo Tót znamenala Slavóneč. Vavrinec syn Kemena vystupoval v prameňoch s prímiením bán.

Prezývka „Lew“ alebo „Lewo“ u kastelána hradu Sučany, Dionýza, je akiste maďarského pôvodu a znamená (luko)strelec, tak ako v prípade ďalšieho Čákovho familiára Štefana Strelca z Dubovian-*Lučince. Lokalita *Lučinec alebo *Lučenec (nie *Lučin) tvorila pôvodne polovicu dnešných Dubovian, ktoré sa kedysi delili na Horné a Dolné. V maďarskom tvare bola označovaná aj ako Levard-Dubovan, čo sú všetko názvy odvodené od prezývky lukostrelca alebo *lučince Štefana. Niektoré autom rekonštruované miestne názvy nezodpovedajú zachovanej forme mena (*Čokajovce, *Brežany, *Široký hrad).

Stojí za zmienku, že poznámkový aparát sa v práci používa nerovnako dôkladne. Niektoré kapitoly majú odvolávok minimum, iné sú v tomto smere bohatšie. Badať tu potom istú nekonzistentnosť. Pri odvolávke

na tzv. kumánsky zákon kráľa Ladislava V. autor cituje v poznámke Archivum secretum Vaticanum. Názov fondu AA, na ktorý sa odvoláva, je uvedený v skratke. Tá však nie je v diele bližšie rozvedená, čo vyvoláva dojem, akoby ho autor ani v archíve neštudoval. Ide o Archivum arcis (Armara superiora). V tomto prípade stačilo citovať Theinerovu edíciu Monumenta Vaticana. Prekvapivé je, že namiesto prameňov či edícií sa citujú aj popularizačné historické práce (Kniha kráľov). Formálna korektnosť citovania pokrívava napríklad aj v tom, že viaceré práce sú opakovane uvádzané v poznámkach pod čiarou v plnom znení naprieč celým dielom, akoby ich autor citoval po prvý raz (s. 16, 113).

Osobitným problémom sú mapky. Mnohé osady sú v nich nepresne lokalizované (Senica na Záhorí severne od Šaštína, Horná Streda, Lubov ležia na pravom brehu Váhu, nie na ľavom). V texte sa uvádza zaniknutý majetok *Borovce ako ležiaci v susedstve dvorca ostrihomského arcibiskupa Filipa v Nesvadoch (s. 19). Na mape zobrazujúcej majetky Matúša I. Čáka a jeho synov sú však *Borovce zakreslené pri Topoľčiankach (s. 21). Niektoré lokality zasa nie sú v mape vôbec zakreslené. Nenachádzame tu spomínaných 60 hradov, z nich 50 na Slovensku, ktoré patrili Matúšovi Čákovi (kde sú Beckov, Čachtice, Tematín, Oponice, Prievidza, Šintava atď.?). Práca vznikla ako vedľajší produkt APVV projektu spracovania stredovekých dejín slovenských hradov. Autor to vlastne priznáva aj v predslove svojej práce. Tým akoby rezignoval na úlohu podrobného, kvalitného a detailného spracovania témy života a pôsobenia Matúša Čáka Trenčianskeho s podrobným poznámkovým aparátom. Historická prezentácia tejto osobnosti tak akoby zostala na polceste, hoci na druhej strane sa tým otvárajú možnosti iným bádateľom na jej dôslednejšie spracovanie.

doc. Mgr. Miloš Marek, PhD.
Trnava University in Trnava
Slovakia

Taneski, Zvonko. Славистички синтези / Slavistické syntézy. Beograd (Београд): Универзитет у Београду, Филолошки факултет – Asociácia organizácií spisovateľov Slovenska, 2018. 252 s. (SK) ISBN 978-80-88782-10-0. (SRB) ISBN 978-86-6153-514-7.

V roku 2018 na Slovensku, ako aj v zahraničí etablovaný macedonista Zvonko Taneski predstavil odbornej verejnosti svoje ďalšie dielo pod názvom Славистички синтези / Slavistické syntézy. Už z názvu je pomerne ľahko rozpoznateľné jeho obsahové zameranie, ako aj dvojjazyčnosť, ktorou táto monografia disponuje. Tento fakt jednoznačne považujeme za prínosný, keďže svoje myšlienky a postrehy môže autor týmto spôsobom sprostredkovať širšiemu spektru recipientov. Autorova erudovanosť je hmatateľná okrem iného v škále problematiky, ktorej sa v predkladanom texte venuje (v širšom kontexte ide o slovensko-macedónske vzťahy explikované v rámci literatúry, dejín prekladu, jazyka, literárnej recepcie či kultúry). Monografia je rozdelená na dva celky, resp. kapitoly, ktoré nemožno jednoznačne tematicky vymedziť, hoci v sebe isté logické spojivá nesú. Z formálneho hľadiska ide o rozsahovo odlišné texty (obsiahlejšie historicko-kritické štúdie, ako aj recenzie diel slovenskej i macedónskej (vrátane inej balkánskej) proveniencie.

V pomerne rozsiahlej, na poznámkový aparát bohatej štúdií Macedonistika v slovenskom slavistickom časopise Slavica Slovaca (1966 – 2017) (s. 21-35) Taneski oboznamuje čitateľa s podrobným prehľadom výskytu štúdií z oblasti macedonistiky v konkrétne vymedzenom dejinnom období na stránkach vyššie uvedeného renomovaného slavistického periodika na Slovensku. Ide o výstup, ktorý si bezpochyby vyžadoval množstvo detailne preskúmaného materiálu a vedomostí z oblasti súdobých slovensko-macedónskych vzťahov v jazykovednom a literárnom bádaní.

Veľmi zaujímavou z hľadiska tematiky a spôsobu spracovania sa nám vidí literárno-historická štúdia z dejín prekladu macedónskej literatúry do slovenského jazyka po roku 1945 do súčasnosti pod názvom Podiel

vojvodinských Slovákov na rozvoji slovensko-macedónskych literárnych a kultúrnych vzťahov (s. 36-57), ktorá iba potvrdzuje Taneského dlhodobú kontinuitu v jeho výskumnom nasmerovaní, t. j. v oblasti slovensko-macedónskych literárnych a kultúrnych vzťahov. Za klad tohto výstupu považujeme podrobný zdrojový materiál vo forme bibliografie prekladov a článkov vojvodinských spisovateľov, ktorých autor konkretizuje a venuje im primeranú pozornosť. Okrajovo sa tiež venuje tvorbe vojvodinských Slovákov v macedónskom literárno-kultúrnom prostredí. Jeho pozornosti neunikla ani recepčno-motivačná charakteristika pri výbere jednotlivých prekladaných diel vzhľadom na vtedy panujúce spoločensko-kultúrne okolnosti.

Z obsiahlejších štúdií uverejnených v tejto monografii je potrebné vyzdvihnúť literárnokritický text *Básnická tvorba Nikolu Jonkova Vapcarova a Christa Smirnského na Slovensku s podnázvom Aspekty bulharského dobového literárno-kultúrneho kontextu z recepčného hľadiska tretej literatúry* (s. 144-153), v ktorej sa autor okrem recepcie dvoch vyššie uvedených básnikov – stálic bulharskej literatúry 20. storočia – v rámci slovenskej literárnej society v období druhej polovice 20. storočia zamerá na komplexné komparatistické témy (biliterárnosť, dvojdomosť, viacdomosť či medziliterárnosť). Idey, ktoré Zvonko Taneski v tomto výstupe prezentuje, chápeme ako logicky štruktúrovanú platformu, kde všeobecne platné teoreticky definované komparatistické pojmy aplikuje v praxi – s použitím konkrétneho materiálu, t. j. diela N. J. Vapcarova a Ch. Smirnského.

Doposiaľ sme sa sústredili na obsiahlejšie štúdie napísané v slovenskom jazyku, no nemenej dôležité Taneského texty nájdeme aj v macedónčine, kde sa vyjadruje k tvorbe slovenských spisovateľov: Miroslava Váleka (s. 104-122), Miroslava Demáka (s. 88-92), Juraja Šebestu či Jany Beňovej (s. 93-103). Osobitnú štúdiu

venoval významnému slovenskému balkanistovi Jánovi Jankovičovi (s. 58-75).

V literárnokritických súvislostiach možno poukázať na niekoľko recenzií slovenských i macedónskych súčasných tvorcov, literárnych vedcov či prekladateľov, ktoré monografia obsahuje, ako aj na rozsahovo kratšie príspevky venujúce sa literárnej recepcii, ako napr. *Recepcia básnickej tvorby Bogomila Ďuzela na Slovensku* (s. 84-87). Prvý knižný výber v slovenčine tohto významného macedónskeho spisovateľa a prekladateľa v prekladateľskom tandeme s Martinou Taneski sprístupnil slovenskému čitateľovi v diele *Protivník* (2016). Ku kratším literárnokritickým príspevkom zaraďujeme tiež výstup o smerovaní dnešnej macedónskej románovej tvorby pod názvom *Román v najnovšej macedónskej literatúre* (s.174-177).

Spoločným menovateľom všetkých textov uvedených v tejto monografii je presnosť, ktorú autor aplikuje pri minucióznom spracovávaní faktografických údajov, ako aj snaha o čo najvernejšie zobrazenie stavu skúmanej problematiky s objektívnym kritickým náhľadom na predmet bádania. Jeho práca (vrátane ostatných doposiaľ vydaných vedeckých prác, o ktorých máme vedomosť) jednoznačne prispieva k rozvoju a zintenzívňovaniu recipročných vzťahov medzi slovenskou a macedónskou komunitou na poli literárnej vedy, jazykovedy, translatológie, ako aj kultúry. Väčšina jeho textov, čoho dôkazom je aj predkladaná monografia, nesie v sebe punc originality a prvenstva v rozsahu vybratých výskumných cieľov, o ktoré autor neustále prejavuje záujem a navyše nastoľuje podnetné otázky pre budúce bádanie. Monografia Zvonka Taneského je jednoznačne prínosom pre literárnu komparatistiku v oblasti slavistiky a zaraďuje autora medzi uznávaných macedonistov súčasnej generácie.

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

SPRÁVY / CHRONICLE

Významná medzinárodná vedecká konferencia na FF UKF v Nitre

V dňoch 7. – 8. októbra 2019 sa pod záštitou veľvyslanectva Helénskej (Gréckej) republiky v Slovenskej republike a dekanke Filozofickej fakulty UKF v Nitre konala medzinárodná vedecká konferencia na tému „Hľadanie paralel medzi etickými hodnotami v Byzancii a súčasným európskym hodnotovým kontextom“. Konferenciu organizovala Katedra filozofie, Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky a Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v spolupráci s Aristotelovou univerzitou v Tessalonikách, Patriarchálnou nadáciou pre patristické štúdiá v Tessalonikách, Gréckym inštitútom byzantských a post-byzantských štúdií v Benátkach, Centrom aristotelovských štúdií a výskumu antickej Stagiry v Grécku, Historickou a folklórnou organizáciou na Chalkidikách a Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave.

Hlavné témy konferencie, ktorá sa uskutočnila v rámci grantového projektu Štúdium byzantského hodnotového systému a jeho reflexie v slovanskom kultúrnom prostredí (APVV-16-0116), sa týkali etických a kultúrnych hodnôt v Byzancii, prenášania byzantských hodnôt do slovanských krajín, súčasných európskych hodnôt, komparácie byzantských hodnôt so súčasnými hodnotami, byzantsko-slovanských vzťahov, staroslovienskeho a cirkevnoslovienskeho písomníctva ako súčasť európskeho kultúrneho dedičstva, problematiky eticky neutrálneho štátu a tolerance, ako aj krízy kresťanstva v medzikultúrnom kontexte.

Konferenciu otvoril prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD., ktorý privítal profesorov a docentov z Grécka, Španielska, Slovinska, Rakúska, Poľska, Ruska, Ukrajiny, Českej republiky a Slovenska. Prorektorka pre medzinárodné vzťahy Dr. Martina Pavlíková v mene Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre pozdravila účastníkov konferencie a vyzdvihla jej dôležitosť pre ďalšiu medzinárodnú vedeckú spoluprácu. Dekanka Filozofickej fakulty UKF v Nitre doc. PhDr. Jarmila Maximová, PhD. vo svojom príhovore upozornila na aktuálnosť témy konferencie. Chargé d'affaires a. i. ambasády Helénskej (Gréckej) republiky na Slovensku so sídlom v Bratislave, pán Nikolaos Fouyas, vyzdvihol dlhoročnú spoluprácu medzi Aristotelovou univerzitou v Tessalonikách a UKF v Nitre a ocenil aktivity prof. Jána Zozulaka pri prehlbovaní vedeckej spolupráce s gréckymi univerzitami a pri šírení gréckej kultúry a jazyka na Slovensku.

Do dvojdňového programu konferencie bolo zaradených 37 prednášajúcich. V rámci konferencie boli prezentované dve vedecké monografie, ktoré úzko súvisia s témou konferencie. Autorkou prvej publikácie s názvom Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodnej patrystyki (Warszawa 2018) je Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, spolupracovníčka Poľskej akadémie vied. Autorkou druhej publikácie s názvom Listy Nektaria, jeruzalemského patriarchu, 1650 – 1672 (Tessaloniki 2019) je Anna Karamanidou z Aristotelovej univerzity v Tessalonikách (Grécko).

Organizačný výbor konferencie



**Cyril and Methodius
Route**