

je podmienená znalosťou kultúrneho prostredia nositeľa folklórnej tradície – písára, autora rukopisnej pamiatky. Môžeme teda hovoriť o obojstrannom vplyve písomnej a ústnej tradície a o ich paralelnej existencii. Mnohé žánre čerpali popri biblických a hagiografických knižných zdrojoch aj zo spoločného dedičstva európskych stredovekých literatúr, vo viacerých prípadoch je možné doložiť aj ich existenciu v ústnej tradícii neskorších období.

Práve zápisy v uvedených rukopisných cyrilských písomnostiach prinášajú jedny z najstarších dokladov niektorých folklórnych žánrov alebo dokumentujú prítomnosť niektorého z naratívnych sujetov v slovenskom prostredí predtým, ako sa rozvinuli uvedomelé zberateľské aktivity. Treba zdôrazniť tú skutočnosť, že pomáhajú rekonštruovať obraz folklórnej tradície a dokladujú význam cyrilскеj rukopisnej kultúry na formovaní celkového kultúrneho obrazu. Cyrilská písomná kultúra na Slovensku spolu s písomnými pamiatkami v slovenčine (zapísaná latinkou), v latinčine či v nemčine, poskytuje jedinečný obraz o konfesionálnej heterogénnosti, duchovnom živote slovenskej spoločnosti, o jej kultúre a identite. Cyrilské písomné pamiatky napriek ich presnej funkčnej a konfesionálnej zariadenosti dokladujú nadregionálny, nadkonfesionálny, interkultúrny a interetnický rozmer písomníctva v spektre európskeho kultúrneho dedičstva.

II. 5. K výskumu cyrilскеj písomnej tradície spojenej so slovenským kultúrnym horizontom

II. 5. 1. Východiská výskumu

Do práce na projekte *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia* sa podarilo zapojiť aj výskum zameraný na duchovnú kultúru medzi Východom a Západom slovanského sveta, ktorý sa uskutočnil na materiáli obsiahnutom v dvoch uglianských rukopisoch. Výskum týchto rukopisov vyvrcholil ich prípravou na vydanie v rámci dvojazyčnej medzinárodnej vedeckej edície *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*. Transliterované Uglianske poučiteľné evanjelium a Uglianský zborník Kľúč z prelomu 17. a 18. storočia s úvodnou štúdiou v ruskom a slovenskom jazyku tvoria 6. zväzok edície, ktorého vydanie sa realizuje v roku 2019.

V rámci prípravy spomenutého vydania a práce na projekte som sa zúčastnila niekoľkých výskumných ciest s cieľom rozšíriť poznatky o rukopisných pamiatkach uložených v zahraničných knižniciach, archívoch a pamäťových inštitúciách. V roku 2016 sa uskutočnila cesta do Prahy, kde som sa venovala porovnávaciemu výskumu ľudových naratívov, apokryfov a ostatnej rozprávačskej tradície podkar-

patskej proveniencie. V roku 2017 som realizovala dve výskumne cesty do Ruska za účelom preskúmať pramene späté s cyrilskou rukopisnou tradíciou pod Karpatmi na Slovensku zhromaždené v pozostalosti Juliana Javorského v Petrohrade. Išlo nielen o texty poučiteľných evanjelií, ale aj o pramenné materiály z okruhu legendickej, historickej a paraliturgickej tradície. Rukopisy preskúmané v archíve sa sčasti podarilo spracovať na mieste (boli odpísané vybrané časti z dvoch rukopisov z 18. storočia), a z niektorých pramenných materiálov vznikli aj fotokópie pre potreby výskumu bez možnosti ich faksimilného vydania. Ide o rukopisné poučiteľné evanjelium z Hrabského a časti rukopisných poučiteľných evanjelií z Renčišova a Nižného Mirošova. Získané pamiatky poučiteľného žánru rozšírili naše vedomosti o danom okruhu písomností a poslúžia aj pre účely ďalšieho výskumu každodennej kázňovej tvorby v prostredí východného Slovenska a bývalej Podkarpatskej Rusi. V roku 2018 sa uskutočnila ešte jedna cesta do Prahy, počas ktorej sa realizovala konečná apretácia textov Uglianskych rukopisov pred edíciou: problematické miesta v pripravenom diplomatickom prepise sa porovnávali s originálnym textom rukopisu, keďže celý prepis prameňov sa uskutočnil z fotokópie.

Výsledky výskumu sa pravidelne prezentovali na vedeckých podujatiach, napríklad na konferencii *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia* v roku 2016, kde sa prezentoval výskum zameraný na povesti zo Skutkov Rimanov a Fysiológa v uglianskom zborníku *Kľúč* v kontexte latinizačných procesov na prelome 17. – 18. storočia v podkarpatsko-ruskom prostredí. V roku 2017 sa na konferencii *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov* prezentovali výsledky výskumu jazyka evanjeliových perikop z Uglianskeho poučiteľného evanjelia a v roku 2018 na konferencii *Cyrilská a latinská písomná kultúra byzantsko-slovenskej tradície na Slovensku do konca 18. storočia* sa výsledky výskumov týchto textov podarilo zosumarizovať v príspevku o výkladoch Svätého Pisma ako zdroji výskumu kultúrnej komunikácie medzi Východom a Západom.

II. 5. 2. K otázke aktuálnosti výskumu cyrilskej písomnej kultúry

Písomné pamiatky kultúrneho dedičstva, ktoré pochádzajú z pohraničia medzi slovanským Východom a Západom, sa zachovali v početnom množstve: ide o desiatky kníh liturgickej a mimoliturgickej povahy. V súčasnosti sa však na Slovensku realizuje iba málo výskumov, ktorých predmetom je práve toto kultúrne dedičstvo. Uglianske rukopisy doposiaľ neboli úplne preskúmané ani vydané, hoci jednotlivé texty vydával už J. Javorskij (Javorskij 1927; 1929; 1931). Bádateľom poskytujú zaujímavý materiál pre výskum kultúrnej a náboženskej tradície, histórie literatúry, dialektológie a iných disciplín. Sú príkladom intenzívnej a živej kultúrnej komunikácie medzi slovanskou východnou a západnou tradíciou. Sprístupnenie materiálu rukopisov širšej odbornej a laickej verejnosti umožní ďalšie výskumy, výsledky ktorých prispievajú k hlbšiemu poznaniu prozaickej spisby a kultúrneho horizontu cirkvi východného obradu v tomto kultúrnej, jazykovo a konfesionalne živom prostredí.

II. 5. 3. O predmete výskumu

Uglianskymi rukopismi sa nazývajú dve cyrilské rukopisné pamiatky didaktizujúceho žánru, ktoré vznikli na prelome 17. a 18. storočia v prostredí bývalej Mukačevskej eparchie. Obidva rukopisy vznikli a používali sa v Uglianskom kláštore, o čom svedčia poznámky na okrajoch obidvoch rukopisov. Spomínané rukopisy našiel J. Javorskij v roku 1926 počas terénneho výskumu v dedine Sokyrnica. Rukopisy sú dnes uložené v knižnici Národného múzea Českej republiky v Prahe pod signatúrami IX. C. 18 (Ugliansky zborník Klúč) a IX. C. 19 (Uglianske poučiteľné evanjelium).

Uglianske poučiteľné evanjelium je typickým príkladom evanjelia s didaktizujúcimi výkladmi, ktoré sa používali pri čítaní evanjeliovej perikopy v rámci liturgie. J. Javorskij v tejto súvislosti poznamenal, že všetky tri časti, z ktorých sa pamiatka skladá, sa od seba značne líšia v jazyku a redakcii. Aj z obsahovej stránky sa nezhodujú ani s jedným doposiaľ známym typom poučiteľného evanjelia, teda sú príkladom novej, ešte neznámej redakcie textu daného žánru (Javorskij 1931, 46).

Uglianske poučiteľné evanjelium obsahuje 188 fólií, na ktorých tromi rukopismi – prevažne polounciálou – sú napísané čítania z evanjelií s výkladom na celý liturgický rok a niekoľko apokryfických textov a ľudových rozprávání, ku ktorým patrí napríklad apokryf o Narodení Pána, známy ako Afroditianova legenda, apokryf o zázrakoch, ktoré učinila Bohorodička, apokryf o Bohorodičkiných šatách, rozprávanie o zjavení kríža Konštantínovi Veľkému a jeho matke Helene, život a zázraky svätého Mikuláša a iné.

Nie je známe, kto bol autorom tohto rukopisu, okrem toho nevieme zistiť ani to, či ide o originálnu pamiatku alebo odpis z iného prameňa. Odpoveď na otázku o pôvode a zdrojoch Uglianskeho poučiteľného evanjelia vyžaduje dlhodobý textologický systematický výskum celého súboru písomných prameňov pochádzajúcich nielen z tohto skúmaného prostredia alebo zo susedných regiónov, je potrebné poznať najmä širšiu slovanskú písomnú tradíciu, čo v kontexte s názorom J. Javorského o neznámej redakcii žánru sa ešte aj dnes javí skôr ako neriešiteľný problém. Vychádzame pritom z premisy, podľa ktorej Uglianske poučiteľné evanjelium je nová, doposiaľ neznáma redakcia žánru poučiteľného evanjelia, preto túto pamiatku skúmame ako unikát vo svojom prostredí.

Na 111 stranách textu napísaného prechodným písmom (od polounciály ku kurzívnemu) sa nachádza *Ugliansky zborník Klúč*, ktorý je zborníkom nedeľných kázni (na Veľkú noc, na Kvetnú nedeľu, na nedeľu o mýtnikovi a farizejovi, na Narodenie Pána), rozličných poučení (o hneve, o desatore, o almužne, o snoch, o manne ako predobraze Eucharistie, o strašnom súde, o anjelovi strážcovi, poučenie svätého Nikefora, o spovedi, o Božej bázni, o vášňach, o zlých ľuďoch, o slepých vodcoch), úryvkov zo Starého zákona s výkladom (o Samárii, o dobýjaní Jericha a o Rachab, o Judite, o prorokovi Samuelovi, o Dávidovi a Uriášovej žene), ľudových rozprávání s výkladom (o Barlaamovi a Joasafovi, o tom, ako Kristus učinil bratstvo kríža s Provom), podobenstiev a vybraných sujetov zo Skutkov Rima-

nov, úryvkov zo známych dobových kníh (*Biser* alebo *Perla*, *Cvetnik* alebo *Limona-rij*, *Dioptra*), apokryfických textov (o Joachimovi a Anne a o narodení Bohorodičky, o narodení Krista a o príchode troch kráľov), citátov antických filozofov a prorokov a rozličných ďalších textov poučného charakteru cirkevnej i svetskej proveniencie.

V nápise na fol. 30v sa vznik rukopisu datuje dňom 25. apríla 1695, čo pokladáme za dátum ukončenia prác na rukopise. Tomu zodpovedajú aj iné nepriame historické odkazy, najmä ten, ktorý sa vzťahuje na stavovské povstania v severovýchodných stoliciach Uhorska.

Nie je možné určiť meno autora, resp. editora pamiatky, ale na základe niektorých zápisov môžeme skonštatovať, že Ugliansky zborník Kľúč je originálnou pamiatkou, ktorá však vznikla kompiláciou rozličných zdrojov. Autor rukopisu totiž nielen skopiroval a odpísal texty predlôh, ale na mnohých miestach do textu zakomponoval svoj postoj, a tak vystupoval ako komentátor a spoluautor.

Vydanie týchto dvoch uglianskych rukopisných prameňov utvára príležitosť hlbšie preskúmať nielen jednotlivé jazykové, literárne a kultúrne špecifiká spomínaných písomností, ale tiež ich jazyk a témy pochádzajúce z prostredia naratívnej tradície i ďalšie kultúrno-historické a spoločenské reálie, ktoré sú súčasťou textov obidvoch rukopisných prameňov (podrobnejšie pozri v našej štúdií Vašíčková 2016b).

II. 5. 4. Kde vznikli uglianske rukopisy?

Keďže sa primárne venujeme výskumu dvoch uglianskych rukopisov, dovoľíme si zúžiť okruh poznatkov o hraničnom areáli medzi slovanským Východom a Západom iba na územie vzniku pamiatok. Tento náš deduktívny prístup v tomto kontexte je opodstatnený: jednotlivé detaily a podrobnosti dotvárajú celkový obraz o prostredí, v ktorom pôsobila cirkev východného obradu na území bývalej Mukačevskej eparchie. Mukačevská eparchia zahŕňala severovýchodnú časť Uhorska, k nej patrili aj veriaci byzantsko-slovanského obradu, ktorí sa ešte pred zriadením Križevackej eparchie v roku 1777 presídlili na Dolnú zem do Bačky a Sriemu (Ramač 2007, 23).

Konfesionálne prostredie, ktoré vplývalo na formovanie kultúrnej a náboženskej identity obyvateľov spätých s byzantsko-slovanským obradom, sa utváralo takmer nezávisle na ostatných centrách za Karpatmi, čo malo vplyv najmä na udržanie tradičnej písárskej kultúry, ktorá tu pretrvala až do konca 18. storočia. Práve aktívne prepisovanie rozličných religióznych kníh (liturgická, paraliturgická, homiletická, hermeneutická tvorba) bolo príčinou, že sa nám podnes zachovalo viacero veľmi zaujímavých písomných prameňov, ktoré súčasným bádateľom umožňujú komplexne uchopiť a pochopiť každodenný duchovný a svetský život miestneho obyvateľstva.

Mukačevská eparchia sa nachádzala v najvzdialenejšej severovýchodnej časti Uhorského kráľovstva, táto teritoriálna vzdialenosť umožnila zachovať

starodávnu kultúrnu a duchovnú identitu miestneho obyvateľstva, a hoci do istej miery to spôsobilo obmedzenie technického rozvoja, no v konečnom dôsledku sa tak predsa zachoval takmer neporušený tradičný štýl života. Tento región spätý s Mukačevskou eparchiou a s východnou cirkevnou tradíciou právom patrí do kultúrneho konglomerátu Slavia Byzantina, v rámci ktorého leží v jeho najzápadnejšej časti, a tak pre túto svoju geografickú špecifickosť umožnilo vytvoriť fungujúci kultúrny priestor s kresťanstvom založeným na východnom obrade. Práve toto periférne geografické umiestnenie skúmanej oblasti umožnilo priaznivo ovplyvniť vznik špecifickej tradície cyrilskej písomnej kultúry, ktorá je totiž blízka jednak východnej, ale aj západnej konfesionalite a duchovnosti.

Na území historickej Mukačevskej eparchie existovali kláštory a pri nich školy a semináre, ktoré boli centrami vzdelania a miestami vzniku početných rukopisných pamiatok. Jedným z najstarších a najdôležitejších bol Ugliansky kláštor, o ktorom sa v súpise maramorošských kláštorov z rokov 1735 – 1749 hovorí, že bol veľký a bohatý, že v ňom býva 330 mníchov a hospodári sa s vyše 1000 ovcami.

V Uglianskom kláštore našiel svoje útočisko niekdajší pravoslávny biskup Joannikij Zejkan (†1687), ktorý vystupoval proti zavedeniu únie s rímskou cirkvou. Z Uglianskeho kláštora spravoval celú svoju eparchiu podobne ako aj niekdajší mních tohto kláštora a biskup Jozef Stojka (1692 – 1711) či posledný zakarpatský pravoslávny biskup Dositej Teodorovič (1711 – 1734) (Papp 2002, 287). Podľa iných údajov išlo o roky 1718 – 1734 (Pop 2005, 487) alebo o roky 1718 – 1733 (Pekar 1997a, 73).

V roku 1662 pravoslávni v Maramoroši sa definitívne rozdelili na dve skupiny podľa národnostného kritéria: rumunské farnosti uznali zvrchovanosť belehradského metropolitu, farnosti s prevahou slovanského obyvateľstva si vybrali zas mukačevského pravoslávneho biskupa Zejkana. Keď v roku 1664 získal mukačevský stolec Peter Partenij Petrovič, pravoslávny biskup Zejkan sa musel presťahovať do Imstičeva a neskôr do Uglianskeho kláštora. Sídlo maramorošských pravoslávnych biskupov sa odvtedy nachádzalo v Ugli (Pekar 1997a, 69).

V roku 1677 sa v severovýchodných stoliciach Uhorska vzbúrili uhorské stavy a začalo sa krvavé stavovské povstanie proti Habsburgovcom, ktoré viedol Imrich Tököli (Pop 2005, 97). Toto obdobie stavovských nepokojov bolo pre aj miestnu cirkev a snahy zaviesť cirkevnú úniu najzložitejšie, bojovalo sa totiž za ponechanie slobody pri výbere mukačevského biskupa miestnemu kléru (Pekar 1997a, 69).

Rozpory vo vnútri kléru a cirkvi a odmietnutie časti kléru zjednotiť sa bolo hlavnou príčinou, že v roku 1690 sa z Mukačevskej eparchie vyčlenila pravoslávna Maramorošská eparchia. Maramorošskí biskupi však nemali možnosti nezávisle viesť a riadiť svoju eparchiu, preto sa podriadili protestantskému prostrediu. Duchovenstvo sa tak rozdelilo na tri skupiny: jedni chceli mať nezávislosť a liturgovať podľa pravoslávnej tradície, druhí sa zas priklonili k únii a tretí chceli prejsť na protestantskú vieru.

Do roku 1716 nemali v Maramoroši gréckokatolíckeho biskupa, až na eparchiálnej synode bol za biskupa vymenovaný Stepan Petrovan, mníšskym menom Serafim (1711 – 1717). Po jeho smrti v roku 1717 biskupský stolec obsadil pravoslávny Dositej Teodorovič (1718 – 1733), ktorý sa snažil podriaďiť svojej katedre aj uniátskych veriacich a kňazov (Pekar 1997a, 72).

V roku 1722 nariadením Karola VI. bola Maramorošská pravoslávna eparchia s biskupským stolcom v Uglianskom kláštore zrušená. Územie spravované pravoslávnym biskupom bolo pričlenené k Mukačevskej gréckokatolíckej eparchii, a tak sa zavŕšil aj proces zjednotenia pravoslávnej a katolíckej cirkvi v Uhorsku (Pop 2005, 148; Haraksim 1961, 50). Napriek jej zrušeniu a zákazu činnosti biskup Teodorovič tajne pokračoval vo svojej pastoračnej práci, vymenúval kňazov a vydával rozličné dokumenty a nariadenia až do svojej smrti v roku 1733 (Pekar 1997a, 73). V súvislosti s tým, že Ugliansky kláštor vystupoval ako centrum pravoslávia v severovýchodnom Uhorsku, v textoch uglianskych rukopisov sa celkom prirodzene nachádza aj ostrá negatívna reakcia na latinizáciu i polemické útoky na prostredie iných obradov alebo konfesií. Polemické narážky jednoznačne odrážajú vzťah a reakciu pravoslávnej časti spoločnosti na latinizačné a reformačné procesy, ktoré sa uplatňovali v severovýchodných častiach Uhorska na konci 17. storočia (Vašíčková 2017b; 2018b).

II. 5. 5. O jazyku uglianskych rukopisov

Najdôležitejšou črtou uglianskych cyrilských rukopisných zborníkov je skutočnosť, že sú príkladom živého kontaktu jazykov, ktoré sa v tomto prostredí stretali. Existencia južnoslovanských (najmä cirkevnoslovanských) javov, prevzatí zo západoslovanského jazykového prostredia, z rumunčiny a maďarčiny ukazujú na jazykovú diverzitu tohto byzantsko-slovanského religiózneho prostredia v Karpatoch. Na túto skutočnosť totiž veľmi dobre upozorňuje už J. Javorskij, ktorý o jazyku týchto cyrilských rukopisov hovorí, že je nasýtený cudzorodými, hoci zväčša už dávno a organicky prijatými elementmi z rozličných susedných jazykov, najmä z poľského, maďarského, niekedy rumunského, českého a slovenského (Javorskij 1931, 47). O tom hovorí aj I. Paňkevyc̆ vo svojej publikácii *Наруцу існопії укрáїнських закарпатських говорів*, kde Ugliansky zborník Kľúč ukazuje ako pramenný materiál dôležitý pre poznanie dejín zakarpatských nárečí v oblasti medzi Boržavou a Tisou, čo je vlastne Maramoroš (Paňkevyc̆ 1958, 30).

Zďaleka však nie všetky texty odrážajú živé maramorošské nárečie v rovnakej miere. Všetky rozprávania Uglianskeho zborníka Kľúč môžeme rozdeliť na tri skupiny podľa jazykového kritéria i pôvodu. Texty napísané v zakarpatskom miestnom jazyku (nárečí), texty napísané v cirkevnej slovančine a texty v miestnom jazyku s veľkým množstvom výpožičiek z poľského jazykového prostredia. Z hľadiska výskumu jazyka rukopisov možno teda hovoriť o viacerých skupinách textov, ktoré sú špecifické pomerom dialektizmov rozličného jazykového pôvodu.

Prvá skupina žánrovo rôznorodých textov je napísaná v miestnom zakarpatskom nárečí. Jazyk tohto nárečia sa charakterizuje ako maramorošský dialekt a v jazyku textov skúmaných prameňov prevládajú jeho rysy popri cirkevnej slovančine.

Druhú skupinu textov tvoria také časti, ktoré sú napísané v cirkevnoslovenskom jazyku, ktorý sa oproti prvej skupine vyznačuje pravidelnejším dodržiavaním ortografických a morfológických noriem cirkevnej slovančiny. No ani jazyk týchto cirkevnoslovenských textov nie je rovnaký. Dajú sa preto vyčleniť dva typy: v jednom je liturgický jazyk doplnený nepočtenými miestnymi jazykovými javmi, druhú skupinu predstavujú texty napísané v cirkevnej slovančine takmer úplne bez nánosov nárečového prostredia. Z tohto zistenia o rozličnej miere interferencie cirkevnej slovančiny a miestneho nárečia vyplýva predpoklad využívania viacerých predlôh pri vzniku textov uglianskych rukopisov.

V kontexte jazykového výskumu sa ukázala aj tretia skupina textov zapísaných v Uglianskom zborníku Kľúč. Charakterizujú ju polonizmy, ktoré poukazujú na západoslovenskú pôvodinu niektorých textov. Ide predovšetkým o tieto štyri texty: kázeň na nedeľu o mýtnikovi a farizejovi, ponaučenie o desatore a o almužne, úryvky zo Starého zákona s výkladom a jedno z dvoch ponaučení na Narodenie Pána. Táto skupina textov sa líši od iných rozprávání v zborníku prítomnosťou značného množstva slovných výpožičiek na úrovni lexiky, preto vznik tohto textu vysvetľujeme ako preklad. Vzhľadom na osobitosti tradovania textov a na preklady z cudzích jazykov a ich niekoľkonásobné odpisy (neliturgický charakter textov dovoľoval pisárom aj redigovať text podľa vlastného uváženia) môžeme hovoriť nielen o šírení, ale aj o redakcii prvotných textov a ich prekladov. Čo sa týka iného, menej zastúpeného použitia výpožičiek zo západoslovenského jazykového prostredia, môže byť spojené s osobitosťami autorského jazykového vedomia. Ukazuje sa, že autor Uglianskeho zborníka Kľúč dobre poznal poľskú spisbu, odkiaľ aj preberal nielen témy, ale aj slovnú zásobu (Vašíčková 2015).

Výpožičky z maďarčiny, ktoré sa v rôznej miere vyskytujú v uglianskych rukopisoch, možno pokladať za osobitný predmet skúmania. Prítomnosť lexikálnych prevzatí z maďarského jazyka je charakteristickým rysom týchto písomností. Vznikli totiž v úzkom kontakte s maďarským etnikom a prieniky lexiky v textoch týchto cyrilských rukopisov sa vysvetľujú práve na základe blízkeho susedstva s maďarským jazykovým areálom, čo sa vníma ako odraz týchto jazykových kontaktov. V cyrilikou zapísaných textoch s vplyvom cirkevnej slovančiny je výskyt maďarizmov vymedzený samotným žánrom textu, napríklad v evanjeliových čítaniach sa prevzaté slová nenachádzajú, no v textoch svetského pôvodu sa vyskytujú hojnejšie (Vašíčková 2016a).

Pozoruhodným je aj jazyk samotných evanjeliových perikop. Problém prekladu biblických čítaní v kontexte výskumu fenoménu liturgických jazykov nás núti, aby sme sa sústredili na širší okruh otázok spojených s praxou prekladu evanjeliových čítaní a ich používania v karpatskom prostredí, ktoré je charakteristické svojou multietnickosťou a existenciou niekoľkých používaných jazykov. Výskum

jazyka evanjeliových čítaní a neskoršie porovnávanie s jazykom výkladu dáva možnosť pochopiť charakter vzťahov medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Kázeň, často vo forme výkladu evanjeliového textu, samozrejme nečítali v liturgickej cirkevnej slovančine, ale odlišiť jazyk výkladu od jazyka samotnej perikopy je na prvý pohľad zložité. P. Žeňuch predpokladá, že to je výsledok procesu sakralizácie jazyka (Žeňuch 2013a, 429). Zdá sa však, že tu skôr ide o postupné formovanie kultivovanej podoby ľudového jazyka, ako o jeho sakralizáciu; táto téma predpokladá rozsiahly výskum veľkého korpusu písomných pamiatok karpatskej proveniencie rozličných žánrov a nebola primárnym predmetom výskumu v rámci projektu APVV, preto sme sa jej venovali len okrajovo. Hoci texty líšiace sa od kánona – vrátane prekladov – neboli pri slávení bohoslužieb prípustné, písomné pamiatky poučiteľného žánru obsahujú evanjeliové perikopy nie v cirkevnej slovančine, ale v jazyku blízkom ľudovému prostrediu. Racionálnym vysvetlením tohto fenoménu je to, že čítanie preloženej evanjeliovej perikopy do ľudového jazyka sa mohlo uskutočňovať v rámci samotného výkladu, teda po čítaní evanjeliového úryvku v liturgickej cirkevnej slovančine.

Výskum osobitostí jazyka evanjeliových perikop sme realizovali na materiáli šiestich písomných pamiatok poučiteľného žánru a prišli sme k záveru, že už v 16. – 17. storočí existoval zjavný zámer prekladať liturgiu aspoň sčasti na ľudový jazyk. Zlepšenie kvality liturgického života nie je možné bez pochopenia textov bohoslužieb veriacimi, preto aj v situácii, keď sa nedá použiť iný než kánonický jazyk, sa nachádza možnosť priblíženia evanjeliového textu poslucháčom. Je pravdepodobné, že preklady perikop sa čítali aj namiesto predpísaného cirkevno-slovanského evanjeliového čítania (Žeňuch 2013a, 428). Prax prekladania evanjeliových čítaní svedčí nielen o rastúcej potrebe čítať liturgické texty v bežnom jazyku pre jednoduchých veriacich, ale aj o vysokej úrovni vzdelania miestneho kleru, ktoré tvorili takéto texty pre svojich farníkov (Vašíčková 2017a).

II. 5. 6. O literárnych prameňoch apokryfickej a legendickej tradície

Hoci sa text Uglianskeho poučiteľného evanjelia čítal počas liturgie – alebo sa používal na prípravu sviatočných a nedeľných kázní – objavujú sa v ňom pre tento typ spisby netradičné motívy nekánonického alebo aj apokryfického charakteru. Ugliansky zborník Kľúč je zborníkom, ktorý obsahuje niekoľko výkladov evanjeliových čítaní, prevažne ho však tvoria texty charakteristické skôr pre ústnu tradíciu, sú to rozprávania reflektujúce sužety zo Starého Zákona, zo zborníkov šírených v stredoveku, výklady k jednotlivým prikázaniam a zvykom, ale aj apokryfické a legendické texty.

V obidvoch rukopisoch sa nachádza slovo na Narodenie Pána v dvoch odlišných redakciách, druhá časť týchto slov obsahuje v karpatskom priestore rozšírený motív o príchode troch kráľov, ktorý je prerobenou Afroditianovou legendou. V slovanskom kontexte sa legenda objavila v 12. – 13. storočí, vznikla ako preklad

z gréckej pôvodiny.⁹² E. Bratke predpokladá, že legenda vznikla v Malej Ázii alebo Sýrii v druhej polovici 4. storočia, kde sa toto mytologické rozprávanie transformovalo v dôsledku skríženia religióznych prvkov rozličného pôvodu a charakteru do neskoršie známej synkretickej podoby. Podľa Bratkeho vznikla táto legenda napísaná nezrozumiteľným jazykom formou orakulovských prorociev ako výsledok dobre premyslenej kresťanskej apologetiky (Bratke 1899). Aj ďalší bádateľ A. Bobrov, ktorý sa výskumu tejto legendy venoval, tvrdí, že patrí k spoločnému fondu literárnych pamiatok východných a južných Slovanov a vyskytuje sa nielen v gréckych a staroruských rukopisoch, ale je aj súčasťou literárnych pamiatok a prameňov srbskej, bulharskej, moldavskej, ukrajinskej a rumunskej proveniencie (Bobrov 1994, 19).

Afroditianova legenda patrila do zoznamu diel, ktoré M. Grék neodporúčal čítať, ba venoval mu aj osobitný spis s názvom *Обличение и опровержение лживаго писания зломудраго Афродитиана персянина*. Maxim Grék odporúča záujemcom o tento text, aby dobre posúdili, či jeho obsah nepopiera dogmy viery a zároveň upozorňuje na skutočnosť, že netreba sa nechať unášať rozličnými náboženskými prúdmi. Poznamenáva tiež, že legenda je síce veľmi populárna medzi jednoduchými veriacimi, no tí nedostatočne rozumejú práve obsahu textov inšpirovaných Svätým Duchom (Grék 1911, 82). Maxim Grék totiž konštatuje, že autor legendy nie je uznávaným kresťanským spisovateľom, že veľa vecí v jeho diele nezodpovedá Svätému Písmu a argumenty textu legendy dokonca protirečia historickým faktom, sú nelogické a navyše táto legenda obsahuje heretické myšlienky.⁹³ Nakoniec bol text vylúčený z cirkevného čítania, hoci jeho použitie v kontexte individuálneho čítania nebolo nikdy zakázané. Ukazuje sa, že text nebol zaradený ani medzi apokryfy. Bobrov však vystopoval históriu rukopisu tak, že ukázal na okolnosti, ktoré dokazujú, že sa postupne v období od polovice 16. storočia až do konca 17. storočia vytvorila predstava o tom, že Afroditianova legenda patrí medzi nekánonické texty, teda apokryfy, čím sa prudko znížil aj počet jej odpisov v ostatnej literatúre súvisiacej s duchovnou kultúrou (Bobrov 1994, 87). Ani kritika M. Gréka úplne neodvrátila záujem čitateľov od legendy a jej druhá časť, ktorá obsahuje opis cesty troch kráľov k novonarodenému Kristovi naďalej ovplyvňovala kázňovú produkciu venovanú sviatku Narodenia Pána. Práve sujet príchodu troch kráľov sa v odlišných variáciách prezentuje v uglianskych rukopisoch.

⁹² Existujú dva preklady Afroditianovej legendy. Prvý vznikol v domongolskom období na území Južnej Rusi, najstarší odpis sa datuje do 13. storočia. Druhý preklad podľa domnienky P. Ščegoleva vznikol buď v Konštantínopole alebo na Atose na prelome 14. – 15. storočia. Záhlavie druhého prekladu je známe ako *Afroditianova povest'* a autorom prekladu je pravdepodobne Filip Presbyter.

⁹³ M. Grék popiera pravdivosť takých podrobností, ako to, že dieťa Kristus sa hral a smial, lebo, ako uvádza, dieťa Kristus nebol podobný ostatným nerozumným batoľatám, lebo bol dokonalý Boh a nikdy nemal detinskú povahu. Predstava o tom, žeby sa Kristus nikdy nesiť, je charakteristická pre ruskú kultúru (pozri k tomu napríklad prácu Rozanov 1911).

Ďalším pozoruhodným motívom, ktorý sa vyskytuje v oboch uglianskych rukopisoch, je text o páde anjelov. Sväté Písmo neobsahuje priame svedectvá o tejto udalosti, ale aj z toho mála veršov si vieme o tom utvoriť nejakú predstavu. Apoštol Peter hovorí: „Veď Boh neušetril ani anjelov, keď zhršli, ale zvrhol ich do tmavých priepastí podsvetia a dal ich strážiť až do súdu,“ (2Pt 2, 4) z čoho plynie, že pôvodne nehriešni anjeli prestúpili hranicu a boli potrestaní. Aj apoštol Júda spomína, že „anjelov, ktorí si nezachovali svoju dôstojnosť a opustili svoj príbytok, drží vo večných putách v temnote pre súd veľkého dňa.“ (Júd 1,6)

V ústnej ľudovej tradícii existuje legenda nebiblického charakteru, ktorá sa týka pádu anjelov, z ktorej sa môžeme dozvedieť aj o pyšnom anjelovi, ktorý bol zvrhnutý z nebies. Tento sujet je rozšírený aj v krásnej literatúre, ale sám okamih zvrhnutia je vždy mimo samého sujetu rozprávania.

Legenda o páde anjelov nie je apokryfom, ale je rozšírená vo forme apokryfického rozprávania, ktoré obsahuje iba detaily apokryfického charakteru. Apokryfické črty zapracované do textu pritom vychádzajú nie z písomných zdrojov, ale z ústnej tradície. Podľa I. Porfirjeva mnohé apokryfy pochádzajú zo starožidovských rozprávání, ktoré neskôr boli zapísané a prešli do kníh starogréckej a byzantskej tradície a odtiaľ sa rozšírili do celej Európy. Pravda, počas ich rozšírenia sa apokryfy menili podľa konkrétnych potrieb a cieľov, preto v súčasnosti nie je možné nájsť korene jednotlivých rozprávání (Porfirjev 1877, 10).

Dejiny starozákonných udalostí v byzantskom písomníctve, odkiaľ sa cez Bulharsko a Srbsko dostali do Karpát, sa zvyčajne nachádzali v textoch tzv. Palaei (*Palaea Historica*), ktorá je prechodným žánrom stojacim medzi exegetickými textami a historickou kronikou a podobá sa na *Šestodnev*, v ktorom sa vykladá biblické učenie o stvorení sveta. Palaea obsahuje informácie do okamihu smrti Šalamúna, ale jej väčšia časť obsahuje výklad knihy Genezis, veľa sa hovorí o stvorení sveta a človeka. Palaea obsahuje početné apokryfické rozprávania s výkladmi, preto sa tento text vníma aj ako výkladová kniha. Niektoré apokryfické rozprávania sú spracované ako obsiahle texty v rámci širšieho výkladu problematiky, iné apokryfy sú zahrnuté v texte výkladu a dopĺňujú ho, k takýmto textom totiž patrí aj rozprávanie o páde anjelov na štvrtý deň po stvorení sveta (SKKDR 1987, 285).

V knihe Genezis, kde sa hovorí o stvorení sveta, sa pád anjelov nespomína. Výklad v Palaei však obsahuje informácie o stvorení anjelov v prvý deň a o ich páde na štvrtý deň po stvorení sveta. Spomína sa tu aj množstvo anjelských zástupov a mená vodcov týchto zástupov, pričom niektoré ich mená sa vyskytujú aj v knihách Starého Zákona.

V texte obidvoch pamiatok sa rozprávanie o páde anjelov nachádza v texte poučenia na sviatok Zboru Archanjela Michala a iných nebeských mocností.

Okrem uvedených apokryfov o narodení Krista a o páde anjelov obidva Uglianske rukopisy obsahujú aj apokryfické texty o Bohorodičke. Bohorodičku ako orodovníčku pred Bohom a pomocníčku uctievať všetci kresťania, no jej kult nie je v rozličných kultúrnych tradíciách jednotný.

Už od 2. storočia medzi veriacimi vzniká záujem o všetko, čo bolo spojené s pozemským životom Krista. Ľudová fantázia dopĺňala fakty jeho pozemského putovania o rozličné ďalšie zázraky a udalosti, ktoré často pochádzali z folklórného prostredia a širili sa ústnym podaním. Niekedy sa tieto subjekty dostali aj do rukopisných zborníkov, ktoré sa snažili čo najjednoduchším spôsobom sprístupniť základne pravdy viery. Takéto rozprávania prinášali odpovede najmä na otázky, ktoré zaujímali jednoduchých veriacich a týkali sa najmä toho, čo čaká hriešnikov v pekle, čo sa stalo s Pilátom, ako budú potrestaní Ježišovi nepriatelia a pod. Odpovede na tieto a podobné otázky sa nachádzali v početných spisoch, ktoré úzko súvisia s ľudovou kresťanskou religiozitou. Samozrejme, že tieto texty nezodpovedali biblickej a patristickej tradícii.

Cirkev nekánonické texty nikdy neprijíma do kánona vierouky, pokladala ich za apokryfické texty. V starokresťanskej literatúre sa apokryfy nepokladali za heretické, ale skôr sa vnímali ako tajné texty, ktoré obsahovali informáciu prístupnú nie pre všetkých. Od okamihu, keď sa základom vierouky stáva Sväté písmo, tradícia apokryfickej literatúry sa mení na nepravú, neautorizovanú a tu sa začína vývin pohľadov na apokryfy blízky súčasnému ponímaniu ako nepravej literatúry. Zatiaľ čo sa v cirkvi ustalovala predstava o pravom (kánonickom) súbore kníh Svätého písma, čoraz prísnejšie sa chápali práve texty, ktoré vybočovali z tohto okruhu kánonických kníh (Speranskij 1895, 1-3). Prvé pokusy o stanovenie kánona priniesli aj tzv. indexy, teda zoznamy nepravých kníh, ktoré sa neodporúčali alebo boli úplne zakázané. Záujem o takúto nepravú (nekánonickú) literatúru však bol veľký. Takéto texty sa širili rozprávaním, alebo sa zapisovali, prepisovali a aj týmto spôsobom rozširovali a zachovali v podobe apokryfickej literatúry do súčasnosti. Podľa I. Speranského, príčinou vzniku podobných pamiatok bol mravný alebo psychologický motív: osoba Spasiteľa urobila na ľudí obrovský dojem, a preto boli rozšírené rozprávania staršie a novšie, pravdivé a vymyslené (Speranskij 1895, 1-3).

Zo Svätého písma sa o Kristovej matke dozvedáme len veľmi málo. V evanjeliách od Matúša a Lukáša sa nachádza zmienka o nepoškvrnenom počatí a o tom, že svätá rodina žila v Nazarete a na sviatok Paschy chodila do Jeruzalema. Len evanjelista Ján spomína Bohorodičku, ktorá podobne ako ostatné ženy bola prítomná pri ukrižovaní. V Skutkoch apoštolov sa uvádza, že Mária sa spolu s Kristovými stúpecami a bratmi modlila po jeho poprave. Už od 2. storočia vznikali texty o Bohorodičke, ktoré uspokojovali záujem veriacich dozvedieť sa o nej ešte viac. Napríklad vtedy vznikol text Jakubovho protoevanjelia, v ktorom sa hovorí o narodení, detstve, manželstve Márii a o narodení Ježiša. Uctievanie Bohorodičky sa tak začal šíriť v kresťanských komunitách, kde sa Bohorodička uctieva ako zástankyňa všetkých ľudí. Čím viac sa v ľudovom prostredí rozvíjal sám kult Bohorodičky, tým viac vznikali aj mnohé nekánonické rozprávania o zázrakoch spojených s jej menom. Pôvodné apokryfické rozprávania o pozemskom živote a zázrakoch Panny Márii sa natoľko rozšírili, že niektoré z nich sa stali časťou tradície

a boli zapracované do niektorých písomných pamiatok (Svencickaja – Skogorev 1999). Tak aj rozprávanie o narodení a detstve Panny Márie, prevzaté z apokryfického Jakubovho protoevanjelia, sa vyskytuje v texte Uglianskeho zborníka Kľúč, v poučiteľnom evanjeliu dokonca nachádzame dva texty venované Bohorodičke, ktoré pochádzajú z ľudovej tradície: ide o rozprávanie o štyroch zázrakoch, ktoré učinila Mária v rozličnom historickom období a na rozličných miestach, a apokryf o Usnutí Bohorodičky a novom prejave Tomášovej nevery. Hoci apokryfy o Usnutí Bohorodičky pochádzajú z gréckej tradície, dôraz na prejav Tomášovej nevery sa spája s latinskými variantmi tohto sujetu.

II. 5. 7. Zhrnutie

Výskum dvoch uglianskych rukopisov priniesol nové výsledky zamerané na vývin jazyka a literárnej tradície spätéj s cyrilskou písomnou kultúrou a Slovenskom. Výskum cyrilského písomníctva a kultúrneho dedičstva cirkvi byzantského obradu vydaním týchto dvoch rukopisov nekončí. Početné rukopisné i tlačené cyrilské a latinské pramene spojené s historickou Mukačevskou eparchiou poskytujú takmer nekonečný materiál pre rozmanitý slavistický, najmä filologický výskum, ktorý sa dotýka aj viacerých oblastí poznania kultúrneho vývinu prostredia. Preto je takýto výskum dôležitý aj v kontexte folkloristiky, dejín literatúry, dialektológie i dejín liturgickej tradície.

II. 6. Cyrilské hudobné pramene byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (stav súčasného výskumu a jeho perspektívy)

Výskum hudobno-liturgickej kultúry byzantsko-slovanského obradu na Slovensku sa realizuje v niekoľkých okruhoch, do ktorých patrí najmä výskum pramenného materiálu, historický výskum hudobnej liturgickej kultúry byzantsko-slovanskej tradície, muzikologický výskum pôvodných foriem liturgickej hudby a štúdium historickej a súčasnej podoby *prostopinija* ako základného spôsobu interpretácie liturgických spevov v chrámoch východných kresťanov na Slovensku. Uvedené okruhy naznačujú, že ide o interdisciplinárny výskum, na ktorý je nutné nazerať nie len z pohľadu histórie a muzikológie, ale okrem iných vedných disciplín aj z perspektívy jazykovedy, liturgiky a teológie.

Jeho základy boli postupne koncipované od začiatku 20. storočia, výraznejšie sa však záujem o túto oblasť karpatskej kultúry začal prejavovať (okrem mnohých iných) až v prácach Fedora Steška (Steško 1936), Štefana Pappa (Papp