

Medzikultúrne vzťahy
východnej cirkvi s latinskou
v Uhorsku do konca 18. storočia

ORIENTALIA ET OCCIDENTALIA



ANALECTA
INSTITUTI STUDIIS SPIRITUALITATIS
ORIENTALIUM OCCIDENTALIUMQUE PROVEHENDIS
NOMINE P. MICHAELIS LACKO APPELLATI

Editori:
Šimon MARINČÁK – Peter ŽEŇUCH

**MEDZIKULTÚRNE VZŤAHY
VÝCHODNEJ CIRKVI S LATINSKOU
V UHORSKU
DO KONCA 18. STOROČIA**

MONOTEMATICKÝ SÚBOR ŠTÚDIÍ

KOŠICE – BRATISLAVA
2017

© Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty
Trnavskej univerzity, 2017

© Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, 2017

**Publikácia patrí k výsledkom riešenia projektu
s názvom Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia,
číslo projektu: APVV-14-0029.**

Internetová stránka projektu: www.cyrslav.sav.sk

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Komenského 14, 040 01 Košice
tel. 055/72 667 39
fax. 055/72 667 15
e-mail: info@csvzml.org
www.csvzml.org

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava 4
tel. 02/59 209 411
e-mail: slavust@savba.sk
www.slavu.sav.sk

Milan GÁBOR
Šimon MARINČÁK
Tomáš MRŇÁVEK
Mária PROKIPČÁKOVÁ
Mária STRÝČKOVÁ
Andrej ŠKOVIERA
Svetlana VAŠÍČKOVÁ
Ľubomíra WILŠINSKÁ
Svorad ZAVARSKÝ
Peter ZUBKO
Katarína ŽEŇUCHOVÁ
Peter ŽEŇUCH

ISBN 978-80-8191-074-6
EAN 9788081910746

OBSAH

NA ÚVOD	7
Peter ZUBKO: <i>Jágerskí biskupi a latinizácia v 18. storočí</i>	9
Svorad ZAVARSKÝ: <i>Reflexiones super ortu, religione, et habitationis stativis gentis Ruthenae – prameň o identite cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v druhej polovici 18. storočia</i>	25
Peter ŽEŇUCH: <i>Rukopis s pravidlami svetského a cirkevného života z prelomu 16. a 17. storočia v kontexte medzikonfesiónálnych vzťahov pod Karpatmi</i>	45
Šimon MARINČÁK: <i>Niekoľko poznámok ku komunikácii medzi byzantsko-slovanskou a latinskou tradíciou v Katechizme Jozefa De Kamelisa z roku 1698</i>	71
Tomáš MRŇÁVEK: <i>Exorcismus z Humenského rukopisu sborníku kázání a poučení ze 17. století</i>	79
Katarína ŽEŇUCHOVÁ: <i>Biblická próza v cyrilských rukopisných zborníkoch a ich vzťah ku kánonickým textom (na príklade litmanovských rukopisov)</i>	105
Mária PROKIPČÁKOVÁ: <i>Prejavy medzikultúrnych vzťahov Východu a Západu v irmologionovej tvorbe 18. storočia v Mukačevskej eparchii (na príklade vybraných prameňov)</i>	123
Светлана ВАШИЧКОВА: <i>Реакция на процесс латинизации, отраженная в текстах Угличских рукописей</i>	153
Eubomíra WILŠINSKÁ: <i>Stret východnej a západnej teológie v diele Imago Vitae Monasticae (Cassoviae, 1802) od Juraja Joannikija Baziloviča OSBM. Teologicko-jazykové príklady</i>	171
Mária STRÝČKOVÁ: <i>Z glosára k cirkevno-slovansko-latinskému výkladu liturgie v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku</i>	193
Andrej ŠKOVIERA: <i>Latinizácia, jej príčiny a okolnosti. S osobitným zreteľom na prostredie Mukačevskej eparchie</i>	219
Milan GÁBOR: <i>Ikonostas v gréckokatolíckom Chráme sv. apoštolov Petra a Pavla v Kojšove</i>	249

NA ÚVOD

V dňoch 9. – 10. júna 2016 sa v prednáškovej miestnosti Centra spirituality Východ-Západ Michala Lacka v Košiciach uskutočnila interdisciplinárna vedecká konferencia s názvom *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia*. Konferenciu zorganizoval Slavistický ústav Jána Stanislava SAV v spolupráci s Centrom spirituality Východ-Západ Michala Lacka a Teologickou fakultou Trnavskej univerzity v rámci riešenia projektu APVV-14-0029 – *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia*. Odborný program konferencie tvorili štyri rokovacie okruhy, v rámci ktorých účastníci predniesli referáty a živo diskutovali o jednotlivých prednesených referátoch.

20. zväzok série *Orientalia et Occidentalia* prináša vedecké štúdie prednesené na vyššie spomínanej konferencii, ktoré sú zamerané najmä na aktuálne výskumy vzťahov latinskej a byzantskej tradície, na latinizáciu a jej príčiny, na výskum cyrilskej a latinskej písomnej tradície späté s východným obradom pod Karpátmi a na problematiku fungovania ľudovej zbožnosti. Osobitne dôležitý je aj výskum zameraný na administratívno-právnu, jurisdikčnú, kánonickú a liturgickú zložku spätú s dejinami písomnej kultúry východného obradu pod Karpátmi.

Prítomný súbor štúdií obsahuje súhrnné výsledky prvého roka archívnych výskumov členov riešiteľského tímu v projekte *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia*. Ponúka tak čitateľom i záujemcom o výskum kultúrnej komunikácie medzi východnou a západnou kresťanskou tradíciou pod Karpátmi aktuálne zistenia o kontinuitnom, resp. diskontinuitnom fungovaní východnej cirkvi v prostredí severo-východného Uhorska, osobitne v prostredí Mukačevského biskupstva. Hoci ide o zložitú výskumnú tému zameranú na komunikáciu medzi latinskou a byzantsko-slovanskou konfesijnou identitou, predsa môžeme na základe tu prezentovaných výskumov konštatovať, že v skúmanom priestore už pred zavedením Užhorodskej únie v roku 1646 existoval stabilný a fungujúci systém utvorený na interreligióznej i interkonfesijnej komunikácii a právnej koexistencii latinskej a byzantskej konfesijnej tradície v Uhorsku. Túto skutočnosť dokumentujeme na výskumoch doposiaľ neznámych alebo málo prebádaných písomných prameňov, ktoré aktualizujú nielen doterajšie poznatky o spomínanej problematike, ale umožňujú naplniť časté stereotypné výklady latinizácie, pravoslavicizácie i uniatizmu v prostredí cirkvi byzantského obradu a jej kultúrno-historického vývinu v období do konca 18. storočia na Slovensku a pod Karpátmi.

Súbor vedeckých štúdií predstavuje výsledky výskumov o živote

podnes sa rozvíjajúceho dedičstva stáročných vzťahov založených na kultúrnej komunikácii medzi východným a západným kresťanstvom. Iba na tomto pozadí systematického výskumu písomnej kultúry, ktorá zachytáva obraz života jednotlivcov i celej spoločnosti poznačenej konfesiónalnou príslušnosťou, etnickou a jazykovou identitou, možno pochopiť vzťahy vyplývajúce z krehkej synergie noriem každodennosti v religiózne diverzifikovanej spoločnosti pod Karpatmi.

Peter Žeňuch – Šimon Marinčák
(editori)

JÁGERSKÍ BISKUPI A LATINIZÁCIA V 18. STOROČÍ

V 18. storočí sa jágerskí biskupi intenzívnejšie venovali uniatskej otázke, lebo väčšina územia, kde žili, patrila do Jágerskej diecézy. Tak vznikli jedinečné záznamy o ich farnostiach, presbyteroch, problémoch, financovaní, slávení sviatkov; vzácnym prameňom sú skrutiniá presbyterov a kánonická vizitácia biskupa Františka Barkóciho. V prameňoch je zachytený stav uniátov, viera, sviatostná disciplína, kultúrne a spoločenské problémy a snaha o vyrovnávanie sa s vyspelejším latinským prostredím. Názory, že jágerskí biskupi polatinčili uniátov, je pravda iba do malej miery, aj keď isté disciplinárne záležitosti im boli nanucované. Pramene svedčia o tom, že latinskí biskupi bránili východný obrad a zvyky a žiadali, aby sa nemiešali. Príspevok na základe latinských prameňov špecifikuje konkrétne oblasti a problémy, ktoré síce môžu byť nazývané latinizáciou, ale vo svojej dobe boli chápané ako kultúrne, spoločenské a náboženské vyrovnávanie.

Filozofické a teologické východiská

Ak chceme riešiť akýkoľvek vedecký problém, musíme sa na neho pozrieť objektívne, čo je niekedy znemožnené nedostatočnými poznávacími schopnosťami, neúplnosťou poznania, ale aj subjektívnymi predsudkami, nekritickým (napr. anachronickým) prístupom. Už Platón sa vyjadril v tom zmysle, že veda nespočíva v množstve vedomostí (poznatkov), ale v kvalite/hĺbke ich definovania/pomenovania. Východiskom bádania musia byť jasné pojmy, aby sme rozumeli, o čom rozprávame a aby sme sa po vyslovení viacerých názorov, mienok a hypotéz čím viac priblížili k objektívnej pravde; súčasne sa vyhneme nedorozumeniu, keď pod rovnakým termínom každá strana myslí niečo iné. Toto filozofické východisko považujem za dôležité z toho dôvodu, že pri latinizácii sa väčšinou stretávame s negatívnymi/negativistickými názormi, a to bez toho, aby boli zdôvodnené dôkazmi alebo argumentami. Tu možno počuť názor, že latinizácia nie je obohatenie ani inšpirácia prameniaca v západnej tradícii. Podobne existujú rozdielne chápania časového rozsahu, lokalizácie výskytu atď.

Neexistuje takisto obdobne krajný pozitivistický názor? Preto si treba položiť otázku, či skutočne a do akej miery nemožno na latinizáciu hľadiť a posudzovať i prijímať ju kladne? Morálna hodnota latinizácie je len jeden rozmer, aj to rozmer posledný, ktorý je pridanou hodnotou iných rovín: obsahu, intenzity, povahy a kvality. Čo teda možno a čo nemožno považovať za latinizáciu? Odkiaľ vychádza, živí ju niekto umelo, alebo má svoj spontánny život, či dokonca bola akoby nadbieha-

ním druhej strane? Na základe čoho možno konštatovať, že nejaký jav, udalosť, realita, konanie nejakej osoby (nie) je latinizáciou? Ďalej treba zodpovedať, nakoľko bola latinizácia ako samostatný fenomén skúmaná v minulosti a s akými hodnoteniami a závermi? Boli tieto závery prijaté alebo odmietnuté vedeckou obcou? Existovala vôbec nejaká nie jednostranná diskusia o latinizácii? Nie je to len nejaký špecifický jav, ktorý sa vyskytuje len v nejakom prostredí, za nejakých okolností? Pre koho tento fenomén je problémom, pre koho len jednoduchým javom? Je to problém filozofický, ekleziologický alebo kultúrny? Ak používame termín latinizácia, môžeme ako antonymum použiť výraz byzantizácia alebo pravoslavicizácia? Má byzantizácia/pravoslavicizácia porovnateľné alebo rovnaké atribúty ako latinizácia? Nateraz je otázok oveľa viac než odpovedí a ešte dlho to tak aj bude, avšak sme povinní tento jav skúmať, kriticky hodnotiť.

Skúmame síce minulosť, avšak takú, ktorá je spoločná najmenej pre dva zainteresované subjekty, ktoré všeobecne nazývame Východom a Západom, byzantskou a latinskou cirkvou (odtiaľ aj pôvod termínu latinizácia, ale aj pravoslavicizácia¹/byzantizácia²). V tomto kontexte latinizácia nie je ojedinelý ani osamotený jav, ale je súčasťou spoločných dejín východného a západného kresťanstva už po tisícročia³ a stojí na pomedzí tohto rozdelenia. Sú tu teda zjavné skutočnosti, ktoré nás presahujú, a preto v tomto kontexte treba poznať viac než iba lokálne dejiny (hoci do hĺbky), pretože isté hodnotenia (ktoré majú skôr povahu a charakter názorov) už sú niektorými autormi či autoritami vyslovené. Za latinizáciou stáli konkrétni ľudia, okolnosti, potreby, ba aj istý stav filozofického, teologického, kánonicko-právneho, spoločenského, sociálneho a kultúrneho myslenia. Týmto ľuďom z minulosti nesmieme ublížiť ani ukrivdiť ani po storočiach, ak nekonali so zlým úmyslom alebo nemorálne. Najprv ich musíme pochopiť v ich konkrétnosti (odpovedať na otázku: „ako“ a „prečo?“), aby sme mohli hľadať širšie a objektívnejšie hodnotenia a hľadať zmysel dejín. A tu prechádzame k tvrdému teologicko-filozofickému jadru, ktoré už v 16. storočí Melichar Cano a ďalší potridentskí teológovia nazvali *loci theologici* (pramene teologického poznania a argumentácie).

¹ V dejinách Gréckokatolíckej cirkvi bolo obdobím pravoslavicizácie čas po tzv. Prešovskom sobore (1950). Primárne išlo o zrieknutie sa katolicity a jej znakov (symbolov) a sekundárne o zrieknutie sa niektorých kultúrnych prejavov, napr. ikony boli maľované podľa ruského/gréckeho vzoru (príkladom je nástenná výzdoba michalovskej baziliky menšej Svätého Duha, ktorá bola v tom čase pravoslávnu katedrálou), reverendy boli nahradené podriasníkmi, pravoslávni popi začali nosiť náprsné kríže.

² Sakrálné objekty po skončení komunistickej vlády začali byť stavané podľa typickej byzantskej cibulovej architektúry, už zriedkavejšie podľa karpatskej tradície. Tiež sa tieto východné chrámy budujú na dominantných miestach aj vo výrazne menšinových lokalitách, čím vzniká opačný dojem.

³ Cf. Charwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego*.

Cirkevné dejiny sú svätým miestom (podobne ako auctoritas [Písmo, tradícia, koncily, Apoštolská stolica, otcovia cirkvi], ratio [rozum, filozofia, právo, dejiny]), kde možno hľadať a nachádzať Boha v jeho pedagogickom spásonosnom pôsobení; nie je to prameň viery, ale teológia alebo teologickej mienky. V tomto zmysle locus theologicus je smerodajný pre formulovanie všeobecnej mienky, je obzorom, v ktorom korenia isté premisy a východiská pre teologické poznanie, teologickú argumentáciu a napokon pre teológiu. Priznanie skutočnosti teologického miesta záleží od poznávacieho potenciálu (prostriedky, možnosti, aktivita, metodika), smeruje k svedectvu o viere, hoci len vo svetle duchovno-intelektuálnych znakov doby a problémov dotýkajúcich sa človeka. Tu je dôležité poznať genézu, funkciu a význam teologického miesta. Charakteristická je starostlivosť o univerzalizmus a integrita všetkých teologických miest (popri dejinách je potrebné sledovať kánonické právo, kriticky používať rozum, Písmo i tradíciu), žiadne z nich nesmie byť opomenuté a má byť prameňom proporcionálne do takej miery, aké významné miesto má v hierarchii teologických miest.⁴

Z doterajších autorov sa na tému latinizácie vyjadril profesor Cyril Vasiľ: „O tzv. latinizačných tendenciách hovoríme vtedy, keď do liturgického života východnej cirkvi, do spôsobu cirkevnej správy, formácie duchovných a do života východnej cirkvi a do ľudovej zbožnosti spontánne alebo cielene prenikajú prvky, ktoré sú charakteristické pre západnú formu kresťanstva. Tento proces je v istom zmysle nevyhnutným a logickým dôsledkom stretu dvoch duchovných kultúr na tom istom území. Je prejavom vzájomného duchovného obohacovania sa, preto má aj pozitívny náboj. Je to proces, ktorý neprebíha len vo východných katolíckych cirkvách, ale aj v pravoslávnych, ako to dośvedčuje napr. činnosť veľkého kyjevského metropolitu Petra Mohyly. Negatívny rozmer nadobúda vtedy, keď je živý umelo, na základe predstavy o prednosti latinského obradu, ktorý má byť vzorom pre iné, alebo keď sa za touto tendenciou skrývajú politicko-nacionálne ciele. V Uhorsku, zvlášť ruka v ruku so silnejúcim maďarizačným tlakom na slovanské národy od polovice minulého [19.] storočia, sa prostredníctvom obratnej cirkevnej politiky vládne kruhy snažili posilňovaním prolatinsky orientovanej hierarchie a kléru eliminovať prípadné ohniská národného a politického prebudenia gréckokatolíkov. V tejto snahe boli dosť úspešní. Je teda zrejmé, že odlíšiť obidva aspekty tohto tzv. latinizačného procesu nebolo a nie je vždy jednoduché.“⁵

Cirkev sa už od začiatku predstavovala s veľkou rozmanitosťou; v jednote Božieho ľudu sa zhromažďovali rozdielnosti národov a kul-

⁴ EK 19, 893-894.

⁵ Vasiľ, *Cyrilské rukopisné pamiatky*, 282.

túr, rozličnosť darov, úloh, podmienok a spôsobov života, existovali vlastné partikulárne tradície; toto veľké bohatstvo nie je v protiklade s jednotou cirkvi; túto jednotu ohrozuje a zraňuje len hriech a jeho následky (porov. KKC 814, LG 13), „niekedy vinou ľudí z jednej i druhej strany“ (KKC 817). Prví kresťania preukazovali veľa tolerance pre rôznorodosť; už v apoštolských časoch existovalo veľa teologických i neteologických činiteľov, ktoré spájali i oddeľovali. Východ i Západ vždy disponoval značnou diasporou na území toho druhého a výrazne sa vzájomná prítomnosť prejavovala v spoločných a kontaktných regiónoch. Už sv. Augustín povedal, že v podstatných veciach vždy existovala jednota, v pochybných sloboda, ale vo všetkom láska („In necessitatibus unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.“). Garantom jednoty bol vždy Rím.⁶ Hľadať nejaký „čistý“ a sterilný vývoj na Východe a Západe je nezmysel. Vzájomné vplyvy existovali vždy. Stačí spomenúť napr. liturgické obohacovania a výmenu sviatkov Epifánie a Božieho narodenia, či duchovný vplyv východných otcov počas ich vyhnanstiev v Európe, prítomnosť byzantského dedičstva na Apeninskom polostrove, život latinských a gréckych kláštorov povedľa seba v starovekom Ríme i Konštantínopole, spirituálnu a umeleckú jednotu kresťanstva ešte v románskej dobe atď.

Prvý a najväčší problém, od ktorého sa akcidentálne odvíjajú súvisiace nepodstatnejšie podproblémy, je ekleziologický problém (synonymicky ho možno označiť ako teologický či dogmatický). Myšlienková nejednota plodí herézu a fyzické oddelenie sa schizmu. Západ i Východ majú pocit exkluzivity o samospasiteľnosti a k riešeniu prispel len Západ náukou Druhého vatikánskeho koncilu, že za istých podmienok je spása možná aj mimo cirkvi (porov. KKC 819, UR 3, LG 15). „Extra ecclesiam nulla salus“ (mimo cirkvi niet spásy) je axióma poukazujúca na príslušnosť k cirkvi ako na jedinú inštitúciu sprostredkujúcu spásu človekovi.⁷ Táto náuka sa odvádza od Krista, že bez viery a krstu nemožno byť spasený (Mk 16,16⁸), ďalej o ratolestiach na viniči (Jn 15,6⁹), ktoré vychádzajú a poukazujú na neho ako na hlavu cirkvi. Spása sa v Novom zákone uskutočňuje skrze vodu (1Pt 3,20-21¹⁰) prostredníctvom Krista (Sk 4,12¹¹). Tieto názory zastávali už Ignác Antiochijský,

⁶ Charwick, *Historia rozkladu Kościoła wschodniego i zachodniego*, 16, 19, 22.

⁷ EK 4, 1474-1475.

⁸ „Kto uverí a dá sa pokrstiť, bude spasený; ale kto neuverí, bude odsúdený.“

⁹ „Ak niekto neostane vo mne, vyhodia ho von ako ratolesť a uschne. Potom ich pozbierajú, hodia ich do ohňa a zhoria.“

¹⁰ „Oni kedysi veriť nechceli keď Božia trpezlivosť za Noemových dní vyčkávala, kým sa staval koráb, v ktorom sa zachránili z vody len niekoľkí, celkom osem ľudí. To je predobraz krstu, ktorý teraz vás zachraňuje. Nie tým, že odstraňuje telesnú špinu, ale vyprosuje u Boha čisté svedomie pre zmŕtvychvstanie Ježiša Krista.“

¹¹ „A v nikom inom niet spásy, lebo niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení.“

Irenej, Klement Alexandrijský; naplno ich opísal Origenes, Cyprián z Kartága (DS 802), Augustín, Fulgencius Ruspenský ako apológiu proti heretikom. Tieto názory dogmatizoval pápež Bonifác VIII. (DS 870) a Florentský koncil (porov. DS 1332; DS 1351).

Dobovým a dnes prekonaným riešením soteriologickej exkluzivity bol unionizmus. Unionizmus je model a metóda na uskutočnenie jednoty cirkvi skrze zlúčenie (spojenie) s rímskokatolíckou cirkvou a vytvorenie uniatskej cirkvi.¹² Únie, ktoré v našom prostredí ovplyvnili dianie predovšetkým v 18. storočí, boli vzory starších únií a synod, hoci nesúviseli vždy priamo s naším vývojom:

- 1098 synoda v Bari¹³
- 13. st. cyperská únia (1274 lyonská únia)¹⁴
- 1439, 1442, 1445 florentská únia¹⁵
- 1596 brestska únia¹⁶
- 1646 užhorodská únia (podľa konfirmácie z roku 1648 a interpretácie z roku 1652)¹⁷
- 1720 zamoščská synoda

Dôležitú úlohu zohrali historické okolnosti v prípadoch únie cyperskej (obdobie krížových výprav), florentskej (turecká invázia na Balkán) i bretskej (1589 vznikol Moskovský patriarchát), keď v unionizme hľadali východní kresťania politickú, spoločenskú, ba aj vojenskú zábezpeku ochrany pred konkrétnym nepriateľom. Na druhej strane vždy existovala dispozícia k obnoveniu jednoty, ktorá by inak nebola možná. Pri cyperskej, lyonskej a florentskej únii došlo aj k definovaniu niektorých právd viery, pri bretskej únii sa tiež rokovalo o dogmatických otázkach. Za periodizačný medzník v nalomení jednoty medzi Východom a Západom sa všeobecne považuje rok 1054. Nie je to však ani všeobecná mienka, ani tento dátum nebol v stredoveku považovaný za zlomový. Za taký ho označil až Cesare Baronius (1538 – 1607), ktorý po Tridentskom koncile pracoval na reforme Rímskeho martyrológia (1583, 1584 *editio princeps*) a bol uznávaným cirkevným historikom.¹⁸ Iným dôkazom až postupného, nie okamžitého odcudzovania sa, sú konštantínopolské diptychy, z ktorých bol rímsky pápež vymazaný na cisárov príkaz až v roku 1282.¹⁹ V Uhorsku pretrvávala jednota medzi východnou a západnou cirkvou ešte dlhšie.

¹² EK 19, 1347.

¹³ Vystrčil, *Křesťanský východ*, 10-11.

¹⁴ EK 3, 687-688; EK 11, 330-333.

¹⁵ EK 5, 333-334.

¹⁶ EK 2, 1126-1128.

¹⁷ EK 19, 1456.

¹⁸ Cf. EK 2, 61-62; EK 11, 1478-1479.

¹⁹ Vystrčil, *Křesťanský východ*, 11.

Prvou dominantne latinizačnou bolo prijatie Zamošskej synody. Prvé zasadanie, na ktorom bola u nás prijatá Zamoščská synoda, sa konalo v Jágri 11. marca 1726.²⁰ Následne (1726 – 1727) sa konali zhromaždenia východného kléru v jednotlivých dekanátoch, kde podpísali tzv. Zamošské vyznanie viery. V každom takomto vyznaní viery sa nachádza tento popis udalostí: Na začiatku sa čítali dokumenty jágerskej biskupskej auly z 11. marca 1726, ktorou boli prijaté závery Zamošskej provinciálnej synody rusnákov (*Ruthenorum*), ktorá sa konala v roku 1720 a bola potvrdená rímskym pápežom Klementom XI. Okrem toho sa biskupské dekréty odvolávali priamo na dokumenty Tridentského snemu, 6. sesiu, kapitolu 1 de ref.²¹ a 25. sesiu, kapitolu 2 de ref.²²

Kultúrne a ekonomické vyrovnávanie rozdielov

Obdobie latinskej dominancie v uniatskej cirkvi viazané na prvú polovicu 18. storočia a je spojené s tradičným predsudkom, že vtedy došlo k latinizácii východnej cirkvi. Vedie k tomu úvaha (bez zdokladovanej argumentácie), že sa latinský biskup zaujímal o východných veriacich, vizitoval ich, presbyteri sa mali podrobiť skrutíniám atď. Ide však len o zdanie, pretože po dôkladnej analýze obsahu a priebehu kánonických vizitácií (primárne latinskej cirkvi a sekundárne všetkých ostatných, teda nielen uniatskej, ale aj kalvínskej, evanjelickej a informatívne aj pravoslávnej, husitskej a židovskej), obsahu skrutínií a iných administratívno-právnych dokumentov nateraz vyplýva, že jágerskému biskupovi išlo o skutočné zrovnoprávnenie uniátov s latinskou cirkvou, ktoré nemalo mať len formálny charakter v podobe pozitívnych zákonov (či už vykonateľných alebo nevykonaných), ale malo viesť aj k reálnemu zrovnoprávneniu v oblasti sociálnej, ekonomickej a pod. Jágerským biskupom, medzi nimi najmä Františkovi Barkócimu, išlo o zachovanie svojbytnosti východnej cirkvi. Isté rešpektovanie kánonicko-právnych princípov bolo nevyhnutné, aby v najdôležitejších záležitostiach existovala jednota. Niektorí autori túto etapu dejín gréckokatolíkov nazývajú nie celkom správne obdobím latinizácie, vhodnejšie by ho bolo nazvať

²⁰ Lučkaj, *Istorija*, 206.

²¹ „Eadem sacrosancta synodus [...] ad restituendam collapsam admodum ecclesiasticam disciplinam, depravatosque in clero et populo christiano mores emendandos se accingere volens, ab iis, qui maioribus ecclesiis praesunt, initium censuit esse sumendum. Integritas enim praesidentium salus est subditorum.“ *Dokumenty IV*, 318-319.

V preklade: „Ten istý posvätný koncil [...] chcjúc sa pričiniť o obnovu aj tak oslabenej cirkevnej disciplíny a o nápravu upadnutých kresťanských zvykov uprostred duchovenstva a ľudu, uznal, že príslieži začať od tých, ktorí stoja na čele väčších cirkví, keď «neskazenosť predstavených je spásna pre podriadených».“

²² Spis síce hovorí, že toto ustanovenie sa týka vyznania viery podľa formy pápeža Urbana VIII. (1623-1644), ale samotné znenie ustanovenia, na ktoré sa odvolával jágerský biskup so svojimi pomocníkmi, sa týka povinnosti slávnostne prijať koncilové dekréty a učiť ich. Cf. *Dokumenty IV*, 810-813.

obdobím latinskej dominancie alebo administratívnej podriadenosti.²³ K typickej a výraznej latinizácii došlo až niekedy po erigovaní Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva v 19. storočí a z vlastnej iniciatívy v snahe pripodobniť sa väčšinovej latinskej cirkvi.

Ak aj sú niektoré javy alebo reálie z polovice 18. storočia označované ako latinizácia, nemožno hovoriť o úmysle zmeniť uniatsku cirkev, ale skôr o preberaní kultúrnych vplyvov smerujúcich k zlepšeniu kvality života alebo k zvýšeniu životnej a kultúrnej úrovne. Nemožno hovoriť o nanucovaní zo strany latinskej cirkvi, ale o snahe uniatskej cirkvi vyrovnať sa dominantnému a ekonomicky silnejšiemu a stabilnejšiemu prostrediu, aké mala latinská cirkev, ale aj iné väčšie cirkvi. Tradičný spôsob života uniatskych presbyterov sa odlišoval od latinských kňazov navonok v niekoľkých oblastiach:

(1) Manuálna práca bola pre latinských kňazov cudzia, nebola vhodná pre ich stav, spoločenstvo ju nerešpektovalo, na farskom robotovali veriaci podľa miestnych zvykov (ťažná práca sedliakov so záprahom; ručná práca čiže rukovina sedliakov a lektikálne, naturálne či finančné dávky; niekoľkonásobne objemnejšia ručná práca nemajetných želiarov a podželiarov). Výnimkou práce kňazov boli niektoré špecifické záujmové činnosti (napr. včelárstvo, ovocinárstvo), ktoré si vyžadovali istú erudíciu a v Uhorsku mali osvetovo-výchovné poslanie, pretože bol k nemu vedený klérus v generálnych, ale aj diecéznych seminároch. V niektorých prípadoch sa rešpektovali aj iné drobné práce, napr. v zeleninovej záhrade vedľa fary. V uniatskej cirkvi nebolo zriedkavosťou vidieť presbytera pracovať na poli, píliť stromy a pod.

(2) Patronátne právo. V latinskej cirkvi patrilo kostol s pozemkom, fara s pozemkom a ďalšie nehnuteľnosti miestnej farnosti alebo slúžili na zabezpečenie farára. Za ich darovaním, vznikom, či vybudovaním bol na začiatku konkrétny fundátor (dobrodinec, ktorý financoval kúpu alebo výstavbu), ktorým bol zvyčajne miestny aristokrat (zeman, gróf, barón), ale mohol ním byť aj panovník (v niekdajších strategických lokalitách, napr. banských, bol zastúpený niektorým úradom: daňovým alebo niektorým ministerstvom), rehoľa, katedrálna alebo kolegiálna kapitula, teda svetská či cirkevná autorita, ktorá získala patronátne právo. Patronátne právo sa podľa stanovených pravidiel uplatňovalo pri výbere farára a pri povinnosti postarať sa o jeho živobytie a o údržbu a opravy cirkevných objektov. Tento princíp bol výsledkom historického skríženia antického rímskeho práva a starobylého germánskeho práva: De jure boli nehnuteľnosti cirkevné, ale de facto patrili fundátorom. Patronátne právo sa dedilo, často prešlo z jedného rodu na ďalší; v niektorých prípadoch mohlo byť patrónov

²³ Cf. Vasiľ, *Kánonické pramene*, 132.

viac. V uniatskej cirkvi neexistovala vlastná šľachta a mnohí patróni ani neboli katolíci, ale kalvíni.

(3) Vlastnícke právo spojené s bývaním. V latinskej cirkvi na severovýchode Uhorska v 18. storočí bolo bývanie farárov dvojaké: (a) v budove fary, ktorá patrila farnosti, (b) v kaštieli u zemepána, ak išlo o obdobie krátko po obnovená katolíckej farnosti a nebol dostatok prostriedkov na skorú opravu farskej budovy alebo na jej znovupostavenie. V uniatskej cirkvi sa len výnimočne možno stretnúť s realitou, žeby pozemok, na ktorom býval presbyter, bol farský. Vo väčšine prípadov išlo o sedliacky dom s usadlosťou polovičnej veľkosti, zriedkavejšie len štvrtinovou alebo celou. Vo väčšine prípadov miestna farnosť nekúpila pozemok a usadlosť, ale si ju prenajímala a len málokto prenajímatelia odpustili uniatom ročné nájomné. Nájomné sa platilo zvyčajne v hotovosti, ale niekedy aj v naturáliách (okrem podieloch z úrody alebo chovu išlo o pílenie a dovoz dreva z lesa, niekedy išlo o odovzdanie kožušiny ulovených divých zvierat). Kupcom/prenajímateľom bol presbyter, ale často aj celé miestne spoločenstvo, niekedy išlo aj o kombináciu (napr. polovicu usadlosti získal presbyter a inú polovicu získalo miestne spoločenstvo, po scelení presbyter mal celú usadlosť), aby mal miestny presbyter vyššie spoločenské postavenie, čo svedčí o lepších nielen majetkových, ale aj pastoračných a medziľudských vzťahoch. Latinské vizitácie taký objekt nenazývajú farou, ale domom (presbytera). O tento dom bolo povinné starať sa miestne spoločenstvo, ale nie každé rešpektovalo túto povinnosť, preto niektorí presbyteri sa o dom starali sami, iní to zanedbávali, čím dochádzalo k znehodnocovaniu stavu nehnuteľnosti. S tým bývalo spojené aj (ne)udržiavanie príľahlej zeleninovej záhradky alebo ovocnej záhrady. Príčinou zanedbávania bol vysoký vek zvyčajne presbytera vdovca, ale v niektorých prípadoch aj čudáctvo.

(4) Reálne príjmy. Takmer každá dedinka s uniatskymi veriacimi mala svojho presbytera, len málokto farnosť mala filiálnu obec, aj to nie vždy s cerkvou. Obce boli málopočetné, od čoho sa odvíjala ekonomická sila obyvateľov a v konečnom dôsledku aj príjmy presbytera. Lektikálne dávky boli zvyčajne pevne stanovené a ich objem bolo možné vopred odhadnúť; štolárne poplatky za krsty, sobáše a pohreby nebolo možné plánovať, len predvídať alebo veľmi nepresne odhadovať, preto slúžili skôr na prílepšenie a boli frekventovanejšie vo väčších sídlach než v menších. Výška štolárnych poplatkov nebola všade rovnaká, ale sa odvíjala od ekonomickej sily miestnych obyvateľov. Jediným istým štolárnym príjmom bola koleda spojená s požehnaním domov konaná okolo sviatku Zjavenia Pána.

Všetky tieto javy mali jágerskí biskupi záujem riešiť, aby v konečnom dôsledku došlo k reálnemu zrovnoprávneniu, a tiež aj psychologickému zrovnoprávneniu. Napriek tomu došlo v tomto období k istým javom, ktoré sú výslovne latinizačné:

(1) Slávenie latinských sviatkov Božieho tela a sv. Štefana, zakladateľa kresťanského kráľovstva a prvého uhorského kráľa. Počas uzatvárania Brestskej únie 1. júna 1595 sviatok Božieho tela východní biskupi a presbyteri v Poľsku odmietli s odôvodnením, že „my máme iný spôsob úcty Najsvätejšej Eucharistie.“ Zamoščská synoda v roku 1720 tento sviatok nariadila aj pre východný obrad; bohoslužobné texty vyšli tlačou až v roku 1738.²⁴ V polovici 18. storočia to bol pre uniátov v Uhorsku nový sviatok. Zavedenie sviatku sv. Štefana svedčí o pokuse o nacionalizáciu/uhorizáciu východného obradu.

(2) Budovanie bočných oltárov v cerkvách. Latinské kánonické viziácie ich zmysel zdôvodňujú tak, žeby na nich bolo možné celebrowať omšu v latinskom ríte.

(3) Zavedenie lavíc v chráme.

(4) Vznik paraliturgickej piesne. Podľa osvedčených latinských príkladov tento zvyk preberali uniatski presbyteri, pretože sa osvedčili ako účinný pastoračný prostriedok.²⁵

Existujú aj ďalšie okruhy, ktoré buď určite neboli latinizačné, alebo latinizačné je len kultúrne východisko, pretože boli zavedené ako samozrejmosť v dominantne latinskej monarchii:

(1) Budovanie kamenných cerkví. Tradičná cerkev bola drevená a mala typizovanú architektúru. Kamenné (murované) cerkvi sa nachádzali len v tých lokalitách, kde ich prevzali po predchádzajúcich obyvateľoch (latinského obradu či po protestantoch). Nahrádzanie drevených stavieb kamennými nebolo len napodobňovanie latiníkov, ale išlo predovšetkým o vládny záujem zvýšenia protipožiarnej bezpečnosti. Ak v niektorej lokalite vznikol nový sakrálny objekt, často bolo dominantné miesto na nejakom pahorku vybrané nie kvôli estetike a už vôbec nie kvôli romantike, ale z požiarnebezpečnostných príčin, aby v prípade požiaru dediny nezhořel aj sakrálny objekt. Tereziánske projekty nových cerkví nezohľadňovali východné architektonické tradície, ale podobali sa latinským kostolom. Nešlo tu však o zámernú latinizáciu zo strany katolíckej cirkvi, ale o štátny vplyv.²⁶

(2) Zvonenie na Anjel Pána súviselo s latinskou tradíciou a išlo o modlitbu, pri ktorej sa v latinskej tradícii kľáčalo. Sekundárne išlo o časový signál, ktorý oznamoval poludnie a v tomto zmysle by zavedenie zvonenia mohlo byť posudzované ako kultúrny prvok.

Rešpektovanie východnej tradície

Zmyslom latinských zásahov vo východnom prostredí nebolo preobrobenie východnej cirkvi na západnú, ale disciplinarizácia cirkvi, ktorá

²⁴ Boháč, *Liturgika*, 88.

²⁵ Žeňuch, *Medzi východom a západom*, 19.

²⁶ Cf. Liška, Gojdič, *História a architektúra*.

mala voľnejšiu disciplínu, často fungovala na spontánnosti a živelnosti, vymykala sa tradičným západným predstavám (v niektorých lokalitách pôsobili dvaja a niekedy aj viacerí presbyteri súčasne) podľa osvedčenej praxe latinskej cirkvi a jej kánonického práva.

Mukačevský biskup bol v rokoch 1646 – 1771 považovaný za obradového a apoštolského vikára („Michaël Manuel Olsavszky Graeci ritus unitorum ritualis, aspostolicus vicarius“) alebo obradového biskupa („per Districtum Munkacsiensem, et Marmarossiensem Episcopus Ritualis Graeci ritus unitorum“) jágerského latinského biskupa („Apostolici, et Exallmi Dni Ordinarii respective Vicarij episcopi Agriensis, vicarius populo illi ritualis“). Často sa vyskytuje mienka, že išlo o svojvôľu jágerských biskupov, preto išlo až o ponížovanie východného prostredia. Avšak jágerskí biskupi sa opierali o deviatu konštitúciu Štvrtého lateránskeho koncilu z roku 1215:

„Pretože na mnohých miestach v hraniciach jedného miesta a diecézy sa pomiešali ľudia hovoriacimi rozličnými jazykmi majúci jednu vieru, ale rozličné obrady a zvyky, striktne nariaďujeme, aby sa biskupi týchto miest a diecéz postarali o určenie zodpovedných ľudí, ktorí by mohli podľa rozličných obradov a v rozličných jazykoch sláviť pre veriacich bohoslužby, vysluhovať sviatosti, ako aj vyučovať ich ako slovom, tak aj príkladom. Avšak vo všeobecnosti zakazujeme, aby jedno mesto alebo diecéza mala viac biskupov, pretože jedno telo s viacerými hlavami stane sa akýmsi monštrum. Ak by sa z vyšších príčin vyskytla naliehavá potreba, biskup miesta ustanoví katolíckeho preláta tej istej národnosti, ako majú veriaci, za vikára v spomínaných záležitostiach, ktorý mu bude vo všetkom poslušný a podriadený. Ak by niekto konal inak, nech vie, že ho preniká meč exkomunikácie, a ak nepríde k rozumu, bude odstránený od všetkých cirkevných služieb, súčasne s použitím pomoci svetskej moci s cieľom odstránenia tak veľkej opovržlivosti.“²⁷

Až do vzniku Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva si v latinskej cirkvi nikto nedokázal predstaviť dvoch biskupov vedľa seba, ktorí by mali personálne rozdelených veriacich podľa obradu. Latinský postoj sa odvíjal od skutočnosti, že mukačevský biskup bol vlastne len titulárnym biskupom bez reálnej diecézy, lebo od prijatia únie (1646) nebola kánonicky potvrdená pápežom.

Za fundamentálne rešpektovanie východnej tradície zo strany Františka Barkóciho treba považovať automatické uznávanie kňazských vysviacok (ordinácií) prijatých od pravoslávnych (schizmatických) biskupov v Uhorsku (predovšetkým v Marmaroši). Odlišný prístup sa vzťahoval na presbyterov, ktorí prijali ordináciu v Poľsku, tie neboli všeobecne uznávané, presbyteri boli považovaní za suspendovaných a nemohli vykonávať kňazskú službu, čo rešpektovali aj reálne suspen-

²⁷ Dokumenty II, 244-245.

dovaní presbyteri. Existovala však možnosť uznania poľskej ordinácie za podmienok, že taký presbyter predložil autentický dokument o vysviacke. Poľské dokumenty boli často predmetom falšovania, preto bývali podrobne a zdĺhavo skúmané. Tento kritický prístup sa neuplatňoval len na uniatskych presbyterov, ale je známy aj z latinskej cirkvi, ba uplatňoval sa ešte aj v 19. storočí.²⁸

Prípad Andreja Špácaiho

A. Špácai patrí medzi prekladateľov kalvínskych bohoslužobných kníh do slovenčiny. Tento prípad je dokumentáciou istej krízy východného prostredia a nepriamo vysvetľuje disciplinarizačný postup zo strany jágerských biskupov.

Kalvínske slovenské zbory na Zemplíne a v Použí vznikli v 16. storočí. Existuje viacero dôvodov, prečo cirkevná vrchnosť reformovanej cirkvi dovolila vytvoriť a používať slovenské bohoslužobné texty namiesto maďarčiny. „Vydanie slovenských kalvínskych kníh sa uvádza snaha odlákať kalvínov od prestupovania na rímskokatolícku vieru alebo odrádzať ich od návratu k tzv. starej viere, t. j. byzantskej (gréckokatolíckej), ktorú vyznávali predtým, ako ich za reformácie pokalvínčili.“²⁹

Kánonická vizitácia Jágerskej diecézy biskupa Františka Barkóciho a skrutíniá kalvínskych pastoraľov ukrývajú jedno nenápadné svedectvo o tom, že uniatska cirkev bola v prvej polovici 18. storočia v kríze (duchovnej, kultúrnej, spoločenskej), ktorú najmenej jeden presbyter vyriešil na svoju dobu mimoriadne neštandardne a odvážne, pretože konvertoval od uniátov ku kalvínom. Bol ním Andrej Špácai (*Spáczi*, *Spatzai*) (? – 1766),³⁰ kalvínsky duchovný, ktorý bol jedným z niekoľkých prekladateľov bohoslužobných kníh reformovanej cirkvi z maďarčiny do slovenčiny (zemplínske nárečie); išlo o prvý preklad nejakej časti Svätého písma – žaltára – do slovenčiny v novoveku, ktorý vyšiel tlačou.

Je známych päť kníh, ktoré boli v prostredí slovensky rozprávajúcej kalvínov stredného Zemplína preložené do slovenčiny, a to v tomto poradí: malý katechizmus (1750),³¹ žaltár (1752),³² spevník

²⁸ Cf. Zubko, „Relikty poloník,“ 172-182.

²⁹ Švagrovský, „Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh,“ 279-294.

³⁰ SBS 5, 491-492; Sedlák, *Východné Slovensko*, 32.

³¹ MALI CATECHISMUS. Tojesz: Véri KRESTZÁNSZKEJ GRUNTÓVNIH TSLENKÓV zaloseni FUNDAMENT. Chtori: Z Velyikoho CATECHISMU Sa pervéráz u jeziku BELGYITZKÉM krádútskim szlovom víbráni i vidáni: Potom z toho na uharszki preprovađení: A z nyoho na nas jezik Szlovenszki obrátzeni, k podobnomu tsvitsenu u vére szlabích a Malyutských prave prirovnáni i accomodováni. V DEBRETZENYE, Druk: MARGITAI JÁNOS, V Roku 1750, 24 s.

³² Svetoho Dávida Králya a Proroka szto i pedzesatz 'soltári. Chtoré: Vedlya Nót Frantzúzkých z Uharszkoho na SZLOVENSZKI jazik szú prelošené, a verním BOSIM szlusebnyikom k duchovnomu usítku zhotovené. A teraz; pervi ráz vidané. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752, 2 + 356 + 13 s.

(1752),³³ modlitebník (1758),³⁴ agenda (1758).³⁵ Knihy boli písané maďarským pravopisom a sú medzi nimi ortografické rozdiely. Špácai je uvedený pod skratkou ako prekladateľ spevníka; agendu preložil Juraj Zováni. Ďalšími prekladateľmi boli pastor Juraj Jesenský († 1770), správca zboru v Bánovciach nad Ondavou v rokoch 1741 – 1754 a zemepán z Rakovca nad Ondavou Andrej Rákoci (1693 – 1754), o ktorom sa zachovala jedna kondolenčná reč: „V neúplných a ako tieň pominulých dňoch svojich rokov, okrem iných skutkov svojho života, dokázal svoju zbožnosť a lásku k Bohu aj tým, že prekrásne piesne onoho duchom horlivého svätého Dávida preložil vo veršoch do slovenského jazyka a k tomu veľmi pekne, umne, ako som porozumel od takých ľudí, ktorí tomu rozumejú.“ Rákoci sa teda podieľal na preklade a prebásnení žaltára. V druhom vydaní spevníka (1824) je uvedené, že sa na preklade podieľal Andrej Špácai a Juraj Jesenský.³⁶

Špácaiov spevník je okrem skvelého prekladu, v ktorom vidno dobrú znalosť zemplínskej slovnej zásoby, syntaxe a frazeológie, aj prebásnený, takže sa rýmuje; takýto text je vhodný na spievanie. Súdobá kalvínska literatúra v maďarskom jazyku už aspoň jedno a polstoročie používala iné preklady žalmov.³⁷ Slovenský prekladateľ bol talentovaný a vzdelaný. Súčasníci o ňom napísali, že to bol človek „bohémskej, básnickej mentality, ktorý dozaista prikladal väčší význam poézii ako cirkevnej disciplíne.“ Nepoznáme miesto narodenia Andreja Špácaiho, Štefan Švagrovský predpokladal, že sa narodil v Špačinciach pri Trnave odvádzajúc jeho priezvisko od rovnako znejúcej lokality,³⁸ ale na to nie sú žiadne dôkazy; ak apostatoval od uniátov, tak určite nepochádzal z dnešného západného Slovenska, ale najskôr bol Zemplínčan

³³ HLAS POBOSNOHO SPÉVÁNYA. To jeszt: PÉSNYE KRESZTIZANSZKE na Rotsné SVJÁTKI, i k jinsím Svetím Prilesitosztem szporádane. Chtore: Z UHARSZKOHO Jazíku na SZLOVENSZKI prelosil S. A. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752, 2 + 135 + 5 s.

³⁴ RADOSZTZ SERTZA POBOSNOHO. To Jeszt: MODLITBI RANNÉ a VETSERNE, a jeden TÍDZENY, i jinsích málo, v chtorích pobosni Tslovek z duchovnú radosztzu szlúsi BOHU vetsnomu. Chtoré: Jeden z Reformátszkich Kazatelov, z UHARSZKOHO na SZLOVENSZKI jazik prelosil, a tés i od inud zebra, a sz pomotzu verních Uhrov a Szlovákov, k szláve Boszkej vitlatsitz dal. V DEBRETZÉNYE, Vitlatsil KÁLLAI GERGELY. V Roku 1758, 98 + 3 s.

³⁵ AGENDA ECCLESIAIARUM REFORMATARUM. To Jeszt: SZPRAVA JAKBI SE MALO V EKLEZIJIICH REFORMATZKICH Krisztitz, Kristusovu Vetseru viszluhovatz, Novich Manselov prisahatz, Tich chtori prepituju Eccleziu Rozhresovatz. Chtorú: V UHARSZKEM Jazíku zhotovil Dvojej sztzi hodní Pán ZOVÁNYI GYOOFRGY, Superintendent. Z chtoroho na SZLOVENSZKO prelosil, jeden Kazatel Szlovenszki HELVETSZKÚ CONFESSIU viznavajútzi. [V DEBRETZÉNYE. V Roku 1758], 2 + 34 s.

³⁶ Švagrovský, „Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh,“ 282-283.

³⁷ Psalmi Davidis metrorhythmi ad Ambrosii Lobwasseri melodias concinnati apud psalterium in Francofurtu venales MDCXII; Psalmorum Davidis Paraphrasis poetica Georgii Bvchanani Scoti: Argumentis ac melodiis explicata atque illustrata. Opera & studio Nathanis Chyt-raei. Herbornae Nassoviorum 1619. In Monok, Hapák, *A bibliás Rákócziak*, 41-43.

³⁸ Švagrovský, „Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh,“ 283.

alebo Užan. Andrej Špácai pôsobil ako duchovný v zbore v Milhostove (do 1743), v Malčiciach (1743 – 1754), v Bánovciach nad Ondavou (1754 – 1760) a vo Vrbnici (1760 – 1766), kde zomrel. Keď sa v roku 1762 vyskytli snahy odňať kalvínom kostol v Lúčkach (v Použí), výrazne a úspešne sa ich zastal práve Andrej Špácai.³⁹

V roku 1749 jágerský biskup František Barkóci vizitoval Zemplínsku stolicu. Navštívil nielen vlastných latinských farárov, ale skontroloval aj uniatskych a kalvínskych duchovných, ktorí museli prísť na tzv. skrutíniá na stanovené miesta v stanovený čas. Na týchto pohovoroch biskup zisťoval predovšetkým to, či nezasahujú do kompetencií katolíckych farárov, nevysluhujú sviatosti a sväteniny katolíkom, či nerozširujú svoju jurisdikciu na ďalšie dediny. Vizitátor sa stretol aj s Andrejom Špácaim.

K vizitácii patrili aj informácie o konvertitoch a apostatoch. Počty týchto obyvateľov neboli štatisticky významné, ale niekoľko prípadov bolo zaznamenaných. Bežne existovali prechody od katolíkov k evanjelikom/kalvínom a naopak, ale boli zaznamenané aj prípady apostatovania uniátov ku kalvinizmu (Boldogkőújfalu, Taktaszada). Tieto prípady sa týkali laikov a spomedzi duchovných Andreja Špácaiho, na ktorého text kánonickej vizitácie podozrivo upozorňuje. Špácai bol vyskúšaný z nevyhnutných vecí 27. júna 1749 v Užhorode jágerským biskupom Františkom Barkócim. Podľa záznamu apostatoval od rusnákov („minister calvinicola Andreas Spáczej ... qvi ex Rutheno apostatasse“). Podľa vizitácie sa pováhalo, že krstil, sobášil a pochovával aj luteránov aj katolíkov.⁴⁰ Doteraz sa pôvod Andreja Špácaiho predpokladal na západnom Slovensku, ale Barkóciho vizitácia zanechala spomenutú poznámku, na základe ktorej možno s istotou konštatovať, že pochádzal z východného Slovenska, poznal miestne konfesie, jazyky a robil toto prostredie kultúrnejším. Možno predpokladať, že zrodenie takej intelektuálnej osobnosti, ktorá musela vzdorovať povesti apostatu, predpokladá istú kultúrnu úroveň. Špácai mal zrejme svoju rodinu, preto sa rozhodol odísť z uniatskeho prostredia, ktoré mu neumožnilo ďalší rozvoj svojich schopností, ku kalvínom, kde našiel podporu predovšetkým niektorých zemepánov.⁴¹ Možno predpokladať, že Špácaiho konverzia nastala preto, že uniati boli v prvej polovici 18. storočia v kríze, ktorá nedovoľovala schopným presbyterom vyniknúť vo vlastnej cirkvi, to však bolo možné u reformovaných.⁴²

³⁹ Reformovaná cirkev na Slovensku, Bánovce nad Ondavou, História zboru [online]. [Cit. 2014-12-30]. Dostupné na internete: <<http://www.reformovanacirkevbanovcenadondav.estranky.sk/clanky/prispevky.html>>.

⁴⁰ AACass, KV, Horný Zemplín, 1749, s. 41.

⁴¹ AACass, KV, Horný Zemplín, 1749, s. 29.

⁴² Zubko, *Zemplínski a abovskí uniati v Barkóciho vizitácii*, 122.

Zhrnutie

K vyriešeniu problému definovania latinizácie je zrejme ešte ďaleká cesta, ktorá si vyžiada veľa práce. Tento problém je v latinskom prostredí dávno prekonaný a neaktuálny, ale tiež nie je komplexne spracovaný. Napriek tomu jágerský arcibiskup István Seregély pri príležitosti 200. výročia Košickej arcidiecézy v košickej katedrále 4. septembra 2004 povedal:

„Pri príležitosti dvestoročnice Košickej arcidiecézy chcem ako jágerský arcibiskup s radosťou vyjadriť svoje gratulácie a žičenia v mene pastierov a veriacich laikov Cirkvi v Maďarsku, najmä našej (Jágerskej) arcidiecézy, ktorá kedysi bola matkou vašej diecézy. Ako viete, Jágerská arcidiecéza tiež oslavuje, a to milénium od svojho založenia a dvestoročie od povýšenia na metropolu. Je milé zúčastniť sa spolu s Vami na vašich radoostiach. Vzdávam vďaky za pozvanie koncelebrovať (na tejto) slávnosti v košickej katedrále. My všetci prináležíme do Božej Cirkvi na zemi a k pútnikom ľudskými dejinami na ceste do večnosti. Máme zachovať dedičstvo generácií našich predkov. Pokorne prosíme Božie požehnanie pre našu prácu na výstavbe budúcnosti podľa úmyslov Pána na našu spásu. Pokorne prosíme o milosrdenstvo Pána a vás za naše neprávosti a zanedbania dobrého.“⁴³

BIBLIOGRAFIA

- Boháč, *Liturgika* = V. Boháč, *Liturgika* I. (Prešov 1997).
Dokumenty = *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom IV. (Arkadiusz Baron, Henryk Pietras sprac.) (Kraków 2005). *Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom II (869 – 1312). Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Kraków: Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, 2003
EK = *Encyklopedia Katolicka*, 20 vols. (Lublin 1973-2014).
Charwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego* = H. Charwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego od czasów apostolskich do soboru florenckiego* (Kraków 2009).
Liška, Gojdič, *História a architektúra* = A. Liška, I. Gojdič, *História a architektúra gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu na Slovensku* (Prešov 2015).
Lučkaj, *Istoriija* = M. Lučkaj, *Історія карпатських Русинів* III. *Historia Carpatho-Ruthenorum* 3. In M. Sopoliga a kol., *Vedecký zborník múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku* 16. (Svidník – Bratislava – Prešov 1990).
Monok, Hapák, *A bibliás Rákócziak* = I. Monok, J. Hapák, *A bibliás Rákócziak* ([Bez miesta vydania], Kossuth Kiadó, 2006).
SBS = *Slovenský biografický slovník: od roku 833 do roku 1990*, 6 vols. (Martin 1986-1994).
Sedlák, *Východné Slovensko* = I. Sedlák, *Východné Slovensko v letokruhoch národa* (Martin 2012).
Švagrovský, „Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh“ = Š. Švagrovský, „Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh z rokov 1750 – 1758,“ *Slovenská reč* 65/5-6 (2000) 282-283.
Vasiľ, *Cyrilské rukopisné pamiatky* = C. Vasiľ, *Cyrilské rukopisné pamiatky z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti* (Bratislava 2007).

⁴³ Zubko, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, dokument č. 164, s. 463-464.

- Vasiľ, *Kánonické pramene* = C. Vasiľ, *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví* (Trnava 2000).
- Vystrčil, *Křesťanský východ* = J. Vystrčil, *Křesťanský východ* (Olomouc 1992).
- Zubko, *Dejiny Košického arcibiskupstva* = P. Zubko, *Dejiny Košického arcibiskupstva V. Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803 – 2006)* (Prešov 2006).
- Zubko, „Relikty poloník“ = P. Zubko, „Relikty poloník z čias rekatolizácie na východe Slovenska,“ *Slavica Slovaca* 48/2 (2013) 172-182.
- Zubko, *Zemplínski a abovskí uniati v Barkóczyho vizitácii* = P. Zubko, *Zemplínski a abovskí uniati v Barkóczyho vizitácii. Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia IV.* (Ružomberok 2013).
- Žeňuch, *Medzi východom a západom* = P. Žeňuch, *Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002).

**REFLEXIONES SUPER ORTU, RELIGIONE, ET HABITATIONIS
STATIVIS GENTIS RUTHENAE – PRAMEŇ O IDENTITE
CIRKVI BYZANTSKO-SLOVANSKÉHO OBRADU
NA SLOVENSKU V DRUHEJ POLOVICI 18. STOROČIA**

1. Správy o Mukačevskej eparchii vo vatikánskych archívoch

V Archíve Kongregácie pre náuku viery (ACDF) a v Archíve Kongregácie pre evanjelizáciu národov (De Propaganda Fide, APF) vo Vatikáne sa nachádzajú štyri rozličné správy o dejinách a stave cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku, resp. na Slovensku (všetky sú nedatované):¹

1) Najstaršia z nich, pravdepodobne zo 17. storočia, je umiestená vo fonde *Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania e Ungheria* (zv. II, fol. 19-24); táto správa rozlišuje medzi veriacimi byzantsko-slovanského obradu žijúcimi v Poľsku a v Uhorsku (teda, slovami pamiatky, z jednej a z druhej strany Karpát) – kým o prvých bolo podľa správy „dobře postarané“, veriaci v Uhorsku boli dosiaľ „nielen odlúčení od svätej matky cirkvi katolíckej, ale žili v bludoch a morálnych pokleskoch pod akýmsi mukačevským biskupom gréckeho obradu.“² Na inom mieste v prameni sa píše: „Poliaci sa dosiaľ starali o svojich ruténov, ktorí sídlia z druhej strany hôr a podľa svojich možností sa usilovali priviesť ich nazad k jednote so Svätou Matkou Cirkvou. Ale o tú časť, ktorá podlieha Uhorskému kráľovstvu, sa takmer nik nezaujímal, žili si ako chceli, vo všeobecnosti vo veľkom zmätku, no predsa pod mukačevským biskupom gréckeho obradu.“³ Hodno upozorniť na skutočnosť, že veľká časť textu je venovaná Petrovi Partenovi.

¹ Krátky prehľad ďalšieho vybraného archívneho materiálu týkajúceho sa Mukačevskej eparchie v archívoch spomenutých dvoch vatikánskych kongregácií pozri Zavarský, „Správa z výskumu.“ Pramene o procese kánonického ustanovenia Mukačevskej eparchie sústredil Baran, *De processibus*. Cenný pramenný materiál je uverejnený aj v monografii Lacko, *Unio Užhorodensis*, 193-256.

² APF, *Greci di Croazia* II, fol. 19^{r-v}: „...non solum a Sancta Matre Ecclesia Catholica alieni, quin etiam varijs erroribus in Fide ac perditissimis moribus depravati hactenus vixerunt sub Episcopo quodam Graeci ritus Munkaciensi...“ Všetky preklady v tomto príspevku sú naše. V pramenných citáciách zachováваме pôvodné, dobové výrazy na pomenovanie historických reálií cirkvi byzantsko-slovanského obradu na našom území (grécky = východný; ruténi = veriaci byzantsko-slovanského obradu).

³ APF, *Greci di Croazia* II, fol. 19^{r-v}: „Et quidem Poloni habuerunt Curam suorum ex altera Parte Montis habitantium Ruthenorum, et prout poterunt ad unionem Sanctae Matris Ecclesiae reducere eos, conati sunt; Partis vero Regno Hungariae subiectae nulla fere Cura est habita, vixerunt prout voluerunt, alioquin in magna confusione tamén sub Episcopo Munkaciensi Ritús Graeci.“ Tento „rímsky“ pohľad na otázku únie v Uhorsku – „žili si, ako chceli“ – môže v konečnom dôsledku svedčiť o tom, že v tomto priestore sa v období pred vznikom citova-

2) Druhá správa, napísaná v taliančine (*Notizie Circa il Vescovado Munkciense in Vngaria*), vznikla zrejme priamo v Kongregácii «de propaganda fide» ako podklad na rokovanie vo veci Mukačevského biskupstva. Opis historického vývoja eparchie sa tu končí nástupom Michala Manuela Olšavského do úradu (1743), čo môže pomôcť pri datovaní dokumentu. Incipit dokumentu svedčí o tom, že jej zostavovateľ mal k dispozícii správu uvedenú v predchádzajúcom bode. Jeden exemplár sa nachádza v APF vo fonde *Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania e Ungheria* (zv. I., fol. 224-231), druhý je uložený v ACDF pod signatúrou RR1b 6E.

3) V ACDF sa pod signatúrou RR1b 6B nachádza krátke stanovisko ohľadne kánonického ustanovenia Mukačevského biskupstva, ktoré si viedenský nuncius v čase delegácie Jána Bradáča vo Viedni vyžiadal od „istej nestrannej osoby, ktorá sa dobre vyzná v uhorských dejinách.“⁴ Stanovisko, ktoré do Vatikánu sprostredkoval viedenský nuncius, je nanajvýš priaznivé a hovorí sa v ňom, že to, o čo žiada Mária Terézia, je len potvrdením už jestvujúcej skutočnosti. Autor stanoviska kladie počiatky „ruténov“ v Uhorsku do čias valašskej kolonizácie.

4) Štvrtou správou je rukopis *Reflexiones super Ortu, Religione, et Habitationis Stativis Gentis Ruthenę, ejusdemque Episcopis tum ante, quum post Ingressum Hungarorum in Pannoniam* (ďalej len *Reflexiones*), ktorého dva exempláre sa nachádzajú v ACDF pod signatúrami RR1b 6F a Caprano UU7 nr. 12 a tretí exemplár je uložený vo Vatikánskom tajnom archíve vo fonde Nunziatura di Vienna (zv. 79, fol. 7-18). Rovnako ako predošlý dokument, aj tento text vznikol v čase pobytu Jána Bradáča OSBM (1732–1772) vo Viedni.

Porovnanie štyroch uvedených prameňov by určite prinieslo cenné zistenia – ponúkajú sa v nich totiž tri rôzne pohľady na zjednotenú cirkev byzantsko-slovanského obradu na Slovensku; ukazujú nám, ako záležitosť vnímali referenti v rímskej kongregácii, nezávislý znalec na viedenskom dvore a, napokon, samotní predstavitelia spomenutej

nej správy nevyskytovali väčšie problémy v koexistencii východného a západného obradu. O rozdielnom charaktere a priebehu latinizácie východnej cirkvi v Uhorsku a v Poľsku pozri štúdiu A. Škovieru v tomto zborníku na s. 219-248.

⁴ ACDF, RR1b 6 (*Ristretto per la Congregazione Particolare da tenersi sull'Erezione d'un Vescovado Greco nel Distretto di Muncatz, et Marmoros della Diocesi d'Agria*), fol. 1^r: „...da una Persona da lui consultata, perita nella Storia Ungarese, e sopra la quale non poteva cadere alcun sospetto di parzialità, o di privato impegno.“ Prirodzene sa núka otázka, či autorom stanoviska nemohol byť Adam František Kollár (1718-1783), s menom ktorého sa spája aj spis s názvom *Humillimum pro memoria* (pozri nižšie v texte). Stanovisko predstavuje odpoveď na tri konkrétne otázky sekretára Kongregácie «De Propaganda Fide» – či je užitočné ustanoviť gréckeho biskupa (t.j. nielen apoštolského vikára), či niekedy v Mukačeve jestvovalo grécke biskupstvo a či je mesto dosť veľké a vhodné ako sídlo takej početnej cirkvi. Možno, že autorom bol Kollár však spochybňuje tá skutočnosť, že názov Mukačevo sa v tomto latinskom dokumente vyskytuje v nemeckej podobe Mongatz, čo nie je obvyklé pre uhorskú latinskú spisbu.

cirkvi. V tejto kapitole upriamime pozornosť na posledný z uvedených dokumentov, ktorý, ako ukázala aj podrobnejšia analýza, môžeme plným právom nazvať prameňom o identite cirkvi byzantsko-slovenského obradu na Slovensku. Pokúsime sa osvetliť základné parametre tohto dosiaľ bližšie neznámeho prameňa,⁵ pričom sa sústredíme predovšetkým na autorovu interpretáciu kľúčového pojmu „únia“. Celý text *Reflexiones* sa pravdaže vyjadruje k viacerým dôležitým témam, ktorým teraz nebudeme venovať pozornosť (historické pramene k pôvodu „ruténov“, slovanská myšlienka, krivdy zo strany jágerských biskupov, obradové špecifiká na Spiši, v Gemeri a v Turnianskej stolici atď.). Pripájame však diplomatický prepis prameňa z exemplára uloženého v ACDF pod signatúrou RR1b 6F.⁶

2. Kedy text vznikol?

Hoci ani jeden z exemplárov *Reflexiones* nie je datovaný, niekoľko indícií v samotnom texte ako aj ďalší súvisiaci spisový materiál v ACDF nám umožňuje pomerne presne datovať vznik rukopisu. V správe sa totiž spomína prípad cirkevného spoločenstva v Hajdúdorogu, kde veľká časť veriacich odpadla od únie v dôsledku tlaku zo strany jágerského biskupstva (pozri v prílohe fol. 10^v–11^r). Joan Dulyškovič túto udalosť kladie do obdobia medzi júlom až septembrom 1765.⁷ *Reflexiones* boli teda nepochybne napísané po tomto termíne. Na druhej strane, štatistické údaje z *Reflexiones* (v prílohe fol. 9^r) nachádzame aj v žiadosti Márie Terézie o zriadenie Mukačevskej eparchie adresovanej pápežovi Klementovi XIV. z 30. apríla 1766; to by mohlo naznačovať, že *Reflexiones* slúžili v tomto prípade ako prameň, hoci celkom isté to nie je. V každom prípade sa v našej správe spomína biskup Michal Manuel Olšavský OSBM (1700–1767) ako žijúci a hovorí sa o ňom, že od svojho návratu z vyčerpávajúcej cesty po Satmárkej stolici je „pripútaný na lôžko“

⁵ V odbornej literatúre sa existencia prameňa síce sporadicky spomína (pozri nižšie v texte), jeho obsahom sa však nik podrobnejšie nazaoberal.

⁶ Prepis *Reflexiones* uverejnil aj Jenő Darkó v prílohe svojej kandidátskej práce *A görög szertartásúak története* na str. 194–206. Darkóov prepis je však na mnohých miestach chybový a neúplný. Autor navyše neuvádza ani archívnu signatúru, takže nevieme, z akého exemplára prepis vyhotovil. Očividne však ide o iný exemplár ako je ten, ktorý uverejňujeme na tomto mieste, pretože obsahuje datovaciu formulku z Viedne zo dňa 9. mája 1767. Keďže aj táto je v prepise uvedená konfúzne (predchádza ju vyznačená textová výpustka), nie je možné z tohto údaja vyvodíť záver o čase vzniku *Reflexiones* (môže totiž ísť o jeden z odpisov). Ďalší prepis *Reflexiones* nájdeme aj v: Roskoványi, *Monumenta*, 513–527. Biskup Roškováni prameň nedatuje a neuvádza ani miesto jeho uloženia; v úvode do spomenutého zväzku (tamže, L) hovorí, že jeho autor je neznámy. Text, ktorý uverejnil Roškováni sa v podstate zhoduje s textom ACDF RR1b 6F; obsahuje drobné odchýlky, ktoré však môžu predstavovať Roškovániho editorské zásahy. Exemplár, ktorý mal Roškováni k dispozícii, s najväčšou pravdepodobnosťou neobsahoval marginálnu poznámku „Vicarii Apostolici Graecorum“ ako exemplár v ACDF (pozri nižšie v texte), pretože ďalšie marginálne poznámky Roškováni verne prepisuje.

⁷ Dulyškovič, *Istoričeskija čerty*, 176.

(fol. 10^v). To znamená, že text bol určite napísaný pred 5. novembrom 1767, keď biskup Olšavský zomrel. Rukopis teda nepochybne vznikol v rozmedzí rokov 1765 – 1767. Presnejšie datovanie bude možné len na základe ďalšieho archívneho výskumu.

3. Kto je autorom?

Joachim Bahlke – a zdá sa, že aj Michal Lacko – pripisujú autorstvo *Reflexiones* Jánovi Bradáčovi.⁸ Exemplár RR1b 6F z Archívu Kongregácie pre náuku viery obsahuje na prvej strane marginálnu poznámku „Vicarii Apostolici Graecorum“, čo naznačuje, že pôvodcom by mohol byť sám M. M. Olšavský. O Olšavskom sa však v texte hovorí ako o „pripútanom na lôžku“ a v súvislosti s Bradáčom autor v závere píše, že veriaci netrpezlivo očakávajú návrat svojho delegáta z Viedne dúfajúc, že prinesie priaznivé správy vo veci kánonického potvrdenia Mukačevskej eparchie (fol. 12^r). Ako je známe, týmto delegátom bol Ján Bradáč a vo Viedni sa zdržiaval od r. 1764,⁹ resp. od apríla 1765, ako uvádza Joannikij Bazilovič.¹⁰ Keďže Bradáč sa v *Reflexiones* spomína v tretej osobe, vynára sa oprávnená pochybnosť o jeho autorstve. Ideová blízkosť *Reflexiones* a tzv. Olšavského *Sermo de sacra occidentalem inter et orientalem ecclesiam unione*, ktorého autorom bol Andrej Bačinský (1732–1809),¹¹ môže azda ukazovať práve na Bačinského ako na pôvodcu *Reflexiones*. Túto domnienku podporuje nielen časová blízkosť oboch textov – *Sermo* vyšiel tlačou r. 1764 – ale aj tá skutočnosť, že *Reflexiones* obsahujú niekoľko veľmi konkrétnych údajov v súvislosti s nepokojom v Hajdúdorogu (fol. 10^v–11^r), pričom v čase vzniku prameňa bol Bačinský hajdúdorožským farárom. Táto možnosť však ostáva len hypotézou, autorstvo prameňa musí byť predmetom ďalšieho výskumu.

Treba v tejto súvislosti upozorniť na elaborát s podobným názvom *Humillimum pro memoria de ortu, progressu et in Hungaria incolatu gentis Ruthenicae*, ktorý sa pripisuje Adamovi Františkovi Kollárovi.¹² Bez oboznámenia sa s originálom tohto rukopisu, ktorý sa podľa všetkého

⁸ Bahlke, *Ungarischer Episkopat*, 302–303; Lacko, *Unio Užhorodensis*, 5, 149. Z Lackových formulácií vyplýva, že nemal istotu o autorstve.

⁹ Pekar, „Bishop John Bradač,“ 134; Vasiľ, Žeňuch, *Cyrillic Manuscripts*, 269.

¹⁰ Bazilovič, *Brevis notitia*, III, 113. Lacko (*Unio Užhorodensis*, 95) uvádza, že Bradáč bol vo Viedni od r. 1765.

¹¹ Jeden exemplár latinského viedenského vydania *Sermo* (1765), ktorý sa uchováva v Széchényiho knižnici v Budapešti pod sign. 608909 a ktorý pochádza zo zbierky Juraja Ribaya, obsahuje na prednom prídošti rukopisný záznam podpísaný J. Ribayom: „Autor Sermonis hujus non ipse Olsavszky, qui eum peroravit, sed Andr. Bachinsky est, tunc temporis in Hajdonicali Oppido Dorog in Szabolcsensi Comitatu Parochus, nunc vero Episcopus Munkatsiensis, ex cuius ipsius ore haec relata accepi. Georg. Ribay.“ (Autorom tejto reči nie je sám Olšavský, ktorý ju predniesol, ale Andrej Bačinský, v tom čase farár v Hajdúdorogu v Sabolčskej stolici, teraz mukačevský biskup, čo som počul z jeho vlastných úst. Juraj Ribay.) Ani titulný list *Sermo* neuvádza Olšavského ako autora, ale len ako toho, ktorý reč predniesol.

¹² Žeňuch, „Kultúrne a spoločenské podmienky,“ 135.

nachádza v štátnom archíve vo Viedni (takisto v APF v Ríme a podľa údajov z r. 1922 bol jeden exemplár uložený aj v župnom archíve v Užhorode), nemôžeme o súvislosti medzi obidvoma prameňmi povedať nič určitého, hoci Hadžegov krátky opis elaborátu *Humillimum pro memoria* svedčí o ich blízkej príbuznosti.¹³

4. O čom sa v *Reflexiones* hovorí?

Reflexiones treba v predovšetkým vnímať ako súčasť emancipačného zápasu Mukačevskej eparchie v rokoch 1764 – 1771. V kontexte rôznych faktov a stanovísk, ktoré v Ríme zhromažďovali ako podkladový materiál pre rozhodnutie vo veci žiadosti Márie Terézie o kánonické zriadenie eparchie, predstavujú *Reflexiones* pohľad zvnútra, sebareflexiu cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku. Pri pozornom čítaní môžeme v texte rozlíšiť dve roviny: historicko-právnu a ekleziologickú.

4.1. Historicko-právna rovina

Podľa autora *Reflexiones* boli východný obrad a jeho nositeľka „Gens Ruthena“ v karpatskom priestore prítomné oddávna: „Tento ľud bol ukotvený v spásonosnej viere už pred príchodom Maďarov do Uhorska, vždy zachovával východný obrad a disciplínu, mal pastierov a diecéznych biskupov svojho obradu a potom čo vládu nad Panóniou prevzali Huni (t. j. Maďari), za vlády uhorských kráľov, spravovali tento ľud v nepretržitom slede mukačevkí biskupi až do čias cisára Leopolda... a všetkým, ktorí boli menovaní za biskupov tohto ľudu... sídlo a katedru udeľoval kráľ...“ (fol. 7^r) A ďalej: „Gens Ruthena v Uhorskom kráľovstve a v oblastiach k nemu pripojených mala oddávna svoje mukačevské biskupstvo ustanovené v súlade s praxou východnej cirkvi...“ (fol. 7^v) Historický obraz načrtnutý v *Reflexiones* nám predstavuje spoločenstvo veriacich východného obradu *Gens Ruthena* ako také, ktoré s výnimkou troch nepokojných období nepretržite zotrvalo v jednote s katolíckou cirkvou. Prvé obdobie prerušenia jednoty kladie autor medzi rok 1054 (Keruláριοva schizma) a polovicu 13. storočia, kedy je už opäť pramenne doložené obnovenie jednoty. Druhýkrát bola podľa *Reflexiones* jednota násilne prerušená r. 1634, za biskupa Bazila Tarašoviča (+1651), ktorého Juraj Rákoci „prostredníctvom svojho kapitána na mukačevskom hrade všemožne nútil, aby vedno s klérom a celým ľudom odstúpil od posvätnéj jednoty“ (fol. 3^r, § XI.). Tento stav trval až do udalosti, ktorú poznáme pod menom „užhorodská únia“ a o ktorej sa v *Reflexiones* píše takto: „Roku 1649¹⁴ predovšetkým posvätný rád ba-

¹³ Radványi, *Archive*, 125. Гаджера, „Перва спроба“, 4-6. Radványi, uvádza, že rukopis obsahuje 206 strán malého formátu; podľa Hadžegu má rukopis 209 strán.

¹⁴ Za rok uzavretia užhorodskej únie sa dnes všeobecne považuje rok 1646. J. Bazilovič kladie túto udalosť takisto do roku 1649; cf. Bazilovič, *Brevis notitia*, I, 83.

ziliánov, spolu so 62 farármi a 6 arcidiakonmi, na užhorodskom hrade obnovil posvätnú jednotu“ (fol. 3^v, § XII.). Neskôr, v rokoch 1662 (rok podľa *Reflexiones*)¹⁵ až 1689, teda od smrti biskupa Petra Partenia OSBM do vymenovania Jána Jozefa de Camillisa OSBM (1641-1706), sa jednota prerušila tretíkrát.

Čo sa týka jurisdikčnej príslušnosti, autor *Reflexiones* tvrdí, že Mukačevské biskupstvo spadalo najprv pod metropoliu Prima Justiniana (ktorá bola založená r. 535) – dnes Царичин град na juhu Srbska – a neskôr prislúchala pod metropolitu valašského, a to až do polovice 17. storočia, keď tento upadol do schizmy. Práve preto, tvrdí sa v *Reflexiones*, bol biskup Partenius prvým, ktorého v úrade potvrdila Svätá stolica: „Tento odklon od obyčajov starobylej východnej cirkvi možno vysvetliť len tak, že valašský¹⁶ metropolita, ktorého právomoci [mukačevskí biskupi] oddávna podliehali, upadol do schizmy. Poriadok posvätnej jednoty si preto vyžadoval, aby sa [mukačevskí biskupi], ako údy univerzálnej cirkvi, prihlásili k jej hlave a aby sa obrátili na pápeža ako na prameň cirkevnej a duchovnej moci“ (fol. 8^r).

Predstava o odvekej katolicite „Gentis Ruthenae“ sa zhoduje s koncepciou, ktorú sleduje aj Joannikij Juraj Bazilovič OSBM (1742-1821) vo svojom historickom diele *Brevis notitia foundationis Theodori Koriathovits*. Komparácia dokonca ukázala, že celé pasáže u Baziloviča sa vlastne zhodujú s textom *Reflexiones*; Bazilovič však pôvodnú kostru zaodel množstvom pramenného materiálu a odkazmi na sekundárnu literatúru. *Reflexiones* teda zjavne predstavujú jedno ohnivko v genéze historického vedomia katolickej cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku, resp. na Slovensku.

Začiatok problematických vzťahov medzi východnou a západnou cirkvou datuje autor *Reflexiones* rokom 1747, keď farári západného obradu začali s dovoľením svojho biskupa požadovať ročné výnosy aj od veriacich východného obradu, a to aj s použitím brachiálnej moci.

V apologetickej časti, ktorá nadväzuje na historický výklad, reagujú *Reflexiones* na obvinenia zo strany Jágra, že 1) mukačevskí biskupi sú neschopní riadiť cirkev (autor *Reflexiones* poznamenáva, že toto Jáger Mukačevu nikdy predtým nevyčítal); 2) že klérus je nevzdelaný a 3) že ľud je nestály a náchylný ku schizme; a *Reflexiones* dodávajú, že Jáger tak robí preto, aby „zdeptal celý ľud“ (fol. 9^v). Ako hlavný dôkaz kompetencie mukačevských biskupov a prosperity mukačevskej eparchie

¹⁵ Peter Partenius Petrovič v skutočnosti zomrel r. 1655; cf. Vasil', Žeňuch, *Cyrillic Manuscripts*, 257.

¹⁶ V prameni je použitý výraz *Transalpinus Metropolita*. „Transalpinus“ znamená vo všeobecnosti „za horami, spoza hôr“, teda, v našom prípade, „spoza Karpát“. V kontexte geografie Uhorského kráľovstva je však názov *Transalpina* synonymný s názvom *Valachia*; cf. Nadanyi, *Florus Hungaricus*, 16-17; Sentiváni, *Dissertatio paralipomenonica*, 39-40; Bombardi, *Topographia*, IV, I, I, 319; Bel, *Compendium*, 108, pozn. g, 154-155, pozn. aa.

sa v *Reflexiones* uvádza štatistika farností eparchie (fol. 9^r). Spolu s apológiou sa dostávame do ekleziologickej roviny prameňa.

4. 2. Ekleziologická rovina

Autor *Reflexiones* takto charakterizuje najnovšie (z jeho pohľadu) dejiny svojej cirkvi: „Od roku 1712, keď sa podarilo pacifikovať vzbúrencov..., posvätná jednota, ktorá uprostred nepokojov takmer vyhasla, znovu sa akoby z iskry roznieť vďaka úsiliu pastierov domnelo nevzdelaného duchovenstva východného obradu...” (fol. 9^v). V celom tomto príspevku sa latinské spojenie „sacra unio” zámerne prekladá ako „posvätná jednota”. Slovenský výraz „únia”, ako sme naň zvyknutí, pôsobí príliš oficiálne, úradnícky a do kontextu *Reflexiones* sa jednoducho nehodí. Autor v celom texte hovorí o „únii” nie ako o jednorázovom právnom akte, ale ako o procese, ako o živom organizme. Keď upozorňuje na to, že pre neoprávnené vyžadovanie subordinácie zo strany jágerského biskupa hrozí vážne nebezpečenstvo odpadu veriacich od únie, používa veľmi zaujímavé slová: „[Ak sa náš delegát z Viedne vráti neskoro alebo bez výsledku...] Celá posvätná únia, ktorá pozostáva z viac ako 150 000 duší, sa pripočíta k zástupu zatratencov a nikomu sa už nikdy nepodari priviesť ju naspäť k rozkvetu, v akom sa nachádza teraz” (fol. 12^r). Dôležité sú slová „únia, ktorá pozostáva zo 150 000 duší”: Sémantika tohto spojenia nemá nič spoločné s predstavou únie ako právneho aktu. „Únia” je tu pomenovaním pre spoločenstvo veriacich východného obradu zjednotených s katolíckou, univerzálnou cirkvou. Je to konkrétne, živé spoločenstvo pozostávajúce z jednotlivcov, z ktorých každý jeden je rozhodujúci pre to, či obradová únia čiže jednota v danom historickom okamihu viac alebo menej prosperuje. Ekleziologické myslenie, ktoré sa odzrkadľuje v *Reflexiones* – hoci si uvedomujeme anachronizmus tejto asociácie – nám môže silno pripomínať teológiu Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý cirkev definuje ako „Boží ľud”. Nerozlučiteľné spájanie a prelínanie pojmov cirkvi či eparchie a „Gens Ruthena”, skutočnosť, že dejiny „Gentis Ruthenae” sa v *Reflexiones* vlastne stotožňujú s dejinami mukačevskej cirkvi, tiež ukazuje týmto smerom.

V ponímaní autora *Reflexiones* sú práve jágerskí biskupi tými, ktorí narúšajú a ohrozujú „úniu” čiže jednotu východnej a západnej cirkvi: „Biskupi latinskej cirkvi drásajú útroby Sv. Matky Cirkvi ostňom neopodstatnenej subordinácie [ktorú vyžadujú od] gréckej cirkvi” (fol. 11^v). Spôsob, akým *Reflexiones* hovoria o únii, sa javí ako konkretizácia, zhmotnenie toho, čo sa o únii abstraktne hovorí v tzv. Olšavského Reči (*Sermo*), kde môžeme čítať napr.: „Aby veriaci na celom svete... v úprimnej láske, ktorá je putom dokonalosti,¹⁷ vytvárali jedno mystic-

¹⁷ Cf. Kol 3, 14.

ké telo... Toto je tá únia, ktorá vás pohoršuje, pretože ju neveľmi chápete.“¹⁸ A ďalej *Sermo* veriacich vyzýva, aby boli jedno srdce a jedna duša.¹⁹ Treba pripomenúť, že rétorika *Sermo* sa silno opiera o encykliku Benedikta XIV. *Allatae sunt* o zachovávaní východných obradov (1755), no najmä o encykliku Klementa XIV. *A quo die* o jednote medzi kresťanmi (1758), v ktorej je slovo „láska“ veľmi frekventovaným výrazom. Koncept únie založenej na láske je spoločným menovateľom *Sermo* a anonymných *Reflexiones*.²⁰ Takáto predstava ostro kontrastuje s tým, ako sa únia predstavuje napr. v dizertácii Martina Sentivániho SJ (1633-1705) o východnej schizme a únii z r. 1703.²¹ Zatiaľ čo Sentiváni ustavične prízvukuje hierarchický princíp a primát pápeža – slovo „primus“ patrí medzi najfrekventovanejšie v jeho dizertácii – Olšovského *Sermo* sa neustále vracia k pojmu jednoty založenej na láske.²² Hoci sa autor *Reflexiones* explicitne neodvoláva na pavlovskú predstavu cirkvi ako mystického tela Kristovho či ako spoločenstva lásky, z jeho formulácii celkom jasne vyplýva, že s takouto predstavou podvedome pracoval.

5. Otázka na záver

Stálo by za úvahu, či aj jágerskí biskupi nevnímali úniu príliš hierarchicky, formalisticky či úradne – a v konečnom dôsledku príliš abstraktne – takpovediac v „sentivániovskom“ duchu. A čo si pod pojmom „únia“ predstavujeme dnes? Máme ho chápať ako označenie právneho úkonu, na základe ktorého sa miestna cirkev východného obradu pričleňuje k rímskej cirkvi, alebo ho spolu s autorom *Reflexiones* budeme radšej interpretovať ako pojem označujúci proces a živé spoločenstvo veriacich?

Cyril Vasiľ sa v tejto súvislosti (*Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*, 2003) vyjadril, že v prípade priestoru Mukačevskej eparchie nemožno hovoriť o žiadnom prozelytizme či uniatizme – „východným cirkvám sa totiž často vyčíta, že sú výsledkom ‚uniatizmu a prozelytizmu‘“ – ide tu skôr o „sebauvedomovací proces východných kresťanov, ktorý sa na našom území zavŕšil oficiálnym deklarováním príslušnosti ku katolíckej cirkvi pri zachovaní starootcovského byzantského obradu a cirkevnej disciplíny.“²³ Túto tézu potvrdzujú aj slová anonymného prameňa *Reflexiones*.

¹⁸ [Bačinský], *Sermo*, 4-5: „Ut totius orbis Fideles... in sincera Charitate, quæ est vinculum perfectionis... unum mysticum effecerint corpus... Haec est unio illa, quæ vos parum intelligentes scandalizat.“

¹⁹ Cf. Sk 4, 32.

²⁰ Keby autorom *Sermo* a *Reflexiones* nebola jedna a tá istá osoba, tým väčší by vynikla skutočnosť, že to vnímanie únie, ktoré ... pri pozornom čítaní *Reflexiones*, nebolo v druhej polovici 18. storočia pohľadom len jednej osoby, ale pohľadom, ktorý zdieľali viacerí predstavitelia východnej cirkvi.

²¹ Sentiváni, *Dissertatio chronologico-polemica*; cf. Zavorský, „Martin Sentiváni SJ,“ 11-34.

²² Blížšie k tomu pozri Zavorský, „Dva texty o únii z 18. storočia,“ 59-72.

²³ Vasiľ, Žeňuch, *Cyrillic Manuscripts*, 254-255.

Transkripcia prameňa, Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, RR1b 6 F

Transkripčné zásady: V prepise zachovávame pôvodnú ortografiu, interpunkciu aj diakritiku. V rukopise nie je vždy možné spoľahlivo rozlíšiť niektoré majuskulné a minuskulné litery, najmä „S/s“ a „C/c“. Ľahko zrozrozumiteľné a ešte aj dnes používané skratky nerozpisujeme; inak sú všetky skrátene tvary rozpísané kurzívou tak, aby bolo možné rekonštruovať pôvodnú podobu zápisu. Na neobvyklý spôsob zápisu alebo znenia upozorňujeme značkou (sic!). Odseky sú pôvodné. Znak | naznačuje zlom riadkov, znak || zlom strán. Hviezdička (*), ktorú sme pridali na troch miestach textu, upozorňuje na marginálie.

Prepis archívneho dokumentu publikujeme s povolením Archívu Kongregácie pre náuku viery.

Reflexiones super Ortū, Religione et Habitationis | stativis Gentis Ruthenę, ejusdemque Episcopis tum | ante, quum post Ingressum Hungarorum | in Pannoniam. [na ľavom margu: Vicarij Apostolici Grę- | corum]

§. I. Ruthenos Antiquissimi Scriptores, utpote Berosus Xenophon, | Herodotus, Solinus, Ptolomeus, Plinius, Justinus, Philo, | Martinus Cromerus varię appellant, Russos nimirum, | Rossos, Rhosos, Roxanos, Roxolanos, Ruthenos, Moscos, | Moscovitas, et nonnunquam Kozakos. Illi attamen | in suis tum vetustis, quum et recentioribus Littera- | rum omnibus monumentis a Szlavva, quod Gloriam significat, Slavi dici volunt. Eisdem a Mosoch filio | Japheti oriundos esse, Josephus Hebreus L. I. Anti- | quitatum Cap. II. Scribit, de quo Gen: c. 10. v. 2. et | Lib. Par. c. I. v. 5.²⁴ Horum.

§. II. Notabilem numerum Prędicatione S. Apostoli Andreę | ad Christum accessisse, Ruthenici Anthologii ad | diem 30. Novembris Synaxarium docet, et jam quar- | to sæculo fuisse constantem in Fide Antiochenę | Synodi Epistola ad Imperatorem Jovinianum data | apud Socratem L. 3. c. 25. relata demonstrat. Quę | inter cęteros Episcopos refert Rossorum Episcopum, Anti- | patrum dictum, fuisse subscriptum. ||^{1r}

§. III. Anno 867. SS. Cyrillus, et Methodius per S. Ignatium | Patriarcham Constantinopolitanum ad Russiam | mittuntur, ubi ad Christum conversa Gente, rursus | Constantinopolim redeunt, et ad Preces Rastislai Mo- | ravię Principis in Pannoniam concedunt, hicque cum | opta-

²⁴ 1Par 1, 5.

to successu Slavis, Bulgaris, Serbis, Russis, et Mo- | ravis Evangelium
prędicant. De quo Papebrochius ad | diem iv. Martii. Unde patet

§. IV. Gentem Ruthenam cum Slavis, Bulgaris, Serbis, jam ante | In-
gressum septem Ducum Scytharum in Pannoniam, | partes Pannonię
inhabitasse, et sub vexillo Christi mi- | litasse, atque suos *Episcopos*
habuisse dependentes indu- | bie ab Archiepo et Metropoli Prımę
Justinianę, | de qua *Constitutione II. Novellarum*. Hinc sequitur

§. V. Hos Ruthenos, qui ex Lodomeria, et Galicia cum Septem |
Scytharum Ducibus in Pannoniam intrarunt, non | primo advenisse,
sed supervenisse, suasque Habita- | tiones ad Limites Poloniarum (Te-
ste Anonimo Scri- | ptore Belę IV. Regis Hungarię Notario) pro Regni |
Custodia fixisse: atque successivę cum cęteris in | Pannonia Christi
Fidelibus ad amplectenda Sacra | Christiana Hungaris motivo fuisse.
Quorum Dux | Bologudes, et Gylas partis cujusdam Principes Im- |
peratorem Constantinopolitanum circa Annum 906. ||^{1v} conveniunt,
amboque Sacrosancto Regenerationis | Lavacro initiati, et Arcanis
Catholicę Fidei imbuti, | ac Patricia dignitate ornati, onustique pecu-
niis | in suas sedes redeunt, adducto Pontifice per quem | multi ad Dei
cognitionem pervenere, teste Zona- | ra Annalium Tom. 3. in Historia
Constantini Impe- | ratoris Filii Leonis.

§. VI. Quod tractu temporis Gens hęc non tantum ad Limites ex |
Parte Pannonię Poloniarum, sed et ultra Tybiscum | atque Danubium
latę diffusa suas sessiones locave- | rit, passim rerum Hungaricarum te-
stantur scripto- | res, et evincunt complura ad invicem dissita loca | ab
ejusdem nomine jam Alső, jam Főlső-Orosz, | et Orosz-vár (a)* ad hodie
nomenclari consueta. | Quodque constans in Fide Catholica usque ad
tempo- | ra Cerularii, Schismatis Photiani restauratoris persti- | terit,
et tunc esto per ejusdem Constantinopolitanos | Emissarios perturbata
fuisse credatur, tamen in An- | no 1252. iterum reunitam S. Romanę
Ecclesię testan- | tur Belę Hungarię Regis ad Innocentium Pontifi- |
cem datę litterę. Atque ita multum se Regibus Hun- | garię commenda-
tam reddidisse vel exindę liquet, | cum eam sub Corona Hungarię, suos
habuisse hęc- | ditarios in Ducatu Munkácsiensi Ruthenos Duces ||^{2r}
nemo sit qui adusque negasset. Quorum Ducum

§. VII. Theodorus Kiriaticus (sic!) in anno 1360. ad Munkácsinum in |
Monte Csernek fundat Monasterium cum Inscriptio- | ne certorum Pa-
gorum, et Prędiorum pro Religiosis | S. Basilii Ruthenis.

§. VIII. Decedentibus absque Hęrede Ducibus Ruthenis Munkác- |
siensibus, Jus conferendi ejusdem Foundationis bona, | et his adnexum
cum Decimis Cathedriticum a Cle- | ro, et Populo solvi consuetum,

* Na řavom margu poznámka: (a) hoc est Ruthena ci- | vitas, ut callenti ungari- | cum idioma
perspectum est.

devolvitur ad Reges | Hungarię, quę in Anno 1458. conferuntur Luce |
Pręsbytero per Mathiam Regem. Annis verò se- | quentibus, nimirum
1491. eadem collata fuisse | cum denominatione *Episcopi* Munkacsien-
sis per Wla- | dislao Regem Joanni *Episcopo*. Anno 1551. per Re- |
gem Ferdinandum Ladislao *Episcopo*. Anno 1558. per | Isabellam Regi-
nam Hilario *Episcopo*. Anno 1569. per | Maximilianum Regem N. *Epi-*
scopo, testantur extan- | tes ad hodie Collationales. Tandem.

§. IX. Anno 1606. Stephanus Transylvanię Princeps stabili- | tum
in *Episcopatu* Munkácsiensi Sergium *Episcopum* per | Mathiam Archi-
Ducem Austrię adhuc in Annis | 1595., et 1601. sub suam protectionem
assumit. Et

§. X. Circa Annum 1618. Gabriel Bethlem (sic!) Princeps Tran- |
sylvanię, ac successivè in eodem Principatu Geor- ||^{2v} gius I. et II.
Rakoczy successores Calvinianę Sectę | Asseclę contrà legitimum Terrę
Principem Regem | Hungarię rebellant, superiorem Hungariam pa- |
triam Ruthenę, et Valachę Gentis occupant, atque | Jus nominandi
Munkácsienses *Episcopos* sibi usurpant, et | in Anno 1623. Princeps
Gabriel denominat Petronium, | hoc demortuo Anno 1627. denominat
Joannem Gre- | gorovics, ubi tandem fatis et hic Princeps, et per | il-
lum denominatus *Episcopus* Gregorovics cessissent

§. XI. Georgius Rakoczy Anno 1634. denominat Basilium | Tárázovi-
cs, quem miris modis ut à S. Unione cum | Clero, et Populo recedat per
suum Arcis Munkacs | Capitaneum ursit in tantum, quod et re ipsa pro
| Disunito a S. Romana Ecclesia semet declaraverit; | sed paulo post
penitentia tactus, quia Catholicam | publicè professus est Fidem, ab
Ara in sacro Epi- | scopali Vestitu a tremendo Misse sacrificio Anno |
1640. raptatur, et in squallore Triennalis Carceris | maceratur, neque
secus ad Interpositionem ipsius | ęternę Memorię dignissimi Impera-
toris Ferdinan- | di ex Carcere est dimissus, quam ut omnibus Mo- |
nasterii Munkácsiensis Bonis, quę una cum Anteces- | soribus *Episco-*
pis Munkacsiensibus titulo Mensę *Episcopalis* ||^{3r} collata possidebat,
semet abdicet. Hunc talitèr af- | flictum *Episcopum* imò Patriarcham
Clementissimus | pręnominatus Imperator sub suam protectionem as-
| sumit, et in Oppido Kiallov²⁵ locatò ducentis Florenis | ex Camera
Cassoviensi assignatis quotannis ad dies | vitę providet. Clero interea
cum Populo in Disuni- | one permanente. Sed

§. XII. Anno 1649. cumprimis Sacer Ordo Basilitarum cum | Paro-
chis 63. et 6. Archi-Diaconis S. Unionem in Ar- | ce Ungvariensi reas-
sumit, et Schisma in manibus | *Episcopi* Agriensis Jakusics dicti ejurat
sub Conditioni- | bus, Primo: Ut Ritum Ecclesię Gręcę ipsis servare. |

²⁵ Roškováni uvádza tvar „Kallo“, Dankó má „Kálló“. Bazilovič (*Brevis notitia foundationis* I, 66) píše, že biskup Tarasovič sa uchýlil „in Oppido Kalló“.

Secundo: Episcopum ab ipsis electum per Apostolicam | Sedem confirmatum habere. Tertio, immunitati- | bus Ecclesiasticis liberè frui liceat. Professionem | demum hanc in signum subjectionis erga suam | Sanctitatem Papę Innocentio X. submittit. |

§. XIII. Mox Anno 1659. Leopoldus Cęsar Authoritate Regia | Petrum Parthenium, Ordinis S. Basilii Magni Episcopum | Munkácsiensem per Comitatus Beregh, Szabolcs, | Ugocsa, Szathmár, Zemplin (sic!), Ungh, Aba-Uj-var, Sa- | aros, Torna, Szepes, et Gómör, ac alios Comitatus | Regni, et ubicumque degentium Gręci Ritus Unitorum | nominat, et Bona per Rakoczium à Basilio Taras- ||^{3v} zovics occupata revindicando in titulum Mense | eidem confert, quem Georgius Lippay Archiepus Stri- | goniensis qua Regni Primas Anno 1660. sub suam Pro- | tectionem assumit, et Authoritate Apostolica hac | in parte sibi delegata omnibus Christifidelibus pro | vero, legitimo, ac immediato Gręci Ritus Uniti Pa- | store, et Episcopo agnoscendum præcipit.

§. XIV. Paulo post, et circiter Anno 1662. Parthenio Episcopo decedente, subinde in Regno novi moventur Calviniano- | rum Tumultus Duce Francisco I. Rakoczy, et Gens | Ruthena usque Annum 1689. per Reges nominatis | Episcopis destituta subest subinductis per Rakoczios Schi- | smaticis Episcopis.

§. XV. Anno 1689. Eminentissimus condam Cardinalis à Kolonicis Romę | attunc agens indè adducit prò Missionario ad Ruthenam Gentem Josephum de Camillis Sebastę Episcopum | lingua pure Gręcum, qui successivè in Episcopum Munkácsiensem per Leopoldum Imperatorem cum dependentia ab Episcopo Agriensi resolvitur quidem, sed | ideo, ut velut vernaculę Gentis Ruthenę linguę | ignarus, et ob id confidentia Gentis prorsus carens, | inter suos, et præsertim Calvinianos prævalentes sub | Titulo Vicariatus Agriensis Episcopi attunc sublimi Officio | Aulę fulgentis tanto majori activitate polleat, ||^{4r} eundem tamen sine dependentia ab Agriensi | Episcopo in Vicarium Apostolicum Pontifex nominat, et | confirmat.

§. XVI. Anno 1703. Josepho de Camillis ad ęternitatem migrante, Anno 1707. Josephus Imperator Munkacsien- | bus in Episcopum nominat Josephum Hodirmarszky (sic!), sed | quia hic cum nonnullis Gręci Ritüs Parochis contrà | Kuruczones copiosiori Genti Ruthenę armiductorem | semet multorum cum cęde præbuerat, a S. Sede | ut irregularis rejicitur. In cujus locum

§. XVII. Carolus Imperator Anno 1716. nominat cum subjectione | erga Agriensem Episcopum in Episcopum Munkácsiensem Georgium Bizanczy tum ex præadducta §. XV. | subjectionis Ratione, tum et quod labefactato statu S. Unionis per Rebelliones jam penè continuò | ab Anno 1618., usque Annum 1712. durantes hic | quoque in Defectu funditus extinctorum Ecclesiasticorum, et Religiosorum aptorum subjectorum | ad Tyaras evectus vigilantiam exegerit, quem | tamen

Pontifex qua Vicarium Apostolicum pari- | ter absque omni dependen-
tia declarat, et confirmat.

§. XVIII. Restabilita circa Annum 1712. alma Pace sensim | reflo-
rescere cepit S. quoque Unio, ita ut Anno ||^{4v} jam 1734. pluribus prò
munere *Episcopali* inter Gręci | Ritus Ecclesiasticos aptis subjectis adin-
ventis dece- | dente Georgio Bizancio cęteris ad *Episcopatum* Mun- |
kaciensem pręferri existimatus sit voto sęcula- | ris, et Regularis Cleri
Electivo in Conformitate ter- | tię conditionis §. XII. pręrecensitę, et re-
commenda- | tione *Episcopi* Agriensis Comitum quondam Gabrielis Er- |
dodi qua patrię Ruthenę Gentis vicini, et notiti- | am subjectorum ha-
bentis Simeon Olsavszki, idem- | que per Gloriosissimum Imperatorem
Carolus VI. | prout sine dependentia ab Agriensi *Episcopo* nomina- |
tur, ita et per Pontificem in Vicarium Apostoli- | cum resolvitur. |

§. XIX. Pari passu Anno 1738. et nominatur per Imperatorem | Caro-
lum VI. et cum Jurisdictione Vicarij Apostolici | confirmatur Georgius
Blasovszky; non absimiliter per modo Regnantem Clementissimam Do-
minam Anno 1743. resolutus modernus *Episcopus* Munkácsiensis Mi-
chael Olsavszky, et qua Vicarius Apostolicus per summum Pontificem
est confirmatus. Sed |

§. XX. In Anno 1747. suscitatis a Latino Ritu scandalosissimis con- |
troversijs respectu Annui Parochialis Proventus, | quem Latini Ritus
Parochi ex Indultu sui *Episcopi* eti- | am a Gręci Ritus Fidelibus non sine
gravi lęsione Ju- ||^{5r} stitię cum assistentia Brachii Sęcularis extorque- |
bant, Agriam idem Munkácsiensis *Episcopus* Michael Ma- | nuel Olsa-
vsky sub prętextu harum compositionis per | Comitem condam Fran-
ciscum Barkoczy attunc An- | tistitem Agriensem perhumaniter invi-
tatur, quo Is | futurę pacis avidissimus comparens primitus blandi- |
tiis excipitur, sed tandem totius Capituli conspectui | sistitur, ibique
ad pręstandum subjectionis erga Agri- | enses *Episcopos* pręvię scripto
confectum Juramentum | urgetur, cui esto infractę (et cum Protestatio-
ne | tum ex ratione suę per Augustam Aulam absque de- | pendentia
in *Episcopum* Munkácsiensem Nominationis, | quam et quod Vicarius
Apostolicus esset) restiterit, fuisse tamen depositum ex parte Agrien-
sium ad- | hodie dum (sic!) allegatur. |

§. XXI. Anno mox sequenti 1748. idem Agriensis Pręsul ad Ca- | noni-
cam Visitationem sui Ritus Parochię Munkác- | siensis comparet, et simul
Ritūs Gręci Ecclesias Ca- | thedralem numquam antea Sęculorum serie
ab | Agriensibus *Episcopis* visitatam Canonicę visitare volens | pręvię
vicarium Generalem Archi-Diaconum Cathedralem, et nonnullos ex eo-
dem Ritu alios Pręsby- | teros sub severissimis comminationibus in sui
pręsen- | tiam citat, eosque comparentes suspecta hora ||^{5v} nocturna un-
decima duplici militari centuria | ad latus existente, et minis compedium,
et carcerum | deterritos sub Papilionibus in Campis Munkácsiensi- | bus
ad pręstandum subjectionis, et dependentię ju- | ramentum compellit. |

Pari passu ipsum quoque *Episcopum* citat, huncque | fine dumtaxat vitandi scandali ex sui comprehensio- | ne, et carceratione inter Calvianianos facilè emer- | gibilis die sequenti comparentem ad superioris | anni prętensi Juramenti ratificationem sollicitat, | quę quamvis facta non probetur, facta tamen | objectatur. Verum

§. XXII. Eodem Anno 1748. et subsequis eatenus apud Augu- | stam Aulam idem *Episcopus Munkácsiensis*, et Romę | apud S. Congregationem de Propaganda Fide totus Gręci | Ritūs Unitus Clerus questi, atque abutrinque Re- | solutione obtenta, quod prętensa hęc subjectio non | subsistat, eamdem palam usurpare idem *Agriensis* | *Episcopus* destitit quidem, clancularias attamen factio- | nes adhibere non intermisit, ut hujus usum in | Posteris derivet. Prout etiam |

§. XXIII. Hac pręstrata via procedens Comes Carolus Eszterhazy | Successor *Episcopus Agriensis* cumprimis 1763. sub 18:^a | Maji eumdem *Episcopum Munkacsiensem* peculiari ||^{6r} suo Decreto Ritualement suum Vicarium creat, Exer- | citio Pontificalium, Parochorum Institutione, pro | cura animarum approbatione, ad Ordines promotio- | ne, Ecclesiarum ędificatione, ędificatarum Conse- | cratione cohibet, dein verò eodem Decreto quoad | universa hęc qua suo Rituali Vicario ad quin- | quennium jurisdictionem confert, quod ipsum mox | eodem anno sub 28:^a Maji Circularibus ad | utriusque Ritūs Clerum missis publicat, et simul | pręcipit, ut in Filiabus Gręci Ritūs *Fideles*²⁶ annum | Proventum Latinis Parochis dependant, et matri- | monijs, sivè sit Gręci Ritūs Mas, sivè Fęmina, Latini | Ritūs Parochi assistant, stola-remque proventum | tollant, quarum Publicatorialium contextu etiam | per contemptum Gręci Ritūs Clerum Gręcanicos, | et nescitur quos, et qualesnam Asseclas vocitat. | Quę gravissimę Injurię cum humanis, Divinisque | Legibus pugnantes, et cum manifesto multorum | mil-
lium animarum ęternę salutis periculo con- | nexę, jecerunt tandem necessariam ansam, quod | toties fatus *Episcopus Munkácsiensis* cum universita- | te sui Cleri, et Populi per Deputatum suum ad | hoc munus specialiter delegatum coactus sit Regię | Aulę pulsare Portam, et pro salutaris remedio ||^{6v}

Augustę Domine implorare clementiam. |

Atque hęc sunt, quę Ortum, Religionem, et Statum *Episcoporum* | Gentis Ruthenę summarie attingunt, ex quibus li- | quet Gentem hanc jam antè ingressum Hungaro- | rum in Hungariam in salvifica Fide constitutam, et | semper Ritum et Disciplinam Orientalem sequen- | tem, habuisse sui Ritūs Pastores, et *Episcopos* Dięcesanos, | et successi-
vę Hunnis Dominium Pannonię obtinen- | tibus sub Regibus Hungarię

²⁶ V origináli čítame „Fides“ bez naznačenia kontrakcie. Avšak kontext a gramatická správnosť si vyžadujú znenie „Fideles“; „Fideles“ nachádzame aj v prepise u Roškovániho aj Dankóa.

continua successione us- | que tempora Leopoldi Imperatoris Genti
huic prę- | fuisse Munkacsienses *Episcopos*, quorum esto indę ab | ini-
tio Domini Hungarorum in Pannonia justa se- | ries per continuas Tar-
tarorum Eruptiones, alio- | rumque Bellorum vicissitudines devastato
Regno, | et Archivis Litteralium absumptis adduci non pos- | sint, ab
Anno tamen 1458. prodit, quod quiqui pro | *Episcopis* hujus Gentis no-
minati fuere ex Collatione Re- | gum pro titulo consecrationis sedem, et
Cathedram | possederint, Munkácsiensem verò Dięcesim Limitibus |
Comitatum §. XIII. specificatorum circumscriptam, imo | ad omnes
Regni Hungarię partes, in quibus Gens Ruthe- | na debebat extensam:
adeoque Gens Ruthena in Regno | Hungarię eidemque adnexis parti-
bus existentes Ritu, | et Solemnitate Orientalis Ecclesię canonisatum
Epi- ||⁷ⁱ scopatum, eumque Munkácsiensem, quod dudum habu- | erit
clarum est. |

Primitus autem *Episcopos* hujus Gentis credi par est fo- | visse à
Metropolita Justinianę Primę, velut intra Li- | mites Hungarię sitę de-
pendentiam, sed tandem per | Reges Hungarię, et signanter Ladislaum
circà Annum | 1491. Valachię Transalpinę Metropolitę Obedientię |
subjectos extitisse, a quo more, et ritũ Orientalis Ec- | clesię pręhabita
a Principibus Terrę Collatione *Episcopatus* | consecrati, et autenticę
confecto Instrumento, quod | hodiędum Orientalis Ecclesia formatam
vocat, Po- | testate Jurisdictionis instructi jure Ordinarij *Episcopi* |
Munkacsiensis intrā pręscriptos per Terrę Princi- | pes Limites funge-
bantur. |

Concurrit in probam hujus consuetudinis Ratio | Uniformitatis Ri-
tũs (a),* ac hodięrnũ quoque exem- | plum non modo Russię Polonę
unitę, quę cum una | Sede Metropoleos octo *Episcopatibus* Gręci Ritũs
unitis | est provisã, sed ipsorum etiam sub Corona Regni Hun- | garię
degentium Schismaticorum ex antiquissima | Orientalis Ecclesię dum
adhuc Orthodoxę, et cum | Ecclesia Romana unitę desumpta Praxi, qui
prę- | via Denominatione Regię Mattis Consecratione, et Jurisdictione
providentur a Metropolita, Is verò a ||^{7v} Patriarcha cui subest.

Liquet dein secundo Anno 1659. Parthenium in *Episcopum* Mun- |
káciiensem per Gloriosissimũ Imperatorem, et Regem | Hungarię
nominatũ, et ab Alexandro 7:º Summo Pon- | tifice confirmatũ ex-
titisse, ac etiam hujus successo- | res Orthodoxos Gręci Ritũs Munkácsi-
enses indę ab an- | no 1689. una cum hodięrno Vicariatũ Apostoli-
ci Au- | thoritate fungi penes breve Apostolicũ Suę Sancti- | tatis
Pontificię; Cujus in primitiva Orientalis Ecclesię | consuetudine difor-
mitatis Ratio non alia censi po- | test, quam Transalpino Metropolita,

* Na ľavom margu poznámka: (a) Goar sub notis de | Ordine solito observari | in Consecra-
tione *Episcopi* Pag. | 257. editionis Venetę 1730.

cujus Jurisdictio- | ni antiquitūs parebant, ad Schisma lapso, expostu- |
lasse rationem S. Unionis, ut Caput Universalis Eccle- | się velut mem-
bra agnoscunt, et ad Fontem Potesta- | tis Ecclesiasticę, et spiritualis ad
Pontificem recur- | rant. |

Patet dein Tertio: Quod utut *Episcopi* Agrienses inde ab Anno 1747. |
diversis violentis, et illegalibus medijs Gręci Ritūs Uni- | ti *Episcopum*
Munkaciensem una cum Clero, et Populo | Jurisdictioni suę contra fas,
et equum subicere in- | tenderint, antiquitūs nihilominūs pari Inde-
penden- | tię Pręrogativa *Episcopi* Munkacienses cum suo Clero | usi
sint, et potiti cum Antistitibus Ritus Latini, imo ||^{8r} quantumvis glorio-
sus Imperator Leopoldus ex moti- | vis, et Rationibus §. XVI. adductis
Josephum de Camil- | lis *Episcopum* condam Ruthenę Gentis *Ævi* illius
Antisti- | ti Agriensi subjectum, ab eoque dependentem vo- | luerit;
Hunc attamen, et ejusdem usque ad hodie- | num *Episcopum* suc-
cessores qua Vicarios Apostoli- | cos Sua Sanctitas semper immunes,
et independen- | tes per Sua Apostolica Brevia creaverit, et confir- |
maverit. Penes quam Independentiam exercito | Regimine in Ecclesia
Dei Gręci Ritūs in Hungaria | existente; quem quantumque profectum
Sacre- | que Unionis Incrementum hi Apostolici Vicarij | procurave-
rint subsequa Tabella exhibet. ||^{8v}

		Loca purè Ruthena	Loca mixta	Ecclesię	Actuales Parochi	Persone Confessi- onis capaces
In Comitatu	Sarosiensi	152	45	155	103	21626
In	Zempliniensi	143	139	140	103	26421
In	Abanivariensi	17	67	25	15	5020
In	Borsodiensi	7	17	7	6	1744
In	Szabolcensi	17	59	41	31	9432
In	Szathmariensi	108	18	100	92	10629
In	Maramarossiensi	100	8	120	135	16870
In	Ugocsensi	30	16	37	29	4030
In	Bereghiensis	142	10	130	77	11845
In	Ungvariensi	88	73	84	57	11484
Summa horum		804	455	839	675	119107

His accedit Comitatus Scepusiensis, Tornensis, et Gőmőriensis, qui
ab anti- | quo ad Munkacienses *Episcopos spectabant*.

		Loca purè Ruthena	Loca mixta	Ecclesię	Actuales Parochi	Persone Confes- sionis capaces
In	Scepusiensi	13	30	13	11	17000
In	Gőmőriensi	3	7	3	1	5000
In	Tornensi	3	10	3	3	4000
Summa horum		19	47	19	15	26000
Summa Totalis		822	502	858	689	145107

*Quibus etiam accedit Ordi Sacer S. Basilii Magni habens | sub Jurisdictione,
et Directione Episcopi Munkacsiensis Octo | in distinctis Comitatus Mo-
nasteria, et in his ultra centum | Alumnos perpetuò Deo famulantes. ||^{9r}*

Ex qua prodit: esto quidem obvertat Agria seu in | Episcopis Ritûs
Gręci Munkacsiensibus ad gubernandam | Ecclesiam insufficientiam,
hactenus alias inauditam, | et a prædecessoribus Agriensibus Episco-
pis per tot sæcula | nunquam allegatam; seu in Clero Ruditatem, | et
simplicitatem, seu in Gente Flexibilitatem, et | pronitatem adsciscendi
ad Schisma, seu denique | alia infundata vitia in depressionem totius
Gentis | adducat, Apostolico tamen zelo ipsorum indè ab An- | no 12.
hujus sæculi, quo fluctus rebellium armo- | rum compositi, et præsertim
hæterodoxorum Per- | secutiones in Regno Hungarię sedatę sunt, S.
Unio | sub Tumultibus penè extincta è scintilla quasi | cooperatione
opinativè rudis illius Cleri Gręci Ritus | Pastorum excreverit, jam adju-
vante Dei Gratia ad nu- | merum tot animarum confessionis capacium,
imo | in Agro Domini reportaverint adeo uberem messem, | quod ho-
dièdum gloriari possint marte suo Apostolico | plures integros Pagos
cum Ecclesiis, ejurata partim | Calvinii, Lutheri partim Secta Gręcum
Ritum ample- | xos fuisse, hucdumque constanter, et piè in S. Unio- |
ne perseverare, quin tamen Antistites Latini Agrien- | ses suam seu ad
horum, seu aliorum conversionem | Apostolicam operam locaverint,
aut porro ad conser- | vandam saltem S. Unionem ibidem, ubi arcta ||^{9v}
expostulasset necessitas Patrocinium suum effica- | citèr contulerint.
Imò si tandem radici admovendus | est Bidens, et ad repurgandum
pus ulcus resecan- | dum. |

Tandem quarto liquet, et innegabile est quęri quibusvis exqui- | si-
tissimis viis subjectionem, et Dependētiā Gręci | Ritûs Episcopi totiu-
sque Gręci Cleri ab Episcopis Agriensibus, | ast si reflectatur, quis ef-
fectus, quę utilitas, quidve | S. Unionis Incrementum ex hac infundata,
imò | summè pernicioſa prętensione: sileant lingue, | taceant Typi, et
Calami: Publica Regni Hungarię | et Principatus Transylvanię luctuosis-
sima exem- | pla adhucdum sufficienter enarrarunt, luget, | lugebitque
Transylvanię Gręci Ritûs Ecclesia de | amissis nuper plus quam sex mil-
lium Anima- | rum relapsis ad Schisma metu subjectionis Ritûs | Gręci
Populi Latini Ritûs Episcopo. Hodiedum sentit | dolorem vix unquam
leniendum Magno-Varadi- | num, quod ex multis millibus animarum
S. Unio- | nis lachrymabundis contuetur oculis, vix scintil- | lam, sed
et hanc per subjectionem Ritûs Gręci | Episcopi Antistiti Latino, prope-
diem prorsus extinguen- | dam. Sensit acerbi hujus doloris partem ||^{10r}
Comitatus quoque Szathmariensis, qui antè paucos | annos spatio dimi-
dii anni undecim circiter mil- | lia animarum persuasione illius metus
seducta | ab obedientia S. Matris Ecclesię desciverant eter- | num pro-
cul dubio sub jugo Dęmonis in caligine | Schismatis mansura, nisi nunc
Gubernans Gręci | Ritûs unitam Ecclesiam Munkácsiensem cum |

Clementissimo Decreto Pientissimè Regnantis Do- | minę qua Commi-
sarius Regius ad faciem periculi | excurrens lapsis manum porrexisset, et salutari | Doctrina lipos (sic!) cęcitatis deterisset atque ad ovi- | le Christi errantes reduxisset, cujus ęrumnosi la- | boris ad hodiedum fert manes (sic!), lecto a tempore | reditus affixus. Si verò recentissima consideren- | tur exempla: fuit adhucdum in Hungaria a tem- | pore reditus Populi Gręci Ritus ad S. Unionem | Opidum (sic!) Hajdonicale Dorogh nominatum ante- | murale S. Unionis Pręsidium, in quo alienis a | S. Unione primos assultus tentare incumbibat, | ut in gremium Ovilis Gręci Ritus insiliant, et | pręda potiantur, ast proh Dolor! quam vix | non a Sęculo assequi non poterant, viam, hanc ||^{10v} circulares *Episcopi* Agriensis de subjectione *Episcopi* | Gręci Ritūs cum suo Clero *Episcopo* Agriensi, Clero, | et Populo vulgatę apparuerunt: Virginea, et ne | unius quidem Schismatici in Gremio pręlibatę | Civitatis habitatione, contaminata fuit Eccle- | sia Dei Doroghiensis usque ad publicationem | hujus subjectionis, at cum aures Populi pene- | travit, Clavis effecta est, qua porta aperta est aliquot | centenis animabus ex Ovili Christi elabendi, et Ha- | ram ęternę Damnationis cum Schismate ingredi- | endi. Quibus reducendis admovit quidem sacratis- | sima Domina efficacia media per suum Commissa- | rium Comitem Dőry ibidem hodiedum operantem, | verum adeo vana, et inutili spe, ut metu illius | subjectionis Ritūs Gręci, Latino *Episcopo*, jam obfirmati, | et ex hac ne fors hodie cras prorsus aboliendum | arbitrantes Ritus Gręcum, vix unquam, qui | Schisma, spe liberioris exercitii Gręci Ritūs sub | Metropolita, et *Episcopis* schismaticis, amplexi sunt re- | ducendi sperari possint secūs, quam si justo huic | metui remedium ita certum, et securum affe- | ratur, ut quemadmodum subjectio illa Gręci | Ritus Uniti *Episcopi* cum Clero erga Antistites Latinos ||^{11r} quę metum hunc aboliendi Ritus Gręci animis | Fidelium profundę impressit, in Vulgus missa fuit, | ita hęc Authoritate Suę Sanctitatis, Regięque | *Maiestatis* publicis sancitis, et Decretis districtim | sufferatur, et abrumpatur, hisque sanctissimis | summe necessariis Ordinationibus, Populus de li- | bertate Exercitii Ritūs Gręci in gremio Eccle- | się unitę securus reddatur. |

Ac porro quantopere hęc Paterna Apo- | stolici muneris Dispositio in Regno Apostolico Hunga- | rię necessaria sit, pręter illa, quę adducta | sunt funesta, plena gravissimis periculis Exem- | pla: Si totius S. Unionis in Regno Hungarię Sta- | tus penitiori supercilio spectetur, fatendum est | quidem stare eamdem utut multis schismatico- | rum telis hodiedum impugnetur, inconcussa firmi- | tate, sed cujus omnino amara est vel recordatio, | quod Latine Ecclesię Antistites infundatę illius | subjectionis Gręęc Ecclesię aculeo in Viscera S. | Matris Ecclesię sevant, illud quoque agnoscendum | venit: Prętensio namque hujus subjectionis totius | S. Unionis firmitatem adeo reddit vivo exemplo in- | stabilem, ut propediem non alię affulgeant spes, ||^{11v} quam ut a to-

to populo, Clero quantumcumque effica- | citè resistente, de Unione
conclametur; videt etiam | Populus corporeis oculis, et experitur quid
agatur in tre- | decim Parochiis via facti per Comitem condam Fran-
ci- | scum Barkoczy qua Prępositum Scepusiensem a Ju- | risdictione
Episcopi Gręci Ritus Munkaciensi in Scepusio per | alios in Comitatu
Tornensi tribus, Gőmőriensi una avul- | sis, et Jurisdictioni Archiepisco-
pali Strigoniensi subjectis * | cum Populo, ipse quoque Clerus Gręcus,
nec Gręcum ple- | nè, sed nec Latinum, verum exoticum quoddam,
et | nefors hereticum medium sequatur; quo exemplo faci- | le meti-
tur se quoque si Latinis Antistitibus subjectio Grę- | ci Ritūs tribuatur,
pari periculo amittendi congeniti si- | bi Gręci Ritūs propediem invol-
vendum, atque hoc metu | concussus, est speciem S. Unionis externę
pręferat, nu- | tat tamen in pectore, et unica expectatione pauli- | sper
in Ovili Christi continetur, donec nempę Episcopi, to- | tiusque Cleri ad
Augustam Aulam Delegatus reverta- | tur; Quem si seu serotinę, aut
Legatum non impetra- | ta Pace unde venerat nude redire contigerit,
cer- | tius eo nihil, thedio (sic!) Jugi illius subjectionis universam S. |
Unionem plusquam Centenis, et quingenis animarum mil- | libus con-
stantem Castris Inferi adscriptam, et nullo | umquam zelo ad pristinum
Florem reductam iri. Hęc si ||^{12r} vana putantur Commenta, fas est per
disinteres- | sata supercilia veritatem explorandi. ||^{12v}

BIBLIOGRAFIA

- [Bačinský], *Sermo* = [A. Bačinský], *Sermo de sacra occidentalem inter et orientalem ecclesiam unione* (Trnava 1764).
Bahlke, *Ungarischer Episkopat* = J. Bahlke, *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie* (Stuttgart 2005).
Baran, *De processibus* = A. Baran, *De processibus canonicis ecclesiae catholicae Ucrainorum in Transcarpathia* (Roma 1973).
Bazilovič, *Brevis notitia* = J. Bazilovič, *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriathovits, olim Ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in Monte Csernek ad Munkacs, Anno MCCCLX. factae* (Košice 1799).
Bel, *Compendium* = M. Bel, *Compendium Hungariae geographicum* (Posonii–Pestini 1792).
Bombardi, *Topographia* = M. Bombardi, *Topographia Magni Regni Hungariae* (Viedeň 1718).
Darkó, *A görög szertartásúak története* = Jenő Darkó, *A görög szertartásúak története Magyarországon, 1000-1792* (Budapest 1994).
Dulyškovyč, *Istoričeskija čerty* = J. Dulyškovyč, *Историческія черты угро-русскихъ. Тетрадь III.* (Užhorod 1877).
Гаджега, „Перва спроба“ = В. Гаджега, „Перва спроба историї греко-католическої мукачевскої епархії,“ *Науковий збірник товариства „Просвіта“* 3 (1924), 1-27.
Lacko, *Unio Užhorodensis* = M. Lacko, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia catholica* (Roma 1965).
Nadanyi, *Florus Hungaricus* = J. Nadanyi, *Florus Hungaricus* (Amsterdam 1663).

* na ľavom margu vsuvka (korekcia): quod a tempore ibi- | dem existentis Cle- | ri, et Populi Latine | Jurisdictioni subjectis

- Pekar, „Bishop John Bradač“ = A. Pekar, „Bishop John Bradač: The Last Basilian in the Mukačevo episcopal See (1732-1772),“ *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983), 130-152.
- Radványi, *Archive* = N. Radványi, *Die Archive in der Podkarpatska Rus: Ein Beitrag zur Errichtung des Landesarchivs* (Užhorod 1922).
- Roskoványi, *Monumenta* = A. Roskoványi, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. Tomus XII.* (Nitra 1876).
- Sentiváni, *Dissertatio chronologico-polemica* = M. Sentiváni, *Dissertatio chronologico-polemica de ortu, progressu, ac diminutione Schismatis Graeci, atque Graeci Ritus Ecclesiae, cum Romana Ecclesia, tot votis exoptata reunione* (Trnava 1703).
- Sentiváni, *Dissertatio paralipomenonica* = M. Sentiváni, *Dissertatio paralipomenonica* (Trnava 1699).
- Vasiľ, Žeňuch, *Cyrillic Manuscripts* = C. Vasiľ, P. Žeňuch, *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia/Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. Cyrílské rukopisy z východného Slovenska/Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti* (Roma – Bratislava – Košice 2003).
- Zavarský, „Dva texty o únii z 18. storočia“ = S. Zavarský, „Dva texty o únii z 18. storočia,“ *Cyrílské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku* (Peter Žeňuch ed.) (Bratislava 2007).
- Zavarský, „Martin Sentiváni SJ“ = S. Zavarský, „Martin Sentiváni SJ: Grécka schizma a únia. Historicko-polemická dizertácia,“ *Sambucus* 1 (2005).
- Zavarský, „Správa z výskumu“ = S. Zavarský, „Správa z výskumu v Historickom archíve Kongregácie pre evanjelizáciu národov alebo «De Propaganda Fide» (APF) a v Archíve Kongregácie pre náuku viery (ACDF),“ *Slavica Slovaca* 1 (2016), 83-84.
- Žeňuch, „Kultúrne a spoločenské podmienky“ = P. Žeňuch, „Kultúrne a spoločenské podmienky vydania päťzväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie,“ *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrozenia* (Ján Doruľa ed.) (Bratislava 2014).

Peter Žeňuch

RUKOPIS S PRAVIDLAMI SVETSKÉHO A CIRKEVNÉHO ŽIVOTA Z PRELOMU 16. A 17. STOROČIA V KONTEXTE MEDZIKONFESIONÁLNYCH VZŤAHOV POD KARPATMI

S príchodom kresťanstva na Veľkú Moravu v 9. storočí súvisí utvorenie štátno-politického prostredia, ktoré sa za krátky čas od príchodu misie vedenej Konštantínom-Cyriľom a jeho bratom Metodom vyvinulo na stabilný právny systém zabezpečujúci synergické fungovanie svetskej i cirkevnej sféry.

Fungovanie štátneho právneho systému už stredovekí kronikári vnímali ako abstraktnú inštitúciu tak, ako sa chápe podnes. Stredovekí kronikári a analisti¹ Veľkej Morave preto prisudzovali všeobecne platné atribúty právneho štátu, ktorý charakterizuje vymedzené územie s jeho obyvateľstvom a efektívna štátna moc.² Pravidlá spoločného fungovania svetskej i cirkevnej správy veľkomoravskej spoločnosti na kresťanských základoch dokazujú, že štátno-politický systém Veľkej Moravy sa riadil princípmi politickej a administratívno-právnej suverenity utvorenej v kontexte moravsko-panónskej arcidiecézy podriadenej rímskemu pápežovi.³

Významným svedectvom o uplatnení domáceho obyčajového práva v systéme s kresťanskými zásadami predstavuje najstaršia vrstva slovenej zásoby slovenčiny, ktorá obsahuje pomenovania remesiel, nábožen-skú, hospodársku, administratívnu i právnu terminológiu (táto terminológia dokladuje hospodársky, spoločenský i kultúrny život i úroveň rozvoja spoločnosti) i celý rad dokumentov so svetsko-právnou i cirkevno-právnou relevanciou. Starosloviencina sa ako kultivovaná podoba jazyka veľkomoravských Slovenov používala v rozličných oblastiach písomnej komunikácie, čo dokazujú texty pamiatok nielen z liturgickej sféry (napríklad *Kyjevské listy*, *Assemaniho evanjeliár*, *Frizínske pamiatky*, *Mariánsky* i *Zografský kódex*, *Sinajské euchológium*, *Codex Clozianum*, *Moravsko-panónske legendy* a ďalšie texty zachované v rozličných odpi-soch), ale aj rozličné pramene administratívno-právnej povahy (*Súdny zákonník pre ľud*, utvorený podľa gréckeho právneho poriadku Eklogy; *Ustanovenia* či *Pravidlá svätých Otcov*, *Nomokánon*), didaktickej (*Metodo-ovo Ponaučenie vladárom*) i umeleckej literatúry (najstaršia slovanská sylabotonická báseň *Proglas*) a pod. Všetky vrstvy včasnofeudálnej veľ-

¹ Pozri o nich v diele MMFH a tiež Ratkoš, *Pramene*.

² Bližšie pozri Považan, „Trestné právo na Slovensku,“ 18-25.

³ Marsina, „Štruktúra šľachty,“ 35-43.

komoravskej spoločnosti prijali starosloviensky jazyk ako domáci kultivovaný literárny jazyk, teda jazyk písomnej kultúry.

Synergické uplatňovanie cirkevných a svetských pravidiel či kánonov na Veľkej Morave dokazuje Metodov zákonník, predstavujúci súbor pravidiel (Nomokánon), ktorými sa riadil svetský i cirkevný život. Nomokánon je zbierkou byzantských kánonov a pravidiel, ktorý v 6. – 7. storočí zostavil neznámy kompilátor zo zbierok kánonov Jána Scholastika (*Synagóga*) a zborníka svetských pravidiel (kánonov) utvorených z 87 kapitol. Cirkevní historici v tejto súvislosti poukazujú na skutočnosť, že existujú dve línie vývinu variantov nomokánona: nomokánon utvorený zo 14 kapitol a nomokánon v 50 oddieloch. Nomokánon, ktorý podľa XV. kapitoly Života Metodovho vznikol na Veľkej Morave,⁴ svedčí o symbióze domáceho obyčajového práva a cirkevných pravidiel, čo umožňuje predpokladať, že na Veľkej Morave vznikol nomokánon ako samostatná právna norma, ktorá začala významne formovať štátno-politický, spoločenský i cirkevný obraz celého veľkomoravského prostredia.⁵ Tento *veľkomoravský nomokánon* zostavil a preložil sv. Metod, moravsko-panónsky arcibiskup, a v literatúre sa možno stretnúť aj s jeho označením ako *slovanský Methodius*. Toto jeho označenie súvisí so zmienkou v Letopise popa Dukľanina, kde sa uvádza, že kráľ Svätopluk ustanovil mnohé dobré mravy a zákony podľa slovanskej knihy zvanej *Methodius*.⁶ Treba zároveň dodať, že po rozpade Veľkej Moravy slovanská cirkev túto zbierku pravidiel pre svoju neúplnosť neprijala, hoci *slovanský Methodius* vznikol pre slovanské prostredie na Veľkej Morave. Treba len upozorniť na fakt, že v Bulharsku pod vplyvom gréckej (byzantskej) cirkvi už za vlády cisára Simeona v 10. storočí začal vznikať nový preklad kánonického súboru pravidiel.⁷ Možno, pravda, predpokladať, že nový preklad nomokánona vznikol aj s použitím Metodovho diela.⁸ Časť zbierky slovanského prekladu nomokánona pri-

⁴ Псалтырь во еѣ тѣхъмо и еванѣлиѣ съ апѣлъмъ и избѣрангыими слоужьбъами црѣвныими съ философѣмъ прѣложиахъ първѣикъ · тѣгда же и номоканонѣ, рекѣше законоу правило, и оцѣскыа книги прѣложи. Cf. Lavrov, *Trudy slavjanskoj komissii*, 77.

⁵ Pozri k tomu MMFH IV, 182-219. V tejto súvislosti sa uvádza nasledovné: „Takový pronikavý zásah do tradičného souboru cirkevne právneho nebyl myslitelný v oblasti východní církve. Mohl si je dovolit jen někdo, kdo nepodléhal byzantské kontrole a byl vybaven zvláštní pravomocí. A tím byl Metoděj jako arcibiskup pannonské a pak moravské diecéze, podřízené přímo Římu. (...) Jeho zvláštní práva a výsady, kterých se mu dostalo od papeže Hadriána II., byly pak slavnostně potvrzeny Janem VIII, známým privilegiem *Industriae Tuae* (880) v tom smyslu, aby (papež tu cituje slova 38. kánonu apoštolského), podle kanonické tradice sám měl péči o všechny záležitosti církevní a spravoval je jako pod dozorem Božím'. (...) Tím vzniklo dílo v jistém smyslu nové a samostatné, nový, moravský typ nomokánonu, odlišný od veškeré ostatní tradice východní.“ MMFH IV, 188.

⁶ „Multas leges et bonos mores instituit, quos qui velit agnoscere, librum sclavorum qui dicitur Methodius, legat, ibi reperiet qualia bona instituit rex benignissimus,“ cf. Mužić, *Hrvatska kronika*, 266.

⁷ K problematike pozri obsiahlu monografickú prácu Cibranska-Kostova, *Pokajnata knižnina*.

⁸ MMFH IV, 189.

tom tvoria pravidlá Jána Scholastika, konštantínopolskeho patriarchu zo 6. storočia, ktorých preklad sa pripisuje práve sv. Metodovi.⁹

Špecifikum Metodovej kánonickej zbierky pravidiel vysvetľuje I. Žužek, ktorý hlavný dôvod vzniku veľkomoravskej zbierky pravidiel vidí v snahách miestnej cirkvi pripraviť základnú príručku kánonického práva pre prostredie Veľkej Moravy. Metod preto pri výbere kánonov do svojej zbierky vynechal všetky tie, ktoré pokladal v kontexte moravskej cirkvi za nejasné a svoj výber kánonov podriadil aktuálnym potrebám vtedajšej veľkomoravskej spoločnosti.¹⁰

V slovanskom prostredí v neskoršom období vzniklo aj niekoľko skrátených (krátkych) redakcií nomokánonov, z ktorých dve redakcie označované ako Ust'uzský a Joasafovský nomokánon sú dôležitým zdrojom pre výskum celého radu ďalších i podobných variantov textov pravidiel cirkevného a svetského života vo východoslovanskom i južnoslovanskom prostredí. Rozličné penitenciálne, epitimiové zbierky s pravidlami pre život svetských i duchovných stavov spoločnosti predstavujú osobitý typ kánonických zborníkov, ktoré sa vyznačujú tým, že okrem skráteného súboru pravidiel a kánonov s penitenciálom obsahujú aj texty a výklady rozličných obradových zásad súvisiacich s vykonávaním spovede,¹¹ ktoré obsahujú aj návody a rady pre kajúcnikov, ktorým kňaz po vyznaní hriechov uložil pokutu. Pokutu kajúcnik realizuje vo forme pôstu, modlitby alebo ako skutok kajúcnosti. Skutky kajúcnosti človek vykonáva pred ľuďmi i pred Bohom. Okrem epitimiových pravidiel takéto skrátené zborníky obsahujú aj návody pri príprave, ochrane a spotrebe obetných darov, pri správnom vysluhovaní sviatostí a pod. Krátka redakcia nomokánona zvyčajne obsahuje pravidlá Jána Pôstnika, pravidlá určené biskupom, kňazom a mníchom, niekedy aj Pravidlá (kánony) svätých Otcov.¹²

Iba v niektorých prípadoch sa ako penitenciálna pokuta nariaďuje telesný trest a pokánie, napríklad v zborníku Pravidiel svetského a cirkevného života z prelomu 16. a 17. storočia, ktorého opis prinášame nižšie, sa telesný trest vo forme pokuty za hriech nachádza vo viacerých pravidlách, napr. v 22. pravidle na fol. 44^v: ѡце кто краде ѡрковѣ ѡмоу его · да дастъ жгоуѣ въсе ѣ оуѡра ѣ ѡ да вѣж его по хреѣтѣ · ѡ оудареніи · а по пѣтомѣ · кѣ · ѡко да ктомоу не краде; v 106. pravidle na fol. 114^r: ѡце кого либѣ ѡма оудѣца женоу · ѡсквѣненіе нечѣа женоу · ѡли дѣца а неі ѣце

⁹ „Сохранились два русских списка Номоканона Иоанна Схоластика, в котором правила сведены в 50 глав (перевод данного памятника исследователи связывают с деятельностью славянского первоучителя Мефодия...)“ cf. Moškova, *Katalog*, 442.

¹⁰ Žužek, *Kormčaja kniga*. Cyril Vasil' v monografickej práci *Kánonické pramene*, 73-80, v tejto súvislosti vysvetľuje niektoré odlišnosti medzi byzantským a veľkomoravským nomokánonom, ktorými Metod vychádza v ústrety podmienkam, požiadavkám a okolnostiam miestnej moravskej cirkvi.

¹¹ Beřakova, „Kormčaja,“ 6 a nasl.

¹² Beřakova, „Kormčaja,“ 6.

ѡскврѣнїи ѿ · да бїѣса м̄ тожѣ¹³ · аще ѡскврѣнїи ѿ · то вѣ сѧ написанїи прѣже да сѧтса ѣмоу; v 108. pravidle na fol. 114^v: Не поѣае никого поца- дѣти ѡ смѣрти ноудѣща неволеа на ѡскврѣненїе бл҃жнѣ · ѡли дѣца · ѡли мжжѣтѣ жена · ѡ ѡли калоу҃горицѣ · ѡ тако насилїе · аще ѡскврѣнїса · ѡ ѡма ѣго · да бїѣ ѣго ѡко рѣхѣ ѡ да ѡрѣжа ѣмоу носѣ; v 112. pravidle na fol. 115^v-116^r: аще кто рече злослово на цр҃кѣ · то да ѡстѣтса ѡ не како бы · да аще ѡ безоумїа своѣго рекѣ бж҃е то да помлоу҃е ѣго · аще разоумѣ нѣкїи злѣбнїи · то да бїѣ ѣго м̄ тодѣ · аще бж҃е вѣ свѣршениї вѣзраста мжжеска · ѡли ѣ ю · то млѣ да сътворѣ ѡ не; v 120. pravidle na fol. 117^v-118^r: аще діакѣ проклѣне їереа да не послоушѣса · ѡли подіакѣ · ѡ чтець · нѣ да бїѣ ѡ законнїи веленїе цр҃ковнїи дванадесѣте оударенїи, v 8. pravidle na fol. 12^v-13^r: снѣ оу҃бо аше хоу҃ли · ѡли злослово рѣтелѣ своѣго неправѣно · смѣртїа да оу҃мртѣ · понеже рѣтелѣ поѣа ѣмоу ѣ ѡ свѣ ѡ живѣ ащеми же покаѣса ѡ не съдѣла · да дасть ѣмоу коноу҃ покаанїа по лѣпѣте · ѡко да [ѡ]цѣ ѣго ѡ мѣти простѣтѣ ѣго: ащеми же ѡме творити · ѡ оударѣ ѡца своѣго · да ѡсѣчѣса ржа ѣго · снѣ аще мѣрѣ своѣ ѡскрѣви лже бы не рѣтса ѣмоу · a pod.

Špecifické súbory textov pravidiel a kánonov cirkevného a svetského života napísané cyrilikou, ktoré popri jednotlivých kánonoch alebo pravidlách obsahujú ich výklady a návody na použitie, predstavujú zborníky známe ako *slovanský Zonar*, resp. *Zinar*, *Zonara* či *Pseudozonar*.¹⁴ Josef Vašica vysvetľuje, že podobne ako veľkomoravský nomokánon sa spája s označením *Methodius*, aj komentovaný text nomokánona svoje pomenovanie má odvodené od mena jedného z byzantských komentátorov Jána Zonara (kronikár a historik, ktorý pôsobil v 12. storočí).¹⁵ Keďže v komentároch textov pravidiel prekladu slovanského Zonara či Pseudozonara sa nachádzajú jazykové javy, ktoré súvisia s veľkomoravským jazykovým prostredím, J. Vašica predpokladá, že Metodovo dielo mohlo bezprostredne ovplyvniť aj vznik týchto textov právneho charakteru a tiež ich výklady, ktoré už vznikli v južnoslovanskom prostredí, odkiaľ sa rozšírili do celého slovanského sveta, kde sa ujala a rozvíjala byzantská cirkev slovanskej tradície.¹⁶ 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.

¹³ Stsl. тоѡга (fem.), тоѡгѣ (mask.), slov. palica, bakaľa (niekedy sa тоѡга/тоѡгѣ vyskytuje aj vo význame „žezlo, biskupská palica“), porovnaj *SJS*.

¹⁴ O terminológii súvisiacej s označením zbierky Zonar, Zinar, Zonara či Pseudozonar pozri napríklad Beľakova, „O sostave,“ 114-131; Turilov, „K istoriji,“ 114-131 a tiež Cibranska-Kostova, „Slavjanskij Pseudozonar,“ 25-31.

¹⁵ Vašica, *Literárni památky*, 78.

¹⁶ Vašica, *Literárni památky*, 72-92, pozri aj *MMFH IV*, 118-289.

Práve zborníky pravidiel, ktoré vznikali pre potreby miestnej cirkvi, poukazujú na prepojenie duchovného (religiózneho) života s každodennosťou jednoduchého človeka. Práve pre každodenný duchovný život veriacich mimo kláštorných múrov možno v takýchto textoch nájsť už spomínané rozličné návody a príklady. Ich osobitnú zložku predstavujú aj návody a pravidlá pre kňazov pôsobiacich v dedinských chrámoch, do ktorých na bohoslužby prichádzajú práve jednoduchí dedinskí obyvatelia. 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, ktorí sú tiež často vystavení nástrahám každodennosti (rozličným neduhom i vášňam, napr. hriech simonie, lichva, nadmerné pitie a jedenie, ohováranie a i.). Pravidlá svetského a cirkevného života a ich výklady, epitimiové pravidlá a penitenciál predstavujú dôležitý dokument, ktorý opisuje vzťahy medzi svetskými i duchovnými stavmi spoločnosti. Aj tieto texty spravidla obsahujú terminológiu, ktorá sa uplatňovala od najstarších čias vzniku slovanských prekladov nomokánona a vďaka písárskej tradícii sa dostala aj do novších cyrilských prameňov. Túto terminológiu tvorí prevažne ustálený súbor lexém poznačených religióznym či konfesionálnym prostredím, napr.: *komkanije*, *vладыка*, *князь*, *поп*, *мнѣхъ*, *каluger*, *олтѣр*, *служба*, *навѣчѣрница*, *масопуст*, *цѣта* (vo význame „drobná minca“), *чѣладѣ*, *оцот* a ďalšie.¹⁷ Takáto terminológia je jedinečným dokladom o prepojení najstaršieho horizontu slovanskej a veľkomoravskej duchovnej kultúry s jej pokračovaním v slovanských cirkvách byzantského obradu *sui iuris*. 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, a tým 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, ktorým sa tieto právne zásady zapisujú a vykladajú.¹⁸ V prostredí slovanských cirkví byzantského obradu predstavuje národná redakcia liturgického cirkevnoslovanského jazyka spolu s jeho miestnymi (lokálnymi) variantmi (subredakciami) kultivovaný nástroj, ktorým možno zaznamenať i rozvíjať vlastné kultúrno-duchovné prostredie. Treba mať však v tejto súvislosti na zreteli, že uplatňovanie sa cirkevnoslovanského jazyka v prostredí právnej písomnej tradície vychádzal z jeho kultivovanosti a uplatniteľnosti ako jazyka liturgického procesu. Do štruktúry písomného prejavu pritom prirodzene prenikali javy z jazykového úzu jeho

¹⁷ Žeňuch, „Formovanie,“ 199-209.

¹⁸ Považan, „Trestné právo na Slovensku,“ 18-25.

používateľov. Tak sa aj do jazyka právnych písomností dostali rozličné prevzatia, ktoré kultivovali literárnu podobu cyrilského písomného prejavu späť aj s konkrétnym miestnym jazykovým prostredím, v ktorom pôsobila byzantsko-slovanský cirkev. Treba zároveň zdôrazniť, že používanie cyriliky ako grafického systému nemá žiadny súvis s etnicitou či etnickou identitou jeho používateľov. Cyrilské písmo plní podobne ako cirkevno-slovanský liturgický jazyk iba funkciu konfesionálneho identifikačného atribútu.¹⁹ Cyrilský grafický systém je prejavom identity súvisiacej s byzantsko-slovanskou religióznou a obradovou tradíciou u východných a niektorých južných Slovanov (Rusi, Ukrajinci, Bielorusi, Bulhari, Srbi, Macedónci), ale aj u Rumunov, ktorí cyriliku používali ešte aj v druhej polovici 18. storočia. Aj príslušníci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku a v podkarpatsko-ruskom priestore vnímajú cyriliku ako sakrálny symbol, znak svojej náboženskej tradície a konfesionálnej príslušnosti.²⁰

Písomná tradícia zachytávajúca systém pravidiel v rozličných slovanských redakciách či variantoch cirkevného jazyka (cirkevnej slovančine) obsahuje všetky podstatné znaky, ktoré sú typické pre jednotlivé národné i konfesionálne spoločenstvá, lebo sú zároveň ukazovateľom ich vyspelosti a kultúrnej prestíže. Takými sú aj rozličné texty pravidiel a kánonov, ktoré majú nielen osobitnú obsahovú kompozíciu či štruktúru a vznikali v 15. storočí v priestore Haliče i Karpát. Dôležitou motiváciou ich vzniku je protiheretické a protibogomilské pôsobenie v prostredí byzantskej cirkvi v slovanskom prostredí, s čím súvisí aj snaha o demonštráciu návratu k viere otcov cirkvi. Osobitnú rolu v rukopisných textoch tohto okruhu zohráva aj snaha o vyjadrenie postoja voči pôsobeniu latinskej cirkvi, ktorej neskoršie rekatolizačné pôsobenie v prostredí Karpát a v Haliči silnelo prostredníctvom protireformačných aktivít. Výsledkom týchto aktivít v priestore pod Karpatmi v Uhorsku bolo úsilie o zavedenie cirkevnej únie. V Mukačevskom biskupstve máme na mysli Užhorodskú úniu (1646) a predchádzajúci nevydarený pokus o úniu zorganizovaný Drugetovcami z Humenného v Krásnom Brode v roku 1614.²¹ Prijatie Užhorodskej únie však netre-

¹⁹ Písmo je grafický systém, ktorý zaznačuje realizované fonémy (hlásky) reči. Zároveň však plní aj istú kultúrno-identifikačnú funkciu, najmä vo vzťahu k historicko-konfesionálnemu vývinu. Napríklad hlaholský grafický systém bol určený pre veľkomoravské prostredie, kde sa aj naplno rozvinul v súvislosti s veľkomoravskou cirkevnou tradíciou, no hranatá hlaholika je podnes identifikačným znakom dalmatínskej cirkvi. Aj švabach je konfesionálne príznačným grafickým systémom, ktorý používali slovenskí protestanti.

²⁰ Bližšie o tom Žeňuch, *K dejinám*.

²¹ V tejto súvislosti Ľudovít Haraksim píše, že veriaci ľud ani pod nátlakom Drugetovcov nechcel prijať cirkevnú úniu podľa príkladu z haličského prostredia: „Biskup A. Krupeckij sa so svojou suitou, zrejme po dohode s grófom J. Drughetom, zamerával predovšetkým na získanie duchovenstva z okolia Humenného. Strojcovia únie iste počítali s tým, že za pastiermi pôjde stádo. Duchovenstvo gréckoslovanských obradov presviedčali tým, že prijatie únie nevyža-

ba vidieť iba vo svetle úniijného zápasu jezuitov v haličskom priestore (Brestská únia 1596), v ktorom začiatkom 17. storočia pôsobil aj zjednotený prazemšťiansky biskup A. Krupcekij.²² Predpoklady pre zavedenie únie v Mukačevskom biskupstve v Uhorsku nevznikli za takých istých podmienok, v ktorých pôsobila byzantsko-slovanská cirkev v Haliči. Dokazuje to napríklad aj nedávno nájdený dokument o akte Užhorodskej únie,²³ v ktorom jeho signatári vyjadrujú presvedčenie o zachovaní už existujúceho cirkevného práva, podľa ktorého sa ako samozrejmosť pokladá existencia dvoch kresťanských obradov v Uhorsku. Východní kresťania sa tak nevnímajú ako cudzorodý element. Východný obrad v Uhorsku má svoje pevné miesto, o čom svedčia niektoré staršie dokumenty právnej povahy. Napríklad pri uznaní zvrchovanosti apoštolského stolca v Uhorsku sa forsírovala najmä politická požiadavka podriadenosti uhorského panovníka rímskemu pápežovi, pričom rešpektovanie existujúcich teologických a kánonicko-právnych postulátov bolo prirodzenou súčasťou identity už fungujúceho cirkevnoprávneho priestoru. O tejto skutočnosti svedčí fakt, že do kánonicko-právnych zbierok (napr. do zbierky kánonov kardinála Deusdedita) dotýkajúcich sa života cirkvi v Uhorsku bola zahrnutá „časť listu Jána VIII. Karolmanovi, synovi Ľudovíta Nemca, aby Metodovi umožnil v Panónii slobodne pôsobiť, ako aj časť listu tohto pápeža slavónskemu (?) vojvodovi/kniežaťovi Mutimírovi s výzvou, aby sa vrátil do panónskej diecézy.“²⁴ V prvých kráľovských zákonníkoch Štefana I., Ladislava I. i v dvoch zákonníkoch uhorského kráľa Kolomana a v zákonoch prija-

duje zrieknutie sa zvykov a tradícií východnej gréckoslovanskej cirkvi, ale len uznanie pápeža za hlavu cirkvi, čo v podstate bola pravda. J. Druget navyše sľuboval kňazom gréckoslovanských obradov zrovnoprávenie s katolíckym duchovenstvom a pre ich synov možnosť štúdia na humenskom jezuitskom kolégiu. Po viacmesačnej presvedčovacej práci podarilo sa získať okolo 50 kňazov pre úniu, ktorá sa mala uskutočniť na Turíce roku 1614 v Krásnom Brode severne od Humenného. Predpokladalo sa, že po nich pristúpia na úniu ďalší, takže sa čoskoro rozšíri na ostatných gréckoslovanských veriaciach humenského panstva. Na tomto mieste treba však uviesť, že na prípravách tejto únie kňazov gréckoslovanských obradov nebol zainteresovaný nik iný. Mám na mysli napr. jágerského biskupa, pod jurisdikciu ktorého patrila aj tento kút Slovenska, mukačevského biskupa Sergeja, ktorý údajne sympatizoval s myšlienkou únie a predstaviteľov svetskej moci, čo potvrdzuje fakt, že pripravovaná únia bola skutočne iba záležitosťou humenského zemepána J. Drugeta, ktorý ju realizoval takpovediac „vo vlastnej réžii“ na základe princípu „cuius regio eius religio“. Pozri Haraksim, „Užhorodská únia“, 200-201.

²² Snahy byzantskej cirkvi o očistenie od „latinských nánosov“ v karpatskom priestore i v Haliči nachádzame nielen v textoch pravidiel a kánonov, ktorých pomocou sa ich zostavovatelia a autori snažili prinavrátiť svoju cirkev k starej viere otcov. Na podobný cieľ sa zamerali aj autori a zostavovatelia rozličných polemických traktátov (napr. polemické traktáty kňaza Teodula Christodula najmä s protestantskou cirkvou s názvom *Логосъ а ѿбора на екрномъ члкъ каждомъ*) i v poučeniach a výkladoch k evanjeliovým perikopám (Ugliansky rukopis, Na-govský rukopis, Ladomírovské poučiteľné evanjelium, Pakostovský rukopis a i.).

²³ Pozri k tomu štúdiu Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie“, 511-520.

²⁴ Pozri Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy*, 34.

tých na uhorských cirkevných synodách v Sabolči (1092) a v Ostrihome (1104-1112/1113) sa pokladá prestúpenie platných pravidiel a zákonov za hriech, teda za urážku Boha. Práve preto svetská sankcia má v prvom rade podobu cirkevného kánonického penitenciála.²⁵ Túto skutočnosť spojenia cirkevných a svetských princípov v uhorskom práve možno vidieť práve v kontinuite kresťanskej i svetskej organizácie života spoločnosti, ktoré sa v stredodunajskom prostredí udržalo najmä vďaka jeho rozvinutej forme z obdobia veľkomoravskej cirkevnej a štátnej organizácie. Už veľkomoravský Metodov nomokánon zmenil súkromnú nápravu krivdy (v zmysle starozákonnej predstavy – oko za oko, zub za zub) za verejnoprávny priestupok, keď hriešnik na základe penitenciála musel vykonať skutok kajúcnosti ako prejav pokory pred ľuďmi a prejav úcty Bohu. V uhorskom cirkevnom práve sa uplatnili také pravidlá, ktorých motiváciu možno vidieť práve v miestnom partikulárnom práve ovplyvnenom byzantským cirkevno-právnym systémom. Možno tu uviesť napríklad pravidlá týkajúce sa patronátneho práva, kultových záležitostí a slávania cirkevných sviatkov, ďalej zákony o pôste, reguly o klerickom a mníšskom stave, o manželstve klerikov, o pravidelných diecéznych synodách a pod. V. Múcska v tejto súvislosti uvádza, že v uhorskom partikulárnom cirkevnom práve je v porovnaní so západným (latinským) právnym systémom niekoľko odlišností, ktoré sú veľmi špecifické a odlišujú sa od vtedajších kánonických postulátov latinskej cirkvi, dokonca obsahujú prvky „východného cirkevného práva, ktoré boli odlišné od západných noriem“ a ktoré „nemajú nič spoločné s reformami v západnej cirkvi a sú vyjadrením uhorských špecifik.“²⁶ Korene domácej právnej tradície treba preto hľadať v nadväznosti na už existujúce pramene práva z Veľkej Moravy. Cyril Vasiľ vidí stopy uhorského partikulárneho práva v cirkevno-právných normách byzantskej a veľkomoravskej proveniencie.²⁷

Do okruhu stredovekých právnych písomností Uhorska z okruhu byzantsko-slovanskej tradície patrí niekoľko cyrilských rukopisných súborov s pravidlami svetského a cirkevného života.²⁸ Jedným z nich je aj cyrilský rukopisný text uložený v rukopisnom oddelení Zakarpatského národopisného múzea pod signatúrou II-437.²⁹ Pri opise cyril-

²⁵ „...prostredníctvom kánonického práva sa do uhorského právneho systému dostalo verejnoprávne ponímanie trestného činu.“ Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy*, 41.

²⁶ Cf. Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy*, 117-118.

²⁷ Pozri Vasiľ, *Kánonické pramene*, 83-86.

²⁸ Máme tu na mysli napríklad cyrilský rukopis nomokánona uložený v Széchényiho národnej knižnici v Budapešti pod signatúrou 39. Quart. Eccl. Slav. 6 (základnú charakteristiku pozri v práci *Catalogue*, 97-98), cyrilský rukopis pravidiel Ms 106/16 uložený v Knižnici Debrecínskej univerzity (opis pozri v štúdiu Janakijevič, Pandur, *Opisanije*, 86-94) a tiež cyrilský rukopis II-437 uložený v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode (krátku charakteristiku pozri v práci Mikitas, *Davni knyhy*, 38-39).

²⁹ Mikitas, *Davni knyhy*, 38-39.

ského rukopisu II-437 sme mali k dispozícii iba jeho digitalizovanú kópiu (rukopis sme fyzicky nemali k dispozícii). Digitalizovanú kópiu rukopisu spolu s ďalšími digitalizovanými cyrilskými prameňmi uloženými v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode máme od profesora Dr. Hansa Rotheho, ktorý nám digitalizovaný prameň poskytol na štúdium už v roku 2007. Digitalizovaná kópia rukopisného prameňa je súčasťou elektronickej databázy cyrilských a latinských prameňov Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV. Elektronická databáza vznikla za účelom vedeckého výskumu pramenných textov súvisiacich s byzantským obradom v karpatskom priestore s osobitným zreteľom na Slovensko.³⁰

Rukopis *Pravidiel svetského a cirkevného života* patril ku knihám Múzejno-knižničnej komisie spoločnosti Prosvita v Užhorode,³¹ o čom svedčí nápis v okrúhlej pečiatke na vnútornej strane drevených dosiek, ktoré sú na konci rukopisnej knihy pevne spojené s väzbou rukopisu. Predná drevená doska obálky rukopisného prameňa chýba.

Rukopis je napísaný poloustavným typom cyrilského písma. Rukopisná kniha je bez titulných listov a bez konca; je zložená zo 171 fólií, vodoznak predstavuje medveďa, čo umožňuje datovať výrobu papiera do druhej polovice 16. storočia v niektorej z nemeckých manufaktúr.³² Rukopisná zbierka pravidiel vznikla na prelome 16. a 17. storočia. Jednotlivé strany rukopisu sú číslované cyrilskými grafémami priebežne s výnimkou prvého listu rukopisu, ktorý na hornej marginálii (fol. 1^r vpravo) má pagináciu s označením $\text{лѣт} \cdot \text{а}$; na fol. 1^r sa nasledujúce číslo paginy nenachádza. Cyrilská číslica ѡ [2] sa nachádza vpravo na hornej marginálii fol. 2^r. Cyrilská paginácia а [4] je napísaná na hornej marginálii fol. 3^r. Na fol. 3^v sa cyrilská graféma označujúca 5. stranu rukopisu tiež nenachádza. Až na fol. 4^r vpravo hore je cyrilská číslica ѧ , ktorá označuje 10. stranu. Od tejto fólie pokračuje číslovanie strán cyrilskými grafémami priebežne v ľavej i pravej časti hornej marginálie až po fol. 93^v. Tu sa na ľavej strane hornej marginálie nachádza cyrilské číslo рѣнѣ [189], ktoré ukončuje predchádzajúce priebežné číslovanie. Na fol. 94^r sa cyrilské číslovanie opäť vracia k číslu рѣн [180], hoci text pravidiel kontinuálne pokračuje. Táto ruptúra v priebežnom paginovaní vznikla pravdepodobne nedôslednosťou pisára. Od strany рѣн [180] na fol. 94^r

³⁰ Elektronicky uchovávané pramene Slavistický ústav Jána Stanislava SAV sprístupňuje širokej vedeckej obci formou transliterovaných textov s komentármi v rámci medzinárodnej vedeckej edície *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*, ktorá bola v roku 2003 zriadená na tento účel. Doposiaľ sa podarilo vydať štyri zväzky (MBSLS I. 2003, MBSLS II. 2006, MBSLS III. 2009 a MBSLS IV 2013). Transliterované vydanie tohto rukopisného prameňa sa plánuje v rámci projektu s názvom *Cyrilské písmoníctvo na Slovensku do konca 18. storočia*, ktorý financuje Agentúra na podporu výskumu a vývoja (APVV-14-0029).

³¹ Музейно-библиотечная комиссия т-ва «Просвѣта» в Ужгородѣ.

³² Porovnaj k tomu Briquet, *Filigranes*, 614-620 a tiež Lichačev, *Paleografickeskoje značeniije*, 280-281.

pokračuje priebežné číslovanie až po fol. 134^r, na ktorej sa v pravej časti hornej marginálie nachádza cyrilské číslo strany $\text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [260]. Na fol. 134^v – 171^v sa cyrilské grafické číslovanie strán už neuvádza, chýba. Predpokladáme, že cyrilské číslovanie strán vzniklo po napísaní celého rukopisného diela, keďže jednotlivé názvy pravidiel či kánonov neobsahujú odkazy na číslo strany v rukopise. Zoznam pravidiel na fol. 1^r – 3^v tvorí poradové číslo pravidla alebo kánona tak, ako sú priebežne zaznamenané v rukopise. Na fol. 1^r – 3^v sa nachádza neúplný zoznam pravidiel zahrnutých v rukopisnom zborníku; zo zoznamu vypadli pravidlá označené číslami v poradí od 58. po 87. pravidlo a pravidlá označené cyrilskými číslami v poradí od 110. po 150. pravidlo. Autor rukopisnej zbierky jednotlivé čísla pravidiel, na ktoré sa odkazuje v texte rukopisu, zaznačil výrazne červeným atramentom priebežne na margináliách pri ich súpise.

Pravidlá a kánony s ich výkladmi a texty ponaučení sú napísané priebežne na fol. 4^r – 170^v. Záhlavia alebo názvy kapitol sú v rukopise zvýraznené červeným atramentom. Výraznou rumelkou je napísané aj prvé písmeno slova na začiatku jednotlivých pravidiel. Na ľavej alebo pravej marginálii pri takto farebne zvýraznenom začiatku pravidla sa nachádza cyrilské číslo, na ktoré sa odkazuje v obsahu/zozname pravidiel na fol. 1^r – 3^v. Kvôli prehľadnosti treba poznamenať, že číslovanie jednotlivých oddielov (kapitol) v obsahu i v samom texte rukopisu sa začína od 4. pravidla³³ a pokračuje priebežne po 89. pravidlo (fol. 4^r – 98^v/99^r), za 89. pravidlom na fol. 99^r nasleduje pravidlo s cyrilským číslom $\text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [200]. Text pravidiel označené cyrilskými číslami 200 – 209 sa nachádzajú na fol. 99^r – 113^r, po nich nasledujú pravidlá označené cyrilskými číslicami od 100 po 150; na fol. 149^r nasleduje výber z ustanovení snemu v Ankare. Za týmito ustanoveniami je na fol. 150^r pravidlo o rozličných stupňoch príbuzenstva (151. a 152. pravidlo), na fol. 153^v sa začína výber z pravidiel Jána Pôstnika; na fol. 159^v sa nachádzajú cirkevné pravidlá svätých Otcov a na fol. 162^r sa začína text ponaučenia pre kňazov. Usudzujeme, že text rukopisu nie je konceptom, ale vznikol ako odpis z jednej alebo viacerých starších predlôh, ktoré sa používali v karpatskom areáli a boli tiež známe v prostredí slovanskej cirkvi byzantského obradu vo východoslovanskom alebo južnoslovanskom prostredí, o čom svedčí jazyk prameňa.

Z obsahu rukopisu na fol. 1^r vyplýva, že prvé oddiely tvorili tieto tri kapitoly: $\text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [1]: $\text{Ѡ} \tilde{\text{днѣ ѿже въ сѣмици} \cdot \text{ѿ ѿ празьницѣ влчнѣ} \cdot \text{празьницѣ стѣ ѿплѣ прѣтеча} \cdot \text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [2]: $\text{ѿ стѣ веселенскѣ} \text{ (sic!) } \text{ѿчителей васіліи великаго} \cdot \text{григоріа бѣгослова} \cdot \text{ѿ ѿа златоѿстаго а} \text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [3]: $\text{ѿ памѣти стѣ великомчникѣ}.$

³³ Pravidlá s číslami 1. – 3., ktoré sa uvádzajú v obsahu na fol. 1^r, z rukopisu vypadli spolu s chýbajúcimi stranami. Text pravidiel sa začína až na strane $\text{ѣ} \tilde{\text{ж}}$ [10], teda na fol. 4^r.

Ďalej uvádzame opis prameňa podľa zoznamu jeho kapitol (hláv) uvedených na fol. 1^r – 3^v s doplnením chýbajúcich častí, ktoré sa priebežne uvádzajú v rukopise.

Opis obsahu rukopisu:

V opise najprv uvádzame číslo fólie (napr. fol. 4^r) a za ním nasleduje cyrilská číslica označujúca pagínu v rukopise, kde sa pravidlo nachádza, v hranatej zátvorke je jej prepis arabskou číslicou (napr. 7 [10]). Za bodkočiarku nasleduje číslo kapitoly (глава) zapísané cyrilikou с a v hranatej zátvorke prepis arabskými číslicami [6]. Za pomlčkou sa uvádza názov pravidiel v obsahu a v špeciálnych zátvorkách (ў людн) uvádzame incipit pravidiel na príslušnej fólii v texte rukopisu.

Fol. 1^r – 3^v: Zoznam kapitol s pravidlami rukopisu.

Fol. 4^r, 7 [10]; глава 7 [3] – záverečná časť 3. kapitoly: ѿ памѣти стѣхъ великѣмѣчникъ · incipit: ⟨[...]ны ѿко самѣ ходити въ заповѣдѣ прѣдѣаны ѿ · ѿ потѣ ѿ люди въса оучити приленѣ въсега · не мѣды рѣи нѣкѣи · ѿли сребра ѿли злата ради · нж спенѣи радѣ дѣша своѣа...⟩

Fol. 5^r, вѣ [12]; глава 4 [4] – ѿ кнѧзѣ ѡ ѡ тѣ ѡ по влѧстїѧ ѡ . ѡ ѡ цркви
ѡ ѡ епѣ ѡ ѡ ереѡ . incipit: (ѡ кнѧзѣ ѡ ѡ тѣ ѡ ѡже по влѧстїѧ ѡ .
ѡ ѡ рабѣ повелѣнїѧ ѡ ѡзповѣдї вѣїѧ . ѡ влѧдѧжїей . їереѡ да не ѡ влѧдѧ
· никто же ѡ прѣсты людіѡ...)

Fol. 7^r, 51 [16]; глава 5 [5] – ѿ посрѣзаащѣсѧ въ манастири . incipit: (ѿже
аще ѿ жителеѣ ѿ мѣста въсхоще постричисѧ въ манастири съ женоѡ
своѣѡ...)

Fol. 7^v, з҃і [17]; глава 5 [6] – ѿ єпѣ ѿ ѿ и҃гоуменѣ · и҃ клирикѣ творѣщѣ
непрѣды · incipit: (ѿпкоуѣ и҃лі и҃гоуменѣ · и҃ли каковыиѣ ѿ сѣническаго
чинѣ...)

Fol. 9^r, к [20]; глава 3 [7] – ѿ ѿ ѣрѣ ѿ ѿ діакѣ . incipit: (ѣреѣ же ѣще по
правѣ . ѣли по неправѣ на бѣніе крѣмолы ѣсходѣ ѣ да ѣзвѣжес...) .

Fol. 12^v, кѣ [20]; глава ѿ [8] – ѿ родителей ѿ чадѣ правило · ѿ ѿ дѣхъ ѿ
 рѣтели · ѿ ѿ браѣ · incipit: ѿ родителей ѿ ѿ чадѣ правило: Рѣтели
 чадѣ своѣ равно · да раздѣлаѣ своѣ стѣжаниѣ ни единого любити ·
 а дрѣгаго не навидити...

Fol. 14^r; л [30]; глава ѿ [9]³⁴ – ѿ вскрѣнени маіцеха · или тецоу ѿли прѣтъшж
своѣ · incipit: (ѿ ѿже аще кто ѿсврѣнитъ женоу ѿца своего · еже
ѿ маіцеха...)

Fol. 14^v, ла [31]; глава 7 [10] – ѿ прѣлюбодѣаніи кое наричєса . incipit:
 ⟨Прѣлюбодѣаніе же наричєса . ѣже насилити къ ѣиъ любо жеиъ .
 ѿ прѣлюбодѣаніе є . єже растлѣти двѣицѣ...⟩

³⁴ Číslo pravidla sa na marginálii v texte neuvádza.

- Fol. 15^v, л҃г [33]; глава д҃г [11]³⁵ – ѿ крѣвомѣшеніѣ с҃ж во ѿсмѣ . incipit: <Крѣвомѣшеніа же со҃ѣ ѿ ѿ : Прѣвое крѣвомѣшеніе є...>
- Fol. 16^v, л҃е [35]; глава в҃г [12]³⁶ – како подабає исповѣдатиса поѣченіе їерѣѣ . ѿ простѣ чл҃кѣ ѿ женѣ . ѿ како подабає пріймати . кѣ исповѣди кого любѣ: incipit: <Зѣповѣдає же єрѣѣ . ѿ вѣсѣ видащѣ книгѣ ѿ є҃га хотѣ исповѣдати д҃хѣвнѣ ѿцемѣ да напѣсжѣ которѣжо своѣ прѣгрѣшеніа . на х҃арѣтїѣ³⁷ . ѿ да подабає ѿцѣж своемо҃ѣ д҃хѣвномо҃ѣ...>
- Fol. 18^v, л҃ф [39]; глава г҃г [13] – ѿѿаѣннѣ мнѣхѣ поѣченіе ѿ исповѣди . ѿ како подабає причѣстити кого: incipit: <ѿко подоває исповѣдажѣмжѣ вѣ тайнѣ своѣ с҃грѣшеніа . чл҃кѣ чл҃ко҃ѣ исповѣдаѣсѣ . не ѿко чл҃кж . нж ѿко бо҃ѣ сѣмомо҃ѣ исповѣдати...>
- Fol. 28^v, н҃ф [59]; глава д҃г [14] – [ѿ с]рѣѣ ѿ пѣ вѣсѣа годїнѣ ѿ ѿ [н]єлѣ . рѣзрѣшнѣ како подабає дрѣжати . хотѣщѣ с҃пїтї: ѿ ѿ не рѣдѣщѣ . ѿ своѣ с҃пїтї . ѿ ѿглашенїѣ: incipit: <Срѣѣ . ѿ пѣ, прѣзѣ वो҃сего лѣта . єлицѣ ко исповѣѣ прѣшеїѣ . да ѣдѣ с҃чѣво³⁸ сѣ маслѣ дрѣнѣ³⁹ . ѿ зєлїа тако҃же . мѣса же ѿ сїра ѿ рѣво҃ѣ да не вѣкжѣшѣ...>
- Fol. 31^v, з҃е [65]; глава в҃г [15] – ѿ мжжелѣствѣ ѿ ѿ чѣцї како бѣти ємо҃ѣ попж ѿли не бѣти . incipit: <ѿ мжжелѣствѣ . Мжжелѣствѣ три чѣцїи вєцє бѣває...>
- Fol. 33^r, з҃н [68]; глава з҃г [16] – ѿ цркви ѿ ѿ с҃тѣ причѣщенїѣ: incipit: <ѿ цркви ѿ ѿ с҃тѣ причѣщенїѣ . Їкоже прѣже рѣсѣ ѿ грѣсѣ каковѣ лѣво . да ѿло҃ченѣ во҃дѣ...>
- Fol. 34^r, з҃ [70]; глава з҃г [17] – ѿ бѣжнѣ чї нарицѣсѣ бѣжнѣ . ѿ ѿ прѣдѣнїѣ грѣхѣ зѣповѣди: incipit: <Пѣваєже їспїтѣвати мо҃жа ѿ женѣ . ѿ мнѣхѣ ѿ мнѣшнѣж . ѿ ѿно҃го каковѣлюво во҃дѣ . ѿѣво вѣсѣ ли чїсѣло сѣ колицѣми ѿбрѣзѣ сѣ блѣлѣ є...>
- Fol. 34^v, з҃а [71]; глава и҃г [18] – ѿ постѣ великѣ ѿ малѣ . ѿ ѿ расѣжѣнїѣ ѿца д҃хѣвно҃го: incipit: <ѿ постѣ великѣ ѿ малѣ . Повѣлѣває члѣвекѣ мїрскѣ . прѣ вѣ пѣ рѣдєствѣ хрѣвѣ . ѿ вѣ пѣ с҃тѣ а҃пѣлѣ . не ѣсти ни сїра ни ѣецѣ а ѿїхѣ не ѣсти ни сїра ни тако҃де ѿ с҃тѣа бѣа пѣ . ѿ вѣ великѣ пѣ прѣстїѣ члѣци . вѣ с҃ж . ѿ не рѣвжѣ ѣмѣ . а ѿнѣ с҃ж ѿ не мѣсѣлѣ ѿ вѣно...>
- Fol. 39^r, п [80]; глава ф҃г [19] – ѿ ѿѣїствѣ вѣнѣ: incipit: <ѿ ѿѣїствѣнѣ грѣсѣ . ѿ зѣповѣѣ . Їже волеѣ своѣѣ ѿѣїство сѣтворѣ . ѿ прїдѣ кѣ с҃тѣи цркви . їспѣдати хѣцѣ покаѣти ѿ неже сѣтворѣ...>

³⁵ Číslo pravidla sa na marginálii v texte neuvádza.

³⁶ Číslo pravidla sa na marginálii v texte neuvádza.

³⁷ „на х҃арѣтїѣ“ gr. τα χαρτί; χαρτίον το = χαρτάριον, „malý kus pergamentu alebo papiera so zoznamom hriechov, previnení, ktoré kajúcnik prinesie pred spovedou svojmu duchovnému otcovi“.

³⁸ Cirkevnoslovanský výraz *сочиво*, gr. φακός označuje výťažok zo semien pšenice, bôbu, šošovice, ktorý sa zmieša s makom, mandľami alebo orechmi. Používa sa na prípravu špeciálneho pôstneho jedla vyrobeného tiež z obvarených zŕn pšenice, bôbu alebo šošovice, niekedy ryže, do ktorého sa pridáva med; často sa používa aj označenie *кѣтїа*, *коливо*, gr. κολύβα.

³⁹ Csl. *масло дрѣвное*, olivový olej’.

- Fol. 44^r, ч̑ [90]; глава к̑ [20] – ѿ женѣ мавѣлистрѣ⁴⁰: incipit: ⟨жена блжѣнцѣи
испїе бїлїе · ѣ нарѣти ѡрѣча ѥли рѣшїи оудавїи...⟩
- Fol. 44^v, ч̑ [91]; глава к̑ [21] – [ѿ] татѣ цр҃квы: incipit: ⟨ѥще кто краде
цр҃ковѣ ѥмоу его...⟩
- Fol. 44^v, ч̑ [91]; глава к̑ [22] – ѿ въсхїицажїи жени насїлїе: incipit:
⟨Въсхїицажїи жени насїлїе · да ѡлоучѣ са лѣ г...⟩
- Fol. 44^v, ч̑ [91]; глава к̑ [23] – ѿ цр҃квѣ зиѣанїѣ · ѥли поновленїѣ: incipit:
⟨сѣх ѡпѣ ѿ цр҃квѣ · Что ѣ правѣнейше ѡновленїи ѥ възстѣлѣти
ѡвѣшанїи (sic) ѥ пѣши цр҃кви ѥли зѣти новїи дроуга...⟩
- Fol. 46^r, ч̑ [94]; глава к̑ [24] – ѿ вѣроуѣши въ гѣи ѥ звѣра ѥ коби: и вража
ѥ дѣи · ѥ часѣи доверїи ѥ зѣи · incipit: ⟨Правїи ѿ вѣроуѣши въ гады
ѥ въ звѣра · ѥ час ѡвѣи ѥмѣи ѥ дѣи ѡвѣи доврѣ ѡвѣи зѣи · Ож
оубо нѣи въ хр҃тїанѣ · ѥ еретическа дѣла дрѣжаще...⟩
- Fol. 46^v, ч̑ [95]; глава к̑ [25] – ѡ малѣкїи мжжелоствѣ: incipit: ⟨ѿ малѣкїи
· Малакїи дѣи · сеѣ блжѣи · запрѣщенїе да прїимѣ лѣ г · Малакїи
дѣи разлїчїе ѥмѣ...⟩
- Fol. 48^r, ч̑ [98]; глава к̑ [26] – ѡ триврачїи: incipit: ⟨Триврачїи закон
нѣ дано ѡ бѣ · въ трѣтїи врачїи въхѣти...⟩
- Fol. 48^r, ч̑ [98]; глава к̑ [27] – ѿ детѣи грѣи: incipit: ⟨Раскопавїи грѣи
мр҃твице тѣи свѣлача исѣ ѡдежа мр҃твическїи...⟩
- Fol. 48^v, ч̑ [99]; глава к̑ [28] – ѿ ѥмѣи вражїи межи себѣ ѥ оумиражїи: incipit:
⟨ѥще нѣи ѥще вражїи ѥмѣи съ совожїи межїи себе...⟩
- Fol. 48^v, ч̑ [99]; глава к̑ [29] – ѿ оубо ѥи: incipit: ⟨оумр҃ши оубо
твѣрити памѣи ѥ жр҃тви...⟩
- Fol. 49^r, р̑ [100]; глава л̑ [30] – ѿ мѣрциѣи ѥ ѿ давлѣи ѥ крѣи: incipit:
⟨Повелѣѣѣ оубо ѥ ѿ ѡдавлѣи · ѥ ѿ морциѣи · ꙗко не
оужжати...⟩
- Fol. 50^r, р̑ [100]; глава л̑ [31] – ѥще въпадѣи въ клѣдѣзѣи что скѣи · ѥли въ
вїи · ѥли ѥще рѣи въ пшеници гѣ · ѥли ѥще что ѥврейнѣи ѡскѣи
· ѥли ѥще кто ѡсѣи ѥли ѡвѣи твѣи съ погѣи: incipit: ⟨ѥще
въ клѣдѣзѣи ѥмоу вода не ѥстече вънѣи въпадѣи гѣи нѣи · ѥли скѣи
ѥ ѡдави...⟩
- Fol. 52^v, р̑ [107]; глава л̑ [32] – ѿ женѣи на ѥновѣи: incipit:
⟨ѥи женѣи на ѥновѣи дѣи ѥли сѣи...⟩
- Fol. 52^v, р̑ [107]; глава л̑ [33] – ѡ житѣи: incipit: ⟨житѣи⁴¹ ѥли ѥи кто
ѡ тѣи · ѥи дѣи се дѣи оумѣи...⟩
- Fol. 52^v, р̑ [107]; глава л̑ [34] – ѿ вражїи: incipit: ⟨ѥи кто поимѣи дѣи ·
ѡвжїи съ нежїи ѥ потѣи прѣлѣи...⟩
- Fol. 53^r, р̑ [108]; глава л̑ [35] – ѡ ѥи: incipit: ⟨ѥи ѥи въжжїи ѡ ѡи
скѣи...⟩

⁴¹ *Žitovab* je staroslovanské meno pre čarodejníka, ktorý čarami vie privábiť život v bohatstve. Cf. CS, 39.

- Fol. 55^r, рѣи [112]; глава лѣ [36] – ѡ приѣшѣ, заповѣди не тѣворѣши · incipit:
 <ѡще кто прїимѣ даръ ѣ сътвори поклѣны · ѣлико либѣ ѡце рече ѣмоу
 ѡцѣ ѣ дѣхѣныи...>
- Fol. 55^v, рѣи [113]; глава лѣ [37] – ѡ оуѣклонѣшии ѡ млѣтъ · incipit: <ѡже
 ѡ млѣтъ ѣ пѣни ѣ оуѣстранѣши сѣми своѣмъ волеж...>
- Fol. 55^v, рѣи [113]; глава лѣ [38] – ѡ ѣренъ безъ ѡнѣтимисѣ слѣжѣши ·
 ѣ ѡмираѣши ѡтрѣчице не крѣченѣ · ѣ ѡ приношенїи въ црѣвь · incipit:
 <Приѣники ѣрей · ѡце въниде слѣжити безъ ѡтимисѣ литѣгѣ...>
- Fol. 56^r, рѣи [114]; глава лѣ [39] – ѡ жена ѡце родѣ въ пѣ велѣ · incipit: <жена
 ѡце родѣ въ великѣи пѣ · да постѣсѣ дѣни · м · ѣ да причастѣсѣ...>
- Fol. 56^r, рѣи [114]; глава м [40] – ѡ оуѣбѣжѣши себѣ своѣжъ волеж · ѣ оуѣмрѣши
 тако · incipit: <Волежъ своѣжъ врѣсѣ · ѣ оуѣбѣ себѣ · сѣго нѣ да пожъ нѣ
 да тѣворѣ ѣмоу пѣмѣти никѣгаже...>
- Fol. 56^v, рѣи [115]; глава м [41] – ѡ носѣши кожѣ нечѣтаго скѣта · incipit:
 <ѡще кто носѣ кожѣ кѣскѣю на себѣ...>
- Fol. 56^v, рѣи [115]; глава м [42] – ѡ оуѣбѣшѣ ѣ въразѣ · incipit: <ѡще кто на
 вѣрѣ изѣидѣ воїни...>
- Fol. 57^r, рѣи [116]; глава м [43] – ѡце кто крѣстѣсѣ ѡ погѣнѣ · incipit: <сѣго
 ѣ вселѣнсѣго събѣ втораго · ѡще кто ѡ погѣнѣ ѣзѣ прїидѣ крѣтити въ
 правѣславноуѣжъ вѣрж...>
- Fol. 57^v, рѣи [117]; глава м [44] – ѡ прѣхѣженїи ѣрей · incipit: <ѣрей ѡце
 прїидѣ ѡ своѣго знаїства въ ѣнжъ жѣлѣ · ѣли прїидѣ въ ѣ грѣ ѣли
 вѣ...>
- Fol. 58^r, рѣи [118]; глава м [45] – ѡ пѣтѣ нѣлѣ рѣзѣнѣ · incipit: <Повѣлѣваѣ
 вѣсѣкѣмоу хрѣтиѣниноу по сѣтѣи пѣцѣ · тжъ вѣсѣ сѣмерицѣ ѡ нѣ ·
 ѣ пѣкѣ до нѣ ѣомины · мрѣтѣи члѣвци да ѣдѣ мѣса...>
- Fol. 61^v, рѣи [125]; глава м [46] – ѡ заѣжѣши · ѣ хотѣши причастити:
 · incipit: <ѡще кѣюшѣсѣ кѣмоу заѣклати чѣто ѣ хѣще причестити сѣтѣ
 тайнѣ...>
- Fol. 61^v, рѣи [125]; глава м [47] – ѡ ѣрей · incipit: <пѣкѣ ѡ ѣреѣ · ѣрей ѣи да
 никѣгаже не слоужѣ сѣ ѡцѣ · нжъ вино ѣ водоуж...>
- Fol. 64^r, рѣи [130]; глава м [48] – «*názov 48. pravidla v obsahu chýba*» incipit:
 <ѡ жѣна ѡце лежѣ сѣ двѣма братѣ · ѣли мжъ сѣ двѣма сѣстрѣма...>⁴²
- Fol. 64^v, рѣи [131]; глава м [49] – ѡ жена · incipit: <жѣна ѣа родѣ да не
 сътвори мѣ дѣни · ѣ потѣ да не причѣстѣсѣ · ѡцѣли съмрѣтъ найдѣ на
 нѣ вѣскоѣ · ѣ до ѡсѣмаго дѣнѣ ѣи · ѣли въ прѣвѣи дѣнѣ рѣженѣ...>
- Fol. 65^v, рѣи [133]; глава н [50] – ѣрей ѡце кѣкѣ крѣтитъ трѣтицеж · incipit:
 <ѡще ѣрей крѣтѣи кѣголибѣ трѣтицеж · да ѡлоужѣ ѡ ѣреїства · ѣ бѣ
 крѣтити · г...>

⁴² Názov 48. pravidla sa obsahu nenachádza; pravidlo uvádzame iba s incipitom textu bez záhlavia.

- Fol. 65^v, рлг [133]; глава нѧ [51] – аще о҃мрѣтъ ѿтрѡчѧ не стрижено ѿ влѧ
ѳго прѣвы: ѿ старѹ крышажѣи҃сѧ . ꙗко ѿ ереѹ: incipit: ⟨аще ѿрочѧ
крышеное а не ѿстрижено ѿ влѧ ѳго прѣвы . ꙗко такꙋ о҃мрѣ...⟩
- Fol. 69^v, рма [141]; глава нѢ [52] – аще кто хоуѣ іереѧ или кляне или клявещеть
. incipit: ⟨аще кто ѿ простѹ а҃ю и владѡсловѣи҃ . на иіереѧ . или
сквернословѣи҃ ѳго . или хоуѣи҃ винѹ рѧ...⟩
- Fol. 70^r, рмв [142]; глава нГ [53] – ѿ іеревъ и діаконѣ . incipit: ⟨діаконѹ ереѣ
да повиноужѣсѧ . ꙗко мѣншаѧ часть ѿ нѣ . да послоужашѧ ереѧ .
и да слоужѧ и...⟩
- Fol. 71^r, рмд [144]; глава нД [54] – ѿ гнѣшажѣи҃сѧ брака . и женѡцѣи҃сѧ .
и ма іадѡци҃: incipit: ⟨йже брака гнѣшаѣсѧ . и женѡцѣи҃сѧ . или женѧ
. спѡцаѧ съ мужѣѣ ѳѧ...⟩
- Fol. 71^v, рме [145]; глава нЕ [55] – иже раба нѣчиѳего о҃чи҃ не повиноватисѧ гмѣ
или красти или съ рабѣи҃на нѣчиѧ лежати комоу ѿ таи҃ . incipit: ⟨йже
аще раба нѣчиѳего о҃чи҃ лестїж . и не послоужшати своѳго влѧ...⟩
- Fol. 72^v, рмс [147]; глава нЗ [56] – ѿ вѣѣжѣи҃ ѿ цркви ѳже на сѧ моли҃тисѧ:
. incipit: ⟨йже аще ѿ мѣскѣ члѣкѣ вѣѣгаѣ ѿ цркви...⟩
- Fol. 72^v, рмс [147]; глава нЗ [57] – ѿ приімѡжѣи҃ не въ (...)⁴³ . incipit: ⟨йже
аще ереѣ или икто ѿ приімѡѣ плѡдності невѣзаконеѳеѡ...⟩

Súpis pravidiel s číslami 58. – 87., ktoré vypadli z úvodného obsahu rukopisnej knihy, pridávame do opisu v súlade s ich umiestnením v rukopise nasledovným spôsobom: Najskôr uvádzame foliáciu, potom číslo strany a číslo kapitoly (pravidla), za ktorým nasleduje incipit.

- Fol. 72^v, ρ^мζ [147]; глава нѣ [58] – incipit: ⟨ѣже кто гноушаѣса жены своѣѣ
ѣ двѣстоуѣ мерьско творѣ посаганиѣ...⟩
Fol. 73^r, ρ^ми [148]; нѣ [59] – incipit: ⟨ѣже аще оуничижаѣ любовіи...⟩
Fol. 73^r, ρ^ми [148]; ж [60] – incipit: ⟨аще кто женоу дхѣвнаго брата своѣго
ѣскверни...⟩
Fol. 73^v, ρ^мѣ [149]; ж [61] – incipit: ⟨ѣже гнѣшаѣса бѣвеніа трапѣнаго...⟩
Fol. 74^r, ρ^н [150]; ж [62] – incipit: ⟨ѣще жена ѣли мѣ хотѣ играти ѣ плѣсати
· ѣграніа бѣсѣскаѣ и ѣсаніа...⟩
Fol. 74^r, ρ^н [150]; ж [63] – incipit: ⟨ѣще жена ѣ своѣго моуѣжа ѣбѣгаѣ не
навидаѣши моуѣжскаго съвѣкоуплѣнѣ...⟩
Fol. 75^r, ρ^нѣ [152]; ж [64] – incipit: ⟨аще кто роди чадѣ и не храни ни
питаѣ ѣ...⟩
Fol. 75^v, ρ^нг [153]; ж [65] – incipit: ⟨и аще по ѣлюбви плѣтестѣи · своѣ чада
сквернословіѣ блѣдословіѣ оуѣча...⟩

⁴³ Názov 57. pravidla v zozname je neúplný.

- Fol. 77^r, ρ̃ς [156]; ϣ̃ς [66] – incipit: ⟨Й̃щели жена ѡры̃же вл̃асы своа̃...⟩
- Fol. 79^r, ρ̃ϣ̃ [160]; ϣ̃ς [67] – incipit: ⟨Й̃же аще кто въсхо̃ще постити̃ въ с̃бвотоу̃
й̃ въ н̃ел̃а...⟩
- Fol. 82^r, ρ̃ϣ̃ς [166]; ϣ̃и [68] – incipit: ⟨Пов̃ѣда̃ же ѡла̃ж̃ й̃ лоу̃кава̃ в̃ѣрж̃ ·
й̃ в̃ек̃васное̃ дръжа̃щи̃ · й̃ слоу̃жа̃щи̃ мрътв̃о...⟩
- Fol. 83^v, ρ̃ϣ̃ς [169]; ϣ̃ѣ [69] – incipit: ⟨Мни̃си да нех̃о̃д̃а на тра̃пезж̃ ми̃ръск̃
чл̃ове̃...⟩
- Fol. 84^r, ρ̃ѣ [170]; ѣ [70] – incipit: ⟨Ѡ̃ прави̃ събора̃ а̃н̃тиѡ̃х̃їискаго̃ · В̃ъс̃а̃а̃го̃
й̃же ко̃ е̃вр̃е̃ѣ тай̃ны̃ тв̃оре̃щего̃ · й̃ брата̃ е̃го̃ себ̃ѣ на̃рица̃а̃ца̃ й̃ли̃ і̃а̃д̃а̃щи̃
съ̃ н̃и̃...⟩⁴⁴
- Fol. 84^v, ρ̃ѣа [171]; ѣв̃ [72] – incipit: ⟨В̃ъс̃а̃а̃го̃ а̃д̃а̃ща̃го̃ съ̃ е̃р̃ети̃ко̃ й̃ли̃
п̃і̃жа̃ща̃го̃ · й̃ли̃ дроу̃ѣ̃ д̃ѣ̃жа̃ща̃го̃ й̃ лю̃б̃вы̃ й̃ е̃д̃ѣ̃н̃іа̃...⟩
- Fol. 85^r, ρ̃ѣв [172]; ѣг̃ [73] – incipit: ⟨Й̃ще кто Ѡ̃ х̃р̃і̃а̃н̃ лю̃бо̃д̃ѣ̃а̃ніе̃ съ̃тв̃ор̃и̃
· й̃ съ̃ва̃ю̃д̃и̃ съ̃ по̃гано̃а̃ же̃но̃а̃...⟩
- Fol. 86^v, ρ̃ѣе [175]; ѣд̃ [74] – incipit: ⟨Бл̃а̃ж̃ница̃ а̃ще ѡ̃в̃ра̃т̃и̃са̃ Ѡ̃ п̃ж̃ти̃ сво̃е̃
ѡ̃ла̃...⟩
- Fol. 87^r, ρ̃ѣς [176]; ѣе̃ [75] – incipit: ⟨Ѣ̃п̃к̃п̃ъ̃ й̃ли̃ по̃̃ й̃ли̃ д̃і̃а̃ко̃н̃ъ̃ · а̃ще ѡ̃и̃ма̃е̃
е̃моу̃ св̃ѣ̃ще̃н̃ств̃о̃...⟩
- Fol. 90^v, ρ̃п̃г [183]; ѣς [76] – incipit: ⟨Пов̃ел̃ѣ̃ва̃е̃ в̃тор̃ѡ̃в̃ра̃н̃ы̃ не̃ стати̃ пр̃ѣ̃
ѡ̃ла̃тар̃е̃ с̃т̃ы̃ · е̃га̃ пр̃і̃ѣ̃д̃а̃ в̃л̃ити̃ к̃ъ̃ ц̃р̃кви̃...⟩
- Fol. 90^v, ρ̃п̃г [183]; ѣς [77] – incipit: ⟨Й̃ще̃ кто̃ въ̃з̃же̃же̃ д̃в̃ор̃ь̃ · н̃ѣ̃ч̃и̃й̃ · й̃ли̃
го̃у̃но̃ й̃ли̃ д̃ѣ̃...⟩
- Fol. 91^r, ρ̃п̃д [184]; ѣи̃ [78] – incipit: ⟨Й̃го̃у̃мен̃ь̃ н̃ѣ̃ко̃е̃ ма̃на̃сты̃р̃а̃ а̃ще̃ пр̃і̃ѣ̃д̃а̃ на̃
съ̃м̃р̃т̃ь̃ е̃ о̃у̃м̃р̃ѣ̃т̃и̃ · й̃ не̃ ѡ̃ста̃ви̃ дроу̃га̃го̃ й̃го̃у̃ме̃на̃ въ̃ т̃ѡ̃ ма̃на̃сты̃ри̃
по̃ с̃м̃р̃ти̃ сво̃ей̃...⟩
- Fol. 92^r, ρ̃п̃ς [186]; ѣѣ [79] – incipit: ⟨Ѣ̃п̃к̃п̃ъ̃ й̃ли̃ го̃у̃ме̃ в̃ла̃ й̃ма̃ на̃ в̃ъс̃ѣ̃ им̃а̃н̃іе̃
ц̃р̃ко̃в̃ны̃...⟩
- Fol. 92^v, ρ̃п̃ς [187]; п̃ [80] – incipit: ⟨Пов̃ел̃ѣ̃но̃ бы̃ на̃ с̃т̃ѣ̃й̃ в̃ели̃ц̃ѣ̃ в̃ъс̃ел̃ѣ̃н̃і̃ст̃ѣ̃
съ̃в̃ор̃ѣ̃ ч̃е̃т̃в̃ер̃т̃ѣ̃ й̃же̃ въ̃ х̃а̃ки̃до̃н̃ѣ̃...⟩
- Fol. 93^r, ρ̃п̃и [188]; п̃а [81] – incipit: ⟨Й̃ще̃ кто̃ х̃р̃і̃сти̃а̃ни̃н̃ы̃ с̃ы̃й̃ · й̃ въ̃ в̃р̃ѣ̃ма̃
го̃не̃н̃іа̃ ѡ̃ст̃ж̃п̃и̃ Ѡ̃ пра̃во̃с̃ла̃в̃ны̃а̃ в̃ѣ̃р̃ы̃ стра̃ха̃ р̃а̃...⟩
- Fol. 93^v, ρ̃п̃ѣ [189]; п̃ѣ [82] – incipit: ⟨Й̃ще̃ м̃н̃и̃ ѡ̃в̃ра̃т̃и̃ть̃са̃ Ѡ̃ й̃но̃ч̃ес̃ка̃го̃
ж̃и̃т̃іа̃ въ̃ нем̃ѣ̃ же̃ ѡ̃в̃ѣ̃ща̃са̃ е̃ бо̃у̃...⟩
- Fol. 93^v, ρ̃п̃ѣ [189]; п̃г̃ [83] – incipit: ⟨Й̃же̃ в̃тор̃ѡ̃е̃ по̃са̃га̃н̃іе̃ съ̃тв̃ор̃и̃...⟩
- Fol. 94^r, ρ̃п̃ (sic!) [180];⁴⁵ п̃д̃ [84] – incipit: ⟨Й̃же̃ съ̃ же̃на̃ми̃ в̃л̃а̃д̃а̃ й̃ въ̃
не̃по̃т̃ре̃б̃ное̃ е̃ство̃ но̃ въ̃ а̃фе̃дрон̃ѣ̃...⟩⁴⁶
- Fol. 95^v, ρ̃п̃г (sic!) [183]; п̃ѣ [85] – incipit: ⟨Й̃ще̃ съ̃ д̃ѣ̃ви̃це̃а̃ й̃ не̃ пр̃і̃ѣ̃м̃і̃ і̃а̃
же̃но̃у̃...⟩

⁴⁴ 71. pravidlo sa v rukopise nenachádza.

⁴⁵ Na fol. 94^r sa cyrilská pagina opäť začína číslom ρ̃п̃ [180]. Chyba vznikla pravdepodobne nedôslednosťou pisára. Od tejto strany ρ̃п̃ [180] pokračuje priebežná paginácia až po fol. 134^r číslom strany ϣ̃ [260]. Od fol. 134^v až do konca rukopisu sa cyrilská paginácia už nezapisuje.

⁴⁶ Gr. ἀφειδρών, označuje 'toaletu, stoku', tu sa používa vo význame 'análny otvor, konečník, rektum, zadok'.

Fol. 96^v, рпѣ (sic!) [185]; пѣ [86] – incipit: ⟨Иже съ матеріаѣ брата своего
дѣхѣнаго...⟩

Fol. 97^r, рпс (sic!) [186]; пѣ [87] – incipit: ⟨Иже два брата дѣхѣнаа ѡкрѣмѣнтасѣ
и вѣтасѣ...⟩

Súpis pravidiel na fol. 3^r pokračuje 88. kapitolou.

Fol. 97^r, рпѣ (sic!) [187]; пѣ [88] – пѣмѣтоѡлобѣнїи · клеветѣнїи лѣжесвѣдїтѣ ·
ржѣгѣтѣ, прѣпѣсѣлѣнїи · клѣтвѣрѣстїи · и прочее таковоѣ таковоѣ
творѣнїи: incipit: ⟨Пѣмѣтоѡлобѣнїи да покаѣсѣ · лѣ а · покѣлѣ бї...⟩

Fol. 98^v, рпн (sic!) [188]; пѣ [89] – иже кто причастїсѣ по іаженїи: incipit:
⟨Иже кто іасть что любѣ и потѣ причастїсѣ да покаѣсѣ · лѣ а...⟩

Fol. 99^r, рч (sic!) [190]; ч [200] – ѡ запрѣщенїи брацѣ · и ѡ разлїчнїи степе-
нѣ рѣдѣ еже по плѣти · иже по дѣхѣ · и ѡ брацнїи рѣжѣкѣ: incipit:
⟨И сїа пакы иїи заповѣѣ ѡ законнїи кни и сѣрѣствѣ и ѡ запрѣщеннїи
ѡбразѣ и ѡ разлїчнїи стѣнѣ рѣдѣ · | иже пѣбѣ бл҃гости ѡ стѣго крїенїа
· | и ѡ еже и по плѣти крѣ · | вѣкоуѣ же и ѡ брацнїи рѣжѣкѣ (sic!)
· сѣрѣство имѣ · и глѣсѣ въ члѣцѣ · раздѣлѣ же сѣ въ чинїи три
на вѣшнѣе и на прѣнѣе...⟩

Fol. 105^v, сг (sic!) [203]; сѣ [201] – іако не подобѣ въ великїи по пѣмѣти
творїти никакѣви: incipit: ⟨Не пѣбѣ въ стѣнѣ вѣлїцнїи четїридесѣнїи
· сїенїа моуѣсѣсѣ · или крїенїа творїтї...⟩

Fol. 106^v, сѣ (sic!) [205]; сѣ [202] – ѡ трѣбѣннїи · и иже ерѣи бл҃внѣтї и: incipit:
⟨Повѣлѣша стѣнѣ сѣборїи стѣнѣ апѣлѣ · и стѣнѣ прѣвнѣ ѡцѣ · третїемоу
бракоу невѣтї...⟩

Fol. 108^v, сѣ (sic!) [209]; сг [203] – ѡ кѣлїиѣ разбѣнїицѣ и тѣтѣ іеретїцѣ:
· incipit: ⟨Повѣлѣѣ иже кто разбѣнїи бжѣ бѣ · или тѣ · или ерѣтї
прїїдѣ на покѣнїе...⟩

Fol. 108^v, сѣ (sic!) [209]; сѣ [204] – ѡ іа недѣстѣи безѣ нжѣда итї стѣзѣтїсѣ
ѡ брѣ: і ѡ ерѣ и епѣлѣ · и ѡ сжѣтѣ епѣкоуѣ: incipit: ⟨Иже кто мнѣ
бѣ нжѣдѣ ідѣ кѣмо лїбѣ ни ѡ когѣ послѣ...⟩

Fol. 110^v, сг (sic!) [213]; сѣ [205] – ѡ свѣтѣствѣ: incipit: ⟨Снѣ ѡцѣ свѣтѣ
не пѣбѣ бїтї ѡ какоуѣ лїбѣ вѣщи...⟩

Fol. 111^r, сѣ (sic!) [214]; сѣ [207] – ѡ запрѣщенїи епѣлѣ · и иже извѣргѣтї єго
ѡ епѣлѣ · и ѡ свѣтѣствѣ іерѣвѣ: incipit: ⟨Вѣсѣ оуѣ епѣкоуѣ не имѣ
вѣлїи запрѣтїтї никогѣ ѡ стѣго прїчѣнїа...⟩

Fol. 112^r, сѣ (sic!) [216]; сѣ [206] – ѡ женѣ ѡтѣрѣвѣ дѣжнїи · incipit: ⟨Иже
жена какова лїбѣ ѡбвѣдїсѣ ѡ нѣкѣ · іако своего мжѣ ѡтѣрѣвѣ по-
гоуѣвила є...⟩

Fol. 112^v, сѣ (sic!) [217]; сн [208] – іако не достѣи ѡсжѣдїтї никогѣ безѣ
испѣтанїа: incipit: ⟨Не пѣбѣ ни дѣнѣ члѣкѣ ѡсжѣтї какова лїбѣ · иже не
сѣло и вѣмї стѣнѣ на мнѣсїи свѣтѣли...⟩

Fol. 113^r, сн (sic!) [218]; сѣ [209] – иже кто ѡбѣрѣнїи хрїстїанїна лѣстїжѣ ѡ
вѣрїи: incipit: ⟨Иже кто раба или своѣна ѡбѣрѣсѣ невѣнѣ насїлѣ...⟩

- Fol. 117^r, сѣс (sic!) [226]; рш̄ [118] – incipit: ⟨ѡце їереѡ свѧже раба война · ѡ ѡнъ пакы противоу заважѣ їереѡ...⟩
- Fol. 117^v, сѣз (sic!) [227]; рѡї [119] – incipit: ⟨ѡце їерен проклѣне женоу...⟩
- Fol. 117^v, сѣз (sic!) [227]; рк̄ [120] – incipit: ⟨ѡце діакѡ проклѣне їереа да не послѡушаеца · ѡли подіакѡ · ѡ чтець...⟩
- Fol. 118^r, ск̄и (sic!) [228]; рка̄ [121] – incipit: ⟨ѡце сѣдѡщій їерѡ діаконѡ блви...⟩
- Fol. 118^r, ск̄и (sic!) [228]; ркв̄ [122] – incipit: ⟨ѡце їерен зѡ на памл̄ стѡмоу нѣкоѡму · ѡ не оупразниса ѡти...⟩
- Fol. 118^v, скѡ (sic!) [229]; ркг̄ [123] – incipit: ⟨ѡце дита прїидѣ оумрѣти · ѡ призѡвѣ роутеліе єго їереа · да є крти...⟩
- Fol. 118^v, скѡ (sic!) [229]; рка̄ [124] – incipit: ⟨ѡ нерадѣніа своєго ѡспакости дѣтѡ своѣ сирѣ аще впаде въ нѣкій недѣ злыи...⟩
- Fol. 119^v, сл̄а (sic!) [231]; рке̄ [125] – incipit: ⟨жена штраувѣница... Вѣщица... Морѣи... Млѣвистръ...⟩
- Fol. 119^v, сл̄а (sic!) [231]; ркс̄ [126] – incipit: ⟨жена аще рѣче срамѡноу рѣ їерею...⟩
- Fol. 119^v, сл̄а (sic!) [231]; ркз̄ [127] – incipit: ⟨Поне оубѡ ѡ начала мжа ѡ женоу бѣ съза · іакѡ да мирь въскрсѣ себѣ ѡ своѣ съзаніе...⟩
- Fol. 121^r, сл̄а (sic!) [234]; ркӣ [128] – incipit: ⟨Швертохѡ бо сказаніе нѣкоѣ сице бо вышеє ѡ и расжѡ написаши прѣдадж̄ · Прѣзвитерь нѣкы бѣвъ нѣкоѣй веси · ѡмѣж женѣ...⟩
- Fol. 122^v, сл̄з (sic!) [237]; ркѡ [129] – incipit: ⟨женѡ прѣже даже не ѡчистица ѡ ѡ по ѡбычаю вѣваемы ей · просфѡры да не творѣ...⟩
- Fol. 122^v, сл̄з (sic!) [237]; рл̄ [130] – incipit: ⟨жена рѡвшіа на конѣ смъртныи припѣвши · млтва да сотвори ѡей...⟩
- Fol. 122^v, сл̄з (sic!) [237]; рла̄ [131] – incipit: ⟨ѡже ѡзгѡубише что своѣ...⟩
- Fol. 122^v, сл̄з (sic!) [237]; рлв̄ [132] – incipit: ⟨Носаще ѡ ѡваініа на шіа свои...⟩
- Fol. 123^r, слӣ (sic!) [238]; рлг̄ [133] – incipit: ⟨ѡже копуѡ что ѡ ѡвадѡщѣ на съхраненіе ѡли на съваденіе себѣ...⟩
- Fol. 123^r, слӣ (sic!) [238]; рлд̄ [134] – incipit: ⟨Нападѣ дѣти своѡ ѡ тѣ рѣчены · аще не просвѣщена ж...⟩
- Fol. 123^v, слѡ (sic!) [239]; рле̄ [135] – incipit: ⟨Въземѡщей сіа ѡли ѡеміань...⟩
- Fol. 123^v, слѡ (sic!) [239]; рлс̄ [136] – incipit: ⟨Въземѡщей скоты ѡ искрвыи свои · ѡ ити на работы...⟩
- Fol. 123^v, слѡ (sic!) [239]; рлз̄ [137] – incipit: ⟨ѡже кто что възме ѡ блинѣго своєго на потрѣбж себѣ · ѡ дрѣжа є посвои...⟩
- Fol. 124^r, см̄ (sic!) [240]; рлӣ [138] – incipit: ⟨ѡже въ великы по гладо замрѣвъ мясо їасть...⟩
- Fol. 124^v, см̄а (sic!) [241]; рлѡ [139] – incipit: ⟨їерѡ аще хѡце лугисати · ѡ впаде въ съблазнѣ...⟩
- Fol. 129^v, см̄а (sic!) [251]; рм̄ [140] – incipit: ⟨ѡ инокѡ ѡ їерѡ · ѡ пробѡ главы · ѡ смѣреномжри · повеліе стѣ т ѡ ѡ ѡцѣ ѡ приключѡщѣ въ їерѡ · ѡ инокѡ ѡже по властїа жѡщїи · ѡ ѡ рѡлинѣ прѣгрѣшенѣ

- пооученіе дѣи полѣзѣно · трѣбоуѣиѣ пастырьѣ [† на кожѣ]⁴⁸ грѣ ·
 ѿложена на ѡчищеніе · ѿ здравію положеніе · Понѣ цѣи безѣ писаніа
 разліно закъ оуставише · ѿ въ разліиныхъ грѣсѣ ѡбрѣшиша · наравно
 прѣидоша · ѿзволіса сѣмоу съвороу нашему · написаше прѣдати...)
- Fol. 144^v, (281)⁴⁹; рма [141] – incipit: (ѿще кто ѡвоу сѣ ѿ съвлжиди...)
- Fol. 144^v, (281); рма [142] – incipit: (ѿще кто іерей слоужитъ лѣргѣ...)
- Fol. 145^r, (282); рма [143] – incipit: (ѿже аще какѣ либѣ члѣкѣ волежѣ своѣжѣ
 съврѣжѣ сѣбѣ...)
- Fol. 146^v, (285); рма [144] – incipit: (ѿще кто прѣдаѣ гра на прѣдѣи іномоу
 црю · ѿи кназѣ ѿ сътворѣша неправы...)
- Fol. 146^v, (285); рма [145] – incipit: (ѿще кто бра оукраде ѿи на іно ѿи
 насиліе...)
- Fol. 147^r, (286); рма [146] – incipit: (ѿще іерей ѿи діакѣ заколе ѿи оубиѣ
 каковаго либѣ живѣно...)
- Fol. 147^r, (286); рма [147] – incipit: (ѿще кто прѣидѣ на іерейство · доврѣ
 ѿзвѣстно да істаже вѣдѣ ѿ ѡцѣ ѡго дхвнѣи · аще точіа єдино женѣ
 законѣи вѣдѣ мж...)
- Fol. 147^v, (287); рма [148] – incipit: (ѿще кто кна сѣи ѿи црѣ хотѣ злѣи
 казнити...)
- Fol. 148^r, (288); рма [149] – incipit: (Покааніе же є істинѣ · хлѣбѣ ѿ водоу
 точіа · ѿ поклѣн...)
- Fol. 149^r, (290); рма [150] – incipit: (ѿ правѣ сѣго съвора ѿ въ аныкѣрѣ
 съшешѣ сѣ ѡцѣ : ѿже аще кто ноудѣ ѿ ѿ поганѣ ѿзы вънидѣ съ
 нимѣ слоужитъ ѿдолѣ...)
- Fol. 150^r, (290); рма [151] – incipit: (сѣпенѣи съроство · ѿ брацѣ законѣ ·
 ѿ же не закона посагажѣи ѿ разліиныхъ съроства · ѿ ѿ крѣве ѿ ѿ пѣти
 · ѿде по бра сътворѣти · ѿ ѿде не поѣде · ѿ ѿде дои лице коєлибѣ
 привести на бра · ѿ коє не привести · ѿ которѣ расжѣе : † [трѣе сѣ
 дѣлѣ]⁵⁰ прѣ ѿ възбраненѣ брацѣ...)
- Fol. 153^r, (298); рма [152] – incipit: (· іерей какѣ либѣ аще слоужитъ лѣргѣ ·
 ѿ не причастѣ сѣ тайнѣ...)
- Fol. 153^v, (298) – incipit: (ѿ правѣ ѡца наше ѿ ѿана постѣника · съкрашено ·
 ѿ разліиныхъ съгрѣшенѣ : въ сѣи великѣи по · некто да неѣсть рѣвж...)
- Fol. 159^v, (310) – incipit: (ѿ цркѣ ѿвѣча въкрацѣ ѿзбранѣ сѣми ѡци :
 · ѿще что ѿ сѣи паде на землѣ · сѣаа гоубѣ · ѿи лѣжица · ѿи
 копѣице...)
- Fol. 162^r, (315) – incipit: (Поученіе къ попѣ тѣи вѣи вѣкѣ : · Слѣшите єреѣскѣ-
 ѣи прѣбѣи съворѣ ко вѣ слово · понеже вѣи нарекоустеса земнѣи агѣи ·

⁴⁸ Text v hranatej zátvorke sa nachádza na dolnej marginálii; vypadol písarovi pri zapisovaní.

⁴⁹ Od fol. 134^v (261. strany) sa už jednotlivé strany rukopisy nepaginujú. V našom opise uvádzame priebežnú pagináciu s prihliadnutím na ruptúru na fol. 94^r, sa opäť namiesto čísla 190 uvádza cyrilská číslka рп [180].

⁵⁰ Na dolnej marginálii autor rukopisu text uvádzaný v hranatých zátvorkách opravil nasledovne: † трѣе сѣтъ прѣдѣи.

vidiel patrí do okruhu písomností ako je *Terebliansky prológ*⁵² zo 16. storočia, ktorý vznikol na území spadajúcom do jurisdikcie biskupov Mukačevskej eparchie v podkarpatskom priestore a na Slovensku. Známa je však len jeho prvá časť, ktorá sa začína mesiacom september podľa kalendárového cyklu cirkvi byzantského obradu a končí sa mesiacom február. Okrem ostatných textov životov a rozličných ponaučení obsahuje cyrilikou napísaný menší, *synaxárový Život svätého Konštantína-Filozofa*, tiež časť z obsiahleho *Života Konštantína*, ďalej *Život svätého Demetera Solúnskeho* i *Život svätého Václava*.⁵³

O používaní rukopisnej knihy pravidiel v rámci miestnej cirkevnej tradície svedčia aj zápisy na margináliách rukopisu, ktoré dopĺňajú alebo poukazujú na už existujúce pravidlá; spravidla ide o zaznamenané skutočnosti vyplývajúce z praxe miestnej cirkvi. Patrí sem napríklad marginálny zápis na fol. 3^v v znení гл҃а: ꙗѡ, повелѣваѡ црковныи саз҃гѡ воздѣти полѣ имѣнїа, ѡ злотворцѣ, v ktorom sa odkazuje na 102. pravidlo o zadržaní polovice majetku ľuďom, ktorí robia zle. Na fol. 4^v-5^r sa nachádza pravidlo o tom, že kňaz môže byť mužom iba jednej ženy: сѣиенїѡ быти еди́нобрачнѣ, еди́но токмо женѣ мѡѡ, да въздѣ ꙗереѣ, законоправѣно; na hornej marginálii fol. 5^v-6^r je zápis o tom, že kňazovi nikto okrem cirkvi a biskupa, ani knieža, pán, ba ani usadlosť⁵⁴ obývaná veriacimi, nemôže nariadiť nič z duchovných či telesných vecí, ba nesmie sa s ním ani súdiť, okrem svetských záležitostí: никто же да не владеѣтъ ꙗереѣ, ни князѣ ни панѣ ни село: токмо архїепископѣ ѡ епископѣ: то ѣ црковѣ великаа «і не сесѣтъ ꙗереѣ і не правотити во грѣсѣ душевныи і телесны: кромѣ зѣныи вещей

⁵² Prológ je zbierka životov svätých. Svojím obsahom sa ponáša na synaxár používaný v byzantskej liturgickej tradícii. Jednotlivé životy svätých sú v prológoch podobne ako aj v synaxároch usporiadané podľa liturgického kalendárového cyklu byzantskej cirkvi. Špecifikom tzv. prologových životov je ich úspornosť a naračná (dejová) strohosť. Prológy sú teda zborníky liturgických hagiografií (životov svätých). Na bohoslužbe utierne sa príslušný prológový (krátky) život svätého číta po 6. piesni kánona. Prológové životy tvoria súčasť tradície každej miestnej cirkvi, odráža sa v nich miestna liturgicko-obradová tradícia.

⁵³ Žeňuch, *Istočniki*, 30, text *Života Konštantína-Cyrila* pozri v MBLS IV., 183-186 a komentár na s. 420-421, a tiež Žeňuch, *K dejinám*, 23. V rukopise Tereblianskeho prológu sa odráža stredobulharská písárska škola s vplyvmi ruskej cirkevnoslovanskej tradície, ale obsahuje aj množstvo prvkov z miestneho nárečového prostredia s lexikálnymi, morfológickými i fonetickými prevzatiami rusínsko-ukrajinského, poľského i slovenského pôvodu, napr. хижа, хыжа, вдевъ, ковачѣ, ватогѣ, паз҃жѣ, корчѣма і корчма, сварити, днѣвъ (namiesto днѣи), година (vo význame 'hodina'), ции, господарѣ a pod. Cf. MBLS IV, 421 a tiež Vašica, Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů*, 10-40 a Javorskij, *Novaja rukopisnyja nachodki*, 104-109.

⁵⁴ Slovo *selo* sa tu udržalo vo svojom pôvodnom význame, t.j. „hospodársky dvor s príľahlými pozemkami, s obytným domom a ďalšími hospodárskymi staviskami. Za feudalizmu mala sedliacka usadlosť (dvor, grunt) určenú výmeru pozemkovej plochy, od ktorej bol sedliak povinný zemepanskej vrchnosti odvádzať dane a plniť ďalšie poddanské povinnosti, ktorými bola táto usadlosť zaťažovaná.“ Cf. Doruľa, *Slováci medzi starými susedmi*, 312. Pričom to, čo sa označuje pojmom *selo*, *selište*, je veľmi presne vymedzené v 77. pravidle, kde sa toto pomenovanie špecifikuje ako dom s dvorom a príľahlým humnom: ꙗще кто възжеже дворѣ · нѣчїи · ѡи ли гл҃ѣно ѡи двѣ · запрѣщенїе · да прїимѣ · к · лѣ · еѣ ꙗсповѣстьса ѡцѣмъ дх҃овномъ.

a že kňaz sa riadi iba príkazmi, ktoré vydá biskup alebo eparchiálna kúria sídliaca pri katedrálnom chráme (ЦРКОВЬ БЛАГОВА). Lexéma КНАЗЪ sa v marginálnej poznámke uplatňuje vo svojom novšom význame ‚knieža, vládca (vladyka);‘ slovo ПАНЪ je prevzaté z miestneho jazykového úzu a označuje predstaviteľa majetnejšej a zvyčajne aj privilegovanej spoločenskej vrstvy (gr. κύριος).⁵⁵ Aj sloveso *pravotiť sa* (tu v záporovom tvare не правотити) sa tu vyskytuje vo svojom starobyľom význame ‚súdiť sa‘, ktoré vzniklo odvodením od slova *právo* s významom ‚súd‘. Na fol. 8^r sa nachádza pravidlo o tom, že kňazi, ktorí sú oslobodení od daní a svetských záväzkov, musia sa venovať len duchovným veciam: ИЩЕ КОТОРЫИ СЦЕННИКЪ СВОБОДЪ ЕСТЬ ВСЕА ПОДАТЫ І ТАГОТЫ МІРСКІА: ВОЛНЫИ ЕСТЬ: ПОДОБАЕ ЕМУ ВЫИТИ ВСЕ ДѢЛОВЫЕ ВЕЩИ ХРАНИТИ. Tento text pravidla dokazuje, že v období vzniku rukopisu pravidiel na prelome 16. a 17. storočia už v prostredí cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi existovala špecifická privilegovaná vrstva kléru východného obradu, ktorá požívala rovnaké práva ako rímskokatolícke duchovenstvo, ktoré bolo zbavené poddanských a daňových povinností a bolo im umožnené zúčastňovať sa na zasadnutiach šľachty.⁵⁶ Treba len pripomenúť, že vyrovnanie sa uniátskeho duchovenstva s latinským klérom sa formálne udialo síce až za vlády Leopolda I. po vydaní diplomu roku 1692, ktorým habsburský cisár oslobodil s Rímom zjednotených duchovných východného obradu v Uhorsku, a tak iba potvrdil starobyľný stav, ako sa zôrazňuje v dokumente z roku 1692, že žiaden duchovný bez ohľadu na obrad nesmie zotrvať v poddanstve.⁵⁷

Na fol. 129^r sa na marginálii nachádza dodatok, ktorým sa parafrázuje text 5. knihy Mojžišovej (Dt 23, 12-14), ktorý sa dotýka dodržiava-

⁵⁵ O význame lexémy *kňaz* pozri Doruľa, *Slováci medzi starými susedmi*, 322-324.

⁵⁶ Pozri k tomu Žeňuch, „Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov,“ 13-14.

⁵⁷ Ľudovít Haraksim o sociálnom a kultúrnom postavení duchovných východnej cirkvi v uhorskej spoločnosti uvádza nasledovné: „Gréckokatolícke duchovenstvo sa však ani po tomto spoločenskom vzostupe nevychlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armales a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mestečiek východného Slovenska a Zakarpatska. Títo Rusíni sa spravidla disimulovali, t.j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemanovia a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodieľali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratioroch, t.j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období „zlatého veku“ A. Bačinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek, z mnohohodetných rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchyteli. Hľadali teda existenciu inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa.“ Haraksim, „Zlatý vek,“ 13-14. V konečnom dôsledku takáto prax v prostredí byzantskej cirkvi slovanskej tradície v Karpatoch postupne umožnila vznik akejsi uzavretej vrstvy či sociálnej skupiny utvorenej iba z členov kňazskej rodiny.

nia hygieny v sedliackych usadlostiach: БѢъ заповѣдѣ · мойсеѣ · да бѣдѣ
полчище твое сѣ · то ѣ селище · да не лѣвѣса (рече) ꙗ тебе стыдѣнѣа вещь
· и ѡвратѣса ѡ тебе гдѣ · рылецъ же да бѣдѣ за поасѣ твой · и бѣдетъ
егда иꙗзыдши вонъ иꙗпорознѣти и сѣдѣши вѣи иꙗпорознѣти чрево свое · да
воскопѣеши рылецѣ ꙗмꙗ · первѣе · и по семъ навраѣти да покрѣеши стыдѣнѣе
свое во ней · ꙗко гдѣ бѢъ преходѣи во полчищи твоѣмъ · Почто нѣи по ꙗти
сквернѣа скверный · слѣпыи · невѣдѣще сѣа · горе бѣдѣ на ѡꙗчителемъ ѡ сѣ ·
ненѣказꙗꙗꙗꙗ безꙗмныа · и невѣжѣа · слѣпыа ·

Cyrilský rukopisný súbor *Pravidiel svetského a cirkevného života z prelohu 16. a 17. storočia* uložený pod sign И-437 v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode predstavuje cennú pamiatku dokumentujúcu život byzantsko-slovanskej cirkvi v podkarpatskom prostredí.

BIBLIOGRAFIA

- Beľakova, „Afon i maňavskij skit“ = E. B. Beľakova, „Афон и манявский скит: традиция скитов и значение Святой Горы в начале нового времени,“ *Афон и славянский мир* (Святая Гора Афон 2016) 56-67.
- Beľakova, „Kormčaja“ = E. B. Beľakova, „Кормчая как сборник,“ *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология*. Т. 10. Вып. 8. «Четый сборник как феномен литературной культуры русского средневековья» (2011) 5-14.
- Beľakova, „O sostave“ = E. B. Beľakova, „О составе Хлудовского номоканона (К истории сборника Зинар),“ *Старобългарската литература* 37-38 (2007) 114-131.
- Briquet, *Filigranes* = C. M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes* (Genève 1907).
- Catalogue = R. Cleminson, E. Moussakova, N. Voutova, *Catalogue of the Slavonic Cyrillic Manuscripts of the National Széchényi Library*. CEU MEDIEVALIA 9. (Budapest 2006).
- Cibranska-Kostova, *Pokajnata knižnina* = M. Цибранска-Костова, *Покаяната книжнина на Българското средновековие IX-XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти* (София 2011).
- Cibranska-Kostova, „Slavjanskijat Pseudozonar“ = M. Цибранска-Костова, „Славянският Псеудозонар,“ *Palaeobulgarica / Старобългаристика* 4 (2008) 25-52.
- CS = *Церковный словарь. Часть втоая*. Е – Л. (Санктпетербург 1818).
- Doruľa, *Slováci medzi starými susedmi* = J. Doruľa, *Slováci medzi starými susedmi. Môžu byť aj Slováci starí?* (Bratislava 2015).
- Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie“ = J. Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646,“ *Historický časopis* 3 (2016) 511-520.
- Haraksim, „Užhorodská únia“ = L. Haraksim, „Užhorodská únia a východné Slovensko,“ *Historický časopis* 2 (1997) 194-206.
- Haraksim, „Zlatý vek“ = L. Haraksim, „Zlatý vek' biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov,“ *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť* (Ján Doruľa ed.) (Bratislava 2000) 10-36.
- Janakijevič, Pandur, *Opisanije* = Ц. Янакиевич, Ю. Пандур, „Палеографическое и графико-лингвистическое описание рукописи Ms 106/16 из Библиотеки Дебреценского университета им. Лайоша Кошута,“ *Palaeobulgarica / Старобългаристика* 1 (1987) 86-94.
- Javorskij, *Novuju rukopisnuju nachodki* = Ю. Яворский, *Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности ХУІ-ХУІІІ вѣковъ* (Praha 1931).
- Lavrov, *Trudy slavjanskoj komissii* = П. А. Лавров, *Труды славянской комиссии*. Том I. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности* (Ленинград 1930).

- Lichačev, *Paleografickésoje značenie* = Н. П. Лихачевъ, *Палеографическое значение бумажныхъ водяныхъ знаковъ. Часть II. Предметный и хронологическій указатели* (С-Петербургъ 1899).
- Marsina, „Štruktúra šľachty“ = R. Marsina, „Štruktúra šľachty na Slovensku v 9. – 13. storočí,“ *Najstaršie rody na Slovensku. Zborník príspevkov zo sympózia o najstarších rodoch na Slovensku, ktoré usporiadala Slovenská genealogicko-heraldická spoločnosť pri Matici slovenskej v spolupráci so Sekciou archívnictva a pomocných vied historických Slovenskej historickej spoločnosti pri SAV a so Štátnym okresným archívom Bratislava-vidiek pod záštitou Ministerstva kultúry Slovenskej republiky a Ministerstva vnútra Slovenskej republiky 4.-6. októbra 1993 v Častej-Papierníčke* (K. Štulajterová zost.) (Slovenská genealogicko-heraldická spoločnosť pri Matici slovenskej 1993) 35-43.
- Mikitas, *Davni knyhy* = В. Л. Микитасъ, *Давні книги Закарпатського державного краєзнавчого музею. Опис і каталог*. (bez miesta vydania, Видавництво Львівського університету 1964).
- MMFH = AA. VV., *Magnae Moraviae Fontes Historici / Prameny k dějinám Velké Moravy*. I. *Annales et chronicae* (Brno 2008); II. *Textus biographici, hagiographici, liturgici* (Praha 2010); III. *Diplomata, epistolae, textus historici varii* (Praha 2011); IV. *Leges, textus iuridici* (Praha 2013).
- Moškova, *Katalog* = Л. В. Мошкова, *Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. Выпуск 1. Апостол – Кормчая. 2-е стереотипное издание* (Москва 2006).
- MBSLS = *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*.
- Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy* = V. Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia* (Bratislava 2004).
- Mužić, *Hrvatska kronika* = I. Mužić, *Hrvatska kronika u Ljetopisu popa Dukljanina* (Split 2011).
- Považan, „Trestné právo na Slovensku“ = M. Považan, „Trestné právo na Slovensku do rozpadu Veľkej Moravy,“ *Historia et Theoria Iuris* 1 (2014) 18-25.
- Ratkoš, *Pramene* = P. Ratkoš, *Pramene k dejinám Veľkej Moravy* (Bratislava 1964).
- SJS = *Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae*. I.-IV. (I. Praha 1966, LXX-XIV + 853 s.; II. 1973, 638 s.; III. 1982, 671 s.; IV. 1997, 1046 s.).
- Turilov, „K istoriji“ = А. А. Турилов, „К истории тырновского „царского“ скриптория XIV в.,“ *Старобългарската литература* 33-34 (2005) 114-131.
- Vasiľ, *Kánonické pramene* = C. Vasiľ, *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukachevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví* (Trnava 2000).
- Vašica, *Literárni památky* = J. Vašica, *Literárni památky epochy velkomoravské* (Praha 1996).
- Vašica, Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů* = J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze* (Praha 1957).
- Žeňuch, „Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov“ = P. Žeňuch, „Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpat-skej Rusi v 40. rokoch 19. storočia,“ *Slavica Slovaca* 1 (2016) 10-32.
- Žeňuch, „Formovanie“ = P. Žeňuch, „Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín,“ *Konštantínove listy* 1 (2016) 199-209.
- Žeňuch, *Istočniki* = P. Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. MBSLS IV. (Bratislava 2013).
- Žeňuch, *K dejinám* = P. Žeňuch, *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku* (Nitra 2015).
- Žužek, *Kormčaja kniga* = I. Žužek, *Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* (OCA 168) (Roma 1964).

Šimon Marinčák

**NIEKOĽKO POZNÁMOK KU KOMUNIKÁCII
MEDZI BYZANTSKO-SLOVANSKOU
A LATINSKOU TRADÍCIOU V KATECHIZME
JOZEFA DE KAMELISA Z ROKU 1698**

Ján (Joannis) De Kamelis¹ sa narodil na ostrove Chios pravdepodobne v roku 1641.² Národnosťou bol Grék, avšak pochádzal z rodiny, ktorá bola po oboch líniách (otcovej i matkinej) rímskokatolíckeho obradu.³ Ako taký musel neskôr „sfalšovať“ svoje dokumenty, aby mohol byť prijatý na štúdiá do Gréckeho kolégia v Ríme.⁴ V Ríme absolvoval na vtedajšiu dobu to najlepšie vzdelanie, ktoré bolo založené výlučne na scholastickej teológii. Orientoval sa však tiež v teológii niektorých východných cirkevných Otcov. Podľa prameňov študoval diela autorov ako Ján Damaský, Dionýz Areopagita, Atanáž, Gregor Naziánsky, Maxim Vyznávač, Epifanios zo Salamíny, Gregor Palamas, Markos Eugenikos a ďalších.⁵

Pastoračné a administrátorské zručnosti nadobudol pri svojej misijnej činnosti a neskôr v službe v reholi Baziliánov a vo Vatikáne. V roku 1689 bol napokon menovaný apoštolským administrátorom Mukačevskej eparchie.⁶ Zdá sa, že De Kamelis sa aj počas svojho pobytu v Ríme príliš nezaoberal filozoficko-teologickými špekuláciami, ale sústredil sa skôr na pastorálne a asketické otázky⁷ a túto svoju črtu využil aj počas svojej aktivity v Mukačevskej eparchii.

Jeho práca ako administrátora eparchie sa niesla v znamení pozdvihovania duchovnej a vzdelanostnej úrovne kléru a veriacich. Aby vo svojej činnosti ľahšie dosiahol žiadané výsledky, obrátil sa na model, ktorý sa v tom čase pokladal za najúspešnejší – a síce na katechizmus.⁸ Biskup De Kamelis poznal dôležitosť aj obsah vtedajších katechizmov ešte z čias svojich štúdií, keďže rovnako ako ostatní študenti Gréckeho kolégia, aj on musel spamäti recitovať katechizmus známy ako *Dottrina*

¹ Meno Jozef si zvolil pri vstupe do baziliánskej rehole.

² Známy je len dátum jeho krstu: 7. decembra 1641. Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 40.

³ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 43. István Baan je názoru, že rodičia De Kamelisa boli katolíci gréckeho obradu, pretože inak by nemohol študovať v Gréckom kolégiu, ani stať sa bazilánskym mníchom. Cf. Baan, „Nomina e ordinazione,“ 125.

⁴ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 43.

⁵ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 51.

⁶ Ohľadom jeho života, pozri Pekar, *Bishops*, 9.

⁷ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 53.

⁸ Cf. Pop, „Catechismo,“ 246.

Christiana, ale mal tiež naštudovaný *Katechizmus* Cyrila Jeruzalemského a *Rímsky katechizmus* ustanovený na Tridentskom koncile.⁹ Ako dobrý pastier si uvedomoval, že tieto katechizmy, hoci sú ideálne pre latinských veriacich a klérus, pre klérus a veriacich Mukačevskej eparchie nie sú ideálne; pre ich potreby je potrebný katechizmus, ktorý by odrážal potreby a tradície práve tejto cirkvi.

Na svojom katechizme pracoval De Kamelis zrejme od začiatku svojej biskupskej služby a dokončil ho už v roku 1693.¹⁰ O vytvorení katechizmu pre východných veriacich pravdepodobne uvažoval už aj predtým, keďže vieme, že už v roku 1679 pracoval v Ríme na preklade Tridentského katechizmu z latinčiny do gréčtiny.¹¹ Tento preklad mu mohol neskôr slúžiť ako podklad pre vytvorenie katechizmu v cirkevnej slovančine. Existuje tiež názor, že do cirkevnej slovančiny bola preložená latinská verzia katechizmu z roku 1696.¹²

Pozrime sa na niekoľko zaujímavých momentov z jeho katechizmu, aby sme prenikli do zmýšľania a pastoračnej prezieravosti biskupa Jozefa De Kamelisa:

V úvode katechizmu sa zameriava na duchovnú stránku pastiera. Opisuje, aký by kňaz mal byť, aký by byť nemal, pričom na vysvetlenie jednotlivých požiadaviek používa západnú terminológiu. Hovorí o článkoch viery (*artikuly viery*), o Božích a cirkevných prikázaniach, o sviatosťach (*sakramenty*) nového Zákona (*Testament*) atď.¹³ Zároveň v nasledujúcej kapitole navrhuje spôsoby, akými majú kňazi túto nauku podávať ľuďom.¹⁴

Vysvetľuje, ako je pri prežehnávaní potrebné zložiť prsty ruky: tri prsty na počesť najsvätejšej Trojice v jednom Božskom bytí, ostatné dva spolu na počesť dvoch prirodzeností, Božskej a ľudskej, v spolupodstatnej jednote. Keď žehná kňaz, ruky skladá do podoby gréckych písmen IC XC, aby ukázal, že jeho požehnanie prichádza od Ježiša Krista.¹⁵

V texte vyznania viery už uvádza, že Svätý Duch vychádza z Otca i zo Syna, teda už aplikuje Filioque. Vo vysvetlení hovorí, že Svätý Duch sa od Otca i Syna odlišuje len v tom, že od nich pochádza, to ostatné (napr. moc) je zhodné. Tejto téme sa venuje aj ďalej, citujúc Sväté Písmo (Jn 15), kde sa hovorí, že Svätý Duch vychádza z Otca. Následne podáva bohaté vysvetlenie teologického charakteru, ktoré odráža dobové teologické myslenie. Výsledok, že rímska cirkev urobila dobre, že

⁹ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 47.

¹⁰ Cf. Pop, „Catechismo,“ 250.

¹¹ Cf. Vasil', „L'opera ascetica,“ 103.

¹² Cf. Pop, „Catechismo,“ 246-247.

¹³ Cf. *Katechisis*, 1-8.

¹⁴ Cf. *Katechisis*, 9-11.

¹⁵ Cf. *Katechisis*, 20-21.

pridala Filioque ako článok viery a explicitne ho zaradila do vyznania viery, vyvodzuje De Kamelis na str. 65. Tvrdí, že pridaním slova Filioque sa v tomto prípade neporušuje príkaz koncilu v Efeze o tom, že nik nesmie navrhnúť, upraviť, či formulovať odlišnú vieru, než je viera za-
 definovaná na koncile v Nicei,¹⁶ pretože tu sa neformuluje žiadna nová viera, len sa osvetľuje skutočnosť v tejto viere obsiahnutá. Odvoláva sa tiež na závery Florentského koncilu tvrdiac, že keďže na onom koncile boli samí vyznanci ľudia, ktorí s Filioque súhlasili, je dobré nasledovať ich príklad.¹⁷

Uvedením modlitby „Raduj sa“ (a nielen tej) v prednikonskej forme explicitne dokazuje, že v prostredí Mukačevskej eparchie sa u východných veriacich neaplikovali závery Moskovskej synody z roku 1655.¹⁸

V časti venovanej cirkevným prikázaniám hovorí De Kamelis o sviatkoch, ktoré je potrebné sláviť. Sviatky rozdeľuje na povinné, ktoré sa slávajú z prikázania (všeobecne záväzné) a sviatky slávené „z náboženstva“ (miestne, v súlade s miestnou tradíciou). Z prikázania, teda v našom ponímaní „prikázané sviatky“ označuje v texte krížikom a ďalej vymenúva tie, ktoré sa miestne držia vo výnimočnej úcte a majú sa dodržiavať, ak je k tomu vôľa. Sviatky sú uvedené nasledovne:¹⁹

September

- 8. Narodenie Presv. Bohorodičky +
- 14. Povýšenie sv. Kríža +
- 26. Sv. apoštola a evanjelistu Jána

Október

- 6. Sv. Apoštola Tomáša
- 23. Sv. Apoštola Jakuba
- 26. Sv. veľkomučeníka Demetra

November

- 8. Zbor sv. arcistratéga Michala +
- 13. Sv. Jána Zlatoústeho
- 14. Sv. Apoštola Filipa
- 16. Sv. Apoštola a Evanjelistu Matúša
- 21. Uvedenie Presv. Bohorodičky +
- 24. Sv. veľkomučeníčky Kataríny
- 30. Sv. Apoštola Andreja

¹⁶ Cf. COD, 65.

¹⁷ Cf. *Katechisis*, 55-70.

¹⁸ Cf. *Katechisis*, 120.

¹⁹ Cf. *Katechisis*, 122-123.

December

- 6. Sv. Mikuláša arcibiskupa Myry v Likai +
- 9. Počatie sv. Anny, keď počala Bohorodičku
- 25. Narodenie nášho Pána J. Krista +
- 26. Zbor Presv. Bohorodičky +
- 27. S. prvomučeníka arcidiacona Štefana +
- 29. Sv. detí zabitých Herodesom – 14-tisíc

Január

- 1. Obriezka nášho Pána J.K. +
- 6. Zjavenie Pána +
- 17. Nášho prepodobného otca Antona Veľkého
- 18. Našich sv. otcov Atanáza a Cyrila
- 25. Nášho sv. otca Gregora Nazianského
- 27. Nášho sv. otca Jána Zlatoústeho
- 30. Troch svätiteľov Bazila, Gregora a Jána +

Február

- 2. Stretnutie Pána +
- 8. Sv. mučeníka Teodora Stratilata
- 17. Sv. veľkomučeníka Teodora Tyróna
- 24. 2. nájdenie čestnej hlavy Krstiteľa

Marec

- 9. Svätých 40 mučeníkov
- 25. Zvestovanie Presv. Bohorodičke +

Apríl

- 23. Sv. veľkomučeníka Juraja +
- 25. Sv. Apoštola a Evanjelistu Marka
- 30. Sv. Apoštola Jakuba

Máj

- 2. Nášho sv. otca Atanáza
- 8. Sv. Apoštola a Evanjelistu Jána +
- 21. Sv. kráľov Konštantína a Heleny
- 25. 3. nájdenie hlavy Sv. Jána

Jún

- 11. Sv. apoštolov Bartolomeja a Barnabáša
- 19. Sv. Apoštola Júdu
- 24. Narodenie sv. Jána Krstiteľa +
- 29. Sv. najvyšších apoštolov Petra a Pavla +
- 30. Zbor. sv. dvanástich apoštolov +

Júl

- 8. Sv. proroka Eliáša
- 22. Sv. Márie Magdalény
- 25. Usnutie sv. Anny
- 27. Sv. veľkomučeníka Panteleimona

August

- 6. Premenenie Pána +
- 9. Sv. Apoštola Matúša
- 15. Usnutie Presv. Bohorodičky +
- 29. Sťatie čistej hlavy sv. Jána Krstiteľa +

Všetky tieto nepohyblivé sviatky sa majú sláviť s náležitou vierou, spevom a liturgiami.²⁰ Za povinné pohyblivé sviatky označuje tieto:

- Prvý pondelok a utorok po Vzkriesení +
- Nanebovstúpenie Pána +
- Prvý pondelok po zoslaní Svätého Ducha +
- Veľký štvrtok strastného týždňa +

Zaujímavé je odporúčanie, aby východní veriaci podobne, ako to robia rímskokatolíci, tiež s veľkou vážnosťou a úctivosťou oslavovali jednotlivých apoštolov. Podobne sa vyjadruje aj o iných sviatkoch.²¹

Aby mohli ľudia živiaci sa každodennou prácou svojich rúk žiť bez hriechu, môžu podľa katechizmu pracovať vo všetky sviatky okrem 8. septembra, 2. februára, 25. marca, 15. augusta, 8. mája, 24. júna, 29. augusta.²²

Definícia pôstu, ako ju uvádza katechizmus, sa od súčasnej nijako nelíši. Ako vraví, postiť sa znamená jesť raz denne a zdržiavať sa od mäsa i mliečnych jedál. Ale, kvôli ľudskej slabosti, je dovolené jesť niečo aj večer. Na niektorých miestach sa zrejme množstvo konzumácie dovoleného jedla limitovalo aj váhou, keďže katechizmus vysvetľuje, že aj vďaka blízkosti k Rimanom [t.j. latinským veriacim], nie je potrebné jedlo vážiť, aby sme mali istotu, že zjeme len 170 gramov.

Rovnako, čo sa týka pitia, je podľa katechizmu dovolené piť podľa vôle, ale treba byť ostražitý, aby sa človek neprepil. Konkrétny nápoj tu katechizmus nešpecifikuje, ale z kontextu vyplýva, že by mohol hovoriť aj o alkoholických nápojoch.²³

Katechizmus uzatvára, že postiť znamená žiť striedmo, zdržiavať sa mäsa a jesť len raz denne. Prísnejším pôstom by bolo, ak by sa niekto

²⁰ Cf. *Katechisis*, 136.

²¹ Cf. *Katechisis*, 137.

²² Cf. *Katechisis*, 138.

²³ Cf. *Katechisis*, 138.

zdržiaval aj mliečnych produktov, a v prísnosti by pokračoval ten, kto by sa zdržiaval od rýb, oleja, vareného a delikátneho jedla,²⁴ a nepil víno. Najprísnejším pôstom je, keď niekto je len ovocie alebo zeleninu, a pije len vodu.²⁵

Veriaci je viazaný postiť počas štyridsiatich dní pred Narodením a Vzkriesením, pred Usnutím počnúc 1. augustom, pred sviatkom sv. Petra a Pavla, každú stredu a piatok (s výnimkou niektorých špeciálnych dní), na sviatok Povýšenia Svätého Kríža, ak by 14. september pripadol na ktorýkoľvek deň týždňa, a rovnako aj sviatok Sťatia hlavy sv. Jána Krstiteľa 29. augusta.²⁶ Neskôr sumarizuje tieto pôsty a opakuje, že východná tradícia žiada postiť sa štyridsať dní pred Narodením, štrnásť dní pred Usnutím a trinásť dní pred sviatkom sv. Petra a Pavla. Pri všetkých troch pôstoch netreba jesť mäso, mliečne produkty, niektorí ľudia nejedia ani ryby, mnohí z nich sa zdržiavajú konzumácie oleja a vína. Východní veriaci majú podľa neho zvyk zdržiavať sa jedenia mäsa tiež celý týždeň pred Veľkým pôstom a dodržiavajú pôst v mnohé ďalšie dni,²⁷ ktoré však katechizmus už bližšie nešpecifikuje.

Katechizmus spomína tiež dišpenzy od pôstu. Pôst tak nezaväzuje chorých a tých, ktorým by mohol poškodiť zdravie.²⁸ Deti, starí, pracujúci, tí ktorí cestujú, tehotné a dojčiace ženy nie sú povinní dodržiavať pôst a čo sa týka množstva jedla, môžu jesť koľko chcú. Avšak, musia sa zdržiavať od mäsa.²⁹

Katechizmus špecifikuje, že v severných oblastiach [zrejme hovorí o severnej časti vtedajšieho Uhorska, teda o dnešnom Slovensku] sa dovoľuje konzumácia mliečnych produktov a jedla pripraveného na masť, keďže je tam nedostatok oleja na varenie a morských plodov, ako aj nedostatok ďalších jedál, ktoré sa na Východe aj Západe v pôste bežne konzumujú.³⁰ Neskôr spresňuje, že keďže je v nemeckých a uhorských krajinách [t.j. v Rakúsku a Uhorsku] nedostatok olivového oleja, ktorý je navyše aj finančne náročný, je dovolené použitie tuku [masla, masti], a keďže tam nie je dostatok ovocia a morských plodov ako v Taliansku a Grécku, mliečne produkty sú tiež dovolené.³¹

Stredy a piatky bez pôstu sú len v týždni po Vzkriesení, po Päťdesiatnici, po Narodení a pred Mäsopôstnou nedeľou.³²

²⁴ V katechizme супщельный.

²⁵ Cf. *Katechisis*, 286-287.

²⁶ Cf. *Katechisis*, 139.

²⁷ Cf. *Katechisis*, 141.

²⁸ Cf. *Katechisis*, 142.

²⁹ Cf. *Katechisis*, 143.

³⁰ Cf. *Katechisis*, 142-143.

³¹ Cf. *Katechisis*, 337.

³² Cf. *Katechisis*, 143-144.

V mnohom sa De Kamelisov katechizmus nevyhol dobovým zvyklostiam. Hovorí o sakramentoch, vymenúva ich sedem a pre ich platnosť vymenúva päť podmienok: matériu, formu, slúžiaceho, prijímajúceho a úmysel.³³ Používa slovo celebrovať³⁴ a za formu eucharistie považuje slová ustanovenia.³⁵ O prijímaní nemluvniat hovorí, že tento „zvyk“ nie je potrebné chváliť, ani haniť.³⁶

Katechizmus zostavený biskupom Jozefom De Kamelisom bol modelovaný podľa Tridentského katechizmu (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus* [Romae 1566]) a prihliadalo sa aj ku katechizmu Roberta Bellarmina *Dottrina Cristiana Breve* (1597). De Kamelis zamýšľal vytvoriť pre svoj klérus a veriacich príručku, ktorá by lepšie zodpovedala ich potrebám, preto je tento katechizmus označený pokusom oslobodiť sa od vplyvu obidvoch vyššie spomenutých katechizmových vzorov.³⁷ Okrem množstva západných prvkov, ktoré sa logicky museli odraziť aj v tomto katechizme, sa v ňom nachádza aj množstvo úprav pochádzajúcich z východného prostredia, najmä Grécka, ale nájdu sa tam aj prvky vychádzajúce zo zvyklostí Mukačevskej eparchie. Ich začlenenie do celku katechizmu svedčí o schopnosti De Kamelisa kriticky zvažovať a aplikovať východné prvky do schémy vytvorenej pre latinskú cirkev a modifikovať ju pre potreby veriacich Mukačevskej eparchie. Porovnanie štýlu a doktrinálneho obsahu De Kamelisovho *Katechizmu* a rôznych *Dottrinae christianae* napísaných ďalšími jeho súčasníkmi bývalými študentmi gréckeho kolégia zdôrazňuje originalitu De Kamelisa na tomto poli.

Celkom na záver ešte jeden primát, ktorý má tento katechizmus: ide vôbec o prvú knihu v cyrilike vydanú v Uhorsku.³⁸

BIBLIOGRAFIA

- Baan, „Nomina e ordinazione“ = I. Baan, „Nomina e ordinazione di Giovanni Giuseppe De Camillis a vescovo di Sebaste e vicario apostolico,“ *Da Roma in Hungaria* (Tamás Véghseő ed.) (Nyíregyháza 2009) 123-132.
- COD = G. Alberigo et alii (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1996) 65.
- Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale“ = A. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641-1707),“ *Da Roma in Hungaria* (Tamás Véghseő ed.) (Nyíregyháza 2009) 39-98.

³³ Cf. *Katechisis*, 152.

³⁴ Cf. *Katechisis*, 104.

³⁵ Cf. *Katechisis*, 188.

³⁶ Cf. *Katechisis*, 200.

³⁷ Cf. Frygios, „Considerazioni sulla preparazione culturale,“ 55.

³⁸ Cf. Magocsi, Struminskyj, „First Carpatho-Ruthenian Printed Book,“ 292-309.

- Katechisis* = Iosif De Kamelis, *Катехисисъ для науки Угровъскимъ людемъ зложеній* (Trnava 1698) 1-8.
- Magocsi, Struminskyj, "First Carpatho-Ruthenian Printed Book" = P. R. Magocsi, B. Struminskyj, "First Carpatho-Ruthenian Printed Book," *Harvard library bulletin* XXV/3 (Cambridge, Mass., 1977) 292-309.
- Pekar, *Bishops* = A. Pekar, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with Historical Outlines* (Pittsburgh, PA, 1979) 9.
- Pop, „Catechismo“ = O. Pop, „Il Catechismo del vescovo De Camillis,“ *Da Roma in Hungaria* (Tamás Véghseő ed.) (Nyíregyháza 2009) 245-253.
- Vasiľ, „L'opera ascetica“ = C. Vasiľ, „L'opera ascetica *La Vita Divina Ritrovata fra Termini del Tutto e del Nulla* di Giuseppe De Camillis,“ *Da Roma in Hungaria* (Tamás Véghseő ed.) (Nyíregyháza 2009) 99-111.

EXORCISMUS Z HUMENSKÉHO RUKOPISU SBORNÍKU KÁZÁNÍ A PONAUCENÍ ZE 17. STOLETÍ

Nedávno mě kolega Žeňuch upozornil na nesmírně zajímavý rukopis sborníku kázání a poučení ze 17. století z Humenného. Ten byl nalezen v roce 2011 v rámci terénního a archivního výzkumu zaměřeného na shromažďování a evidenci doposud neznámých nebo ztracených cyrilských rukopisů v depozitáři Vihorlatského muzea v Humenném. Podle vnošení na fol. 445^v je možné rukopis datovat k roku 1642 (ϣϭϣϣϣϣ).¹

Rukopis obsahuje kázání a poučení (homilie)² na svátky a neděle liturgického roku podle tzv. byzantského kalendáře. Kromě kázání, výkladů a perikop obsahuje na spodní části listů 443^v a 445^v veršovaný text, který líčí zlé časy v tehdejšímu Uhersku.³

Obsahuje však také text zaklínání (exorcismu) na spodní části listů 443^v-445^v.⁴ Tento text je formou lidového či paraliturgického exorcismu, který se má konat na přesně určeném místě, které je zamořené nečistými silami. Exorcista se uvedenými formulami pokouší vymítat zlé duchy působící ve dne, v poledne i o půlnoci, protože škodí každé lidské činnosti. Vyzývání svatých, Ježíše Krista a prostřednictvím Kristova jména vymítá zlé duchy a posílá je do pekla (tartaru). Exorcismus má zajistit ochranu konkrétního místa nebo lidského díla před vlivem zloducha. Na závěr exorcismu je pouze incipit stichyry z 8. hlasu oktoichu *Зри ѿгжѣ на дѣла бола...*⁵ Při edici textu tohoto exorcismu v závěru studie, jsme jej rozdělili na dva exorcismy, protože jsou odděleny doxologií.⁶

Tento text exorcismu je také inspirovaný kanonickými texty a praktikami, které se pokusíme identifikovat. Za kanonické texty považujeme liturgické křestní exorcismy, exorcismy nad posedlými a exorcismus démonickým působením zamořených obydlí, prostor nebo věcí. V této

¹ Žeňuch, *Istočniki*, 432-433.

² Např. *Poučení na Sobotu o spravedlivém Lazarovi*, Přepis: Žeňuch, *Istočniki*, 239-242.

³ Žeňuch, *Istočniki*, Faximil, 373; Přepis, 433.

⁴ Přepis: Žeňuch, *Istočniki*, 364-365.

⁵ Žeňuch, *Istočniki*, 451. *Oktoich* neboli *osmihlasník* je liturgická kniha rozdělená do osmi částí (period), které obsahují kompletní oficiu jednoho týdne, které je zpíváno dle příslušného hlasu nebo modu. Těchto osmi částí se pravidelně opakuje: po skončení posledního hlasu hned následuje první a tak se postupuje celý rok. Každý den oficia musí být vzat z této knihy a řídí se pravidly uvedenými v typikonu (liturgický direktář), a to i tehdy, pokud dojde ke kombinaci s pevným svátkem (obsahuje minea) nebo s pohyblivým v době triodu (postní) nebo pentekostaria (velikonoční).

⁶ Doxologie (zvolání) běžně uzavírá modlitby byzantské liturgie a zpravidla oslavuje Boha ve třech osobách.

studii použijeme také texty modliteb nad nemocnými a exorcismy ze Sinajského euchologia, tedy slovanského hlaholského textu, jehož autorství je připisováno sv. Cyrilu a Metodějovi nebo jejich žákům a je datován do 10.-11. století. Činíme tak proto, že s nemocemi, pro které jsou modlitby sestaveny, se zde zhusta zachází jako s démony nebo nečistými silami, tedy se jedná o exorcismy.⁷ Přednostně užíváme texty byzantské liturgie, církevních otců a kanonického práva. Pokud jde o praktiky a průběh exorcismu, jsou důležité také životopisy svatých. V našem případě zejména byzantský světec Theodor Sykeonský (Turecko, † 613), který byl asi nejznámějším exorcistou na rozhraní byzantského starověku a středověku a je skutečným „kladivem“ na démony, ve své době přezdívaný „pojídač démonů“ (ὁ δαμονιοφάγε)⁸.

Terminologie

Slovo *exorcismus*, ἐξορκισμός, ἀφορκισμός, ὄρκος znamená posvátnou přísahu; řecké sloveso ἐξορκίζω, ἐξορκόω – přísahám,⁹ v církevní terminologii se jedná o zapřísahání či vyzývání Boha pro vyhnání nepřátelské démonické síly (srov. Mk 5,7; Sk 19,13). V člověku může působit dvojí démonická síla – vnitřní (*interior*) a vnější (*exterior*) –, když se zdá, že duše je v područí neřestí a hříchů nebo že vnější smysly rozrušují ony vnitřní a způsobují jistou formu zuřivosti (zaslepenosti). Ti, kdo jsou sužováni tímto zlem, mají být uvedeni do chrámu, ať již to jsou katechumeni, nebo posedlí ve vlastním slova smyslu (energumeni), a exorcisté nad nimi vykonají exorcismus, tedy z nich toto zlo příslušnými slovy vymýtí. Exorcismus se také vztahuje na neživé věci (*in rebus inanimatis*) a prostory, které se žehnají, aby z nich byli vyhnáni démoni. Například žehnání pokrmů, květů, oleje, svěcení křížma, oleje katechumenů, domů, polností v době setí (vinic), hospodářských zvířat včetně včel, rybníků, studny, nádob. Patří sem však také modlitby proti útoku nepřátelských vojsk, nakažlivým nemocem, zemětřesení atd.¹⁰ Hojně užívána je exorcisovaná nebo posvěcená voda (*aqua exorcizata, benedicta*).¹¹ V byzantské tradici se zhusta užívá pro uvedená žehnání voda posvěcená na svátek Zjevení Páně pro svou mimořádnou moc. Obdobné účinky má také kadidlo.

Pokud jde o osoby, rozlišují se dva druhy exorcismů: nad katechumeny a nad posedlými ve vlastním slova smyslu.

⁷ *Euchologium Slavum* („Glagoliticus“) *Sinaiticum*: *Sinaiticus* sl. 37: X-XI s. Cf. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum*, nad nemocnými: ff. 24a-51a, exorcismy: ff. 51a-56b; Frček, *Euchologium Sinaiticum*, 708-773. Český překlad modliteb nad nemocnými: Mrňávek, „Modlitby nad nemocnými,“ 65-76.

⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 140, cf. Mrňávek, „Exorcismy,“ 31.

⁹ ἐξορκίζω: GEL Bauer, 277; GEL Liddell-Scott, 598.

¹⁰ Cf. De Meester, *Liturgia Bizantina*, 245 a dále.

¹¹ Cf. *Exorcizare. Glossarium*, 367.

Katechumeni tím, že jsou zatíženi dědičným hříchem, a jsou v přeneseném slova smyslu příbytkem či vlastnictvím démonů a jsou v tomto smyslu posedlí. Jsou tedy nutné exorcismy, a zejména křest jakožto koupel znovuzrození, očišťující dědičný hřích i všechny ostatní spáchané hříchy, aby se tak katechumeni stali Kristovým vlastnictvím, příbytkem Ducha svatého a součástí církve. V podstatě každý člověk mimo církev je analogicky v područí démonů, jeho pánem je satan a člověk je jeho otrokem. To potvrzuje apoštol Pavel, když připomíná Efesanům, že před obrácením ke Kristu „žili podle běhu tohoto světa, poslušni vládce nadzemských mocí, ducha, působícího dosud v těch, kteří vzdorují Bohu“ (Ef 2,2).¹²

Posedlý (ἐνεργούμενος,¹³ πασυχός) v kontextu této studie je pak ten, koho se zmocňuje démon až po křtu, a proto je třeba zvláštního vymítání, k němuž je ovšem nutné mimořádné pověření a charisma.

Pokud se však jedná o povahu exorcismů – jak u katechumenů, tak u posedlých až po křtu –, je z jejich obsahu patrné, že některé mohou sloužit k oběma účelům.¹⁴

Vykonavatel exorcismu – exorcista

Jediný, kdo koná exorcismus či vymítá demony různého druhu, je sám Bůh, protože je stvořitelem všeho a jediným svrchovaným vládcem, jemuž je podřízeno vše včetně démonů. Ježíš Kristus pak přichází na svět, aby vysvobodil lidstvo z područí hříchu, a tedy z moci démona. Sám vyhání demony z posedlých a předává tuto moc apoštolům a učedníkům (Mt 10,1.8; Mk 3,14-15; Mk 6,7; L 9,1; L 10,17-20) a později všem, kdo v něho věří: „Ty, kdo uvěří, budou provázet tato znamení: *ve jménu mém budou vyhánět zlé duchy...*“ (Mk 16,17). Pro člověka se však vždy jedná o obtížný boj se zlým a podle slov apoštola Pavla je třeba se obléci do plné výzbroje Boží, aby bylo možné čelit ďáblovým nástrahám (srov. Ef 6,11). Neboť boj je veden „ne proti nějaké obyčejné lidské moci, ale proti knížatům a mocnostem, proti těm, kteří mají svou říši tmy v tomto světě, proti zlým duchům v ovzduší“ (Ef 6,12). Na to upozornil i Kristus, když vybízel k opatrnosti před zlým: „A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo – duši zabít nemohou. Spíše se bojte toho, který může zahubit v pekle duši i tělo“ (Mt 10,28).

Na základě Písma mohli v prvních stoletích konat exorcismus všichni křesťané ve jménu Kristově, což se těšilo mimořádné účinnosti a oblibě. Apoštol Pavel vyhání věšτεckého ducha z jedné ženy: „Ve jménu Ježíše Krista ti přikazuji: Vyjdi z ní!“ (Sk 16,16n). Ježíšovo jméno se pokoušeli užívat i židé, ale ne vždy s úspěchem (Sk 19,13). Exorcismus se

¹² Cf. Almazov, *Istorija činoposledovanija*, 155-156.

¹³ *Glossarium ad Scriptores*, 386.

¹⁴ Cf. Mrňávek, „Exorcismy“, 13-14.

vykonával původně bez zvláštního pověření, protože tento dar milosti měli všichni křesťané.¹⁵ Podle svědectví historika Eusebia († 339) se exorcisté těšili velké úctě, on sám je nazývá svatými a čistými. Pouhá jejich přítomnost podle něho naháněla strach démonů.¹⁶

Všeobecné vykonávání exorcismu později působilo zmatek, protože tento dar milosti se stával vzácnějším a také proto, že s rostoucím počtem věřících a kandidátů křtu (katechumenů) bylo potřeba více druhů exorcismů. A to vyžadovalo mnoho pověřených asistentů. Proto byl na Západě zaveden úřad exorcisty, tj. nižší svěcení, při němž byla z rukou biskupa přijímána kniha exorcismů nebo jiná kniha, která je obsahovala; biskup při předávání pronášel příkaz, aby se exorcista naučil exorcismus zpaměti a přijal moc vkládat ruce na posedlé křesťany a katechumeny.¹⁷ Svěcení či pověření tedy spočívalo v předání předmětů nezbytných k činnosti (*traditio instrumentorum*) a v příkazu biskupa, který ustanovil kandidáta ke službě exorcisty (*verba imperativa*). Tedy vždy ve vazbě na biskupa jakožto toho, kdo pověřuje a ustanovuje. V církvi nelze exorcismus posedlých konat bez biskupského mandátu.

V latinské církvi poprvé zmiňuje exorcistu papež Kornelius (cca 251), a to v souvislosti s křtem (přípravou katechumenů).¹⁸

Dar milosti exorcismu byl vnímán také jako zvláštní moc proti rozličným čarodějům, mágům a šarlatánům, kteří hojně uplatňovali svůj vliv mezi pohany a pověřčivým lidem, neboť tito se k nim nezřídká utíkali o pomoc v podobě různých kouzel a amuletů.¹⁹

Trulánský koncil (691), kán. 61, odsuzuje ty, kteří se vyptávají mágů (μαντις, καθαίρων), astrologů (μαθηματικός, ἀστρολόγος) a jim podobných (ἐπασιδός). Zakazuje také předpovídání budoucnosti a pokusy o kontakt s duchy či jejich vyvolávání. Nelze přitom omluvit ani ty, kteří tak činí z pouhé zvědavosti, nebo ty, kteří chtějí být uzdraveni z nějaké nemoci.²⁰ Činnost těchto čarodějů byla považována za falešnou, škodlivou člověku a křesťané měli zakázáno se s čaroději setkávat a vyhledávat

¹⁵ Např. sv. Justin († 167): *Dialogus cum Triphone*, kap. 85 (PG 6, 676-677); sv. Irenej z Lyonu († cca 200): *Adversus Haereses*, II, kap. 32, 5 (PG 7, 830); Origenés: *Contra Celsum*, I, 6; 25; 67 (PG 11, 665-668, 708, 785).

¹⁶ Eusebius z Cesareje: *Historia Ecclesiastica*, VII, 10, 4 (PG 20, 657-660).

¹⁷ IV. Kartaginský koncil (v r. 398), kán. 7, předepisuje: „Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi Episcopo: Accipe et commenda memoriae et habeto potestatem inponendi manus super energumenum sive baptizatum, sive catechumenum.“ In Neselovakij, *Činy chirotesij i chirotonij*, 28, pozn. 17.

¹⁸ V římské církvi bylo kolem biskupa shromážděno 46 kněží, 7 jáhnů, 7 podjáhnů, 42 akolytů, 52 exorcistů (ἐξορκιστῆς), lektorů a ostiářů; viz Eusebius z Cesareje († 339): *HE* VI, 43, 11 (= PG 20, 621). Exorcisté (ἐπορκιστῶν) figuruji také ve výčtu pronásledovaných duchovních v Meliténe (Malá Asie); cf. *HE* VIII, 6 (PG 20, 756).

¹⁹ Laodicejský koncil (4. století), kán. 36, zakazuje magii a nařizuje vyhnat z kostela osoby, které nosí amulety či talismany; cf. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum*, 500.

²⁰ Cf. *Syntagma*, 442-447.

jejich pomoc.²¹ Tento absolutní zákaz pramení z přesvědčení, že všechny zmíněné praktiky jsou dílem či působením ďábla.

Magické praktiky se plně projevovaly a rozvíjely i na východním Slovensku. Jedná se především o sbírku dvou léčitelských rukopisů z Michalovce (konec 18. století), která slouží nejen jako příručka pro sedláky, ale dosvědčuje starší cyrilskou literární tvorbu v prostředí byzantsko-slovanského obřadu. Druhý z nich, *Помощникъ оу домхвствѣ, газдхвствѣ*, obsahuje návody na sedlačení a také třináct receptů, které se neopírají o racionální léčitelské postupy, ale jsou založené na pověrách a magických úkonech. Jsou zde patrné prvky lidové magie, které se prolínají s křesťanským obsahem. Tyto recepty měly navrátit zdraví, prospěch hospodářských zvířat, plodnost a sílu. Velmi důležitá zde byla přesně určená příprava medikamentu, který se buď požil, nebo se nosil jako talisman. Někdy se tyto prostředky natíraly na bolestivá místa, a tak měly zaručit uzdravení člověka nebo zvířete. Zvláštní důraz se kladl na přezhňávání se, modlení i mlčení. Magické praktiky vychází z představ o existenci zlého ducha, který způsobuje nemoc a který má být vyhnán například přenesením na jiný předmět anebo zničením.²² Nemoci se v tomto rukopise vyhánějí zařikáváním, kouřem z rostlin, překračováním magické látky nebo také pomocí různých zapáchajících látek (česnek, cibule, exkrementy atd.). K zahubení démona sloužilo nejen zničení předmětu, který byl v kontaktu s chorým, ale na vzdálení démona sloužila také kultovní zvířata (havran, žába, kočka, pes, plazové). Zvířata hrají tuto úlohu již v exorcismu zachyceném u sv. Theodora Sykeonského (viz níže). Okultní předměty se rovněž ničily podle přesně popsaného postupu, a to ve vodě, v zemi a v ohni.²³

Pokud jde o požadavky na exorcistu, podle starobylého spisu Apoštolských konstitucí (Sýrie, 4. století) bylo nařízeno, aby se exorcista nesvětil (*ἐπορκιστῆς οὐ χειροτονεῖται*, exorcista non ordinatur), neboť tato schopnost závisí na dobré vůli a na Boží milosti, která přichází skrze Krista sestoupením Ducha svatého; ten, kdo totiž přijal dar uzdravování (*χάρισμα ἰάματων*, charisma sanationum)²⁴ skrze Boží zjevení, demonstruje všem zjevenou milost, která je v něm.²⁵ Někteří totiž vyslovo-

²¹ Pro mágy a jim podobné byl dokonce nařízen nejvyšší trest; cf. *Codex Iustinianus* II, 9, 18, 5, s. 380.

²² Něco podobného se požaduje od démona při exorcismu posedlého: aby vyjevil své jméno, dobu a podobu, ve které vyjde. Delatte, *Office byzantin d'exorcisme*, 90, 92; cf. Mrňávek, „Exorcismy,” 47.

²³ Cf. Žeňuch, Žeňuchová, „Dva cyrilské léčitelské rukopisy,” 8, 90-146.

²⁴ Cf. 1K 12,9.

²⁵ Cf. *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 26, 1-3; in *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I, 528: ἐπορκιστῆς οὐ χειροτονεῖται, εὐνοίας γὰρ ἐκουσίον τὸ ἐπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐπιφῶ ἰτῆσει τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰάματων δι' ἀποκαλύψεως ὑπὸ θεοῦ ἀναδείκνυται, φανερὰς οὖσης πᾶσιν τῆς ἐν αὐτῷ χάριτος. 3. ἐὰν δὲ χρεῖα αὐτοῦ γένηται εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον, χειροτονεῖται. Jak je zřejmé ze závěrečné části, exorcisté se těšili značné důvěře a měli důležité postavení, neboť mohli být dle potřeby vysvěceni na biskupa, kněze a jáhna; u ostatních nižších ustanovení (podjáhen, lektor) není tato možnost zmiňována.

vali jméno Páně nad posedlými-nemocnými, jako například sedm synů židovského velekněze Skevy: „Zaklínám vás skrze Ježíše, kterého káže Pavel.“²⁶ Zlý duch však proti nim dokázal zle zakročit, protože neměli onen dar uzdravování či vymítání (srov. Sk 19,13-16).

Testamentum domini (Závěť našeho Pána Ježíše Krista; Sýrie, 5. století) uvádí místo exorcistů charismatiky, kteří mají dar uzdravování a těší se rovněž úctě v církvi: „Si quis in populo habens charisma sanationis, vel scientiae, vel linguarum, ne super ipsum imponatur manus, cum ipsum opus jam sit manifestum. Illis vero exhibetur honor.“²⁷ Zde je dar uzdravování v Pavlově smyslu obohacen také o dar vědění a jazyků (srov. 1K 12,8-10.28-30). A rovněž se nevkládají ruce, pokud se tento Boží dar projevil.

O charismatických v analogickém smyslu se již zmiňuje také *Traditio apostolica* (Řím, 3. století): „Jestliže někdo prohlašuje: přijal jsem ve zjevení dar uzdravovat, nejsou na něj vkládány ruce. Jestliže mluvil pravdu, věc se sama prokáže.“²⁸ Dar uzdravování figuruje u Pavla mezi dary sloužícími pro dobro jednotlivých členů Kristova těla, tj. církve: χαρίσματα ἰαμάτων (1K 12,9.28.30).

Laodicejský koncil (4. století), kán. 24, exorcisty zahrnuje mezi klérus²⁹ a kán. 26 nařizuje, aby exorcismus nekonal ten, kdo nebyl ustanoven biskupem, a to ani v chrámu, ani v domech.³⁰ Ve východní církvi se tato praxe vyžadovala ještě ve 13. století – na základě ustanovení či příkazu biskupa se tedy na kandidáta nevkládaly ruce.³¹ Exorcista byl také v jistém smyslu katecheta, protože měl poučovat ty nevěřící nebo heretiky, kteří přistupovali k víře. Jeho úkolem bylo rovněž vymítat z nich zlé duchy ve jménu Páně a donutit je, aby z nich vyšli.³²

Jan Zlatoústý († 407) se zmiňuje o exorcistech v souvislosti s katechumeny, kteří mají být přivedeni k slovům těch, kteří nad nimi vykonají exorcismus,³³ neboť jsou k tomu *ustanoveni* do příslušného stupně.³⁴

²⁶ Sk 19,13: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει.

²⁷ *Testamentum Domini*, kap. XLII, s. 109.

²⁸ *Apoštolská tradice* 14, s. 26.

²⁹ *Syntagma*, 192.

³⁰ *Ibid.*, 193: ὅτι οὐ δεῖ ἐφορκίζειν τοὺς μὴ προαρχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπων, μήτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, μήτε ἐν ταῖς οἰκίαις; cf. též kán. 10 Aniochijského koncilu (r. 346), viz tamt., s. 141-142); cf. též, Almazov, *Istoriija činoposledovanija*, 173.

³¹ Bar Hebraeus († 1286) (*Nomokanon*, VII, 8) předepisuje: „Exorcista non fiat per chirotoniam, sed sola iussione et concessione episcopi“; viz *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I, 528.

³² Pasáz z komentáře ke kán. 10 Antiochijského koncilu (r. 346): Ἐφορκιστὰ καὶ ἐξορκιστὰ ὁνὸ μάζονται οἱ κατηχηταὶ τῶν εἰς τὴν πίστιν προσερχομένων ἀπίστων ἢ αἰρετικῶν, ἐπειδὴ κατηχοῦντες αὐτοὺς, ἐξορκίζουν τὰ ἐν αὐτοῖς κατοικοῦντα ποιηρὰ πνεύματα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου, διὰ τὰ φύγουν ἀπὸ αὐτοῦς; viz *Pedalion*, 335, pozn. 2.

³³ Sv. Jan Zlatoústý: *Huit catéchèses baptismales* II, 12, s. 139-140: ἐπὶ τὰς τῶν ἐξορκιζόντων ὑμᾶς φωνὰς παραπέμπομεν.

³⁴ Sv. Jan Zlatoústý: *Huit catéchèses baptismales* II, 12, s. 140: οἱ εἰς τοῦτο τεταγμένοι.

Podobně i Cyril Jeruzalémský († 386) ve své předkřestní katechezi hovoří o exorcistovi, který očistí katechumena tím, že na něho dýchá³⁵ a skrze moc Ducha svatého, který v něm sídlí, pouhým dýchnutím jak oheň zažene na útěk neviditelného (démona).³⁶ Exorcisty přirovnává k zručným tavičům zlata, kteří jemným měchem dmýchají oheň, aby získali zlato z tavicího kelímku. Exorcisti pak působí vanutí božského Ducha, jímž zahání strach a v těle jako v kelímku znovu získávají živost duše. Nepřátelský démon utíká a duše dosahuje spásy nebo pevné naděje života věčného. Duše takto očištěná od hříchů dosáhne spásy.³⁷

Eusebius († 339) zdůrazňuje také vzhled exorcistů, který spolu s dýcháním a hlasem ruší úklady démonů.³⁸ Sloveso „dýchat na něco“ nebo „odfouknout něco pryč“ (*exsufflare*) bylo vnímáno jako synonymum pro *exorcizare* a užívalo se v kontextu křtu. Každý nepokřtěný člověk byl považován za posedlého démonem, který v něm působil zlo. Naopak Duch svatý přijatý ve křtu podněcoval pokřtěného k dobrým skutkům.³⁹ Ve starověku se za tímto účelem rovněž vykonávalo pohrdlivé gesto a následný exorcismus, který zrušil ďábelskou posedlost a ochránil člověka na cestě k víře, pryč od ďábelských útoků.⁴⁰ Nejprve, jak píše sv. Augustin, bylo třeba exorcisovat a odfouknout pryč knížete světa, aby si v člověku mohl učinit příbytek Duch svatý.⁴¹

Theodor z Mopsuestie († 428; východní Turecko) rovněž zdůrazňuje nezbytnou službu exorcistů v rámci katechumenátního obřadu vysvlékání,⁴² který museli katechumeni absolvovat.

Východní tradice již od 5. či 6. století exorcisty nezahrnuje mezi služby či nižší svěcení, a to zřejmě v souvislosti se zrušením katechumenátu, během něhož se exorcismy prováděly, a nemáme k dispozici

³⁵ Sv. Cyril Jeruzalémský: *Procatechesis*, kap. 9 (PG 33, 348): Τοὺς ἐπορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς, καὶ ἐμφυσήσῃς καὶ ἐπορκισθήσῃς.

³⁶ Sv. Cyril Jeruzalémský: *Catechesis*, XVI, kap. 19 (PG 33, 945): διὰ τὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τὸ ἀπλοῦν ἐμφύσημα τοῦ ἐπορκίζοντος, πῦρ γίνεται τῷ μὴ φαινομένῳ.

³⁷ Sv. Cyril Jeruzalémský: *Procatechesis*, kap. 9 (PG 33, 349): ...οὕτων τῶν ἐπορκίζοντων, διὰ Πνεῦματος θεοῦ ἐμβαλλόντων τὸν φόβον, καὶ ὥσπερ ἐν χώνῃ, τῷ σώματι, τὴν ψυχὴν ἀναζωπυροῦντων...

³⁸ Eusebius z Cesareje: *Historia Ecclesiastica*, VII, 10, 4 (PG 20, 660): εἰσι καὶ ἴσαν ἱκανοὶ παρόντες καὶ ὁρώμενοι, καὶ μόνον ἐμπνέοντες καὶ φθεγγόμενοι, δαισκειδάσαι τὰς τῶν ἀλιτηρίων δαιμόνων ἐπιβουλὰς.

³⁹ To zmiňuje již syrská didaskalie: „... omnis homo repletus est, fidelis quidem de sancto spiritu, infidelis autem de immundo...“ Viz *Didascalia*, VI, 21, 4, in *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I, 370.

⁴⁰ Již pohané měli ve zvyku pohrdlivě *exsufflare* nebo *insufflare* na oltáře nebo sochy. Křesťané pak dýchali na démona.

⁴¹ Sv. Augustin: *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 181, in Bastiaensen, „Exorcism“, 138-139: „Alioquin cum magna iniuria dei... exorcizatur et exsufflatur, si non ibi ille exorcizatur et exsufflatur princeps mundi qui eicitur foras, ut sit illic habitatio Spiritus sancti.“

⁴² Tzv. tkaniny z kůže, což znamená „staré zlo“, do něž se oblékl Adam po svém hříchu. To je vysvětlováno jako suknice z kůže (cf. Gn 3,21), která vyjadřuje stav smrti, v níž se nachází člověk po pádu do hříchu; cf. Campatelli, *Battesimo*, 40.

ani žádný pramen, který by obsahoval obřad jejich „svěcení“.⁴³ Exorcisté měli charisma, které obdrželi přímo od Boha, ale později bylo nutné pověření od biskupa. Jelikož se jednalo o Boží dar, nebylo na Východě potřeba žádného vkládání rukou či předání instrumentů, vyjadřující smysl jejich poslání.⁴⁴

Latinská církev v 5. století vyhrazuje exorcismus posedlých pouze kněžím a klerikům, kteří musí mít pověření biskupa.⁴⁵

Nižší svěcení spolu s exorcisty ruší pro latinskou církev papež Pavel VI. apoštolským listem *Ministeria quaedam* a nahrazuje je ustanovením k službě lektora a akolyty.⁴⁶

Na *Západě*, v římské církvi, dnes vykonává slavný či „velký exorcismus“ nebo exorcismus posedlých pouze kněz výslovně jmenovaný místním ordinářem; kněz musí vynikat zbožností, věděním, moudrostí a bezvadným životem.⁴⁷

Theodor Sykeonský

V záznamech o jeho životě nacházíme mnoho detailních příběhů o vymítání démonů.⁴⁸ Když byl ještě malý chlapec, měl ve zvyku vstávat brzy ráno a chodit do kostela sv. Jiřího, který stál na vrcholu kopce poblíž vesnice Sykeon. Jelikož to bylo ještě za tmy, býval napadán různými démony v podobě divokých šelem.⁴⁹ Jedno místo nedaleko od Sykeonu bylo zamořeno bohyní Artemis a jejími démony, takže se tam nikdo nemohl přiblížit – ani člověk, ani zvíře; docházelo k tomu zejména v poledne a po západu slunce.⁵⁰ Sv. Theodor si poblíž, pod oltářem svatyně

⁴³ Cf. Neselovakij, *Činy chirotesij i chirotonij*, úvod, s. VIII.

⁴⁴ Jedinou výjimku představuje arménská tradice, která tuto službu přijala a vytvořila i zvláštní obřad ustanovení exorcisty. Došlo k tomu zřejmě ve středověku pod vlivem tradice latinské. Obřad se skládá z uvedení kandidáta, jáhenských admonicí či zvolání (např. „Domine miserere“) a dvou modliteb ustanovení do této služby, díky čemuž lze vysledovat společnou strukturu s byzantským svěcením na biskupa, kněze a jáhna (jáhenky); biskup předává knihu exorcismů, a je tedy zachováno *traditio instrumentorum*; po svěcení následuje hymnus, jehož analogie se rovněž vyskytuje u zmíněných byzantských svěcení (biskup, kněz, jáhen), při nichž je kandidát – podle stupně uděleného svěcení – veden buď biskupem, knězem či jáhnem třikrát kolem oltáře proti směru hodinových ručiček; viz Denzinger, *Ritus Orientalium*, 280-281.

⁴⁵ Cf. Inocenc I.: *Epistula*, 25, 6 (PL 20, 557-558).

⁴⁶ Pavel VI.: „Apoštolský list motu proprio *Ministeria quaedam* (15. srpna 1972),“ in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 529-534; čes. překl. viz *Římský pontifikál* (Praha 2008) 433-438.

⁴⁷ Cf. CIC, kán. 1172; KKC, č. 1673; poslední současné oficiální církevní postoje, jsou zaznamenány v Aktech konference o exorcismu s předmluvou Mons. ThDr. Ladislava Hučka, biskupa-apoštolského exarchy: *Adnotatio iurisprudentiae. Časopis jurisprudence a kanonického práva. Supplementum* 3 (2016) 5-178.

⁴⁸ Cf. Mrňávek, „Exorcismy,“ 31-33.

⁴⁹ Cf. *Vie de Théodore de Sykéon*, §8, s. 7-8.

⁵⁰ Démoni a pohanští bohové byli v křesťanském myšlení vnímání identicky, protože zmíněná Artemis je provázena démony, kteří sužují okolí v poledne. Polední démon je zmíněn v našem exorcismu v prvním bloku 5. řádku: ἄγριε ἐσθὶ ... ποταφῶν δαίμονι.

sv. Jiří, vykopal jeskyni, ve které se modlil a postil od Vánoc do Květné neděle.⁵¹ Podobnou jeskyni si vykopal také na jiném místě a návštěvníci mohli zaslechnout nářek zloduchů, vyháněných přítomností světce. Toto místo pak bylo nejen očištěno, ale také velmi posvěceno.⁵² Stačilo totiž přimíchat hrst hlíny z tohoto místa do pokrmu nebo do nápoje, a uzdravili se lidé i zvířata.⁵³ Ve vesnici zvané Gordiene pak stavěli most přes řeku, ale pro její dokončení bylo potřeba ještě několika kamenů. Řemeslníci tedy poblíž začali vykopávat kameny z jednoho pahorku, ale když tak učinili, vyšli z tohoto místa démoni a posedli ženy a muže ve vesnici. Jiní se pak usadili poblíž cest a napadali pocestné a zvířata. Nezbyvalo než povolát sv. Theodora. Když přicházel, démoni na něho volali: „Proč jsi přišel z Galatie do Gordiene? Nesmíš přecházet hranice. Víme, proč jsi přišel, ale my tě neuposlechneme jako démoni v Galatii, protože jsme lepší.“⁵⁴ Nebylo jim to však nic platné. Druhý den nechal kolem sebe shromáždit všechny trpící a posedlé od démonů (τῶν παῶν χόντων κύκλῳ αὐτοῦ ἐνεργουμένων) a konal s nimi procesí (ἐκβαλὼν λιτὴν) kolem vesnice, až došli k místu, odkud démoni vyšli, tam je vzýváním milosti Krista, znamením kříže (τῇ σφραγίδι τοῦ τιμίου σταυροῦ), údery do hrudi a modlitbou vyhnal. Démoni s velkým křikem opouštěli posedlé, trhali šaty a vrhali je k jeho nohám. Sv. Theodor tedy vyhnal všechny demony z mužů i žen ve vesnici, shromáždil je (ve formě much, zajíců atd.) a dal je zpět do výkopu, u něhož se pomodlil a učinil znamení kříže (ὅν κατασφραγίσας τῇ εὐχῇ καὶ τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ).⁵⁵

Jindy zase jistý bohatý člověk z Hérakleie Pontské vykopal poblíž svého domu jámu, ze které vyšli nečistí duchové; ti napadali členy jeho rodiny a další obyvatele města.⁵⁶ V jedné vesnici v oblasti Lagantiny chtěl jeden člověk vykopat poklad (χρημάτων) a při té příležitosti vyprovokoval demony, kteří napadli obyvatele a domácí zvířata.⁵⁷

⁵¹ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §16, s. 13-14.

⁵² Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §26a, s. 24-25.

⁵³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §26a, s. 26: ὥστε τὸν χοῦν τὸν ἐκεῖσε πλείστους αἵρεσθαι ἐν ἀρρωστίαις ἀνθρώπων καὶ θνήσκειν ἀλόγων, καὶ διὰ τῆς ἐν βρώσει ἢ πόσει προσμίξεως αὐτοῦ εἰς ὑγίειαν ἐπὶ νάγειν τοὺς κακουμένους.

⁵⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §43, s. 38-39: τί τὴν Γαλατίαν καταλείψας τὴν Γορδιανὴν κατέιληφας; οὐ χρεῖα σε ὑπερμέθωρα διαβαίνειν. Οἶδαμεν δὲ ὅ ἦλθες· ἀλλ' οὐχ ὑπακούσασάν σου, καθὼς οἱ ἐν τῇ Γαλατίᾳ ὄντες· σκληρότεροι γὰρ ἐκεῖνων καὶ οὐχὶ ἀπαλώτεροί ἐσμεν.

⁵⁵ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §43, s. 38; Jedinečným prostředkem proti démonům je znamení kříže, symbol Krista. Exorcismy, které konal Kristus, doprovázel rovněž křik, lomcování a bezvědomí posedlých (cf. Mk 9,18-27). Důležité pak bylo natrvalo zahnat demony zpět, odkud vyšli. Aby na příslušném místě zůstali, sypala se tam například hlína ve tvaru kříže. V některých případech se kříž nechával postavit jako trvalá památka a bezpečný ochranný symbol. Činilo se tak z apotropaických důvodů, aby se odtud démoni již nevzdálili. Kříž pak představoval viditelné znamení jejich porážky. Důvodem bylo možná i to, aby toto místo nenavštívil nikdo se zlým úmyslem a nesnažil se hledat například skryté poklady.

⁵⁶ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §44, s. 39-40 (cf. §114-115, s. 89-92).

⁵⁷ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §116, s. 92-93.

V jiné vesnici v téže oblasti byl mramorový hrob (Πυάλου γὰρ μαρμὰ ρίνης), který obsahoval pozůstatky několika pohanů (σχηνώματα ἀρχαίων ἀνθρώπων Ἑλλήνων), střežené demony. Vesničané odkryli víko hrobu, aby jej použili jako napajedlo, a tak demony vypustili.⁵⁸

Podobný případ se stal v Germii v Galatii a způsobil velký zmatek. Místní biskup nechal vykopat velkou jámu pro cisternu, ale narušil tím starobylý hřbitov (Πολλῶν δὲ μνημάτων).⁵⁹ Démoni, kteří byli v hrobech, vyšli ven, aby posedli obyvatelstvo – ať už chudé, nebo bohaté. Zatímco bohatí se styděli a zavřeli své rodiny v domech, chudí se shromáždili v katechumenu (ἐν τῷ κατηχομενίῳ)⁶⁰ kostela. Nezbyvalo než povolat sv. Theodora, který začal demony vyslýchat, a oni kritizovali biskupa. Démonům totiž stačilo, že byli zavřeni v hrobech, ale biskup – poháněný touhou po majetku (διὰ τὸ ὀρύξαι αὐτὸν... διὰ ἰδίας αὐτοῦ ἡδονάς)⁶¹ – je vyhnal z jejich skromných příbytků, což je rozčílilo. Druhý den uspořádal Theodor procesí kolem vesnice, jehož se účastnili posedlí i s duchovními. Mezitím se shromáždil také velký zástup židů a heretiků a v jejich přítomnosti sv. Theodor zahájil svůj obřad vymítání. Všichni démoni, kteří posedli chudáky, byli shromážděni, ale oni pak začali hlasitě protestovat, že mnozí z nich jsou v tělech, která se nacházejí v domech bohatých, a proto mají přijít také oni, aby byli vyhnáni společně. Sv. Theodor to však nedovolil. To se stalo proto, že vážení občané se styděli a nemohli být vystaveni veřejnému posměchu. Všichni démoni v domech byli vyhnáni andělskými zástupy. Mezi posedlými však byly i dvě ženy, které byly posedlé již dříve a jejichž démoni naří-

⁵⁸ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §118, s. 94-95.

⁵⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 138.

⁶⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 139; „katechumenon“ (κατεχομένον): jednalo se o prostor, v němž se shromažďovali katechumeni, aby se připravili ke křtu, a kde se také zdržovali během liturgie nebo po ní. Tento prostor mohl tvořit součást posvátného prostoru chrámu, a to ve formě vyvýšených galerií, z nichž katechumeni mohli sledovat liturgii a po bohoslužbě katechumenů mohli po vnějším schodišti snadněji opustit liturgické shromáždění. Další části bohoslužby se totiž mohli účastnit jen pokřtění a za tímto účelem se zavíraly dveře kostela. – Dnes bychom tento prostor přirovnali ke kůru nebo bočním emporám v některých kostelích. Někdy se však jednalo o přílehlý, kolonádou lemovaný prostor u chrámu, jímž se vstupovalo dovnitř. Něco na způsob atrií a nartexů, jako např. u baziliky sv. Klimenta v Římě. Cf. Ruggieri, „Katechoumenon“, 392-393, 396.

Poté, co se začala postupně vytrácet instituce katechumenátu (5. století), byly tyto prostory užívány k různým jiným účelům. Například jako místo odpočinku a občerstvení (byl tam většinou bazének s čerstvou vodou) pro věřící a poutníky. V některých věhlasných svatyních – například sv. Kosmy a Damiána v Konstantinopoli, kteří byli vyhlášenými lékaři, – sloužil katechumenon i jako dlouhodobější ubytovna pro poutníky či nemocné lidi bez domova, kdy se pomocí závěsů vytvářelo cosi jako příbytky. – Nemocní zpravidla ve spánku a ve snu očekávali návštěvu světců, kteří je buď přímo uzdravovali, nebo jim dávali příslušné pokyny jak uzdravení dosáhnout. Viz Mrňávek, „Exorcismy“, 43-44.

V případě sv. Theodora se tento, zřejmě jinak nevyužitý prostor, hodil ke shromáždění posedlých a k zahájení exorcismu. Posedlý byl vlastně nečistý, a tedy nezpůsobilý k účasti na bohoslužbě v chrámu. Katechumenon byl proto jedinečným místem ke konání exorcismu.

⁶¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 139.

kali nikoli bezdůvodně: „Nezavírej nás zde ... nejsme z této skupiny; přišli jsme již před výkopem z Kappadokie.“⁶² Sv. Theodor tedy svolil, že se s nimi bude zabývat později. Dbal také na zachování mravopoctnosti a přikázal démonům, aby až budou vycházet z těl posedlých, jim neroztrhali všechny šaty, ale zanechali alespoň mužům spodky a ženám tuniky.

Pak se nad nimi pomodlil tento exorcismus: „Nyní nečistí a ohyzdní duchové vyjděte z lidí a vejďte do vašeho místa připraveného naším Bohem Spasitelem, kde budete očekávat věčně zatracení s vaším otcem ďáblem.“⁶³

Démoni pak byli zavedeni do své díry zakryté zemí. Když vycházeli z obětí, hlasitě křičeli a trhali jim šaty, nakonec s nimi smýkli k nohám sv. Theodora, že byly jako mrtvé. Oběti se pozvolna vzpamatovávaly a sdělovaly si navzájem zážitky ze svého uzdravení – někdo viděl lézt ze svých úst hada, někdo plcha, jiný ještěrku. Potom sv. Theodor nasypal na díru hlínu ve tvaru kříže a poručil ji zasypat. Nakonec nad tímto místem postavil kříž, aby je střežil,⁶⁴ takže již více nepanovala obava z útoku zlých duchů.⁶⁵

Prezentovaný exorcismus

Z úvodu bylo patrné, že se jedná doposud o nestudované texty, u kterých nebyla prozatím nalezena předloha či originál. Při pozorném studiu byla pravděpodobně tato předloha nalezena, byť v jejích pozdějších variantách, a to v díle ruského badatele Almazova *Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории русского рукописного Требника*.⁶⁶ Text exorcismu se nachází v příloze č. 37 na str. 146-148 (dále jen „ALM“). Almazov jej převzal z trebniku (sakramentáře) z 16. století, který se nachází v Sofijské knihovně.⁶⁷ Nachází se také v modernější edici velkého trebniku z 19. století.⁶⁸

Další slovanskou liturgickou knihou, kde se tyto texty nacházejí, je trebník kyjevského metropolity Petra Mohyly († 1646), dále jen „MOG“.⁶⁹

⁶² *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 144: Μὴ ἡμᾶς ὧδε κατακλείσῃς... Οὐκ ἔσμεν γὰρ ἐκ τῆς συνοδίας ταύτης, ἀλλ' ἐκ τῶν μερῶν Καππαδοκίας πάρεσμεν ἐνθάδε πρὸ τοῦ γενέσθαι τὸ ὄρυγμα.

⁶³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 144-145: δεῦτε λοιπὸν, ἀκάθαρτα καὶ μιαρῶτα πνεύματα, ἐξέλθετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰσέλθετε εἰς τὸν τόπον ὑμῶν περιμένοντα τὴν παρὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ αἰωνίαν κόλασιν μετὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου.

⁶⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 145: καὶ τοῦ παμμάκαρος μετ' εὐχῆς σταυρὸν φύλακα στήσαντος...

⁶⁵ Cf. *Vie de Théodore de Sykéôn*, §161, s. 138-145.

⁶⁶ Almazov, *Врачевальные молитвы*.

⁶⁷ Служеби. съ Требника ркп. XVI. в. Софийск. Библи. No. 869. л. 185-187 об. (гл. л). Tento text se bohužel nepodařilo opatřit.

⁶⁸ Большой Требникъ, Москва 1884, л. 177 об -178 об. Tento text se bohužel nepodařilo opatřit.

⁶⁹ *Trebnik*, 366-370.

U MOG tento exorcismus tvoří součást velmi dlouhého obřadu exorcismu (308-385). Skládá se z podrobných pokynů pro exorcistu (MOG 308-313), zvláštní doplňkové modlitby proskomidie,⁷⁰ kritérií pro osoby vykonávající exorcismus (tedy od čteče po kněze), dále obsahuje přípravné modlitby a žalmy, zejména však dvanáct úryvků z evangelií, kdy po prvních deseti následuje vždy exorcismus. Zakončuje se vyznáním víry a tímto ponaučením: „Závěr modliteb a exorcismů nad posedlým. Pokud démon nevyjde, i když se nad ním vše odrecitovalo, je třeba vše opakovat, dokud nebude přemožen Kristovou silou a nevyjde. Když démon vyjde, má se pokorně přečíst tato modlitba: ‚Velebíme tě, opěvujeme tě, oslavujeme a vyvyšujeme mocnou a velkolepou sílu tvé moci, Pane Bože Otče všemohoucí...‘“ Jedná se o děkovnou modlitbu za vysvobození od nečistého ducha, s prosbou o přebývání dobra a pokoje Božího Syna a o posilu Ducha svatého, aby očištěný vždy plnil Boží vůli.⁷¹

Prezentovaný exorcismus rozdělený pro naše účely na dva exorcismy, následuje po devátém úryvku z evangelia.

U ALM a MOG jsou tyto exorcismy v záhlaví připisované sv. Cypriánovi:⁷² *Молитва над бѣснѣмъ священномученика Квпріана* (ALM 146, MOG 366). ALM i MOG před těmito exorcismy vkládají ještě krátký kanonický exorcismus, užívaný v tištěných řeckých i slovanských liturgických knihách:⁷³ *Ἐπικαλούμεθα σε δέσποτα, Призываемъ те, владыко*. Jeho český překlad zní:

„Vzýváme tě, nejvyšší Pane, Bože vševládny, nebeský, prostý veškerého zla, králi pokoje, vzýváme tě, stvořiteli nebe i země, ty jsi *a* a *ω*, počátek a konec, ty jsi dal lidem, aby jich byli poslušni živočichové čtyřnozí a nerozumní, neboť tak jsi, Pane, přikázal; vztáhni svou mocnou ruku a své svaté rameno z výsosti a shlédni svou tvář na toto své stvoření a sešli mu anděla pokoje, anděla moci, strážce duše i těla, jenž pohrozí a vyžene z něho každého zlého a nečistého démona. Neboť ty, Pane, jsi jediný nejvyšší požehnaný vševládce na věky věků. Amen.“⁷⁴

⁷⁰ „Pane Ježíši Kriste, Bože náš, dobrovolným utrpením a životodárnou smrtí jsi vyprázdnil veškerou ďábelskou sílu a zničil jsi jeho vládu, lidský rod jsi tak vysvobodil z jeho mučení a věrný lid sis přivlastnil. Přijmi tuto oběť za svého služebníka <jméno>, a to skrze mne, tvého nedůstojného služebníka, který ji přináší, a zažeh od něho, úpěnlivě prosím, veškeré ďábelské působení a uchovej ho od ďábelských škod, utrpení a násilí. Neboť tys osvoboditel, lékař a navštěvovatel našich duší a těl a tobě chválu vzdáváme na věky věků. Amen.“ *Trebnik*, 314-315, cf. Mrňávek, „Exorcismy“, 77.

⁷¹ *Trebnik*, 385, cf. Mrňávek, „Exorcismy“, 76-82.

⁷² Cyprián, biskup Antiochie v Pisidii, umučen za Diokleciána v roce 304.

⁷³ V řeckých edicích bývá na šestém místě (exorcismů bývá sedm). Řecký text: Goar, 582; *Euchologion*, 153 (odkazy na další řecké edice in Arranz, *Isclenije Duši i Tela*, 77); staroslověnský text vydaný pro katolíky byzantské tradice v Římě (Трѣбникъ, часть пѣтаа (дѣл V.) ѿ послѣднихъ (По благословѣнію свѣтѣйшаго римскаго апостольскаго престола), РИМЪ, Въ тѣпографіи крѣптоферратскіа ѡбители, 1943, s. 147-148). Pravoslavný trebnik: *Trebnik*, 366 a odkaz. Viz *Trebnik*, Moskva 1855, in Arranz, *Isclenije Duši i Tela*, 77.

⁷⁴ Mrňávek, „Exorcismy“, 94.

Texty modliteb obsažené v ALM i MOG jsou výrazně delší. Jsou také v porovnání s humenským textem v opačném pořadí, po exorcismu *Призываем та, владыко* následuje blok 15-31 a pak teprve blok 1-14.

Tímto však naše bádání nekončí. Staroslověnské liturgické texty se zpravidla překládaly z řečtiny nebo byly řeckými texty inspirovány. To platí i pro humenský rukopis, pravděpodobněji však tímto způsobem přímo vznikla jeho předloha.

V jiném díle ruského badatele Almazova *Чин над бесноватым. Памятник греческой письменности XVII в.*⁷⁵ (dále jen „ZAK“) se nachází výchozí možný originál těchto modliteb. Tento autor vychází z řeckého rukopisu z kláštera Filotheu na hoře Athos *Filotheu 186* ze 17.-18. století.⁷⁶ Tento rukopis se bohužel ztratil a badatel Delatte jej při svém pobytu v roce 1939 na hoře Athos nenalezl. Almazov jej však také nedržel v ruce a použil pouze kopie, které mu pořídil jeden z místních mnichů.⁷⁷

Část tohoto rukopisu z 18. století obsahuje náš první exorcismus: 1-14 (ZAK 54-55). Je vložen v obřadu pro uzdravení každé nemoci a nad posedlým (Ἀναγνωστικῶν πολλῶν πάντων, εἰς πᾶσαν ἀσθένειαν ἀνθρώπου καὶ εἰς δαιμονιζόμενον).⁷⁸ Ten je rozdělen do dvou částí. Pro naše bádání je stěžejní druhá, která je připisována sv. Řehořovi Teologovi (ZAK 45): Ἀφορκισμὸς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, ὠφέλιμος εἰς ἀσθενοῦντας. Pod tímto nadpisem následuje rubrika, kde se popisuje, že jde o exorcismus a amulet, který rozvazuje čáry a pouta, závist, soužení a bolesti, veškeré vědomé i nevědomé zlo. Čímž tedy naznačuje, že se jedná spíše o apokryfní nekanonický text. V následujících třech exorcismech figurují různí svatí jako ochránci před zlem. V druhém exorcismu (Κύριε αἰώνιε, ἐν ὀνόματι τῆς ἁγίας Τριάδος) se zdůrazňuje činnost Ježíše Krista, pak Bohorodičky, andělů, evangelistů, apoštolů, mučedníků, pastýřů, učitelů církve atd.

Na konci tohoto druhého exorcismu, který je ukončený doxologií, plynule navazuje náš první exorcismus (ZAK 54), ale není oddělen důležitým liturgickým hlasitým zvoláním, které zpravidla pronáší jáhen: *Prosme Pána* (Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν). Na který lid někdy odpovídá zvoláním *Pane, smiluj se* (Κύριε ἐλέησον).

Toto zvolání vždy upozorňuje věřící, že se jedná o důležitý moment v bohoslužbě, kdy se mají všichni ztišit a naslouchat hlasité modlitbě, která je vyhrazena knězi. Jde o analogii k římskému *oremus* (modleme se) před různými stěžejními modlitbami.⁷⁹

⁷⁵ Almazov, *Чин над бесноватым*.

⁷⁶ Katalogizovaný in Lambros, *Catalogue*, pod číslem 1950 (186), s. 164. Χαρτ. 8. XVII. XVIII.: I. Εὐχολόγιον. α'. Ἀκολουθία εἰς ἀσθενοῦντας καὶ εἰς πνεύματα ἀκάθαρτα μετὰ σημείων τινῶν ἐξορκιστικῶν.

⁷⁷ Delatte, *Office byzantin d'exorcisme*, s. 4-5, poz. 1-3.

⁷⁸ ZAK 42-55.

⁷⁹ Cf. Mateos, *Célébration de la parole*, 31-32.

Exorcismus začíná takto: „A ty duchu zlý a nečistý“ (Καὶ σύ, πνεῦμα πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον), a je uzavřen doxologií: Ὅτι αὐτῷ διαμένει ἡ δόξα, τῷ Πατρὶ,...

Další část rukopisu *Filotheu* 186 ze 17. století obsahuje náš druhý exorcismus 15-31 (ZAK 71-73). Je vložen v poměrně dlouhém obřadu pro nemocné a pro mající nečisté duchy (Ἀκολουθία εἰς ἀσθενοῦντας καὶ εἰς πνεύματα ἀκάθαρτα).⁸⁰ Obřad začíná žalmy č. 101, 5, 16, 19, 24, 27, 37, 39, 43 a 48. Následuje modlitba nad nemocným a evangelium Mt 17,14-23 a pět exorcismů, kdy první v sérii je exorcismus, který se nachází jako druhý v křestních obřadech. Poté je vloženo upozornění: „Když ti démon odpoví a řekne, že je duší zemřelého, nevěř mu, ale trvej na tom, aby ti řekl jméno, které měl před svržením s nebes a do jakého řádu andělů patří. Zeptej se na jméno jeho představeného, a proč se usídlil v těle, a nedovol mu, aby vyšel bez tvé vůle, ale dal znamení, že vychází, a zanechal nemocného v tom stavu, než do něho vstoupil.“

Následují dva exorcismy. V prvním jsou jmenovány části těla, ze kterých má démon vyjít. Další rubrika upřesňuje, aby nemocný vstoupil do presbytáře (εἰς τὸ ἅγιον βῆμα) a kněz bere svaté dary (Eucharistii) a modlí se exorcismus a doslova proklíná Eucharistií démona a zahání ho do věčného ohně.⁸¹ Může jej pronést i vícekrát. Lze upozornit, že vstup do presbytáře či svatyně byl pouze pro vysvěcené služebníky a laikům byl zapovězen.⁸² Ženy nemohly pobývat ani na území kláštera.⁸³ Patrně se jedná o přesný opis rubriky bez ohledu na místo, kde byl sepsán, protože je vyloučena přítomnost žen na hoře Athos.⁸⁴ Tedy obřad se zcela jistě konal před svatyní, před ikonostasem.

Následuje devět evangelií, po kterých jsou vloženy exorcismy a žalm 58. Následují modlitby, kdy kněz bere kříž a žehná nemocného na čele, prsou a znovu třikrát na čele.

Poté se exorcista má ptát ducha na jméno, jak dlouho se skrývá v nemocném, jakého je řádu andělů, na jméno jeho představeného, kde byl před tím, než vstoupil do nemocného, kdy vyjde a jaké dá znamení, a tehdy ho má propustit (démona). A rubrika pokračuje: „Když neodpoví, vezmi oheň s požehnanou sírou [kadidelnici?] a okuřuj, dokud ti nepoví pravdu. Vymítej ho, aby ti neškodil.“ Po modlitbě Páně a Zdravas Maria kněz bere kříž, žehná nemocného a pronáší známou modlitbu: „To je kříž Páně, prchněte nepřátelské síly, neboť vítěz je lev z Ju-

⁸⁰ ZAK 56-96.

⁸¹ ZAK 66-67: τῶν ἀχράντων μυστηρίων τοῦ ἁγίου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐγὼ ὁ (δεῖνας) ἱερεὺς καταράσσομαι καὶ ἀφορίζω καὶ καταδικάζω, κατὰ τὴν θεθεϊσάν μοι ἐξουσίαν, εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς.

⁸² Cf. kán. 69, Trulánského koncilu: Joannou, *Discipline générale antique*, 207; pouze pro vysvěcené osoby, cf. Simeon Soluňský: *De sacro ordine sepulturae*, PG 155, 680D.

⁸³ Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture*, 107.

⁸⁴ Müller, *Hora Athos*, 36.

dova pokolení, Pán a Bůh náš Ježíš Kristus, který překonal a potřel vaši nemohoucí sílu.“⁸⁵ Dále žehná různé části těla. Modlí se modlitbu Páně a Zdravas Maria. Poté se má znovu ptát na jméno démona, a pokud není vyjeveno, vše se opakuje. Pokud jej vyjeví, má se napsat na papír a rozdělat nový oheň a ten očistit přiloženým exorcismem a papír spálit. Pokud je více démonů, je třeba všechna jména napsat na papír a spálit před nemocným. Pokud byl exorcismus úspěšný, má být slyšet úpění démonů, protože tento oheň je předobrazem věčného ohně.

Následují ještě modlitby, kterými si exorcista vyprošuje ochrannou pečeť archandělů k danému exorcismu. Kněz je rovněž nabádán, aby se nebál a vše konal mužně a silně.

Náš druhý exorcismus se nachází v sérii devíti evangelií, a to po čtvrtém evangeliu (Lk 24,12-35). Kdy nejprve je vložena varianta třetího křestního exorcismu a pak následují dva exorcismy. Oba dva obsahují části studovaného exorcismu, ale stěžejní je první (ZAK 71): Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα ἀκάθαρτον, φοβηθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ Παντοκράτορος.

Shrnutí

Humenský exorcismus s ohledem na popisované exorcismy je patrně vytržen z kontextu nějakého rituálu, protože mu nepředchází žádné žalmy ani modlitby nebo exorcismy; není také uzavřen žádným obřadem, ale jen odkazem na stichiru⁸⁶ deváté písně osmého hlasu nedělní utreně.⁸⁷ Зри ѡр҃жїѣ на дїавола дал esi nam. Text stichiry zní takto: „Господи, ороужїѣ на дїавола крестъ твоѣ далъ еси намъ: трепещетъ бо и трасетсѧ, не терпѧ взираѣти на силу егѡ: якѡ мертвъбыа возставляетъ, и смертъ оупраздни. Сего ради покланѧемсѧ погребенїю твоему и востанїю.“ Důvodem je zřejmý exorcisační obsah stichiry zdůrazňující sílu Kristova kříže před kterým se třesou démoni a nesnesou jeho sílu, která křísí mrtvé a ruší smrt. Tento text stichiry se nám u jiných exorcismů nepodařilo zatím nalézt.

Autor humenského textu mohl mít pod rukou sofijský text z 16. století (ALM), případně jiný text, ze kterého byl tento sestaven. MOG u sebe mít nemohl, protože ten vychází až v roce 1646, tedy čtyři roky po kompilaci humenského textu. Opačné pořadí modliteb snad mohlo být způsobeno náhodným přehozením listů, např. díky špatné vazbě, kdy se pak uvolněné listy vložily zpět do svazku v opačném pořadí.

⁸⁵ Trebník, 339; objevuje se i v římském rituálu: „Ecce Crucem Domini, fugite, partes adversae. Vicit leo de tribu Juda, radix David.“ Viz *Rituale Romanum Pauli V ... jussu...*, Pii Papae XI..., 1614, 1925, s. 272; cf. Arranz, *Isclenije Duši i Tela*, 285.

⁸⁶ *Stichira* (στίχηρον): Tropar, který se zpívá po každém verši žalmu. Je to verš církevního původu a je připojován k verši biblickému. Takto bývají zvláště pojmenovávány tropary, které doprovázejí jisté verše žalmů v nešporách: Žl 141, 129 a 116. Taft, *Stručné dějiny*, 84.

⁸⁷ Ranní liturgická modlitba.

Případně mohl někdo tyto listy vytrhnout a k autorovi humenského rukopisu se dostaly v opačném pořadí a takto je opsal.

Modlitby jsou umístěny na spodní části listů. To lze vysvětlit také tím, že papír a vůbec psací materiál byl velmi drahý,⁸⁸ tedy se využívala každá volná plocha bez ohledu na to, že texty spolu zcela nesouvisely.

Zda se tento „humenský“ exorcismus v praxi používal, nedokážeme říci, protože se zachoval v rámci sbírky kázání, a to ještě na spodním okraji listů. Pokud by se zachoval v rámci nějakého trebníku nebo jiné liturgické knihy, dalo by se hovořit o jeho případném liturgickém použití. Avšak v tomto případě se domníváme, že se zachoval jen jako jistá zajímavost, kterou nějaký kopista zaznamenal.

Edice textu

Jedná se v podstatě o dva exorcismy, protože každý z nich je zakončen doxologií oslavující Boha a obligátním amen. Obdobná doxologie běžně uzavírá modlitby byzantské liturgie a zpravidla oslavuje Boha ve třech osobách.⁸⁹

První, kratší exorcismus jsme rozdělili do 14 částí (č. 1-14). Druhý, delší, do 17 částí (č. 15-31).

Nejprve je vždy citován text humenského exorcismu, po něm je staroslověnský text Almazův (ALM) z 16. století a Mohylův (MOG) z roku 1646 a nakonec řecký text v prvním exorcismu z 18. století a v druhém exorcismu ze 17. století.

I. exorcismus

1 ЗАКЛИНАЮ ТІА ГМЪ НШІІ ІС ХЪ ТЫ ДШЕ ЛЖКАВЫ І НЕЧИСТЫ ДАІ СЛАВЖ ІМЕНІ СТОМОУ,
ІМЕНІ СНА БЖІІА

ALM 147/6:

І ТЫ ДШЕ ЛЖКАВЫІ І ДАІ СЛВЖ ІМЕНІ ЕГО

MOG 368:

І ТЫ ДШЕ ЛЖКАВЫІ, АЩЕ І НЕХОТІА ВОЗДАЖДЪ СЛАВЖ
ІМЕНІ СТОМОУ ЕГѠ

ZAK 54 (72): Καὶ σύ, πνεῦμα ποιηρὸν καὶ ἀκάθαρτον, δὸς δόξαν καὶ λατρείαν
τῷ ὀνόματι αὐτοῦ

2 · Ѡложѣсѣ Ѡ созданиѣ сегѡ · ани снѣ быти, ани слоужѣти сѣ неможешъ; даи
славж імени гнію,

ALM 147/19: Ѡложисѣ Ѡ созаніа сего. нѣ с нѣ части. ни слоужноу быти с нѣ, но
дати славж и слоужбоу

MOG 368: Ѡлжсѣѣ оустранисѣ і изыидѣ дшше лжкѣвѣи, і дѣждѣ славж бѣи

⁸⁸ Pro představu viz kapitulu o výrobě a ceně euchologia ve středověku: Mrňávek, „Sinajské slovanské euchologium,“ 23-25.

⁸⁹ Tímto se mimo jiné reagovalo na rozličné hereze popírající božství osob, např. ariánství.

ALM 148/2: оубоиса вгна негасимаго. оубоиса рода вгненаго всеадоущаго.
оубоиса оуготовавшаго тебѣ вгнь и сѣроу и пекаль г҃внителиви.

ZAK 71: Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα ἀκάθαρτον, φοβηθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ Παντοκράτορος

16 Закли́наю тѣ ѡжйви́шемъ члѣва · и да́ова́шемъ жйвѣ вѣчны ·

ALM 146/9: Заклинаю тѣ, дхъ водхнѣвшй члком живот вѣчныи егож страшно
невозмогаєт оуста члка изгати.

MOG 366-367: Закли́наю тѣ дхѣмъ, въдхнѣвшимъ члкомъ живѣтъ вѣчный, ѣгоже ѿмѣ стра́шнѣ, и оусты не изглѣннѣ.

ZAK 71: Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐμφυσίσαντος τὸ πνεῦμα εἰς ἀνθρώπου ζωήν,

17 ѿмѣ гдѣе стра́ноє егоже и вѣтрове по́лзшаю, и стѣи воіѣтсіѣ и аггліи, и архѣгеліи
страхъ

ALM 146/10: егож страшно невозмогаєт оуста члка изгати.

MOG 366-367: ѣгоже ѿмѣ стра́шнѣ, и оусты не изглѣннѣ.

ZAK 71: οὐ τὸ ὄνομα μέγα καὶ φοβερόν καὶ προσκυνητὸν ἐν πάσῃ κτίσει.

18 ѡдержи́ми трепещѣтъ непрѣтѣно вопиѣѣ, и возываѣѣ: стѣ стѣ стѣ гдѣ
сава ѡнъ,

19 и ты дше нечитѣи и лѣкавы оубоі сіѣ ѡгнѣ сѣчистаго мжкы пѣла вѣного тоѣ
зготовѣнаго и всѣмъ грѣшныи и вѣ самы ·

20 Закли́наю тѣ дхѣ нечитѣи гдѣмъ ншй; гды придеѣт сздѣти вшйкы народы
и тоѣ ·

ZAK 71: Ἐξορκίζω σε κατὰ... ἄχρις οὗ ἔλθῃ ὁ Κύριος κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

21 Оубоісіѣ ѡидѣи ѡ сздѣніѣ сего: егоже пришествіѣ снѣце скоро поиде на запа
а звѣзды на зѣлю

ALM 146/12: емоуѣ павльшѣсѣ снѣце пѣвожитѣ на западѣ, и звѣзды спадѣтъ
на землю

MOG 367: емѣже пѣвльшѣсѣ снѣце пѣвѣжитѣ на западѣ, и звѣзды спадѣтъ
на земли,

22 спадѣтъ со нбѣс; а воплачѣтсіѣ племена ко племенѣ, лѣдѣе ко лѣдѣ:

ALM 146/13: и восплачѣтѣс племена племенѣ, и люд лѣдемъ.

MOG 367: и восплачѣтѣс всѣ плѣмена племена и лѣдѣе.

23 Закли́наю тѣ сошѣшй во преипѣнаѣ страны зѣліѣ; и сѣмѣшй врата пѣкѣнаѣ;
и слѣтнѣ свѣѣи

ALM 146/13: Заклинаю тѣ сшѣдшй въ долнѣ чисти. землѣ. и развергшимъ.
твердыа береа. и разрѣшившй болѣзні сѣртныа.

MOG 367: Заклинаю тѧ същѣдшимъ въ до́лнѧа страны землѧ, ѿ расто́ргшимъ твѣрдѧѧ вѣрїѧ, ѿ раздрѣшившимъ бо́лѣзни смѣртныѧ,

ZAK 72: Εξορκίζω σε κατὰ τοῦ καταβάντος εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, καὶ συντριβάντα τὰς πύλας τοῦ ἔδου,

24 вѣчѣниѣмъ смѣть поправши ѿ благовѣстїи патріѧхѣмъ змѣтѣмъ воскресенїе .

ALM 146/15: ѿ разрѣшивъши бо́лѣзни смѣртныѧ. ѿ бл҃говѣстивъши патріѧрхѣмъ изъ мертѣмъ воскресенїе.

MOG 367: ѿ раздрѣшившимъ бо́лѣзни смѣртныѧ, ѿ бл҃говѣстившимъ патріѧрхѣмъ изъ мѣртѣмъ воскресенїе.

25 Заклінаю тѧ ходившимъ по морю ѿ оскротившимъ вѣ́лы мѣскїѧ ѿ запрѣтивши вѣтрѣ .

ALM 146/16: Заклинаю тѧ ходивши по морю и оскротивъши волны его.

MOG 367: Заклинаю тѧ ходившимъ по морю, ѿ оскротивши вѣ́лы егѣмъ.

26 Запрѣцаю тѧ страстѣмъ спсїтеле г҃ѧ нш҃его іс҃ х҃а оубоїсѧ . Ѹнѧѧ во свои тарта ѧдеже мѣжа нескончена ѡгнь неог҃асимы чѣвѣ неог҃сыпаемы:

27 Запрѣцаю тѧ показавши сѧ на горѣ сїнайскѣ глаголавшимъ мѣсеѣмъ ѿ ароновѣ ѿ іѧвїи сѧ

ALM 146/20: Заклинаю тѧ сше́дшимъ на синайскѣю горѣ. и гл҃авши мѣсеѣмъ ѿ ароновѣ и іѧвїи сѧ.

MOG 367: Заклинаю тѧ соше́дшимъ на синайскѣю горѣ, ѿ гл҃авшимъ съ мѣсеѣмъ ѿ іѧвїи сѧ.

ZAK 71-72: Εξορκίζω σε κατὰ τοῦ καταβάντος ἐν ὄρει Σινᾶ καὶ λαλήσαντος τῷ Μωϋσῇ καὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ καὶ Ἀαρών, καὶ ὀφθέντι.

28 во кшпїнѣ во пла́мѣнѣ огнѣ, во столпѣ облачнѣ .

ALM 146/21: во пламен огнѣ и во столпѣ облачнѣ.

MOG 367: въ плѧмени ѡгненномъ, ѿ въ столпѣ ѡблѧчнѣ.

ZAK 72: ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τῆς βάτου.

29 Заклінаю тѧ извѣши люди свои ѿ зѣли егїпецкїѧ, давшемъ водѣ из камене сладкѣмъ питї, преватившомъ водѣ во кровѣ .

ALM 146/22: Заклинаю тѧ извѣши люди ѡ землѧ егїпетскїѧ і давшъ ис камен сладкѣю водѣ пити і превратив водѣ во кровѣ.

MOG 367: Заклинаю тѧ извѣдшимъ люди своѧ ѡ землѧ егѣпетскїѧ, ѿ дѧвши ѧмъ исъ ка́мене слѧдкѣю водѣ пити, ѿ претворившимъ водѣ въ кровѣ.

ZAK 72: Εξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐξαγαγόντος τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐξ Αἰγύπτου, καὶ δέδωκεν αὐτοῖς γλυκὺ ὕδωρ πιεῖν.

30 Заклінаю тѧ порази́вшемъ вѣ источникъ в егїптѣ, заклїнаю тѧ порази́вшемъ содо́ и гомѣ завоулона́: (?) грѧныѧ ѡдѣ́дившемъ ѡгнь со нбсе градо́мъ .

ALM 146-147/23-2: Заклинаю тѧ поражиши ѿ источника моуѣсѣомъ въ егѣптѣ.
заклинаю тѧ поражиши содома и гомора арала и гавала и забѣлона патгградныя
и одождившии огнѣ с небесѣ и градѣ.

MOG 367-368: Заклинаю тѧ казнившимъ ѣгѣпта мѡуѣсѣѡмъ поразившемъ
десѣтию ѣзвѣ. Заклинаю тѧ поразившимъ первѣнца ѣгѣпетскѣа. Заклинаю
тѧ попалившимъ содомъ и гоморрѣ, и патъ градѡвѣ ѣныхъ ѡдождѣнѣемъ
съ нѣсѣ ѡгненнагѡ града.

ZAK 71: Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ, τοῦ στρέψαντος Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ
Σαββαΐτας πόλεις τῶν ἐθνῶν καὶ βρέξαντος εἰς αὐτοὺς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ.

31 Заклинаю тѧ сѣдѣщи на престолѣ славы, ѡгнь текѡще прѣ нѣа, прѣ нѣже
станѡтъ тѡмы тѡми ѣа ѣамѣ агѣлѣ архангелѣ серафимѣ поѡще сѣтъ сѣтъ сѣтъ гѣа
саваѡфѣ ѣсполнѣ нѣѡ ѣ зѣаю славы его благословѣ еси во вѣки аминѣ .

ALM 147/2: Заклинаю тѧ сѣдѣщи на престолѣ слѡвы. и огню текѡщѣ прѣ нѣ, прѣ
нѣже станѡтъ тѡмы тѡми агѣлѣ. и архангѣлѣ. Серафѣмъ вопѣюще сѣтъ сѣтъ сѣтъ
гѣа саваѡѣ исполнѣ нѣѡ и зѣмля славы твоѣа. благословѣнъ ѣ во вѣки аминѣ .

MOG 368: Заклинаю тѧ сѣдѣщимъ на престолѣ слѡвы, преднѣмъ же ѡгнь
течѣтъ, ѣ ѣмѣже предстоѡнтъ тѡми темъ ѣгѣлѣ, ѣ тѣсѡцами тѣсѡца
ѣрхагѣлѣ, ѣ Серафѣми вопѣѡщи, сѣтъ, сѣтъ, сѣтъ гѣа Саваѡѣ, ѣсполнѣ нѣѡ
ѣ зѣмля славы твоѣа, благословѣнъ еси во вѣки, аминѣ .

ZAK 72 (73): Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ πυρίνου θρόνου δόξης
αὐτοῦ, καὶ πρὸ τοῦ βήματος αὐτοῦ ποταμὸς πυρὸς ἐκλύσει, οὗ παρειστήκεισαν
χιλιάδες Ἀρχαγγέλων, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφὶ
μ, κεκραγόντα καὶ λέγοντα· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ, πλήρεις ὁ
οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου· ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Зри ѡрѣжиѣ на дѣявола dal esi nam (sic!). Рѡкѣ ѣахѣмъ (1642)

Některé slovesné formy ze starobylých a kanonických (užívaných) liturgických textů

H Humenský rukopis (vždy první řádek za číslicí této studie).

*K Křestní obřady, číslice odkazuje na 1, 2 nebo 4 křestní exorcismus:
Trebnič. Časť prvoaja. Rim: V tipografii kryptoferratskija obiteli, 1945.*

*ESS Euchologium Slavum ("Glagoliticus") Sinaiticum: Sinaiticus sl. 37:
X-XI s., cf. Fotografie rukopisu: Nahtigal R., Euchologium Sinaiticum.
Starocekvenoslovenski glagolski spomenik, Del (vol.) I fotografski posnetek
(Ljubljana 1941-1942), ff. 24a-56b; důležitý hlaholský rukopis z 10.-11.
století, pomocí něhož dokazujeme starobylost modliteb a zejména slo-
vesných forem.*

Stěžejním slovesem, které má exorcisační charakter a objevuje se v našem rukopisu dvanáctkrát, je **заклинати**, ἐξορκίζειν, ὀρκίζειν, ἀφορκίζειν – přísahou zavázat, zapřisahat, zaklínat, zaříkávat, vymítat. Zajímavé je, že staroslověnská forma **заклинати** se objevuje, podle našeho dosavadního bádání, pouze u exorcismů osob posedlých ve vlastním slova smyslu. V křestním staroslověnském exorcismu se objevuje pouze slovesná forma **запрѣцати** (viz níže).

ESS 51b: **заклинание мое, ѡ страшиѣмъ имени твоемъ**

ESS 51b: **Заклинаѣхъ тѣ · зѣлы начальниче** (v tomto exorcismu se objevuje ještě 11x)⁹⁰

Dalším důležitým slovesem pro vymítání je **запрѣцати**, ἐπιτιμαίνω – přísně poroučet (kárat), zavržovat, vymítat. V humenském rukopisu a v křestním obřadu jde o zloducha; ESS vymítá nemoc, jako by se jednalo o démona, nejčastěji pak horečku (**трасавица**, πυρετὸν). ESS užívá toto sloveso ve svém fragmentu posledního exorcismu (dnes 7. kanonický).

H 26: **Запрѣцаю ти страстми спсителя гдѣ нѣшего їс хъ оубоѣсѣ ·**

H 27: **Запрѣцаю ти показавши сѣ на горѣ синаѣскѣ глаголавшии мѡсеѡви**

K 1: **Запрещаетъ тебѣ, діаволе, гдѣ, пришедый въ міръ**

K 1: **запрещая тебѣ бгѡмъ показавшимъ древо жнѡтѣ,**

K 1: **Ѣмъ оубо тебѣ запрещая, ходившимъ ѣко по сѣхъ на плещѣ морскѣ,**

K 1: **запрещаетъ тебѣ нѣмн. оубоѣсѣ, нзѣдн, ѡ ѡтѣпн**

K 1: **Ѣмъ ко тебѣ запрещая, ходившимъ на крѣпъ вътѣреннѣ,**

K 2: **запрещая тебѣ оубо вселѣвомъ... дѣхъ,**

K 2: **запрещая тебѣ спсительнымъ страданіемъ гдѣ нѣшего їс хъ,**

ESS 35a: **Рачи нынѣ... і запрѣти неджоу сѣмоу ·**

ESS 45a: **Запрѣцаетъ ти іменемъ гнемъ**

ESS 45b: **Нынѣ же самоѣ тебѣ запрѣцаѣхъ трасавице**

ESS 46a: **Запрѣцаетъ ти гѣ трасавице**

ESS 47b: **Запрѣцаетъ ти гѣ · і изгонитъ тѣ трасавице**

ESS 50b: **запрѣцаѣхъ тебѣ трасавице · полоуденнаѣ**

ESS 56b: **призывание творимъ на твое запрѣщение, диѣволе.**

ESS 56b: **Да запрѣтитъ ти гѣ, диѣволе.** (a totéž ještě dvakrát u ESS a v řecké předloze dohromady 22x)⁹¹

Nečistý duch (démon), nebo v případě ESS horečka se má zaleknout Hospodina, ohně pekelného nebo Jana Křtitele.

V textu jsou tyto paralely:

H 8: **оубоѣ сѣ ѡ имени сѣго его**

⁹⁰ Jde o druhý kanonický exorcismus: Mrňávek, „Exorcismy,“ 89-91.

⁹¹ Mrňávek, „Exorcismy,“ 94-96.

H 10: оубо сѧ о҃гна всеѡдѡщаго о҃готовѡнаго тебѣ о҃гнь сѣкоу пѣло
H 11: оубо сѧ іѡа́на іѡвшаго сѧ на рѣцѣ іѡда́нстѣ
H 19: оубоі сѧ ѡ҃гна сѣчистаго мѡкы пѣла вѣного тобѣ зготовѡнаго и всѣмъ грѣшнымъ
ESS 45b: оубоі сѧ имени г҃нѣ
ESS 47b: оубоі сѧ г҃а
ESS 49a: оубоі сѧ его · і излѣзи
ESS 50b: і запрѣщаю тебѣ трапѣзѣ · полоудѣнаѧ · именемъ г҃немъ · оубоі сѧ его
ESS 50b: оубоі сѧ г҃а · і оумрътви сѧ
ESS 51a: оубоі сѧ г҃а · і въстрѣпи · і извѣгни ісего раба г҃нѣ · і ѡтиди ѡтъ него ·
K 2: оубоісѧ б҃га, ѡ҃гѡже повелѣніемъ землѧ на водѧхъ оутвердѣсѧ

Důraz na *stvoření* – *tvora* (τὸ πλάσμα, creatura, *созд́аніе*), v křestním kontextu na nepokřtěného člověka, který je ještě v područí démona (nebo jde o posedlost, když se křesťan znovu po křtu dostane do jeho spárů) a musí být vysvobozen a stát se vlastnictvím Boha (τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ), tedy novým stvořením a členem nebeského království. Apoštol Pavel pak o křesťanu hovoří jako o novém stvoření καὶνὴ κτίσις (2Kor 5,17).

H 2: ѡлоучи́сѧ ѡ создани́ѧ сего
H 5: ѡидѣи ѡлоучи́сѧ ѡ создани́ѧ сего
H 12: ѡ ты дше лжквы ѡст҃҃҃пи ѡ создани́ѧ сего
H 21: Оубоісѧ ѡидѣи ѡ сд́дани́ѧ сего
K 1: оубоісѧ, и́зыди, и ѡст҃҃҃пи ѡ созд́аніѧ сего
K 1: и́зыди, и ѡст҃҃҃пи ѡ созд́аніѧ сего со всѣю сілою и ѡг҃елы твоіми
K 4: сімъ и созд́аніе твоѣ сѣ и́збѣвѧ ѡ рабѡты в́ражіѧ
(vykoupení tohoto stvoření z otroctví nepřitele, cf. Deut 13,6)
Modlitba k žehnání vody: да бѣжѧтѧ ѡ неѧ навѣтѣющіи созд́анію твоєму
ESS 56a: ты запрѣти нынѣ ... і потвори твоѣ соз́даниє

Vymítání skrze utrpení Páně:

H 26: Запрѣщаю ти страстѣи сп҃сителя г҃да ншего іс҃х҃а
K 2: запрѣщаю тебѣ сп҃сительнымъ страд́аніемъ г҃да нашего іис҃а х҃р҃та

Zmínka o soudu všech i zloducha:

H 20: гды придетъ с҃дѣти вшы́кы народы и тобѣ
K 2: прійдетѧ ко и́ не зако́снѣтѧ, сд́ѧи всѣй землѣ, и тебѣ
ESS 55b: нъ пробѣгни именемъ живааго б҃а · г҃а нашего іс҃х҃а · Хотѡщааго
с҃дѣти живымъ и мрътвымъ

Působení démona v různých částech dne:

H 5: и́ще еси́ дневный; или́ полоудѣный, или́ ползно́чный
K 1: ннѣ да срдѣши ѡ҃го ... ни въ но́щи, ни въ днѣ, и́ли въ часѣ, и́ли
въ ползѣни,
ESS 54a: или́ на оутрѣнѣ · или́ на полоудѣ · или́ полоуно́щи · или́ без
годины е҃теры · ли за оутра

- De Meester, *Liturgia Bizantina* = P. De Meester, *Liturgia Bizantina, Studio di rito bizantino, Alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia, Libro II., Parte VI., Rituale – Benedizionale Bizantino* (Roma 1930).
- Delatte, *Office byzantin d'exorcisme* = L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme* (Ms. de la Lavra du Mont Athos, Θ 20) (Bruxelles 1957).
- Denzinger, *Ritus Orientalium* = H. Denzinger, *Ritus Orientalium II* (Würzburg 1864).
- Didascalia et Constitutiones apostolorum = F. X. Funk (ed.): *Didascalia et Constitutiones apostolorum I* (Paderborn 1905).
- Euchologion = Εὐχολόγιον τὸ μέγα (Σ. Ζέρβος ed.) (Βενετία 1891).
- Frček, *Euchologium Sinaiticum* = J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française, PO XXIV, 5* (Paris 1933).
- GEL Bauer = A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (W. Bauer – F. W. Danker – F. W. Gingrich – W. F. Arndt eds.) (Chicago 1979).
- GEL Liddel-Scott = A Greek-English Lexicon (H. G. Liddell – R. Scott eds.) (Oxford 1996).
- Glossarium = Ch. Du Cange et alii, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis III* (Paris 1938).
- Glossarium ad Scriptores = Ch. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis I* (Lyon 1688).
- Goar = J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum & c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae [...] editio secunda expurgata & accuratior*, Venice, 1730 (reprint: Graz, 1960).
- HE = Eusebius z Cesareje: *Historia Ecclesiastica* (G. Bardy ed.) (Paris 1955) SC 41 (= PG 20, 621).
- Huit catéchèses baptismales = Sv. Jan Zlatoústý: *Huit catéchèses baptismales inédites* (A. Wenger ed.) SC 50 (Paris 1957).
- Joannou, *Discipline générale antique* = P.-P. Joannou, *Discipline générale antique* (II^e-IX^e siècles). I/1. Les canons des conciles œcuméniques (Grottaferrata 1962).
- KKC = *Katechismus katolické církve* (Kostelní Vydří 2001).
- Lambros, *Catalogue* = S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos I* (Cambridge 1895).
- Mateos, *Célébration de la parole* = J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191) (Roma 1971) 31-32.
- MQ = Pavel VI.: „Apoštolský list motu proprio Ministeria quaedam (15. srpna 1972),“ *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 529-534; čes. překl. viz *Římský pontifikál* (Praha 2008) 433-438.
- Mrňávek, „Exorcismy“ = T. Mrňávek, „Exorcismy a exorcisté v byzantské tradici,“ *Parrésia. Revue pro východní křesťanství* 7 (2013) 43-44.
- Mrňávek, „Sinajské slovanské euchologium“ = T. Mrňávek, „Sinajské slovanské euchologium. Vznik, autorství a struktura,“ *Význam cyrilometodějství pro integraci slovanských národů do evropských struktur* (J. Klobušický ed.) (Praha 2009) 15-38.
- Müller, *Hora Athos* = A. E. Müller, *Hora Athos. Dějiny mnišské republiky* (Červený Kostelec 2013).
- Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum* = R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocekenoslovenski glagolski spomenik I: fotografski posnetek* (Ljubljana 1941-1942).
- Neselovskij, *Činy chirotesij i chirotonij* = A. Neselovskij, *Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования* (Каменец – Подольск 1906).
- Pedalion = Πηδάλιον (ΑΘΗΝΑΙΣ 1886).
- PG = *Patrologia Graeca*.
- Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum* = J.-B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta II* (Roma 1868).
- Ruggieri, „Katechoumenon“ = V. Ruggieri, „Katechoumenon: Uno spazio sociale,“ *EYΛΘ ΓΗΜΑ. Studies in honor of Robert Taft*, in *Studia Anselmiana* 110 (1993) 389-402.
- Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture* = V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture* (582-867): *Its History and Structural Elements* (OCA 237) (Roma 1991).
- Syntagma = G. A. Ralles, M. Polites, *Συνταγμα των θείων και ιερών κανόνων II* (Αθηνησιν 1852); III (Αθηνησιν 1853).
- Taft, *Stručné dějiny* = R. F. Taft, *Stručné dějiny byzantské liturgie* (Velehrad – Roma 2011).
- Testamentum Domini* = Rahmani (Ep.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum editur, latine reddidit et illustravit* (Mainz 1899).

- Trebnik* = *ЕВХОЛОГИОН* або *ТРЕБНИК* митрополита Петра Могили III (Київ 1646) (Фотопередрук Олекси Горбача: Рим 1988).
- Vie de Théodore de Sykéôn* = *Vie de Théodore de Sykéôn* (A.-J. Festugière ed.) I: *Texte grec* (*Subsidia Hagiographica* 48, Bruxelles 1970).
- Žeňuch, *Istočniki* = Žeňuch, P., *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии – Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*, *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae* IV. (Roma – Bratislava – Košice 2013).
- Žeňuch, Žeňuchová, „Dva cyrilské liečiteľské rukopisy“ = P. Žeňuch, K. Žeňuchová, „Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec z konca 18. storočia,“ *Slavica Slovaca* 49, *Supplementum* (2014).

Katarína Žeňuchová

**BIBLICKÁ PRÓZA
V CYRILSKÝCH RUKOPISNÝCH ZBORNÍKOCH
A ICH VZŤAH KU KÁNONICKÝM TEXTOM
(NA PRÍKLADE LITMANOVSKÝCH RUKOPISOV)**

V slovenskom vedecko-výskumnom a kultúrnom kontexte má existencia cyrilských písomných pamiatok osobitné postavenie. Pri ich výskume je nevyhnutné rešpektovať osobitosti etnicky, jazykovo i konfesiónálne rôznorodého východného Slovenska, ktoré sú spojené s byzantsko-slovanským obradovým prostredím. V porovnaní s väčšinovou písomnou kultúrou osobitosť cyrilských písomností spočíva jednak v grafickej sústave (cyrilika) a v jazyku pamiatok, ktorý je spojený s liturgickým jazykom cirkvi byzantsko-slovanského obradu, ale aj s ľudovým jazykom (nárečím) veriacich, ktorým sa dorozumievali v bežnom styku. Vo vedeckej a odbornej literatúre sa často stretávame s názorom, že cyrilská rukopisná tvorba v karpatskom areáli patrí iba do kontextu východoslovanskej kultúry s prienikmi z južnoslovanského, predovšetkým bulharského jazykovo-kultúrneho okruhu. Výskumy slovenských bádateľov v posledných desaťročiach však ukazujú, že cyrilská písomná kultúra je aj plnohodnotnou súčasťou slovenského kultúrneho kontextu.¹

Kompletný súbor databázy cyrilských pamiatok, ktorá sa od roku 1999 buduje v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV, tvoria liturgické a bohoslužobné knihy – irmologiony, apoštoláre, evanjeliáre, miney, liturgikony a iné. Ako príklad z toho okruhu pamiatok uvedieme vzácne nálezy rukopisov z východného Slovenska: rukopisný evanjeliár z Baškoviec z 15. storočia, rukopisný apoštolár z roku 1609 z Kružľova, rukopisný apoštolár zo Štefurova z prvej polovice 17. storočia. Treba však zdôrazniť, že korpus cyrilských písomností obsahuje i spisy neliturgického charakteru, ako sú napríklad rukopisné spevníky paraliturgických piesní, výklady k evanjeliám, kázňová a katechetická tvorba.² Do textu kázne môžu byť vkomponované ľudové rozprávania, exemplá, prerozprávania apokryfických a biblických сюжетov, životov svätých či rozličné etiologické legendy. Práve takéto neliturgické texty nám ponúkajú popri výskume teologických, liturgických, dogmatických či lingvistických aspektov možnosť prehodnotiť aj vzťah oficiálnej

¹ Žeňuch, *K dejinám*, 25-34. Príklady cyrilských zápisov v šarišsko-zemplínskom nárečovom variante pozri Žeňuch, „Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry,“ 97-107; Žeňuch, „Nižnorybnický spevník,“ 118-144.

² Základnú charakteristiku pramennej bázy cyrilských rukopisov pozri: *MBSLS I.*, 448.

kánonickej línie kresťanstva a jeho každodennej formy, vysvetliť proces folklorizácie biblických, kánonických a hagiografických paradigiem v rámci kresťanskej kultúry.

Cyrilské písomnosti zhromaždené v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV môžeme, teda, rozdeliť na dve skupiny – pamiatky liturgického okruhu a pamiatky neliturgického okruhu. Vo vzťahu k predmetu nášho výskumu ide o dve diametrálne odlišné skupiny prameňov, a to z viacerých aspektov: 1. Z lingvistického hľadiska sú cyrilské pamiatky liturgického okruhu napísané v liturgickej podobe cirkevnej slovančiny. Neliturgické texty, ako napr. kázňová tvorba, zápisy paraliturgických piesní či administratívno-právna spisba však vo väčšej miere využívali domáci, ľudový jazyk (*lingua vernacula*), ktorý je výsledkom prirodzeného vývinu jazykového vedomia používateľov, alebo sa v písomnej podobe používal i taký variant jazyka, ktorý stojí medzi liturgickou cirkevnou slovančinou a miestnou podobou nárečia (niekedy sa označuje aj termínom *jazyčie*).³ 2. S prihliadnutím na cieľ nášho výskumu je potrebné zdôrazniť ešte aj tú skutočnosť, že *liturgické* písomnosti podliehali kánonickým a dogmatickým normám, a preto v nich môžeme vylúčiť taký adaptačný proces či variabilitu, ktorý môžeme pozorovať pri cyrilských rukopisných prameňoch *neliturgického* okruhu. Hoci má skúmaný slovesný materiál svoje korene v knížnej, biblickej či hagiografickej tradícii, biblické obrazy a udalosti v sledovaných cyrilských pamiatkach nie vždy plne zodpovedajú kánonu. Pokúsime sa upozorniť na tie skutočnosti, ktoré dokazujú, že folklórne prostredie v ústnej tradícii mnohokrát pri vysvetľovaní niektorých biblických a hagiografických udalostí nesledovalo prísne biblický sujet, a tak vznikalo množstvo rozličných viac alebo menej folklorizovaných variantov.

Pre folklórne prostredie je prirodzené, že primárnym spôsobom uchovávaní a šírení textu je ústna forma a s ňou spojená komunikatívnosť, variabilita a plasticnosť slovesného materiálu v závislosti od aktuálnej interpretačnej situácie, etnickej a konfesionalnej príslušnosti či jazykových a intelektuálnych dispozícií interpreta (nositeľa). Ústne

³ Cirkevná slovančina popri národnom spisovnom jazyku (slovenčine) aj v súčasnosti plní funkciu liturgického jazyka v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku – v podmienkach konfesionalnej skladby Slovenska ide o pravoslávnu a gréckokatolícku tzv. uniátsku cirkev s tým, že pravoslávna cirkev je v otázkach liturgického jazyka viac tradičná a pridržiava sa výlučne cirkevnej slovančiny, gréckokatolíci popri národnom jazyku – slovenčine praktizujú bohoslužobné obrady aj v cirkevnej slovančine. Bližšie o osobitostiach vplyvov ľudového jazyka na liturgickú podobu cirkevnej slovančiny pozri v práci Žeňuch, *Medzi Východom a Západom*, 288. K špecifikácii tzv. jazyčia karpatskom areáli treba uviesť, že v skutočnosti išlo o zmes nárečových, východoslovanských a cirkevno-slovanských prvkov. Túto podobu písaného jazyka viacerí pokladajú za istý pokus o vytvorenie osobitného spisovného či literárneho jazyka, ktorý síce vychádzal z bežnej praxe, no nebol všeobecne akceptovaný. Cf. Teutsch, *Rusinische der Ostslowakei*; Doruľa, *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy*; Moser, Zoltán, „Ukrainer (Ruthenen, Russinen) in Österreich-Ungarn.“

šírený folklórny text reálne vzniká vždy v momente interpretácie, v rovnakej podobe sa už neuchová ani v pamäti interpreta ani v pamätiach recipientov. V momente každej novej interpretácie vzniká na základe konštantných žánrovo-tematických schém nový folklórny text so svojou variabilitou a flexibilitou, čo umožňuje a zároveň do istej miery aj limituje udržiavanie ústnej tradície a fungovanie jej poetických schém. Podobný proces pozorujeme aj pri vzniku a šírení cyrilských rukopisných kníh. Na margo vzniku a následnej genézy cyrilských písomností treba povedať, že zvyčajne ide o odpisy zo starších cyrilských predlôh, existujú však aj preklady textov z iných jazykov. Ako príklad možno uviesť cyrilský rukopisný receptár – liečiteľskú príručku, ktorá vznikla ako preklad z maďarského jazyka, pričom prekladateľ – gréckokatolícky kňaz Mikuláš Teodorovič do pôvodnej predlohy pri prekladaní vkladal aj svoje vlastné recepty a praxou overené skúsenosti.⁴ Mnohé zo skúmaných cyrilských textov vznikali aj ako kompiláty z viacerých zdrojov. Pri odpisovaní z iných písaných cyrilských predlôh, či pri prekladaní textu z iného jazyka nesmieme zabudnúť ani na tú skutočnosť, že pisár či prekladateľ mohol vstupovať do tohto procesu nielen ako pasívny – reproduktívny prvok, lež ako aktívny produktívny tvorca. Mnohé cyrilské zápisy neliturgického charakteru písomne fixujú aj ústne šírené prerozprávania životov svätých, prípadne reprodukcie сюжетov z biblickej alebo apokryfickej tradície či zápisy vlastných alebo všeobecne rozšírených poznatkov a skúseností z každodenného života, ktoré zapisovateľ vždy aktualizoval a prispôboval potrebám a osobitostiam prostredia, v ktorom žil.

Proces prispôbovania písaného textu svojim adresátom je v prípade cyrilskej tvorby evidentný už v rovine jazyka. Veriaci byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku v súkromnom styku používali ľudový jazyk (slovenské, rusínske nárečia), no pri bohoslužobných obradoch používali cirkevnú slovančinu. Pre potreby písomnej komunikácie (mimo kánonických a liturgických písomností) vznikla tzv. stredná podoba jazyka, ktorá stála medzi liturgickým cirkevnoslovanským a ľudovým jazykom – miestnou formou nárečia. Do liturgickej cirkevnej slovančiny sa v rozličnej miere a na rozličných jazykových úrovniach (fonetickej, morfolologickej, lexikálnej, syntaktickej) ako výsledok prirodzeného vývinu jazyka dostávali prvky miestnych nárečí. Tento proces desakralizácie a folklorizácie liturgického jazyka markantne demonštruje vzťah a prelínanie svetských (každodenných) a religióznych elementov kultúry. Liturgický sakrálny jazyk sa využíva i na zapisovanie neliturgických textov, v ktorých sú badateľné najmä vplyvy miestneho jazyka a tradičného folklórneho prostredia.

⁴ Cf. Žeňuch, Žeňuchová, „Dva cyrilské liečiteľské rukopisy,“ 3-148.

Aj v kontexte slovenského písomníctva sa zachoval značný počet rukopisných zborníkov z 15. – 19. storočia. Tie prinášajú najstaršie prozaické zápisy, ktoré čerpali jednak zo spoločného základu európskej stredovekej literatúry (zborník legend *Legenda sanctorum* 1429; *Gesta Romanorum* pol. 15. stor.) a neskôr vstupovali do variačného procesu ústne tradovanej slovesnej kultúry a ovplyvňovali ju.⁵ Prozaické ľudové, poloľudové a niekedy aj literárne spracované texty zaznamenané v týchto rukopisných knihách sa v kontexte európskych literatúr označujú spoločným termínom *anonymná próza*.⁶ Jozef Minárik upozorňuje na vzťah slovenskej anonimnej prózy k stredovekým latinským mravoučným a zábavným exemplám, legendám, príbehom a fecéciám, ktoré sú úzko späté s okruhom náboženskej literatúry. Mnohé zo spomínaných klasických literárnych žánrov slúžili kňazom na oživenie a demonštráciu mravoučnej a didaktickej pointy kázne. Takýmto spôsobom sa prostredníctvom vzdelaneckých vrstiev, z cirkevného, šľachtického i mestského prostredia, dostávali prerozprávania latinských stredovekých textov do domáceho jazyka a tým i do ľudového prostredia.⁷

V rukopisných pamiatkach, ktoré sú (graficky) napísané cyrilským písmom v cirkevnej slovančine alebo v jazyku, ktorý stojí niekde medzi cirkevnou slovančinou a miestnou podobou nárečia, nachádzame zaznamenaný podobný pramenný materiál, v ktorom môžeme pozorovať niektoré vlastnosti folklóru, ako je napr. komunikatívnosť, tradovanie, kolektívnosť, variabilita, korene viacerých сюжетov môžeme hľadať aj v klasických literárnych žánroch (exemplum, bájka, facécia) alebo v kánonickej biblickej a hagiografickej literatúre (pri legendických žánroch). Iné zápisy zachytávajú aj autentické postoje, skúsenosti a dlhoročné pozorovania alebo ľudovú vieru príznačnú pre život v tradičnom spoločenstve. Skúmaný okruh cyrilských písomností predstavuje značne variabilnú a adaptabilnú oblasť slovesnej kultúry. Ide o zápisy kázni na jednotlivé sviatky cirkevného roka, rozprávania, exemplá, prerozprávania apokryfických a biblických сюжетov, životov svätých, etiologických legend, ktoré svojím charakterom, ako je napríklad ich nekánonická podstata, či neviazanosť reči, voľná kompozícia umožňujú autorom (zapisovateľom) text dopĺňať, meniť, kompilovať a variovať jeho výslednú podobu, prípadne vyberať z predlôh tie texty, ktoré boli pre dané prostredie atraktívne (napr. výber obľúbených svätcov).

⁵ Máme na mysli napríklad Zborník Jána Dlabača 1754-1758; Jána Gregorca; Rehora Paulínyho; Jamrichov zborník; Zborník Adama Szelchányiho (18. storočie); Kúsky klerikú pro zábavú laikú (2. polovica 18. storočia); Lajster všelijakých kratochvilných historií v sebe obsahující (1790 ale texty sú staršie); z roku 1800 pochádza Zborník Jána Sekáča Láskavé karhání smíš-nopochabných svetských mravův; zborník *Anecdota* Štefana Kubínyiho a i.

⁶ Cf. Minárik, „Anonymná próza, 535-552.

⁷ Cf. Hurtajová, „Európska šibalská poviedka,“ 5-23.

Z hľadiska formy a spôsobu zápisov cyrilských textov v skúmanom okruhu cyrilských pamiatok sa spravidla v súbore kázni za prekladom perikopy z evanjelia nachádzajú prerozprávane príbehy zo životov svätých Starého i Nového zákona, ktorých pôvod môžeme hľadať v kánonických, prológových životoch, v hagiografickej alebo apokryfickej literatúre. Príklady a rozprávania o rozličných čnostiach a nerestiach nájdeme v zborníkoch ako samostatné texty, alebo aj kratšie, prípadne i obsiahlejšie mravoučné rozprávania s exemplickou funkciou sú harmonicky vkomponované do širšieho kontextu kázne.⁸

Základné charakteristiky a fundamentálne opisy sledovaných cyrilských pamiatok priniesli práce Ivana Franka, Ivana Paňkevyča či Juliana Javorského na prelome 19. a 20. storočia a v prvej polovici 20. storočia.⁹ Ich výskumy išli ruka v ruku so zberateľskou činnosťou, preto aj publikované výsledky majú prevažne deskriptívny folkloristicko-etnografický či paleografický charakter. Z databázy Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV z okruhu tzv. *neliturgických* písomností vyberáme dva litmanovské rukopisy, ktoré vznikli pravdepodobne začiatkom 18. storočia a pozostávajú z dvoch rukopisných zbierok – litmanovský rukopis Štefana Hlinku A, a litmanovský rukopis Štefana Hlinku B. V súčasnosti sú obidva rukopisy uložené v Oddelení rukopisných fondov a textológie Ústavu literatúry T. G. Ševčenka Ukrajinskej národnej akadémie vied v Kyjeve vo fonde I. Franka.¹⁰ Cyrilskú pamiatku pod názvom „litmanovský rukopis Štefana Hlinku“ uviedol do vedeckého života Ivan Franko, a to na základe skutočnosti, že rukopis našiel v dedine Litmanová na Spiši. Zápisy na marginálii rukopisu A (pozri opis rukopisu nižšie – fol. 96^r, 96^v, 97^r) opakovane prezrádzajú, že v roku 1846 patrilo obyvateľovi Litmanovej Štefanovi Hlinkovi.¹¹ Až dovtedy, keď sa dostal do rúk Ivanovi Frankovi, rukopis vlastnila rodina Štefana Hlinku. Na fol. 54^v na dolnom margu je ešte jedna rukopisná poznámka písaná ceruzou: *Vanczo Sulič 1872^{ho} Roku*.¹² Základné paleografické údaje o rukopise a súpis obsiahnutých textov v obidvoch litmanovských rukopisoch publikoval Ivan Franko v roku 1900 vo svojej práci *Карпато-руське письменство XVII-XVIII вв.*¹³

⁸ Problematike stredovekej kázne ako literárneho žánru sa venovala aj Erika Brtáňová. Cf. Brtáňová, *Stredoveká scholastická kázeň*, 200.

⁹ Cf. Franko, *Карпато-рус'ке пис'менство*, 61-64; Javorskij, *Vetchozavetnyja biblejskija skazanija*; Javorskij, *Povesti iz „Gesta Romanorum“*; Javorskij, *Novyja rukopisnyja nachodki*; Paňkevič, „Další nálezy,“ 202-206; Paňkevič, „Ladomirovske Učiteľne Evangelije,“ 93-107.

¹⁰ Sign. 4718.

¹¹ Cf. obrázok č. 1.

¹² Cf. obrázok č. 2.

¹³ Franko, *Карпато-рус'ке пис'менство*, 61-64.

*Litmanovský rukopis Štefana Hlinku A*¹⁴

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku A je napísaný jedným rukopisom na hladkom zahnednutom papieri štvrtinkového formátu (14cm x 17cm), dnes je zviazaný v novej koženej väzbe. Rukopis je písaný poluustavným písmom. Zachováva sa v ňom aj stará pôvodná paginácia písaná arabskými číslicami, lež na viacerých stranách je poškodená a ťažko čitateľná. Niektoré listy z vnútra rukopisu sú na viacerých miestach povytrhávané, o čom svedčí aj prerušený sled pôvodnej starej paginácie, ale aj narušená obsahová kontinuita textov. Rukopis je viackrát nanovo prestránkovaný, pravdepodobne jedna z paginácií vznikla aj zásluhou Ivana Franka. V súčasnej podobe rukopis obsahuje 166 (archívny opis pamiatky uvádza 167) fólií. Posledná zachovaná strana rukopisu nie je skutočným záverom pamiatky, lebo ostatný text *СЛОЖО СТГО ИВАННА ЗЛАТОУСТАГО ѿ мѣтлынѣ дѣеполезное* nie je ukončený.¹⁵

O jazyku rukopisu I. Franko hovorí, že niektoré texty sú zapísané „cerkovnoju movoju“, teda liturgickým jazykom – rozumej jazyk byzantsko-slovanskej cirkvi – cirkevnú slovančinu. O jazyku väčšiny textov tvrdí, že sú napísané „народною мовою с невеличкими слѣдами диялѣкту.“¹⁶ Archívny opis pamiatky pochádzajúci z 10. januára 1950 hovorí o jazyku so znakmi lemkovského dialektu. Ivan Franko teda za „narodnu movu“ pokladá ukrajinčinu a za dialekt miestne nárečie, ktoré používalo obyvateľstvo vo sfére každodennej komunikácie. P. Žeňuch upozorňuje i na bohatý výskyt jazykových morfológických a lexikálnych prvkov východoslovenských nárečí.¹⁷

Texty môžeme rozdeliť do týchto tematických skupín:

Životy svätých: Kozmu a Damiána, Andreja, Blažēja, Bazila Veľkého, Barbory, Sávu, Šalamúna, Mojžiša proroka, Abraháma, Alexeja, Jozefa syna Jakubovho.

Biblické sujety: O stvorení sveta, o raji na zemi, o spravodlivom Noemovi, o babylonskej veži a rozdelení jazykov.

Kázne: Na deň sv. archanjela Michala, Na uvedenie Bohorodičky do chrámu, Na deň pamiatky betlehemských nemluvniatok, O utrpení Ježiša Krista, všeobecná predloha kázne.

Veľkú skupinu tvoria tzv. *pritče – príklady, exemplá:* O zrade a násilí, O dohode s Bohom, O troch priateľoch, O dvoch sluchoch, O pravde a krivde, O nevinnom na smrť odsúdenom, O skúsenostiach života a rozvážnom konaní všetkých skutkov, O kráľovi, O predajcoch obilia a i.

¹⁴ Litmanovský rukopis sme nemali k dispozícii *de visu*, na štúdium sme využívali iba jeho digitálnu kópiu.

¹⁵ Cf. obrázok č. 3.

¹⁶ Franko, *Karpato-rus'ke pis'menstvo*, 61.

¹⁷ MBSLS IV., 425.

Slová svätých otcov: Slovo sv. Bazila Veľkého o dobrých a lenivých robotníkoch, Slovo svätých otcov o pijanoch, Slovo svätých apoštolov o svätom pôste, Slovo sv. Jána Zlatoústeho pre tých, ktorí hovoria, že niet utrpenia (odplaty) pre hriešnikov, Slovo sv. Jána Zlatoústeho o ľuďoch túžiacich po bohatstve, Slovo sv. Jána Zlatoústeho o milosrdenstve osožné pre dušu, Slovo svätého Genadija patriarchu osožné pre dušu.

Opis litmanovského rukopisu A:

- **Fol. 1^r – 4^r:** Život a umučenie svätého divotvorcu Kozmu a Damiána, sviatok 1. novembra. Text obsahuje záhlavie: Житіє и мѣненіє бѣсребрникъ и чудотворецъ Хвѣхъ Козмы и Даміана, Пострадавшій въ Црѣтво діокритіана и Магнміана, лѣта по Рождѣ Хвѣ, сп, Мїца Ноемврѣа ѿ-го дна. Incipit: Козма ст҃ый и Деміанъ: реченыи бѣсребрники, єдныи родни [] сѣтъ спове, и роднии братїа:
- **Fol. 4^r – 8^v:** Kážeň na deň zboru svätého archanjela Michala, sviatok 8. novembra. Text obsahuje záhlavie: На днь соборѣ ст҃ого архангѣла михїала казана для набои бж҃ебыи людемъ Мїца Ноевѣ и дна. Incipit: Кы Прркъ вѣзра былъ внеболн бавнодокои хотѣлъ видѣти темничи бж҃ики: моуилъ до Гда бга тыи слова.
- **Fol. 9^r – 9^v:** Text o Bohorodičke, pravdepodobne na sviatok Vstupu (Uvedenia) Bohorodičky do chrámu, sviatok 21. novembra. Text je bez začiatku, pravdepodobne z rukopisu vypadla jedna alebo viac fólií. Incipit: [на] млтвѣ перемешкала з иными не покаяными панїенками. Тамъ жиучи прѣ всѣ тыи лѣта, нѣныи хлѣбомъ прѣзѣ агглицкїи рбкн копитана была.
- **Fol. 10^r – 14^v:** Život svätého apoštola Andreja prvopovolaneho, sviatok 30. novembra. Text uvádza nadpis: Житіє ст҃ого апла Андрѣа Первозванаго, пострадаша кѣ Ахан к градѣ Падтрисѣ. Мїца Ноемврѣа .л. дна. Incipit: Андрей ст҃ый апла родомъ бы з мѣстечка Галилейского Кндланди, роный братъ старшии ст҃го Апла Петра:
- **Fol. 15^r – 16^v:** Text na deň Vstupu (Uvedenia) presvätej vládkyne Bohorodičky Márie a vždy Panny do chráму, sviatok 21. novembra. Text obsahuje záhlavie: На днь введенія въ цркѣ прѣ влчичи нашеа бцн и Прно двы Марїи: мїца noe .кл. д. Incipit: Чини некды Процетю вѣзра старозаконий Прркъ: кды пощлалъ мдрн іерлнмскїи:
- **Fol. 16^r – 24^v:** Život svätého Alexeja, Božieho človeka, sviatok 17. marca. Text obsahuje záhlavie: Житіє ст҃го Алексѣа чика бжа. Мїца Марта зї дна жналъ въ лѣто .лѣ кре [] Incipit: В Рымѣ мѣстѣ былъ єдинъ чикъ блговѣрный именемъ Евфимїанъ, и славный Цремъ Римскимъ, и богатыи белми, женѣ мѣлъ блговѣрнѣ хранящю заповѣди бж҃їи, именемъ Оугласа але не мѣла потомства а теды [...]

- **Fol. 24^v – 28^r:** Slovo na deň pamiatky betlehemských nemluvniatok, ktoré dal Herodes povraždiť, sviatok 28. decembra. Text je uvedený záhľadom: СЛОВО ВЪ ДНѢ СѢИХЪ МЛЕНЦЪ ДІ. ѿ Ірода црѣ въ РИДЛЕШЕИХЪ ИЗБѢИХЪ: МЦА ДЕКЕБРІА .КІ ДНѢ. Incipit: Іако быімо на ѡнѣ смѣтны! вѣдокъ ѡчима євоимѣ смотрѣли: ѡ крѣкѣ жалобѣи дѣтокъ невинныхъ, ѡ матерей ѡ родичѣхъ ѡхъ на побѣтѣи, дѣточкѣи.
- **Fol. 28^r – 31^v:** Život svätého Bazila Veľkého, biskupa a učiteľa cirkvi, sviatok 1. január. Text je uvedený so záhľadom, bez konca: ЖИТИЕ ІЖЕ ВЪ СѢИХЪ ѿЦА НИШЕГО ВАСИЛА Велікого, Іерхїепа Кесарїа, Каппадокїиїа оуспевъ зъ лѣтъ тѣи мцѣ Іануарїа, а днѣ. Incipit: Василїи сѣи ѿ велікои живота, сѣобанѣтїи ѡ надѣи: велікимъ названымъ Родомъ былъ і Кесарїи Каппадокїиїкои, выхѣваный неѡкесарїи: V rukopise chýbajú strany.
- **Fol. 32^r – 35^r:** Text o 40 mučeníkoch zo Sebasty, sviatok 9. marca. Text je bez začiatku. Incipit: ... Ігемонъ старшинѣ ѡ книжниковъ євоихъ, ѡ [...] повелѣлъ избѣтїи і темницы ѡ прѣ вѣтѣи началъ ѡмъ мѣтїи, не зъ жадного похлѣбствѣ, ани зъ боізны мѣлю вѣи.
- **Fol. 35^v:** Nečitateľné, strana je vyblednutá, pravdepodobne ide o pokračovanie predchádzajúceho textu. Z rukopisu vypadol jeden alebo viac listov, lebo nasledujúci text venovaný sv. Barbore, je bez začiatku.
- **Fol. 36^r – 37^r:** Text o živote a umučení sv. Barbory, sviatok 4. decembra. Text je bez začiatku. Incipit: [в]еліи: казалъ єи ѡкрѣтѣи нагѣи бѣтїи: перѣтїи [м]ѣтлѣи потѣи жѣлѣи боловыи, ѡ іако ѿ мѣтѣ [т]ѣло розпадалѣ, а потѣи тѣи раны ѡтѣрии [ск]рѣпѣи казалъ нагѣи, што вѣи, сѣла [н]анейка мѣжеко тѣрѣла:
- **Fol. 37^r – 40^v:** Život svätého Sávu, sviatok 5. decembra. Text obsahuje záhľad: ЖИТИЕ ПРѢДНАГО ѿЦА НИШЕГО СѢВЫ ОБЩЕМУ ЖИТИЮ НАСТАВНИКА, ЖИВША ВЪ ЛѢТЪ ѡи: ѡБНТЕЛЪ ЕГО БЫЛЪ ѿ ІЕРѢИА [...] ѡ НИИ КѢ: НАДЪ ЮДОЛОМЪ ПЛАЧЕВНЫМЪ. Incipit: СѢВѣ сѣи, жѣлъ въ лѣтъ панѣана Црѣ ѡеѣдогѣа мѣлаго: родѣи былъ зъ Каппадокїи зъ вѣи Мѣдѣлѣи: єиъ родичѣхъ побѣжихъ, Іѡана ѡ Софїи тѣи
- **Fol. 40^v:** Rozprávania o rozličných svätých. Text je bez nadpisu. Incipit: Іанѣи сѣи, єдѣи чѣсѣ кѣ мѣтѣи флѣорѣи[цѣи] вѣдѣи на єдѣи домѣ оуѣога чѣка: Ігѣла єтѣи, ѡ дѣвѣи, што тѣ зъ домъ, вѣи до єго:
- **Fol. 41^r – 49^r:** Kážeň o utrpení Ježiša Krista. Text obsahuje záhľad: КАЗАНѢ НА СѢРТИ: НА СПАСЕННЮ СѢЛѣ Гѣа Бѣа Сѣла НИШЕГО. Incipit: Вѣ ѡи чѣсѣ: кѣи прѣбѣла єа єиєи на сѣрѣи, Гѣа ѡ Сѣиєла НИШЕГО Іѣ Хѣ: которѣи мѣлъ добровѣи прѣтѣрѣи ѿ неѣрѣихъ жѣдѣи:
- **Fol. 49^v:** Všeobecná predloha kázne, ktorú môže kňaz alebo kazateľ využiť na sviatky Pána alebo Bohorodičky. Text má nadpis: На прѣдѣи єдѣи Сѣиєла Хѣ, ѡи Пѣтѣи Бѣи: то вѣ тѣи

сѣнѣхъ можешъ прѣмовѣ оуѣинѣти: Incipit: Дочекавѣши такъ славноу
оуѣочыторѣти ѿ торжествѣнаго Праздника нѣѣшнаго: годнаа ѿ славнаа
ѣ рѣчъ, абызъмо выслѣбавѣти великое протѣвѣ на^м мѣрдѣе бѣжѣ, тоу
хвалѣбныи праздники: Тоу ѿменѣ^н ѣакѣи ѣстъ:

- **Fol. 50^r – 53^r:** Kázeň na sviatok Kristovho vzkriesenia. Text má nadpis: На Прѣсвѣтлыи Прѣдникъ Вскрѣнѣа Іс Хѣа: Incipit: По жалоснѣи ѿ смѣтныхъ днѣхъ, невинноу замордована: Гдѣ Нѣѣго Іс Хѣа: ѿ ѡкрѣтныхъ ѿ немирѣнѣхъ жыдѣи: ѿ погребенѣи ѣго сѣтой мѣти: ѿзшѣшнѣа благовѣрнѣи три жены, то ѣсть Мѣрѣа Магдалена ѿ Мѣрѣа Іаковла ѿ Саломѣа:
- **Fol. 53^r – 56^r:** Rozprávanie alebo príklad o zrade a krivdách, ktoré páni činia na svojich poddaných, i o krivde, ktorá sa stala Gvidonovi, chudobnému človeku z Palestíny.¹⁸ Text uvedený záhlavím: ПРИПОВѢСТЬ АЛБО И ПОУЧЕНИЕ О ЗРАДѢ ѿ насилѣю како Панове дѣють ѿ оукривжють подданыхъ своихъ ѿ людѣи оубогихъ ѿ како быѣ оукривжѣны ѿ оутраплены Гѣдону ѣднѣ оубогѣи чѣлкъ вѣ мѣстѣ Палестинѣ ѿ которомъ ѣа исторѣа ѿз[...]ѣтъ Баранѣшъ глава .ѣ. Зачало .ѣ.. Incipit: Ко мѣсто ѣхѣѣ вѣ мѣстѣ Палестинѣ та[...] цесарь Филофѣи благовѣрныи ѿмалъ ѣднѣ ѣдного по старостѣи лѣнмаха. ѿ тоу быѣ бѣрзо немилостивыи на людѣи, на подданыхъ цесарѣихъ. Na fol. 54^v na dolnom margu je rukopisná poznámka písaná ceruzou Vanczo Sulič 1872^{ho} Roku.
- **Fol. 56^v:** V pôvodnom rukopise čistá strana, ktorú vlastníci rukopisu využili na nácvik písma. Na liste sú nalinajkované riadky a povpisované písmená latinskej abecedy.
- **Fol. 57^r – 61^r:** Rozprávanie o dreve svätého kríža, na ktorom bol ukrižovaný Kristus. Text obsahuje záhlavie: Извѣстѣе ѿ Чѣнѣмъ Древѣ Крѣта сѣто на немѣ же Хѣ распѣѣ быѣтъ: Incipit: Бгда погребѣша Іадама, з вѣнцѣмѣ ты^м которыи оуѣнѣши з древа Райского, ѿже принѣ Снѣдъ Снѣз Іадамовъ, вложено было на главѣ его, ѿ сѣ того вѣнца оуѣрогло древо, велико ѿ вѣско, ѿ прѣчѣдно възрѣтомѣ. Text je zložený zo šiestich častí uvedenými osobitnými podnadpismi: ѿ дрѣгомѣ Древѣ, на не же Распѣтъ Разбойникѣ. Вѣрныи:// ѿ третѣмъ Древѣ, на немѣ же Распѣтъ Разбѣнѣхъ Невѣрныи// Како Зачахѣа, Древѣ та ѿ како Растахѣа// Како Собоуѣплѣна та Древѣ въ Іерѣлимѣхъ:// Словѣ ѿ Разбѣнѣхъ тѣхъ.
- **Fol. 61^v – 93^v:** Text o prorokovi Mojžišovi, ktorý obsahuje záhlavie: О Моисѣи Пророцѣ. Incipit: Именѣхъ кроуѣ Бѣгѣпскыи, не палѣмѣти на добродѣѣтѣа ѿ полѣдѣи Іѣсѣфовѣи, которыи чинѣи справѣю Боуѣкоу, Кроуѣи вѣшнѣтѣи землѣ Бѣгѣпѣтѣи ѿ вѣдѣи ѿ сѣа лѣѣи жѣдѣбѣи, велѣи множѣтъ, повѣлѣ оуѣрдѣнѣкомъ своихъ:

¹⁸ MBSLS IV., 193-195; 424.

Incipit: В землѣ Гншпанскоѣ еденъ члѣкъ побожный зъ женою своею
нзъ сномъ млнцемъ ншн до мѣста: Компостелн, поклоннѣнѣа гробѣ
сѣго Аппа Іакова Зеведеѡва.

- **Fol. 117^r – 120^v:** О створеніи свѣта. Text obsahuje záhľavie: **В СОЗДАНИИ МИРСТѢМЪ:** ѿ бытїа главы ѡбыва. Incipit: Въ началѣ
сзтворѣн бѣхъ нѣо нъ Землю, земля же была невнѣднмаа: нъ тма нѣ
нею была: а то сзтворѣхъ бѣхъ вѣ Нлю, вѣ Пнелокъ сзтворѣхъ бѣхъ воды:
нъ полъ нхъ возведе на нѣо, а полъ ѡстаѣн на землн.
- **Fol. 121^r – 124^v:** О rozličných skutkoch: o raji. Text obsahuje nadpis: **КРОНИКИ РАЗЛИЧНЫХЪ БЫТИИ И БЫСТѢ: НОСТА БѢОМЪ СОЗДАНИИ
НАВЕИ СВѢТѢ ВЪ РАЮ ЗЕМНОМЪ.** Incipit: Радъ земнынъ: мѣще
радосное: ндеже Адамъ сзтворѣнъ людіе разлнчнѣ пнемны выкладють,
ѣдны пншѣтъ бытн емѣ на воздѣхѣ по ѡблако, ннн пншѣтъ бытн
ѣмѣ въ орнкіи хъ полхъ прн Адамцѣ: бо былъ Адамъ.
- **Fol. 124^v – 126^v:** О spravodlivom Noemovi. Text uvádza nadpis: **ѿ Ноѣ Правѣномъ.** Incipit: Ноѣ потомоѣ Адамеховѣ, ѿ дщери Нѡемы,
деяты" рѣ Адамовъ: возлюбн законъ бѣжн, н родн снѣы тры прѣде
потопѣ: Снма, Хама н Іафета, н ѡбрѣте блгѣ прѣ бѣомъ, ко немѣ
же рече бѣхъ: Погублю вѣ рѣ на землн сѣщын.
- **Fol. 126^v – 127^r:** Text o Babylonskej veži a o rozdelení jazykov. Obsahuje nadpis: **ѿ вежн Вавилонскоѣ; н ѿ Раздѣленїи ѣзыковъ.** Incipit: Немрогъ снхъ Хѣовъ а Хамовъ внѣкъ: за радю Іѡннїа сгріа
своего, прншедшн, на полѣ Сеннарскн, заложнхъ мѣста: Ардъ Аркадъ,
Каламны, н Вавлонъ, н тамъ ннпервѣн паномъ зоргалъ, н заказалъ
всѣмъ въ поданствѣ своемъ, абы жадеи члѣкъ ннѣакого царста своего
бѣхъ не прнтковалъ, ани даковалъ за што.
- **Fol. 127^v – 129^r:** О nezvyčajných národoch.²² Text začína názvom: **ѿ Днвнхъ народѣхъ Аудн.** Incipit: Іако разлнчнынъ ѣзыки свѣтѣ: далъ
Іахъ бѣхъ на землн такъ н разлнчнынъ вѣды, н лица на немъ: хѣетъ
мѣтн ѣлнны богатын, дрѣгн оубогн. Едны мѣдрын, дрѣгн глѣпн.
- **Fol. 129^r – 139^v:** Text o Abrahámovi. Obsahuje záhľavie: **ѿ Авраамѣ.** Incipit: Аѣта ѿ начала мїрѣ: іако жндн пншѣтъ: двѣ
тнѣчн сполнѣвшнѣа: народнѣа Авраамъ снхъ Аларовъ вѣ Халдеи.
- **Fol. 139^v – 147^v:** О Jozefovi, Jakubovom synovi. Text obsahuje záhľavie: **В ІОСИФѢ СНѢ ІАКОВОВЫМЪ.** Incipit: Іако былъ Іѡснфъ
въ сї тн лѣтѣхъ н псалъ добыткн, тогда вѣмн не любылъ ѣго братѣа:
дла того н въ немъ ѡцъ нѣа вѣхъ еарзѣн кохалѣа, н кды ѣдного
члѣа, Іаковѣн повѣдалъ своѣ сонъ прн братїи, мѣанн.
- **Fol. 148^r – 150^r:** Slovo svätého Jána Zlatoústeho veriacim. Text obsahuje nadpis: **ПОУЧЕНІЕ СѢГО ІѡАННА ЗЛАТОУСТАГО
къ бѣрнымъ.** Incipit: братїе прнзнѣатн нѣ не перестаетъ: многнмн

²² MBSLS IV., 303-304; 439.

пнѣмамнꙋ ст҃ыхꙋ кнн҃гꙋ ꙗꙋ многнмнꙋ оꙋчнтѣламнꙋ взнѣаючнмнꙋ до Цр҃ствѣа Нѣнаго, каяеѣ божѣмꙋ намꙋ, ꙗꙋ любѣи в чнстотѣ, ꙗꙋ правдѣ пожнтн.

- **Fol. 150^r – 152^r:** Slovo svätého Bazila o dobrých a lenivých pracovníkoch. Text obsahuje nadpis: СЛОВО С҃ТТО ВАСИЛА Ѡ ДѢЛАТЕЛЕХА ДОБРЫХА И Ѡ ЛѢННЫХА. Incipit: Братіе не хоташѣ оꙋбо мнꙋ ѡ снхꙋ гл҃атн кꙋ вамꙋ: боюса реченаго: возбѣжаѣтн спашыа, ꙗꙋ на дѣло подвижанте лѣннѣа, ꙗꙋще бо земнѣа оꙋбѣжнте страстн: но Нѣныхꙋ не оꙋзрнте бл҃гꙋ: нхꙋ же дѣлателемꙋ ѡбѣщалꙋ есѣа бл҃гꙋ.
- **Fol. 152^r – 153^v:** Slovo svätých otcov o pijanoch. Text je uvedený nadpisom: СЛОВО С҃ТЫХА ОЦА Ѡ ПІАНИЦАХА. Incipit: С҃тынꙋ ѡцн, ннгда не возбранннꙋ намꙋ, нн пнтѣа, нн аденѣа по законꙋ бл҃жнꙋ, вꙋ подобное время: но прокланнꙋ ѡбладене, ꙗꙋ пїанство: не іада бо нн пїа дїаволꙋ, зберженꙋ бы вꙋ тмꙋ ꙗꙋ Павелꙋ іадаꙋ ꙗꙋ пїаꙋ взынде на Нѣо, еже бо не пнтн нн іаствн ннколн, дослденіе есѣа тварн бл҃жен.
- **Fol. 153^v – 156^r:** Slovo svätých apoštolov o svätom pôste. Text obsahuje nadpis: СЛОВО С҃ТЫХА АПОСТАЛА Ѡ С҃ТОМꙋ ПОСТѢ. Incipit: Кꙋторнꙋколевекꙋ вѣрнꙋ есѣа сѣа братіе, ꙗꙋ есѣагы: старннꙋ, ꙗꙋ молодннꙋ: богатннꙋ, ꙗꙋ оꙋбогнꙋ, послѣшанте пнсаннѣа с҃тго, ѡ настоашемꙋ торжест жесѣѣ с҃тго поста, е҃го же самꙋ Гд҃ь ꙗꙋ бл҃гꙋ ншꙋ ісꙋ Хр҃і проѡбразнꙋ намꙋ постннꙋ.
- **Fol. 156^r – 158^v:** Slovo svätého Jána Zlatoústeho pre tých, ktorí hovoria, že niet utrpenia pre hriešnikov. Text obsahuje nadpis: СЛОВО С҃ТТО ІОАННА ЗЛАТОУСТАГО: ѡ гл҃ящнхꙋ іако нѣсть грѣшнымꙋ мѣкн. Incipit: Всакаго чл҃ка небоазнѣа, ꙗꙋ запаматалого вꙋ грѣсехꙋ: мыслꙋ, бесѣда: ꙗꙋ рада ѡ томꙋ: ꙗꙋбы каждаго в боазнн бл҃жен жнвѣщого на свонꙋ злыꙋ дѣла.
- **Fol. 159^r – 163^r:** Slovo svätého Jána Zlatoústeho o ľuďoch túžiacich po bohatstve. Text obsahuje nadpis: СЛОВО С҃ТТО ІОАННА ЗЛАТОУСТГО Ѡ СОБІРАЮЩИХꙋ МОГАА БОГАТСТВА. Incipit: Двокое богатѣство, Пнсмо с҃тѣо ѡповѣдаѣтꙋ намꙋ возлюбелннꙋ, ѡ Хр҃ѣ братіе, е҃дно дїшѣполезное еже есѣа: Цр҃ствѣа Нѣного, др҃згое дїшѣбное, еже есѣа мїра сего: ѡ мнркомꙋ богатѣствѣ.
- **Fol. 163^r – 165^v:** Slovo svätého patriarchu Genadija osožné pre dušu. Text obsahuje nadpis: СЛОВО С҃ТТО ГЕНАДІА ПАТРІАРХИ ВСЕЛЕНСКОГО, ДШѢПОЛЕЗНОЕ. Incipit: Послѣшанте чїада бдѣлюбелнаа, ѡцл҃а вашего: нсѣѣе творѣте, да спсѣтесѣа, ꙗꙋще слышнте нстннѣо поꙋчненіе, не ѡбынѣтесѣа, ꙗꙋ ѡ наказанннꙋ своеꙋ грѣмалнѣтесѣа, е сѣадынѣтесѣа грѣхнꙋ своа дх҃овномꙋ исповѣдатн, нбо прѣ лнцемꙋ бл҃жннꙋ тогда гл҃ете, безꙋмноомꙋ мѣжеви не покорнꙋ себе, ꙗꙋ снааго лнца не ѡннннса, до смр҃тн понстнннѣа подвызайса, ꙗꙋ Гд҃ь бл҃гꙋ поможетꙋ тѣѣѣ, не прилаган грѣхнꙋ на грѣхнꙋ, нн оꙋповаꙋ на многѣа цѣдроты бл҃жнꙋ,...
- **Fol. 166^r – 166^v:** Slovo svätého Jána Zlatoústeho o milosrdenstve osožné pre dušu. Text začína nadpisom: СЛОВО С҃ТТО ІОАННА ЗЛАТОУСТАГО Ѡ МЛ҃ТЫННꙋ ДШѢПОЛЕЗНОЕ. Incipit: Братіе возлюбелнннꙋ:

ліце без печалінн хочете бити, оуклонїтеа ѿ лакоміства:ліце лї не
возможете того створїти, н похотїю срца, н мыслы ваша наполенны
бѣдѣхъ, Црѣтїа бжїа наслѣдїте, нх н пакї гїю, оуклонїтеа вєакїа
неправдї н мїтївї бѣдѣте, нмѣнїа не сокрївайте, еже ва^м длаз бг҃ъ.
Text je neukončený. Na tomto mieste sa končí celý rukopis.

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku B

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku B podobne ako rukopis A je datovaný na začiatok 18. storočia a je napísaný jedným písmom – okrúhlym poluustavom, ktorý sa približuje ku kurzívnemu písmu. Rukopis je poškodený a v porovnaní s rukopisom A je v horšom stave – rohy jednotlivých fólií sú poobdierané, obhorené. Chýbajú v ňom strany a niektoré celé časti pamiatky sú povyrezávané. Jednotlivé listy sú opravované, prelepené nepriehľadnou páskou, čo značne sťažuje čitateľnosť pamiatky. Rukopis obsahuje takisto aj starú pôvodnú pagináciu arabskými číslicami, ale nie je dobre zachovaná a čitateľná. Celý rukopis v súčasnom stave obsahuje 36 listov. O jazyku Ivan Franko tvrdí, že ide o „narodnu movu“.²³

Rukopisná pamiatka obsahuje 11 textov, ktoré tematicky tvoria tieto skupiny:

Kázne: na sviatok Stretnutie Pána, na sviatok Zvestovania Bohorodičky, na 5. nedeľu veľkého postu, na sviatok Jána Krstiteľa,

Životy svätých: sv. Juraja, o Jurajovom zázraku, keď zbavil dievčinu od zmije – hada, Kazanie o žitíi sv. Jána Krstiteľa, Petra a Pavla,

Slová svätých otcov: Slovo svätého patriarchu Tertentia, Slovo patriarchu o treste.

Opis cesty: Zaujímavou a pozoruhodnou časťou rukopisu je text o Tibete alebo novobjavenom svete v Ázii, západnej časti sveta. Ivan Franko aj na základe tohto textu poukazuje na osobitné postavenie celého rukopisu medzi východom a západom.²⁴ Z hľadiska genézy predlohy textu ide o prechod medzi východnými, západnými, poľskými a slovenskými prameňmi.

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku B – opis

- **Fol. 1^r – 2^v:** Slovo na sviatok Stretnutia Pána bez začiatku, sviatok 2. februára. Incipit: ннѣмнї оуставлїмн, н заповѣднї бжїмн н тѣю заповѣ прїалн; абы ѿ початкѣ нхъ жнтіа [на] землї ѿбѣцаноѣ

²³ Franko, *Karpato-rus'ke pis'menstvo*, 65.

²⁴ Franko, *Karpato-rus'ke pis'menstvo*, 66.

z ústnej folklórnej tradície. Prostredníctvom textov z litmanovských rukopisov existuje možnosť nahliadnuť aj do tzv. ľudovej Biblie, či biblickej folklórnej prózy. Pojem *ľudová Biblia* je vo vedeckej literatúre ustálený podobne ako pojem ľudová hagiografia (ľudové životy svätých).²⁷ Ide o korpus folklórnych alebo v rozličnej miere folklorizovaných legiend, ktoré obsahujú prerozprávania vybraných biblických udalostí, rozprávania o biblických postavách, o svätých a o zázrakoch, ktoré počas života robili. Mnohé zo zázrakov nepochádzajú z kánonických knižných predlôh. Dištancia, ktorá je medzi obrazom svätého vo folklórnom prostredí a jeho kánonickým knižným zobrazením, môže byť nepatrná, ale môže byť i natoľko odlišná, že folklórny obraz nemá nič spoločné s oficiálnou hagiografiou. Mnohokrát sužety o svätých z folklórneho prostredia spája s oficiálnou kánonickou verziou iba meno biblickej postavy.²⁸

Súbor neliturgických cyrilských prameňov, ktoré sme k dnešnému dňu mali možnosť preštudovať, ukazuje, že ľudové legendy a naratívy religiózno-biblického charakteru v našom prostredí synkreticky udržiavajú nielen kánonickú biblickú históriu, ale aj apokryfické sužety, prvky mentality národa a elementy archaických reliktovej ľudovej viery a obradovej kultúry. Popri litmanovských rukopisoch stoja za komplexný výskum aj ďalšie rukopisné pramene a texty biblickej prózy zapísané napr. v Nižnorybnickom spevníku z roku 1817 (na fol. 67^v-73^r je zapísané *Глаголо ѿ Тогоиашѣ, глава а-ва*.²⁹), v dolnozemsom Keresturskom zborníku legiend (1893),³⁰ kde je cyrilikou v zemplínskom nárečí zapísaný veľký počet ľudových čítaní, ktoré zobrazujú rozličné biblické udalosti, či v Rakošinskom zborníku zo 17. storočia. Komplexný medzidisciplinárny výskum cyrilských písomností, ich systematizácia a klasifikácia sužetov spolu s kompletným vydaním dostupných prameňov doplneným o komentáre prispejú k poznaniu obrazu duchovnej kultúry v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu vo východoslovenskom a podkarpatsko-ruskom geografickom areáli. Ich štúdium umožňuje spoznať vývin slovesnej kultúry našich predkov, ktorá formovala dnešnú podobu konfesionalnej i národnej identity.

²⁷ Belova, *Narodnaja Biblija*; Zowczak, *Biblia ludowa*; Badalanova, „Kain a Aveľ“, 154-162; Georgieva, *Etiologičenite legendy*.

²⁸ O tom pozri napríklad: Kuznecova, „Legendy narodnoj Biblii“, 17-28.

²⁹ Opis Nižnorybnického spevníka pozri v práci P. Žeňucha „Nižnorybnický spevník“, 118-144.

³⁰ Rukopisná pamiatka sa našla na fare v Djurdjove počas terénneho výskumu v roku 2007. Digitálna kópia sa nachádza v databáze cyrilských textov v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV v Bratislave.

BIBLIOGRAFIA

- Badalanova, „Bolgarskaja narodnaja Biblija“ = Ф. Бадаланова, „Болгарская народная Библия,“ *Живая старина* 2 (1999) 5-7.
- Badalanova, „Kain a Avel“ = Ф. Бадаланова, „Каин а Абель в болгарском фольклоре,“ *От бытия к исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре* (Москва 1998) 154-162.
- Belova, „Biblejskije sjužety“ = О. В. Белова, „Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах,“ *Восточнославянский этнолингвистический сборник* (Москва 2001) 118-150.
- Belova, *Narodnaja Biblija* = О. Белова, „Народная Библия.“ *Восточнославянские этимологические легенды* (Москва 2004).
- Belova, Petruchin, *Folklór i knižnosť* = О. В. Белова, В. Я. Петрухин, *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии.* (Москва 2008).
- Brťáňová, *Stredoveká scholastická kázeň* = E. Brťáňová, *Stredoveká scholastická kázeň* (Bratislava 2000).
- Doruľa, *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy* = J. Doruľa (ed.), *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť* (Bratislava 2000).
- Dvořák, „Středověká exempla“ = K. Dvořák, „Středověká exempla a ústní lidová slovesnost,“ *Nejstarší české pohádky* (Praha 2001) 9-19.
- Franko, *Apokryfy i legendy* = И. Франко, *Апокрифы і легенди з українських рукописів*, 1-4. (Львів 1892-1906).
- Franko, *Karpato-rus'ke pis'menstvo* = И. Франко, *Карпато-руське письменство XVII-XVIII вв.* (Львовъ 1900) 61-64.
- Georgieva, *Etiologičenite legendy* = А. Георгиева, *Етимологичените легенды в българския фолклор* (София 1990).
- Horálek, *Folklór a světová literatúra* = K. Horálek, *Folklór a světová literatúra* (Praha 1979).
- Hurtajová, „Európska šibalská poviedka“ = Z. Hurtajová, „Európska šibalská poviedka, anekdota a facécia v staršej slovenskej literatúre,“ *Kratochvilné, úsmevné ale i príkladné šibalské príbehy* (Zuzana Hurtajová ed.) (Bratislava 1988) 5-23.
- Javorskij, *Novyja rukopisnaja nachodki* = Ю. Яворскій, *Новыя рукописныя находки въ области старинной карпаторусской письменности ХУІ-ХУІІІ вѣковъ* (Praha 1931).
- Javorskij, *Povesti iz „Gesta Romanorum“* = Ю. Яворскій, *Повѣсти изъ „Gesta Romanorum“ въ карпаторусской обработкѣ конца ХVІІІ-го вѣка* (Praha 1929).
- Javorskij, *Vetchozavetnija biblejskija skazanija* = Ю. Яворскій, *Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпаторусской церковно-учительной обработкѣ конца ХУІІ. вѣка.* (Ужгородъ – Praha 1927).
- Kaspina, Moroz, „Biblija v ustnoj tradicii“ = М. М. Каспина, А. Б. Мороз, „Библия в устной традиции,“ *Актуальные проблемы полевой фольклористики* (Москва 2002) 160-175.
- Kuznecova, *Dualističeskije legendy* = В. С. Кузнецова, *Дуалистические легенды о творении мира в восточнославянской фольклорной традиции* (Новосибирск 1998).
- Kuznecova, „Legendy narodnoj Biblii“ = В. С. Кузнецова, „Легенды народной Библии о Соломоне в аду: устные и книжные источники,“ *Критика и семиотика* 14 (2010) 17-28.
- MBLS I. = P. Žeňuch, C. Vasiľ, „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* I. (Roma – Bratislava – Košice 2003) 448 + 10 farebných obrazových príloh.
- MBLS IV. = P. Žeňuch, „Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae“ Vol. IV (Bratislava-Rím-Košice 2013).
- Minárik, „Anonymná próza“ = J. Minárik, „Anonymná próza v rukopisných zborníkoch v 18.-19. storočí,“ *Slovenský národopis* 4 (1973) 535-552.
- Moroz, „Narodnaja agiografia“ = А. Б. Мороз, „Народная агиография: к постановке вопроса,“ *Etnolingvistyka* 21 (2009) 187-203.
- Moroz, „Narodnye rasskazy o svjatykh“ = А. Б. Мороз, „Народные рассказы о святых,“ *Актуальные проблемы полевой фольклористики* 3 (Москва 2004) 180-187.

- Moser, Zoltán, „Ukrainer (Ruthenen, Russinen) in Österreich-Ungarn“ = M. Moser, A. Zoltán, „Die Ukrainer (Ruthenen, Russinen) in Österreich-Ungarn und ihr Sprach- und Kulturleben im Blickfeld von Wien und Budapest,“ *Slavische Sprachgeschichte* 4 (Vienna 2008).
- Paňkevič, „Další nálezy“ = I. Paňkevič, „Další nálezy ukrajinských písní a veršů na východním Slovensku,“ *Národopisní věstník československý* 3-4 (Praha 1956) 202-206.
- Paňkevič, „Ladomirovske Učiteľne Evangelije“ = И. Пањкевич, „Ладомирѡвске Учительне Евангеліе,“ *Науковий збірник товариства Просвіта в Ужгородѣ за рік 1923 II* (Ужгородъ 1923) 93-107.
- Russkije zagovory i zaklinanija* = Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. (Москва 1998).
- Sabov, „Literárny jazyk Podkarpatské Rusi“ = E. Sabov, „Literárny jazyk Podkarpatské Rusi,“ *Podkarpatská Rus* (Praha 1923) 125-129.
- Skutky Rimanov* = *Skutky Rimanov/Gesta Romanorum* (Bratislava 1978).
- Sumcov, *Očerik istoriji* = Н. Ф. Сумцов, *Очерк истории южнорусских апокрифических сказаний и песен* (Киев 1888).
- Ševarenkova, *Issledovanija* = Ю. М. Шеваренкова, *Исследования в области русской фольклорной легенды* (Нижний Новгород 2004).
- Teutsch, *Rusinische der Ostslowakei* = A. Teutsch, *Das Rusinische der Ostslowakei im Kontext seiner Nachbarsprachen* (Frankfurt am Main 2001).
- Tomíček, *Víra, rozum a zkušenost* = D. Tomíček, *Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství pozdně středověkých Čech* (Ústí nad Labem 2009).
- Tubach, „Index exemplorum“ = F. C. Tubach, „Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales,“ *FFC* 204 (Helsinki 1969).
- Vanovičová, „Příbeh s funkciou exempla v ústném tradícii“ = Z. Vanovičová, „Příbeh s funkciou exempla v ústném tradícii,“ *Na prahu milénia. Folklor a folkloristika na Slovensku* (Zuzana Profantová ed. a ved. red.) (Bratislava 2000) 103-117.
- Zowczak, *Biblia ludowa* = M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* (Wrocław 2000).
- Žeňuch, „Cirkevná slovančina“ = P. Žeňuch, „Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore,“ *Historický časopis* 4 (1998) 649-662.
- Žeňuch, „Cyrilské texty byzantskej tradície“ = P. Žeňuch, „Cyrilské texty byzantskej tradície ako súčasť slovenskej kultúry,“ *Zborník Matice slovenskej: jazykoveda* 1 (Martin 2010) 167-171.
- Žeňuch, „Gréckokatolícke cyrilské rukopisné spevníky“ = P. Žeňuch, „Gréckokatolícke cyrilské rukopisné spevníky 18. – 19. storočia v kontexte slovenskej kultúry,“ *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí* (Prešov 2009) 64-85.
- Žeňuch, *K dejinám* = P. Žeňuch, *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku* (Nitra 2015) 25-34.
- Žeňuch, „Liturgický jazyk“ = P. Žeňuch, „Liturgický jazyk, jazykové vedomie a identita v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (na príklade slovenských gréckokatolíkov),“ *Kirilo-Methodievski studii* (Sofija 2011) 29-59.
- Žeňuch, *Medzi Východom a Západom* = P. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002).
- Žeňuch, „Niekoľko poznámok k anonymnej próze“ = P. Žeňuch, „Niekoľko poznámok k anonymnej próze v cyrilských rukopisoch 18. storočia v karpatskom prostredí,“ *Ľudová prozaická tradícia vo svetle vied o kultúre a umení* (Bratislava 2009) 149-168.
- Žeňuch, „Nižnorybnický spevník“ = P. Žeňuch, „Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis,“ *Slavica Slovaca* 2 (2012) 118-144.
- Žeňuch, „Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry“ = P. Žeňuch, „Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry,“ *Slavica Slovaca* 2 (2008) 97-107.
- Žeňuch, „Tradičná byzantsko-slovanská kultúra“ = P. Žeňuch, „Tradičná byzantsko-slovanská kultúra na Slovensku a jej areálové dimenzie,“ *II. mezdunarodnyj naučnyj simpozium Slavianskije jazyki i kul'tury v sovremennom mire. Trudy i materialy* (Moskva 2012).
- Žeňuch, „Zápis ľudovej rozprávky“ = P. Žeňuch, „Zápis ľudovej rozprávky v spevníku Mítra Dočínca,“ *Slavica slovaca* 2 (2004) 156-160.
- Žeňuch, Žeňuchová, „Dva cyrilské liečiteľské rukopisy“ = P. Žeňuch – K. Žeňuchová, „Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec: Врачъ Домашный z roku 1790. Помощникъ оу домушствѣ, газдушствѣ z roku 1791,“ *Slavica Slovaca* 3 (2014) 3-148.

**PREJAVY MEDZIKULTÚRNYCH VZŤAHOV
VÝCHODU A ZÁPADU V IRMOLOGIONOVEJ TVORBE
18. STOROČIA V MUKAČEVSKÉJ EPARCHII
(NA PRÍKLADE VYBRANÝCH PRAMEŇOV)**

Irmologiony ako zbierky liturgickej hudby byzantsko-slovanského obradu prezentujú textový zápis hymnografických foriem a zároveň notový záznam ich hudobného znenia. Súčasne možno na ne hľadiť ako na pramene výtvarnej a knižnej kultúry i ako na pramene, ktoré prostredníctvom usporiadania repertoáru poukazujú na liturgickú prax, pričom nepriamo prezentujú aj úroveň hudobného vzdelania a jazykového vedomia ich používateľov. Sú súčasťou rozsiahleho korpusu cyrilských prameňov z liturgickej i mimoliturgickej oblasti, ktorým sa v súčasnosti venuje pozornosť najmä z pohľadu teológie, historickej lingvistiky, textológie a kulturológie. Tým, že osobitne zachytávajú obraz o hudbe v liturgickej praxi, stávajú sa nenahraditeľným zdrojom poznania hudobnej i národnej kultúry a rovnocenne s iným pramenným materiálom sa dostávajú do konfrontácií o otázkach pôvodu, identity a vzájomnom vplyve kultúrnych, jazykových a religióznych spoločenstiev v karpatskom priestore. Irmologiony sú teda nielen muzikologické pramene, ale tiež zaujímavé objekty pre výskum v oblasti jazykovedy, výtvarného umenia, liturgiky a etnomuzikológie.

Zmienky o vzájomných vzťahoch a vplyvoch západnej hudobnej kultúry na východoslovanskú sú, prirodzene, obsahom štúdií najmä ukrajinských vedcov Oleksandry Calaj-Jakymenko,¹ Natálie Syrotynskej,² Niny Gerasymovej Persydskej,³ Juraja Jasinovského⁴ a iných.⁵ Charakter hymnografie a liturgickej hudby byzantsko-slovanského obradu umožnil vo východoslovanskom priestore sformovanie vlastného hudobného myslenia, ktoré sa líšilo od hudobného myslenia v západoeurópskej kultúrnej oblasti, kde dominoval latinský gregoriánsky chorál. Napriek tomu, že byzantsko-slovanský kultúrny rozmer pokla-

¹ Calaj-Jakymenko, „Davnij L'viv“; Calaj-Jakymenko, *Kyjivska škola muzyky*; Calaj-Jakymenko, „Vzaemodija 'Schid-Zachid'“, 65-127.

² Syrotynska, „Ukrajinska sakralna monodia“, 313-321.

³ Gerasymova-Persydska, „Roľ Ukrajiny“, 49-52.

⁴ Jasinovskyj, „Ukrajinska himnografija“, 219-224.

⁵ Z iných autorov, cf. K. G. Fellerer, „Musikalische Beziehungen zwischen Ost- und Mitteleuropa in der Zeit der Renaissance.“ *Musica Antiqua*, Acta scientifica (Bydgoszcz, 1975) (autor si tu všima prioritne poľskú hudobnú kultúru); C. Floros, „Über Zusammenhänge zwischen den Musikkulturen des Ostens und des Westens im Mittelalter.“ *Musica Antiqua*, Acta scientifica (Bydgoszcz, 1975).

dáme za dôležitú súčasť slovenskej kultúry, v slovensky písanej literatúre chýbajú príspevky k tematike medzikultúrnych vzťahov v hudobno-liturgickej oblasti východných kresťanov na Slovensku. Aj to bol jeden z dôvodov, ktorý nás podnietil k úvahám vo vymedzenom priestore hudobno-liturgických prameňov.

V tejto súvislosti sledujeme rukopisné irmologiony, ktorých miesto vzniku, alebo nájdania sa viaže s priestorom historickej Mukačevskej eparchie a ich datovanie spadá do obdobia 18. storočia. Vybrali sme irmologiony, ktoré spĺňali uvedené požiadavky, boli prístupné pre výskum a ktoré možno podľa nášho názoru pokladať za reprezentatívne zbierky liturgickej hudby svojho času a priestoru. Výber teda predstavuje štyri rukopisné irmologiony, prvé dva z prvej polovice 18. storočia a druhé dva z druhej polovice 18. storočia. Ide o rukopisný irmologion Michala Ternovského z roku 1729, irmologion zo Sajópálfala, známy ako Jágerský irmologion z prvej polovice 18. storočia, irmologion Jána Juhaseviča Skliarskeho z rokov 1784-1785 a nakoniec irmologion Michaila Rydzaja z Kojšova z roku 1790.

Nekladieme si za úlohu vyriešiť všetky otázky, ani vyčerpať možnosti tejto problematiky. Primárne chceme poukázať na skutočnosť, že vplyvy západnej kultúrnej tradície sa zachovali v prameňoch v reálnych podobách a nie sú len teoretickými informáciami príručiek a literatúry. Ukazujú sa v reálnej podobe v niekoľkých oblastiach, ktoré si často pri výskume pramenného materiálu ani neuvedomujeme. Ide o vonkajší rozmer rukopisnej hudobnej tvorby, akým je vznik, typológia a štruktúra irmologionov, ich estetická a grafická koncepcia, záznam notáčnych znakov a hudobno-teoretických systémov. Pre osvetlenie širšieho kontextu tu samostatne stoja externé prejavy folklórnej tradície v zápisoch liturgického spevu a formy jazykových prejavov v marginálnych textoch prameňov.

Stručná charakteristika vybraných karpatských irmologionov Jágerský irmologion, koniec 17. až začiatok 18. storočia⁶

Irmologion zo Sajópálfala sa v literatúre označuje ako Jágerský irmologion, podľa miesta nálezu v arcibiskupskej knižnici v Jágri.⁷ Irmologion je vo fondoch knižnice označovaný ako *Psalmodia cum Notis Musicis et Picturis Coloratis Ruthenice 1773* (pozri fol. 1^v) a je uložený pod signatúrou T XIV, 14, 4044-1. Rukopis bol do knižnice prenesený z mesta Sajópálfala v boršodskej oblasti.⁸

⁶ Podľa Jasínovského katalogizácie № 397. Jasínovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloi*, 270.

⁷ Báleckij, „Egerskij rukopisnyj irmologij.“

⁸ Viac pozri Kárpáti, „Egy borsodi ruszin énekeskönyv“; Kárpáti, „A sajópálfalvai Irmologion.“

¹⁵ O jednotlivých typoch irmologionov pozri nižšie.

nie je známe, podnes sa zachovala len jeho digitálna kópia. O autorstve Michaila Rydzaja, ktorý bol kantorom vo farnosti Kojšov (dnes okr. Gelnica), svedčí marginálny zápis – *Михаил Рыдзай дяк койшовский* (fol. 11^r) a jeho zápis v latinke *Michael Ridzay kantor kojssovskiy* (fol. 12^r). Irmologion datujeme do roku 1790 (uvedené na ľavej marginálii, fol. 13^r – *Ano Dno 1790*), avšak autor ho začal prepisovať už v roku 1789 (porovnaj fol. 6^r na vnútornej strane listu zápis *прока пера 1789*). Pravdepodobne bol napísaný na objednávku, čomu nasvedčuje výrazne zúžený výber repertoáru zameraný na základné spevy oktoichu, podobenov a kánonov v rámci najdôležitejších sviatkov cirkevného roka. Okrem toho nie je v porovnaní s inými karpatskými irmologionmi ani zvlášť ornamentálne výrazný, hoci rukopisom precízny.

I. Koncepcia západných liturgických kníh a jej miesto vo vývoji irmologionov

Irmologion (z gréc. εἰρμολόγιον) (ярмолой, ирмолог, ермолой) – *Пѣснолѡвъ, Їрмологіонъ, или Кѣтѣхалѣа*¹⁸ je v prameňoch označovaný ako zborník, kde sa združujú všetky irmosy kánonov v systéme ôsmich hlasov oktoichu.¹⁹ Terminologicky vychádza zo slovného označenia irmosu (gréc. εἱρμοί), ktorý je v kánone istým melodickým vzorcom pre ďalšie spevy. Okrem základných irmosov sa v mladších irmologionoch objavujú zápisy iných foriem, stichiry, podobený, kondaky a pod.

Pestrosť repertoáru irmologionových rukopisov predpokladá vznik viacerých pohľadov na formu rukopisného irmologionu, a to na základe:

- dávnej tradície siahajúcej k byzantskej hudobnej kultúre (najmä prostredníctvom druhého južnoslovanského vplyvu v 14.-15. stor.),
- živých, regionálnych foriem,
- vplyvov západnej kultúrnej tradície.²⁰

Viacžánrovú štruktúru vo východoslovanskom prostredí rešpektovali najprv staršie kondakáre, ale aj moldavsko-valašské notové zborníky.²¹ Ako ďalej vysvetľuje J. Jasnovskyj: „На формування типології українського Ірмолою певний вплив мали також західноєвропейські гімнографічні збірники, які в період пізнього Середньовіччя та Відродження також великою мірою обмежували коло нотованих

¹⁸ Juhasevič v titulných údajoch svojich irmologionov uvádza slovo *Кѣтѣхалѣа*, v záverečných pasážach termín *Пѣснолѡвъ*.

¹⁹ *Ірмолѡгъ*. Dačenko, *Slovar*, 237. V hudobných slovníkoch nachádzame termín *heirmologion*, ktorý autori hesiel spájajú primárne s byzantskou kultúrou. Pozri napr. Velimirovič, „Heirmologion,“ 332-334; Hannick, „Byzantinische musik,“ 294; Stöhr, „Heirmos,“ 87-89; Szabolcsi, „Heirmosz,“ 160, a iní.

²⁰ Jasnovskyj, „Ukrajinskij notolinijnyj Irmolaj,“ 48.

²¹ Jasnovskyj, „Ukrajinskij notolinijnyj Irmolaj,“ 48.

співів; внаслідок того у практиці залишилися лише декілька службових нотних книг: Антифонарій, Градуал, Канціонал. На особливу увагу заслуговують протестантські канціонали, котрі, як і українські Ірмолої, весь необхідний пісенний матеріал зосереджували в єдиній книзі та в календарному порядку.”²²

V tejto súvislosti niektorí autori za dôležitý medzník pokladajú prvé tlačené vydanie protestantského notovaného spevníka vo východoslovanskom prostredí, a to kancionálu *Piesni Chwal Boskich* vydaného v Breste v roku 1558.²³ Je zrejmé, že priame prevzatia sa realizovali primárne v oblasti paraliturgickej tvorby (o čom napokon svedčia početné varianty západných duchovných piesní v spevníkoch byzantsko-slovanskej tradície).²⁴ Kontakt so západoeurópskymi zbierkami však nepriamo ovplyvňoval i formy zápisu liturgickej hudby. Stávalo sa tak najmä prostredníctvom mladšieho kléru vyučovaného v miestnych katolíckych a protestantských školách. V tejto súvislosti netreba zabúdať, že podobná prax prichádzala do miestnych škôl a seminárov aj prostredníctvom študentov z Trnavy, Viedne, Budapešti či Jágru.²⁵

Ostáva otázkou, nakoľko presne možno definovať vplyv západných liturgických kníh na osnovu irmologionov. Skôr tu hovoríme o spoločných znakoch, ktoré boli podmienené veľmi blízkym geografickým a kultúrnym prostredím. Rukopisné kancionály podobne ako irmologiony a spevníky cyrilských duchovných piesní vznikali pre relatívne malé komunity a v úzkom spojení s regionálnou písárskou a nápevovou tradíciou. Okrem princípu usporiadať zbierku liturgických spevov v jednej knihe a v kalendárnom poriadku latinského liturgického cyklu, môžeme vidieť paralely medzi irmologionmi a kancionálmi aj v zachovaní relatívne voľného repertoáru. Tak, ako sa obmieňal, pridával alebo vynechával obsah kancionálov, podobne aj v irmologionoch, najmä v ich rukopisných variantoch, nie je repertoár striktne rovnaký. Hoci zbierky obsahujú základné sviatočné spevy kánonov, vedľajší hudobný materiál (stichiry, antifóny, texty liturgií atď.) autori zapisovali podľa vlastného uváženia. Repertoár v starších rukopisoch obsahoval aj menej používané nápevy, ktoré sa už v mladších irmologionoch nenachádzajú. V zásade platí, že zapísaný repertoár irmologionov sa počas stáročí výrazne zredukoval.

II. Typológia irmologionov a usporiadanie repertoáru v osnove dvoch cirkevných kalendárov

J. Jasinovskij vyslovil na základe spoločných znakov asi tisícky zozbieraných rukopisných irmologionov teóriu o ich typovej klasifikácii.

²² Jasinovskij, „Ukrajinskij notolinijnyj Irmoloi“, 48.

²³ Calaj-Jakymenko, „Davnij Lviv“, 230.

²⁴ Cf. Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder*.

²⁵ Viac pozri podkapitolu V. Hudobná teória v marginálnych zápisoch.

cii.²⁶ Podľa možných koncepcných kombinácií stanovil štyri základné štrukturálne typy irmologionov: žánrovo-tematický typ, kalendárovo-minejný typ, hlasový typ a podľa množstva zachovaných exemplárov vzácny grécky štrukturálny typ.

Žánrovo-tematicky sú usporiadané väčšinou irmologiony staršieho datovania, ktoré J. Jasínovskij ohraničuje výskytom hymnografického zborníka v ruskom prostredí v období 15.-16. storočia.²⁷ Základným kritériom je popri usporiadaní spevov do tematických celkov ich žánrová paralela. Tento štrukturálny typ nie je typický pre karpatské irmologiony, avšak v užhorodskom národopisnom múzeu sa zachoval jeden exemplár, ktorý patrí k žánrovo-tematickému typu irmologionov. Je ním irmologion so signatúrou Apx 8450 (v Jasínovského katalógu № 673²⁸), ktorého vznik datujeme do druhej štvrtiny 18. storočia.

Kalendárovo-minejný typ je oproti predchádzajúcemu typu irmologionov obsahovo zjednodušený. Irmologionové spevy síce usporadúva do tematických celkov, avšak bez ich rozdelenia podľa žánru. V spoločných skupinách stoja irmosy i stichiry sviatkov, ktoré podliehajú minejnému poriadku. Tento typ irmologionov je najviac prispôbený svojej funkcii v bohoslužobnej praxi. J. Jasínovskij uvádza, že uvedený typ sa využíval v menších farských strediskách a kantorských školách.²⁹ Kalendárovo-minejný typ sa rozšíril primárne v karpatskom prostredí. Podobne aj Ján Juhasevič, pravdepodobne poznačený svojou pedagogickou aktivitou, zhodnotil túto koncepciu irmologionu za najprirodzenejšiu pre aplikáciu do každodennej bohoslužobnej praxe. Okrem prvého irmologionu z roku 1784-1785, ktorý koncipuje v gréckom štrukturálnom type, sa v neskorších rukopisoch jednoznačne pridržiava kalendárovo-minejného usporiadania. Napriek svojmu postupnému vytrácaniu sa z východoslovanskej tradície v 17. storočí, kalendárovo-minejná koncepcia sa naďalej zachovala v rukopisoch v oblasti Zakarpatska, východného Slovenska a lemkovských regiónov Poľska.³⁰

Tretí z klasifikácie nazývame hlasový štrukturálny typ irmologionov, ktorý je v tradícii irmologionového zápisu všeobecne najviac rozšírený. Obsah irmologionu je usporiadaný do celkov v poradí ôsmich hlasov oktoichu, pričom nerozlišuje postupnosť spevov v kánonoch. Ak autor uvádza napr. prvý irmos druhého hlasu, zapisuje po sebe nasledujúce všetky prvé piesne kánonov príslušného hlasu. K uvedenému typu zaraďujeme jeden z prvých tlačných ľvovských irmologionov z roku

²⁶ Jasínovskij, „Ukrajinskij notolinijnyj Irmoloi.“

²⁷ Jasínovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloi*, 90.

²⁸ Jasínovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloi*, 361. Najstarší zápis v irmologione pochádza z roku 1781 (f. 152°).

²⁹ Jasínovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloi*, 90.

³⁰ Jasínovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloi*, 90.

1709 či napríklad rukopisný irmologion I-465 z užhorodského národopisného múzea datovaný ešte do konca 17. storočia.³¹

Posledným je tzv. grécky typ irmologionov, ktorý sa vyskytuje len asi v podobe 30 rukopisov v celej východoslovanskej oblasti. Aj najstarší zachovaný Juhasevičov irmologion z roku 1784-1785 patrí do okruhu tzv. gréckeho typu irmologionov. Obsah irmologionu autor zoradil podľa celistvých kánonov, v poradí jednotlivých sviatkov, nie podľa jednotlivých piesní. Grécky typ reprezentuje okrem iných irmologion, ktorý je súčasťou zbierkových fondov Národopisného múzea v Užhorode, pod sig. I-459³² a podobne tiež irmologion Ms. Mus 3.250/1 v súčasnosti uložený v Szechenyiho knižnici v Budapešti.

Väčšina karpatských irmologionov obsahuje repertoár irmosov usporiadaný chronologicky, na základe latinského cirkevného kalendára, ktorý sa začína adventným pôstom pred sviatkom Narodenia Krista. Prvým kánonickým celkom v ich obsahu je teda kánon na sviatok Narodenia Krista, resp. kánon na nedeľu pred Narodením Krista (v prípade Jágerského irmologionu a irmologionu Michaila Rydzaja z Kojšova). Len v jednom prípade (irmologion Michala Ternovského) sa autor pridržiaval usporiadania v byzantskom bohoslužobnom kalendári, to znamená, že kánony koncipoval v poradí od sviatku Narodenia Bohorodičky (8. september), ktorý je prvým veľkým sviatkom po tzv. Indiktione (1. september), t.j. po začiatku východného liturgického cyklu. V irmologione Jána Juhaseviča Skliarskeho z roku 1784-1785 nie je možné pozorovať minejný systém usporiadania v rámci kánonov sviatkov, ale obraz o jeho použití sa zachoval v prípade osnovy stichír. Tie Juhasevič uvádza na posledných fóliách uvedeného irmologionu práve v minejnom poradí byzantského cirkevného kalendára, tzn. stichiry zapisuje postupne, od sviatku Narodenia Bohorodičky.

Na okraj treba ešte poznamenať, že repertoár v kalendárnom poriadku sa zachoval v niekoľkých prípadoch v rukopisných spevníkoch paraliturgických piesní karpatskej oblasti. Aj tu platí, že ak autori pristúpili k chronologickému usporiadaniu, pridržiavali sa väčšinou latinského kalendára. Dobrý príklad predstavujú spevníky Jána Juhaseviča, ktorých repertoár postupuje od sviatku Narodenia Krista a následne prechádza piesňami na ďalšie sviatky, s prihliadnutím na svätcov byzantského obradu.³³

³¹ Vodiacim znakom pre datovanie sú zachované vodoznaky na papieri z 80. rokov 17. storočia (pozri Laucevičius: № 66-67, 1682-1688). Ornamentálna výzdoba je balkánskeho typu. Jasinovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloji*, 232.

³² Riadi sa marginálnymi zápismi na stránkach irmologionu Сню книгу Ирмологій купив раб Божий Іоан Рѣпин от раба божяго Іоана Кирилка року (sic!) божяго 1808 мисаца февруарна дня 8 за пуборта нѣмецкого (fol. 64^v-69^r). Irmologion sa v polovici 19. storočia nachádzal vo farnosti Ignéc (Znyáčovo), vo filiálke Cselleno (pozri zápis, fol. 156^v). Vlastnil ho miestny kantor a učiteľ Joan V. Pazuchanič. Cf. *Schematismus* 1864, 27.

³³ Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder*, 76.

Je zaujímavé, že autori rukopisných irmologionov sa nielenže inšpirovali grafickou podobou starších gravúr, ale doslova ich vkladali na stránky svojich rukopisných diel. Zo starších tlačí vyrezávali príslušné vyobrazenia a následne lepili na stránky vlastného rukopisu. Napríklad v irmologione z 18. storočia z užhorodského národopisného múzea, ktorý označujeme podľa sign. I-459,³⁸ sa hneď na siedmich stranách objavujú vyrezané časti gravúr zo starších tlačených diel.³⁹ Podobne autori siahali aj po esteticky vhodných gravúrach zo starších rukopisov. V Oddelení rukopisov a starých tlačí Národnej knižnice v Prahe sa nachádza rukopisný irmologion XVII. F. 61 neznámej proveniencie,⁴⁰

⁴⁰ Irmologion označovaný pod sign. XVII. F. 61 sa zachoval na 157 fóliách; podľa predbežných údajov z marginálií datujeme jeho vznik alebo jeho používanie do 18. storočia a priradíme ho k priestoru jurisdikcie mukačevského biskupstva, očividne v čase pôsobenia biskupa Andreja Bačinského (porov. marginálny zápis napr. na fol. 138^v-139^r: *Андрей Андрей еписк*).

ktorý je dôkazom, že rukopisné kresby sa často takýmto spôsobom dostávali do mladších diel, kde boli autormi použité ako základ pre ich vlastné grafické diela.

V Jágerskom irmologione dominujú miniatúry, ktoré uvádzajú väčšie časti rukopisu, prípadne rozdeľujú jeho obsah.⁴¹ Ich námety boli prevzaté z drevorytov, ktoré podobne ako v iných rukopisoch pochádzajú z haličskej a kyjevskej knižnej tradície.⁴² V tejto súvislosti L. Kárpáti spomína napríklad *Trebnik* (Euchologion) Petra Mohyly z roku 1646, kyjevský *Triodion* (Pentecostarion) z roku 1631 a taktiež Iľvovské tlačce.⁴³

Súčasťou niektorých miniatúr v Jágerskom irmologione sú aj textové zápisy, ktoré opisujú zobrazený motív. Napríklad na fol. 151^r (podľa dodatočnej foliácie 153^r) je začiatok kánonu na Veľký štvrtok doplnený príslušnou minatúrou s komentárom: *ХѢ ВЕЧЕРАЕ Ѹ ГИМОНА ФЛАГІСЕА*. Latinským nadpisom *Imago miraculosa B. M.* (fol. 60^r) a následne *Ave S. Maria* a *Sanctus Angelus* na (fol. 60^v) je uvedená kresba Bohorodičky a šiestich východných svätých, Germana Patriarchu (podľa originálneho zápisu *ГЕРМАН ПАТРІА*), Sofronija Patriarchu (*СОФРОНІ ПАТІРН*), Jána Arcibiskupa (*ІѠ АРХІЕПІКОП*), Jána Damaského (*ІѠ ДАМАСК*), Jána Metropolitu (*ІѠ МЕТРО*) a sv. Mikuláša (*НИКОЛА*). Kresbu na okrajoch dopĺňajú zobrazenia symbolov evanjelistov sv. Lukáša a sv. Jána (pozri obr. 2).

V irmologione Michala Ternovského sa zachovala len ornamentálna výzdoba jednoduchého štýlu, väčšinou vo forme rastlinných motívov.⁴⁴ Na posledných stranách rukopisu, kde je uvedený textový záznam stichír na sviatky cirkevného roka, sú jednotlivé úseky oddelené zástavkami rôznej grafickej podoby. V irmologione Michaila Rydzaja autor nezaznamenal žiadne miniatúry a kresby, dominujú tu len výrazne ozdobené iniciály. Pravdepodobne išlo o irmologion vyhotovený na objednávku a prioritou autora stála na úplnosti záznamu hudobno-textového materiálu.

IV. Kyjevská notácia ako výrazný nositeľ západoeurópskych notáčnych systémov v hudobnej kultúre Východu

Notový text skúmaných irmologionov je zapísaný tzv. kyjevskou notáciou, ktorá predstavuje východný variant západoeurópskej menzurálnej notácie. Nazýva sa aj *ірмологійна нота*, *київське знамя*, *квадратна нотація*. Sú ňou zapísané nápevy liturgických spevov 16.-19. storočia. V súčasnosti sa za najstarší irmologion, zapísaný v päťlinajkovej kvad-

⁴¹ Možno spomenúť napríklad miniatúry na fol. 16^v- Sv. Rodina v žiare Sv. Ducha, fol. 23^r, fol. 103^v- Narodenie Krista, pričom okolo vyobrazenia sú rastlinné motívy, fol. 144^r- Pánov vchod do Jeruzalema, fol. 173^r- Sv. Duch v podobe holubice, fol. 180^r- Narodenie sv. Jána Krstiteľa.

⁴² Kárpáti, „Egy borsodi ruszin énekeskönyv,“ 174.

⁴³ Kárpáti, „Egy borsodi ruszin énekeskönyv,“ 174.

⁴⁴ Jednoduché ornamenty v irmologione Michala Ternovského možno nájsť napríklad na fol. 7^v, 37^r, 61^r, 150^r.

Kyjevská notácia bola jedným z výsledkov dvoch protihľých tendencií. Popri formovaní hymnografického materiálu a následnému masovému vzostupu irmologionov ako viacžánrových zbierok stála na rozmedzí renesančných a barokových tendencií zo Západu a zároveň tradičných snáh zachovať zväzky s byzantským kultúrnym areálom. O. Calaj-Jakymenko vníma reformu notácie, čiže prepisy krjukovej (nemovej) notácie do päťlinajkového systému, ako vyvrcholenie snáh iniciátorov, ktorých označuje ako latinsky hovoriacich členov renesančnej európskej kultúry.⁵⁴ Ako ďalej uvádza, pokladá ich za sympatizantov slovanskej grécko-latinskej kultúrnej jednoty, a to ešte v období konfesionálnych konfliktov v polovici 16. storočia.⁵⁵

³⁵ Calaj-Jakymenko, „Perekladna pivča literatura,“ 11. Zaujímavým svedectvom slovanských grécko-latinských vplyvov je Iľovský irmologion z konca 16. storočia, kde Cherubínsku pieseň bulharského nápevu na fol. 248^v a Trisagion na fol. 251^r autor zapísal po grécky, ale s použitím kombinácie latinských a cyrilských grafém. „Neanes и т(у) cherubym mystykos ykon yzondes. Ke tyn zoopywn (и тин zoopywn) tryadn то trysagion imnon prosadon(idon)des Паман у утн(кын) (кннз) арозомеа мери(merym)на. Ws ton [ва]н[ме]а ton wlon dexameny tes Agelankes awpaton dornor именѡ тахешн Агулаа Пмлааа.“ (fol. 248^v-250^v) „Agios w geos Agios yxhoŋgŋros Agios aŋanatos еленков нмас (гов умазъ)“ (fol. 251^r- 251^v). Cf. Jasinovskij, Lutzka, *Lemberger Irmologion*.

Formy notačných systémov vokálnej liturgickej hudby ⁵⁶					
Latinské obradové prostredie		Obdobie	Byzantské notačné systémy	Slovanské notačné systémy	
Ekfonetická notácia		4. storočie	Ekfonetická notácia prvé dôkazy o jej existencii jej plné rozvinutie		
		8. storočie			
Bezlinajková neumová notácia ⁵⁷ paleofranská, metská neumová notácia, Sankt Gallen, bretónska→ akvitánska, španielska inzulárna, stredofrancúzska, talianska, nemecká,		9. – 10. storočie			
		10. storočie	Paleobyzantské notácie ⁵⁸		
Diastematický zápis neúm na linajke ⁵⁹		11. storočie	Chartres I. Chartres II.-IV.	Coislin I. Coislin II.-V.	Paleoslovanské notácie Sematická Kondakárna vyskytuje sa do 14. stor.
Gotická notácia (Hufnagelschrift)	Kvadratická chorálna notácia organálna, modálna, motetová	12. storočie	Coislin VI.		
		13. storočie	Stredobyzantská notácia		
	Čierna menzurálna notácia francúzska, talianska, manieristická	cca 1250			
		15. storočie	Neskorobyzantská notácia (kukuzelovská)	Znamennaja, krjuková notácia	
	Biela menzurálna notácia	cca 1430			
		16. storočie	putevaja (putnaja), demestvoennaja, kazjanskaja		
↓	Moderný notopis	cca 1600	Kyjevská notácia		
		19. storočie	Moderná (novogrécka)		
					↓

Tab. 1 Chronologické zobrazenie vývoja notačných systémov vokálnej liturgickej hudby.

⁵⁶ V tabuľke zohľadňujeme vybrané notačné systémy vokálnej hudby Východu a Západu, vynechávame špecifické notačné systémy inštrumentálnej hudby (napr. tabulatúry, generálbasovú notáciu). Cf. R. Rybář, *Vývoj európskeho notopisu* (Bratislava 1982); C. Floros, *Universale Neumenkunde*, Band I-III, (Kassel 1970-1975); Wolf, *Handbuch* a mnoho iných.

⁵⁷ Typológia latinských bezlinajkových neúm, cf. P. Wagner, *Neumenkunde: Paläographie des liturgischen Gesanges* (Veith 1912); B. Stäblein, *Schriftbild der einstimmigen Musik* (Leipzig, 1975) a iní.

⁵⁸ Zohľadňujeme klasifikáciu Constantina Florosa (*Universale Neumenkunde*, Band I, Kassel 1970). Iné klasifikačné metódy Cf. J. B. Thibaut, *Origine byzantine de la notation neumatique de l'église latine* (Paris 1907); E. Wellesz, *Aufgaben und Probleme auf dem Gebiet der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik* (Münster 1923); H. J. W. Tillyard, *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation* (Copenhagen 1935); Ch. Troelsgård, *Byzantine neumes, a new introduction to the middle byzantine musical notation*, Subsidia vol. IX, Monumenta Musicae Byzantinae (Copenhagen 2011) a iní.

⁵⁹ Samostatne tu stojí tzv. česká rombika, používaná v Čechách a rombicko-virgálna notácia používaná v Rakúsku, Poľsku a Uhorsku v 14. -15. stor.

Z prechodu na západoeurópsky štandard notového zápisu vyplynulo osvojenie si normatívov tonálno-harmonického viachlasu, a tým aj rozšírenie nových smerov v hudobnom vzdelávaní. Moderný spôsob zápisu sprístupnil a demokratizoval ako monodický, tak aj viachlasný spev a zároveň sa uplatňoval v edukačnej praxi. Dovtedy presadzovaný krjukový (neumový) zápis nápevov bol totiž prístupný len obmedzenému počtu vzdelancov, ktorí ho vedeli čítať a zaspievať. Prechod na kvadratický zápis v päťlinajkovej notovej osnove priblížil liturgický spev a jeho zachované podoby k širšiemu okruhu jeho interpretov.

V. Hudobná teória v marginálnych zápisoch

Okrem samotného notového zápisu sa na stránkach irmologionov objavujú aj zápisy hudobno-teoretického charakteru ozrejmujúce predovšetkým základné princípy solmizačného systému. Nachádzajú sa v rukopisoch, ktoré boli používané ako učebný materiál pri školení mladých kantorov a pisárov. Pri zhodnocovaní marginálnych zápisov, ktoré zachytávajú systémové javy hudobnej teórie, je preto dôležité prihliadať na proces hudobnej edukácie.

Hoci vieme, že liturgický spev bol súčasťou základnej výučby duchovného kléru, nemáme doklady o tom, z čoho sa vyučovalo. Chýba nám materiál, ktorý by ozrejmil a špecifikoval možné vzory, alebo dokonca priame spojenia s hudobnými traktátmi. Tým by sa pred nami odkryla aj bližšia metodika výučby a jej hlavná ideológia.

V užhorodskom kňazskom seminári sa podľa Štefana Pappa vyučoval spev z haličského irmologionu (pravdepodobne mal na mysli tlačený irmologion z roku 1709), a to až do vydania známeho Bokšajovho *Prostopinija* v roku 1906.⁶⁰ Výuka prebiehala pravdepodobne systémom opakovania predspievaných modelov a ich následnou memorizáciou. Zmienky o iných, najmä teoretických príručkách nám, žiaľ, chýbajú.

Len na porovnanie sa pozrieme na spôsob výučby liturgického spevu vo východnejších oblastiach, najmä v Haliči: Vo ľvovskej bratskej škole používali počas dlhoročnej praxe traktáty Sebastiana z Felsztyna⁶¹ (cca 1485 – cca 1544) či protestantského pedagóga Johanna Spangerberga.⁶²

⁶⁰ Papp, „Rozvij“, 192.

⁶¹ S. z Felsztyna, *Opusculum musice mensuralis* (Kraków 1517). V literatúre je autor známy aj ako Sebastian Herbut alebo Sebastian Felstynski. Cf. Chybiński, „Do biografii Sebastjana z Felsztyna“, 594-598.

⁶² J. Spangerberg, *Quaestiones musicae in usum scholae Northusanae, oder Wie man die Jugend leichtlich und recht im Singen unterweisen soll* (Wittenberg 1542). Práve so západnými traktátmi Sebastiana z Felsztyna a Johanna Spangerberga sú spojené prvé anonymné východoslovanské teoretické traktáty *Яко же обично а Наука вся мусикиі, аще хоцещи розуміти киевское знамя і пиніе согласное і чинно сочиненное*. V ďalšom z nich *О пиніі Божественном* (jeho autorom je pravdepodobne E. Slavineckij) sa napríklad výrazne prejavuje široký rozsah vedomostí nie len z oblasti hudby, ale aj scholastickej literatúry, teológie apod. Viac pozri Calaj-Jakymenko, *Kyjivska škola muzyky – pinije*.

Podobne sa vo fondoch Ľvovského bratstva nachádzali staršie hudobno-teoretické diela *De arte cantandi micrologus* (1524, ako piate vydanie jeho *Musicae activae micrologus*) Andrea Ornitoparcha-Vogelsanda, *Musices* (1541) Nikolausa Listenia, alebo *Musica libris quatuor demonstrata* (Paríž, 1551) Jacoba Fabera Stapulensis. Okrem toho sa tam našli aj úryvky francko-flámskej polyfónnej hudby z rokov 1519-1580.⁶³

V tejto súvislosti možno spomenúť aj ďalšie východoslovanské hudobno-pedagogické diela napísané už v národných jazykoch. Ide o tituly zo 17. storočia *Наука всея мусикии* alebo *О ниниі Божественном*, ktoré disponovali vyspelou syntézou západoeurópskej hudobnej terminológie, osobitosťami kompozičných štýlov polyfónnej hudby a pod. Za zmienku stojí aj osobnosť Mykolu Dyleckého (1630-1680?), významného pedagóga a tvorca hudobno-teoretického traktátu *Грамматика музыкальна*.⁶⁴ Ani jeho spôsob osvety nerozdeľoval kultúrne okruhy Západu a Východu, ale naopak, spájal ich v jeden celok. Pri tvorbe svojho traktátu vychádzal zo západoeurópskych vzorov a svojich študentov nabádal k interkultúrnemu rozhl'adu.⁶⁵

K šíreniu západoeurópskych traktátov smerom na Východ značne prispievali najmä talianski hudobníci, ktorí aktívne pôsobili v Poľsku v šľachtických sídlach. Cesta meniacej sa hudobnej kultúry k cirkevným centrám východného rítu už odtiaľ nebola zložitá.⁶⁶ Napokon západné vplyvy sa dostali na Východ aj prostredníctvom mladšieho kléru, ktorý sa vzdelával v latinských školách v Trnave, Jágri, Viedni či Ostrihome. Na ilustráciu možno uviesť, že v Trnave počas rokov 1722-1760 ukončilo svoje štúdium 25 kandidátov a vo viedenskom Barbareu v rozmedzí rokov 1775-1784 absolvovalo plné štúdium 15 študentov z Mukačevskej eparchie.⁶⁷ Možno predpokladať, že študenti sa tu pri výučbe dostali do kontaktu nielen s miestnymi katolíckymi či protestantskými kancionálmi, ale aj teoretickými hudobnými príručkami, ktoré mohli ovplyvniť ich vlastné smerovanie ako žiakov a neskôr vyučujúcich.

⁶³ Viac pozri Chybiński, „Do historii muzyki,” 181.

⁶⁴ Z niekoľkých redakcií rukopisného traktátu spomenieme autograf z roku 1723 (predlohou mu pravdepodobne bol rukopis z roku 1677), ktorého faksimile vydala v roku 1970 O. Calaj-Jakymenko. Cf. Calaj-Jakymenko, *Mykola Dyleckyj*.

⁶⁵ M. Dyleckyj v moskovskej redakcii Gramatiky z roku 1679 uvádza: „юже и начинаю писати, писавый прежде въ Вильнь, наукъ свободныхъ учащеся, и приизбрахъ ю отъ многихъ искусныхъ художниковъ, тако церкви православныя творцовъ пѣнія, якоже и римскія, и отъ многихъ книгъ латинскихъ, яже о мусикии.” Cf. Metallov, *Starinnyj traktat*.

⁶⁶ Len pre ilustráciu, v 18. storočí na území Mukačevského biskupstva bol výrazný počet kňazov, ktorí boli vysvätení na území Poľsko-litovského kráľovstva. Do tejto skupiny nepatrili len kňazi Mukačevského biskupstva, ktorí tam študovali, ale aj tamojší kňazi, ktorí neskôr pôsobili v pohraničných farnostiach. Cf. Gadžega, „Dodatki” a jeho ďalšie obdobné publikácie.

⁶⁷ Jedenásť ďalších študentov ukončilo svoje štúdium až po zrušení Barbarea, a to v seminároch v Ľvove a Jágri. Ďalší šiesti štúdium ukončili predčasne. Cf. Piech, *Wychowań dla kościoła i państwa*; Blažejovskij, *Byzantine Kyivan Rite Students*.

V už spomenutom viedenskom Barbareu bol pri vyučovaní kladený dôraz na správne vysluhovanie liturgických obradov. Kantor a duchovný správca vyučoval študentov liturgiku, do ktorej spadala aj spevácka príprava. Výuka spevu prebiehala denne, mimo vyučovacích hodín, intenzívnejšie počas jesenných prázdnin.⁶⁸ Podľa záznamov pôsobili v tamojšom chráme dvaja kantori, ktorí boli dobrí znalci liturgického spevu.⁶⁹ Museli byť teda školení v čítaní notácie, ako aj hlasovej výchove. Nemáme však informácie, či pri výučbe okrem základných praktických cvičení a následnej memorizácii predspievaných modelov si študenti pomáhali aj hudobno-teoretickými príručkami. Nie je však vylúčené, že mali k dispozícii aj všeobecne rozšírené západoeurópske hudobné príručky, ktoré im mohli ozrejmovať najmä základnú hudobnú terminológiu.

V kláštorňoch školách, kde sa pripravovali na službu kňazi a kantori, vyučovali spev primárne jednoduchou formou opakovania predspievaných nápevov. Žiaci často bojovali so zložitostami základnej gramotnosti, učili sa čítať a zapisovať grafickú podobu už vtedy rozšírenej kvadratickej notácie. Kantori a kňazi následne aplikovali naučený spôsob výučby do praxe v tzv. farských školách, o ktorých zmienky máme už v 16. storočí. Do „učenia“ sa tu sprvoti hlásilo len niekoľko chlapcov, ktorým miestni vzdelanci vysvetľovali okrem základných znalostí písania a čítania i vierouku a základy cirkevného spevu.⁷⁰ Zatiaľ čo kňaz zasahoval do vyučovania katechizmu, modlitieb a niekedy i histórie, kantor sa staral o základnú gramotnosť žiakov a výučbu cirkevných nápevov metódou jednoduchého predspievania a následného memorovania.⁷¹

Ako podklady na výučbu sa používali rukopisné irmologiony, neskôr ich tlačene verzie. Potvrdzujú to aj početné zápisy na margináliách. Irmologiony objednávali sami kňazi a veriaci svojim potomkom pre potreby štúdia. Jedným z príkladov je irmologion z Ardó-Patak,⁷² v ktorom sa nachádza zápis z 18. júna 1736 „[...]Далъ за нѹ золотыхъ ѿгорѣкихъ свѣтъ и чотыри марнашѣ своимъ сыномъ для наѣкы Андреювн, Івановн и прочимъ, которыхъ гдѣ бѣтъ сподобитъ доидѣти того дарѣ [...].“⁷³ Podobne exemplár tlačeného Irvovského irmologionu z roku 1709, ktorý bol nájdený v Stebníku pri Bardejove, obsahuje marginálny zápis: „Рѣка Бѣга мѣла Стебницка Свѣтъ златѣ ѿгорѣкѣ н. сыновн св[ое]мѣ на нѣма Варлаамѣвн, до наѣкѣ.“ Irmologiony sa následne dedili z generácie na generáciu a často boli rodinným majetkom.

⁶⁸ Piech, *Wychować dla kościoła i państwa*, 37.

⁶⁹ Piech, *Wychować dla kościoła i państwa*, 37.

⁷⁰ Pekar, *Narysy*, 255.

⁷¹ Pekar, *Narysy*, 255.

⁷² V čase Paňkevyčových výskumných pobytov sa irmologion nachádzal vo východoslovenskej farnosti Ubrež pri Sobrance. Cf. Paňkevyč, „Materiály do istoriji movy,“ 151.

⁷³ Paňkevyč, „Materiály do istoriji movy,“ 151.

To, čo sa pri vyučovaní hudby preberalo, uvádza krátka stať od učiteľa a folkloristu Michaila Vrabel'a (1866-1923) s názvom *Церковное пение в наших школах* z roku 1892.⁷⁴ Dozvedáme sa v nej o potrebe zavedenia systematického vyučovania cirkevného spevu v národných školách, ktorá má byť zahrnutá v šiestich základných oddieloch. Okrem postupného osvojovania si nedeľných a sviatočných tropárov, kondakov, irmosov a pod. sa tu píše i o základoch poznania *черть, фасолекъ и средней шкалы*, a v tretej a štvrtej úrovni výuky poznanie všetkých troch škál. Príspevok len potvrdzuje, že vyučovanie prebiehalo v ustálenom systéme s dodržaním vyspelých princípov teoretického výkladu o hudbe a liturgickom speve, ktoré ešte aj v 19. storočí vychádzalo zo starších teórií.

V Jágerskom irmologione sa na marginálii (fol. 182^v) vyskytuje zápis stúpajúceho a klesajúceho radu tónov označený solmizačnými slabikami v hexachordálnom systéme (v poradí *ut, re, mi, fa, sol, la, fa, sol, la, fa, la, sol, fa, la, sol, fa, mi, re, ut*), ktorý možno pokladať za edukačnú pomôcku pri hudobnej výchove. Zápis je v notových hodnotách taktu, polutaktu, čtvrté a dvakrát sa opakujúcej osminy. Očividne išlo o zápis základnej melodickej linky a nácvik grafického zobrazenia nôt, ktorý napísal nejaký študent (porov. obr. 3).

Skutočnosť, že Jágerský irmologion sa okrem základného využitia v rámci bohoslužobného procesu používal aj pri vyučovaní budúcich kantorov, potvrdzuje súbor marginálnych poznámok. Každý z veršov sa nachádza na pravej strane listu, na mieste, kde sa začínajú spevy jednotlivých hlasov oktoichu. Pri každom zo zápisov je zobrazená ruka, ukazujúca na príslušný verš. Symbolizuje odkaz na melódiu, ktorú si mal spevák na základe pamäte vybaviť. Išlo o jednu z mnemotechnických pomôcok pri výučbe nápevov ôsmich hlasov oktoichu.

V Jágerskom irmologione sa nachádza súbor marginálnych zápisov, ktorý pri ich sumarizácii tvorí nasledujúce verše:

(fol. 2 ^r)	ишоа чѣнецъ иъ м[а]н[а]ст[и]нскѣ	1. hlas
(fol. 10 ^r)	сѣрѣтѣнѣзъ его вторѣи чѣнецъ	2. hlas
(fol. 17 ^r)	ѡкѣдѣ градѣшизъ братѣ чѣче	3. hlas
(fol. 24 ^r)	сѣкѣтѣтѣнѣ града братѣ чѣче	4. hlas
(fol. 31 ^r)	сѣдѣме собѣ братѣ и побѣдѣдѣме	5. hlas
(fol. 37 ^r)	цѣи неѣмѣла тѣа братѣ матѣи моѣ	6. hlas
(fol. 44 ^r)	оѣмѣла ѣмѣла братѣ матѣи тѣвоѣ	7. hlas
(fol. 51 ^r)	оѣвыи мнѣ братѣ матѣи моѣ	8. hlas

V tomto znení ju uvádza aj ruská literatúra, ktorá komentuje základné zásady vyučovania *znamenného raspevu*. Každý z týchto veršov ozna-

⁷⁴ Vrabel', „Cerkovnoje penije v našich školach,“ 103/104.

čuje termínom *нозласуца*, ktorá slúži ako melodický model pre základnú frázu každého z hlasov oktoichu.⁷⁵ Má pomôcť spevákovi pri orientácii v intonačných štruktúrach jednotlivých hlasov. A. V. Preobraženskyj uvedené verše spája ešte s gréckou tradíciou, keď tvrdí, že ich text je presným prekladom pôvodne gréckeho originálu.⁷⁶ Jeden z variantov nachádzame aj u Bartolomeja Šaša, ktorý uvádza súbor veršov (stichov) z roku 1596.⁷⁷ V ruskej tradícii sa používali najmä pri speve žalmového nápevu *исповѣданіа имени твоемѣ*, ktorý uvádza samohlasné stichiry.⁷⁸ V prípade irmologionu zo Sajópálfala sa však uvedené spevy, tak ako sme sa už vyššie zmienili, viažu na úvodné spevy oktoichu.

Podobné prípady melodických pomôcok v kantorskej praxi karpatskej oblasti zaznamenáva Š. Papp v komentároch svojho irmologionu z roku 1970. Pre náročnosť spevu cirkevno-slovanských textov si veriaci a najmä budúci kantori pomáhali pri uvádzaní spevu oktoichu svetskými textami. Tie si na základe cviku a postupnej memorizácie osvojili natoľko, že počas liturgických obrádov nemali problém plynulo sa zapojiť do spevu. Tieto pomocné texty Š. Papp označuje termínom *дяківські гласи*. V tradícii sa objavilo mnoho variantov pomocných textov, každý z regiónov používala ten svoj.⁷⁹

VI. Spôsob a estetika interpretácie liturgických nápevov ako prejav folklórneho vplyvu

Cirkevný spev stojí v kontexte interpretácie bok po boku s folklórnym, ľudovým prejavom. Vplyv folklórnej hudby bol totiž v byzantsko-slovanskom prostredí omnoho výraznejší, než na Západe, kde latinská cirkev bojovala proti akýmkoľvek ľudovým prejavom v bohoslužbe. Byzantsko-slovanská tradícia prijímala tradičné folklórne prejavy otvorenejšie.

Najvýraznejším elementom folklórneho vplyvu na liturgickú hudobnú tradíciu v karpatskom prostredí je jeho interpretácia, a to spôsob kolektívneho spievania, ktorý sa z bežného života veriacich presunul do chrámov. O jeho tradícii jasne hovorí aj dobový záznam Ivana Gardnera zo živej liturgickej skúsenosti na Podkarpatskej Rusi zo začiatku 20. storočia:

⁷⁵ Vladyševskaja, *Muzykaľna kultura*, 326.

⁷⁶ Preobraženskij, *Kuľtovaja muzyka*, 30; prevzaté z Vladyševskaja, *Muzykaľna kultura*, 326.

⁷⁷ Šaš. Len na okraj je potrebné spomenúť, že zápis tej istej mnemotechnickej pomôcky sme našli na úvodných stranách tlačeného diela z roku 1893, *Простопиніе Церковное*. Vpísal ich tam gréckokatolícky kňaz Vasja Prokopčak (Vasil' Prokipčák), niekedy v 30.-40. rokoch 20. stor. v znení: *Ншелз чернецз нзз монастыра//Стрѣтиаз єго дрѣгій чернецз//Откѣдѣ градеши брате чернче//Нзз Конетантинна града брате чернче ндѣ//Садѣме брате, та покерѣдѣмз//Ци неынаешз брате, аще жикетз моѣ мати//Оужз твоѣ мати, брате, ѡмерла//Оувы мнѣ, оувы мнѣ, мати моѣ*. Zápis je dôkazom, že uvedený motív sa stále aktívne používal v pedagogickej praxi kňazských seminárov, a to ešte v polovici 20. storočia. Cf. *Prostopinije Cerkovnoje*.

⁷⁸ Vladyševskaja, *Muzykaľna kultura*, 326.

⁷⁹ Cf. Papp, „Rozvij“, 184.

...на Подкарпатской Руси, в православных (а также и в униатских) сёлах за богослужением пели все присутствующие. Каждый имел при себе книгу («Сборник»), содержащую нужные песнопения. Опытный певец («дьяк») начинал пение; как только все услышат знакомый напев, сейчас же присоединяются к пению дьяка, и все присутствующие, мужчины, женщины и дети поют всю службу. Этому я сам неоднократно бывал свидетелем. Даже дети знали наизусть многие тексты песнопений и могли их наизусть петь. Таким образом, музыкальный элемент в богослужении имел не малое значение для религиозного просвещения самых широких масс народа.⁸⁰

Sama vokálna prax (ktorú možno historicky pozorovať len čiastočne z poznámok dobovej literatúry) sa v notových zápisoch nereflektuje úplne. Hoci zápis liturgických nápevov je jednoglasný, v praxi sa podnes často realizuje ako improvizovaný dvojhlas, najčastejšie v terciových intervaloch. V niektorých regiónoch je typický dokonca trojhlas, pričom tretí hlas tvorí jednoduchú, málo pohyblivú melodickú linku na základnom tóne, prípadne na spodnej dominante.⁸¹ Ľudový viachlas pokladáme za jeden z najvýraznejších prvkov, ktorý svedčí o koexistencii ľudového a liturgického spevu. Improvizácia tu nastáva vo vertikálnom, harmonickom tvorení spodných intervalov, ako aj v horizontálnej línii, čiže v melodike nápevu. Pri spoločnom speve veriacich sa popri tom v záujme lepšej zrozumiteľnosti predpokladá zachovanie rovnakého textu a spoločného rytmu pri interpretácii. Tým, že spev v chrámoch napodobňuje ľudový hudobný prejav, prirodzene si žiada melodickú jednoduchú a logickú podobu nápevov. Často sa používajú prechodné melodické tóny a tanečná rytmika. Typický je hrdelný spev interpretov a nestála dynamika vokálneho prejavu.

Treba zdôrazniť, že vplyvy hudobno-teoretických a najmä interpretačných znakov ľudového spevu sa prejavili predovšetkým v často spievaných liturgických formách. Vzájomná komparácia je preto zaujímavá najmä na materiáli nedeľných tropárov, kondakov a prokimenov. Tie sa v liturgickej praxi cyklicky obmieňajú. Oproti spevom kánonov či sviatočných stichír, ktoré sa v bohoslužbe objavujú len raz za rok, už takpovediac zľudovali. Práve na príklade nedeľných tropárov si vzájomné súvislosti s už spomínanou technikou ľudového viachlasu, s teóriou o labilných tónoch a napokon s princípom spodných kvárt a prechodných tónov viac všíma Šimon Marinčák.⁸²

⁸⁰ Gardner, *Bogoslužebnoje penije*, 60.

⁸¹ Derevjaniková, „Koexistencia duchovnej a ľudovej vokálnej kultúry,“ 186.

⁸² Cf. Marinčák, „Vplyv folklórnej a duchovnej piesne,“ 221.

Ľudový viachlas v systéme spodných tercií sme systematicky hľadali aj vo vybraných irmosoch sviatočných kánonov. Prvoradou úlohou bolo zistiť, či možno aj v prípade menej používanej hymnografickej formy kánonu hovoriť o vplyvoch ľudovej interpretácie.

V nasledujúcich príkladoch uvádzame niekoľko ukážok melodic-
kých variantov. Hoci sú zaznamenané len na krátkych, zlomkových
úsekoch, mohli súvisieť s rozdielnou melodickou predstavou, ktorá
bola ovplyvnená zaužívaným princípom tvorenia spodných tercií. (po-
zri Príkl. 1-4).

Ján Juhasevič, 1784-1785



Michail Rydzaj z Kojšova, 1790



Príkl. 1, 9. irmos, Kánon Povýšenia sv. Kríža

Michal Ternovskij, 1729



Ján Juhasevič, 1784-1785



Príkl. 2, 1. irmos, Kánon Vstupu Bohorodičky do chrámu

Ján Juhasevič, 1784-1785



Michail Rydzaj z Kojšova, 1790



Príkl. 3, 6. irmos, Kánon Nanebovstúpenia

Michal Ternovskij, 1729



Ján Juhasevič, 1784-1785



Príkl. 4, 7. irmos, Kánon Zosnutia Bohorodičky

VII. Jazyk marginálnych zápisov

Irmologiony zaznamenávajú okrem historicko-kultúrnych aspektov, repertoárovej podoby a záznamu hudobnej liturgickej tradície tiež dôležité svedectvo o jazyku, v ktorom vznikali. Cyrilský text rukopisov charakterizujeme ako liturgický, kánonický, v ktorom sa odrážajú znaky rozličných jazykových redakcií cirkevnej slovančiny, ktoré boli vlastné ich zapisovateľom alebo používateľom v celom slovanskom jazykovo-kultúrnom prostredí.

Napriek tomu, že zapísané formy zhudobňujú kánonické texty, na stránkach irmologionov sa nachádza aj niekoľko marginálnych textov s prvkami ľudového jazyka. Za účelom tejto štúdie je relevantný predovšetkým zápis paraliturgickej veľkopôstnej piesne *Маріа по крѣжомз бѣлаа* v irmologione Michala Ternovského (fol. 36^v) s textom⁸³ (pozri obr. 4):

ПѢСНЬ ВЕЛ҃КОПОСТНА

Маріа по крѣжомз бѣлаа,
жалосне плакала, гдыжѣ на смѣр
бѣла своего, такъ смѣне, гледѣла:
бѣцѣмъ смѣнымъ нѣдычала, оу҃сты
сѣрапеніиѣ, такъ кѣмѣ бѣнѣ
моу҃ла, такъто прѣ вѣшнѣкѣмѣ
ѣгъ мой бѣнѣ нѣмѣлѣшиѣ ѣкъ
кѣмѣ вѣсоко, вѣшнѣ нѣ крѣжѣ,
распѣтѣѣ ѣ мене далеко,
ѣкъ же тѣа мамѣ ѣгъ мой
бѣнѣ бѣнѣ доу҃мѣнѣтѣ; ѣ тоу҃бѣ ѣгъ
мой бѣнѣкѣ немоу҃жѣ спомочѣ.

Pri jej porovnaní s možnými variantmi v rozsiahlom katalógu paraliturgických piesní Petra Žeňucha sme našli jediný jej zápis, a to zo Šarišského, alebo inak Moskovského spevníka datovaného na začiatok 18. storočia.⁸⁴ Variant piesne zo Šarišského spevníka sa pokladá za jej najstarší známy cyrilský zápis. Používanie piesne je dokázané v slovenskom jazykovom prostredí i v prostredí báčskych gréckokatolíkov.⁸⁵ Doteraz najstarší známy záznam piesne sme našli v obsahu zbierky z českého katolíckeho prostredia *Capella regia musicalis* V. K. Holana Rovenského z roku 1694. Uvádza sa popri inom tiež v českom Bojkovickom kancionáli z roku 1699 ako aj v mladších kancionáloch morav-

⁸³ Autor zápisu je doteraz nepotvrdený.

⁸⁴ Cf. Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder*, 644-645.

⁸⁵ Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder*, 645.

ského kantora Jána Klabíka.⁸⁶ Uvedený variant naznačuje, že pieseň do východnejších oblastí prenikla pravdepodobne prostredníctvom putujúcich katolíckych a protestantských kancionálov.

Pre porovnanie uvádzame znenie piesne vo variante z *Capella regia musicalis* V. K. Holana Rovenského z roku 1694 (s. 203-204):

Marya pod Křížem stoye žalostně plakala
když na smrt Synáčka swého tak smutně hleděla,
Srdcem zemdleným wzdychaye usty strapenými
smutně k swému Synu mluwje takto předewssemi.
Ach můy Synu neymileyssý jak welmi vysoko
wysyss na Kříži rozřpatý odemně daleko
Tak že tě nemohu brzu niyakž dosáhnauti
a tobě ó můj Synáčku nemohu spomocy.

Ako možno vidieť, zápis českého variantu piesne sa takmer doslovné preniesol do cyrilскеj verzie v irmologione Michala Ternovského. Do cyrilského variantu sa tak dostali typické lexémy zo západoslovanského jazykového znenia piesne, porov. napr. гдыжъ, глѣдѣла, кѣмѣ, мовѣла a pod. Zaujímavé je tu tiež použitie latinskej grafémy y namiesto cyrilského и v slovách Пѣснь великопосна, вѣнчѣмъ, вѣмъ atď.

Na margináliách hudobno-liturgických prameňov sa zachovali aj nápisy ľudových prísloví a poučiek. Napr. v prípade irmologionu MUS I-229, ktorý patrí do širšieho výberu karpatských irmologionov a v súčasnosti sa nachádza vo fondoch Hudobného oddelenia SNM v Bratislave sa uvádza:

„Коренъ оучѣна плоды//его слаткѣи сѣтъ//пѣшѣ пѣлно нелѣнѣла//на таблицѣ
нехѣнѣла хто//са замолодѣ нехѣнѣтъ томѣ//на старостѣ бѣла докѣнѣнѣтъ//Чло
ѡбжирѣла пѣнѣла//Стерѣнѣла рождѣнѣхъ домахъ спѣтъ нежлобѣла сынѣ
змолодогѣтѣ нахѣла//мѣдогѣтѣ лѣнѣз потомѣ//нежлобѣла оу своѣй старостѣ//
Лѣпѣла цнотѣ на цнотѣмѣ трѣла//гѣзыкѣ трѣмацѣ за зѣламѣ//Пѣлобѣнѣз
Андрѣй Сѣ дѣктобѣла//рока 1824 гѣкѣ вынѣлоз//не препарѣла.“

V texte, pri lexéme трѣмацѣ sa uplatňuje charakteristický systémový jav východoslovenských nárečí, t.j. fonéma c, stojaca na mieste asibilovanej hlásky ě (asibilačná zmena ě>c).⁸⁷ Ako sa píše v záverečných riadkoch, autorom zápisu je Andrej Bavlovič, ktorý bol absolventom užhorodského Preparandia.⁸⁸

⁸⁶ K osobnosti Jána Klabíka, cf. Smyčková, *Vytváření písňového kánonu*.

⁸⁷ Žeňuch, *Medzi východom a západom*, 161.

⁸⁸ Ide pravdepodobne o potomka Joana Bavloviča, ktorý v roku 1783 prijal sviatosť manželstva s Annou, ako vlastnou rukou uvádza na marginálii irmologionu. Porov. MUS I-229/ě.?: рокѣ
мѣтѣ//Приѣзъ сѣмѣ сѣкѣментѣ//мѣлѣнѣла (sic!), ѡктобѣнѣнѣ. Иоанъ Пѣлобѣнѣз, ѡнѣла//корѣнѣнѣго

Záver

Irmologiony ako knižné zbierky hudobno-textových foriem liturgického spevu zaznamenávajú vo svojom obsahu dôležité svedectvá o vplyve západnej kultúrnej tradície na východnú. Nie sú výsledkom mieneného latinizačného procesu, ale prirodzenej a postupne sa meniacej orientácie k zaužívaným a všeobecne platným normám západoeurópskeho umenia a špecifikám regionálnych, folklórnych tradícií. Dôležitú rolu tu zohrávala otvorenosť východného kultúrneho prostredia prijímať nové podoby estetiky a hudobného myslenia. Podporoval ju pritom zmysel pre pragmatickosť a prirodzenosť v postupne sa vyvíjajúcej hudobno-liturgickej praxi veriacich.

V tejto súvislosti je významná najmä prepisovačská prax a výber predlohy rukopisu. Autori si starostlivo vybrali zo starších diel a siahali po predlohách, ktoré spĺňali ich estetické a obsahové požiadavky. Osobitne pri výtvarnom spracovaní diel sa autori snažili čo najviac priblížiť zobrazeniam v tlačенých vydaniach, vtedy vzácných a vysoko cenených. Rukopisy boli zvyčajne len náhradou za knižné vydania.⁸⁹ Svojím výtvarným spracovaním sa však zvyšovala ich adekvátnosť k službe, cena a v určitom slova zmysle aj dôveryhodnosť pri potrebách cirkevnej praxe.

V usporiadaní repertoáru irmologionov je viditeľná snaha o zjednodušenie a sprehľadnenie zapísaných foriem. Repertoár sa postupne zredukoval na najviac používané sviatočné spevy. Napokon aj nový notačný systém bol v praxi zjednodušením dovtedy obtiažneho čítania krjukov (neúm), čím sa uľahčil prístup aj k hudobno-teoretickej výuke širšieho okruhu študentov. Z pohľadu interpretácie možno pozorovať prirodzené vplyvy z folklórneho prostredia. Napriek tomu, že do kánonického znenia nápevov zasahovali prvky ľudového spevu, melodika ľudového charakteru sa prejavila predovšetkým v často sa opakujúcich liturgických spevoch a paraliturgickej tvorbe.

Na základe krátkych tematických komentárov a ukážok konštatujeme, že v karpatských irmologionoch nachádzame reálne podoby rene-

попа, рокуєз//кг, а жона сго анна гї. Jediná zmienka o Joanovi Bavlovičovi je v schematizme Mukačevskej eparchie z roku 1814, kde je uvedený ako správca farnosti Zuella (neskôr Zvala-obec, ktorá s ďalšími šiestimi obcami bola v 70. rokoch 20. storočia vysťahovaná kvôli zriadeniu Starinskej priehrady). Cf. *Catalogus*, 266. Okrem uvedeného zápisu je na fol. 9 uvedené, že irmologion vlastnil Станканиннецъ Мнхїаѡз, Пнвцодїнтель кленовскїѡ вѣтъ року 1876 мѣсца нобембрїа лї. Michael Sztankáninecz je uvedený v roku 1878 ako *Cantor una Docens* vo farnosti Klenová. V uvedenom roku mal na starosti 80 učňov. Cf. *Schematismus* 1878, 350. Zápis dokazuje, že irmologion bol v užívaní vo farnosti Klenová (dnes okr. Snina).

⁸⁹ V záznamoch Oľšavského vizitácie z polovice 18. storočia nachádzame niekoľko záznamov o tom, že farnosti si najviac cenili práve tlačенé vydania. Rukopisné diela hodnotili ako čosi menej cenné a nezodpovedajúce službe, v ktorej boli používané. Vo farnosti Smolník nachádzame záznam, že farnosť vlastnila doslova necenný rukopisný apoštol. Cf. Gadžega, „Dodatki,“ 91.

sančného a barokového výtvarného umenia, dedičstvo západoeurópskych notačných systémov a hudobnej teórie, latinské zápisy a dôkazy o západoslovanských jazykových vplyvoch. Toto všetko svedčí o aktívnej a životaschopnej kultúre, kontinuite a spoločnej ceste dvoch tradícií, z ktorých tá druhá nevytesňovala protiľahlé tendencie, ale prirodzene ich menila a upravovala do podôb, ktoré sú jej blízke.

BIBLIOGRAFIA

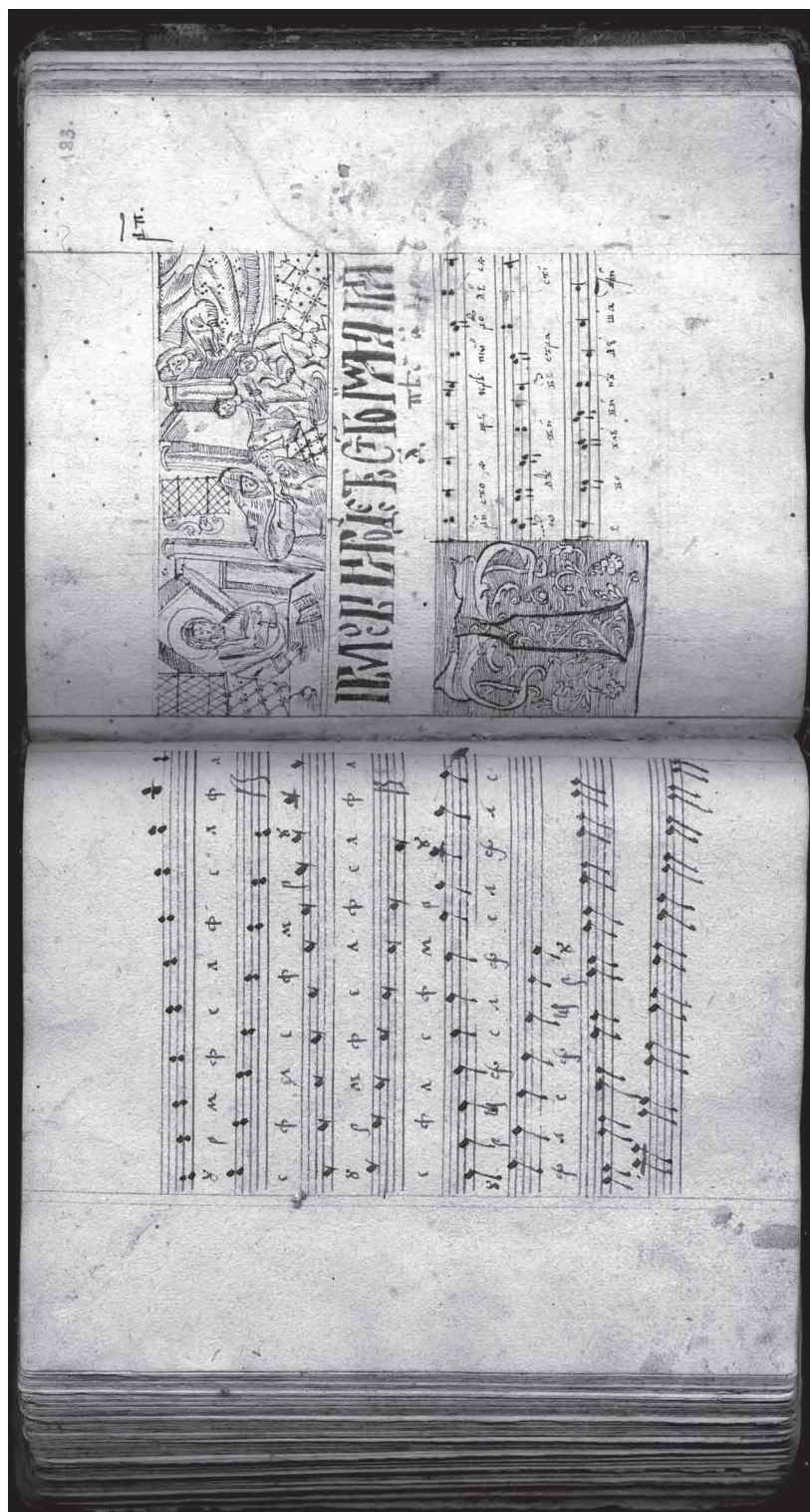
- Baleckij, „Egerskij rukopisnyj irmologij“ = E. Baleckij, „Егерский рукописный ирмологий“, *Studia Slovaca IV* (Budapest 1958) 293-323.
- Blažejovskij, *Byzantine Kyivan Rite Students* = D. Blažejovskij, *Byzantine Kyivan Rite Students. In Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983)* (Rome, 1984).
- Calaj-Jakymenko, „Davnij Lviv“ = O. Calaj-Jakymenko, „Давній Львів і оновлення української музики“, *КАЛОФОНІА* (Львів 2002) 227-239.
- Calaj-Jakymenko, *Kyjijska škola muzyky* = O. Calaj-Jakymenko, *Київська школа музики XVII століття* (Київ, Львів, Полтава 2002).
- Calaj-Jakymenko, *Kyjijska škola muzyky – pinije* = O. Calaj-Jakymenko, *Київська школа музики XVII століття. Київське пініє, київська нота, київська граматыка*, дис. д-ра мистецтвознавства, Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського (Київ 2004).
- Calaj-Jakymenko, *Kyjijska škola muzyky – vzjazky* = O. Calaj-Jakymenko, *Київська школа музики XVII ст. у її міжслов'янських та загальноєвропейських зв'язках. Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів* (Київ 1988) 144-151.
- Calaj-Jakymenko, *Mykola Dyleckyj* = O. Calaj-Jakymenko, *Микола Дилецький. Граматыка музикальна* (Київ 1970).
- Calaj-Jakymenko, „Perekladna pivča literatura“ = O. Calaj-Jakymenko, „Перекладна півча література XVI-XVII століть в Україні та її музично віршова форма“, *Записки Наукового товариства імені Шевченка* 226 (Львів 1993) 11-40.
- Calaj-Jakymenko, „Vzaemodija 'Schid-Zachid'“ = O. Calaj-Jakymenko, „Взаємодія 'Схід-Захід' і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні“, *Берестейська унія і українська культура XVII ст.: Матеріали Третіх Берестейських читань* (Львів 1996) 65-127.
- Catalogus* = *Catalogus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Munkácsiensis sede episcopalis vacante pro Anno Domini MDCCCXIV*, Typis Stephan Ellinger.
- Decker, *Dejiny ručnej výroby papiera* = V. Decker, *Dejiny ručnej výroby papiera na Slovensku* (Martin 1982).
- Derevjaniková, „Koexistencia duchovnej a ľudovej vokálnej kultúry“ = A. Derevjaniková, „Koexistencia duchovnej a ľudovej vokálnej kultúry v karpatskom regióne“, *Počiatky kresťanskej hudby v Európe* (Bratislava 2005) 181-190.
- Đačenko, *Slovar* = G. Đačenko, *Полный церковно-славянский словарь* (Москва 1993).
- Findeizen, *Očerki* = N. F. Findeizen, *Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века 1-2* (Москва – Ленинград 1928-1929).
- Gadžega, „Dodatki“ = V. N. Gadžega, „Додатки до історії русинів і руських церковей в бувш. жупѣ Земплинскѣй“, *Науковий збірник товариства „Просвѣта“ XI* (Ужгород 1934) 17-120.
- Gardner, *Bogoslužebnoje penije* = I. A. Gardner, *Богослужбное Пение Русской Православной Церкви: Сущность, Система и История*, Томъ 1 (Москва 1978).
- Gerasymova-Persydska, „Roľ Ukrainy“ = N. Gerasymova-Persydska, „Роль України у становленні музичної культури Europe Magnae“, *Науковий Вісник Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського: Українська тема у світовій культурі, Збірник статей 17* (O. S. Timošenko et alii ed.) (Київ 2001) 49-52.

- Grešlík, „Ivan Juhasevyč“ = V. Grešlík, „Иван Югасевич та оздоблення кирилических рукописних книг,“ *Науковий вісник Закарпатського художнього інституту* (Ужгород 2010) 83-97.
- Hannick, „Byzantinische musik“ = Ch. Hannick, „Byzantinische musik,“ *Musik in Geschichte und Gegenwart* (Friedrich Blume ed.) 2 (1989) 288-310.
- Herbinus = J. Herbinus, *Religiosae Kyoviensis cryptae, sive Kyovia subterranea* (Jena 1675).
- Chybiński, „Do biografii Sebastjana z Felsztyna“ = A. Chybiński, „Do biografii Sebastjana z Felsztyna,“ *Kwartalnik muzyczny* 2 14-15 (Kraków 1932) 594-598.
- Chybiński, „Do historii muzyki“ = A. Chybiński, „Do historii muzyki we Lwowie w XVI wieku,“ *Kwartalnik muzyczny* 2 (Kraków 1929) 180-181.
- Jasinovskij, „Ukrajinska himnografija“ = J. Jasinovskij, „Українська гімнографія в європейському контексті,“ *Українське барокко та європейський контекст* (Київ 1991) 219-224.
- Jasinovskij, *Ukrajinski ta biloruski notolinijni Irmoloji* = J. Jasinovskij, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолії 16-18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження* (Львів 1996).
- Jasinovskij, „Ukrajinskij notolinijnyj Irmoloi“ = J. Jasinovskij, „Український нотолінійний Ірмолій як тип гімнографічного збірника,“ *Записки Наукового товариства імені Шевченка* 226 (Львів 1993) 41-56.
- Jasinovskij, Lutzka, *Lemberger Irmologion* = J. Jasinovskij, C. Lutzka, *Das Lemberger Irmologion. Die älteste liturgische Musikhandschrift mit Fünfliniennotation aus dem Ende des 16. Jahrhunderts/Львівський ірмолігон. Давній літургійний музичний рукопис п'ятилінійної нотації кінця 16 століття* (Köln - Weimar - Wien 2008).
- Kárpáti, „Egy borsodi ruszin énekeskönyv“ = L. Kárpáti, „Egy borsodi ruszin énekeskönyv a 18. századból,“ *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon* (Ernő Kunt, József Szabadfalvy, Gyula Viga eds.) (Miskolc 1984) 171-177.
- Kárpáti, „A sājópálfalvai Irmologion“ = L. Kárpáti, „A sājópálfalvai Irmologion,“ „*Mert ezt Isten hagyta...*“ *Tanulmányok a népi vallásosság köréből* (Gábor Tüskés ed.) (Budapest 1986) 328-347.
- Kudryk, „Ohľad istoriji“ = B. Kudryk, „Огляд історії української церковної музики,“ *Праці Греко-католицької Богословської Академії у Львові, XIX* (Львів 1937).
- Marinčák, „Vplyv folklórnej a duchovnej piesne“ = Š. Marinčák, „Vplyv folklórnej a duchovnej piesne na interpretáciu liturgických spevov východnej cirkvi na Slovensku,“ *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach* (P. Žeňuch, E. Uzeňová, K. Žeňuchová eds.) (Bratislava 2013) 221-230.
- Metallov, *Starinnyj traktat* = V. Metallov, *Старинный трактат по теории музыки, 1679 года, составленный киевлянином Николаем Дилецким* (Санкт Петербург 1898).
- Paňkevyc, „Materialy do istoriji movy“ = I. Paňkevyc, „Матеріали до історії мови південно-карпатських українців“ *Vedecký zborník múzea ukrajinskej kultúry v Svidníku* 4, II (Prešov 1970).
- Papp, „Rozvij“ = Š. Papp, „Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії,“ *Irmologion*. (Prešov 1970) 181-196.
- Pekar, *Narysy* = A. Pekar, *Нариси історії церкви Закарпаття II, Внутрішня історія, Analecta OSBM* (Lvov-Rím 1997).
- Piech, *Wychować dla kościoła i państwa* = S. L. Piech, *Wychować dla kościoła i państwa: formacja elity duchowieństwa galicyjskiego w Wiedniu 1775-1918* (Kraków 2009).
- Preobraženskij, *Kul'tovaja muzyka* = A. V. Preobraženskij, *Культовая музыка в России* (Ленинград 1924).
- Prostopinije Cerkovnoje* = *Простопінії Церковное* (J. Vladimir zost.) (Ungvar 1893).
- Quaestiones musicae in usum scholae Northusanae, oder Wie man die Jugend leichtlich und recht im Singen unterweisen soll* (Wittenberg 1542).
- Riesemann, *Notationen* = O. von Riesemann, *Die notationen des alt-russischen Kirchengesanges* (Moskau 1908).
- Schematismus 1864* = *Schematismus Venerabilis Clerio Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkácsiensis pro Anno Domini 1864* (Unghvarini 1864).
- Schematismus 1878* = *Schematismus Venerabilis Clerio Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkácsiensis pro Anno Domini 1878* (Unghvarini 1878).

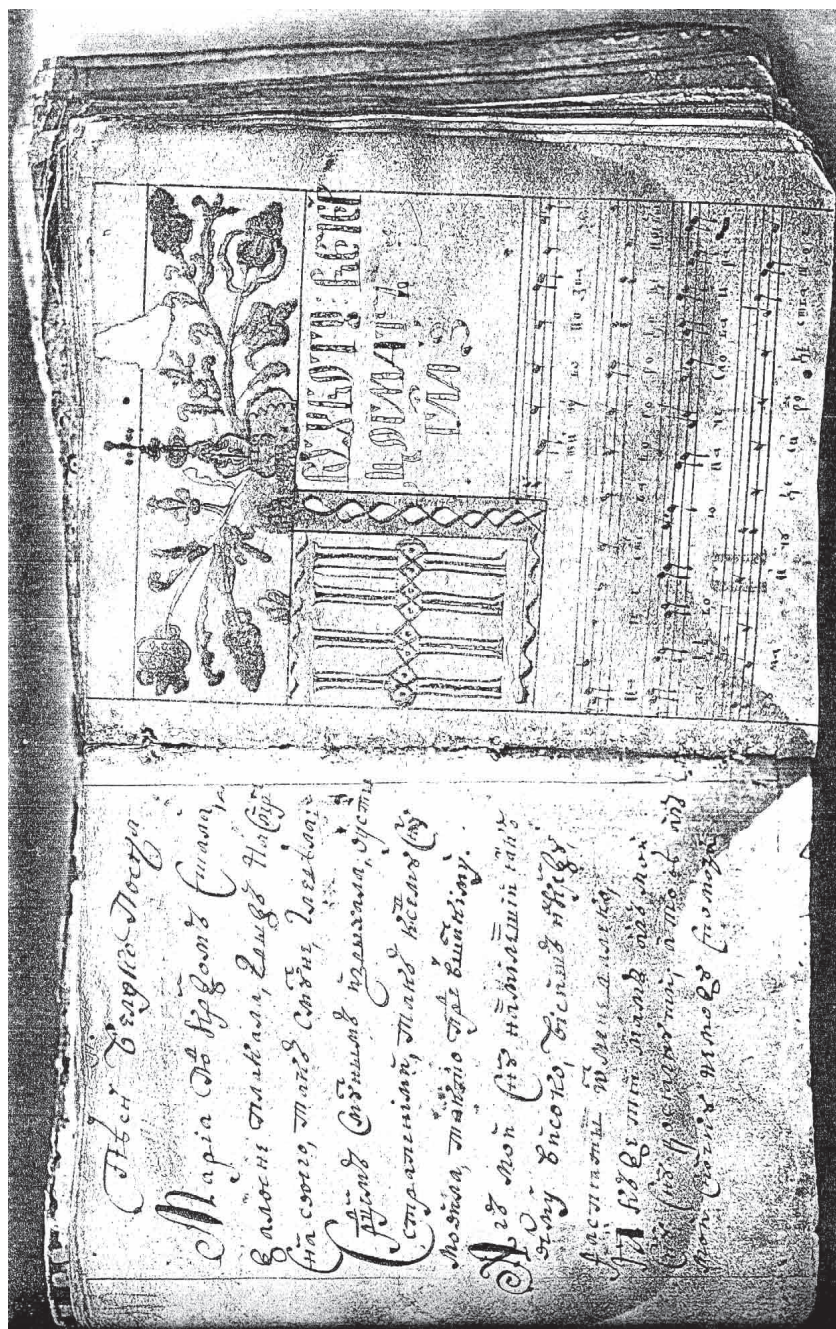
- Syrotynska, „Ukrajinska sakralna monodia“ = N. Syrotynska, „Українська сакральна монодія у європейському просторі,“ *Stav výskumu mukačevsko-užhorodského nápevu* (Šimon Marinčák ed.) (Košice 2010) 313-321.
- Smolenskij, *O drevnerusskich pevčeskich notacijach* = S. V. Smolenskij, *O древнерусских певческих нотациях* (Санкт Петербург 1901).
- Smyčková, *Vytváření písňového kánonu* = K. Smyčková, *Vytváření písňového kánonu v rukopisných kancionálech 17. a 18. století*, Disertační práce, FF UK (Praha 2014).
- Sopko, „Prykrjanskij ta nevyckij periody“ = O. Sopko, „Прикрянський та „невицький“ періоди у творчості Івана Югасевича Склярського,“ *Вісник Закарпатського художнього інституту* (Ужгород 2010) 123-135.
- Stöhr, „Heirmos“ = M. Stöhr, „Heirmos,“ *Musik in Geschichte und Gegenwart, allgemeine Enzyklopädie der Musik* 6 (Kassel – Basel – London – New York – Prag – Stuttgart – Weimar 1957) 87-89.
- Szabolcsi, „Heirmosz“ = B. Szabolcsi, „Heirmosz,“ *Zenéi lexikon* (Budapešť 1935) 160.
- Šaš = B. M. Šaš, „Наше церковное пѣніе,“ стаття на продовження, *Карпатъ* (Унгваръ 1874).
- Velimirović, „Heirmologion“ = M. Velimirović, „Heirmologion,“ *New Grove Dictionary of Music and Musicians* (2001) 332-334.
- Vladyševskaja, *Muzykaľna kulťura* = T. Vladyševskaja, *Музыкальная культура древней Руси* (Москва 2006).
- Vrabel, „Cerkovnoje penije v našich školach“ = M. Vrabel, „Церковное пение в наших школах,“ *Листок, Духовно-литературний журнал*, 9, 1. 5. 1892, VIII. (Унгвар 1892) 103/104.
- Wolf, *Handbuch* = J. Wolf, *Handbuch der Notationskunde* I (Leipzig 1913).
- Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder* = P. Žeňuch, *Kyryllische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert* (Köln-Weimar-Wien 2006).
- Žeňuch, *Medzi východom a západom* = P. Žeňuch, *Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002).



Obr. 2. Zobrazenie Bohorodicky a šiestich svätcov v rukopisnom Jágerskom irmologione z prelomu 17.-18. stor., fol. 60^v (58^v), Arcibiskupská knižnica v Jágri, T XIV, 14, 4044-1.



Obr. 3. Zápis solmizačného systému v rukopisnom Jágerskom irmologione z prelomu 17.-18. stor., fol. 182^v (179^v), Arcibiskupská knižnica v Jágri, T XIV, 14, 4044-1.



Obr. 4. Zápis paraliturgickej piesne Maria nò křakomъ Г҃таи в rukopisnom irmologione Michala Ternovského z roku 1729, fol. 36', neznáme miesto uloženia.

РЕАКЦИЯ НА ПРОЦЕСС ЛАТИНИЗАЦИИ, ОТРАЖЕННАЯ В ТЕКСТАХ УГЛЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ

Принятие Ужгородской унии 1646 года вызвало неоднозначную реакцию в северо-восточных регионах Венгерского королевства: наряду со сторонниками в указанном регионе были и ее противники. Антилатинизационные тенденции естественным образом отразились и в памятниках письменности, возникших на территории бывшей Мукачевской епархии. Тексты, созданные в рамках византийского церковного обряда и направленные против латинской церкви, известны уже с момента возникновения письменности, возникновение ранних памятников объясняется «стремлением греческого духовенства оградить новообращенную Русь от притязаний папства, которые были особенно часты и настойчивы в эпоху принятия св. Владимиром христианства».¹ Дальнейшее распространение византийского обряда также было связано с влиянием латинской церкви, реформационные и антиреформационные процессы и принятие уний также отразились в памятниках письменности: в среде церкви византийского обряда возникали целые сочинения, направленные против латинян, протестантов и униатов. Антилатинизационные и антиунийные настроения часто находят отражение в памятниках литературы церкви византийского обряда.

Углянские рукописи, а именно Углянское учительное евангелие и Углянский сборник Ключ, возникли в конце XVII в. на территории современной Закарпатской Украины. Оба памятника – это бумажные кириллические книги учительного жанра, написанные в православном Углянском монастыре на территории бывшей Мукачевской епархии.

Углянское учительное евангелие – это кириллический памятник письменности, об истории которого нам известно очень мало. Судя по маргинальным записям, он был создан в Закарпатском регионе в XVII в. и принадлежал православному монастырю в селе Угля. О дальнейших его владельцах и лицах, имевших к нему доступ, мы узнаем также из пометок на полях. Так, в новейших записях мы находим пометки певцоучителя из Сокирницы Иванчо Андраша, упоминание о некоем Матее Штефане и о священнике Ми-

¹ Попов, *Историко-литературный обзор*, 1.

хаиле Розмане, который был владельцем рукописи уже в XX веке. В 1926 году исследователь словесности Юлиан Яворский выкупил книгу в рамках своей экспедиции в Закарпатскую Русь, о чем свидетельствует запись на переднем форзаце: «Пріобр. въ августѣ 1926 г. въ с. Сокирницѣ, Мараморошской жупы, въ Закарпатской Руси». В настоящее время рукопись под сигнатурой IX С 19 находится в Отделении рукописей и старых книг библиотеки Национального музея Чешской республики в Праге.

Рукопись IX С 19 представляет собой бумажную книгу из 188 листов форматом 29,5x19,5 см, в современном переплете с вишневым кожаным корешком и картонными обложками с первой половины XX столетия. Перед переплетением книга подверглась непрофессиональной реставрации: нижние углы страниц и середины некоторых разворотов подклеили прозрачной бумагой так, что часть текста оказалась перекрыта, что несколько затрудняет прочтение. Несмотря на отсутствие реставрации как таковой, состояние рукописи оценивается как удовлетворительное.

В середине верхнего поля верхнего листа позднее была проставлена пагинация арабскими цифрами, чернилами. О более позднем времени её появления свидетельствует факт, что пропуски текста между страницами 128 и 129, а также 141 и 142 в нумерации никак не отражены.

На полях рукописи находятся многочисленные записи, которые относятся не только ко времени создания памятника, но и к более позднему периоду. Некоторые пометки представляют собой ссылку на упоминаемый или цитируемый библейский источник, из других мы узнаем о прежних владельцах книги и исторических фактах, таких, как голод, эпидемии, восстания и т.д. Сличая почерк новейших записей в Углянском учительном евангелии с текстом целого Углянского сборника ключ, мы приходим к выводу, что в обеих рукописях пометки сделаны одной рукой.

Рукопись состоит из трех частей, написанных разным почерком. Первая часть, расположенная на страницах 1^r – 14^v, написана довольно узким полууставом в один столбец, по 23 – 25 строчек на странице, с регулярно проставленными ударениями и придыханиями и большим количеством надстрочных букв без титла и с титлом. Заголовки написаны вязью. Основные чернила яркие, коричневые, а заголовки, отсылки к евангельскому тексту и буквы, а также заглавные буквы в начале предложений написаны киноварью, местами побледневшей, но не окисленной.

Примечательно, что первая часть была связана в отдельную тетрадь и подшита к основному тексту позднее. Это может быть объяснено тем, что начало рукописи во время её использования было каким-либо образом испорчено, например, залито водой или вос-

ком или сожжено, а новая тетрадь добавлена, чтобы дополнить утраченное. Отличительной чертой этой тетради является и отсутствие в проповеди целого текста евангельского чтения, замененного лишь отсылкой «чти в тетровом евангелии». Всего на указанных 14 листах записано три проповеди.

Вторая часть занимает страницы 15^r – 102^r, 103^r – 188^v и является исходной частью рукописи. Написана более широким, чем предыдущий, и в целом более небрежным полууставом, с меньшим количеством ударений и надстрочных знаков, в один столбец по 29 строчек на странице. Заголовки написаны киноварной вязью, которая с течением времени окислилась и местами превратилась из красно-оранжевой в коричнево-серебристую, киноварью же написаны и буквицы в начале евангельской перикопы и следующего за ней толкования. Перикопы из Нового Завета, предваряющая в этой части каждую проповедь, отделена от толкования надписью киноварью «конец евангелии святой» в разных вариантах сокращений. Цвет чернил основного текста варьируется от бледно-коричневого до яркого черного. В этой части содержатся проповеди на практически целый церковный год, а также несколько народно-апокрифических легенд: рассказ об явлении знамения креста Константину Великому и о находке креста Христова царицей Еленой, рассказ о четырех чудесах Богородицы, несколько рассказов о низвержении ангелов и о подвигах святого Михаила, житие святого Николая и рассказ о его чудесах, повествование, которое является переработкой древнего «Сказания Афродитиана», апокрифическое повествование о ризах Богородицы и о новом проявлении неверия Фомы и поучение на десять заповедей.

Что касается третьей части, то мы склонны считать этот текст позднейшим дополнением: оно написано тем же самым почерком, что и большинство маргинальных записей в этой рукописи и целая рукопись под сигнатурой IX С 18, о которой кроме прочего известно, что она была сшита с исследуемой рукописью в один том.² Эта часть представляет собой небольшой текст, помещенный на странице 102^v, содержащий притчу о соответствии времен дня периодам жизни человека. Чернила яркие черные, некоторые заглавные буквы выполнены киноварью, которая утратила свой исходный цвет. Левая часть страницы укреплена прозрачной бумагой, что затрудняет прочтение четырех присутствующих здесь записей на левом и нижнем поле.

С точки зрения языка три указанные части ожидаемо разнятся: первая написана на местном марамарошском диалекте с кар-

² Яворский, *Новые рукописные находки*, 43.

обр. въ августъ 1926 г. въ с. Сокирницѣ, Мараморошской жупы, въ Закарпатской Руси». В настоящее время рукопись под сигнатурой IX С 18 находится в Отделении рукописей и старых книг библиотеки Национального музея Чешской республики в Праге.

Рукопись IX С 18 представляет собой бумажную книгу из 111 листов размером 29,5х19,5 см, в переплете первой половины XX века с бордовым кожаным корешком. После 1980 года рукопись подверглась профессиональной реставрации – книжный блок был отделен от переплета, ветхие углы и края дополнены бумажной суспензией, а рваные края заклеены, после чего отдельные тетради были вновь сшиты под переплет. В настоящее время состояние рукописи оценивается удовлетворительно, однако после реставрации ветхих краев текст на некоторых строчках в начале и конце страницы, а также многочисленные маргинальные записи стало невозможно прочитать.

Пагинация арабскими цифрами проставлена в середине верхнего поля верхнего листа более новым почерком.

Название «Ключ» могло быть дано сборнику по аналогии с «Ключом разумения» Иоанникия Галытовского, и отражается в двух записях на полях следующего содержания: «Сія книга реченая Ключъ, кто знае добре читати, Магеа Штефана». Имена некоторых из предыдущих владельцев рукописи, Магея Штефана, а также Иванчо Андраша и Михаила Розмана встречаются и в рукописи IX С 19, что подтверждает их общую историю. Другие пометки на полях касаются аномальных погодных условий в отдельные годы, эпидемии холеры 1855 года, восстания куруцов против «немецкого царя», отсутствия крепкой веры в людях и другого.

Рукопись написана одним и тем же почерком, но в разное время, об этом свидетельствует разный размер букв и количество строк: от 22 до 42. Тип письма, по мнению Яворского⁵ и Вашицы и Вайса,⁶ – полуустав, местами переходящий в скоропись, однако он сильно отличается от полуустава, которым написано Углянское учительное евангелие: на наш взгляд, Углянский сборник Ключ написан переходным между полууставом и скорописью типом письма. Следует также отметить, что именно этим почерком написана большая часть заметок на полях в Углянском учительном евангелии. Этот почерк характеризуется меньшим использованием надстрочных знаков, ударений и титл, а также более широкими интервалами между отдельными словами и предложениями. В рукописи отсутствуют такие декоративные элементы как вязь и киноварь,

⁵ Яворский, *Новыя рукописныя находки*, 71.

⁶ Vašica, Vajs, *Soupis*, 72.

однако заглавные буквы выписаны жирно, начало повествования украшается буквицей, но ее наличие, написание и размеры не выдержаны последовательно. Не всегда также понятны границы повествований: в некоторых случаях, особенно ближе к концу рукописи, текст написан сплошь, а в других на месте отступа бывают вписаны заметки более мелким шрифтом.

Некоторые повествования написаны на церковнославянском языке с местными чертами, но язык большей части сборника – подлинный, живой мараморошский диалект с многочисленными заимствованиями из венгерского, польского, чешского или словацкого и румынского языков.

Памятник разнообразен по своему содержанию, в него входят воскресные *проповеди* (на Пасху, на Цветную неделю, О мытаре и фарисее, на Рождество Христово – две, на 28 неделю „по всех святых“), *поучения* (о гневе, о заповедях, о милостыне, о снах, о манне как прообразе евхаристии, о гордой девице, о страшном суде, об ангеле-хранителе, поучение святого Никифора православным, из Собеседования святого Григория Двоеслова о посещении церкви, о Товите, о суде Божьем, о милостыне и церковных приношениях, о Сусанне и страцах, о значении исповеди, о безмолвии, о ропшущих, о страхе божьем, о беззлобии, о страстях человеческих, о злопамятстве, о злых людях, о слепых вождях – нерадивых священниках), *свод выписок из древних философов и пророков, отрывки из Ветхого Завета с толкованием* (об осаде Самарии, о взятии Иерихона и блуднице Раав – дважды, о Юдифи, об Ахаре, о сыновьях жреца Илии, о пророке Самуиле, о Давиде и жене Урии, поучение о тягости жизни и предпочтении смерти), *повесть о Варлааме и Иоасафе с толкованием, притчи* (о двух слугах – лукавом и верном), *повести из цикла Деяний Римских* (о короле, выбранном на один год, о трех истуканах царя Льва, о трех мудростях, о золотом яблоке, о дочери царя Веспасиана и рыцаре, о злодее, о волшебном зеркале), *повесть о том, как Иисус Христос учинил кровное братство с Провом, выписки из книги называемой Бисер, выписки из книги Цветник или Лимонарий* (о письме господнем к дьяволу, об освобождении Адама в аду от пут), *отрывки из книги Месиаиш авторства предположительно Иоанникия Галытовского, сказание о Сивилле, апокрифическое слово об Иоакиме и Анне и о рождестве Богородицы, отрывок из „Лимониса“ о Полумпии, разнообразные слова* (о монахах первых, последних и о мирских из Патерика, о чужеложнике, о сапожнике, о Соломоновой премудрости и измене его жены, слово святого Василия, о правде), *видение святого Макария о загробных мытарствах и о рае, изречения святого Макария, выписки из книги Зерцало или Диоптра* (о роптании, о безмолвии и другие), известное *Сказание о рыцаре и смерти*, апокрифическое *Сказание Афродитиана о рождестве Христовом, ветхозаветные про-*

рочества (о Святой Троице с апокрифическим мотивом о воскрешении зажаренного тельца, о сожжении Содома и о Лоте), *повести* (о Семирамиде, о войне, которому Иоанн Златоуст показал бесовское войско), *побуждение к молитве* (компиляция из разных библейских мотивов), *легенда о происхождении павликиан*, *повесть о дочери Александра Великого Сармовиле и о живой воде*, отдельные *повести из Физиолога* (об олени), *духовную песнь грешных людей*, *апокриф о низвержении ангелов*, *толкование евангельской притчи о смоковнице*, *вопросы и ответы* о предметах и действиях церковной обстановки и богослужения, *церковнославянскую легенду о пустыннике и ангеле*, *выписки из книги Беседы, слова Иоанна Златоуста* (о любви женской, нравоучение на Деяние) и *две истории на погребение*. Некоторые отрывки из рукописи издал Ю. Яворский в «Новых рукописных находках...».

Сборник поучений и легенд как церковного, так и светского характера, Углянский сборник Ключ, вероятно, также использовался в образовательных целях. В связи с очевидно нецерковным, развлекательным характером некоторых повествований, нам представляется невозможной гипотеза Ю. Яворского об использовании этого сборника при богослужении в качестве назидательного чтения.⁷ Мы предполагаем, что Углянский сборник Ключ использовался наряду с Углянским учительным евангелием для воскресного обучения прихожан основам вероучения, которое происходило уже после литургии.

Что касается времени создания памятника, то на обороте листа 30 есть запись следующего содержания: «РокѸ „Ѡ҃че мѣѠа апрѣла дни кѣѸ», то есть 25 апреля 1695 года, которую мы склонны считать датой создания рукописи. С этой датой согласуются и некоторые косвенные исторические указания в текстах, особенно следующее: «Повстали на него панове арсэдскии, швыи кѣла забито, так теперѣ кѣрци на немецкого царя» (57^а), которое относится к протигабсбургскому восстанию куруцев под предводительством Имре (Эмериха) Текели, которое произошло в 1677 году в северных комитатах Венгерского королевства.

Кто был автором рукописи, мы не в состоянии установить, однако на основе анализа текста некоторых записей мы можем утверждать, что Углянский сборник Ключ – оригинальный сборник, насколько это можно сказать о компиляции с разных источников. Настоящим мы имеем в виду, что автор не просто скопировал материал источника, но и выразил в нем свое отношение к происходящим событиям, то есть выступил в роли именно автора, а не переписчика.

⁷ Яворский, *Новыя рукописныя находки*, 80.

Место возникновения рукописей – Углянский монастырь (также Угольский, Зановский, Заневский) – находится в селе Малая Уголька Тячевского района Закарпатской области Украины, в двенадцати километрах севернее села Угля, что и определяет его название. В разное время в районе села Угля было несколько монастырей, так, в самом селе Угля в настоящее время находится женский действующий монастырь в честь Успения Пресвятой Богородицы, который был построен в 1925 году на месте разрушенного в XIX веке униатского василианского монастыря, и который также называется Углянским. Однако местом возникновения Углянского сборника Ключ и Углянского учительского евангелия является монастырь в селе Малая Уголька. В «Списании обителей Мараморошских» за 1735-1749 гг. про него пишут следующее: «Обитель Угольська, інакше Занево, когдa ся почала, знати не мож; кажуть люди, иж разом із селом создан єсть». Село Угля впервые упоминается в документах в 1402 году, следовательно, монастырь был основан за несколько десятков лет до этой даты, приблизительно в 1350 году. Под названием «монастырь Занов в горах» он упоминается в документе 1558 года⁸ как большая обитель, в которой живет 330 монахов, имеется хозяйство и более тысячи овец в горах.

В Углянском монастыре время от времени останавливался противник унии православный епископ Иоанникий Зейкан (†1684), а также его преемник Мефодий Раковецкий (†1693), отсюда же управляли епархией и бывший монах Углянского монастыря епископ Иосиф Стойка (1692-1711) и последний закарпатский православный епископ Досифей Феодорович⁹ (1711-1734).¹⁰

В 1662 году православные Марамороша окончательно разделились на две группы по национальному признаку, румынские приходы признали власть белгородского митрополита, а славянские – мукачевского православного епископа Иоанникия Зейкана. В 1664 году в Мукачево получил кафедру униатский священник Партений Петрович, владыка Зейкан перебрался в Имстичево, а оттуда – в Углянский монастырь. С тех пор кафедра мараморошских православных епископов находилась в Угле.¹¹

В 1677 году в северо-восточных комитатах Венгерского королевства произошло восстание куруцев под ведением Имре (Эмериха) Текели с целью освободить Венгрию от Габсбургов.¹² Уния в это

⁸ По другим данным, 1552 года.

⁹ Пап, *Історія Закарпаття*, 287.

¹⁰ По другим данным, 1718-1734 (Pop, *Dějiny Podkarpatské Rusi*, 487), или 1718-1733 (Пекар, *Нариси*, 73).

¹¹ Пекар, *Нариси*, 69.

¹² Pop, *Dějiny Podkarpatské Rusi*, 97.

время переживала худшие времена, это было время борьбы за право именования мукачевского епископа.¹³

Нежелание принять унию стало главной причиной того, что в 1690 году Мараморош отделился от Мукачевской епархии и здесь был назначен православный епископ. К сожалению, мараморошские епископы были не в состоянии независимо управлять своей епархией, и подчинились протестантскому руководству. Духовенство разделилось на три группы: одни хотели остаться под руководством протестантов, другие – обособиться и продолжать служить по православному обряду, а третьи склонялись к принятию унии.

До 1716 года в Марамороше не было униатского епископа, но на епархиальном синоде победила проуниатская группа, которая назначила епископом Марамороша Степана Петрована, в монашестве Серафима (1711-1717). После его смерти в 1717 году епископскую кафедру возглавил православный Досифей Феодорович (1718-1733), который стремился распространить свою власть и на униатов.¹⁴

В 1722 году по распоряжению Карла VI Мараморошская православная епархия с резиденцией епископа в Углянском монастыре была отменена, а территория присоединена к Мукачевской греко-католической епархии, так закончился процесс объединения православной и католической церкви в Венгерском королевстве¹⁵. Однако даже несмотря на отставку и запрет деятельности, исходящий от греко-католического епископа Геннадия Бизанция, епископ Феодорович продолжал тайно рукополагать священников и издавать разного рода диспенсации до самой своей смерти в 1733 году.¹⁶

Настоятели Углянского монастыря в конце XVII века имели четкую отрицательную позицию по отношению к современным процессам, проходящим в то время в церкви византийского обряда в Мукачевской епархии, поэтому антилатинизационные тенденции руководства нашли отражение в памятниках литературы, возникших в Углянском монастыре.

* * *

Одним из источников, которые были использованы при компиляции Углянского сборника «Ключ», является сборник «Римские деяния», или *Gesta Romanorum*. Это средневековый сборник легенд на латинском языке, имевший широкое распространение: ученые насчитывают более ста списков этого памятника, причем не существу-

¹³ Пекар, *Нариси*, 69.

¹⁴ Пекар, *Нариси*, 72.

¹⁵ Поп, *Dějiny Podkarpatské Rusi*, 148. cf. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov*, 50.

¹⁶ Пекар, *Нариси*, 73.

ет двух идентичных его списков.¹⁷ По жанру Римские деяния – это «сборник, составленный из псевдо-исторических рассказов анекдотического характера, приводимых с нравоучительной целью».¹⁸

Точные время и место его создания неизвестны. За основу сборника Пташицкий склонен видеть сборник XI в. *Disciplina Clericalis*: 15 рассказов из этого сборника вошли в состав «Римских Деяний». Кто был автором сборника, установить невозможно: продукт коллективного творчества, сборник создавался постепенно, отдельные его переводы отличаются друг от друга. Наиболее подходящие рассказы выписывались из уже существующих сборников, дополнялись рассказами из других источников, имевших распространение в отдельной культуре, такой процесс компиляции и обусловил существование многих национальных редакций сборника.¹⁹

За долгое время своего существования рукопись была переведена с латинского на основные европейские языки, так, известны переводы на английский, немецкий, французский, голландский, чешский и другие языки.

Латинские тексты Римских Деяний, написанные в Германии, – это самая древняя на сегодняшний день группа памятников, в нее входит 112 рассказов. Именно из этой группы берут свое происхождение чешская и польская редакции сборника.²⁰ Для польской редакции *Gesta Romanorum* характерен особый состав сборника: содержащиеся в этой версии рассказы резко отличаются от всех остальных западно-европейских редакций, включая также особую, ни на что не похожую английскую версию.

На русскую почву Римские Деяния пришли в конце XVII века из Польши.²¹ Это доказывает как прямое свидетельство писцов в заглавии отдельных списков, что рассказы в сборнике переведены «ново и списаны съ друкованой съ полской книжицы и языка на словенскій/русскій язык» или даже указание на соответствующее издание: «Печатано въ Краковѣ, въ типографіи пана Войтеха Секѣлновича ... въ лѣто отъ Христова рождения 1663 году»,²² так и состав и последовательный порядок глав в польских и русских редакциях.

Русская редакция «Римских деяний» содержит от 38 до 40 повестей, которые возникли на основе исторических повестей, житий святых, народных анекдотов и сказочных сюжетов. Основная особенность этих повестей заключается в их композиции: за историей

¹⁷ Пташицкий, *Средневековыя западно-европейскія повѣсти*, 6.

¹⁸ Пташицкий, *Средневековыя западно-европейскія повѣсти*, 4.

¹⁹ Пташицкий, *Средневековыя западно-европейскія повѣсти*, 6.

²⁰ Пташицкий, *Средневековыя западно-европейскія повѣсти*, 10.

²¹ Яворский, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum»*, 3.

²² Яворский, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum»*, 4.

всегда следует толкование. Также интересным нам кажется отметить, что русский перевод существовал в рукописной форме, тогда как польский оригинал был уже печатным.

Как и многие другие переводы с польского на русский язык, текст «Римских деяний» был сначала переведен на западно-русское наречие, и только потом «принять общеписьменный, славяно-русский вид».²³ Текст перевода на западно-русское наречие не сохранился или до сих пор не найден, но его отрывок, переработанный и приспособленный для проповеднических целей, в меру упрощенный, находится в Углянском сборнике Ключ. Еще одна версия отрывка карпаторусской редакции содержится в Перемышльском сборнике Иоанна Юрковского, также относящегося к XVII – XVIII в., однако о нем нам известно лишь то, что в 30-х годах XX века он принадлежал Юлиану Яворскому; в настоящее время мы не располагаем текстом этого сборника.

В своей работе, посвященной проблематике «Римских деяний» в карпаторусской среде Ю. Яворский приводит сравнительный анализ лексики польской, карпаторусской и русской редакций, чем подтверждает переводной характер повестей.²⁴

Углянский сборник Ключ содержит девять повестей, восемь из которых берут свое начало в Римских Деяниях:

1. «Повесть о трех истуканах царя Льва» содержится не во всех русских списках. Рассказ о человеке, который нарушил запрет царя Льва снимать с каменных идолов золотые предметы: кольцо, бороду и плащ. С толкованием.

2. «Три мудрости продание». Повесть о том, как царь заплатил купцу тысячу золотых монет за три совета, соблюдение которых трижды спасло царю жизнь. В повести содержится упоминание о восстании куруцов 1677 года: *За ёго справѣливорѣ же Ѹ прѣдѣ ѿлагъ держѣ. побѣдѣ на него пѣнове ѿгладскѣ ѿбы кѣла забитѣ ѿ теперѣ кѣрци нѣмѣного цѣра, а толкование содержит полемическую нападку, направленную против объединения православной церкви с католической: ѿгладскѣ пѣѣ ѣѣ тоѣ деѣлѣтеро вѣѣе прѣказана [...] ѿ стѣка ѣѣ новоймыѣлена вѣра попѣчнаѣ, на ней позастѣдали забойцѣ пекѣный; котрѣ тоѣ дорого много ѣ ѣдеѣ тепѣ: лакоѣцѣ, што посты стѣи не говѣюѣ, паницѣ ѿ пѣ, ѿбѣжѣцѣ, лѣнѣвий, невѣдержѣнѣи, гѣѣ содѣжѣнѣи ѣ прочѣ.*

3. Повесть «Памятай человеке на смерть» рассказывает о печальном короле, который постарался объяснить своему брату причину печали, призвав его на казнь и посадив над могилой. Объяснения короля о конечности жизни и близости смерти так наглядны, что за этой повестью не следует толкование.

²³ Яворский, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum»*, 5.

²⁴ Яворский, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum»*, 8-9.

7. Повесть о кающемся рыцари в церкви рассказывает об одном рыцаре, который хотел покаяться в своих грехах и получил наказ от священника провести в церкви целую ночь в молитве. Как только рыцарь остался в церкви один, его стали искушать дьяволы. Дьявол являлся рыцарю сначала в обличье враждебного рыцаря и вызывал его на бой, потом в обличье жены с детьми и сестры рыцаря, которые жаловались на нашествие татар и просили о помощи, третьим искушением была весть о пожаре в селе и горящей церкви, а при последнем дьявол предстал перед рыцарем в обличье священника и выгонял из церкви. Однако рыцарь не поддался на искушение и оный рыцарь и немеша чотыри корѣны наробавъ вѣдъ Господа Бога за чотѣры терпенїа. Эта повесть не входит в другие редакции Римских Деяний, однако этот бродячий сюжет был широко известен как в Европе, так и на Руси, и, по всей видимости, был включен в состав сборника по аналогии: другие национальные редакции также содержат посторонние бродячие легенды.²⁵ Повесть не содержит толкования.

8. Повесть «Три задачи» построена на широко известном народном мотиве выбора человека после отгадывания трех загадок. В настоящей повести речь идет о выборе жениха для королевской дочери.

9. Отдельно от предыдущих в Углянском сборнике Ключ записана повесть «Волшебное зеркало». По сюжету неверная жена хотела погубить своего праведного мужа и нашла для этого кнїнника, который сделал восковую фигуру мужа. Муж, бывший в то время в паломничестве в Иерусалиме, встретил в городе другого кнїнника, который захотел его спасти и дал волшебное зеркало, смотря в которое муж видел происходившее в его доме. Его противник трижды стрелял в его восковую фигуру, но дважды промахивался, а на третий раз стрѣлъ ѡгнѣмъ вѣнъмъ закънѣхъ ѿ его грѣхѣ, ѡ ѡмъ ѡбнѣхъ чорнѣннѣхъ. Следуя советам израильского книжника, читая псалмы и погружая голову в воду на время выстрела, мужчина спасся.

Углянский сборник Ключ также содержит еще одно повествование, которое может быть включено в цикл Римских Деяний: речь идет о кратком, проложном «Поучении о житии и о смерти» (26^r – 27^r), которое содержит мотив о царе, избираемом на один год. Характерно, что само повествование написано на церковнославянском языке, что свидетельствует о распространенности сюжета в письменном виде, а толкование – на местном наречии.

Все повести из Римских Деяний носят учительный характер, однако герои этих повестей, короли и отважные рыцари совсем не похожи на библейских героев и святых. Они сомневаются и оши-

²⁵ Яворский, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum»*, 7.

О сторонниках унии говорится следующее:

«ПОНѢЖЕ ѿ ПРОКЛАТАА ѿ БГА. ІАКО ННѢШНЬИ РНЧНИКІИ ѸНѢТІИ. БО НЕ
БѢРЮТЪ» (76^r).

«Ѡ новыхъ ѡнѣаѡѡ. Ѡ порѡныхъ свѣрей» (76^v).

Следующие критические пассажи касаются непосредственно прихожан, переменивших веру: «ѡжѡ ѡ поганѣ слѡжаѣ хѣн. ѡ рѡси нѣѣ. тѡй волошѣ. хочѡй называѣѣ хѣпѣнами» (47^г).

«ВЫ БЫШИ ХРИТАНЕ. ЗЕМЛЮ НЕ ОПЕЧАЛЪИТЕ НЕ ѠСКВЕРИТЕ, ГЛАЖА ДОСЫѢ ПОГАНОВЕ, ТУРЦИ. ТАТАРОВЕ. НЕМЦИ. ЛЮТРИ. КАѢВНОБЕ. СПОГАНИША ЛЮДІЕ СЧЮ БЖІЮ ЗЕМЛЮ ВО ЦРКВІ» (110^г).

«ишли много народѣ и вѣсталиа ѿ него. грѣхѣ исповѣдали: и при-
мобали вѣрѣ христѣскѣю: а чепѣ люде лишинаи. и нѣ ꙗко злати ꙗкою вѣрѣ
дѣжати. ни постѣ не дѣржаѣ. а нѣ сповѣдаюѣа грѣхѣ. нѣ оугрѣн. ани
рѣн:» (18^о).

Автор не упускает возможности научить своих прихожан защищать свою веру: «Прото на мнѣши хрѣтиане. рѣгающе, ѡ спротивѣюще поганѡ жидѡм. ѡ еретикѡм. ѡ статочнѡ вѣрнѡ рѣдѣвомѣ ти хрѣстѣ вѣжѡмѣ ѡ бѣжнѣтелевѣ. на шѣмѣ» (5^v).

«ВѢрѸ хрѣтскѸю, дѣжали при собѣ чисто, котрѸю то вѣрѸ. Ѹсѣ геретники.
не дѣжаѣ послѣѣлы ѿ нѣн» (66^r).

В Углянском учительном евангелии также содержится упоминание о современной автору ситуации в церкви:

«БЫЛИ ЛАТИНЫНИЦИ ВЕСПОЛЪ ИЗЪ ГРЕКИ. ПРИ ЕДИННО^м УСТАВѢ. ѿ ЛѢ^т ѿ П ѿ
Ѣ ЛѢ^т. ѿ НА ВШИ^тКО^м ЕДИН^о БЫЛА. ПРОСКУРЮ СЛЖЖИЛИ. МАЛЫЖЕНЗКИ СЛЮБИ-
МИИ МАЛИ. ЦЕРЕМОНИИ ЕДИНОСТАННЫИ БЫЛИ ЦРКОВНЫИ. ТАКО ТО НИИ ГРЕКОВЕ
И РЖИ. ДРЖИМО ЗА ЛАСКОУ МИЛОГО БѢ. И НЕТРЕБА СѢ ШЦНИАТИ Ш ОУСТАВЫ
АПЛАСКОИ. КОТОРАѢ ТО УСТАВИЛА СѢѢ СЗБОРИѢ АПЛАСКАѢ ЦРКВѢ. ДО СКО^нЧЕ-
НА СЕЧѢѢ НЕ БУДЕ ЗНИЩЕ^нА. Б ГРЕЦКО^м И Б РЖКО^м ЗАКОНѢ МИЛО^м» (62^г).

Еще одна проповедь в Углянском учительном евангелии содержит критику «небѣрныѣхъ людей, которыйѣ непослушни цѣкви еѣи. ѿ выстѣпжюѣ ѿ законѣ. на своеблзиство. слжхуючи науѣки фальшинѣи лютерьскоѣ» (129^р).

В других памятниках письменности встречаются и более яркие полемические нападки на представителей других церквей, так, например, в Сокирницком сборнике XVII века католиков называют следующим образом:²⁶ «змій римский» (27^в, 72^р), «западный костел – баламутъ бѣсовский» (113^р). О сторонниках церковной унии – следующее: «тыи священници, которые прияша сатанинскую вѣру през унѣю, за попадѣ, за чада своя двоякая, за покой и за славу сегосвѣтную краткую, продашася римѣляномъ во всепагубное безуміе ихъ» (81^р), «лестнии унѣяти» (82^р, 114^р). Особенно много нападок в сборнике содержится на протестантов: «[они] зъ единой прелести во другую поскакують, зъ лютерской во калвинскую, а съ неи во арианскую» (73^р); автор называет их «понурци» (30^р, 31^р, 35^р, 110^р), «летераки» (30^р, 31^р, 35^р), «вудохресты» (55^р, 80^р, 99^р, 110^р, 112^р), «геретици» (78^р, 79^р, 80^р), «грешники» (80^р), «отщепенцы» (78^р, 99^р), «псы» (112^р) и бранит их другими словами. Подобные полемические нападки однозначно отражают отношение и реакцию православной части общества на латинизационные и реформационные процессы, происходившие в северо-восточной части Венгерского королевства в конце XVII века.

* * *

Петер Женюх отмечает в своих работах, что в XVII – XVIII вв. в изучаемом регионе была распространена практика перевода евангельских перикоп, о чем свидетельствуют также тексты Ладомировского учительного евангелия, евангелия Ивана Капишовского и евангелия Климента Буковского.²⁷ Без сомнения, тексты евангельских перикоп были переведены на язык, близкий местному говору, для лучшего их понимания простыми верующими.

В настоящее время в связи с недостаточной изученностью памятников письменности данного жанра мы задаем несколько вопросов, связанных с аспектом адаптации библейского текста в учительных евангелиях для лучшего их понимания обычными, не всегда грамотными, людьми. Например, идет ли речь о культурном языке, то есть в определенной мере о культивированной форме местного языка, или о чистом диалекте? Каким текстом библии

²⁶ Здесь и далее цитаты из Сокирницкого сборника приводим в соответствии с «Новыми рукописными находками»: Яворский, *Новыя рукописныя находки*, 67.

²⁷ Žejuch, *Источники византийско-славянской традиции*, 99.

располагал автор, только ли церковнославянским? Существовала ли единая версия перевода Священного Писания, или каждый раз в процессе компиляции новой богослужебной книги библейский текст интерпретировали на местном диалекте? Все эти вопросы предполагают углубленное изучение как можно большего ряда памятников письменности учительного жанра, в рамках настоящей работы мы не можем однозначно ответить ни на один поставленный вопрос, поэтому сосредоточимся на некоторых аспектах языка евангельских перикоп, содержащихся во второй части Углянского учительного евангелия.

В Углянском учительном евангелии наше внимание привлекло большое количество полонизмов уже в текстах евангельских перикоп, среди них такие лексемы, как *прекротнотъ*, *прагненіе*, *непокаланный*, *зложонный*, *натѣмѣстѣ*, *любовѣ*, *едноколвекъ*, *стокротъ*, *просѣти*, *моуѣчи*, *бѣрѣзо*, *дѣже*, *живнола* и многие другие. Необходимо понимать, что в данном случае речь идет не о прямом языковом контакте, а об опосредованном: по всей видимости, автор текста владел данной лексикой не столько активно, сколько пассивно. Автор не использовал для вышеупомянутых лексических единиц эквиваленты в местном диалекте, а употребил их в том же виде, в каком они были в оригинале. Некоторые из этих лексем могут встречаться и в словацком, чешском или украинском языках, однако их употребление в тексте Углянского учительного евангелия обусловлено использованием исходного текста польского происхождения. Непереведенных полонизмов подобного рода в тексте памятника встречается довольно много, что наводит на мысль о том, что источник исследуемого текста нужно искать где-то в польскоязычной среде. В связи с интеркультурным и интерконфессиональным характером среды, в котором возникло Углянское учительное евангелие, здесь нет противоречия между обрядом и церковной традицией.

В ходе исследования мы сравнили тексты перикоп Углянского учительного евангелия с пятью существовавшими в конце XVII века польскими переводами Библии (Библия Леополиты, Брестская Библия, Библия Якуба Вуйко, Гданьская Библия и Библия Шимона Будного), и пришли к выводу, что ни один из этих польских переводов Священного Писания не был основным для создания того перевода, который представлен в Углянском учительном евангелии.

Существует однако и другая гипотеза, по которой полонизмы являются частью местного «культурного» языка, в этом случае автор бы, конечно, имел эти лексемы в активном словарном запасе. Евангельские перикопы, находящиеся в основной части Углянского учительного евангелия, подтверждают существование «культурного» языка, промежуточного кода между письменным церковнославянским языком и местным диалектом.

В любом случае, сам факт использования библейского текста не на каноническом церковнославянском языке, а в адаптированной для простых часто неграмотных людей форме свидетельствует о незаметном распространении идей протестантизма, по которым тексты Священного Писания должны быть понятны верующим.

ЛИТЕРАТУРА

- Vašica, Vajs, *Soupis* = J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů národního musea v Praze* (Praha 1957) 93.
- Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции* = P. Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* (Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka 2013) 99.
- Пап, *Історія Закарпаття* = С. Пап, *Історія Закарпаття, т. 2* (Івано-Франківськ 2002) 287.
- Пекар, *Нариси* = А. В. Пекар, *Нариси історії церкви Закарпаття. Том 1. Єпархічне оформлення* (Рим-Львів 1997) 69.
- Рор, *Dějiny Podkarpatské Rusi* = I. Ror, *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech* (Praha 2005) 97.
- Попов, *Историко-литературный обзор* = А. Попов, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян* (Москва 1875) 1.
- Пташицкий, *Средневековые западно-европейские повести* = С. Л. Пташицкий, *Средневековые западно-европейские повести в русской и славянских литературах* (Санкт-Петербург 1897) 6.
- Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov* = Ľ. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867* (Bratislava 1961) 50.
- Яворский, *Новые рукописные находки* = Ю. А. Яворский, *Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI-XVIII вв.* (Прага 1931) 43.
- Яворский, *Повести из «Gesta Romanorum»* = Ю. А. Яворский, *Повести из «Gesta Romanorum» в карпаторусской обработке конца XVII-го века* (Прага 1929) 3.

Lubomíra Wilšínská

**STRET VÝCHODNEJ A ZÁPADNEJ TEOLÓGIE V DIELE
IMAGO VITAE MONASTICAE (CASSOVIAE, 1802)
OD JURAJA JOANNIKIJA BAZILOVIČA OSBM.
TEOLOGICKO-JAZYKOVÉ PRÍKLADY**

V prostredí učencov byzantskej cirkvi v historickej Mukačevskej eparchii slúžila latinčina ako ďalší jazyk, ktorý bol popri náučnej i krásnej literatúre potrebný pre vznik teologickej spisby inšpirovanej latinským (západným) učením.

**1. Latinský jazyk v písomných pamiatkach
byzantskej obradovej tradície**

Pozornosť, venovaná byzantsko-slovanským vzťahom vo všeobecnosti a kultúrnemu pôsobeniu Byzancie v slovanskom prostredí zvlášť, má už pomerne dlhú tradíciu.¹ V miestnom prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu predstavovala latinčina významnú súčasť písomnej kultúry. V mnohých literárnych pamiatkach spätých s byzantsko-slovanským konfesionálnym prostredím na Slovensku a v Zakarpatskej oblasti Ukrajiny možno sledovať paralelné používanie latinského jazyka v oficiálnej i historiografickej spisbe. Dôkladné poznanie autentických prameňov a ich objektívna interpretácia dovoľuje vysvetliť kvalitu a intenzitu vzájomných vzťahov nielen v minulosti, ale aj v súčasnosti.²

K písomným pamiatkam byzantsko-slovanskej tradície pod Karpatmi patria predovšetkým rukopisné cyrilské i latinské texty a tiež písomnosti v ľudovom jazyku. Svedectvom o kontinuálnom vývine a formovaní byzantskej kultúry a tradície na Slovensku sú cyrilské písomné pramene.³ Latinčina aj ako jazyk vysokej literárnej tvorby v Uhorsku, mala dôležité postavenie aj v prostredí cirkvi byzantsko-slovanskej tradície. Uplatňovala sa aj v kontexte s cirkevnou slovančinou, ktorá bola predovšetkým jazykom liturgie i písomností; latinský jazyk bol úradným jazykom. Jeho používanie môžeme sledovať nielen v administratívno-právnej sfére, ale predovšetkým v písomnostiach historického a teologického rázu, v mnohých náučných a edukačných spisoch i v umeleckej literatúre.

Ak upriamime pozornosť na literárnu kultúru na Slovensku v 18. storočí, môžeme skonštatovať, že nie je dodnes preskúmaná do tej mie-

¹ Avenarius, *Byzantská kultúra*, 7.

² Zubko, „Skrutíniá,“ 3.

³ Žeňuch, Škoviera, *Pramene byzantskej tradície na Slovensku*, 8.

ry, aby sme o nej mohli mať ucelenejšiu predstavu. K málo prebádaným patrí aj okruh latinských pamiatok viažucich sa k byzantskej obradovej tradícii. Ide o veľmi zaujímavú oblasť, kde sa prelínanie dvoch kultúrnych okruhov prejavuje aj v používaní jazykov. Z pohľadu filológie sa v tejto súvislosti vynára otázka, prečo sa latinský jazyk používa v gréckokatolíckom prostredí, aké je jeho miesto a akú mal podobu.⁴ Akú úlohu zohrávala latinčina v tomto období v gréckokatolíckom prostredí?

Latinčina sa stala nielen bohoslužobným jazykom rímskej cirkvi, ale aj dominantným oficiálnym jazykom na území uhorského kráľovstva.⁵ Svoje široké uplatnenie však nadobudla aj v prostredí byzantsko-slovanského obradu. Ako sme uviedli vyššie, používanie latinčiny v rozličných sférach spoločenského i cirkevného života byzantskej cirkvi na Slovensku nie je dostatočne preskúmaným javom, a tak takmer neznámym. Hoci východné Slovensko patrí do jazykového, historického a kultúrneho priestoru slovanského Západu (*Slavia Latina*, resp. *Slavia Romana*), predsa sa v tomto regióne rozvinula byzantsko-slovanská bohoslužobná a literárna tradícia v cirkevno-slovanskom jazyku.⁶ Prelínanie historicko-kultúrnych oblastí výraznou mierou pôsobilo na rozvoj kultúry, literatúry a jazyka tohto priestoru.⁷ V súvislosti s byzantsko-slovanským kultúrnym okruhom je preto veľmi dôležité poukázať aj na používanie latinského jazyka.

2. Juraj Joannikij Bazilovič a asketický spis

Imago Vitae Monasticae (Cassoviae, 1802)

Uplatnenie latinského i cirkevno-slovanského jazyka v písomných pamiatkach v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí môžeme sledovať aj v literárnej tvorbe, ktorej autorom je známy Juraj Joannikij Bazilovič. Ako skutočný klasický vzdelanec napísal časť svojej rozsiahlej tvorby práve v latinskom jazyku. Mních, liturgista, dejepisec, publicista a apológéta J. Bazilovič bol literárne činný v mnohých oblastiach, osobitnú zmienku si zasluhuje jeho spisovateľská činnosť, ktorú môžeme rozdeliť do troch oblastí.⁸ Popri cirkevno-slovanských i latinských dielach liturgického a historiografického rázu vynikal aj asketickými spismi, ktorými formoval rehoľný klérus. Napriek tejto skutočnosti je táto oblasť jeho tvorby dosiaľ málo prebádaná.

Súčasť duchovného života Mukačevskej eparchie nepochybne vytvárali aj baziliánski mníši svojím mníšskym životom v kláštoroch. Bazilovič ako protoigumen viedol v Mukačevskej eparchii v tom čase sedem kláš-

⁴ Lunterová, „Adversarii dicunt,” 21.

⁵ Doruľa, *Slováci*, 25.

⁶ Žeňuch, *Medzi Východom a Západom*, 26.

⁷ Šoltés, „Historické poznámky,” 374.

⁸ Laca, „250 rokov od vstupu,” 44.

torov: v Mukačeve, vo Veľkom Bereznom a v Imstičeve na Zakarpatí na Ukrajine, v Krásnom Brode a Bukovej Hôrke na východnom Slovensku, v Máriapóči v Maďarsku a v Biksade v Rumunsku.⁹ Mníšsky život a jeho duchovnú úroveň v Mukačevskej eparchii v tom období možno sledovať z mnohých originálov a opisov mníšskych pravidiel a ustanovení, ako aj schematizmov z rokov 1809 – 1812.¹⁰ Práve pod Bazilovičovým vedením nastal v Mukačevskej eparchii duchovný rozmach baziliánskych mníchov. Ako protoigumen sa Bazilovič pochopiteľne zaujímal o duchovný život mníchov, ktorý chcel pozdvihnúť. Nebol však v tomto smere len teoretikom, ale prejavil sa aj ako reformátor mníšskych pravidiel. Po Bazilovičovej smrti začína úpadok mníšskej disciplíny baziliánov.¹¹

Za vrcholné dielo Bazilovičovej asketickej tvorby môžeme nepochybne považovať asketický spis *Imago vitae monasticae* (Obraz mníšskeho života). O tejto skutočnosti vypovedá nielen fakt, že toto dielo ako jediné vyšlo aj tlačou, ale usudzujeme to aj z hľadiska jeho kompozície, z diskutovaných tém i samotného obsahu. Predstavuje nielen syntézu hodnoty mníšskeho života a jeho zásad, ale v prvom rade jeho základnej myšlienky, ktorú autor prezentuje najmä prostredníctvom učenia cirkevných Otcov. Naskytá sa však otázka, prečo bolo dielo napísané práve po latinsky. Nazdávame sa, že dielo nemalo prvoradne slúžiť pre praktický život baziliánskych mníchov, ako to bolo pri jeho mníšskych pravidlách, podľa ktorých mnísi viedli svoj každodenný život. Keďže má dielo z kompozičného hľadiska charakter príručky, malo tak za úlohu poučiť o jednotlivých prvkoch východného mníšstva v prostredí byzantskej cirkvi čo najviac latinsky vzdelaných ľudí, v tomto prípade duchovenstvo, administratívnoprávnu sféru i samotných mníchov, ktorí ovládali latinský jazyk.¹² Musíme brať do úvahy i skutočnosť, že v čase, keď Bazilovič literárne pôsobil a rozhodol sa napísať toto dielo, vychádzali všetky diela teologického charakteru práve v latinčine. V písomnej pamiatke sa odráža aj enormné množstvo filozoficky fundovaných spisov a z hľadiska žánru má apologetický charakter. Autor do svojho diela zaradil aj konkrétne apologetické spisy. Často cituje predovšetkým Tertuliánove spisy a práce sv. Atanáza. Azda chcel autor týmto spôsobom obhájiť východné mníšstvo a dostať ho k čo najširšiemu okruhu ľudí, nielen duchovenstva, a to bolo možné a, celkom prirodzené, prostredníctvom latinčiny. V Bazilovičovej literárnej tvorbe v oblasti asketiky tak našla svoje uplatnenie aj latinčina, aby sa stala prístupnejšou širšej verejnosti.

⁹ Lach, „Juraj Joannikij Bazilovič OSBM,“ 32.

¹⁰ Lach, „Predstavenie autora diela *Brevis Notitia*,“ 9.

¹¹ Lach, „Juraj Joannikij Bazilovič OSBM,“ 32.

¹² K tomu pozri u nás známe príručky o východnej mníšskej tradícii: Ventura, *Spiritualita*; Špidlík, *Mníštví*; Idem, *Spiritualita kresťanského východu*.

Písomná pamiatka spätá s byzantským obradovým kontextom v priestore pod Karpatmi sa pridrižiava princípov novolatinskej písomnej kultúry. Ako sme už spomenuli, dielo *Imago vitae monasticae* vyšlo ako jediná knižne vydaná práca v Košiciach v roku 1802 zo známej rodinnej tlačiarne Ellingerovcov.¹³ Bazilovič predstavil v latinskom jazyku „obraz“ mníšskeho života na 182 stranách. Text rozdelil do štyroch hlavných častí, v práci však abscentuje osobitný úvod a záver. Z ikonografického hľadiska je zaujímavé úvodné zobrazenie pred titulným listom, na ktorom je ukrižovaný mních, s názvom *Imago perfecti novitii O.S.B.M.* (Obraz dokonalého novica). O podobnom výjave sa zmieňuje aj Dionýz z Furny¹⁴ vo svojej známej ikonografickej príručke. Tento obraz je vyjadrením celej myšlienky nielen Bazilovičovho diela, ale i mníšskeho života vôbec. Je to vlastne akýsi obsah, resp. náplň mníšskeho života, z čoho pozostáva.¹⁵ Hneď za titulným listom nasleduje schválenie. Imprimatur na vydanie diela zo dňa 6. apríla 1802 pochádza od Michala Šťavnického, cenzora kníh a kanonika Mukačevskej eparchie v rokoch 1790 – 1819.¹⁶

Prvej časti predchádza obsah, v ktorom nájdeme opis jednotlivých kapitol. Je vytvorený prevažne vybranými úsekmi, resp. časťami viet priamo z textu diela. Už na prvý pohľad dielo pôsobí nevyváženým dojmom, nielen čo sa týka samotných častí, ale aj kapitol a paragrafov, ktoré niekedy tvoria dve vety a menej. Čitateľa tiež zaujme spôsob citovania, ktorý autor využíva. Bazilovič totiž uplatňuje viacero spôsobov citovania. Buď explicitne cituje jednotlivých autorov priamo v diele, alebo je autor uvedený v zátvorkách za danou myšlienkou. Častým spôsobom citovania sú marginálie, ktorých je takmer na každej strane hneď niekoľko. Tie je v mnohých prípadoch náročné identifikovať, keďže ich Bazilovič uvádza v skrátenej forme. Súčasťou marginálií či jednotlivých odkazov priamo v texte sú tiež biblické pasáže, niekedy len názvy konkrétnych diel, často aj neúplné. Početné sú referencie na ekumenické koncily i miestne cirkevné synody, ktorými Bazilovič podkladá svoje tvrdenia. V niektorých prípadoch tiež cituje ich konkrétne kánony. V jednom ohľade autor zachováva spôsob citovania, keď každú kapitolu či hlavnú myšlienku začína citátom sv. Bazila Veľkého. Po-

¹³ Tlačiareň založil v roku 1787 Ján Jozef Ellinger, prisťahovalec z Viedne. Vydával a tlačil najmä práce členov Malohontskej osvietenskej učenej spoločnosti a menšie práce J. Fejša. Neskôr tlačiareň po otcovi prevzal syn Štefan (1810-1845) a napokon Ján Ellinger. Za jeho pôsobenia tlačiareň upadala a napokon ju v roku 1876 predal J. F. Scharfovi. Ellingerovci počas celého pôsobenia vyhotovili okolo päťsto rozličných kníh. Tlačili tiež niekoľko časopisov, napr. kultúrno-literárny mesačník *Felsőmagyarországi Minerva* (1825-1836). Viac k tomu pozri Breza, *Tlačiarne na Slovensku*.

¹⁴ Mních kláštora na hore Athos v Grécku (okolo r. 1670 – po r. 1744). Je autorom najvýznamnejšieho ikonopisného kódexu *Hermeneia* (1730-1734), zbierky predpisov, ako maľovať ikony.

¹⁵ Detailný opis ikonografie úvodného vyobrazenia pozri Lach, „*Imago Vitae Monasticae*,“ 98.

¹⁶ *Schematismus* 1883, 8.

tvrdzuje to i záver diela, ktorý môžeme považovať za prílohu v podobe prvej z Bazilových homílií o pôste. Autor ju umiestňuje hneď za časťou, ktorá je venovaná samotnej Bazilovej osobnosti a jeho životu.

3. Pramenné inšpirácie pre vznik asketického spisu

3.1. Literárne pramene jednotlivých autorov

Ako sme spomenuli, dielo *Imago vitae monasticae* je výnimočné nielen svojou štruktúrou. Autor v ňom uplatňuje špecifické metodologické postupy. Už pri prelistovaní si môžeme všimnúť množstvo odkazov citovaných v jeho celom priebehu buď priamo v texte, alebo na margináliách. Pramenný materiál, z ktorého Bazilovič čerpal, môžeme rozdeliť na tri základné okruhy.

Najpočetnejšiu skupinu tvoria odkazy na diela jednotlivých autorov, prevažujú však spisy gréckych i latinských cirkevných Otcov. Súčasťou tohto aparátu sú aj mnohé diela o životoch pustovníkov i diela iných nekresťanských autorov. V citovaní cirkevných Otcov Bazilovič nerobí rozdiely, práve naopak, cituje súčasne východných i západných. Uplatňuje tak zaujímavý prístup, prostredníctvom ktorého máme možnosť sa na mnohých miestach stretnúť s doslova paralelným uplatňovaním myšlienok cirkevných Otcov. Dominujú však pochopiteľne východní Otcovia. Širokým záberom zvolených latinských i gréckych prameňov sa Bazilovič preukázal ako odborník a dobrý znalec oblasti asketiky.

V určovaní prameňov od jednotlivých autorov zachovávame jednotlivé diela v latinskom origináli. Ak máme k dispozícii preklad diela v slovenčine, uvádzame ho v zátvorke za latinským originálom, napr. Ján Klimak – *Scala paradisi* (Rebrík do raja), Bazil Veľký – *Regulae fusius tractatae* (Obširne pravidlá). Tu treba spomenúť, že v čase písania diela Bazilovič čerpal z edície cirkevných Otcov od Caesareho Baronia,¹⁷ na ktorého sa v texte aj explicitne odvoláva. Bazilovič pri písaní svojho diela potvrdil tiež dobrú znalosť vo svojej dobe moderných latinských autorov. Cituje historické práce novovekých autorov, napríklad vo štvrtej časti diela, v ktorej sa venuje osobnosti a životu sv. Bazila Veľkého, cituje popri Baroniovi i jezuitského historika a hagiografa Jeana Bollanda.¹⁸ Cituje tiež z diela *Annales Capucinatorum* (Anály kapucínov) od Zachariáša Boveria zo Saluzza.¹⁹

Bazilovič sa vo svojom diele pochopiteľne najviac odvoláva na sv. Bazila Veľkého. Najviac cituje jeho *Regulae fusius tractatae* (Obširne pravidlá)²⁰ a *Regulae brevius tractatae* (Krátko pravidlá),²¹ uvádza tiež Bene-

¹⁷ Cf. Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 71, 90, 102, 116, 126, 146, 157, 161.

¹⁸ Cf. Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 157.

¹⁹ Cf. Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 26, 66.

²⁰ Cf. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052.

²¹ Cf. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1080-1305.

diktovu *Regulu*.²² Odvoláva sa tiež na Bazilove *Constitutiones asceticae* (Mníšske konštitúcie)²³ a v závere diela je pridaná *De jejunio homilia I.* (Homília I. o pôste)²⁴ od spomenutého autora. Hojné zastúpenie v diele majú Bazilove *Epistolae* (Listy). Dokonca v piatej kapitole štvrtej časti Bazilovič uvádza i kompletne znenie Bazilovho *Listu XXII*,²⁵ v ktorom píše o dokonalosti mníšskeho života. Autor cituje konkrétne z týchto Bazilových listov: *Epistola I alias juxta novum ordinem*, II, VIII, XV, XIX, XXII, XXIII, XXXVI, XXXVII, LXXXI, XCIII, CXCIX, CCIV, CCVII, CCVIII, CCIX, CCX, CCXXIII, CLXIX, *Epistola ad Chilonem*, *Epistola ad virginem lapsam* a *Epistola juxta ordinem antiquum*. Ďalšími citovanými dielami, ktoré sa v Bazilovičovom spise frekventovane objavujú, sú: *De spiritu sancto* (O Svätom Duchu), *De virginitate*, *Ad Caesariam Patriciam* (*De communione*), *Admonitio ad filium spiritualem*, *Principium proverbiorum* a *Homilia in Psalmum 114*. V myšlienkach o panenskom i manželskom spôsobe života čerpá najmä z diela *De renuntiatione saeculi, seu de abdicatione rerum*.²⁶

Autor cituje aj sv. Jána Klimaka, ktorého autorita je viditeľná i v tom, že byzantská cirkev slávi jeho pamiatku na štvrtú pôstu nedeľu, čím vyjadruje to, že Klimak je považovaný za popredných učiteľov spirituality a askézy.²⁷ Používa najmä už spomenuté dielo *Scala paradisi* (Rebrík do raja).²⁸

V diele nájdeme aj odkazy na spisy Jána Zlatoústeho, konkrétne jeho *Homilia in Marcum*, *Homilia de S. Joanne Baptista* a *Adversus Vituperatores Vitae Monasticae Libri III*.

Veľmi často cituje aj nasledovné diela Efréma Sýrskeho: *Sermone ad pietatem exercendam*, *Adhortatio I Anachoretarum*, *Homilia de festis*, *Sermo de variis tormentis inferni* a *De vita spirituali*. Bazilovič cituje aj jeho ďalšie dve diela *Paraenesis* a *Sermo de oboedientia*.

Bazilovič sa na vysvetľovanie viacerých skutočností ohľadom praktického mníšskeho života odvoláva na Jána Kasiána a jeho diela *De coenobiorum institutis Libri XII*²⁹ a *Collationes patrum*.³⁰

Dôležitými pre Baziloviča sú pramene od Hieronyma. Konkrétne cituje jeho *Epistolae* (Listy) IV, VIII, IX, XIII, XVI, XXII, XIV, *Ad sanctam Demetriadem Virginem* a *Ad Sanctam Paulam de obitu filiae Monialis Blaesilae*. Ďalším citovaným dielom je tiež *Vita sancti Hilarionis*.

²² Cf. Benedictus Nursinus, *Regula*, PL 066, 0215-0932D, 0480-0547.

²³ Cf. Basilius Magnus, *Constitutiones asceticae*, PG 31, 1321-1428.

²⁴ Cf. Basilius Magnus, *Homilia de jejunio I*, PG 31, 171.

²⁵ Cf. Basilius Magnus, *Epistola XXII. de perfectione vitae monasticae*, PG 32, 287-294.

²⁶ Cf. Basilius Magnus, *De renuntiatione saeculi, seu de abdicatione rerum*, PG 31, 648C-652D.

²⁷ Cf. Ventura, *Spiritualita* 2-3, 58.

²⁸ Cf. I. Climacus, *Scala paradisi*, PG 88, 633-1164.

²⁹ Cf. I. Cassianus, *De coenobiorum institutis Libri XII*, PL 49, 53-476.

³⁰ Cf. I. Cassianus, *Collationes*, PL 49, 477-1328.

Z latinských Otcov ďalej vo veľkej miere cituje aj Tertuliána. Okrem diela *De corona militis*³¹ cituje aj jeho diela *Liber de spectaculis* a *De cultu mulierum*.

Autor sa odvoláva aj na Augustínove *Confessiones* (Vyznania), ďalej na výklady k žalmom: *In Psalmum 43 ennaratio* a *In Psalmum 132 ennaratio*. Cituje tiež diela *Regula ad servos Dei*, *Sermones 50 de diversis*, *Epistola CXIX* a *Contra faustum*.

Bazilovič sa vo svojom diele často odvoláva na dôležité historické pramene. Cituje dielo *Byzantina historia* (Byzantské dejiny) od Nikefora Gregora.³² Často sa odvoláva na Euzébiove *Historia ecclesiastica* (Cirkevné dejiny)³³ a tiež na dielo *Demonstratio evangelica*.

Okrem spomenutých historických a teologických spisov cirkevných Otcov a kresťanských spisovateľov dáva priestor v častiach o filozofickom živote aj Marcovi Aureliovi a jeho dielu *Ad se ipsum*³⁴ (Hovory k sebe samému) a tiež listom *Epistola ad Epesipum Nepotem*, *Epistola Anchorsidis ad Cræsum* a *Epistola ad Pollionem Athenis*.

V spise sa objavuje aj Tomáš de Jesús³⁵ s dielom *Commentaria cum ad Monasterium de statu Monachorum*. Bazilovič si pomáha aj myšlienkami z *Homilia de cura pastoralis* od pápeža Leva IV.

Autor ďalej vo svojom spise cituje nasledovné pramene:

Gregor Nysský – *Homilia In Baptismum Christi, Vita S. Macrinæ*

Gregor Veľký – *Moralia*

Gregor Nazianský – *Oratio de sancto Basilio, Homilia ad virginem, Epistolae VI, CCI*

Atanáz – *Vita sancti Antonii, Apologia ad Constantium*

Teodoret z Cyru – *Sermo de charitate*

Ján Damaský – *Vita sanctorum Barlaam et Josaphat*

Paulinus – *Epistola ad Alenthium, Epistola III ad Severum*

Dorotej – *Doctrinae diversae, Institutiones*

Cyprián – *Liber de disciplina et de habitu virginum, Liber de moralitate*

Dionýz Areopagita – *De ecclesiae hierarchia*

Ambróz – *Expositio in Psalmum 118, Libri de virginibus*

Paládius – *Vita Pauli Leontii*

Leontius – *De vita sancti Joannis Eleemosinarii*

³¹ Cf. Q. Tertullianus, *De corona militis*, PL 2, 0160-0220.

³² Byzantský polyhistor (1295-1359/1360).

³³ Cf. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 645A-646A.

³⁴ Cf. Dalfen.

³⁵ Narodil sa v meste Baeza v južnom Španielsku (1564-1627). Bol členom Rádu bosých karmelitánov (*Ordo Fratrum Discalceatorum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, skr. OCD) a založil karmelitánske pustovne. Tvoril na poli mystickej teológie.

Salvianus – *Liber de gubernatione Dei*

Metafrastes – *Vita sancti Danielis Sytlitae, De patientia et de poenitentia, De perfectione*

Porfírius – *De abstinentia ab esu animalium*

Cyprián – *De disciplina et de habitu virginum*

Bernard z Clairvaux – *Liber de praecepto et dispensatione*

3.2. Ekumenické koncily a miestne cirkevné synody

Ďalším dôležitým prameňom pre Baziloviča sú ekumenické koncily a miestne cirkevné synody, ktoré cituje za každou dôležitou myšlienkou. Ich umiestnením tak potvrdzuje svoje tvrdenia a dáva im váhu. Kvôli prehľadnosti, z čoho Bazilovič čerpá, na tomto mieste uvádzame všetky spomenuté koncily, na ktoré sa autor vo svojom spise odvoláva, pričom citujeme vybrané miesta z diela. Udávame odkazy spomenuté nielen priamo v texte, ale i na margináliách. Najčastejšie ich však Bazilovič cituje priamo v texte a v niektorých prípadoch cituje aj ich konkrétne kánony. Spomenuté koncily a cirkevné synody, ktoré nie sú v texte či na margináliách uvedené v plnom znení, rozpisujeme. Zápisy sú roztriedené systematicky podľa jednotlivých častí Bazilovičovho spisu. Za každým zápisom nasleduje aj konkrétna strany, resp. strany, kde v texte sa daný odkaz vyskytuje.

Bazilovič cituje nasledovné ekumenické koncily a miestne cirkevné synody:

Prvá časť

I. „[...] *Concilii Meldensis Anno Domini 845. celebrati [...]*,” s. 6 – Koncil v Meaux, 845.

Druhá časť

II. „[...] *Sexta synodus generalis [...]*,” s. 27; 30 – Šiesta generálna synoda / Tretí konštantínopolský koncil;

III. „[...] *Tridentinum Concilium [...]*,” s. 31; 42 – Tridentský koncil;

IV. „[...] *In Oxoniensi Concilio A. D. 1222. celebr. in Anglia [...]*,” s. 31 – Synoda v Oxforde, 1222;

V. „[...] *In Concilio Triburiensi An. 895. celebrato [...]*,” s. 31 – Synoda v Trevíri, 895;

VI. „[...] *Concilium Aquisgranense A. D. 817 [...]*,” s. 43 – Synoda v Aachene, 817;

VII. „[...] *Concilium Londoniense II. A. D. 1127 [...]*,” s. 43 – Druhý westminsterský snem, 1127;

VIII. „[...] *Concilii Lateransis [...]*,” s. 44 – Lateránsky koncil;

- IX. „[...] *Concilium in Anglia A. D. 1075. celebratum* [...]“ s. 65 – Synoda vo Westminsteri, 1075;
X. „[...] *In Oecumenico Concilio VII. seu Niceno II* [...]“ s. 72; 111; 159; 160 – Druhý nicejský koncil;
XI. „[...] *Turonensis quoque Concilii secundum* [...]“ s. 73 – Druhá synoda v Tours;
XII. „[...] *Concilium Aurelianum I.* [...]“ s. 74 – Synoda v Orleáns;
XIII. „[...] *Synodus Ratisbonensis sub sancto Bonifacio habita* [...]“ s. 74 – Synoda v Regensburgu;
XIV. „[...] *Synodus Augustana* [...]“ s. 74 – Synoda v Auguste.

Tretia časť

- XV. „[...] *Oecumenico Concilio VI.* [...]“ s. 84 – Konštantínopolský koncil / Trulánsky snem, 692;
XVI. „[...] *Concilium Carthaginense IV.* [...]“ s. 85 – Štvrtá synoda v Kartágu;
XVII. „[...] *Concilium Lubdunense II-dum* [...]“ s. 85 – Druhý lyonský koncil;
XVIII. „[...] *In Laodicensi Concilio Cp. 15.* [...]“ s. 88 – Laodicejská synoda, Frígia, Malá Ázia, 364;
XIX. „[...] *Concil. Altisiodorenses Can. 33. & 101.* [...]“ s. 90 – Synoda v Auxerres, Francúzsko, 585;
XX. „[...] *Concil. Turon. 3. Cap. 50. A. D. 813. Clem. ne in agro §. Sanct. Lib. 3. titto.* [...]“ s. 91 – Tretia synoda v Tours, 813;
XXI. „[...] *Concil. Constantin. A. D. 692* [...]“ s. 102 – Štvrtý konštantínopolský koncil, 692;
XXII. „[...] *In sexto Concilio Oecumenico* [...]“ s. 113 – Šiesty ekumenický koncil;
XXIII. „[...] *Concilio Toletano VIII. A. D. 633* [...]“ s. 127 – Ôsma synoda v Tolede, [653];
XXIV. „[...] *Concilio Toletano XII. A. D. 681* [...]“ s. 127 – Dvanásta synoda v Tolede, 681;
XXV. „[...] *Synoda Moguntina* [...]“ s. 127 – Synoda v Mainzi;
XXVI. „[...] *Synoda Rhemenensis* [...]“ s. 127 – Synoda v Remeši;
XXVII. „[...] *Synoda Parisiensis* [...]“ s. 127 – Synoda v Paríži;
XXVIII. „[...] *Synoda Lateranensis* [...]“ s. 127 – Lateránsky koncil.

Štvrtá časť

- XXIX. „[...] *Concilio Antiocheno* [...]“ s. 133 – Antiochijský koncil;
XXX. „[...] *Concilium Constantinopolitanum V.* [...]“ s. 162 – Piaty konštantínopolský koncil;
XXXI. „[...] *Concilii VI. Constantinopolitani contra Monothelitas habiti* [...]“ s. 162 – Šiesty konštantínopolský koncil;

XXXII. „[...] Concilium VII. Oecumenicum A. D. 787. Nicææ contra iconoclastas celebratum [...]“ s. 163 – Siedmy ekumenický koncil / Druhý nicejský koncil, 787.

3.3. Sväté písmo

Bazilovič sa pochopiteľne neustále odvoláva aj na Sväté písmo. Jednotlivé pasáže cituje priamo, v mnohých prípadoch dané pasáže parafrázuje. V tomto prehľade uvádzame všetky citované miesta z Písma, ktoré Bazilovič použil priamo v texte i na margináliách. Niektoré pasáže v originálnom prameni neboli označené, a tak ich pre kompletnosť textu doplníme do zátvoriek. Vulgáta bola východiskom viac menej pre všetky citácie zo Svätého písma. Pre preklad citácií zo Svätého písma používame katolícky preklad. Niekedy ide o presné citácie originálneho latinského textu, niekedy len čiastočné. Aj v tomto ohľade si môžeme všimnúť, že Bazilovič vyvážene cituje Starý i Nový zákon. Zo Starého zákona prevažuje Kniha žalmov, z Nového zákona Evanjelium podľa Matúša a Prvý list Korinťanom.

Bazilovič cituje nasledovné pasáže zo Svätého písma:

Vetus Testamentum

<i>Liber Genesis</i>	2, 17 / 3, 17 [-18] / 5, 33 / 9, 3 / 9, 20 [-21]
<i>Liber Exodus</i>	16, 3 / 20, 10 / [24, 12-18] / 32, 6
<i>Liber Leviticus</i>	19, 27 / 21, 5
<i>Liber Numeri</i>	14, 37
<i>Liber Iudicum</i>	13, 14
<i>Liber I Regum</i>	17, 1 / 19, 8
<i>Liber II Regum</i>	4, [8-10] / 6, 2 / 6, 10
<i>Liber Iob</i>	[31, 1]
<i>Liber Psalmorum</i>	[25, 17] / 25, 20 / 36 (37) / (39) 40 / [54 (55), 7] / 63 (64), 2 / [72 (73), 22-23] / 77, 25 / 80 (81), 4 / 104 (105), 37 / 118, 120 / 118 (119), 148 / 118 (119), 164 / 132 (133)
<i>Liber Proverbiorum</i>	6, 27 [-29]
<i>Liber Ecclesiastes</i>	9, 8
<i>Liber Lamentationum</i>	[3, 27]
<i>Liber Danielis</i>	10, 2 [-3]
<i>Liber Ionae</i>	[4, 3]
<i>Liber Ecclesiasticus</i>	13, 20 / [19, 2] / 32, 24

Novum Testamentum

<i>Evangelium secundum Matthaeum</i>	[3, 17] / 4, 2 [-4] / 5, [3] / 6, 16 [-17] / 9, 12 / 9, 28 / 10, 10 / 10, 38 / 11, 11 / 15, 26-27 / 16, 24 / [18, 20] / [19, 10-12] / 19, [21] 19, 27 / 23, [2-3] / [23, 4] /
<i>Evangelium secundum Lucam</i>	12, [35] / [14, 26] / [16, 19-31] / 18, 1 / [19, 22]
<i>Evangelium secundum Ioannem</i>	[1, 42] / [6, 37] / [6, 38] / 14, 23 / 21, [21-22]
<i>Actus Apostolorum</i>	[3, 6] / 4, 32 / [5, 1-11] / [10, 1-32]
<i>Epistula ad Romanos</i>	13, 1-2 / 14, 21
<i>Epistula I ad Corinthios</i>	7, 5 / 7, 24 / [1] 7, 34-35 / 11, 14 / [12, 12] / [1] 13, 5 / 14, [20]
<i>Epistula II ad Corinthios</i>	[4, 10] / 4, 16 / 11, 27 / 12, 2 / 12, [10]
<i>Epistula ad Colossenses</i>	[3, 5] / 3, 16
<i>Epistula II ad Thessalonicenses</i>	3, 8
<i>Epistula I ad Timotheum</i>	[2, 8] / [4, 4-5] / 6, 8 / 6, 10
<i>Epistula ad Hebraeos</i>	3, 17 / 6, 4 / 11, [37-38]
<i>Epistula Iacobi</i>	[1, 15] / 5, 6 [-7]
<i>Apocalypsis Ioannis</i>	14, 3-4

4. Teologické a jazykové príklady stretu

východnej a západnej teológie v diele Imago Vitae Monasticae

Asketický spis *Imago vitae monasticae* je svedectvom grécko-slovenskej mníšskej duchovnej a vzdelanostnej tradície na území, kde dominovala latinská tradícia a vzdelávanie. Vzťah dvoch kultúrnych okruhov, Východu a Západu, možno v diele sledovať aj na viacerých teologicko-jazykových príkladoch. Práve táto skutočnosť nám popri historickom a lingvistickom výskume diela otvára ďalšie možnosti výskumu práve na poli terminológie. Na viacerých miestach si možno všimnúť okrem iného aj to, ako autor interpretuje jednotlivé skutočnosti pomocou západnej náboženskej terminológie. Paralelne však pri nej uvádza aj termíny východnej cirkvi. Nami excerptované príklady z diela uvádzame najskôr v latinskom origináli. Za nimi nasleduje náš preklad. Jednotlivé príklady doplníme o lokáciu v nami skúmanom prameni. Popri kultúrnych osobitostiach upriamujeme pozornosť aj na mapovanie „nela-

tinských“ lexém prítomných v diele. Bazilovič ich v diele aplikuje buď samostatne, alebo paralelne s latinským ekvivalentom.

I.

Systematicky koncipovaný asketický spis ponúka v jednotlivých častiach rôzne reálie. Hneď úvodnú časť diela, proporčne najkratšiu, Bazilovič venuje krátkym dejinám mníšstva a predstavuje tiež základné termíny späté s mníšskym prostredím. Konkrétne vo štvrtej kapitole vysvetľuje samotné pomenovanie „mních“. Autor predstavuje jeho používanie na Východe a na Západe.

Hæc vox „Monachus“ tardius, nempe sæculo tertio, primum ubique innotuit, vitæ tamen Monasticæ institutum jam antea fuit. **In Oriente** citius propagatum est, **Romæ** vero usque ad sancti Athanasii tempora ignorabatur, ut ait sanctus Hieronymus. Originem vocis hujus sanctus Augustinus exponens Psalmum 132: ita deducit: „Ecce quam bonum, & quam jucundum habitare fratres in unum.“ Iste dulcis sonus, inquit, Monasteria peperit; ad hunc sonum excitati sunt fratres, qui habitare in unum concupiverunt.³⁶

Slovo „mních“ prvýkrát zaznelo až v treťom storočí, aj keď asketický spôsob života existoval už skôr. Na **Východe** sa mníšstvo šírilo intenzívnejšie, kým v **Ríme** bolo takmer neznáme až do čias sv. Atanáza, ako hovorí sv. Hieronym. Sv. Augustín odvodzuje pôvod tohto slova, keď v 132. žalme vykladá: „Hľa, aké je dobré a milé, keď bratia žijú pospolu.“³⁷ Dodáva: „Toto lúbezné znenie dalo vzniknúť kláštorom. K tomuto zneniu boli povzbudení bratia, ktorí túžili byť v jednote.“³⁸

Bazilovič sa venuje aj samotnému pôvodu slova „mních“, keď etymologickú interpretáciu podopiera argumentmi Kasiána. Konkretne cituje z jeho diela *Collationes patrum*.

Cassianus de hoc nomine loquens, ait: **Monachos a singulari, & solitaria vita nominatos.**³⁹

Sv. Kasián toto pomenovanie odvodzuje, keď hovorí, že **mnísi boli pomenovaní podľa neobvyklého života, ktorý trávili v samote.**

II.

V prvej časti v siedmej kapitole má autor v úmysle oboznámiť so životným štýlom pôvodných mníchov. Popri modlitbe a pôste hovorí

³⁶ Basilovits, *Imago vitæ monasticæ*, 12-13.

³⁷ Ž 133, 1.

³⁸ Cf. A. Augustinus, *In Psalmum 132 Enarratio. Sermo ad plebem*, PL 37, 1729-1736.

³⁹ Basilovits, *Imago vitæ monasticæ*, 13.

o mníšskych príbytkoch. Nasledujú konkrétne vysvetlenia, kde nachádzame k nim príslušné grécke termíny: *coenobium*, *monasterium* a *laura*.

Græci Monasticis habitaculis varia Nomina dederunt: *Primo vocant Cœnobium*, nomen hoc ab ipso etymo communis vitæ desumptum propter vitam communem, quam ducebant. Cœnobitæ, ait Cassianus: Secundo, dicunt, & **Monasteria** a Monachorum inhabitatione, Monachus, & Monasterium a Græce vocabulo Monos originem habet. Cœnobium enim est, ubi cohabitantium plurium degit unita communio.⁴⁰

Gréci pomenovali rôzne mníšske príbytky. Prvé nazývajú „**cenóbium**“. Tento názov vznikol z etymológie slov „spoločný život“ a kvôli spoločnému životu, ktorý cenobiti trávili, vykladá Kasián. Druhé nazývajú „**monastiermi**“ podľa mníšskeho príbytku. Slová „mních“ a „monastier“ majú svoj pôvod v gréckom slove *monos*. Cenóbium je teda miesto, kde žije jednotné spoločenstvo viacerých spolubratov.

Inter **Monasterium**, & **Lauram** discrimen est, quia in Monasteriis vivebant, sub uno tecto, & Pastore, qui vero Lauras incolebant, reguntur quidem ab uno Abbate, sed in sejunctis tectis tamquam in tabernaculis. Ita sancti Sabbæ Laura Coellas habebat 150. quæ pulchro ordine in solitudine juxta torrentem constructæ erant; verum usus Laurarum in Urbibus non habet locum.⁴¹

Medzi „**monastierom**“ a „**lavrou**“ je rozdiel v tom, že v monastieroch mnísi žili pod jednou strechou s dušpastierom. Tí, ktorí žili v lavrách, boli pod správou jedného Otca, ale v samostatných príbytkoch tak ako v šiatroch. Lavra sv. Sávu mala takto 150 ciel, ktoré boli vybudované pekne v rade osamote blízko potoka. Lavry naozaj do miest nepatria.

III.

Ústrednými témami druhej časti diela sú samotná formácia mníchov a sľuby poslušnosti, chudoby a čistoty. Autor v druhej kapitole okrem iného hovorí i o období noviciátu. Tu sa môžeme stretnúť s detailnými popismi podmienok, za akých mnísi mohli vstúpiť do kláštora. Vo všetkých prípadoch sa takýmto spôsobom budovala cnosť poslušnosti, ktorej, podľa nášho názoru, Bazilovič prikladal najväčšiu váhu.

Ante initium Novitiatus debebant olim mirabilem subire probationem, vitam Monasticam amplexuri. Tabenneositæ nullum recipiebant ad Mo-

⁴⁰ Basilovits, *Imago vitæ monasticæ*, 24.

⁴¹ Basilovits, *Imago vitæ monasticæ*, 24.

nasterium, qui non prius decem dies, aut plures pro foribus excubans omnium pedibus advolutus ingressum petiisset, ut sic humilitas, patientia, & constantia futuri militis Christi exploraretur. **Quem ritum, etiam Syri observabant**, ut beatus Ephraim scribit sermone ad pietatem exercendam.⁴²

Tí, ktorí sa hodlali zaviazať mníšskemu životu, museli pred noviciátom kedysi podstupovať nezvyčajnú skúšku. V Tabennesi⁴³ neprijali do monastiera nikoho, kto by predtým desať alebo viac dní neprosil o vstup do monastiera, ležiac pritom vonku pred dverami, a padajúc k nohám všetkých, aby sa takto preukázala pokora, trpezlivosť a vytrvalosť budúceho Kristovho vojaka. **Tento zvyk zachovávali aj Sýrčania**, ako píše blažený Efrém v diele *Sermo ad pietatem exercendam*.

Hunc ipsum morem pro Monasterio expectandi sanctus Benedictus transtulit in Occidentem. Per quatuor, inquit, aut quinque dies foris maneat pulsans, & injurias patienter toleret. Postea sit per paucos dies in cella hospitum, inde ducatur ad cellam Novitiorum, ubi comedat, dormiatque &c. Detur ei Magister. Post duos menses legatur ei regula, & iterum post sex menses, & denuo post quatuor, sicque anno absoluto suscipiatur.⁴⁴

Sv. Benedikt tento spôsob vyckávania pred monastierom preniesol na Západ. Hovorí: „Po dobu štyroch či piatich dní nech ostane klopať pri dverách a nech trpezlivo znáša protivenstvá. Potom nech vytrvá niekoľko dní v hosťovskej cele, neskôr nech je odvedený do cely pre novicov a tam nech je, spí a tak ďalej. Nech sa mu určí novicmajster. Po dvoch mesiacoch nech je mu prečítaná regula, po šiestich znova a ešte raz po štyroch mesiacoch, a tak nech je prijatý po uplynutí jedného roka.“

IV.

Symbiózu učenia cirkevných Otcov, ktorá je prítomná v celom priebehu spisu, možno sledovať aj na príklade obradu mníšskej profesie. Bazilovič sa tejto téme venuje v druhej časti v piatej kapitole. Samotnú kapitolu a hlavnú myšlienku obradu profesie tiež explicitne uvádza zmienením sa o gréckych i latinských cirkevných Otcoch.

Patres Veteres tam Græci quam Latini passim loquuntur de Professione Monastica. Sanctus Basilius ad virginem lapsam, ait: Memento Professionis tuæ, quam Deo professa es, testes & homines, & Angelos habes. Sanctus Ephraim in professione, Angeli Dei adstant, ait, audiunt-

⁴² Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 31-32.

⁴³ Osada, v ktorej sv. Pachomius založil v roku 323 monastier.

⁴⁴ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 32.

que de labiis tuis procedentia verba, vota, & juramenta: sermone ad pietatem exercendam. Idem: Id noveris, frater, quod Angeli in hoc momento voces tuas, & pacta tua, abrenuntiationemque tuam describant, & in cœlis usque ad horribilem illum iudicii diem conservent.⁴⁵

Tak grécki, ako aj latinskí starí Otcovia často hovoria o mníšskej profesii. Sv. Bazil v diele *Epistola ad virginem lapsam* píše: „Pamätaj na svoju profesiu, ako si sľúbila Bohu, ľudia i anjeli sú ti svedkami.“ Sv. Efrém v diele *Sermo ad pietatem exercendam* o profesii hovorí: „Boží anjeli sú prítomní a počúvajú slová, sľuby i prisahy, ktoré vychádzajú z tvojich pier.“ A takisto: „Spoznáš, brat, že anjeli v tejto chvíli opísali tvoje volania, sľuby i tvoje zriekanie a uchovávajú ich na nebesiach až do onoho hrozivého súdneho dňa.“

V.

V častiach o praktickom mníšskom živote, konkrétne v piatej kapitole tretej časti v pasáži o mníšskej tonzúre, sa Bazilovič venuje porovnaniu tradície v nosení brady ako na Východe, tak i na Západe.

Clerus Orientalis barbam alere solet ad exemplum sancti Pauli Apostoli, quem prolixam habuisse barbam traditur. **In partibus Occidentilibus** tam inter Clericos, quam inter Monachos consuetudo diversa fuit in barbis. Quidam nutriebant, alii tondebant, alii radebant.⁴⁶

Duchovenstvo na Východe má vo zvyku pestovať bradu podľa vzoru sv. apoštola Pavla, o ktorom sa hovorí, že mal bujnú bradu. **V západnom svete** tak medzi kňazmi, ako i mníchmi panoval rozdielny zvyk v nosení brady; jedni si ju pestovali, druhí strihali, iní holili.

VI.

Bazilovič tiež porovnáva zvyk v súvislosti so slávením eucharistie, ktorý zachovávali v Ríme a tiež v Palestíne, Mezopotámii, Ponte i v Kapedócii.

Primi Christiani quotidie communicabant: Si quotidianus est panis, inquit sanctus Ambrosius, cur post annum illum sumis? accipe quotidie. **De Romanis sanctus Hieronymus ait:** Scio Romæ hanc esse consuetudinem, ut fideles semper, nempe omnibus diebus, Christi Corpus accipiant, quod nec reprehendo, nec probō, unus quis enim in suo sensu abundet. „Monachis olim vehementer suadebatur quotidiana Communio; qui enim se ab ea procul amovet, Deus quoque procul ab eo [des-

⁴⁵ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 43-44.

⁴⁶ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 114.

cendit].“ **Crescente postea numero Monachorum sub sancto Antonio, & Pachomio** quotidiana fratrum Communio etiam cessavit, & non nisi primo, & ultimo Hebdomadis die, dicti fratres communicabant. „**Id ipsum de Monachis Palestinæ, & Mesopotaniæ tradit Cassianus.**“ **De Ponti, & Cappadotiæ scribit sanctus Basilius:** Nos, inquit, quater singulis hebdomadibus communicamus Dominica die, quarta die, in Parasceve, & Sabbato; aliis item diebus, si sancti alicujus memoria recolatur. Ad Cæsariam Patriciam (de commun.).⁴⁷

Prví kresťania prijímali každodenne. Sv. Ambróz sa pýta: „Ak je chlieb každodenný, prečo ho prijímaš raz do roka? Prijímaj každý deň.“ **O Rimanoch sv. Hieronym hovorí:** „Viem, že v Ríme bol taký zvyk, že veriaci vždy, totiž denne, prijímali Kristovo telo, čo nevyčítam, ani neschvaľujem, lebo každý totiž oplýva vlastnou mienkou. Kedysi sa mníchom dôrazne odporúčalo denné prijímanie. Kto sa od neho ďaleko odpútal, Boh sa od neho tiež vzdialil.“ **Po tom, ako neskôr za sv. Antona a Pachomia vzrástol počet mníchov,** utužilo sa aj každodenné prijímanie bratov. Bratia tak prijímali nielen v prvý a posledný deň v týždni. **To isté vykladá Kasián o mníchoch v Palestíne a Mezopotámii. Sv. Bazil píše o mníchoch v Ponte a Kapadócii** v diele *Epistola Ad Cæsariam Patriciam de communione*: „My prijímame každý týždeň štyrikrát, a to v nedeľu, stredu, piatok a v sobotu. Aj v iné dni, ak sa pripomína pamiatka na nejakého svätca.“

VII.

V tretej časti, v ktorej sa Bazilovič venuje praktickým otázkam súvisiacim s mníšskym životom, sa v tretej kapitole zmieňuje o stravovaní a o rôznych pôstoch, ktoré v mníšskom svete zohrávali dôležitú úlohu. Opisuje nielen jednotlivé pokrmy, ktoré mnísi užívali, ale aj presné množstvá, ktoré museli zachovávať. Autor tu cituje dve veľké osobnosti mníšskeho života, sv. Benedikta a sv. Bazila Veľkého.

Infensiores ventri hostes panem non libris, sed unciis ponderabant, sanctus Macarius Alexandrinus cujusdam Monachi unam tantum panis libram per diem manducantis volens abstinentiam transcendere; quinque solum unciarum frustillum comedere solebat quovis die.“ **Libra vero continet 12. uncias, qualem libram sanctus Benedictus per diem suis Monachis præscripsit:** „Panis libra, inquit, una per diem, sive semel, sive bis comedatur.“ Multi solis oleribus, leguminibus, fructibus, aut radicibus absque pane vitam ducebant. Antiochus Eremita referente Georgio Præsbytero 30. annis panem non gustavit contentus crudis

⁴⁷ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 89-90.

oleribus cum sale, & aceto, vinum, & oleum a 60. annis ignorabat.“ Et omnis multitudo Monachorum circa Jordanis solis victitabat oleribus, & dactylis. **Sanctus Basilius in cibum sumsit olerum folia, escam pauperimorum:** Ciborum nostrorum, inquit optimi quibus affluimus, herbarum folia sunt cum pane asperrimo (Epist. juxta novum ordinem 41. alias juxta veterem 208. & 209. ad Julian. Apostat.) Unde sanctus Joannes Eleemosinarius: „Quanti, inquit, desiderant saturari de foliis olerum, quæ projiciuntur de coquina mea?“ Sic sanctus Macarius per quadagesimam cibavit se solis brassicæ foliis crudis, quæ dumtaxat diebus Dominicis accipiebat.“⁴⁸

Rozhorčenejší odporcovia pahlnosti nemerali chlieb na libry, ale na uncie. Sv. Makarius Alexandrijský chcel prekonať zdržanlivosť jedného mnícha, ktorý jedával na deň len jednu libru chleba, a tak každý deň zvykol jesť iba malý kúsok chleba z piatich uncí. Libra pozostáva z dvadsiatich uncí. Jednu takúto libru na deň **sv. Benedikt nariaďoval svojim mníchom:** „Libra chleba, jedna na deň, nech sa je alebo naraz, alebo na dvakrát.“ Mnoho z nich žilo bez chleba, len zo zeleniny, strukovín, ovocia a z korenkov. Podľa správ Georgia presbytera nechutnal sv. Antiochus Eremita chlieb tridsať rokov a uspokojil sa so surovou zeleninou so soľou a octom. Od šesťdesiatich rokov tiež nepoznal víno a olej. Aj celý zástup mníchov okolo Jordánu žil len zo zeleniny a datlí. **Sv. Bazil v jedle požíval zeleninové listy, pokrm najbiednejších.** V dielach *Epistola juxta novum ordinem XLI. alias juxta veterem CCVIII. a CCIX. ad Julianum Apostatam* vysvetľuje: „Z našich pokrmov sú najlepšie tie, ktorými oplývame, a to sú listy bylín a pretvrdý chlieb. Sv. Ján Almužník dodáva: „Koľkí túžia po tom, aby sa nasýtili zeleninových listov, ktoré sú z mojej kuchyne vyhadzované?“ Tak sa sv. Makarius počas štyridsaťdňového pôstu sýtil len surovými kapustnými listami, ktoré jedával iba v nedeľu.“

VIII.

Ďalšiu súčasť praktického života mnícha predstavuje mníšsky odev. Vo štvrtej kapitole tretej časti autor paralelne uvádza príklady aj pri opise mníšskeho odevu a jeho jednotlivých častí. Konkrétne v tomto prípade použil najprv grécky výraz, ktorý dopĺňa o latinský ekvivalent.

Habemus autem **Analabum**⁴⁹ (seu **scapulare**⁵⁰) hic Analabus in modum crucis ponitur, super humeros nostros, id est, signum crucis gestamus in humeris nostris juxta illud: Tolle crucem tuam & sequere me.

⁴⁸ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 92-93.

⁴⁹ Slovo zaznamenáva Bartal, *Glossarium*, 30 a Du Cange, *Glossarium: Vestis monasticæ species, vulgo Scapulare*. Dostupné na: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>.

⁵⁰ Slovo zaznamenáva aj Du Cange, *Glossarium: ...vestis, scapulas tantum tegens. Vestis apostolica instar crucis...*

Máme aj **náplecník (škapuliar)**. Ten si kladieme cez plecيا v tvare kríža. Nosíme teda znak kríža na našich plecياch podľa: „Vezmi svoj kríž a nasleduj ma.“⁵¹

IX.

V prvej časti v siedmej kapitole sa v texte stretneme s paralelným vysvetľovaním viacerých pojmov. V diele Bazilovič paralelne pri sebe tiež uvádza pomenovanie predstaveného kláštora – *archimandrita / abbas*:

*Abbates communiter Archimandritæ nominati sunt.*⁵²

Celkovo je možné skonštatovať, že v texte spisu sa striedavo vyskytuje paralelné zamieňanie gréckych i latinských výrazov, napr. *ecclesia* – *templum*, *eucharistia* – *communio*, *presbyter* – *sacerdos*. Bazilovič v tomto nerobí rozdiely. Za pozornosť však v tejto súvislosti stojí fakt, že náš autor postupuje stereotypne v používaní termínu monastier (*monasterium*). Je preto zaujímavé, že v celom diele nenájdeme napr. termín *claustrum*, resp. jeho variant, nakoľko v asketickom spise nie sú prítomné len prvky typické pre východné mníšstvo, na druhej strane termín monastier predstavuje len východný kláštor. To môže svedčať o tom, že aj keď Bazilovič písal „obraz“ mníšskeho života, priklonil sa k termínu, ktorý mu bol blízky a následne ho bez rozdielu uplatňoval v celom spise.

V asketickom spise nachádzame i špecifické termíny, ktoré Bazilovič použil pri interpretácii jednotlivých pojmov:

I.

Ξηροφαγία (*Xerophagia*)

Mnísi najčastejšie dodržiavali tzv. *xerophagiu*. Táto pôstna disciplína dovoľuje len pitie vody a suchú stravu a konzumovať sa môže len chlieb, zelenina a ovocie.⁵³ Práve tento pôst mnísi dodržiavali najčastejšie.

II.

Παιδεραστία (*Paederastia*)

Communiter sancti Patres liberiolem cum pueris conversationem prohibent ob vitium, quod Græci Pæderastiam nominant, etiam Monachis infestum. Multi eo ceciderunt, Horrendum dictu, quid frater quidam cum certo Adolescentulo fecerit sub oculis sancti Macarii

⁵¹ Mt 16, 24.

⁵² Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 24.

⁵³ Cf. Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 95: „Sanctissimi tamen viri nec pulmenta accepissent unquam, nisi naturæ imbecillitas Xerophagiam eos dimittere coegisset.“

referente Joanne Subdiacono. Non immerito igitur hortatur Monachum sanctus Ephraim, ut se custodiat, si contingat loqui cum formosis Adolescentulis. Sanctus Dorotheus jubet amicitiam, & colloquia Adolescentulorum fugere, ut amicitiam Diaboli.⁵⁴

Svätí Otcovia súhlasne zakazujú neviazanejšie stýkanie sa s chlapcami, ktoré predstavuje pre mníchov tiež nebezpečný hriech. Gréci to nazývajú *pederastia*. Boli mnohí, ktorí v tomto poklesli. Hrôzostrašné je hovoriť o tom, čo podľa správ Jána Subdiakona akýsi brat robil s istým mládencom pred zrakom sv. Makaria. Plným právom preto sv. Efrém napomína mnícha, aby sa mal na pozore, ak sa mu naskytá príležitosť rozprávať sa so vzhľadnými mládenkami. Sv. Dorotej nabáda vyhýbať sa priateľstvu a rozhovorom s mládenkami ako priateľstvu s diablom.

III.

V tretej časti v šiestej kapitole, v ktorej autor hovorí o trpezlivosti, pokladá práve kláštory za skutočné školy trpezlivosti. V nich totiž mnísi museli často znášať mnohé protivenstvá svojich spolubratov. Bazilovič vníma mnícha ako mučeníka, ktorý s pokorou znáša všetky príkoria. Príkladom takého ponížovania je aj praktika, na ktorej opis si Bazilovič zvolil tiež paralelné uplatnenie. Objavuje sa tu termín *psiathia* (gr. ψιᾰθιον)⁵⁵ vo význame „malé rohožky z trstia.“ Autor pri tomto slove paralelne uvádza aj jeho latinský ekvivalent *storea*, -ae, f.

Alii quidam fratrum interdiu veniebant (**Psiathia**) **storeas suas** ante celam meam excutiebant, & videbam tantam multitudinem cimum celam meam ingredientium, ut illos interficiendo superare non possem, erant enim ob calores infiniti.⁵⁶

Niektorí iní z bratov vo dne prichádzali pred moju celu a vytriasali tam **svoje rohožky**. Videl som také veľké množstvo ploštíc, ktoré prenikali do mojej cely, že som ich zabíjaním nedokázal premôcť. Boli totiž kvôli teplu nespočítateľné.

IV.

Vo štvrtej kapitole štvrtej časti, ktorú Bazilovič venuje Bazilovi Veľkému, sa objavuje termín Μιγάδες (*Migades*). Ide o mníchov, ktorí viedli zmiešaný život. Okrem kontemplácie sa usilovali aj o aktívnu pomoc bližným, predovšetkým chudobným.

⁵⁴ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 29.

⁵⁵ Slovo zaznamenáva Du Cange, *Glossarium*, nachádzame aj varianty *psiatium*, *psyathium*.

⁵⁶ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 120.

...ut **Migades**, segnis non fuit Basilius in promovendis Ecclesiae utilitatibus, laboresque ejus Monasterii finibus non continebantur. „Basilius Ponti Urbes inquit Ruffinus, & rura circumiens, desides gentis illius animos, & parum de spe futura sollicitos, stimulare verbis, & praedicatone succendere.⁵⁷

...ako mnísi, tzv. **migades**, sv. Bazil nezaháľal v presadzovaní záujmov cirkvi a jeho snahy sa neobmedzovali len na hranice kláštora. „Bazil obchádza mestá v Ponte a vidiek, podporuje a kázaním povzbudzuje duše tohto národa, ktoré sú ochabnuté a trochu úzkostlivé v nádeji na budúcnosť,“ hovorí Rufinus.

V Bazilovičovom spise si možno všimnúť aj výskyt hebrejských (aramejských) výrazov. Frekventovanými výrazmi sú *satanas*, *abba*, *sabbatum* a *gehenna*.

Hojné zastúpenie majú v diele predovšetkým grécke výrazy, napr. *angelus*, *baptisma* (lat. *baptismus*), *diabolus*, *diaconus*, *subdiaconus*, *diaconissa*, *evangelium*, *eucharistia*, *laicus*, *papa*, *presbyter*, *presbyterium*, *hegumenus*, *protohegumenus*, *jeromonachus*, *catechumenus*, *synaxis*, *etymon*, *phantasma*, *ependites*, *acrodrya*,⁵⁸ *barathrum*, *anathema*, *psalmodia*, *hypocrita*, *colocynthis*,⁵⁹ *naphtha*,⁶⁰ *oestrus*,⁶¹ *obsonium* (ops-, gr. ὀψώνιοντο),⁶² *clibanus* (gr. κλίβανος).⁶³

Záver

Bazilovičov unikátny asketický spis obsahuje enormné množstvo odkazov na diela latinských i gréckych cirkevných Otcov. Autor sa však prirodzene najviac odvoláva na sv. Bazila Veľkého a vyzdvihuje nielen

⁵⁷ Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 145.

⁵⁸ Hromadný výraz pre všetky druhy ovocia. K tomu pozri Kirsch, 42.

⁵⁹ Jedovatá rastlina s guľovitými plodmi a intenzívne horkou chuťou, ktorá sa tradične používa v medicíne; slúži aj ako okrasná rastlina. K tomu pozri Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 173: „Quo tempore etiam colocynthide sumpta, erant periclitaturi qui gustarant, ni fuisset jejunatoris prece dissipatum venenum.“

⁶⁰ Vo význame „živica“. K tomu pozri Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 173: „Atqui nihil est, quod illam tum flammam sustinere potuisset, quam naphthe, pix, & sarmenta sic alebant, ut ad quadraginta novem cubitos diffusa esset, atque circumjacentia depascens, plurimos Chaldaeos absumperit.“

⁶¹ Vo význame „neskrotnosť, dravosť, divokosť“. K tomu pozri Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 179: „Hinc equi insanientes in foeminas fiunt homines, ob oestrum ac furorem quem in animo gignunt deliciae.“

⁶² Jedlo, ktoré sa je s chlebom. K tomu pozri Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 141: „...& vigiliae (illa ejus decora, & ornamenta,) & suavissima coena; & obsonium panis, & sal, novum inquam illud condimentum...“; Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 157: „Nempe tunicam unam, pallium unum, vigiliis, obsonium, panem, & salem...“

⁶³ Rímska pec na prípravu chleba. K tomu pozri Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 33: „Quam illius professionem, ubi Abbas accepit, non cunctatus probare, jubet eum in clibanum, qui coquendis panibus parabatur intrare.“; Basilovits, *Imago vitae monasticae*, 56: „Quidam jussus ab Abbate, injectit se ad ardentem clibanum, alter ad Crocodilos accessit.“

jeho osobnosť, ale v prvom rade nabáda vrátiť sa k pôvodnej myšlienke cenobitského mníšstva, ktoré bolo vlastné práve Bazilovi. Bazilovič týmto dáva prednosť spoločnému mníšskemu životu, ktorý je v protiklade k pustovníckemu životnému spôsobu. Autor si pri interpretácii konkrétnych faktov v značnej miere pomáha vybranými pasážami zo Starého i Nového zákona. Používa aj príklady zo životov mnohých svätcov, púštnych Otcov i ďalších svetských autorov. Ako sme spomenuli, dôležitý prameň pre Baziloviča predstavujú aj ekumenické koncily i miestne cirkevné synody a ich kánony, ktorými podopiera svoje tvrdenia. Môžeme konštatovať, že Bazilovičov zámer poskytnúť akúsi predstavu o podstate mníšskeho života pretavil do spisu, ktorý svedčí o tom, že bol skutočným odborníkom v danej oblasti. Nielen štruktúra diela, ale i široký záber všetkých spomenutých prameňov a využitých zdrojov to jasne potvrdzuje. Podobne ako Bazilovičove veľdiela *Brevis Notitia* a *Explicatio Sacrae Liturgiae* môžeme práve *Imago vitae monasticae* považovať za akési vyvrcholenie na poli asketickej tvorby nášho autora. Bazilovič tak dokázal svoju erudovanosť aj dielom, v ktorom naplno predstavil mníšsky život, a to prostredníctvom latinčiny. Samotná koncepcia a zvolená metodológia môže súvisieť aj s faktom, že Bazilovič pôsobil aj ako pedagóg – profesor, a tak chcel oboznámiť s mníštvom čo možno najpodrobnejšie. Napokon treba dodať, že práve Bazilovič bol prvým naším autorom, ktorý sa v takej miere venoval mníšstvu, a tak opísal aj jeho jednotlivé detaily. Prostredníctvom vrcholného asketického spisu je možné badať nielen Bazilovičov rozhľad, ale predovšetkým hlboký záujem o mníšsku problematiku.

BIBLIOGRAFIA

- Avenarius, *Byzantská kultúra* = A. Avenarius, *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.-XII. storočí. K problému percepcie a transformácie* (Bratislava 1992).
- Bartal, *Glossarium* = A. Bartal, *Glossarium mediae et infimae latinitatis regni Hungariae* (Lipsiae 1901).
- Basilovits, *Imago vitae monasticae* = J. Basilovits, *Imago vitae monasticae* (Cassoviae 1802).
- Breza, *Tlačiarne na Slovensku* = V. Breza, *Tlačiarne na Slovensku 1477 – 1996* (Bratislava 1997).
- Dalfen = J. Dalfen (ed.), *Marci Aurelii Antonii Ad se ipsum Libri XII* (Leipzig 1987).
- Doruľa, *Slováci* = J. Doruľa, *Slováci v dejinách jazykových vzťahov* (Bratislava 1977).
- Du Cange, *Glossarium* = Ch. Du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Nior 1883-1887).
- Kirsch = A. F. Kirsch, *Abundantissimum Cornu Copiae Linguae Latinae et Germanicae Selectum* (Lepzig 1774).
- Laca, „250 rokov od vstupu“ = P. Laca, „250 rokov od vstupu gréckokatolíckeho historika J. J. Baziloviča OSBM do noviciátu a výňatok z jeho latinského historického diela *Brevis Notitia Fundationis Koriathovits*“, *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II.* (Jaroslav Coranič, Jana Koprivňáková, Peter Šturák eds.) (Prešov 2012).
- Lach, „*Imago Vitae Monasticae*“ = M. Lach, „*Imago Vitae Monasticae*: Prameň východného mníšstva na Slovensku“, *Orientalia et Occidentalia. Slovanská spiritualita a mystika* (Košice 2011).
- Lach, „Juraj Joannikij Bazilovič OSBM“ = M. Lach, „Juraj Joannikij Bazilovič OSBM a jeho rukopis „Z mníšskych pravidiel a nariadení“,“ *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II.* (Jaroslav Coranič, Jana Koprivňáková, Peter Šturák eds.) (Prešov 2012).

- Lach, „Predstavenie autora diela *Brevis Notitia*“ = M. Lach, „Predstavenie autora diela *Brevis Notitia* Juraja Joannikija Baziloviča OSBM (1742 – 1821),“ *Joanik Bazilovič: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku* (Monika Bizoňová, Jaroslav Coranič eds.) (Prešov 2013).
- Lunterová, „*Adversarii dicunt*“ = B. Lunterová, „*Adversarii dicunt*. Niekoľko postrehov k obhajobe obety svätej omše v diele Juraja Joannikija Baziloviča *Explicatio Sacrae Liturgiae*,“ J. J. Bazilovič OSBM a M. Lacko SJ. *Zborník z medzinárodných konferencií* (Ján Babjak ed.) (Košice 2002).
- Schematismus 1883* = *Schematismus venerabilis cleri Graeci ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1883* (Ungvarini 1883).
- Šoltés, „Historické poznámky“ = P. Šoltés, „Historické poznámky k jazykovej situácii gréckokatolíkov v 18. a na začiatku 19. storočia,“ *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15.-19. storočia* (Ján Doruľa ed.) (Bratislava 2002)
- Špidlík, *Mništví* = T. Špidlík, *Spiritualita kresťanského východu IV: mništví* (Velehrad 2004).
- Špidlík, *Spiritualita kresťanského východu* = T. Špidlík, *Spiritualita kresťanského východu I: systematická príručka* (Velehrad 2002).
- Ventura, *Spiritualita* = V. Ventura, *Spiritualita kresťanského mništví 1* (Praha 2006), 2-3 (Praha 2010).
- Zubko, „*Skrutiniá*“ = P. Zubko, „*Skrutiniá uniatskych presbyterov z roku 1749*,“ *Slavica Slovaca 3 Supplementum* (2015).
- Žeňuch, *Medzi Východom a Západom* = P. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002).
- Žeňuch, Škoviera, *Pramene byzantskej tradície na Slovensku* = P. Žeňuch, A. Škoviera (eds.), *Pramene byzantskej tradície na Slovensku. K výstave z príležitosti Roka kresťanskej kultúry 2010 / Sources of the Byzantine Tradition in Slovakia. An Exhibition Organized within the Year of Christian Culture 2010* (Bratislava 2010).

Mária Strýčková

Z GLOSÁRA K CIRKEVNOSLOVANSKO-LATINSKÉMU VÝKLADU LITURGIE V PROSTREDÍ CIRKVI BYZANTSKÉHO OBRADU NA SLOVENSKU

V príspevku sa budeme venovať terminológii liturgických predmetov, späť s prostredím byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi v kontexte historickej Mukačevskej eparchie na prelome 18. a 19. storočia.

Pre tento priestor medzi latinským západom a byzantským východom je príznačná kultúrna, národnostná i náboženská pluralita. Spojivom v tejto rôznorodosti je však jazyk, ktorý odráža myslenie človeka: Tak ako cirkevná-slovančina, ktorá bola nielen liturgickým jazykom východnej cirkvi, ale spájala rôzne etnické slovanské národnosti, tak aj latinčina stmelovala Uhorsko a integrovala ho s európskym kultúrnym kontextom. Keďže latinský jazyk bol ešte v tomto období stále formálnym jazykom vzdelancov nielen v Uhorsku, ale aj v Európe, každá z národných kultúr participovala na latinskom spoločenstve a takto sa vzájomne formovali. Napriek skutočnosti, že národné jazyky začali postupne naberať veľký význam a dôležitosť, významné európske diela sa aj naďalej prekladali do latinčiny, alebo sa písali dvojjazyčne.¹

Hoci z prostredia historickej Mukačevskej eparchie poznáme niekoľko dvojjazyčných latinsko-cirkevnoslovanských diel,² doposiaľ sa tejto korelácii venovala iba malá pozornosť.

Kultúrno-historické pozadie

Ukážkovým dielom tejto kultúrnej i konfesionalnej symbiózy je aj zatiaľ prvý známy liturgický komentár³ s názvom *TOLKOVANIJE*

¹ Cf. Zavorský, „Čo môže priniešť neolatinistika pre dejiny Slovenskej kultúry?“, 88-95; Zavorský, „Latinská kultúra“, 99.

² Oba jazyky sa uplatňovali aj v úradných zápisoch, ako napr. *Professio fidei* (1726) – v lat. úvode sa uvádza, že bolo čítané v oboch jazykoch. Z toho prostredia poznáme aj viacero diel, ktoré sú v týchto dvoch jazykoch, ako napr. *KATECHISIS dľa nauki Uhoruskim ľudem zložennij...* (Trnava, 1698) od Jozefa De Camillisa.

³ Prehľadné rozdelenie liturgických komentárov nájdeme aj na stránke: <http://www.acizek.nfo.sk/teolog/litpomucky/litdejinyavyklad/obs-iv.htm>, ktoré autor stránky čerpal zo skrípt získaných počas štúdií na bohosloveckej fakulte. Autor skrípt nie je známy, ide pravdepodobne o materiál z obdobia samizdatu. Komentáre a vysvetlenia liturgie sú rozdelené do štyroch bodov so stručným opisom. Prvé pochádzajú už z obdobia patristiky (4. – 8. stor.). Druhú skupinu tvoria byzantsko-grécke komentáre liturgie J. Zlatoústeho (9. – 19. storočie), medzi ktoré patrí aj *Euchologion* (1647) od Jakuba Goara. Tretiu skupinu špecifikuje ako slovanské komentáre liturgie (12. – 20. storočie), kde je dôležité spomenúť prvý výklad zjednotenej cirkvi, a to *Poučenie o obradoch kresťanských* (Почение об обрядах христианских, или Слово к народу католическому; Kyjev 1779), v ktorom sa okrem opisu obradov a sv. liturgie vysvetľuje rozdiel medzi gréckym a latinským obradom. Záverečnú skupinu tvoria komentáre haličské a zakar-

Sviaščennyja Liturgii Novago Zakona istinnyja Bezкровnyja Žertvy / EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii,⁴ ktorý bol z rukopisnej predlohy prepísaný a pod rovnomenným názvom vydaný v roku 2009 v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV.⁵ Autorom je Juraj Joannikij Bazilovič, baziliánsky mních a duchovný formátor. Bazilovič bol profesorom teológie a filozofie, ktorý mal latinské vzdelanie, bol teda oboznámený aj so západnou teológiou, spiritualitou a myslením.⁶ Bazilovičov výklad sv. liturgie je liturgicko-apologetickým spisom. Úvodných 32 strán diela sa nezachovalo.⁷ Domnievame sa, že dielo reflektovalo potrebu cirkvi a slúžilo na edukáciu duchovenstva východného obradu, ktoré po ukončení latinských, teda západných škôl zostávalo v poznaní východnej cirkvi.⁸ Títo absolventi sa pri študovaní paralelného textu súčasne vzdelávali nielen v obrade, ale aj v cirkevno-slovanskom jazyku i obradovej terminológii. Latinský text zároveň dielo sprístupňoval širšiemu okruhu vzdelancov aj z prostredia latinskej či protestantskej cirkvi.

Vznik diela pravdepodobne súvisí s ideami vytýčenými na Viedenskej synode konanej v roku 1773, ktorá sa pokúšala reagovať na novovzniknutú situáciu súvisiacu s erigovaním Mukačevskej epar-

patské, ktoré sú chronologicky usporiadané. Prvým dielom v poradí je „nejvedeckejší liturgika“ *Pastirskoje Bohoslovie* (Viedeň, 1877), takže autor Bazilovičove *Tolkovanie / Explicatio* buď nepoznal, alebo ho nepovažoval za dostatočne „vedecké“. Ďalšími spomenutými autormi sú napr. I. Dolnický, E. Fencik, A. Mikita, S. Szabó a ďalší.

⁴ Ďalej citované ako *Tolkovanie / Explicatio*.

⁵ Bazilovič, *Tolkovanie*, 548.

⁶ Juraj Joannikij Bazilovič sa narodil 6. júna 1742 v Hlivištách (dnes okres Sobrance) a zomrel 18. októbra 1821 v mukačevskom kláštore. Študoval na jezuitských školách v Užhorode a v Košiciach. Po gymnáziu, ktoré ukončil s výborným prospechom, vstúpil v roku 1761 do mukačevského kláštora. Po noviciáte v krásnobrodskom kláštore zložil mníšske sľuby a prijal meno Joannikij. Bol jedným z baziliánskych študentov, ktorí v Krásnom Brode ukončili aj filozofické štúdiá. Bazilovič bol po ukončení svojich teologických štúdií vysvätený za kňaza a bol vymenovaný za profesora teologickej školy v kláštore v Máriapóci (Máriapócs), kde prednášal filozofiu a neskôr aj teológiu. Sám sa intenzívne venoval komplexnej edukačnej príprave baziliánskych študentov. Vo veku 47 rokov bol zvolený za protoigumena všetkých baziliánov v Mukačevskej eparcii. Juraj Joannikij Bazilovič bol nielen duchovným formátorom, ale aj významným historikom, liturgistom a predstaviteľom asketického mníšskeho života. Touto osobnosťou grécko-katolíckych dejín sa zaoberali viacerí súčasní historici, teológovia i slavisti: Cf. Vasiľ, „Juraj Joannikij Bazilovič“, 13-21; Lach, *Contributo*; Bazilovič, *Tolkovanie*.

⁷ Tento fakt spomína už kanonik a generálny vikár Dr. Mikuláš Russnak vo svojom diele *Epiclisis*. Cf. Russnak, *Epiclisis*, 88.

⁸ Mukačevský biskup, Andrej Bačinský, píše v jednom zo svojich listov zo 4. septembra, 1798: „понеже съ болѣзнію с(е)р(д)ца виждахъ: же многы(х) родителей с(ы)новѣ по болше рока(х) изъ латинскы(х) школ сѣмо на еѣменѣхъ приходащїи, и до санъ каврическаго вѣспитїи желающїи во своей рѣской нащѣ такъ барзѣхъ занебали, и гашїи невѣжды приходахъ, же ани читати ани самое еше имѣ свое написати, изъ напѣлахъ, же, или изъ оѣставъ ц(е)рковнаго ани оѣста разтворити ѡнюдѣ незнаю(т) зане еше шесторочнїи нѣкїи рѣское свое набоженство вставиша; безъ которыа ѡнакоже нашки, аки нѣжной нѣждею средствѣ до санъ каврическаго достѣпити немог(т); ѡтолѣ бываетъ, іакѣ такоѣи невѣжды потрѣбуютъ въ семинаріи ѡ початкѣхъ рѣскыа нашки съ кривдою б(о)гословскїа нашки, и фнѣдацїи зачинатисѣ оѣчитїи“ Cf. Udvari, *Kirilični ubbyžnyky*, 134-137.

chie, na teritóriu ktorej sa ocitli eparchie zjednotené s Rímom v rôznych obdobiach. Z toho dôvodu sa rokovalo aj o príprave a tlači liturgických kníh pre gréckokatolíkov.⁹

Významnú úlohu u Baziloviča zohralo vzdelanie, v tej dobe poskytované jezuitmi. Vyučovacia metóda, ktorú Bazilovič neskôr reflektoval aj vo svojom diele, mala 5 postupných prvkov: *praelectio* – prednáška, na ktorú sa mali poslucháči pripraviť, *repetitio* – opakovanie, *disputatio* – dišputa podľa logických pravidiel pod vedením profesora, *compositio* – latinské a grécke slohové cvičenia, *academia* – verejné vystúpenia skupiny vybraných žiakov, ktorí prednášali literárne alebo vedecké cvičenia.¹⁰ V Bazilovičovom spise je tento metodologicko-didaktický postup čiastočne použitý napríklad už v prvej kapitole pri dišpute o nekrvavej obete s protestantským učením.

Ďalšou výraznou črtou medzikonfesionálnych vzťahov u Baziloviča je používanie latinsky písaných prameňov, z ktorých vychádzal. Ich spoločným menovateľom je to, že vznikali pre potreby katolíckej cirkvi. Stručne uvedieme tri z nich.¹¹

Jacobus Goar (1601-1654)¹² bol francúzsky liturgista, profesor filozofie a teológie. Narodil sa v Paríži a po štúdiách gréčtiny a latinčiny vstúpil v roku 1619 k dominikánom. V roku 1631 odišiel do Grécka, aby sa zdokonalil v jazyku, študoval cirkevné dokumenty, grécku teológiu i obrady. V roku 1637 odišiel do Ríma, kde sa stal priorom v priľahlom kláštore chrámu San Sisto, avšak naďalej ostával v kontakte s gréckymi učencami. V roku 1644 sa definitívne vrátil do Paríža a spracoval bohatý materiál nielen z Grécka, ale aj z knižníc Talianska a Francúzska, a následne publikoval sériu prác. Najvýznamnejšou je *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Paris, 1647; II. vydanie upravené: Benátky, 1730). Opisuje v nej obrady troch liturgií, cirkevných pravidiel, sviatostí a iných bohoslužieb.

Text, podobne ako Bazilovičov, je písaný v niektorých častiach paralelne dvojazyčne grécko-latinsky. Toto dielo sa dodnes považuje za klasickú prácu z oblasti gréckej liturgiky.

Pierre Le Brun (1661-1729) bol francúzsky liturgista a učenec. Narodil sa v Brignole (dnešné severné Taliansko) a v roku 1682 nastúpil do oratória. Študoval teológiu v Marseilles a Tolose (Toulouse, Francúzsko). Učil filozofiu a v Grenoble zase teológiu. V roku 1690 prednášal v seminári Saint Magloire¹³ o Sv. Písme, konciloch a cirkevnej histórii.

⁹ Cf. Bazilovič, *Tolkovanije*.

¹⁰ Kónya, *Konfesionalizácia*, 153.

¹¹ Goar; Le Brun; Tompa.

¹² Cf. ODCC.

¹³ Prvý seminár nielen v Paríži, ale vôbec vo Francúzsku založený v roku 1618 v priestore kláštora Sv. Jakuba, z ktorého boli mnísi vyhnaní pre neregulárnosť. Cf. Walton, *History of Paris*, 187.

Jeho najznámejšia liturgická práca, z ktorej čerpal aj Bazilovič, je *Explication littérale, historique et dogmatique des prieres et des cérémonies de la sainte messe*. Vyšla v štyroch vydaniach (1716-1726) a to v talianskom, francúzskom a latinskom jazyku. Bola známa a používaná aj v našom kultúrnom priestore. Autor v knihe podáva najmä detailnú charakteristiku obradov. Bazilovič čerpá z druhého vydania, zaujímali ho najmä teoretické a historické poznatky o západných obradoch, ako aj opisy „ruténskej viery“ v Moskve, napr. používanie kníh či priebeh procesie. Le Brun uvádza aj pasáž z Katechizmu, ktorá je vo forme otázok a odpovedí a sa týka tretieho Tajomstva, a síce Eucharistie. Bazilovič celú túto pasáž prebral tiež.

Ladislav Tompa (1746-1802) bol bratislavský kanonik, náboženský spisovateľ, doktor teológie a filozofie, ktorý vyštudoval v seminári v Budíne. Po vysvätení na kňaza sa stal študijným dozorcom v tom istom seminári a v roku 1775 sa stal zástupcom riaditeľa Pázmanea vo Viedni. V rokoch 1776-1784 bol s podporou bratislavskej stolice vyslaný do Ríma a poverený štúdiom cirkevných obradov. Po návrate vyučoval liturgiku a polemiku v kňazskom seminári v Bratislave. V roku 1787 sa stal bratislavským, v roku 1801 aj ostrihomským kanonikom a súčasne zastával aj pozíciu rektora kňazského seminára sv. Štefana v Trnave.¹⁴ Prezentoval sa ako predstaviteľ uhorskej katolíckej opozície a priamo sa zasadzoval za vykorenenie „herézy“ na akadémii.¹⁵ Je autorom viacerých náboženských prác, z ktorých možno spomenúť dielo *Institutiones de sacris christianorum ritibus* 1-2 (1785-1788), v ktorom sa venuje najmä problematike cirkevných obradov. V diele čerpá aj z vyššie spomínaných autorov (J. Goara a P. LeBruna). Venuje sa najmä latinskému obradu, ktorý porovnáva s gréckym.

Terminológia liturgických posvätných nádob a predmetov

Inštrukcia *Redemptionis Sacramentum* síce pozná termín *posvätné nádoby*.¹⁶ Medzi liturgické nádoby posvätného charakteru sme zaradili čašu, alebo kalich, diskos a ciborium, resp. pyxidu. Z liturgických predmetov sme do porovnania zaradili iba tie, ktoré priamo súvisia s Eucharistiou, čiže lyžička, kopija, hviezda.¹⁷ Konkrétne termíny sme vyexcerpovali z vydania Bazilovičovho diela *ТОВАРОВАНІЕ.../Explicatio...*, podľa ktorého uvádzame aj číslovanie strán. Tieto termíny sme na základe excerptie analyzovali a konfrontovali s ďalšími prameňmi zo západného i východného kultúrno-religiózneho prostredia.

¹⁴ SBS, 99.

¹⁵ Cf. Kowalská, „O situácii,“ 29-38.

¹⁶ RS.

¹⁷ Aj keď sa kopija a hviezda priamo nedotýkajú sv. darov, počítajú sa medzi posvätné predmety. Cf. Mrňávek, *Vývoj a štruktúra*, 87.

1) a) Altaris sacra instrumenta / Олтарёвыи сосѣды; b) Vasa sacra / сѣёнными сосѣды

Zaradenie predmetov a nádob používaných počas liturgie sa tak u západných, ako i východných autorov rôzni. Najčastejšie sa predmety a nádoby, ktoré sa používali počas liturgie, nazývajú v latinskom jazyku *suppellectilia liturgica, sacra suppellectilia, supplex*, ale aj (*sacra*) *instrumenta*, čiže posvätné predmety. Od týchto pomenovaní sa zvyknú ešte špecifikovať *vasa sacra*, teda posvätné nádoby, pod ktorými sa chápe hlavne *patena* a *calix*.¹⁸ V *Enchiridion ecclesiae orientalis* z roku 1862 medzi *sacra suppellectilia* sú zaradené nielen posvätné nádoby z kovu, ktoré slúžia k príprave svätej obety, a síce čaša, paténa, hviezda, pyxida i nádoby na olej a myro, ale aj ikony, liturgické rúcha a zvony, či zvončeky.¹⁹

Tompa v kapitole § XXVI., v ktorej pojednáva o posvätných nádobách, predmetoch a iných posvätných nástrojoch, píše: „Eucharistická obeta bez nádob a predmetov sa nedá vykonať. Je potrebný hlavne kalich a patena. Toto počnúc podľa vzoru Krista, Cirkev pevne dodržiavala; ale forma a materiál sa menili.“²⁰

V cyrilských textoch sa liturgické predmety a nádoby zvyknú označovať jedným pomenovaním, ako сѣёнными / сѣжѣёнными сосѣды.²¹ Autori sa na niektorých miestach, čo sa zaradenia jednotlivých predmetov týka, rôznia.²² V každom prípade tam patria predmety a nádoby používané pri úkonoch spojených so sv. darom, a to чаша, дискосъ, звѣздица, копье, лжица (*lyžička, grécka lyžička*), гѣбка, покровы / покровицы, рипиды, ампулки, дарохранительница a дароносица. Fencík k nim navyše pridáva: мирница, кадильница, лодка, литійные сосѣды a Djačenko zase ковшъ. Duchnovič dopĺňa крестъ, евангеліе, кадило, антимишь.

Bazilovič používa, tak ako Le Brun a Tompa, v latinskom texte *altaris sacra instrumenta*. Síce ich priamo nedefinuje, ale v súvislosti s Veľkým vchodom vymenováva niekoľko z nich, pričom dopĺňa i ďalšie predmety a knihy z oltára. V prípade liturgických nádob, *vasa sacra* /

¹⁸ Cf. aj v Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 267.

¹⁹ Ad *sacram suppellectilem spectant* a) *Vasa sacra ad oblationem sanctissimi sacrificii adhiberi solita, ut sunt calix, patena, stella, quae omnia ex metallo confecta esse debent; his accedunt pyxis, pro conservando et deferendo, viatico moribundorum, dein vasa pariter e metallo, in quibus sacrum oleum et chrisma asservantur.* b) *imagines sacrae fidei* c) *vestes sacrae* d) *campanae, seu noliae ad populum in ecclesias congregandum, atque ad orationem excitandum, quae omnia praecripto ritu sacrantur.* Cf. Papp, *Enchiridion*, 51.

²⁰ *Sacrificium Eucharisticum sine vasis quibusdam et instrumentis non perficitur. Calice imprimis et Patena opus est. Illum ab exemplo Christi profectum constanter adhibuit Ecclesia; forma tamen et materia varium.* Cf. Tompa, 172.

²¹ Сосѣды, z gr. οκεῦος – nástroj; náradie; nádoba. Cf. Hudymač, *Pristáš, Grécko-slovenský slovník*, 168.

²² Cf. Djačenko, *Slovar*, 643; Fencík, *Liturhika*, 29; Duchnovič, *Liturhičeskij katichizis*, 22.

сцѣнныхъ сосѣды spája predovšetkým s časou v kontexte historických súvislostí, pričom v týchto pasážach čerpá z Le Bruna.²³

a) Altaris sacra instrumenta / Олтаревыи сосѣды

Termín *oltárne (posvätné) predmety* používa Bazilovič iba raz v súvislosti s Veľkým vchodom, pričom niekoľko vymenúva (1a1):

- ✓ kopia (*lancea* / копѣя)
- ✓ hubka (*spongia, Purificatorium* / ѿтиралникъ, Пхрификаторѣзмъ)
- ✓ služebník (*liber Missalis* / слѣжебникъ)
- ✓ relikvie (*reliquiae Sacrae* / мѡщи сцѣнныхъ)
- ✓ plaščenica (*Christi in sepulchro jacentis Imago* / Плащаница)

Je dôležité si všimnúť, že čašu k posvätným predmetom nepriradil.

(1a1)

• ... *qui vel Calices vacuos ornatus gratia, vel ut plurimum Altaris sacra instrumenta, hic lanceam, ille spongiam, sive Purificatorium, alius librum Missalem, alter reliquias Sacras tenet, et a Paschatis solemnibus ad Ascensionis usque celebritatem Christi in sepulchro jacentis Imaginem ultimi duo Sacerdotes capitibus gestant [et praevios sequuntur]*. (s. 289)

• ...иже ѿли Чашы прѣзны оукрашенїа рѣди, ѿли паче же Олтаревыи сосѣды, сѣи копѣю, а ѡнъ гѣбъ, сѣрѣчъ ѿтиралникъ (Пхрификаторѣзмъ) ѿнъ слѣжебникъ, ѿнъ мѡщи сцѣнныхъ дѣржитъ, ѿ ѿ Праздника Пасхи даже до Вознесѣнїа Хрѣта во гробѣ лежѣцаго ѡбразъ (Плащаница) зовомый.

b) Vasa sacra / сцѣнныхъ сосѣды

Pojem *posvätné nádoby* spája s časou, kde spomína, že už v časoch prenasledovania Deokleciána boli zlaté a strieborné čaše (1b1). Uvádza, že *posvätné nádoby* sa majú odkladať podobne ako odevy a všetko, čo je potrebné k svätému slúženiu (1b2).²⁴

(1b1)

• *Mappae, et vasa sacra ... Constat etiam ex Martyrum Actis in Deocletiani (!) persecutione, aureos, argenteosque Calices extitisse, ut S. Augustinus testatur...* (s. 87)

• Ѡбрѣсы, ѿ сцѣнныхъ сосѣды.... ѿвѣстно такоже ѿзъ Мѣченич. Дѣан. въ Діоклитїановомъ гонѣнїи, ѿакъ злѣтѣи, ѿ сребрныхъ чашы быша, ѿакоже С. Аугустинъ свидѣтельстветъ...

(1b2)

• *III. In Ecclesiae part{a}e summa ad orientem aderit ad utrumque latus camera, Sacristia, seu Capella. Pastophoria, ubi servantur vasa Sacra, orna-*

²³ Le Brun, 30.

²⁴ Priestor na uschovávanie posvätných nádob nazýva Хранїтелица alebo Закрїстіа. Terminológii architektúry chrámu sa budeme venovať v ďalšom výskume.

menta, et quidquid ad Sacrum ministerium usui esse potest; atque in hunc modum Graecae Ecclesiae exhibentur. (s. 139)

• Г. Въ Церковной части конечной ѿ востока да вѣдетъ ѿ двоихъ странъ Пасторѣіа ѣже ѣсть Хранітелица илѣ Закрѣстіа, и дѣже хранитиса имѣтъ сосѣды Сщ҃енныа, ѡдѣжды рѣкше оубо́ры, и что́либо ко сщ҃енному слꙋженію оупотреба́емо ѣсть; и по семꙋ ѡбразꙋ Греческѣа Цѣркви выва́ютъ.

2) Calix / a) чаша; b) Потірь

Latinský termín (*Sacer*) *calix* (gr. σκάλλιον; κάλυξ²⁵) Bazilovič v paralelnom texte prekladá ako чаша a потірь. Ide o liturgickú posvätnú²⁶ nádobu, v ktorej sa prináša a premieňa liturgické víno a podáva sa prijímaúcim. V prvotných cirkvách sa používal profánnny pohár na pitie – *poculum*, čo je časté synonymum používané pre túto liturgickú nádobu, prevažne v starších dielach.

Slovo *calix* má v latinskej cirkevnej spisbe viacero významov. Primárnym ale zostáva liturgická nádoba, eucharistický pohár, ako čítame v lexikóne: „*Calix, poculum eucharisticum. Is instituto Christi omnib. ad sancam eucharistima accedentibus porrigebatur.*“²⁷ V priebehu storočí sa menil jeho vzhľad i materiál. Rímsky misál predpisuje používať kalich zo zlata, alebo striebra, a v každom prípade vnútri pozlátený.²⁸ Bazilovič viackrát v diele spomína práve matériu vzácných kovov kalicha (2a1). Tvar kalicha nebol určený cirkevnými predpismi, ani Bazilovič sa o tom nezmieňuje. V Byzancii sa používal najmä kalich s dvomi rúčkami (úchytkami), ktorý sa podával veriacim pri prijímaní, čo v praxi znamenalo, že veriaci prijal čašu, z ktorej sa napil. Táto prax sa zakázala na Kostnickom koncile (1414-1418), kde sa určilo, že laikom sa kalich nemá podávať a od toho času aj v byzantskej liturgii sa začal používať kalichy bez rúčky.²⁹

Bazilovič viackrát v texte upriamuje pozornosť na miešanie vody a vína v čaši (2a2), s čím nájdeme spojenia ako *mixtus calix* (v cirkevnoslovanskom texte je lakúna), prípadne *calicis mixtio* / Чашы разтворѣніе (2a3).³⁰ V tejto súvislosti viackrát spomína Arménov, ktorí túto prax nemajú. V gréckom obrade sa do čaše dávajú časti tzv. sv. Baránka a častice z prosfory, resp. prosfor (2a4). V citáciách cirkevných autorít sa nachádza termín z patrológie *benedictionis calix* / Благословѣніа чаша.³¹

²⁵ Označuje aj kvetný kalich.

²⁶ Sväté v tomto prípade znamená oddelené, vyňaté. Cf. Kormaník, *Pravoslávna liturgika*, 70.

²⁷ Martino, *Lexicon Philologicum*.

²⁸ *Missale Romanum*, Rit. Celebr. I, 1; De defect., X, 1.

²⁹ Cf. GEMAA, 13.

³⁰ Na inom mieste pri tomto úkone používa výraz *Гѣсе соединѣніе*. Cf. *Tolkovanije / Explicatio*, 187. Tento výraz sa uvádza aj v pravoslávnej liturgike. Cf. Kormaník, *Pravoslávna liturgika*.

³¹ Le Brun vo svojej knihe vysvetľuje: *Calix cui ejus Sanguis inest, benedictionis Calix est, quem Divinus ipse Servator in gratiarum actionem obtulit*. Cf. Le Brun, 306. Ibidem Djačenko, *Slovar*; Cf. 1Kor. 10, 16.

Bazilovič ho mimo citácie nepoužil ani raz (2a5). Termín *Sangvinis Calix* / *Крѡве чаша*³² sa viaže taktiež na význam kalicha ako nádoby po úkone premenenia s konotáciou na Kristovo umučenie (2a6).

Termín *calix* / *чаша* nájdeme zriedka aj vo význame krv / utrpenie (2a7). Djačenko uvádza, že *чаша* môže mať význam *страданіе* (utrpenie).³³ Taktiež latinská príručka patológie uvádza, že *calix* môže mať význam *utrpenie* (*passio Christi*), ale aj *krv* (*sanguis Christi*).³⁴ Výstižným výkladom k tomuto významovému posunu je aj slovníková formulácia zo slovníka z roku 1819, kde sa píše, že čaša je to, čo je v nej.³⁵

(2a1)

- *Si argenti pondus /:exempli gratia:/ Aurifici tradatur, ut Calicem ex eo conficiat, in hac traditione duo sunt secernenda, Calicis nimirum effectio, et ejusdem usus.* (s. 383)

- *Ище сребра вага златника данна бѣдетъ, да чашѣ изъ негѡ сотворитъ, въ томъ подадѣни двоѣ сѣ подобѣтъ разнствовать, сирѣчь чашы сочинѣнїе, и тѣмъ же оупотребленїе.*

- *..in Deocletiani (!) persecutione, aureos, argenteosque Calices extitisse, ut S. Augustinus testatur, ...* (s. 87)

- *...въ Діоклитіановомъ гонѣніи, ѣкѡ златыѡ, и сребрныѡ чашы быша, ѣкоже С. Аугустинъ свидѣтельстветъ...*

(2a2)

- *Primis Ecclesiae temporibus usque saeculum quartum Liturgiam scriptam... Sanctus Justinus Martyr in suis Apologiis alloquens ethnicos profitetur... qui vero inter caeteros praeest accepto pane, et Calice, cui vinum cum aqua mixtum inest...* (s. 75)

- *Сѣй И҃сѣи М҃ченикъ въ своѣхъ Защищательныхъ писанїихъ бесѣдаѣи ꙗзычникомъ междѣ прочїими же первенствующїи вземъ хлѣбъ, и чашѣ, въ ней же ѣсть вино съ водою разтворѣнное...*

- *Erant nonnulli, qui ex inscitia, vel ex quadam animi pravitae aquam tantum in Calice offerebant seculo tertio; contra quos scribens S. Cyprianus ostendit in calice, qui offertur aquam cum vino mixtam inesse debere, / :Epist(ola) ad Caec(iliu)m 63:/... (s. 278)*

- *Быша нѣци, ниже ѡ невѣжества, илѣ ѡ дшѣвнагѡ нѣкогѡ л҃гкавствїѡ водѣ точию въ чашѣ приношѣхъ вѣка трѣтигѡ противъ котѡрыхъ*

³² Tento výraz Djačenko neuvádza. Le Brun uvádza, že *Calix Sanguinis Christi Domini* sa ináč nazýva aj *salutis Calix* (kalich spásy; Ž 116, 13). Cf Le Brun, 155. Súvisí s historicko-teologicky sporným bodom o momente premenenia a vyjadruje sa v rímskokatolíckom obrade ako symbol Kristovho utrpenia na odpustenie hriechov: „Accipite, & bibite ex eo vos omnes: Hic est *Calix Sanguinis* mei, qui pro vobis effundetur pro redemptione multorum. Amen.” Cf. Le Brun, 296.

³³ Cf. Djačenko, *Slovar*, 812.

³⁴ Cf. PL X, 721.

³⁵ Cf. *Cerkovnij slovar*, 125: „...чаша, беретса иногда за то, что есть въ чашѣ...”

пишущъ С. Кипріанъ показáлъ ѣсть, ѣкѡвѣ чаши приносимой вода ѣ винѡмъ растворѣнна имѣетъ быти, (Посл. къ Кикил. 37)...

(2a3)

• Hac mixtione duarum in Christi naturarum conjunctionem significari, atque Armenos propterea solum vinum adhibere, quod duas in Christo naturas non confiteantur. Apud Graecos duplex est Calicis mixtio. In Prothesi cum Dona praeparant, infundunt aquam frigidam, deinde mox ante Communionem fervidam. (s. 397)

• ...ѣкѡ сѣмъ растворѣніемъ сѡгѡбагѡ во Хрѣтѣ естества сочетаніе знаменѣтсѧ, ѡ сего ради Арменѡ тѡчнѡ самѡе вино ѡпотреблѧють занѣ два во Хрѣтѣ естества не исповѣдають. Оѣ Грековѣ сѡгѡбое ѣсть Чашы разтворѣніе. На Проскомидіи, когда Дáры приготавливають, вливають водѡ стѡдѣнѡ, посѣмъ ѣбѣе прѣжде Причащеніѧ тѣплѡ.

(2a4)

• Observandum venit, si adsunt communicandi, dividit Sacerdos duas partes Sancti Agni remansas, idest particulam NI et KA comminuit in minutiores particulas /:ut mos est Graecorum:/ et imponit Sacro Calici, et distribuit populo medio cochlearis sub utraque specie cum summa attentione. (s. 253)

• Подобáетъ вѣдати: Ёкѡ ѣще сѡтѡхотѡщѣи причащатсѧ Стѣхъ Тѡинъ, раздроблѣетъ Сщѣнникъ двѣ чáсти Стѡгѡ ѡгнѡ вѡстáвшы; ѣже, НИ ѡ ѣже Кѡ на малѡмъ чáстицы, ѡ тѡкѡ вложивъ ѡ во стѡгѡ Чашѡ, ѡ причащáетъ по ѡбѣчаю ложницею ѡ Тѣла, ѡ Крѡве Гдѣни со всѡкимъ ѡпáствомъ.

(2a5)

• Sanctus Basilius clare refert Sacramentorum formulas, et imprimis Canonis seu consecrationis Eucharistiae preces scriptas non fuisse: „Quis Sanctorum virorum,“ inquit, „scripta nobis relinquit invocationis verba, quibus Eucharistiae panis, et benedictionis Calix conficerentur? (s. 77)

• Стѣхъ Васіліѡ ѡснѡ повѣтствѣетъ, ѣкѡ Тѡинъ ѡбразы (фѡрмы) наипáче же ѡсщѣнѣѧ Еѡхарістѣи молитвы не быша писанны: „Ктѡ ѡ Стѣхъ мѡжеѡ, речѣ, писаннаѧ нáмъ вѡстáви призывáніѧ словесѡ ѡмиже Еѡхарістическѣѡ хлѣбъ, ѡ блáгословѣніѧ чáша совершáетсѧ?“

(2a6)

• Post hanc Christi [corporis] communionem ad Sanguinis Calicem accedite, non ita quidem, ut manus extendatis, sed potius ipsi vos deprimatis, tamquam eum adoraturi, eidemque obsequium exhibitori, dicentes: Amen. (s. 103)

• Семѡ Хрѣтѡва тѣла причащенію бывшѡ, ко Крѡве чáши пристѡпѣте, не тѡкѡ ѡѣвѡ, ѣже бы вáмъ рѡцѣ воздвѣгáти, но пáче же самѡхъ себѣ прекланѡйте, ѣкѡ емѡ поклонѡющѣисѧ, ѡ сáжженіе приносѡщѣи глѡще: ѡминъ.

(2a7)

• Sacerdos inclinans caput, orat secreto. Hoc facite in meam commemorationem. Quotiescunque enim comeditis hunc panem, et hunc calicem bibitis, mortem meam annunciatís, resurrectionem meam confitemini. (s. 481)

● СЦѢННИКЪ ПРЕКЛОНЪ ГЛАВѸ МОЛИТСА ТАЙНУ. СІЕ ТВОРИТЕ ВЪМОЕ ВОСПОМИНАНІЕ: ЁЛИЖДЫ ВО ѢЩЕ ѢСТЕ ХЛѢБЪ СЕЙ, И ЧАШѸ СІЮ ПІЕТЕ, МОЮ СМЕРТЬ ВОЗВѢЩАЕТЕ, МОЕ ВОСКРѢНІЕ ИСПОВѢДАЕТЕ

● *Et hoc pacto sumunt sanctum panem, similiter et sanctum Calicem, sumit quidem prius Sacerdos, tres haustus in una inclinatione, et in primo haustu dicit: In nomine Patris; in secundo: et Filii; in tertio: et Sancti Spiritus etc. Vide in Euchologio /: Goar pag. 66:/.(s. 415)*

● И ПОДОБНѢ ПРИЕМАЮТЪ СѢЙ ХЛѢБЪ, ТАКОЖДЕ И СѢЮ ЧАШѸ, И ПРИЕМАЕТЪ ОУБВ ПЕРВѢ Іерей, и причащаетъ(!) трижды и въ первыхъ причащеніи ГЛЕТЪ: ВОИМА ОЦА, въ второмъ: И СНА, въ третемъ: И СѢАГВ ДХА. (зриво Евхоло. оу Гбара лис. 35).

b) Calix / Потірь

Podstatne menej používa v cirkevnoslovanskom paralelnom texte ako ekvivalent потірь (gr. ποτήριον), čiže bohoslužobná nádoba, v ktorej sa počas liturgie prinášajú Sv. Dary.³⁶

(2b1)

● *Diaconus autem infundit in Sanctum Calicem vinum, etaquam simul cum prius Sacerdoti dixerit: benedic Domine conjunctionem, et Sacerdos benedicit. (s. 187)*

● ДІАКОНЪ ЖЕ БЛАГАЕТЪ ВО СѢЙ ПОТІРЬ Ѡ ВІНА ВКШПѢ И ВОДЫ РЕКІЙ ПРЕЖДЕ КО СЦѢННИКЪ: БЛГОСЛОВІ ВЛКО СТОЕ СОЕДИНЕНІЕ, И ВЗЕМЪ НАДЪ НИМЪ БЛСВНІЕ.

● *Tunc accipiens Diaconus Sanctum Discum super Sacrum Calicem Sancta Spongia diligenter abstergit; et cum attentione, et devotione Velo Sanctum Calicem tegit, et alia pariter vela, et Stellam Sancto Disco imponit, et Sancti Altaris portam aperiunt; et Diaconus adorans semel sumit Sanctum Calicem cum veneratione, et procedit ad ostium, et attollens Sanctum Calicem ostendit ipsum populo dicens: (s. 253-255)*

● ТОГДА ПРИЕМЪ ДІАКОНЪ СѢЙ ДІСКОСЪ ВЕРХѸ СѢАГВ ПОТИРѸ, И ѠТИРАЕТЪ СТОЮ ГСВЮ СѢЛѸ ДОБРИ СО ВНИМАНІЕМЪ И СО БЛАГОГОВѢНІЕМЪ ПОКРЫВАЕТЪ СѢЙ ПОТІРЬ ПОКРѸВЦЕМЪ ПОДОБНѢ И НА СѢЙ ДІСКОСЪ ВОЗЛАГАЕТЪ ЗВѢЗДѸ И ПОКРѸВЦЫ И ѠВЕРЗАЮТСА ДВЕРИ СѢАГВ ОЛТАРѸ, И ДІАКОНЪ ПОКЛОНІВСА ЕДИНОЮ ПРИЕМАЕТЪ ПОТІРЬ СО БЛАГОГОВѢНІЕМЪ, И ПРИХОДИТЪ ВО ДВЕРИ, И ВОЗНОСА СѢЙ ПОТІРЬ ПОКАЗѸЕТЪ ЛЮДЕМЪ ГЛАГОЛА:

3) Discus, patena / Діскосъ

Diskos je liturgická nádoba, v minulosti v tvare misky, v súčasnosti tanierik, ktorý sa používa vo východnom obrade. V západnom obra-

³⁶ Skutočnosťou je, že tento ekvivalent používa iba v jednej časti diela, čo by mohlo súvisieť s používanou predlohou nám doposiaľ neznámou.

de sa táto nádoba nazýva *paténa* či obetná miska.³⁷ *Patena* (gr. πατήνα), ako píše Le Brun, pochádza zo slova *platena*, alebo *platina*, čo znamená tanierik. Druhú možnosť pôvodu udáva od slovesa 'pateo',³⁸ čo znamená niečo veľké a prístupné.³⁹ Prikláňame sa k názoru, že správnejšie je odvodiť od gréckeho slova πατάνη, čo znamená nádoba, tanier.⁴⁰

Discus je v slovníku uhorskej latinčiny uvedený ako tanierik.⁴¹

Djačenko opisuje *Дискосъ* (gr. δισκος / δισκάριον) ako posvätný tanierik, ktorý je na špeciálnom podnoží s vyobrazením *Predvičného Mladenca Krista* a okolo sú vyryté slová: *се ягнецъ Божій вземалъ грѣхи мира*. Počas liturgie sa na neho ukladá tzv. Ahnec (Baránok) a častice z ďalších prosfor.⁴² Bazilovič neopisuje, ako *Дискосъ* vyzerať.

Javí sa, že napriek tomu, že vo východných liturgiách sa v gréckych textoch bežne používalo pomenovanie *discus*, do latinského prostredia ho v tomto kontexte zaviedol až Goar, ktorý spomenuté pomenovania diferencuje na základe formy, ako sám píše: *Vox haec, quam plerique Patenam interpretatur; a me Discus ubique vertitur: Lancis enim & Disci profundioris figuram habet, vas illud, in quo Graeci sanctum panem reponunt.*⁴³

Le Brun, na rozdiel od ostatných autorov (Goar, Bazilovič, Tompa) používa iba *patena*, ako môžeme vidieť na príklade: *Gréci totiž doposiaľ na paténe konsekrujú.*⁴⁴

Tompa pri opisovaní posvätných predmetov v rímskom obrade píše: *Ku kalichu na uchovávanie Hostie prináleží paténa (lat. patena); od ktorého veku, nevie sa. Tak kalichy podobne ako patény boli kedysi dvojmo.*⁴⁵ Na inom mieste píše: *Gréci⁴⁶ používajú tri prikrývky. Jednu na diskos, alebo paténu,⁴⁷ na základe čoho usudzujeme, že v našom kultúrnom priestore bolo použitie latinského *discus* ako liturgického predmetu v spojitosti s východným obradom, napriek tomu, že sa synonymne používal aj termín *patena*.*

³⁷ Cf. Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 269.

³⁸ Vo význame byť odkrytý, byť viditeľný.

³⁹ „*Patenam summit, seu quae antiqua vox est, Platenam, aut Platinam, scilicet patellam ad oblationes quae fiunt, ac distribuuntur, continendas accommodatam. Quam ergo probati Latini Auctores Patellam, & Platinam dicunt, Ecclesiastici Scriptores Patenam vocant a verbo pateo, quod magnum aliquid apertumque significat.*“ Cf. Le Brun, 146.

⁴⁰ Cf. Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 266.

⁴¹ Bartal, *Glossarium*, 220.

⁴² Cf. Djačenko, *Slovar*, 145.

⁴³ Goar, 98; Konkrétnejší popis vid' v Renaudot, *Liturgiarum Orientalium*, 60: „*Praecipua sunt Discus et Calix. Graeci Disci figuram, dedit loco mox citato doctissimus Goarius: ex qua et verbis lilius patet, illum patenae Latinorum non omnino respondere: cum latior sit, nec adeo planus. Codex Florentinus figuram Syriaci Disci, sed ruditer delinatam exhibet, ampliorem et profundioris Disco Graeco, si tamen Discum representare pictor voluit, non calicem ministerialem.*“

⁴⁴ „*Graeci tamen adhuc super Patena consecrant.*“ Cf. Le Brun, 156.

⁴⁵ „*Calici ad continendam Hostiam addita est Patena; sed qua aetate, incertum. Ut Calices, sic Patenae olim erant duplices.*“ Cf. Tompa, 172.

⁴⁶ V zmysle „príslušníci gréckeho obradu.“

⁴⁷ „*Graeci tribus velis utuntur. Uno Discum, sive Patenam...*“ Cf. Tompa, 173.

a) Discus / Діскосъ

Bazilovič vysvetľuje dvojité symboliku tejto liturgickej nádoby, a síce diskos predstavuje Kristove jasle i máry (3a1). V súvislosti s liturgickými úkonmi pri Veľkom vchode uvádza, že diakon nesie diskos na hlave a pozorne si ho pridrža pravou rukou (3a2).

(3a1)

• ...illisque *Discus* nunc Christi Praesepe, modo feretrum ejus adumbrat, Sancto Germano ita dicente: *Discus* feretrum est, in quo Domini Corpus a Sacerdote, et Diacono Joseph, et Nicodemum referentibus, componitur. (s. 203)

• ...и сѣй Діскосъ ꙗко Хрѣтовы ꙗсли, ꙗко носило єго ѡбразѣтъ, Гѣомъ Германъ сїце глаголю: Діскосъ носило ѣстъ, на немже тѣло Гдне ѡбщеника, и Дїакона, Іосифа, и Никодїма прообразующихъ, сочинѣтсѧ.

(3a2)

• Deinde *Sanctum Discum* sumit Diaconus super caput suum cum attentione habens simul etiam Thuribulum uno tenens digito: (s. 227)

• Тѣже Гдѣй Діскосъ прїемъ Дїаконъ на главѣ своѣ со всѧкимъ вниманїемъ ѡбщѣи вѣрѣ, и кадїлницѣ на єдинѡмъ ѡ перстѣвѣ...;

b) Patena / Діскосъ

V jednom prípade v latinskej verzii použil aj výraz *patena* v tom istom význame ako *discus*, čiže tanierik, na ktorom je eucharistický chlieb.

• Canon consecrationis.

Diaconus :/ut jam antea dictum est:/ *Stellam accipit, quae supra Patenam est, per eamque conficit crucis signum, eademque osculatur, et cum magno velo ad latus ponit;* (s. 339)

• ПРАВИЛО ѠБЩЕНІА.

І. Дїаконъ (ѧкоже прѣжде речеѧ) свѣзда прїемъ ѡ Діскоса творитъ нею Крѣтобразнѡ верхъ тоѧ, и цѣловѧвъ ю полагаєтъ на странѣ со ѧерѡмъ: тѣже приходитъ, и стѧнетъ на деснѣй странѣ, и вѣмъ Рїпїдѣ Херѣвїмѡвѣ шестъ крилъ ѡбщующю. Ѡлтаръ ѡбмѧхиваетъ, не сѣщей же рїпїди творитъ сїе со єдинѣмъ покрѡвцемъ: єгда Іерей тѧнѡ молитсѧ:

4) Cochlear / ложїца

Lyžica (gr. λαβήδα) je zlatá, pozlátená, alebo strieborná lyžička s krížikom na konci držiadla, ktorá slúži na podávanie Sv. Darov nižšiemu kléru a laikom. Nesmie sa používať na iný účel.⁴⁸ V západnej liturgii bola v minulosti obdobou lyžičky trubička (lat. *fistula*, *calamus*),⁴⁹ určená na prijímanie Krvi deťmi.⁵⁰ Tompa pridáva aj ďalšie termíny na písťalu, z ktorej sa pila Kristova krv, a to *pugilaris*, *canna*, *pipa*, *virgola*, *cannolus*.⁵¹

⁴⁸ Cf. Duchnovič, *Liturgičeskij katicizis*, 24.

⁴⁹ Tompa pridáva aj ďalšie termíny na písťalu, z ktorej sa pila Kristova krv, a to *pugilaris*, *canna*, *pipa*, *virgola*, *cannolus*. Cf. Tompa, 172.

⁵⁰ Cf. Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 550.

⁵¹ Cf. Tompa, 172.

Ako grécky názov takejto lyžičky (*cochlear*) sa zvykne v gréčtine používať λαβίς, čiže kliešte, ktoré pripomínajú kliešte serafína, ktorými zobral rozžeravený uhoľ a dotkol sa úst proroka Izaiáša, aby sa mu odpustili hriechy (Iz 6, 6).⁵² Niektorí východní otcovia na základe tejto biblickej pasáže interpretujú eucharistického Krista ako živý uhlík, ktorý je plný Božieho ohňa.⁵³

V tomto význame sa používalo v staršej latinskej spisbe pomenovanie *Divina forceps*, ktoré sa z gréčtiny neskôr preložilo ako *cochlear*.⁵⁴

Bazilovič vysvetľuje, že sv. prijímanie sa pod dvojakým spôsobom rozdáva pomocou lyžičky, čo zaviedol Ján Zlatoústý (4a1). Ako príčinu uvádza znesvätenie eucharistického chleba istou neveriacou ženou (*faemina haeretica* / *женà невѣрна*), ktorá podľa obyčaje prijala Kristovo Telo od Jána Zlatoústeho do svojich rúk, no odcudžila ho. Odvtedy sa zaviedlo, aby sa eucharistické Tajomstvá zmiešali v čaši a takto spolu sa podávali ľuďom (4a2). Túto legendu preberá Bazilovič s menšími obmenami od Goara, aj keď ako prameň udáva, tak ako Goar, Arkádia.⁵⁵

(4a1)

• *Ope cochlearis sub utraque specie populo distribuitur Sacra Communio. Cochlearis inventor fuit Sanctus Joannes Chrysostomus.* (s. 47)

• *ЛОЖИЦЕЮ ПОДЪ ОБОИМЪ ВѢДОМЪ ЛЮДЕМЪ ПОДАЕТСЯ СЦѢННОЕ ПРИЧАЩЕНІЕ, ЛОЖИЦЫ ИЗВЕРЖАТЕЛЪ БЫСТЬ СТЫЙ ІВАННЪ ЗЛАТОУСТЫЙ.*

(4a2)

• *Ejusque usum in Ecclesia communem facere caepit, illius faeminae haereticae occasio quae panem Eucharisticum de manu Sancti Chrysostomi acceptum furtim ancillae dedit, haeticorum panem illius loco consumptura, qui mox in ejus ore in lapidem est mutatus. Unde tam nefandae fraudis vitandae gratia Ecclesiastica lege sancitum est, ut Mysteria Eucharistiae in Calice commixta simul populo deinceps dispensarentur.* (s. 421)

• *И селѡ оуѡпотребленіе въ Цркви ѡбще творіти начѡ (Златоустъ) селѡ даде винѡ женѡ нѣкаѡ невѣрна, ѡже хлѣбъ ѡухарістическій изъ рѡки стѡгѡв Златоустагѡ пріѡтый тѡтски рабынѣ даде вмѣстѡ тогѡ хлѣбъ ѡретическій снѣсти хотѡщѡѡ, ѡбіе во ѡей оуѡстѣхъ во Кѡменѣ претворѣнѣ. Тѣмже ѡчѡждѣніѡ рѡди тѡлѣ дерзѡстныѡ лѣсти Црковнымъ законѡмъ оуѡстановленѡ ѡстѣ, Тѡйнымъ ѡухарістїи въ чѡши смѣшеннымъ совоксѡпѡѡ нарѡдѡ прѡчее даѡтисѡ.*

⁵² Cf. Djačenko, *Slovar*, 282; Goar, 139.

⁵³ Cf. Mrňávek, *Vývoj a struktura*, 87.

⁵⁴ Cf. Macri Melitensis, *Hierolexicon*, 278.: „Graeci antiquitus adibebant aureas forcipes ad tangendam reverentiae causa Eucharistiam, quas λαβίδας appellabant, & Divinam forcipem S. Theophanes epist. 3. appellavit; sed vocabulum hoc a Graecis translatus fuit deinde ad cochleare, quo ipsi Greci Eucharistiam saecularibus conferunt.”

⁵⁵ Cf. Goar, 130; Gabrielis Demarchis, *Explicatio*, 22: „...Cochlear est instar manubrii tenuis, et oblongi: Crucicula in extremitate ornatus, quo Graeci utuntur communionem distribuere Populo, in utraque specie. Chrysostomus invenisse hoc, dicit Arcudius lib. 3. c. 53...”

5) Lancea / κοπία

Kopija (gr. λόγχη)⁵⁶ je nôž v tvare kopie ukončený na rukoväti krížikom. Krájajú sa s ním časti prosfory a prebodne sa ním Baránok, čiže časť určená na premenenie.⁵⁷ Popri latinskom *lancea* sme sa stretli v latinských textoch aj so synonymom *gladiolum*, či *hasta*.⁵⁸

Bazilovič vysvetľuje symboliku *kopije* ako nástroja, ktorým bol prebodnutý bok Krista, a tak bol ako baránok obetovaný (5a1). Ďalšie obrady vykrajovania ostatných častí, ktoré boli pridávané neskôr, nesúvisia s pôvodnou symbolikou.⁵⁹ *Kopiju* uvádza aj ako nástroj, s ktorým sa v strede odkrojí časť prosfory. Tá predstavuje telo Panny, z ktorej bolo na svet vyvedené telo Krista (5a2).⁶⁰

(5a1)

• *In quatuor tantum partes (Hostiam) dividunt Graeci, ut crucis quatuor partes, cruce e particulis emergentibus (effecta), designent; praeterea etiam, quod cum Hostia Sacra Lancea immolata est, e cruciformi scissione quatuor partes in crucem disponendae exurgunt, quarum supremam mittit in Calicem dicens:..* (s. 411)

• На четы́ре то́чию части раздѣляю́тъ ѿгнецъ Гре́ки во ѣ́же ѿзобра́зѣти четы́ре ча́сти Кръ́та, Кръ́томъ ѿзъ ча́стицъ четы́рехъ сочи́неннымъ; ктѡмъ́ е́ще: ѿ́акъ е́гда ѿгнецъ́ Сѣ́ый ко́пѣемъ́ пожре́нъ бы́сть, ѿ́ Кресто́творна́го рѣ́заніа четы́ре ча́сти крѣ́тообра́зны на дѣ́скѣ́ полагáемы востаю́тъ, ѿ́ ни́хже горѣ́ лежа́щю́ Іерей́ полагáетъ въ́ Ча́шѣ́ Г҃ла:

(5a2)

• *Alii tandem sanctitatem pani Eulogico tribuunt, eo quod sit ipsa Prospora massa, et typum referat Virginei corporis, e quo corpus Domini prodiit, e medio namque Prospora major Hostia lancea incidente, extollitur:* (s. 431)

• ѿ́ни́и ктѡмъ́ Сѣ́и́ню семъ́ ѿ́вло́гическо́го хлѣ́ба подаю́тъ, ѿ́акъ́ е́сть са́моѣ́ Просфо́ры тѣ́сто, ѿ́ ѡ́бразѣ́тъ дѣ́вѣ́ческо́е тѣ́ло ѿзъ́ негѡ́же тѣ́ло Г҃дне произы́де: ѿ́ сре́ды во́ Просфо́ры ѿ́гнецъ́́ ко́пѣемъ́́ ѿ́сѣ́ченъ́ возводѣ́тсѧ:

6) Stella, asteriscum / звѣзда, звѣзди́ца

Je to liturgický predmet tvorený dvoma polkruhovými kovovými oblúkmi dole zahnutými, zo zlata alebo striebra spojenými v strede tak, aby sa dali ľahko zložiť. Tento predmet používa obrad byzantský, koptský a syrský.⁶¹

⁵⁶ Djačenko udáva pôvod slova od gr. κοπή – sekanie, alebo lat. *copis*.

⁵⁷ Cf. Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 506.

⁵⁸ „...nempe “lanceam” sive gladiolum, lanceae figuram habentem, qua hostiam consecrandam ab integra panis massa secant.” Cf. Bingham, Bingham, *Origines Ecclesiasticae*, 455.

⁵⁹ Cf. Mrňávek, *Vývoj a struktura*, 86.

⁶⁰ Djačenko uvádza symboliku *kopije* ako nástroja, s ktorým vojak prepichol bok Kristovi. Cf. Djačenko, *Slovar*, 263.

⁶¹ Cf. Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 383.

Bazilovič vysvetľuje, že *hviezda* slúžila na chránenie častíc, a to aby sa prikrývka nedotýkala Baránka a častice neporušili stanovený poriadok. Diakon, keď zoberie hviezdu z diskosa, cinkne s ňou v tvare kríža, aby ľud vnímal (6a2).⁶² Či z nej visela hviezda, alebo bol hore krížik, ako to uvádzajú niektorí autori, Bazilovič bližšie nešpecifikuje. Hviezda je prorockým symbolom Kristovho narodenia a zároveň predzvesťou jeho umučenia (6a1).⁶³

(6a1)

• *Ne vela Hostiam tangant, et particularum ordinem turbent, duo breves arcus illis superpositi adinventi sunt, et hi Stellae in Christi Nataliciis emicantis nomen obtinuerunt... Hinc cum Nativitatem Christi, et Passionis ejus designationem velut signa Prophetica in Prothesipraemittant; ibidem Christum plagis faedatum, vel certe in Disco Stella ei superposita, jacentem depingunt, ut, et infantiam uno Scripturae dicto recolant; et pluribus aliis ejus mortem commemorent:* (s. 203)

• Ёже бы покрѡвцемъ ѿгнца не коснѣтисѧ, ѿ частицъ чинѣ не смѣшиитисѧ два поль крѣзи сверхѣ полагаемы, ѿзверѣтнны сѣтъ, ѿ сѣи въ Рождествѣ Хрѣтовомъ возсіѡвныѧ сѣзды ѿмѧ полѣчиша, тѣмже ёгда Рождество Хрѣтово, ѿ Страданіѧ ёгѡ ѿображеніе ѡки, знаменіѧ Пррочекаѧ на жѣртвенникѣ предвозвѣщають; тамъ Хрѣта ѡ ѡзвлѣннаго, ѿлѧ ѿзвѣстнѧ на Дѣскоѣ верхѣ ёгѡ сѣзды положенной сѣщей лежѡщаго ѡписѣють ёже бы млѡдѣнчество ёдинымъ писаніѧ глаголомъ почтѣти, ѿ мнѡжайшими ѿными ёгѡ смѣртъ возпоминаѣти;

J. Goar i J. Bazilovič používajú obidva výrazy synonymne⁶⁴:

(6a2)

• *Diaconus Asteriscum sive stellam a sacro pane attollit, et in crucis modum allidit sacro Disco, quo una cum ti[n]itu populi attentio excitatur.* (s. 337)

• Дѣѡконъ пріѣмъ Грѣю звѣзды ѿ Гѣѡгѡ Дѣсѡса творѣтъ Крѣта ѡбразъ верхѣ ёгѡ ѡдарѡющи Крѣста ѡбразнѧ Дѣсѡсъ, ѿ тѣмъ ѡрацѡніемъ нарѡдѣ вниманіе возбѣждаѣтсѧ.

7) *Purificatorium, spongia, linteolum* / гѣба, пѣрификаторіѡзмъ,

ѡтирѡлникъ, лѣнтѣѧ

Bazilovič pri jednom pojme použil niekoľko funkčných ekvivalentov:

• *purificatorium* / лѣнтѣѧ

⁶² Táto liturgická prax ale nemusela byť zaužívaná v našom priestore, nakoľko hneď za tým dopĺňa, že Ruthéni zvyknú používať zvonček na vzbudenie pozornosti.

⁶³ Djačenko píše, že v biblickom ponímaní bola hviezda symbolom biedy, nešťastia: Cf. Djačenko, *Slovar*, 198; v ostatných skúmaných cyrilských textoch sa tento liturgický predmet uvádza iba ako symbol narodenia.

⁶⁴ Tompa vo svojom diele nepoužíva ani jeden z uvedených výrazov, ale používa grécky kontextový ekvivalent Αστηρ.

- *spongia, purificatorium* / г҃ба, ѡтирѧльникъ, П҃грификаторѣзмѧ
- *spongia* / г҃ба
- *purificatorium, linteolum sanctum* / –

Purificatorium vychádza z lat. slovesa *purifico* (čistiť). V rímskokatolíckom obrade sa týmto termínom označuje plátno, alebo bavlna obdĺžnikového tvaru, ktoré sa počas omše používa na utieranie kalicha a patény po sv. prijímaní a tiež na utieranie prstov celebranta.⁶⁵ Le Brun uvádza, že *mappula*⁶⁶ sa povie ľudovo aj *purifikatórium*.⁶⁷

Obdobou latinského purifikatória je v byzantskom obrade *λεντίϊ* (gr. λέντιον⁶⁸) – *lention*, čiže utierka z bieleho alebo červeného plátna, v závislosti od vína, ktorou sa prikrýva čaša.⁶⁹ Slúži na očistenie perí a okrajov čaše po prijatí Krvi. Krátky liturgický slovník udáva, že sa tým čistia aj bohoslužobné nádoby.

Spongia (gr. σπόγγος; μυσσα) je ekvivalent k hubke – г҃ба je kus tenkej (špeciálnej morskej) huby. Prípadne sa na tento účel môže použiť aj biele, obdĺžnikové plátno s vyšitým krížikom uprostred. Slúži na zhrnutie konsekrovaných čiastočiek do čaše. Namiesto hubky sa niekedy používa aj *lention*.⁷⁰

Djačenko tento termín vymedzuje ako г҃ба грѣцкаѧ, ktorá sa používa na utieranie vecí (вещей) a v Novom Zákone aj na napájanie (Mt 27, 48; Jn 19, 29).⁷¹

Výrazy ѡтирѧльникъ a П҃грификаторѣзмѧ sme zatiaľ v cyrilských textoch, okrem Bazilovičovho diela, nenašli.

a) *Purificatorium, spongia* / г҃ба, ѡтирѧльникъ, П҃грификаторѣзмѧ

Bazilovič uvádza, že na rozdiel od latinského obradu, kde sa používa tzv. *purifikatórium* z látky,⁷² u Grékov sa používa *spongia*, resp. hubka, ktorá je zároveň pripomenutím krvavej obety počas slúženia nekrvavej. Bazilovič tvrdí, že sa s ňou tiež utiera čaša, do ktorej sa zhŕňajú čiastočky zo sv. diskosa (7a1). Podľa funkcie je *spongia* / г҃ба obdobou latinského purifikatória, prípadne lentiónu.

Na inom mieste explicitne uvádza synonymiu výrazov *spongia* a *purificatorium*. V cirkevno-slovanskom texte zároveň pridáva nový výraz ѡтирѧльникъ, pričom do zátvorky uvádza latinský termín П҃грификаторѣзмѧ, ktorým chcel spresniť, čo sa pod týmto pravdepodobne menej známym

⁶⁵ SKTS, 177.

⁶⁶ *mappa*, -ae (f.) – uterák, vreckovka.

⁶⁷ „Sub Dominice Orationes finem in solemnibus Missis Diaconis ad Sacerdotis dexteram se confert, & Subdiaconus ad dexteram Diaconi, qui Patenam recipit, & mappula, vulgo Purificatorio expolitam Sacerdoti porrigit.“ Cf. Le Brun, 277.

⁶⁸ λέντιον – plachta.

⁶⁹ Cf. Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 528.

⁷⁰ Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 380; Boháč, *Krátky liturgický slovník*, 13.

⁷¹ Cf. Djačenko, *Slovar*, 134.

⁷² *λεντίϊ* vo význame plátno.

pojmom ѡтирѧльникъ myslí (7a2). Na základe toho sa domnievame, že termín Пꙋрификаторѣмъ bol zaužívaný v liturgickej praxi Mukačevskej eparchie a hubka na prelome 18.-19. storočia bola z látky a nie z huby, prípadne morskej riasy. Danú skutočnosť potvrdzuje aj Mihályfi Ákosa vo svojej publikácii s názvom Verejné Bohoslužby, kde uvádza tradíciu používanú v našom priestore: „Latinskému purifikatóriu odpovedá grécka spongia – huba (*spongos*), ktorou utrá kalich, diskos a pery prijímajúceho. Na niektorých miestach na miesto spongye na utieranie kalicha a diskosu používajú plátenej šatočky *lention*.”⁷³

(7a1)

• *Purificatorii Latinis dicti munus agit, in Altari Graeco spongia ex eo in Sacris usurpata, quia Sacrificii cruenti a Christo oblata pars fuit, et instrumentum, ejusque in incruento Sacrificio memoriam refricat. Calicem Dominici Sangvinis dete(r)git (et) ipsum sanctum Discum, particulasque in eo contentas colligit in unum, et in Calicem sine dispersione suaviter demittit. (s.421)*

• Въ мѣсто Лентіица ѡ Латінъ Пꙋрификаторѣмъ зовѡмагъ на Олтарѣ Грѣческомъ гꙋба оꙋпотреблѧется, занѣ жѣрты Крѡвныя ѡ Хрѣта принесѣнныя частъ выстѣ, ѡ ѡрꙋдіе ѡ сѣмъ въ безкрѡвной жѣртвѣ пѧматъ ѡбновлѧеть. Чашѣ Гдѣи Крѡве ѡтирѧеть, ѡ самый Ѣщенныи Дискосъ, ѡ частицы ѡ немъ сꙋщїиѣ собирѧеть, ѡ въ чашѣ безъ разсѣѧнїѧ тѣхъ ниспꙋщѧеть.

(7a2)

• *Hos sequuntur Sacerdotes Pontifici concelebrantes /:quo solemnus est Missae Sacrificium, eo plures Sacerdotes Sacra secum facturos Pontifex convocat:/, qui vel Calices vacuos ornatus gratia, vel ut plurimum Altaris sacra instrumenta, hic lanceam, ille spongiam, sive Purificatorium, alius librum Missalem... (s. 289)*

• ...по толиѣхъ бѡше Ѣщенникъвъ съ собѡю сꙋщенѡдѣйствовати ѡмꙋщїихъ ꙗрхї=Іерѣи созывѧеть, ѡже ѡли Чашы прѧзны оꙋкрашѣнїѧ рѧди, ѡли пѧче же Олтарѣвыи сосꙋды, сѣи копїю, а ѡнъ гꙋбѣ, сїрѣчъ ѡтирѧльникъ (Пꙋрификаторѣмъ) ѡнъ сѧжѣвникъ...

b) Purificatorium, linteolum sanctum / -

Bazilovič v jednom prípade použije iba v lat. texte *purificatorium* / *linteolum sanctum*, ktorým kňaz po prijímaní utrie ústa prijímajúcemu a hovorí nasledovnú modlitbu (7b1). V cirkevnoslovanskom texte avšak tento úkon utierania vynecháva, takže dedukujeme, že išlo o *lention*. Totiž na inom mieste, keď kňaz pije z čaše, utiera ju zvnútra *lentionom*, avšak Bazilovič tentokrát nepoužije žiaden výraz v latinskej časti (7b2).

Autor zároveň uvádza, že po prijímaní všetkých ľudí, kňaz prikrýva čašu prikrývkou⁷⁴ (*velum sanctum* / сѣый покрѡвецъ) (7b3).

⁷³ Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 284.

⁷⁴ *Velum sanctum* / сѣый покрѡвецъ sú vo všeobecnosti látky – prikrývky, s ktorými sa prikrývajú Sv. Dary.

(7b1)

• *Sacerdos autem, quemvis communicans dicit:... communicat servus Dei N: in remissionem peccatorum suorum, et vitam aeternam. Et abstergit os ejus lintoelo Sancto seu Purificatorio dicens: Hoc tetigit labia tua, et auferet iniquitates tuas, et peccata tua purgabit. Communionem vero suscipiens inclinans se devote recedit. (s. 257)*

• Іерей же коєждо причащѣа глѣтъ:...причащѣетсѣ рабѣ Бжій ѿмѣкъ во ѡставленіе грѣхѡвъ своіхъ, ѿ въ жизнь вѣчнѣю. Причастіи же поклѡнѣніи со благоговѣніемъ ѡхѡдитъ.

(7b2)

• *Et in primo haustu dicit: In nomine Patris: In secundo: et Filii: in tertio haustu; et Sancti Spiritus. Amen. Et ita sua labia, et Sacrum Calicem abstergens dicit: Tetigit labia mea, et auferet iniquitates meas, et peccata mea expurgabit: (s. 253)*

• И піи перѣе глѣтъ: Во ѿмѣ Оца; второє: И Сна; Трѣтее: И Стѣгъ Дѣа ѡминѣ. И тѣкъ своѣ ѡчѣстѣ, сщѣнныа Чашы внѣшнѣ странѣ лѣнтїемъ ѡтерѣ, ѿ глѣтъ: Се прикоснѣсѣ ѡчѣстѣ моиѣ, ѿ ѡимѣтъ беззакѡнїа моѣ, ѿ грѣхѣ моѣ ѡчѣститѣ.

(7b3)

• *Post communionem omnium tegit Sacerdos Velo Sanctum⁷⁵ Calicem, et benedicit populum dicens: Salva Domine populum tuum, et benedic haereditati tuae. Salva Domine populum tuum, et benedic haereditati tuae. (s. 257)*

• По причащенїи же всѣхъ покрывѣетъ сщѣнникъ покрѡвцемъ стѣю Чашѣ, бѣгословѣетъ велегласнѡ глѣ: Спаси Бже люди твоѣ, ѿ бѣгословїа достоѡнїе твоѣ.

8) *Pyxis, ciborium* / Грѣбница, Сосѣдъ, хлѣбѡносѣць

Pri Liturgii vopred posvätených darov sa u Baziloviča stretneme s výrazom *ciborium*, alebo *pyxis* s týmito ekvivalentmi v cirkevnoslovanskom texte:

- *pyxis, ciborium* / Грѣбница, Сосѣдъ
- *ciborium* / хлѣбѡносѣць, грѣбница
- *ciborium* / сосѣдъ, грѣбница

Môžeme si všimnúť, že spoločným menovateľom každého použitia je *ciborium* / грѣбница. Pri skúmaní ďalších latinských i cirkevnoslovanských prameňov badáme sémantickú príbuznosť jednotlivých pomenovaní, aj keď treba povedať, že používanie nie je jednotné a vyskytuje sa s menšími odchýlkami.

Pyxis (gr. πυξίς) je v prvotnom význame nádoba.⁷⁶ V obradovej terminológii označovala napr. aj nádobu na kadidlo. Hierolexicon ale

⁷⁵ Lention drží knaz. Prikryvku (покрѡвецъ) môžu držať aj miništranti.

⁷⁶ Pražák, Novotný, Sedláček, *Latinsko-český slovník*, 356: *pyxis, -idis* (m.) – krabička, puzdro.

uvádza, že vo všeobecnosti u katolíkov predstavuje nádobu, v ktorej sa uchováva Eucharistia.⁷⁷ Niektoré texty popisujú, že táto nádoba je zvyčajne v tvare kalicha a nahradila paténu pri rozdávaní prijímania, slovensky tzv. *kalich prijímajúcich*.⁷⁸ Gréci ju zvyknú nazývať *artoforion*, čiže nádoba, čo uchováva chlieb.⁷⁹ V latinských textoch sa uvádzajú aj ďalšie synonymá, a síce *capsa*,⁸⁰ *canola*, *ciborium*, *hierotheca*, *turris*.⁸¹ Na inom mieste sa píše, že pyxida sa vkladá do cibória.⁸²

*Ciborium*⁸³ (gr. κιβώριον) dnes pomenúva posvätnú nádobu v tvare kalicha, v ktorej sa uchovávajú konsekrované hostie určené na sv. prijímanie pre chorých a na súkromnú poklonu Najsvätejšej sviatosti oltárnej mimo sv. omše. Nemusí byť iba zo zlata, či striebra, ale vnútro má byť pozlátené a zároveň má mať priliehajúcu pokrievku.⁸⁴ Od r. 1614 sa na ňu dáva vélum.⁸⁵

Toto slovo v prvotnom význame pomenúva struk bôbu egyptského, ktorý je dole širší a hore sa zužuje, takže má tvar akéhosi kalicha.⁸⁶ U antických autorov predstavuje *ciborium* látku, prípadne baldachýn nad oltárom.⁸⁷ Keď sa v chrámoch mohli vyskytovať obrazy, sv. Duch bol symbolizovaný v podobe striebornej holubice (*columna*) alebo vežičky (*turris*) visiacej nad oltárom a krstiteľnicou, v ktorých sa v priebehu vývoja začala uschovávať Eucharistia. Pod toto *ciborium* sa niekedy umiestňovalo menšie *ciborium*, ktorého stĺpiky boli zapustené do rohu oltárnej menzy a hore bola zasvätená posvätná nádoba v tvare holubice na uchovávanie posvätných darov.⁸⁸

Časom sa namiesto holubice začala používať aj nádoba, *pyxida*, ktorá bola pod oltárnym krížom. Prikláňame sa k názoru, že Gréci z praktického hľadiska používali ako pyxidu im známy typ pohára alebo misy, tzv. *ciborium*.⁸⁹ To môže byť dôvod, prečo sa tieto dve pomenovania

⁷⁷ Cf. Macri Melitensis, *Hierolexicon*, 490: „Pyxis (πυξίς) idest vas. Communiter autem inter Catholicos vas illud intelligitur, in quo Eucharistiae Sacramentum reconditur... A graecis pyxis vocari solet artoforion idest, ferens panem.“

⁷⁸ Cf. Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 270; Gavanto, *Thesaurus*, 163.

⁷⁹ Cf. Papp, *Enchiridion*, 388-389: „...ne Latinus Parochus pyxidem in Ciborio cum particulis sub specie fermentati...“

⁸⁰ Le Brun používa aj synonymum *capsa*, *capsula* (schránka, skrinka). Cf. Le Brun, 283.

⁸¹ Cf. Macri Melitensis, *Hierolexicon*.

⁸² Cf. Le Brun, 146.

⁸³ Goar používa *ciborium* i custodia. Cf. Goar, 161.

⁸⁴ Cf. Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 271.

⁸⁵ SKTS, 185.

⁸⁶ „Ciborium esse apud Aegyptiacos involucrum fabae, quae in ea nascitur regione, quod granis excussis & membranaceis dissepimentis ejectis, poculi vicem, usumque illi genti praebebat. Hinc Kiborion graecis poculi genus est, Scypho simile, quod ab inferiore parte in angustum contrahitur: ut ciborium fabae Aegyptiacae.“ Cf. Leodegarii Mayer, *Explicatio*, 97.

⁸⁷ Cf. Bingham, Bingham, *Origines Ecclesiasticae*, 445; tiež viď Goar, 12.

⁸⁸ Cf. Mrňávek, *Vývoj a struktúra*, 77.

⁸⁹ Cf. Bingham, Bingham, *Origines Ecclesiasticae*, 446-447.

tak často zamieňajú ešte aj dnes.⁹⁰ Aký je teda rozdiel medzi pyxidou a cibórium? Odpoveď by mohol poskytnúť Hierolexicon, v ktorom sa píše, že cibórium je stánok, kde sa uchováva nádoba s Eucharistiou, zatiaľ čo pyxida je tou nádobou, v ktorej je uložená Eucharistia.⁹¹ Takéto rozlíšenie nájdeme aj v jednom z najstarších latinsko-cirkevnoslovenských slovníkov od Slavineckoho, ktorý tieto pomenovania prekladá takto: *ciborium* – пѣшка, ковчежецъ, киворый, плѣрка бобовал а *pyxis* – крабица, слоекъ, кнѡтецъ.⁹²

Bazilovič tieto dve pomenovania nerozlišuje a tak *ciborium*, ako *pyxis* používa vo význame nádoby, ktorá slúžila na uchovanie posvätných darov do času slúženia Liturgie vopred posvätených darov.⁹³

V cyrilských prácach tiež nájdeme rôznorodosť pomenovaní pre nádobu na uchovávanie Eucharistie. Avšak, ak vychádzame z Bazilovičovej terminológie, vysvetlíme bližšie iba u neho použitý cirkevnoslovenský ekvivalent k lat. *ciborium*, a to Грѡбница а Хлѣбѡнѡсецъ.

Грѡбница (gr. κοιμητήριον) je termín, ktorý Djačenko definuje ako rakvu, v ktorej sú uložené ostatky svätých.⁹⁴ Cirkevnoslovenský slovník tento výraz nepozná. Podrobnejší popis nájdeme u Duchnoviča. Ten popri pomenovaní *hrobnica* udáva ako synonymum *дарохранительница* а *Киворій*. Hrobnica, alebo darochraniteľnica bola v minulosti zostrojená zo zlata, alebo striebra v podobe holuba, ktorý naplnený Sv. Darmi visel nad oltárom, v čom pozorujeme analógiu s vyššie spomenutým lat. slovom *ciborium*. Pokračuje, že v súčasnosti má podobu čaše, z vrchu zakrytej, ktorá stojí zakrytá na prestole (oltári), prípadne sa schováva do skrinky na oltári, osvietenej lampášmi, alebo voskovými sviecami.⁹⁵ Uchovávajú sa v nej Sv. Dary pre chorých i na Liturgiu vopred posvätených darov, aby sa nepoškvrnili.⁹⁶

⁹⁰ Cf. SKTS, 179; tiež viď. Mihályfi, *Verejné bohoslužby*, 270.

⁹¹ Cf. Macri Melitensis, *Hierolexicon*, 154: „Hodie quoque ciborium a pyxide distinguitur; nam pro ciborio tabernaculum, ubi ponitur vas cum Eucharistia; per pyxidem vero vas ipsum, in quo praefatum Sacramentum ponitur...”

⁹² Slavineckij, *Leksikón*, 122.

⁹³ Goar prirovnáva *ciborium* (v lat. aj *custodiam*, *tabernaculum*; v gr. αρτοφόριον, κιβώριον, κιβωδιον) k strážnikovi, ktorý mal chrániť telo Krista po umučení. Cf. Goar, 34.

⁹⁴ Cf. Djačenko, *Slovar*, 133.

⁹⁵ Cf. Duchnovič, *Liturgičeskij katichizis*, 13.: „Также на св. Престолѣ должна оустроена быти Дарохранительница, или Киворій, т.е. ковчежецъ, въ которомъ освященное Тѣло и Кровь Спасителя всегда сохранились, чтобъ такъ спасааи насъ Богъ непрестанно живый намъ протомный быть. Дарохранительница знаменуетъ въ первыхъ тое мѣсто, где распятъ и погребенъ былъ, и откъда воскресъ Исусъ Христосъ. Означаетъ и тѣю воинскую стражу, которой повелѣно было тѣло Исусово послѣ страданій хранити, дабы оно отъ оучениковъ оукрадено не было. Также той Киворій есть по подобію того кивота, или ковчега заветъ Господня, въ немже глаголетса быти Свѣтаа Свѣтыхъ и Свѣтъна Его. Давными времени оустроилса отъ золота или серебра ковчежецъ на подобіе голуба, который свѣтлыми дарамъ наполненъ, висѣлъ надъ Св. Трапезою, тепѣрже ѡ насъ создается кивотъ на подобіе ваши, съ верхъ покрытый, и хранитса в ковчезѣ на Трапезѣ столцей, лампадою или восковыми свѣщами освѣщенъ, и сіе мѣсто ѡ насъ называется Грѡбница.

ХЛѢБОНО́СЕЦЬ, ďalšie použité pomenovanie u Baziloviča, bližšie opisuje iba Cirkevnoslovansko-slovenský slovník a to ako nádobu, v ktorej sa uschovávali vopred posvätené sväté dary; nádoba na chlieb.⁹⁷

а) Рухис, сѣборіум / Грѣбница, сосѣдъ

Bazilovič v latinskom texte píše: „...avšak posvätené častice (takzvané Baránky), ktoré sú pomocou lyžičky namočené⁹⁸ Pánovou Krvou, sa vkladajú do pyxidy, alebo cibória (Грѣбница) a uchovávajú sa, dokiaľ nepríde čas (ich) vybrať...“ V cirkevnoslovančine dopĺňa, že sa vyberajú v čase slúženia v deň Liturgie vopred posvätených darov. Keďže v cirkevnoslovanskom texte na dva latinské termíny používa cirkevnoslovanský ekvivalent Грѣбница, ktorý na inom mieste nazýva aj nádoba (Сосудъ), môžeme dedukovať, že *pyxidis* a *ciborium* sú nádoby, do ktorých sa ukladajú posvätené sväté dary do času slúženia Liturgie vopred posvätených darov.

(8a1)

- ...consecratas autem particulas agnos dictas Sanguine Dominico cochleari intinctas in Pyxidem, seu Ciborium reponunt, et conservant, quoad promendi tempus veniat. Quo die Liturgia Praesantificatorum celebranda est, circa horam nonam Canonicam, seu circa tempus Vesperarum, vel juxta recentiore disciplinam, circa meridiem, Sacerdos, pro more sacris vestibus indutus promit particulam e pyxide, eamque super sacrum Discum in Prothesi collocat, vinoque /: quod in hoc officio non consecratur /: cum aqua in Calicem misso subinde ad Altare deportat, ac recitatis certis Psalmis Canticis; Lectionibus, Orationibus absumit ritu consveto. (s. 179)

● ...ѡсѣщеннымъ же чѣстицы (ѿгнцы рекѡмыа) Крѡвію Гд̑нею наполненнымъ во Грѣбницѣ полагають, ѿ хранѣт̑, даже до врѣмене служенїа в ѡнѣже дѣнь Служба Пржедѣсѣннаа совершитисѧ ѿмат̑, ѡ часѣ дѣлатомъ правилномъ, ѿли во врѣмѧ вечернее, ѿли по недѣвномъ дѡбычаю, ѡ полѣднѣ, Іерей по дѡбычаю ѡблечѣн во сѣщеннымъ ѡдѣжды, взѣмъ чѣстицъ ѡ Сосѣда, сїѡ на сѣщенномъ Дїскѡсѣ полагѣтъ на жѣртвенникѣ вїнѡ съ водою въ чашѣ вливѧи (ѣже въ тѡй Лїтѣргїи неѡсѣѣтсѧ) ѡ сѡдѣ взѣмъ на Олтарѣ полагѣтъ, ѿ по ѿзглабланїи нѣкїихъ Члвчѡвъ, пѣсней, чтѣнїахъ, ѿ молитѡвахъ, снѣдаѣтъ по ѡстѣвѣ дѡбычнѡмѣ.

b) Ciborium / хлѣбонóсець, Грѣбница, сосѹдъ

V ostatných dvoch prípadoch Bazilovič používa v lat. texte iba *ciborium*, o ktorom píše, „(kňaz) zoberie sv. Baránka z nádoby, alebo Ci-

На inom мiесте пише (с. 25): „Ковчежець, для сохраниенiя свѣтъхъ даровъ ради причастiя больныхъ и ради Преждесвѣщенныа Лiтъсгiи, называется Дарохранителница или Гробница; О которой упоминаю оуже есть въ главѣ 2. Сей свѣщенный сосѣдъ есть теперь на подобiе чаши съ покрывкою, чтобъ Св. Дары непоквернились, и стоитъ закрытый на самомъ Престолѣ или, что лучше, скрывается съ скинiю на самомъ Престолѣ оустереженнiю.“

⁹⁶ Cf. Djačenko, *Slovar*, 136.

⁹⁷ Štec, Kocvár, *Cirkevno-slovensko-slovenský slovník*, 154.

⁹⁸ Lat. *intinctio*- namočenie konsekrovanej hostie do kalicha s konsekrovaným vínom.

sú na oltári. Pre posvätné nádoby používa výraz *Vasa sacra* / *сѣ́енныхъ сосѣ́ды*, pričom (*сѣ́енныхъ*) *сосѣ́ды* označuje nielen čašu, ale aj nádobu, ktorá sa používa na uloženie Eucharistie pre potreby Liturgie vopred posvätených darov. Autor priamo neopisuje ako tieto nádoby vyzerali, iba uvádza, že boli zo zlata, alebo striebra a majú sa uchovávať a chrániť na špeciálne určenom mieste.

Kalich, *calix* / *ча́ша; потѣ́ръ* uvádza vo funkcii bohoslužobnej posvätné nádoby rovnako, ako ju poznáme dnes. V texte nájdeme niekoľko spojení s čašou, ktoré patria do teologickej terminológie, ako napr. *mixtus calix, calicis mixtio* / *Ча́шы разтворѣ́нїе; benedictionis calix* / *бл҃гословѣ́нїа ча́ша*, alebo *Sanguinis Calix* / *Крѣ́ве ча́ша*. Druhý významový posun, ktorý Bazilovič prebral z patológie je *calix* / *ча́ша* vo význame *krv*. Ekvivalent *calix* / *Потѣ́ръ* používa iba v niektorých pasážach liturgických pokynov.

Diskos, čo je obdoba latinskej patény používa *discus* / *Дѣ́скоуъ*, napriek tomu, že v dobových prameňoch sa zvykne používať aj *patena*. Symboliku diskosa vysvetľuje dvojakým spôsobom, a to skrze narodenie i smrť Krista. Pri úkonoch taktiež na viacerých miestach píše, že diskos nosil diakon na hlave a pridržal si ho pravou rukou, čo v súčasnosti už nie je bežná liturgická prax. Latinský výraz *patena* použil v jednom prípade v štandardnom význame, a to tanierik, na ktorom je eucharistický chlieb.

Typickým nástrojom pre východný, grécky obrad je používanie lyžičky pri Eucharistii s latinsko-cirkevnoslovanským ekvivalentom *cochlear* / *ложѣ́ца*. Bazilovič sa prikláňa k názoru, že jej používanie zaviedol do liturgickej praxe Ján Zlatoústy.

Kopija, *lancea* / *копѣ́а* je obojstranne nabrúsený nôž, ktorý svojim tvarom pripomína nástroj, ktorým prebodli bok Ježiša Krista na kríži. Aj z toho dôvodu sa v latinských prameňoch môžeme stretnúť s výrazom napr. *gladiolum*, alebo *hasta*. Bazilovič symboliku kopije uvádza v kontexte Kristovho vyvedenia na svet z tela Panny Márie i jeho smrti na kríži.

Symboliku Kristovho narodenia i umučenia predstavuje ďalší posvätný nástroj a to *hviezda, stella, asteriscum* / *Свѣ́зда, Свѣ́зди́ца*, pričom ide pri všetkých výrazoch v Bazilovičovom diele o synonymiu. Väčšina autorov cyrilských textov, ktoré sme skúmali, nespomína tento liturgický predmet v súvislosti s predzvesťou umučenia.

Funkciu čistenia, resp. utierania vyjadruje niekoľkými výrazmi *purificatorium, spongia, linteolum* / *г҃ба, п҃грифика́торѣ́мъ, ѡ́тирѣ́льникъ, лентѣ́й*. Bazilovič, aj keď píše, že v latinskom obrade sa používa *purifikatorium* a v gréckom *hubka (spongia)*, na viacerých miestach modifikuje latinské *purificatorium*. Zatiaľ čo v súčasnosti je *hubka* z morskej riasy a používa sa iba na stieranie čiastočiek z diskosa, Bazilovič píše, že *spongia* / *г҃ба* sa používala aj na utieranie čaše. Nie je uvedený ani jeden prípad, kde by sa utierali do nej prsty, prípadne ústa. V jednom prípade uvádza utieranie úst po sv. prijímaní, ktoré avšak do cirkevnoslovanského

textu neuviedol (pravdepodobne z dôvodu odlišnej liturgickej praxe), takže z latinského textu dedukujeme, že mohlo ísť o *lention*.

V poslednom bode sme upriamili našu pozornosť na posvätné nádoby, ktoré sa v byzantsko-slovanskom obrade používajú počas Liturgie vopred posvätených darov. Ide o *pyxis, ciborium* / Грѣбница, Госѣдь, хлѣбносѣцъ. Pokúsili sme sa pre lepšie pochopenie rozviesť jednotlivé latinské i cirkevnoslovanské termíny, aj keď sa ich definície u jednotlivých autorov miestami rozchádzajú. Bazilovič latinské výrazy používa synonymne, pričom za ich ekvivalent primárne uvádza Грѣбница. Z kontextu vyplýva, že išlo o pravdepodobne uzatvárateľnú nádobu, do ktorej sa vkladala Eucharistia, a síce premenený sv. chlieb pokropený vínom (Krvou), ktorá sa následne používala pri Liturgii vopred posvätených darov.

Na základe uvedených termínov môžeme vidieť, že východiskový text je vnímaný aj ako kultúrny fenomén s misijným poslaním s dôrazom na jeho adaptáciu. Aký dosah toto liturgické dielo malo a aké predlohy používal pri textoch liturgie, kde sa terminológia mierne odlišuje, ostáva otázkou pre ďalší výskum.

BIBLIOGRAFIA

- Bartal, *Glossarium* = A. Bartal, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis regni Hungariæ* (Budapešť 1901).
- Bazilovič, *Tolkovanije* = J. Bazilovič, *TOLKOVÁNÍJE Svjaščénnyja Liturhíji Nóvaho Zakóna ístinnyja Bezkróvnyja Žértvy / Joannicius Basilovits EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii* (Svorad Zavorský, Peter Žeňuch eds.) (Bratislava – Roma 2009) 548.
- Bingham, Bingham, *Origines Ecclesiasticae* = J. Bingham, R. Bingham, *Origines Ecclesiasticae: The Antiquities of the Christian Church and Other Works* (London 1840).
- Boháč, *Krátky liturgický slovník* = V. Boháč, *Krátky liturgický slovník* (Prešov 2002).
- Cerkovnij slovar = P. Alexievič, *Cerkovnij slovar* V (Sankt Peterburg 1819).
- Djačenko, *Slovar* = G. Djačenko, *Polnyj cerkovno-slovjanskij slovar* (Moskva 1993).
- Duchnovič, *Liturhičeskij katichizis* = A. Duchnovič, *Liturhičeskij katichizis, ili izjasnenie sv. liturhii i nikotorich cerkovnich obrjadov*. Vol. II (Lvov 1855).
- Farrugia, *Encyklopedický slovník* = E. G. Farrugia, *Encyklopedický slovník křesťanského Východu* (Olomouc 2010).
- Fencik, *Liturhika* = E. Fencik, *Liturhika ili objasnenije bohosluženijsja svjatoj, vostočnoj, pravoslavno katoličeskaj cerkvi* (Budapešť 1878).
- Gabrielis Demarchis, *Explicatio* = D. Gabrielis Demarchis, *Explicatio ceremoniarum ac mysteriorum liturgiae graeci* (Ferdinandum Raimondi 1837).
- Gavanto, *Thesaurus* = D. B. Gavanto, *Thesaurus sacrorum rituum* (Venetiis 1791).
- GEMAA = C. Hourihane (ed.), *The Grove Encyclopedia of Medieval Art & Architecture*, Vol. I (Oxford 2012).
- Goar = J. Goar, *EYXOΛOFION sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos juxta usum Orientalis Ecclesiae* (Venetiis 1730, editio secunda); P. Le Brun, *Explicatio litteralis, historica, et dogmatica precum, et caeremoniarum missae Pars I, II, III* (Venetiis 1770).
- Hudymač, *Pristáš, Grécko-slovenský slovník* = P. Hudymač, P. Pristáš, *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu* (Košice 2000).

- Kónya, *Konfesionalizácia* = P. Kónya, *Konfesionalizácia na Slovensku v 16.-18. storočí* (Prešov 2010).
- Kormaník, *Pravoslávna liturgika* = P. Kormaník, *Pravoslávna liturgika I.* (Prešov 1999).
- Kowalská, „O situácii“ = E. Kowalská, „O situácii na Kráľovskej akadémii v Bratislave na prelome 18. a 19. storočia,“ *Kapitoly z vedeckého života v Bratislave* (Ondrej Pöss ed.) (Bratislava 1991) 29-38.
- Lach, *Contributo* = M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789-1821). Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum* (Roma 2009).
- Le Brun = P. Le Brun, *Explicatio litteralis, historica, et dogmatica precum, et caeremoniarum missae Pars I, II, III* (Venetiis 1770).
- Leodegarii Mayer, *Explicatio* = P. Leodegarii Mayer, *Explicatio Compendiosa, Litteralis Historica Ceremoniarum Ecclesiasticarum* (1743).
- Macri Melitensis, *Hierolexicon* = D. Macri Melitensis, *Hierolexicon, sive sacrum dictionarium* (Venetiis 1735).
- Martino, *Lexicon Philologicum* = M. Martino, *Lexicon Philologicum, praecipue Etymologicum et Sacrum* (Francofurti 1655) CA (nečíslované).
- Mihályfi, *Verejné bohoslužby* = A. Mihályfi, *Verejné bohoslužby (Katolícka liturgika)* (Banská Bystrica 1937).
- Mrňávek, *Vývoj a struktúra* = T. Mrňávek, *Vývoj a struktúra liturgie sv. Jana Zlatoústého* (Pavel Mervart 2016).
- ODCC = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. [online]. [cit. 2016-08-25]. Dostupné na internete <http://www.librarything.com/author/goarjacobus>
- Papp, *Enchiridion* = J. Papp, *Enchiridion ecclesiae orientalis* (Tichy 1862).
- Pražák, *Novotný, Sedláček, Latinsko-český slovník* = J. M. Pražák, F. Novotný, J. Sedláček, *Latinsko-český slovník* (Praha 1948).
- Renaudot, *Liturgiarum Orientalium* = E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium, collectio II* (London 1847).
- RS = *Inštrukcia Redemptionis sacramentum*. [online]. [cit. 2016-08-29]. Dostupné na internete <http://m.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/redemptionis-sacramentum>
- Russnak, *Epiclesis* = N. Russnak, *Epiclesis* (Prešov 1926).
- SBS = A. Maňovčík a kol., *Slovenský biografický slovník VI. Zväzok T-Ž* (Martin 1994).
- SKTS = J. Ďurica SJ a kol., *Stručný katolícky teologický slovník, N-Ž* (Trnava 2014).
- Slavineckij, *Leksikón* = E. Slavineckij, *Leksikón latinskij E. Slavineckoho. Leksikon sloveno-latinskij E. Slavineckoho ta A. Koreckoho-Satanovskoho.* (V. V. Nimčuk ed.) (Kyjev 1973).
- Štec, *Kocvár, Cirkevnoslovansko-slovenský slovník* = M. Štec, V. Kocvár, *Cirkevnoslovansko-slovenský slovník I.* (Prešov 2012).
- Tompa = L. Tompa, *Institutiones de sacris christianorum ritibus. Pars I* (Posonii 1785).
- Udvari, *Kirilični ubyžnyky* = I. Udvari, *Кириличні убійники мукачовського єпископа Андрія Бачинського I. / Bacsinszky András munkácsi megyéspüspök cirillbetűs körlevelei* (Nyíregyháza 2002).
- Vasiľ, „Juraj Joannikij Bazilovič“ = C. Vasiľ, „Juraj Joannikij Bazilovič (1742-1821) a jeho Tolkovanie Svjaščennyya Liturgii – Výklad svätej liturgie,“ J. J. Bazilovič OSBM a M. Lacko SJ (Milan Lach ed.) (Košice 2002) 13-21.
- Walton, *History of Paris* = W. Walton, *The History of Paris from the Earliest Period to the Present Day* (Philadelphia 1902).
- Zavarský, „Čo môže priniesť neolatinistika pre dejiny Slovenskej kultúry?“ = S. Zavarský, „Čo môže priniesť neolatinistika pre dejiny Slovenskej kultúry?“ *Vedy o umeniach a dejiny kultúry* (Svorad Zavarský ed.) (Bratislava 2013) 88-95.
- Zavarský, „Latinská kultúra“ = S. Zavarský, „Latinská kultúra v období národného obrodovania (1780-1848). Náčrt nového prístupu ku kľúčovému obdobiu slovenských dejín,“ XV. *Medzinárodný zjazd slavistov v Minsku. Príspevky slovenských slavistov* (Peter Žeňuch ed.) (Bratislava 2013) 99.

Andrej Škoviera

LATINIZÁCIA, JEJ PRÍČINY A OKOLNOSTI. S OSOBITNÝM ZRETEĽOM NA PROSTREDIE MUKAČEVSKEJ EPARCHIE

Latinizácia je jav, ktorý sa dotkol všetkých východných katolíckych cirkví a výrazne ovplyvnil ich identitu a ich vzťahy s ostatnými cirkvami, či už Latinskou katolíckou cirkvou, alebo nekatolíckymi východnými cirkvami.

Pokus o definíciu

Latinizáciou nazývame proces, ktorý môže mať tri základné podoby:

1. Nahradenie vlastných liturgických zvyklostí, právnych predpisov, spôsobu teologického myslenia a prvkov osobnej zbožnosti prvkami a spôsobmi latinskými, pričom tieto nové (latinské) prvky potom spravidla vytlačili alebo výrazne oslabili pôvodné východné prvky.

2. Zavedenie nových prvkov, zvyklostí a spôsobu teologickej reflexie prevzatých z latinskej tradície cudzorodých východnej tradícii a narúšajúcich jej integritu.

3. Odstránenie alebo opustenie vlastných pôvodných prvkov či zvyklostí (bez náhrady), ktoré v latinskej tradícii neexistovali, resp. neboli kompatibilné s latinskou teológiou.

O latinizácii sa neraz hovorí nielen ako o procese, ale aj ako o výsledku, resp. dôsledku takéhoto procesu. Niekedy sa tak dialo pod nátlakom Latinskej cirkvi (neraz násilným), inokedy boli nové prvky prijaté (resp. pôvodné opustené) východnými katolíkmi dobrovoľne, z vlastného rozhodnutia, neraz aj spontánne. Išlo o proces čiastočne cielený a riadený, čiastočne spontánny. Niekedy bolo toto opustenie vlastnej tradície a prijatie novej (latinskej) úplné, vtedy hovoríme o asimilácii alebo úplnej latinizácii. V radoch latinských misionárov sa našli dokonca aj takí, ktorí sa netajili tým, že únia je len začiatkom procesu úplnej latinizácie, ktorý má vyvrcholiť tým, že všetci východní katolíci prijmú latinský obrad a bude existovať jediná Rímskokatolícka cirkev.¹ Vzájomné obohacovanie a ovplyvňovanie je prirodzené a nevyhnutné, pod pojmom latinizácia nechápeme obohatenie alebo inšpiráciu prameniáciu v západnej tradícii, ale len taký vplyv, ktorý nejakým spôsobom narušil pôvodnú tradíciu.

¹ Latinský patriarcha Jeruzalema Josef Valerga zostavil v rámci príprav na I. vatikánsky koncil memorandum, v ktorom sa veľmi tvrdo vyjadroval proti východným obradom. Jednota pre neho znamenala, že všetci prijmú latinský obrad, preto sa vyslovil za možnosť úplne voľného prechodu na latinský obrad. De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 220.

Príklady latinizácie:

1. nahradenie: podriasniky latinskými reverendami, kamilavky u biskupov solideom, panagie náprsným krížom;
2. zavedenie nového prvku: latinské sviatky ako napr. Božie telo, Božské srdce, pobožnosti pri vystavenej eucharistii, zvonenie zvončekmi pri premenení;
3. odstránenie: hubka, teplota, brada, eucharistia deťom.

V niektorých prípadoch nešlo o priame nahradenie, ale zavedenie nových prvkov z latinskej tradície postupne oslabilo alebo vytlačilo pôvodné východné prvky. Zavedenie pobožností s vystavenou eucharistiou napríklad často vytlačilo slávenie večerní v mnohých gréckokatolíckych farnostiach, pobožnosť krížovej cesty zasa neraz nahradila slávenie veľkopôstnych večerní alebo liturgií vopredposvätených darov v období Svätej štyridsiatnice. Zámena pritom nemusela a často nebola priama, latinské prvky boli podporované a propagované, kým pôvodné východné pastoračne zanedbávané, a preto postupne narastal záujem ľudí o latinské prvky a pobožnosti, kým záujem o východné klesal, až kým neprišlo k ich opusteniu.

Latinizácia sa uskutočňovala v oblasti 1. liturgickej, 2. disciplinárnej, 3. duchovnosti (spirituality) a 4. teológie.² Niekedy sa latinizácia mylne vnímala ako jav čisto liturgický, lebo latinizácia je najviac viditeľná v bohoslužbách a tiež preto, lebo za jedinou oblasť prípustnej rozmanitosti sa považovalo liturgické dedičstvo.³ Hoci je latinizácia v bohoslužobnom živote najľahšie viditeľná a dokladovateľná, v skutočnosti prvé zásahy boli teologické, resp. ich motivácia bola teologická (zavedenie dodatku *Filioque* do vyznania viery bola vždy jedna z prvých požiadaviek Rímskej cirkvi pri uzatváraní únií). Príkladom toho, ako teologicky motivovaná latinizácia vstupovala do „vonkajších“ oblastí, predovšetkým do bohoslužobného života môže byť odstránenie epiklézy z byzantskej liturgie v 14. storočí v južnom Taliansku,⁴ či zavedenie rubriky úmyslu premenenia eucharistických darov v liturgikone vydanom v roku 1666 vo Ľvove.⁵ Aj mnohé na pohľad liturgicky motivované latinizmy, ako napríklad zvonenie zvončekmi pri premenení, mali zároveň dogmatický rozmer. Zvonilo sa po slovách ustanovenia na potvrdenie latinského náhľadu, že prepodstatnenie eucharistických darov sa dovŕšuje pri slovách ustanovenia.

² Cf. kánon 28 §1 CCEO: „Obrad je liturgické, teologické, duchovné a disciplinárne dedičstvo, odlišené kultúrou a historickými okolnosťami národov, ktoré sa vyjadruje spôsobom prežívania viery vlastným každej cirkvi *sui iuris*.“

³ Príkladom takéhoto chápania môže byť návrh v prípravnej komisii Prvého vatikánskeho koncilu, aby východná disciplína bola úplne zrušená a zachovaná len liturgia (bohoslužby). Korolevsky, *Uniatism*, §16, 35.

⁴ Parenti, „Correzioni curiali,“ 101-131.

⁵ Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie,“ 341-354.

Bohoslužobná sféra má prirodzene najväčší vplyv na prežívanie viery východných kresťanov a aj ich teologické vnímanie, bohoslužba vedie k teológii (*lex orandi, lex credendi*). Preto sa latinizácia premietla najprv do bohoslužobných kníh,⁶ a to:

- buď zmenou textov (doplnenie Filioque, spomínania rímskeho pápeža);
- alebo odstránením „nevhodných“ textov (vypustenie mena Marka Efezského z typikonu);
- alebo úpravou textov (preformulovaním, odstránením napr. slova *jediného* pri zmienkach o pochádzaní Svätého Ducha od Otca).

Niekedy išlo o úpravy v rímskom duchu (napr. doplnenie Filioque), inde len o to, aby sa odstránili polemické protirímske formulácie (napr. formulácie o nekvasenom chlebe ako o heréze – východný zvyk sa ponechal, odstránila sa len protizápadná polemika).

Nie vždy existuje zhoda v konkrétnostiach, čo je a čo nie latinizácia. Domnievame sa napríklad, že používanie gregoriánskeho kalendára nie je latinizáciou. Kalendár sám o sebe nie je východný či západný, ale snahy o zavedenie gregoriánskeho kalendára znamenali odpútanie zjednotených východných kresťanov od nezjednotených a pripútanie, priblíženie sa k latinským katolíkom, teda aby zjednotení slávilí svoje sviatky naraz spolu s latinskými katolíkmi a nie s nezjednotenými východnými kresťanmi. Dôvody pre zjednotenie kalendára (samozrejme podľa latinského kalendára, ktorého sa pridržala šľachta) mohli byť aj čisto ekonomické pohnútky (práca na panskom, konanie trhov a pod.). Snahy o zmenu kalendára však boli často násilné a spojené s ďalšími zmenami, preto sa často vnímali a vnímajú ako latinizácia.⁷

Tiež je otázka, či služby pre „nových“ svätých (latinských svätých, ktorých úcta sa rozšírila do východných katolíckych cirkví) možno považovať za latinizáciu. Ak obsahovali veci, ktoré nie sú v zhode s by-

⁶ Kormaník, „Osud bohoslužobných kníh,“ 309-382. Ako hlavnú príčinu latinizácie vidí pravoslávny teológ Peter Kormaník zmenu bohoslužieb: „Bohoslužba je tým jediným prostredím kde národ, obzvlášť prostý, vyjadruje svoje náboženské názory a presvedčenia, avšak ktorou sa aj poučuje a osvojuje si ju; bohoslužba sa tak predstavuje ako reprezentant alebo presnejšie tlmočník dogmy v jej základných črtách a pojmoch. A národ hlavne podľa vonkajších črt učí sa vnútornému obsahu. V dôsledku toho, dokiaľ uniati v čistote zachovávali prevzatú od pravoslávnych svoju starobylú bohoslužbu, skutočne v tomto ohľade sa nelíšili od pravoslávnych, a aj pravoslávni sa na niektorých miestach mohli modliť v uniatských chrámoch rovnako ako uniati v chrámoch pravoslávnych a to tým viac, že samotné spomínanie pápeža v ekténiách a modlitbách začalo sa u uniátov veľmi neskoro, iba v druhej polovici 17. storočia“ (s. 310).

⁷ Latinský arcibiskup Ján Solikowski, aby presadil zavedenie gregoriánskeho kalendára, nariadil v Lvove v roku 1583 zamknúť všetky pravoslávne chrámy na sviatok Narodenia Pána podľa juliánskeho kalendára, čo vyvolalo mimoriadne napätie a ihneď sa stalo dôležitou témou polemických diel konca 16. storočia. Gudziak, *Crisis and Reform*, 133.

zantskou tradíciou (napr. starozmluvné čítanie namiesto apoštola na liturgii) alebo vytlačili úctu nejakého iného východného svätca, tak áno, inak to za latinizáciu nepovažujeme.⁸

Treba tiež podotknúť, že latinizácia existovala aj v nekatolíckych východných cirkvách. Napríklad Arménska apoštolská cirkev má podnes na záver božskej liturgie čítanie prológu evanjelia sv. Jána (Jn 1,1-14), čo je prevzaté z latinského obradu.⁹ Rovnako úpadok tradičného ikonopisu v Rusku v 18. storočí a imitácia západných výtvarných vzorov či preberanie západných architektonických modelov¹⁰ môžu byť dokladom toho, že latinizácia existovala aj v nekatolíckych východných cirkvách a to aj bez nátlaku či výraznejších snáh zo strany Latinskej cirkvi. Výrazný bol aj vplyv latinskej teológie založenej na scholastických princípoch na pravoslávnu teológiu, najmä v oblasti teológie sviatostí.¹¹

Historické predpoklady latinizácie

Ak chceme pochopiť príčiny a priebeh latinizácie, musíme najprv osvetliť vzťahy a spôsoby koexistencie, ktoré panovali medzi Rímskou cirkvou a východnými cirkvami.

Po rozpade cirkevnej jednoty medzi Starým Rímom a Novým Rímom, datovanom na 16. júla 1054,¹² sa hľadali rôzne modely obnovenia jednoty. Tieto rôzne modely jednoty vyplývali z rôzneho pohľadu Západu na Východ (a vice versa), ktorý sa v priebehu času menil a vyvíjal. Zároveň tieto modely aj ovplyvňovali vzťahy západného a východného kresťanstva.

1. *Reductio Graecorum ad oboedientiam* (navrátenie, podriadenie grékov¹³ k poslušnosti) – napr. zriadenie latinskej hierarchie na územiach dobytých pri križiackych výpravách či na gréckych ostrovoch pod Benátkami. Vrcholnou ukážkou boli latinskí patriarchovia Jeruzalema, Konštantínopolu, Antiochie, ktorí zaujali miesto východných patriarchov a takýmto spôsobom mala byť zabezpečená jednota. Hierarchia (biskupi) teda bola latinská, ostatné duchovenstvo ostalo miestne, východné.

⁸ Napríklad na Lvovskej synode (1891) sami gréckokatolíci navrhli zaradiť do svojho kalendára 40 moderných latinských svätých, proti čomu sa postavil apoštolský nuncius Agostino Ciasca, ktorý synode predsedal, a účastníkov od toho kroku odhovoril. Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie,“ 352, pozn. 43.

⁹ Farrugia, „Latinizzazione,“ 422.

¹⁰ Korolevsky, *Uniatism*, §18, 36.

¹¹ Farrugia, „Latinizzazione,“ 423.

¹² V tento deň položil kardinál Humbert de Silva Candida exkomunikačnú bulu na prestol v Chráme Svätej Múdrosti (Agia Sofia) v Konštantínopole, ktorou vyobcoval patriarchu Michala I. Kerularia a jeho prívržencov. Latinský originál: PL 143, 1001-1004. Slovenský preklad: *Exkomunikačná bula z r. 1054*. Preklad, prepis a komentár: Ch. M. Vadrna. <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/exkomunikacna-bula-1054.html> (09.10.2016).

¹³ Keďže tu ide o označenie denominačnej príslušnosti a nie národnej, píšeme s malým g. Tak aj ďalej v našej štúdii.

2. Personálne únie, najmä vysokopostavených hodnostárov východných cirkví. Tie boli buď verejné alebo len *pro foro interno*.¹⁴ Neraz nebolo možné uzavrieť takúto personálnu úniu verejne, lebo na území Osmanskej ríše by bola vnímaná ako kolaborácia s cudzou mocnosťou a dotyčnému klerikovi hrozil trest smrti, preto sa uzatvárala v tajnosti. Tento model sa ideovo čiastočne opieral o predchádzajúci, teda aj tu hierarcha bol v spoločenstve Katolíckej cirkvi (hoci východný, nie z Latinskej cirkvi) a takýmto spôsobom tvoril spojivo celého spoločenstva s Katolíckou cirkvou. Otázkou ostáva, či personálne únie možno chápať ako plnohodnotné obnovenie jednoty, najmä ak veriaci často ani netušili, že predstaviteľ ich cirkvi takúto personálnu úniu uzavrel.

3. Snahy o celkové obnovenie jednoty medzi Rímom a Konštantínopolom po roku 1054. Zrealizovali sa dve, na konciloch v Lyone (1274) a vo Florencii (1439), ani jedna sa však v reálnom živote neujala.¹⁵ Niekedy sa pritom hovorí o Lyonskej a Florentskej (príp. Ferrarsko-florentskej) únii, slovo únia tu však má trochu iný význam ako pri parciálnych, čiastkových úniách.

4. Čiastkové, parciálne únie (ako napr. únie uzavreté v Breste, Užhorode, Albe Iulii). Väčšina východných katolíckych cirkví prešla takouto úniou, preto sa východné katolícke cirkvi často označujú aj ako uniatské cirkvi. Treba však podotknúť, že tento termín nie je presný. Nie všetky východné katolícke cirkvi v svojej histórii prešli úniami, konkrétne Maronitská cirkev ani Italo-albánska (resp. Italo-grécka) cirkev nikdy úniu neuzatvorili; stále zotrúvali v spoločenstve Katolíckej cirkvi. Niekedy sa nepresne uvádza, že východné katolícke cirkvi povstali či vznikli z únií. Formulácia je však nesprávna, keďže tieto cirkvi existovali už skôr, pred úniami. Úniou len obnovili svoje spoločenstvo s Rímskou cirkvou, teda stali sa katolíckymi (a zároveň stratili cirkevné spoločenstvo s nekatolíckymi východnými cirkvami), tento bod však nemožno považovať za počiatočný bod ich existencie.

5. Prozelytizácia jednotlivých veriacich, resp. skupín veriacich. Napríklad Gréckokatolícka cirkev v Grécku (exarchát v Aténach) vznikla postupnou prozelytizáciou pravoslávnych veriacich, resp. pravoslávnych farností, nikdy tu však neprišlo k uzatvoreniu nejakej únie.¹⁶

6. Prozelytizácia s asimiláciou, teda taká prozelytizácia, kedy prišlo aj k prijatiu latinského obradu, resp. prestupu do Latinskej cirkvi. Príkladom takéhoto „obnovenia jednoty“ z nášho územia môžu byť aktivity jezuitov z Humenného, ktorí na začiatku 17. storočia východných kresťanov z blízkeho okolia nielen pripojili ku Katolíckej cirkvi, ale ich

¹⁴ Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 153-156.

¹⁵ K tomu pozri napríklad *Handbuch der Ostkirchenkunde*, 105-129.

¹⁶ Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 224-225. Prehľad východných cirkví pozri napr. v Roberson, *Eastern Christian Churches*.

aj pretiahli do Latinskej cirkvi.¹⁷ Tieto hromadné prestupy veriacich do latinského obradu nadobudli v istých obdobiach a istých oblastiach také rozmery, až museli zakročiť rímski pápeži (napr. Benedikt XIV. v encyklike *Demandatam* v roku 1743 či Lev XIII. v encyklike *Orientalium dignitas* v roku 1894).

V odseku 2., 3. aj 4. je použité slovo únia, treba však podotknúť, že ich význam je čiastočne odlišný (napríklad personálna únia sa *de facto* nijako neprejavila navonok, zatiaľ čo parciálne únie priniesli postupne a pomerne rýchlo výrazné zmeny aj vo vonkajšom prežívaní viery). Keď sa však hovorí o uniatizme a úniách v ekumenickom dialógu, spravidla sa tento pojem chápe vo význame parciálnych, čiastkových únií. Uniatizmus je pritom charakterizovaný ako aktivity „podnecované vonkajšími prvkami,“ ktoré okrem obnovy cirkevného spoločenstva s rímskym stolcom mali za následok aj „rozbitie spoločenstva s materskými cirkvami Východu,“ pričom sa to „neuskutočnilo bez vmiešania sa mimocirkevných záujmov.“¹⁸ Pri zavrnutí uniatizmu ako metódy zjednotenia treba podotknúť, že existuje aj pravoslávny uniatizmus.¹⁹

Základný rozdiel medzi úniou a prozelytizáciou – hoci nie je úplne jednoduché tieto dva pojmy v praxi odlíšiť – by sme mohli vidieť vo vôli cirkevného spoločenstva, ktorá je vyjadrená synodálnym aktom, v rokovaní, ktoré tomuto aktu predchádzali a v stanovení podmienok uzatvorenia únie. Zjednodušene možno povedať, že únia je obojstranný akt, dohoda dvoch (rovnocenných) strán, kým prozelytizmus je jednostranný akt (priatie schizmatikov alebo heretikov).

Tieto rozdielne spôsoby uskutočnenia jednoty s Rímskou cirkvou dávali prirodzene aj rôzne predpoklady pre latinizáciu východných kresťanov, hoci, samozrejme, neboli jedinou okolnosťou, ktorá latinizáciu ovplyvnila. Najmenší predpoklad pre latinizáciu dávali personálne únie,

¹⁷ Zaujímavý záznam je o tom napr. z r. 1616. Lacko, *Užhorodská únia*, 47. K tomu pozri aj Peckar, *Narysy*, 313.

¹⁸ Najlepším príkladom je dokument zmiešanej medzinárodnej komisie pre teologický dialóg medzi Katolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou *Uniatizmus, metóda zjednotenia v minulosti, a súčasné hľadanie plnej jednoty* (tzv. Balamandský dokument) z 23. júna 1993, ktorý sa vyslovuje o otázke uniatizmu. Ten definuje únie nasledovne: „V priebehu posledných štyroch storočí v rôznych častiach Východu, vo vnútri istých cirkví a podnecované vonkajšími prvkami, boli podniknuté iniciatívy na obnovu spoločenstva medzi Cirkvou Východu a Cirkvou Západu. Tieto iniciatívy viedli k únii určitých spoločenstiev s Rímskym stolcom a priniesli so sebou zároveň ako následok rozbitie spoločenstva s materskými cirkvami Východu. Toto sa neuskutočnilo bez vmiešania sa mimocirkevných záujmov“ (č. 8) <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/balamand.html> (08.06.2016). Podobnú formuláciu obsahoval už pracovný dokument zo stretnutia vo Freisingu z 15. júna 1990, zvlášť č. 6. *Ekumenické konsensy*, 37–42. K pojmu uniatizmu pozri aj Korolevsky, *Uniatism*.

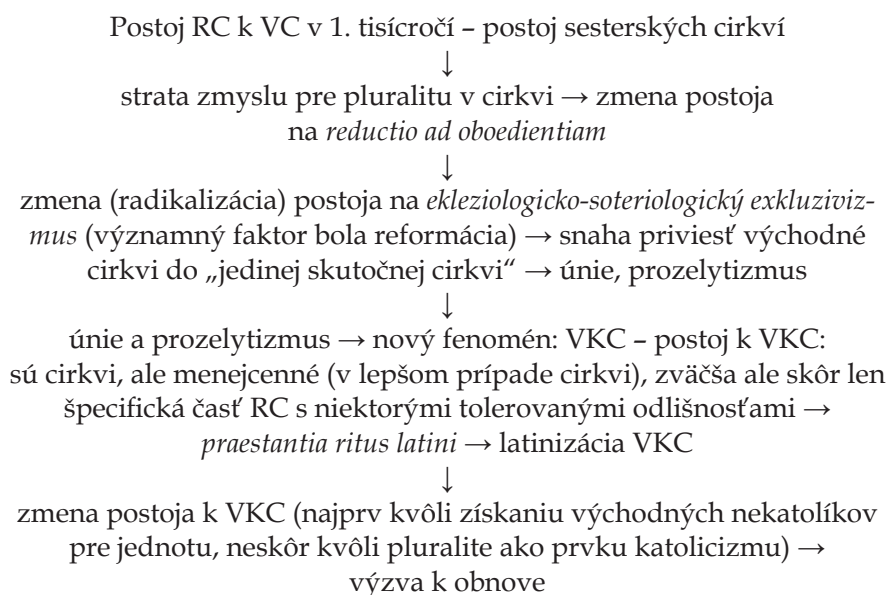
¹⁹ Najznámejším príkladom je tzv. pravoslávne západného obradu. Príklady takýchto pravoslávnych únií pozri napr. v Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 240–249.

obzvlášť ak to bolo len *pro foro interno* (2.) a celkové obnovenia jednoty (3.). Väčší predpoklad pre latinizáciu dávali čiastkové, parciálne únie (4.) a ešte väčší prozelytizácia (skupín) veriacich (5.). Najsilnejší predpoklad pre latinizáciu dávalo *Reductio Graecorum ad oboedientiam* (1.).

Spôsob obnovenia jednoty je, samozrejme, len jeden z faktorov, ktorý prispieval k latinizácii. Ďalšími faktormi boli skutočnosti, či boli východní kresťania v danej oblasti väčšina alebo menšina, či boli pod latinskými svetskými panovníkmi alebo nie, ich kultúrna a hospodárska vyspelosť (v porovnaní s latiníkmi), politické, sociálne a cirkevné štruktúry východných kresťanov a ich vyspelosť, školstvo, možnosti mobility a komunikácie (cestná sieť, horský terén, jazykové bariéry), sociálno-ekonomická výhodnosť latinizácie (čo mohli klerici, prípadne aj svetské osoby latinizáciou získať v ekonomickej a sociálnej sfére).

Teologické predpoklady latinizácie

Postoj Rímskej cirkvi (RC) k východným cirkvám (VC) a špeciálne východným katolíckym cirkvám (VKC) v dejinách by sme mohli opísať takýmto diagramom:



Ekleziologicko-soteriologický exkluzivizmus bol postoj Latinskej cirkvi, ktorá učila, že mimo Rímskokatolíckej cirkvi, jedinej pravej cirkvi, niet spásy. Keďže rímsky biskup je jej viditeľnou hlavou, mimo viditeľného spoločenstva s rímskym biskupom vlastne niet cirkvi. Prostriedkami spásy sú sväté tajomstvá, ktoré sú skutočné a účinné (platné) len v cirkvi, a keďže jedinou skutočnou cirkvou je Rímskokatolícka cirkev, mimo viditeľného spoločenstva s rímskym biskupom niet spásy. Z tohto

postoja zároveň vyplývalo, že všetko musí byť podriadené rímskemu pápežovi a ísť podľa neho (vzťahovalo sa aj na obrad, disciplínu...). Príkladom takéhoto postoja môže byť bula *Magnus Dominus* rímskeho pápeža Klementa VIII. (23. decembra 1595), ktorá hovorí o východných kresťanoch Kyjevskej metropolie žiadajúcich zjednotenie ako o tých, čo boli mimo, no potom boli prijatí do cirkvi pre svoju poslušnosť voči Rímskej cirkvi a ochotu napraviť všetko to, čo bolo u nich pomýlené, čím im bola zaistená spása.²⁰ Radikalizácia postoja bola podmienená aj reformáciou a protireformáciou, s východnými kresťanmi sa po Tridentskom koncile (1545-1563) jednalo často ako s protestantmi. Tento ekleziologicko-soteriologický exkluzivizmus bol plodom vývoja západnej teológie najmä po Tridentskom koncile, jeho definitívne prijatie ako oficiálneho postoja Katolíckej cirkvi sa však udialo až v 18. storočí.²¹

Ekleziologicko-soteriologický exkluzivizmus (vo svojich zárodkoch nie hneď radikálny) viedol k pocitu nadradenosti Latinskej cirkvi nad východnými kresťanmi, čo malo za dôsledok snahu podriať si ich (*reductio ad oboedientiam*). A keďže Latinská cirkev bola vnímaná ako vyššia, aj jej obrad (liturgia, teológia, spiritualita, disciplína) bol vnímaný ako vyšší, lepší (*praestantia ritus latini*), preto sa snažili východné obrady „priblížiť“ latinskému obradu (latinizácia). Zákonite potom aj katolíci východných obradov boli vnímaní ako katolíci druhej kategórie – sú to katolíci, ktorým sú tolerované (niektoré) zvláštnosti, resp. odchýlky od latinského (= univerzálneho, naozaj katolíckeho) obradu.

Praestantia ritus latini (prednosť latinského obradu) je učenie, že latinský obrad je lepší, kvalitnejší (účinnjší) a „istejší“ ako iné obrady, zatiaľ čo východné obrady boli niekedy vnímané ako potenciálne nebezpečné, lebo by mohli obsahovať zvyšky heretických či schizmatických prvkov. Čo je latinské, je katolícke a je bezpečné, čo je iné, je tolerovanou anomáliou (podozrivou zo zárodku možnej schizmy alebo herézy). Dôvodom mal byť fakt, že ostatné (východné) obrady vznikali a vyvíjali sa bez stáleho a priameho dohľadu rímskych pápežov. Rôznorodosť bola v cirkvi vnímaná skôr ako poľutovaniahodná či negatívna skutočnosť, ako výsledok nedokonalosti. Toto učenie sa v minulosti objavovalo dokonca aj *expressis verbis* v oficiálnych dokumentoch rímskych pápežov a rímskej kúrie.

Chronologický prehľad postojov Ríma k východným obradom

Postoje Rímskej cirkvi k východným obradom a rôznorodosti v cirkvi sa v dejinách výrazne menili. Postoje sa menili nielen s postu-

²⁰ Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 288. Text buly: Welykyj, *Documenta Unionis*, 217-226.

²¹ Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, najmä 187-194 a 288-292. Prvé podobné postoje u rímskych pápežov predstavujú Pius IV. (1559-1565) a Pius V. (1566-1572), definitívne ustálenie znamenal dekrét kongregácie Propaganda Fide z r. 1729; odpoveď z pravoslávnej strany podobného razenia prišla v r. 1755.

pom času, ale záviseli neraz aj od aktuálnych politických okolností, a to ako na strane východných kresťanov, tak aj na strane Latinskej cirkvi. Rímsky pápež Eugen IV. bol zrazu ochotný robiť veľké ústupky Byzantskej cirkvi na koncile vo Florencii v r. 1439, keďže potreboval podporu Východu proti konciliaristom, ktorí v tom čase rokovali na protikoncile v Bazileji. Získanie viacerých východných cirkví pre jednotu prispelo k posilneniu jeho autority v Latinskej cirkvi, ktorá sa zmietala v období vnútorného chaosu a schiziem. Ešte jeho predchodcovia ale boli v týchto otázkach veľmi ostrí.

Inak sa tiež správali rímski pápeži k tým východným kresťanom, ktorí neboli pod politickou správou latiníkov – tým boli ochotní tolerovať omnoho viac, resp. ochotnejšie im dávali záruky zachovania vlastného obradu. Voči tým východným kresťanom, ktorí boli pod politickou správou latiníkov (ako napríklad v južnom Taliansku), zďaleka takí tolerantní neboli a snažili sa im vnucovať latinské zvyky a obrady. Podobne to platilo voči tým východným kresťanom, ktorí ešte neboli v jednote s Rímom – pred zjednotením sľubovali rešpektovať ich obrady a zvyky, po uzatvorení jednoty (únie) sa postoj často zmenil a začali sa dožadovať úprav.

Zmeny v postojoch k rôznorodosti v cirkvi by sme mohli zadeliť do ôsmich základných období:

1. Do roku 1054;
2. Do Štvrtej križiackej výpravy (1204);
3. Do Florentského koncilu;
4. Renesancia (po Florentskom koncile);
5. Obdobie protireformácie;
6. Po zriadení kongregácie Propaganda fide (1622);
7. Pontifikát Pia IX. a Leva XIII. a ich nástupcov;
8. Druhý vatikánsky koncil a obdobie po ňom.

Aj v prvom období (do roku 1054) boli spory a nepochopenie pre rozmanitosť v cirkvi, a to nielen zo strany latinskej, ale aj byzantskej.²² Výrazný bol napríklad spor o udeľovanie myropomazania kňazmi, ktoré Latinská cirkev niekedy popierala, či spor o pôst v sobotu, ale aj o kňazský celibát, či brady.²³ Vo všeobecnosti ale rôznorodosť tradícií bola v prvom tisícročí vnímaná ako samozrejmosť vyplývajúca z prirodzenej rôznorodosti kultúr a mentalít jednotlivých národov a oblastí, a nie ako dovolenie či ústupok Ríma voči Východu. Toto vnímanie

²² Trullský snem (680) a niektorého jeho kánony, dožadujúce sa dodržiavania jednotných pravidiel a zvyklostí v celej cirkvi, napríklad v prípade pôstnych pravidiel (kánony 55 a 56), predpisuje slávenie liturgie vopredposvätených darov vo všedné dni Štyridsiatnice. Arménsku liturgiu označuje ako neúplnú, keďže používajú len víno (bez primiešania vody) pri slávení božskej liturgie, čo sa zavrhuje ako blud (32. kánon).

²³ Škoviera, *Svätí slovanskí sedmopočetníci*, 48-81.

sa ale postupom času menilo a prípadná rôznorodosť bola vnímaná ako dovolenie či tolerovanie zo strany Ríma, ktorého súhlas sa vyžaduje. Lev IX. tesne pred vypuknutím schizmy v roku 1054 v liste patriarchovi Michalovi Kerulariovi píše, že ponechal grécky obrad na jemu podriadenom území, lebo rozdielnosť zvyklostí je prirodzená, dôležitá je len jednota viery. Predsa však zavrhol používanie kvaseného chleba pri eucharistii.²⁴

V druhom období sa situácia postupne mení. Katolícka cirkev sa zredukovala na latinský Západ, kde sa postupne zhruba od 9. storočia začala presadzovať liturgická uniformita. Preto je rôznorodosť obradov vnímaná čoraz častejšie ako anomália. Pre rímskeho pápeža Alexandra III. (1159-1181) byť katolíkom znamená tiež prijať latinský obrad. Z prameňov sa zdá, že na konci 12. storočia niektorí pápeži stotožňovali katolicizmus s latinským obradom, hoci v praxi na územiach pod latinskou nadvládou tolerovali byzantský obrad.²⁵

Zásadnú zmenu prinieslo dobytie Konštantínopolu križiakmi v roku 1204 a vymenovanie latinských biskupov a latinského patriarchu pre miestnu cirkev. Rímsky pápež Inocent III. (1198-1216) zrejme mal úmysel zaviesť latinský obrad na dobytom území, predsa však v roku 1206 latinskému patriarchovi píše, že byzantský obrad možno trpieť, ak sa inak nedá, až kým rímsky stolec nerozhodne inak. Tu už vidno aj zmenu vnímania rôznorodosti, ktorá úplne závisí od dobrozdania rímskych pápežov. Štvrtý lateránsky koncil (1215) nakoniec rozhodol, že možno trpieť grécke zvyky, ak neohrozujú spásu duší. Inocent III. však nariadil, že myropomazanie môžu udeľovať len biskupi, pri kňazskej a biskupskej vysviacke treba zaviesť pomazanie olejom a nových biskupov mal latinský patriarcha Konštantínopolu svätiť v latinskom obrade. Nedôvera voči byzantskému obradu je tu už očividná. Jeho predchodca Celestín III. (1191-1198) dokonca videl ako záruku skutočného návratu do Katolíckej cirkvi zavedenie latinského obradu. Rímsky pápež Gregor IX. (1227-1241) sa snažil vnútiť grékom latinskú formulu krstu, lebo jednota krstu si podľa jeho názoru vyžadovala aj jednotu obradu. Rovnako učil, že nekvasený chlieb je lepší a má prednosť pred kvaseným chlebom.²⁶ Ján XXII. odporúčal Arménom, aby pri myropomazaní a pomazaní chorých (tzv. poslednom pomazaní) zaviedli latinský obrad. Dôvodom bola pochybnosť o ich platnosti, keďže myropomazanie udeľoval kňaz a olej na pomazanie chorých požehnával tiež len kňaz a nie biskup ako v latinskom obrade. V 14. storočí začal rímsky stolec na niektorých miestach nariaďovať grékom, ktorí boli pod latinskou politickou nadvládou, aby prijali latinský obrad. Dôvodom bola

²⁴ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 184-185.

²⁵ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 185-186.

²⁶ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 186-188.

obava pred schizmou; tí, čo prijali latinský obrad boli lepšie chránení pred „schizmatickou propagandou“ ako tí východní veriaci, ktorí sa síce stali katolíkmami, ale zotrvali v byzantskom obrade.²⁷

Zásadnou zmenou v postojoch bol Florentský koncil, ako už bolo spomenuté. Treba však upozorniť, že tolerancia nebola rovnaká voči všetkým východným tradíciám, Arménom napríklad nariaďuje mnohé latinizmy. „Poflorentský“ pápeži sa zväčša zasadzovali za ochranu východných obradov, najmä byzantského. Pius II. v bule z roku 1463 karhá latinských duchovných, ktorí znevažovali byzantský obrad zjednotených východných kresťanov. Mikuláš V. (1447-1455) uznal východné obrady za chvályhodné. Renesancia priniesla pozitívny vzťah Západu ku Grécku a azda aj vďaka tomu mali rímski pápeži tohto obdobia pomerne pozitívny vzťah k byzantskému obradu.²⁸

Výraznou osobnosťou na rímskom stolci bol pápež Lev X. (1513-1521), ktorý chránil grékov proti latinskému kléru na rôznych územiach, ba dokonca vymenoval komisára na ich ochranu v južnom Taliansku a na benátskych ostrovoch. Svedectvom o dobovej situácii sú aj jeho ponosy, že latinskí kňazi často opätovne krstia grékov.²⁹ Lev X. sa zasadil za ochranu byzantských kresťanov aj v Uhorsku apoštolským listom *Accepimus Nuper* z 18. mája 1521, kde potvrdzuje právo východných kresťanov v Uhorsku na zachovávanie ich obradu a zvyklostí. Čo je dôležité, píše, že grécki biskupi majú jurisdikciu nad gréckymi veriacimi aj na zmiešanom území a latinskí biskupi do tejto jurisdikcie nesmú nijako zasahovať.³⁰

V období protireformácie sa postoj Ríma voči východným tradíciám zhoršil z dvoch dôvodov. Za Pia V. sa uskutočnila reforma latinského obradu podmienená vnútornými spormi v Latinskej cirkvi, ktorej cieľom bolo minimalizovanie regionálnych rozdielností v latinskom obrade. Niekedy sa potom táto snaha eliminovať rozdielnosti prenášala aj na východné obrady. Druhým momentom bola reformácia, ktorá zvýšila citlivosť Latinskej cirkvi voči heretikom a schizmatikom. Akékoľvek odlišnosti boli podozrievané ako možný zárodok schizmy či herézy, a preto je lepšie ich odstrániť. Pius IV. (1559-1565) zrušil ustanovenia Leva X. potvrdené aj Pavlom III. a Júliom III. a podriadil grékov v juž-

²⁷ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 190-191.

²⁸ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 192-193.

²⁹ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 193.

³⁰ „Tam, kde sú v jednom mieste dvaja biskupi, jeden latinský a druhý grécky, latinský biskup sa nesmie nijako vmiešavať do duchovných a laických osôb grékov, ktorí patria na každý pád pod právomoc gréckeho biskupa alebo pod právomoc iných osôb, ktoré taktiež patria pod právomoc gréckeho biskupa. Teda latinský biskup má právomoc a vykonáva starostlivosť a správu nad príslušníkmi latinského obradu a grécky biskup zas nad príslušníkmi gréckeho obradu.“ Slovenský preklad tohto dokumentu, ktorý je niekedy uvádzaný ako bula pod dátumom 16. mája 1521, je dostupný na http://www.grkat.nfo.sk/Texty/lev_x-1521.html (08.06.2016).

nom Taliansku latinským biskupom. V liste z 16. februára 1564, ktorý je plný ostrých formulácií (hovori o poverách, bezbožnosti, svätokrádežiach a pod.), tvrdí, že nezávislosť od latinských biskupov viedla k herézam a zlovykom. Latinským biskupom udelil právo dohliadať na bohoslužby a vysluhovanie svätých tajomstiev u grékov (takéto nároky a postoje možno badať neskôr aj u jágerských biskupov vo vzťahu k východným kresťanom v Mukačevskej eparchii). Celkovo však mal Pius IV. veľký záujem o kresťanský Východ, na Tridentský koncil pozýval aj východných nekatolíkov a ponúkal tiež východným panovníkom, aby posielali nadaných mladých ľudí do Ríma, aby sa tam naučili obradu Rímskej cirkvi. Jeho ideálom bolo, aby všetci prijali latinský obrad, ale ak jednota nie je uskutočniteľná inak, je ochotný tolerovať východné odlišnosti.³¹ Sixtus V. (1585-1590) vo svojom liste koptskému patriarchovi, ktorého vyzval, aby sa podriadil rímskemu pápežovi, úniu prakticky stotožňoval s prijatím latinského obradu. Klement VIII. (1592-1605) v inštrukcii pre italo-grékov z r. 1595 považuje za istejšie, ak prijmú latinský obrad, ktorý je bezpečnejší (tutior), ale úplne nezavrhol byzantský obrad. Zakázal gréckym kňazom udeľovať myropomazanie, ba dokonca už myropomazané deti mali latinskí biskupi znova podmienenečne pobirmovať. V bule z 23. februára 1596 „dovoľuje z apoštolskej láskavosti“ zachovanie vlastného obradu a zvyklostí Ruténom z Kyjevskej metropolie, ak nie sú v rozpore s pravdami katolíckej viery a nevylučujú spoločenstvo s Rímskou cirkvou.³² Za jeho pontifikátu sa uskutočnila aj synoda v Diamperi (južná India) v r. 1599, ktorú je možné považovať za učebnicový príklad latinizácie.³³

Zriadenie kongregácie Propaganda fide rímskym pápežom Gregorom XV. v roku 1622 ovplyvnilo postoje Západu voči východným obradom. Kongregácia sa riadila zásadou, že úcta k východným obradom je nevyhnutnou podmienkou snáh o obnovenie jednoty s východnými kresťanmi. Postupne prejavila aj záujem o pochopenie Východu a jeho osobitosti, ba neraz Propaganda fide chránila východné obrady pred latinizáciou aj zo strany samých východných katolíkov. Zmena prichádzala postupne a v praxi neraz dlho pretrvávala tendencia latinizácie alebo dokonca asimilácie, a to najmä na územiach pod latinskou nadvládou. Rímsky pápež Urban VIII. (1623-1644) bol napríklad za vytlačenie byzantského obradu z južného Talianska a Sicílie.³⁴ Keď v roku 1659 sýrsky arcibiskup Andrej Akhigan vysvätil niekoľko kňazov podľa latinského obradu, Propaganda fide mu poslala upozornenie, že sa má držať sýrskeho obradu, lebo svätý stolec si váži všetky obrady kvôli

³¹ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 195-197.

³² De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 199-202.

³³ Pozri napr. *Handbuch der Ostkirchenkunde*, 256-257.

³⁴ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 202-205.

univerzálnosti cirkvi. Podľa Wilhelma de Vriesa je to asi prvé vyjadrenie zo strany Ríma, kde sa ako dôvod pre zachovávanie obradov uvádza katolicita cirkvi.³⁵

Najvýznamnejším rímskym pápežom 18. storočia vo vzťahu k východným cirkvám bol celkom nepochybne **Benedikt XIV.** (1740-1758), vlastným menom Prospero Lorenzo Lambertini (1675-1758). Nie neprávom sa považuje Benedikt XIV. za najvýraznejšieho predstaviteľa a učiteľa tézy o prednosti latinského obradu. Bol naklonený vidieť v byzantskom obrade zlozvyky a s vierou ťažko zlučiteľné veci. Keďže grécky obrad vznikol bez stálnej kontroly rímskeho stolca a počas schizmy bol od nej úplne odlúčený, Benedikt XIV. prejavoval nedôveru a náklonnosť nachádzať v ňom nebezpečné a nevhodné, ba dokonca pokazené a viere sa protiviacie prvky. Zároveň sa ale veľmi zasadzoval za ochranu východných obradov a ich zachovanie vnímal ako podmienku obnovenia jednoty. Bol presvedčený, že inak sa východní kresťania pre jednotu nedajú získať, pričom bol jedným z pápežov, ktorí sa o obnovenie jednoty s kresťanským Východom najviac snažili.³⁶

Najvýznamnejším dokumentom o *praestantia ritus latini* je apoštolská konštitúcia *Etsi pastoralis* z 26. mája 1742 o katolíkoch byzantského obradu v južnom Taliansku.³⁷ Svoje učenie o prednosti latinského obradu v nej odôvodňuje tým, že latinský obrad je obradom svätej Rímskej cirkvi, matky a učiteľky všetkých cirkví (§ II, XIII). V praxi sa táto prednosť prejavuje vo viacerých oblastiach:³⁸

- Grécki kňazi môžu bez všetkého používať pri krste latinskú krstnú vodu, ale latinskí kňazi nikdy grécku. Takže latinská krstná voda je pre Benedikta lepšia, resp. istejšia ako grécka. (§ II, VI);
- Prechod k vyššiemu, čiže latinskému obradu, nemožno sťažovať. Krst detí v zmiešaných manželstvách sa uprednostňuje v latinskom obrade a aj deti z čisto gréckych manželstiev môžu prijať latinský krst. (§ II, č. VIII-X);
- Čo sa týka pomazaní pri krste, Benedikt opäť aplikoval zákaz Inocenta IV., ktorý už Klement VIII. zrušil. Prečo, nie je jasné. (§ II, č. III);
- Myropomazanie vyhradil len pre biskupov (teda de facto len pre latinských biskupov, keďže gréckych bolo veľmi málo). (§ III, č. I-V);
- Myro musia gréci brať od latinských biskupov. Tam, kde už je

³⁵ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 207.

³⁶ Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 246-247; De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 210-211.

³⁷ *Benedicti Papae XIV. bullarium*, 75-83; *Bullarium pontificium*, 22 nn.

³⁸ Pri analýze dokumentu sa opierame najmä o výskum Wilhelma de Vriesa. De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 211-215.

taký zvyk, musia aj ostatné oleje brať od latinských biskupov; tam kde taký zvyk nie, nemusia, ale vždy môžu od latinských biskupov (§ IV, č. I). Benedikt bol teda presvedčený, že pri latinských olejoch je väčšia istota, že sú skutočne platné. Preberanie myra od latinských biskupov je tiež výrazným znakom podriadenosti a závislosti od latinskej cirkvi. Podnes v niektorých autonómnych východných cirkvách platí, že myro dostávajú od patriarchov na znak kanonického puta.³⁹

- Ordinári majú zabrániť, aby latiníci prijímali u grékov, ale gréci u latiníkov prijímať môžu. (§ VI, č. XIV);
- Gréci môžu používať oltáre latiníkov, ale latiníci nemôžu používať grécke antimenziony. (§ VI, č. XVII a XIX);
- Nie je dovolené prestúpiť z latinského na grécky obrad ani sa vrátiť ku gréckemu obradu bez dovolenia Svätého stolca. (§ VII, č. XXIII);
- V prípade zmiešaných manželstiev grécka strana (či žena, či muž) vždy môže prijať latinský obrad, ale latinská strana nikdy nemôže prijať grécky obrad. (§ VIII, č. VII-X);
- Manželstvo medzi mužom latinského obradu a ženou byzantského obradu môže požehnať len latinský farár, ak je muž grék a žena latiníčka, môže ho požehnať aj grécky aj latinský farár. (§VIII, XI);
- Na záver Benedikt XIV. výslovne uvádza, že konštitúcia nie je aplikovateľná na melchitov na Blízkom východe. (§ IX, č. XXIV).

Rovnaké zdôvodnenie pre prednosť latinského obradu uvádza v encyklike *Allatae sunt* (26. júla 1755),⁴⁰ § 20: „Keďže latinský obrad je ten, ktorý používa svätá Rímska cirkev, matka a učiteľka všetkých cirkví, má mať prednosť pred všetkými ostatnými obradmi (*reliquis omnibus Ritibus praeferri debet*).“ V § 21 tiež konštatuje, že prestup na latinský obrad nie je zakázaný v tej istej miere, ako prestup z latinského na východný.⁴¹ Takže aj tu je nerovnosť obradov očividná. Že nejde len o čestnú prednosť, svedčí § 27: „Apoštolský stolec, vždy keď zistil, že do východnej cirkvi vnikol nejaký nebezpečný alebo nevhodný obrad, odsúdil ho, zamietol a zakázal jeho používanie. ... Svätý stolec nikdy neopomenul zakázať grékom jednotlivé obrady, hoci aj boli od dávna používané, vždy keď

³⁹ Cf. aj kánon 693 CCEO.

⁴⁰ *Bullarium pontificium*, 338-377. Taliansky preklad je dostupný na <http://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-allatae-sunt--i---26-luglio-1755--in-questa-encicli.html> (08.06.2016).

⁴¹ „Ciò riguarda il passaggio dal Rito Latino al Greco. Ora poi parlando del passaggio dal Rito Orientale e Greco a quello Latino, si può liberamente affermare che questo passaggio è interdetto non come il primo; tuttavia non è lecito al Missionario indurre il Greco e l'Orientele, desiderosi di tornare all'Unità della Chiesa Cattolica, ad abbandonare il proprio Rito, poichè da questo modo di agire possono derivare gravissimi danni, come sopra abbiamo detto.“

zistil, že sú zhubné, zlé, alebo by sa mohli stať zlými.“ *Praestantia* teda nebola pre Benedikta len vecou nejakej čestnej prednosti, ale vníma latinský obrad ako skutočne lepši, istejší a pravovernejši.

Na druhej strane treba na obhajobu Benedikta XIV. uviesť, že to bol v tej dobe všeobecne panujúci náhľad, ba Cyril Korolevskij tvrdí, že konštitúcia *Etsi pastoralis* je len zmiernením nariadení Klementa VIII.⁴² Voči východným kresťanom na Blízkom východe prechovával Benedikt XIV. iné postoje ako voči východným katolíkom v južnom Taliansku. O tom svedčí encyklika *Allatae sunt* či apoštolská konštitúcia *Demandatam coelitus* (24. decembra 1743),⁴³ ktorých cieľom bola ochrana a zachovanie východných obradov na Blízkom východe. Opakovane v nich zakazuje prestupy z východných obradov na latinský a napomína latinských misionárov, aby sa nesnažili získavať východných kresťanov pre takéto prestupy.⁴⁴ V encyklike *Ex Quo Primum* z 1. marca 1756, ktorou schválil nové vydanie gréckeho euchologionu, uvádza, že ponechal všetko, čo sa len dalo, a riadil sa benevolentnou interpretáciou.⁴⁵ Benedikt XIV. dokonca bránil východné obrady proti snahám samotných východných katolíkov o latinizáciu – odmietol napríklad latinizačné návrhy melchitského gréckokatolíckeho patriarchu Cyrila Tanasa s odôvodnením, že u katolíkov by vyvolali zmätok a u schizmatikov pobúrenie. Tam, kde ale takáto reakcia nehrozila, bol Benedikt XIV. do istej miery naklonený latinizácii. Schválil napríklad závery Libanonskej synody z roku 1736, ktorá mala výrazne latinizačný ráz. Pre Srbsko dokonca predpísal používanie výhradne latinského obradu.⁴⁶ Spomenutiahodným faktom je, že ešte ako sekretár kongregácie pre obrady sa Prospero Lambertini zasadil, aby Benedikt XIII. v potvrdzujúcej bule k Zamošskej synode z 19. júla 1724 doložil klauzulu, že ustanovením synody sa nijako nerušia ostatné ustanovenia rímskych pápežov a koncilov o obradoch, čím sa malo zabrániť, aby sa latinizačné zmeny, ktoré zaviedla Zamošská synoda, rozšírili do iných východných cirkví.⁴⁷

⁴² Korolevsky, *Uniatism*, §28, 67.

⁴³ *Benedicti Papae XIV. bullarium*, 129 nn; *Benedicti Papae XIV. bullarium – editio nova*, 148 nn.

⁴⁴ Encyklika *Allatae sunt* §20-21 spomína aj zákaz pre melchitov a Ruténov prestúpiť na latinský obrad, v *Etsi pastoralis* sa však pre južné Taliansko aplikujú čo najjednoduchšie podmienky prestupu na latinský obrad.

⁴⁵ „75. Sono state conservate tutte quelle cose che, a Nostro parere, dovevano essere conservate. Anzi si è usata sempre una certa benevola interpretazione, affinché il vostro Rito non apparisse menomato. ... Sarà vostra cura usare per il futuro questa edizione corretta dell'Euclologio e vigilare diligentemente che, qualora se ne faccia una nuova edizione, essa sia conforme in tutti i suoi paragrafi a questa che uscì nel 1754 per i tipi della Congregazione di Propaganda Fide, affinché sia precluso ogni accesso a tutti gli errori e alle assurdità che in tempi anteriori deturparono alcune altre edizioni e le insozzarono.“ <http://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-ex-quo-primum--i---1-marzo-1756--il-pontefice-invita.html> (08.06.2016).

⁴⁶ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 216-217.

⁴⁷ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 209.

Benedikt XIV. je zároveň prvým rímskym pápežom, u ktorého nachádzame náznak pluralitnej katolíckej ekleziológie, neskôr rozvinutej Druhým vatikánskym koncilom. V záverečnej vete encykliky *Allatae sunt* (§ 48) píše: „Cirkev nežiada od schizmatikov, ktorí sa vracajú ku katolíckej jednote, aby sa vzdali svojich obradov, ale len aby odvrhli herézy. Veľmi si želá, aby boli zachované a nie zničené [obrad] rozličných národov a aby (v krátkosti povedané) všetci boli katolíkmi, ale nie aby sa všetci stali latiníkmi.“ Katolícky a latinský teda nie je to isté a rôznorodosť zodpovedá katolicite cirkvi.⁴⁸

Latinizačné predpisy konštitúcie *Etsi pastoralis* boli síce určené len pre južné Taliansko, ale neskôr ovplyvnili postoje ďalších rímskych pápežov aj voči iným východným kresťanom. Napríklad rímsky pápež Klement XIII. odmietol v roku 1768 „zriadiť“ Mukačevskú eparchiu s výslovným odvolaním sa na zásady dané Benediktom XIV., o čom ešte bude reč nižšie. Sacrum Officium v roku 1838 aplikovalo závery konštitúcie *Etsi Pastoralis* o obrade detí zo zmiešaných manželstiev na celé Rakúsko-Uhorsko.⁴⁹

Postoje Benedikta XIV. boli určujúce pre jeho nástupcov na ďalších sto rokov. Zmenu priniesol až pontifikát Pia IX. (1846-1878), ktorý bol na začiatku svojho pontifikátu tiež zástancom *praestantia ritus latini*. V roku 1847 znovu zriadil latinský patriarchát v Jeruzaleme (pre asi 5000 veriacich), ktorý sa stal výrazným nástrojom úplnej latinizácie (asimilácie) pravoslávnych kresťanov do latinského obradu. V liste z 2. februára 1854 arménskym katolíkom zavrhuje snahy odstrániť latinizmy, keďže priblíženie východných obradov k latinskému vzoru jasnejšie odlišuje východných katolíkov od schizmatikov a zvýrazňuje ich jednotu s Katolíckou cirkvou. Rovnakú myšlienku vyslovil už jeho predchodca Gregor XVI. (1831-1846). Teda latinizácia (aspoň do istej miery) bola stále vnímaná ako niečo dobré a pozitívne. Neskôr však (1867) odstránil prednosť latinských klerikov pred východnými, čím *de facto* zrovnoprávnil všetky obrady. Vo východných obradoch videl skutočnú hodnotu a ich rôznorodosť vnímal nie ako protirečenie jednoty cirkvi, ale tvrdil, že dôstojnosť a krásu cirkvi dávajú do pravého svetla.⁵⁰ Napriek tomu v encyklike *Omnem sollicitudinem* (13. mája 1874) nariadil zachovať latinské pobožnosti a prvky v Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi, aby sa tak odlišila od bohoslužieb schizmatikov, a nepovolil očistu byzantského obradu od latinizácie.⁵¹ Apoštolskou konšti-

⁴⁸ Cf. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 216.

⁴⁹ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 217.

⁵⁰ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 218-219; Suttner, *Christenheit aus Ost und West*, 248. Pozri aj Korolevsky, *Uniatism*, §13, 29.

⁵¹ K tomu pozri Rudejko, „Obnova liturgického života,“ 158-160; Korolevsky, *Uniatism*, §29, 68-70.

túciou *Romani Pontifices* (6. januára 1862) zriadil v rámci kongregácie Propaganda fide novú sekciu pre záležitosti východného obradu, ktorá mala vlastného sekretára, úradníkov, konzultorov a archív.⁵²

Skutočný zlom v postojoch priniesol až jeho nástupca Lev XIII. (1878-1903), ktorý východné obrady akceptoval nie len z nutnosti, ale skutočne si vážil ich vnútornú hodnotu a cenil si ich ako prejav skutočnej katolicity cirkvi, ktorá, keďže je univerzálna, musí mať priestor pre oprávnenú rôznorodosť všetkých národov. Najvýraznejším prejavom týchto jeho postojov je známy apoštolský list *Orientalium dignitas* z 30. novembra 1894. Okrem iného sa v ňom zasadzuje za očistenie východných obradov od latinizácie a opätovne zakazuje latinským misionárom preťahovať východných kresťanov na latinský obrad, pri neuposlúchnutí tohto zákazu nariadil prísne tresty. Lev XIII. napriek veľkému odporu zaviedol v monastieri v Grottaferrate opätovne čistý byzantský obrad a nariadil v Gréckom kolégiu v Ríme pravidelne sláviť byzantskú liturgiu, čo nebola dovtedy vôbec samozrejmosť. Mnohé jeho snahy narazili na odpor a trvalo veľmi dlho, kým jeho myšlienky boli aspoň ako-tak prijaté a uvedené do života.⁵³ Napríklad v roku 1898 si maďarský biskup zo Satu Mare vymohol, aby Svätý stolec uznal, že *Orientalium dignitas* je na Rakúsko-Uhorsko neaplikovateľné.⁵⁴ Ešte v roku 1920 Kongregácia pre východnú cirkev konštatovala, že napriek nariadeniam v *Orientalium dignitas* latinizácia pokračuje a určené tresty pre misionárov, ktorí nariadenia nerešpektujú, sa neaplikujú.⁵⁵

Zásadný zlom priniesol Druhý vatikánsky koncil (1962-1965), ktorý latinizáciu odsúdil ako nesprávnu a nariadil očistu východných obradov od latinizácie.⁵⁶ Zároveň vyhlásil všetky tradície (obrad) za rovnocenné a definoval Katolícku cirkev ako spoločenstvo partikulárnych cirkví rov-

⁵² M. Mráz, „Kult sv. Cyrila a Metoda,“ 103. V roku 1917 Benedikt XV. rozhodol v Motu proprio *Dei Providentis* (1. mája 1917) o jej osamostatnení pod názvom Kongregácia pre východnú cirkev. V roku 1967 sa zmenil jej názov na Kongregácia pre východné cirkvi.

⁵³ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 220-222.

⁵⁴ Korolevskij, *Uniatism*, §10, 21.

⁵⁵ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 222; Korolevskij, *Uniatism*, §13, 27-28. Podľa C. Korolevského boli ešte v dobe písania jeho práce (1927) nariadenia Leva XIII. na Blízkom východe mŕtvym listom, latinizácia naplno pokračovala a latinské diecézy na Blízkom východe energicky odmietali akýkoľvek návrat veriacich do východných cirkví.

⁵⁶ „Nech všetci východní kresťania vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady a svoj spôsob života a že sa v tom nemajú zavádzať zmeny, iba ak si ich vyžaduje skutočný organický vývoj. Toto všetko majú teda s tou najväčšou vernosťou zachovávať východní kresťania sami, a preto si majú nadobudnúť čoraz väčšie vedomosti a čím dokonalejšiu prax v týchto veciach. Ak sa však od nich nenáležite odchyľili vinou okolností alebo niektorých osôb, nech sa usilujú vrátiť k starootcovským tradíciám“ (*Orientalium Ecclesiarum* 6). „Posvätný všeobecný cirkevný snem potvrdzuje a schvaľuje dávnu sviatosťnú disciplínu, ktorá jestvuje vo východných cirkvách, ako aj spôsob, akým sa sviatosti slávia a vysluhujú, a želá si obnoviť túto prax, kde je to potrebné“ (*Orientalium Ecclesiarum* 12). DVK. Odtiaľto citujeme všetky dokumenty tohto koncilu.

nakej dôstojnosti.⁵⁷ Východné katolícke cirkvi teda boli uznané za skutočné cirkvi rovnoprávne s Latinskou cirkvou. Motiváciou k obnove tu už nebola primárne snaha získať pre úniu východných nekatolíkov, ale dobro veriacich východných katolíckych cirkví.⁵⁸ Rôznorodosť je podmienkou jednoty a skutočnej katolicity cirkví,⁵⁹ pričom sa jasne pomenúva právo na rôznorodosť aj v teológii.⁶⁰ Na Druhý vatikánsky koncil potom nadväzujú ďalšie dôležité dokumenty, z ktorých spomenieme aspoň Kódex kánonov východných cirkví (1990) a Inštrukciu na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví (1996).

S tézou o prednosti latinského obradu súvisí aj **idea o univerzálnosti latinského obradu**, ktorá je istým spôsobom derivátom idey o *prae-stantia ritus latini*. Napríklad rímsky pápež Pavol II. žiadal v roku 1469 maronitského patriarchu, aby sa maroniti čo najviac, ako je len možné,

⁵⁷ „Preto sú partikulárne cirkvi rovnaké čo do dôstojnosti, takže ani jedna z nich nemá prednosť pred inými pre svoj obrad a všetky majú tie isté povinnosti, i čo sa týka hlásania evanjelia po celom svete (cf. Mk 16, 15), pod správou rímskeho pápeža“ (*Orientalium Ecclesiarum* 3). „Riadením Božej prozreteľnosti sa stalo, že rôzne cirkvi, ktoré založili apoštoli a ich nástupcovia na rozličných miestach, sa postupom času zoskupovali do rozmanitých organicky spojených celkov, ktoré zachovávajú jednotu viery a jediné Bohom ustanovené zriadenie všeobecnej Cirkvi, pričom majú vlastnú disciplínu, liturgickú prax, ako aj teologické a duchovné dedičstvo. Niektoré z nich, najmä starodávne patriarchálne cirkvi, akoby matky vo viere, zrodili iné – dcérske partikulárne cirkvi, ku ktorým ich podnes viažu užšie zväzky lásky vo sviatostnom živote a vo vzájomnom rešpektovaní práv a povinností. Táto rozmanitosť miestnych cirkví, smerujúca k jednote, jasnejšie dokazuje katolíckosť nerozdelenej Cirkvi“ (*Lumen Gentium* 23).

⁵⁸ „Z toho dôvodu (koncil) slávnostne vyhlasuje, že Východné, ako aj Západné cirkvi majú právo a povinnosť spravovať sa podľa svojich vlastných ustanovení, ktoré odporúča úctyhodná starobylosť a ktoré lepšie vyhovujú povahe ich veriacich a podľa všetkého účinnejšie zabezpečujú dobro duší“ (*Orientalium Ecclesiarum* 5). „...východné cirkvi, pamätlivé potrebnej jednoty celej Cirkvi, majú právo žiť podľa svojej vlastnej disciplíny, lebo tá lepšie zodpovedá povahe ich veriacich a účelnejšie slúži ich duchovnému dobru“ (*Unitatis Redintegratio* 16).

⁵⁹ „Táto rozmanitosť miestnych cirkví, smerujúca k jednote, je skvelým dôkazom katolíckosti nerozdelenej Cirkvi“ (*Lumen Gentium* 23). „...rozmanitosť v cirkvi nielenže nie je na škodu jej jednote, ale ju skôr robí očividnou“ (*Orientalium Ecclesiarum* 2). Cf. aj *Unitatis Redintegratio* 17 (viď nižšie).

⁶⁰ „Čo sa povedalo o zákonitej rozmanitosti, možno vyhlásiť aj o rozličnej teologickej formulácii náuky viery. Pri skúmaní zjavenej pravdy sa totiž pri poznávaní a vyznávaní Božích vecí uplatňovali iné metódy a cesty na Východe a iné na Západe. Preto sa niet čo čudovať, že sa niektoré aspekty zjaveného tajomstva zavše lepšie chápu a stavajú sa do jasnejšieho svetla u jedných než u druhých, takže v nejednom prípade možno povedať, že ich rozličné teologické formulácie sa navzájom skôr dopĺňajú, než by si protirečili. ... Tento posvätný cirkevný snem vzdáva vďaka Bohu, že mnohí východní synovia Katolíckej cirkvi, ktorí toto dedičstvo strážia a chcú ho rýdzejšie a plnšie uplatniť v živote, už žijú v úplnom spoločenstve s bratmi, pridŕžajúcimi sa západnej tradície, a vyhlasuje, že všetko to duchovné, liturgické, zvykové a teologické dedičstvo patrí vo svojich rozličných tradíciách k úplnej katolíckosti a apoštolskosti Cirkvi“ (*Unitatis Redintegratio* 17). „Zachovávajúc v potrebných veciach jednotu, nech majú v Cirkvi všetci – podľa daru, ktorého sa každému dostalo – patričnú slobodu čo do rozličných foriem duchovného života a disciplíny, ako aj rozmanitosti liturgických obradov, ba čo i do teologického spracovania zjavenej pravdy“ (*Unitatis Redintegratio* 4). Cf. aj *Lumen Gentium* 23 (viď vyššie).

prispôsobili obradu „univerzálnej Rímskej cirkvi.“⁶¹ Latinská cirkev je pre neho univerzálna, a preto aj jej obrad je vnímaný ako univerzálny. Z toho tiež vyplýva, že ak existuje jeden univerzálny obrad, všetky ostatné obrady sú vlastne výnimkou alebo anomáliou.

Ako extrém možno azda vidieť postoje poľského jezuitu Benedikta Herbesta, ktoré by bolo možné vnímať ako ideu o exkluzívnosti latinského obradu. Boris Gudziak píše, že z jeho diela vyplýva, že Herbest nepovažoval za dostatočné pre spásu duší východných kresťanov ani prípadné obnovenie cirkevného spoločenstva s Rímom, ale podmienkou je aj prijatie latinského obradu, teda úplná latinizácia, resp. asimilácia východných kresťanov.⁶²

Užhorodská únia a jej okolnosti

Snahy o obnovenie jednoty s Rímskou cirkvou na území Mukačevskej eparchie možno dokladovať už na začiatku 17. storočia. Jezuiti sa snažili o úniu, rokovali viac razy aj s mukačevským biskupom Sergejom, ale bez úspechu. Na žiadosť grófa Juraja Drugeta prišiel biskup Atanáz Krupecký z Peremyšľa a pomerne dlho pôsobil medzi východnými kresťanmi na drugetovskom panstve, pričom asi 50 kňazov získal pre myšlienku únie („pripojili ich k najvyššej hlave cirkvi“). A. Krupecký uvádza, že mali jedinou podmienku, aby smeli konať bohoslužby v gréckom obrade. Biskup Sergej sa k zjednoteniu nepripojil, hoci sa stretol s A. Krupeckým.⁶³

Prvý významný pokus o obnovenie jednoty medzi východnými kresťanmi v Mukačevskej eparchii a Rímskou cirkvou sa odohral v roku 1614, necelých 18 rokov po uzatvorení Brestskej únie. Na sviatok Zostúpenia Svätého Ducha sa v Krásnom Brode konala odpustová slávnosť, pri ktorej mal byť posvätený nový monastiersky chrám. Pri tejto príležitosti mala byť vyhlásená aj únia s Rímskou cirkvou, avšak odporcovia únie pobúrili ľud a prišlo k násilnému stretu, pri ktorom biskup A. Krupecký skoro prišiel o život. Drugetovskí vojaci vzburu potlačili, ale k zjednoteniu neprišlo.⁶⁴ V tomto prípade sa skôr zdá, že išlo o prozelytizáciu, prípadne o rozširovanie Brestskej únie, resp. jej aplikáciu na území Drugetovcov. Ďalšie obdobie možno označiť ako obdobie personálnych únií mukačevských biskupov. Mukačevský biskup Ján Gregorovič (1627-1633) udržiaval kontakt s gréckokatolíckym kyjevským metropolitom Veliaminom Ruským, ktorý sa o ňom vyslovil, že ho možno považovať „za jedného z nás, hoci ešte nie celkom dokonalým spôsobom.“⁶⁵ K únii teda ešte pravdepodobne nepristúpil,

⁶¹ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 193.

⁶² Gudziak, *Crisis and Reform*, 83.

⁶³ Lacko, *Užhorodská únia*, 56-58.

⁶⁴ Lacko, *Užhorodská únia*, 59-61.

⁶⁵ Bugel, *Ekleziologie*, 44-45.

alebo iba *pro foro interno*. Jeho nástupca Bazil Tarasovič (1634-1651) bol z Mukačeva Jurajom I. Rákocim vyhnaný pre svoje prounijné zmýšľanie. Tarasovič v roku 1642 zložil vo Viedni vyznanie katolíckej viery a utiahol sa na východné Slovensko, keď však toto územie v roku 1643 dobyli protihabsburskí povstalci, Tarasoviča uväznili. Ten nakoniec pod nátlakom svoje katolícke vyznanie odvolal, pravdepodobne aj preto, aby zabránil prevzatiu biskupského stolca kalvínsky orientovanému kňazovi Jánovi Juskovi. Sám Tarasovič pred svojou smrťou v roku 1651 navrhol za svojho nástupcu baziliána Petra Partenija Petroviča, hlavného aktéra Užhorodskej únie.⁶⁶

Významným momentom bolo stretnutie východných kňazov na zámku v Užhorode 24. apríla 1646, ktoré vyvrcholilo podpísaním zjednotenia za prítomnosti jágerského biskupa Juraja Jakušiča. Novonájdený dokument z tohto stretnutia vnáša nové svetlo do vzťahov medzi východnými a západnými katolíkmi na území Mukačevskej eparchie,⁶⁷ zároveň ale vyvoláva mnoho otázok, pretože značne protirečí dokumentu z 15. januára 1652.⁶⁸

Dokument z 24. apríla 1646 je formulovaný jednostranne, nejde teda o dvojstrannú dohodu. Je to *de facto* prisaha poslušnosti adresovaná jágerskému biskupovi (a jeho nástupcom) ako svojmu jedinému hierarchovi, vzdanie sa vlastného biskupa a aj vlastného biskupstva, keďže deklarujú svoju náležitosť k Jágerskej diecéze. Otázkou ostáva, či išlo o negáciu samotného faktu existencie Mukačevského biskupstva, alebo ho podpisujúci kňazi považovali len za pravoslávne a svoj akt chápali ako prechod (jednotlivcov) do najbližšieho katolíckeho biskupstva. Dôležité je tiež všimnúť si, že v tomto dokumente sa vôbec nespomína závislosť na rímskom pápežovi, ale len na jágerskom biskupovi, ba ani sa nehovorí o zjednotení s Rímskou cirkvou. V nijakom prípade sa tu nedá hovoriť o únii, ide o jednoduchú prozelytizáciu a podriadenie sa latinskému biskupovi.

Výrazne odlišný je dokument z 15. januára 1652, ktorý jednak hovorí o odstránení rozkolu a obnovení jednoty s Rímskou cirkvou (boli sme privedení späť a znova zasľúbení ... svätej Rímskej cirkvi), obsahuje sľub poslušnosti rímskemu pápežovi s podmienkami, ktoré boli z latinskej strany prijaté (prítomným jágerským biskupom Jurajom Jakušičom a neskôr jeho nástupcom Benediktom Kišdym a uhorským prímasom Jurajom Lipajom), čiže akt bol vnímaný ako dvojstranný. V tomto prípade by sa azda dalo hovoriť o únii, hoci nebol prítomný biskup a 63

⁶⁶ Vasiľ, *Gréckokatolíci*, 56.

⁶⁷ Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie,“ 511-520. Štátny archív, pobočka Prešov, fond Drugeth z Humenného, inventárne číslo 652, 8/1646, krabica 267 (stará sign. HH, nro 645). Dokument objavil Juraj Gradoš 4. mája 2016.

⁶⁸ Lacko, *Užhorodská únia*, 105-107.

kňazov (podľa dokumentu) z celkového počtu asi 600 kňazov vtedajšej mimoriadne rozľahlej Mukačevskej eparchie predstavuje len zlomok. Ak však prijmeme hypotézu, že to boli zástupcovia aspoň časti kléru, istý aspekt kolegiality, spoločného rozhodovania tu bol prítomný.

Domnienke Petra Zubka, že podmienky únie boli zrejme sformulované až v roku 1648 krátko pred potvrdením zvoleným jágerským biskupom Benediktom Kišdym,⁶⁹ odporuje formulácia, že prítomný biskup (teda Juraj Jakušič) s podmienkami ľahko súhlasil. Je možné, že podmienky na stretnutí 24. apríla 1646 odznali len ústne a aj ústne boli Jakušičom prijaté, rovnako aj vyznanie viery a sľub poslušnosti rímskemu pápežovi. Jediný písomný dokument, ktorý bol vyhotovený na stretnutí, bol zrejme vopred sformulovaný jágerským biskupom a pripravený na podpisovanie a možno mnohí kňazi ani nevedeli, čo presne podpisujú, keďže neovládali latinčinu.

Akokoľvek to bolo, môžeme sa domnievať, že tieto dva dokumenty podávajú rozličnú víziu zjednotenia. Dokument z roku 1646 víziu latinskú, teda jágerského biskupa, ktorý prijíma do svojej diecézy navracajúcich sa schizmatikov (*reductio*), zatiaľ čo dokument z roku 1652 podáva víziu východných, ktorí akt vnímali ako obnovenie jednoty s Rímskou cirkvou ako celkom, a to za určitých podmienok, ktoré boli druhou stranou prijaté. Z nich treba vyzdvihnúť druhú podmienku, „že budeme mať biskupa nami zvoleného a potvrdeného Apoštolskou stolicou,“ z čoho vyplýva, že tento biskup nemal byť len vikárom jágerského biskupa, lebo jeho schválenie sa tam nijako nespomína. Táto podmienka teda odporuje dokumentu z roku 1646, v ktorom sa podpísaní zaväzujú, že nebudú považovať za svojho ordinára žiadneho iného biskupa okrem jágerského.

V prospech názoru, že nešlo o úniu, ale o prozelytizmus, resp. *reductio ad oboedientiam* hovorí aj fakt, že ani jeden z týchto dvoch dokumentov Michal Lacko nenašiel v žiadnom rímskom archíve (až neskoršie odpisy).⁷⁰

Domnievame sa, že skutočne rozhodujúcim momentom pre jednotu východných kresťanov Mukačevskej eparchie s Rímskou cirkvou bola až voľba Petra Parténija Petroviča za mukačevského biskupa v roku 1651, ktorého zvolili veľkou väčšinou (volilo ho okolo 370 z asi 400 prítomných kňazov a mníchov).⁷¹ Tento akt zároveň možno považovať

⁶⁹ Zubko, „O dokumente Užhorodskej únie,“ 3.

⁷⁰ Lacko, *Užhorodská únia*, 101-105.

⁷¹ Aj po nej však bolo potrebné ešte viacročné úsilie, aby sa jednota upevnila a rozšírila po celom území eparchie. Po smrti Petra Parténija Petroviča (1665) nastáva v Mukačevskej eparchii obdobie vnútorného chaosu, ktoré bolo podmienené aj krvavými povstaniami a občianskymi nepokojmi 17. storočia. Definitívne upevnenie únie sa zvykne pripisovať až mukačevskému biskupovi Jozefovi De Camillisovi (1689-1706).

za rozhodnutie sa spoločenstva pre jednotu, teda bol tu istý aspekt synodality a zároveň hlava spoločenstva (biskup) je zjednotený tiež. Prítomným bolo nepochybne jasné, že sa rozhodujú pre zástancu jednoty s Rímskou cirkvou.

Celkovo možno konštatovať, že išlo o dlhoročný proces s rôznorodými momentmi: pôsobenie biskupa Atanáza Krupeckého, udalosti v Krásnom Brode v roku 1614, personálna únia Bazila Tarasoviča (a možno už aj Jána Gregoroviča), stretnutie v Užhorode 24. apríla 1646 a voľba Petra Parténija Petroviča. Tento proces pritom obsahuje rôzne modely obnovenia jednoty: prozelytizáciu, personálnu úniu, dohodu s podmienkami na spôsob únie. Zo strany latinskej bol výrazne prítomný model podriadenia – *reductio Graecorum ad oboedientiam*. V prospech tejto vízie svedčí aj to, že jágerský biskup konal samostatne, akoby sám za seba, nemáme nijaké poznatky o tom, že by konal ako poverený zástupca rímskeho stolca. Rím bol upovedomený o únii až dodatočne. Prirodzeným dôsledkom tohto vnímania boli potom aj snahy o latinizáciu, neraz aj značne násilné, založené na vízii o *praesantia ritus latini*.

Motívy latinizácie v Mukačevskej eparchii

Motívy latinizácie by sme mohli rozdeliť na vnútorné a vonkajšie. Vnútorné boli:

1. Východní kňazi boli, až na zriedkavé výnimky, nevoľníkmi. Z tohto dôvodu mali aj nižšie vzdelanie ako latinský klérus a značnú časť svojich síl a času museli venovať práci na majetku feudála, nemohli venovať kňazskej službe všetky svoje sily a nemohli študovať...
2. Východní kresťania nemali také rozvinuté štruktúry ako Latinská cirkev, to sa týka predovšetkým škôl. Príčinou bol aj fakt, že pravoslávna cirkev nebola uznávaná a podporovaná štátom na takej istej úrovni ako Latinská cirkev.
3. Po uzavretí únie mnohí kňazi absolvovali teologické štúdiá a duchovnú formáciu v západných školách a seminároch (napr. na Trnavskej univerzite).
4. Komplex menejcennosti viedol k nekritickému preberaniu „vyšších“ a „lepších“ foriem na úkor vlastných (vnímaných ako menej dokonalé či zastarané).
5. Potreba vymedziť sa a odlíšiť od pravoslávnych (to neraz uvádzajú aj rímski pápeži ako dôležitý moment a zmysel latinizácie) a zároveň demonštrovať svoju príslušnosť ku Katolíckej cirkvi. Prvky náležiacie k latinskej tradícii (ruženec, vystavovanie eucharistie) boli vnímané ako rozlišovacie prvky Katolíckej cirkvi, ako isté všekatolícke prvky.

6. Nevraživosť, odpor voči pravoslávny, najmä po násilných aktoch pričlenenia k pravoslávnej cirkvi (1949 na Podkarpátí, 1950 v Československu).⁷²

Vonkajšie:

1. Otvorený nátlak lokálnej latinskej hierarchie, rímskych dikastérií či priamo rímskeho biskupa. V 18. storočí sa v Mukačevskej eparchii naplno prejavili snahy o *reductio ad oboedientiam* – podriadenie gréckokatolíckeho biskupa latinskému biskupovi (ako obradového vikára) a rovnako o podriadenie gréckokatolíckych kňazov latinským farárom (ako obradových kaplánov).⁷³ Latinský biskup a klérus si nárokovali zasahovať do náležitostí byzantského obradu.
2. Učenie o prednosti latinského obradu (*praestantia ritus latini*).
3. Uprednostňovanie latinsky vnímajúcich a latinizujúcich kandidátov na biskupov a iné vyššie funkcie v cirkvi (neskôr spojené aj s maďarizáciou), resp. zvýhodňovanie takýchto kňazov – preto sa ambiciózni kňazi niekedy stávali latinizátormi.

Náčrt chronológie

Čo sa týka priebehu latinizácie, jej prvú fázu charakterizuje (prevažne) tlak zvonka, nátlak zo strany Ríma a miestnej latinskej hierarchie. V druhej fáze sa potom začína dobrovoľná latinizácia, ktorej iniciátormi boli sami východní katolíci (formovaní v západnom duchu alebo poháňaní komplexom menejcennosti). Neraz bola táto „dobrovoľná“ latinizácia podporovaná aj tým, že za biskupov pre východných katolíkov boli cielene menovaní prolatinsky cítiaci a zmýšľajúci kňazi. Rovnako sa môžeme domnievať, že riadená prípadne až systematická latinizácia (napr. korekcie bohoslužobných kníh) bola prítomná skôr, spontánna latinizácia nastupuje až neskôr, spolu s dobrovoľnou latinizáciou. Samozrejme, tieto mohli fungovať a neskôr aj fungovali aj paralelne.

V Mukačevskej eparchii sa asi pomerne skoro po roku 1646 prejavil tlak jágerských biskupov, keďže „úniu“ vnímali ako *reductio*. Veľavravným je aj fakt, že jeden z horliteľov únie, bazilián Gabriel Kosovický, sa polatinčil úplne – stal sa latinským farárom v Humennom a dokonca prešahoval východných veriacich na latinský obrad.⁷⁴ Zároveň možno predpokladať aj vplyv Kyjevskej metropolie, kde už v polovici 17. storočia prebiehala latinizácia a existovala výrazná polemika aj ohľadom bohoslužieb.⁷⁵

⁷² K tomu pozri napr. Škoviera, „Vplyv udalostí roku 1950,“ 199-207.

⁷³ Vasil', *Kánonické pramene*, 139.

⁷⁴ Pekar, *Narysy*, 313.

⁷⁵ Necelých 100 rokov po uzatvorení Brestskej únie latinizácia už výrazne zasiahla Kyjevskú metropoliu. Baziliánsky biskup Peter Kaminský v liste z roku 1685 píše: „*Páni uniati v poriad-*

Už 20 rokov po Užhorodskej únii máme zmienky o latinizácii, konkrétne o tom, že gréckokatolícki kňazi sa zúčastňovali na latinských eucharistických procesiách. Biskup Jozef De Camillis odporúčal svojim kňazom účasť na latinských procesiách a dokonca výmennú celebráciu v chráme druhého obradu niekoľkokrát ročne.⁷⁶

O tom, že jágerskí biskupi a spolu s nimi aj rímsky apoštolský stolec vnímali „Užhorodskú úniu“ ako *reductio ad oboedientiam*, svedčí niekoľko skutočností. V roku 1715 chcel jágerský biskup menovať za vikára pre gréckokatolíkov jezuitu latinského obradu Františka Ravasa, z čoho môžeme dedukovať, že jeho cieľom bola úplná latinizácia (asimilácia) východných kresťanov. Tieto snahy synoda gréckokatolíckeho duchovenstva v tom istom roku odmietla s tým, že podmienkou uzatvorenia únie bolo aj právo voľby biskupa a tiež zachovanie obradu, a preto odmietajú aj zavedenie latinských sviatkov do kalendára.⁷⁷ Opätovne sa tu javí dvojaká vízia zjednotenia.

Dekrét Kongregácie *Propaganda fide* z 20. júna 1718 prikazuje gréckokatolíkom sláviť sviatky, ktoré sú prikázané v Latinskej cirkvi, a úplne podriaďuje správu východných kresťanov jágerskému biskupovi (ustanovovanie farárov, stavby a posviacky nových chrámov sa mohli konať len so súhlasom jágerského biskupa).⁷⁸

Vplyv Kyjevskej (Ľvovskej) metropolie na Mukačevskú eparchiu možno vnímať nielen pri snahách o obnovu jednoty, ale aj neskôr. Osobitný význam z hľadiska latinizácie mala synoda Ľvovskej metropolie v roku 1720 v meste Zamošč a v neskoršom období Ľvovská synoda v roku 1891. Ich cieľom bola, samozrejme, nielen latinizácia, ale aj úprava disciplíny a fungovania cirkvi, avšak mnohé jej predpisy znamenali opustenie vlastného dedičstva a nahradenie latinským. Zamoščská synoda okrem iného zakázala používanie hubky, vlievanie teploty, nariaďovala zaviesť dodatok Filioque do vyznania viery, zaviedla niektoré latinské sviatky (sviatok najsv. Eucharistie, Bohorodičky Spolutrpiteľky a sv. Jozefa). Nariaďovala tiež, kde to nenarazí na silný odpor, prestať podávať eucharistiu deťom a zakázala úctu sv. Gregora Palamu.⁷⁹ Už veľmi skoro po jej uskutočnení a schválení Rímom (1724) sa objavili snahy aplikovať jej závery aj na Mukačevskú eparchiu. V rokoch 1726-1727 sa konali stretnutia kňazov, na ktorých sa prijímali závery tejto synody.⁸⁰

ku bohoslužieb nedodržiavajú grécke starobylé obrady..., vyrábajú čoraz rozdielnejšie obrady, ktoré sa nepodobajú ani rímskym, ani gréckym, všetky bohoslužby konajú rozdielne..., každý monastier má iné obrady, čo kňaz, to inakší spôsob slávenia. Prišiel by si do inej eparchie, tak je nutné sa naučiť špeciálne obrady, čo vypustiť a čo dodať.“ Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie,“ 351, pozn. 38.

⁷⁶ Vasiľ, *Kánonické pramene*, 117-118; Bugel, *Ekleziologie*, 216.

⁷⁷ Vasiľ, *Kánonické pramene*, 131.

⁷⁸ Vasiľ, *Kánonické pramene*, 133.

⁷⁹ *Synodus provincialis*.

⁸⁰ Zubko, *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov*, 11-27; Vasiľ, *Kánonické pramene*, 134-137.

Jedným z príkladov násilnej latinizácie môže byť „vizitácia“ jágerského biskupa v Mukačeve 14.-15. júla 1748, ktorý za pomoci dvestočlennej ozbrojenej vojenskej jednotky vyžadoval od mukačevského biskupa a viacerých významných kňazov prisahu poslušnosti. Biskup František Barkóci požadoval, aby gréckokatolíci upustili od pôvodnej praxe dávať eucharistiu deťom pred dovŕšením veku rozlišovania, aby nevlievali horúcu vodu do čaše pred rozdávaním eucharistie, aby gréckokatolícki kňazi nenosili brady, aby zaviedli Filioque do vyznania viery, vyčítal im nezachovávanie latinských sviatkov, neznalosť modlitby Anjel Pána a pod.⁸¹ Jeho výčitky sú zároveň aj dôkazom toho, že sa gréckokatolíci na území Mukačevskej eparchie latinizácii bránili a napriek snahám uviesť do života latinizačné rozhodnutia Zamoštskej synody, sa (aspoň v zmienených záležitostiach) pridržali svojej pôvodnej tradície.

Ďalší dokument, ktorý svedčí o vnímaní zjednotenia ako *reductio ad oboedientiam*, je už spomínaný list rímskeho pápeža Klementa XIII. z 13. júla 1768,⁸² ktorým odmietol erigovať Mukačevskú eparchiu odvolávajúcu sa na nariadenia Štvrtého lateránskeho koncilu a Benedikta XIV. Uvádzame časť listu v slovenskom preklade:

Vo všetkých diecézach, kde sú dva odlišné ríty a ľud dvojakej národnosti, bola ustálená cirkevná disciplína, že ich bude spravovať jediný biskup. Túto disciplínu potvrdil Lateránsky snem konaný za Inocenta III. Na ňom sa uzákonilo, že aj v obciach prevzatých z Východnej ríše, kde bývajú zmiešane gréci a latini, si latinský biskup určí sebe podriadeného vikára, ktorý bude grékom vysluhovať sviatosti podľa ich rítu.

Toto nanajvýš zdravé ustanovenie slávneho koncilu sa dodržiavalo v celom Uhorsku a Itálii, i na viacerých iných miestach, kde boli latini zmiešaní s grékmi. Nepopierame však, že sa, či už vďaka ústupčivosti alebo tolerancii nášho Svätého stolca medzitým ustúpilo od toho, čo ustanovila spomenutá synoda.⁸³ Ale kiež – použijeme slová nášho predchodcu, blahej pamäti Benedikta XIV. – „kiež by sa to nebolo nikde dovolilo alebo tolerovalo; v dôsledku toho totiž gréci, spočiatku katolíci, keď raz získali katolíckeho gréckeho biskupa, boli privedení do tej istej škvrny rozkolu a ešte aj herézy. Keď týmito zlými spôsobmi vzrástol počet poddaných gréckeho biskupa, počet latinských sa znížil

⁸¹ Vasiľ, *Gréckokatolíci*, 87-88; Vasiľ, *Kánonické pramene*, 140-141.

⁸² Welykyj, *Documenta Pontificum*, č. 775*, 199.

⁸³ Pravdepodobne sa myslí na apoštolský list *Accepimus Nuper* Leva X. z 18. mája 1521. Pozri poznámku č. 30.

takmer na nulu a doposiaľ nestačia latinským biskupom sily na zahnanie opovážlivosti gréckych rozkolníkov.“

Kiež Boh zabráni, aby sa tomuto zlu otvoril vstup do Uhorska. Nazdávame sa, že sa proti tomu nedá postaviť nijaká silnejšia prekážka, aby sa mohlo vplaziť do Uhorska, iba to, čo potvrdila obyčaj všeobecnej cirkvi, čo potvrdil slávny snem a o čom poučila skúsenosť, že je najvhodnejšie vzhľadom na udržanie grékov v katolíckej viere a jednote. Lebo ako v Jágerskej diecéze došlo k tomu, že jedine činnosťou a horlivosťou latinských biskupov sa medzi grékmi ujala svätá jednota a postupom času nabrala silu, takže obdivuhodne vzrástla a aj teraz veľmi prekvitá, tak aj keby jágerskí gréci boli vyňatí z právomoci latinského biskupa, nielenže sa dotýčnému biskupovi odníma tá možnosť, vďaka ktorej dosiahol, že doteraz prekvitá svätá jednota, ale navyše sa ponúka grékom príležitosť, ktorá žičí ich nestálosti a podporuje ich takpovediac danú náchylnosť k rozkolu. Tvoja Vznešenosť dobre vie, že keď bol v Sedmohradsku na žiadosť tvojho rodiča Karola VI. ustanovený grécky biskup slobodný od každej právomoci latinského biskupa, napriek tomu Tvoja Vznešenosť musela požiadať spomenutého nášho predchodcu Benedikta XIV., aby tomuto gréckemu biskupovi určil trvalého latinského prísediaceho, ktorého budeš menovať ty; jedinou príčinou bola obava, že grécky biskup, zbavený každého strachu a oslobodený od každej starostlivosti a od bdelosti latinských (biskupov), nebude dostatočne rešpektovať náležitú vernosť voči tebe a stálosť v svätej jednote. A tak mu bolo treba pridať pre to, čo sa medzitým dialo, takpovediac nejakého inšpektora, ktorého horlivosť voči sebe a svojim záujmom, naša najmilšia dcéra v Kristovi, veľmi dobre poznáš a ktorej spoľahlivosť si si overila. Keďže sa teda priečia tvojim záujmom a tvojej bezpečnosti, grécky národ nebude odteraz do budúcnosti podriadený jágerským biskupom, ktorí svojou vernosťou všetci dosiahli najväčšiu chválu v horlivosti o zachovanie zbožnosti a voči svojmu kráľovi. Naopak, ak bude grécky národ podriadený (iba) právomoci gréckeho biskupa, uvedom si, prosíme, naša najmilšia dcéra v Kristovi, aby v tvojej duši nemusel spočívať stály strach z národa tak veľmi protivného voči menu latinský.⁸⁴

⁸⁴ Preklad z latinčiny: Daniel Škoviera.

Ďalší rímsky pápež Klement XIV. napokon na nátlak Márie Terézie Mukačevskú eparchiu oficiálne erigoval bulou *Eximia regalium (principum)* z 19. septembra 1771, ale podriadil ju ostrihomskému arcibiskupovi ako metropolitovi a aplikoval na ňu nariadenia pre grékov, ktorí žijú pod latiníkmi. Mukačevský biskup mal každoročne pred svojou kapitulou skladať vyznanie viery a písomne ho posilať nunciovi do Viedne, podľa nariadení Urbana VIII. pre zjednotených grékov.⁸⁵ Mentalita podriadenia (*reductio ad oboedientiam*) teda bola prítomná nielen v hlavách jágerských biskupov, ale aj v hlavách rímskych pápežov, čo dávalo základné predpoklady pre latinizáciu.

Napriek tomu mnohé latinizmy prenikli do Mukačevskej a Prešovskej eparchie pomerne neskoro. Ako príklad môžeme uviesť niektoré latinské sviatky.⁸⁶ Великий церковный изборникъ (5. vydanie z roku 1937, s doplnenou službou sviatku Krista Kráľa) nepozná sviatok Eucharistie, Božského srdca ani Bohorodičky Spolutrpiteľky.⁸⁷ Zborník *Chvalite Hospoda* z r. 1937,⁸⁸ označovaný aj ako „Gojdičov zborník“, uvádza sviatky Krista Kráľa, Eucharistie (kompletné texty) a uvádza aj sviatok Božského Srdca, ale len časti na liturgiu, žiadne texty na večiereň ani utiereň; sviatok Bohorodičky Spolutrpiteľky nepozná. Najvýznamnejším svedectvom je typikon A. Mikitu: „Церковь Галицко-гrecкая имѣетъ и свойственные праздники (festa propria), и сн сѣтъ слѣдующіи: 1) Праздникъ Свѣтѣйшой Евхаристіи, которій празднуется въ Четвертокъ по Недѣлѣ Ріеѣхъ Свѣтыхъ. Онъ есть праздникъ декретальный. 2) Праздникъ Состраданія пр. Богородицы, которій совершается въ Пятокъ второй седмицы по Недѣлѣ Ріеѣхъ Свѣтыхъ. 3) ... Праздникъ св. Евхаристіи и Состраданія оу насъ не есть праздникомъ.“⁸⁹

Grékokatolícky kňaz Pavol Spišák v svojich listoch (v roku 1938) uvádza, že zaviedol sviatok najsv. Kristovho Tela, pobožnosti k eucharistii a že by chcel používať monštranciu. Tiež vraj požiadal biskupa Pavla Gojdiča, aby v Prešovskej eparchii zaviedol sviatok najsv. Kristovho Tela so sprievodom, ako je to v latinskom obrade.⁹⁰ Z toho možno dedukovať, že tieto záležitosti ešte neboli v Prešovskej eparchii rozšírené, aspoň nie vo všetkých farnostiach.

Aj to je dokladom paradoxného faktu, že Mukačevská eparchia viac obklopená latinským svetom, omnoho lepšie odolávala latinizačným tlakom a tendenciám ako susedná Kyjevská (neskôr Ľvovská) metropo-

⁸⁵ Welykyj, *Documenta Pontificum*, č. 787, 214-218.

⁸⁶ Podrobnejšie k tomu pozri Škoviera, „Utrpenie presvätej Bohorodičky“, 151-162.

⁸⁷ Великий церковный изборник. Zborník mal imprimatur aj mukačevských aj prešovských biskupov.

⁸⁸ *Chvalite Hospoda*.

⁸⁹ Mikita, *Типикон*, 23.

⁹⁰ Archivio storico della Congregazione per le Chiese Orientali – fondo *Ruteni* – sottofondo *Prešov* – Prot. No. 346/31 Rev. Paolo Spišák, list P. Spišáka rímskemu pápežovi Piovi XI. z 28. V. 1938 (giunta 8. giu. 1938), po latinsky, na stroji, 2 strany; list P. Spišáka Piovi XI. zo 16. VII. 1938 (giunta 19. Lug. 1938), po latinsky, na stroji, 3 strany.

lia. Ešte v prvej polovici 20. storočia panovalo medzi kňazmi Prešovskej eparchie vedomie a istá hrdosť, že Prešovská a Mukačevská eparchia sú výrazne menej zlatinizované⁹¹ ako Lvovská metropolia. Významný prešovský teológ Mikuláš Russnák uvádza, že v Lvovskej metropolii „natoľko poblúdili, že čo vidiac u latinských kňazov: poklona kolien pred oltárom a modlenie sa predpísaných modlitieb, tak aj haličania vymysleli, že po sv. liturgii ich kňazi sklonia kolená a takisto sa modlili na kolenách, aby sa to zdalo podobným ako u latiníkov.“ Konštatuje, že „u nich bola neobmedzená snaha napodobňovať latiníkov,“ zatiaľ čo „o nás, zvlášť o prešovských, je vo všeobecnosti rozšírená mienka, že u nás mimoriadnym spôsobom je chránený náš obrad vo svojej rýdzej čistote.“⁹² Hoci posledné tvrdenie možno považovať vo svetle dnešného poznania za nadnesené, predsa Prešovská eparchia bola v tom čase vnímaná ako vzor vernosti autentickej východnej tradícii.

Nájsť vysvetlenie tohto faktu je úlohou ďalšieho bádania, uvedieme len zopár možných faktorov, ktoré k tomu prispeli alebo mohli prispieť. Prvým bola skutočnosť, že sa možno nepotrebovali tak odlišiť od pravoslávnych ako Kyjevská, resp. neskôr Lvovská metropolia, keďže na území Mukačevskej eparchie pravoslávie výrazne oslablo v 18. storočí. Ďalším z možných dôvodov, paradoxne, môže byť nižšia vzdelanostná úroveň duchovenstva i laikov, ktorá mohla viesť ku konzervatívnejším postojom, teda k odmietaniu akýchkoľvek zmien v bohoslužobnom živote, duchovnosti i zvyklostiach. Rovnako značná časť územia Mukačevskej eparchie bola hornatá a jej rozloha bola veľmi veľká, čo sťažovalo a spomaľovalo komunikáciu. Svoju úlohu mohol zohrať aj jazyk základnej komunikácie (prípadne aj bohoslužobný jazyk), keďže poľština je ukrajinčine, resp. cirkevnej slovančine pomerne blízky jazyk, zatiaľ čo maďarčina a rusínčina či slovenčina, resp. cirkevná slovančina sú si navzájom vzdialené jazyky. Predsa sa však domnievame, že tieto skutočnosti síce vplývali na proces latinizácie Mukačevskej eparchie, ale plne nevysvetľujú rozdiely v procese latinizácie medzi Mukačevskou eparchiou a Kyjevskou (neskôr Lvovskou) metropoliou. Tie museli spočívať vo vnútornom živote týchto dvoch cirkví, v ich sebavnímaní a vnímaní hodnoty vlastného bohoslužobného, duchovného, teologického a disciplinárneho dedičstva.

Záver

Latinizácia bola výsledkom teologického a historického vývoja mnohých desaťročí, ba storočí. Motivácia latinizácie z latinskej strany nemusela byť nutne zlomyseľná, ale bola to často jednoducho snaha povzniesť zaostalejšiu východnú cirkev – povzniesť ju podľa latinského vzoru, toho, čo fungovalo v latinskej cirkvi (kapituly, vzdelávanie...).

⁹¹ Zo svedectva o. Jána Škovieru (1914-2012).

⁹² Russnák, *Tožestvo*, 25. Citované podľa Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie,“ 342, 349.

To, čo vnímali ako lepšie, vyspelejšie, sa snažili implantovať aj do východných cirkví, aby jej pomohli, povzniesli ju. Neraz pritom ale išlo o veci, ktoré neboli kompatibilné s východnou liturgiou, teológiou, duchovnosťou, cirkevnou disciplínou. Na obhajobu Latinskej cirkvi treba tiež povedať, že to boli neraz latinskí duchovní, ktorí bránili latinizácii východných katolíkov. Samozrejme, nie každý vplyv a kontakt znamenal a znamená latinizáciu, východné katolícke cirkvi boli kontaktom s Latinskou cirkvou aj v mnohom obohatené.

Latinizácia sa nedá vysvetliť len vonkajšími okolnosťami, podmienkami, v ktorých tie-ktoré cirkvi žili a uzatvárali úniu. Kyjevská (neskôr Lvovská) metropolia mala o dosť lepšie podmienky ako Mukačevská eparchia – synodálna príprava, rokovania, kontakt s lokálnou rímskokatolíckou hierarchiou aj s Rímom a s panovníkom. Užhorodská „únia“ mala len kontakt s lokálnou latinskou hierarchiou a lokálnym vládcami (Drugetovcami). Mala len jediného biskupa a podstatne menej vzdelaného duchovenstva. Napriek tomu, Mukačevská eparchia odolávala latinizačným tlakom a tendenciám o dosť lepšie ako Kyjevská (neskôr Lvovská) metropolia.

Dôsledky latinizácie vo všetkých východných katolíckych cirkvách pretrvávajú podnes a vernosť vlastnej autentickej tradícii a jej obnova sú stále výzvou pre východných katolíkov. Aj vnímanie zmyslu rôznorodosti tradícií v cirkvi ako podmienky skutočnej a plnej katolicity je pretrvávajúcou úlohou pre katolíkov tak západného, ako aj východných obradov.

BIBLIOGRAFIA

- Archivio storico della Congregazione per le Chiese Orientali (Rím) – fondo *Ruteni* – sottofondo *Prešov* – Prot. No. 346/31 Rev. Paolo Spišák.
- Benedicti Papae XIV. bullarium = Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV. bullarium, tomus primus, in quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita ab initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI* (Romae 1760).
- Benedicti Papae XIV. bullarium – editio nova = Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV. bullarium. Tomus primus, in quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita ab initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI. Volumen 2. Editio nova, summo studio castigata* (Mechliniae 1826).
- Bugel, Ekleziologie = W. Bugel, *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby* (Olomouc 2003).
- Bullarium pontificium = Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda fide. Tomus III.* (Romae 1840).
- CCEO = *Kódex kánonov východných cirkví – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Lublin 2012).
- DVK = *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. I. a II.* (Preklad S. Polčín) (Trnava 1993).
- Ekumenické konsensy = Ekumenické konsensy II. Katolícko-pravoslavný dialog. Texty z let 1965 – 1995* (Preložil W. Bugel) (Velehrad 2002).
- Exkomunikačná bula z r. 1054. Preklad, prepis a komentár:* Ch. M. Vadrna.
<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/exkomunikacna-bula-1054.html> (09.10.2016).
- Farrugia, „Latinizzazione“ = E. Farrugia, „Latinizzazione,“ *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano* (Roma 2000) 422.
- Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie“ = M. Glevaňák, „Latinizácia byzantskej liturgie. Rubrika úmyslu premenenia eucharistických darov v anafore Božskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho v liturgikone z roku 1666,“ *Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku 25 – Науковий збірник Музею української культури у Свиднику 25* (Miroslav Sopoliga

- ed.) (Svidník 2010) 341-354.
- Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie“ = J. Gradoš, „Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646,“ *Historický časopis* 64 (2016), č. 3, 511-520.
- Gudziak, *Crisis and Reform* = B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Cambridge 1998).
- Handbuch der Ostkirchenkunde* = AA.VV., *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Band I. (Düsseldorf 1984).
- Chvalite Hospoda* = *Chvalite Hospoda. Velikij cerkovnij sbornik* (Prešov 1937).
- Kormaník, „Osud bohoslužobných kníh“ = P. Kormaník, „Osud bohoslužobných kníh po násilnom zavedení Užhorodskej únie v 17. storočí,“ *Pravoslávny teologický zborník. Zväzok XXV* (10) (Prešov 2002) 309-382.
- Korolevsky, *Uniatism* = C. Korolevsky, *Uniatism. Definition, Causes, Effects, Scope, Dangers, Remedies* (Fairfax 2001).
- Lacko, *Užhorodská únia* = M. Lacko, *Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou cirkvou* (Košice 2012).
- Lev X.: Bula zo 16. mája 1521 o katolíkoch byzantského obradu v Uhorsku.
http://www.grkat.nfo.sk/Texty/lev_x-1521.html (08.06.2016)
- Mikita, *Typikon* = A. Mikita, *Руководство въ церковный Типиконъ*. Druhé vydanie (Унгварь 1901).
- Mráz, „Kult sv. Cyrila a Metoda“ = M. Mráz, „Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia,“ *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií*. (Bratislava 2013) 101-114.
- Parenti, „Correzioni curiali“ = S. Parenti, „Le correzioni curiali alle anafore bizantine in Italia meridionale nel XIV secolo. Il caso dell'eucologio di Carbone (Vaticano gr. 2005),“ *Ecclesia orans* 32 (2015) 101-131.
- Pekar, *Narysy* = A. V. Pekar, *Нариси історії церкви Закарпаття*. Том II. (Рим – Львів 1997).
- PL = J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 143, col. 1001-1004.
- Roberson, *Eastern Christian Churches* = R. Roberson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey* (Rome 2008).
- Rudejko, „Obnova liturgického života“ = V. Rudejko, „Obnova liturgického života v Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi vo svetle návratu k prameňom,“ *Ad fontes liturgicos III. Liturgické hnutie ako dôsledok návratu k liturgickým prameňom* (Prešov 2012) 158-160.
- Russnak, *Tožestvo* = M. Russnak, *Tožestvo svojatoho liturgizovania*. Tom. I. (Prjašev 1948).
- Suttner, *Christenheit aus Ost und West* = E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit* (Würzburg 1999).
- Synodus provincialis* = *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno 1720* (Romae 1724).
- Škoviera, *Svätí slovanskí sedmopočetníci* = A. Škoviera, *Svätí slovanskí sedmopočetníci* (Bratislava 2010).
- Škoviera, „Utrpenie presvätej Bohorodičky“ = A. Škoviera, „Utrpenie presvätej Bohorodičky v bohoslužobných textoch gréckokatolíckej cirkvi,“ *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska* (Peter Žeňuch, Peter Zubko eds.) (Bratislava 2014) 151-162.
- Škoviera, „Vplyv udalostí roku 1950“ = A. Škoviera, „Vplyv udalostí roku 1950 na identitu gréckokatolíkov na Slovensku,“ *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950* (Prešov 2010) 199-207.
- Uniatizmus, metóda zjednotenia v minulosti, a súčasné hľadanie plnej jednoty.
<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/balamand.html> (08.06.2016)
- Vasiľ, *Gréckokatolíci* = C. Vasiľ, *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti* (Košice 2000).
- Vasiľ, *Kánonické pramene* = C. Vasiľ, *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví* (Trnava 2000).
- Velikij cerkovnij izbornik* = *Великій церковний збірникъ. Составлялъ іерей Андрей Р. Поповичъ. Пятое богато дополненное издание.* (Ужгородъ 1937) (Faksimile Užгород 1993).
- De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* = W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg im Breisgau 1963).
- Welykyj, *Documenta Pontificum* = A. G. Welykyj, *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia* (1075-1953), vol. II. 1700-1953 (Romae 1954).
- Welykyj, *Documenta Unionis* = A. G. Welykyj, *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum* (1590-1600) (Romae 1970).
- Zubko, *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia II.* (Košice 2009).
- Zubko, *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov* = P. Zubko, *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia* (Ružomberok 2009).
- Zubko, „O dokumente Užhorodskej únie“ = P. Zubko, „O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646,“ *Slavica slovaca* 51 (2016), č. 1.

IKONOSTAS V GRÉCKOKATOLÍCKOM CHRÁME SV. APOŠTOLOV PETRA A PAVLA V KOJŠOVE

Úvod

Hoci gréckokatolícke farnosti súčasného Spišskonovoveského protopresbyterátu na území Košickej eparchie boli z historického hľadiska od roku 1648 až do roku 1786 vyčlenené spod jurisdikcie Mukačevskej eparchie a následne podriadené spišskému prepoštolovi,¹ nič nebránilo tomu, aby si aj naďalej uchovávali východný obrad byzantskej tradície so všetkým, čo s týmto obradom bezprostredne súvisí, teda aj s riešením interiéru chrámu s ikonami a ikonostasom, ktorý bol vždy jeho neodmysliteľnou súčasťou.

Podľa údajov z najstaršieho zachovaného schematizmu z roku 1821 boli gréckokatolícke farnosti vo vtedajšom archidiakonáte na území Spiša a Gemera rozdelené na územia (dištrikty) dolného a horného Spiša.² Farnosti tohto archidiakonátu spájala etnická príbuznosť rusínskeho obyvateľstva. V súčasnosti patria do Spišskonovoveského protopresby-

¹ Cf. Lutskey, „Historia Carpato-Ruthenorum,“ 93-94, 104, 110-111. Túto informáciu nachádzame aj u V. Hadžega. Cf. Hadžega, „Kanonična vizitacija,“ 2. Niektorí autori spájajú túto udalosť s rokom 1651. Cf. Székely, Mesároš, *Gréckokatolíci na Slovensku*, 16. Historik P. Šoltés, citujúc I. Dulyškovyča, uvádza rok 1662. Cf. Šoltés, „Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi,“ 617-631. Cf. Dulyškovyč, *Istoričeskija čerty*, 132. Schematizmy uvádzajú rok 1677. Cf. *Schematismus* 1878, 96; *Schematismus* 1880, 92; *Schematismus* 1882, 94; *Schematismus* 1889, 97; *Schematismus* 1890, 97; *Schematismus* 1893, 115; *Schematismus* 1898, 157. Na základe kráľovského rozhodnutia z 22. augusta 1786, pod č. 2825/35196 boli spišské gréckokatolícke farnosti jurisdikčne vyňaté spod právomoci generálneho vikára spišského biskupa a pričlenené k Mukačevskej eparchii. Túto informáciu spomínajú aj iní autori, ako Hadžega, Baran či Šoltés. Cf. Hadžega, „Kanonična vizitacija,“ 2; Baran, „Podíl Mukačivskoj Eparchiji,“ 538-540; Šoltés, „Počiatky byzantsko-slovanského obradu v Slovinkách,“ 8. Hradzsky a Zubko uvádzajú rok 1787, pričom vymenúvajú aj farnosti, ktoré boli pričlenené do Mukačevského biskupstva: Nižné Repaše, Helmanovce, Stotince – Ihľany, Kojšov, Lipník, Olšavica, Osturňa, Poráč, Slovinky, Torysky a Závadka. Cf. Hradzsky, *Aditamenta*, 443; Zubko, „Dejiny Spišského biskupstva,“ 601. Rok 1787 spomínajú aj Hadžega, Székely, Mesároš a Šturák, avšak na rozdiel od Hradzského a Zubka neuvádzajú farnosti. Cf. Hadžega, „Kanonična vizitacija,“ 2; Székely, Mesároš, *Gréckokatolíci na Slovensku*, 16; Šturák, *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi*, 23. Informáciu o pričlenení gréckokatolíckych farností na Spiši do Mukačevského biskupstva v roku 1787 nachádzame aj v schematizmoch. Cf. *Schematismus* 1863, 98; *Schematismus* 1868, 105; *Schematismus* 1870, 118; *Schematismus* 1873, 108; *Schematismus* 1876, 104.

² Do dolného Spiša v tom čase patrili farnosti Helmanovce, Kojšov, Olšavica, Poráč, Nižné Repaše, Šumiac, Nižné Slovinky (dnes Slovinky), Telgárt, Torysky, Vernár a Závadka. Súčasťou horného Spiša boli farnosti Hodermark (dnes Ihľany), Jakubany, Jarabína, Kamienka, Krempach (dnes Kremná), Veľký Lipník, Litmanová, Osturňa a Sulín. Cf. *Schematismus* 1821, 93-112.

terátu na území Košickej eparchie³ tieto farnosti: Gelnica, Helcmanovce, Kojšov, Poráč, Prakovce (filiálka Gelnice), Slovinky, Spišská Nová Ves a Závadka. Treba zdôrazniť, že z pôvodného historického usporiadania dolného Spiša sa následkom nového územného členenia, ktoré nezohľadňovalo etnické zloženie obyvateľstva, vyčlenilo šesť farností. Tie sú dnes súčasťou Prešovskej archieprachie a Bratislavskej eparchie, a patria do protopresbyterátov Poprad, resp. Banská Bystrica.⁴

1. Charakteristika ikonostasov a ikonomaľby v 17.-18. storočí

Napriek tomu, že sa na území Spišskonovoveského protopresbyterátu v súčasnosti nenachádzajú ikonostasy ani fragmenty ikon zo 17.-18. storočia, z pohľadu nastolenej témy má toto obdobie dôležitý význam, pretože na jednej strane je to obdobie, keď sa ukončuje formovanie ikonostasu, na strane druhej obdobie, keď sa začínajú prejavovať zmeny odrážajúce vplyvy západu,⁵ ktoré pokračovali aj v nasledujúcich obdobiach a ktorých stopy sú evidentné aj v zachovaných pamiatkach protopresbyterátu Spišská Nová Ves.

Ikonostas tvorí aj v 17. storočí podstatnú časť interiéru drevených chrámov východného Slovenska. Proces jeho formovania sa v polovici 17. storočia ukončil, keď pribudol rad prorokov a predely.⁶ V tomto

³ Dejiny gréckokatolíckych veriach na území Košickej eparchie začali písať svoju históriu v roku 1997, keď pápež Ján Pavol II. 21. februára ustanovil bulou *Ecclesiales communitates* apoštolský exarchát pre veriach byzantského obradu so sídlom v Košiciach a za prvého apoštolského exarchu vymenoval vладыку Milana Chautura CSsR, dovtedajšieho pomocného prešovského biskupa. Cf. Hospodár, Rozkoš, *Košický exarchát*, 12; Hospodár, Rozkoš, *Košická eparchia*, 12; Rozkoš, Hospodár, *Košická eparchia* 2013, 15; Dzurovčín, *Schematizmus*, 29, 37, 50; Borza, „Rozkvet cirkvi,“ 180; Hirka, *Pod ochranou Márie*, 303. Treba zdôrazniť, že územie apoštolského exarchátu sa teritoriálne prekrývalo s územím Košického samosprávneho kraja. Novým medzníkom v krátkodobých dejinách gréckokatolíckych veriach Košického exarchátu bol 30. január 2008, keď pápež Benedikt XVI. bulou *Qui successimus* povýšil Košický apoštolský exarchát na samostatnú Košickú eparchiu s vlastným sídelným biskupom v osobe vладыку Milana Chautura CSsR. Cf. Hospodár, Rozkoš, *Košická eparchia*, 13-15; Rozkoš, Hospodár, *Košická eparchia* 2013, 15-17; Dzurovčín, *Schematizmus*, 18-19, 29, 40-41, 50; Borza „Rozkvet cirkvi,“ 182.

⁴ Cf. Dzurovčín, *Schematizmus*, 114, 364.

⁵ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 12; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 7-8; Quenot, *Voskresenije i ikona*, 74.

⁶ Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 7-8; Jarema, „Pierwotne ikonostasy,“ 32; Lohvyn, *Ukrajinskij seredňovičnyj žyvoportys*, 11; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,“ 163; Otkovyč, *Narodna tečija v ukrajinskomu žyvoportysu*, 32; Ščerbakivskij, „Cerkovna architektura,“ 30; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 11, 26; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 83; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 16-17. Predely sú ikony písané na doskách umiestnených pod ikonami miestneho radu, ktoré sa svojím obsahom bezprostredne spájajú s miestnymi ikonami. Zvyčajne sa pod ikonu Krista Pantokratora umiestňoval predel sv. Petra a Pavla, pod ikonu Bohorodičky sv. Anton a Teodóz Pečerský a pod ikonu sv. Mikuláša najčastejšie výjavy spájajúce sa s jeho životom. Cf. Biskupski, „Malarstwo ikonowe,“ 163; Otkovyč, *Narodna tečija v ukrajinskomu žyvoportysu*, 32; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 16; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 47. Tento spôsob zobrazovania potvrdzujú aj niektoré pre-

období pozostáva ikonostas na území Haliče aj západnej Ukrajiny či východného Slovenska z piatich radov, kde v najvyššom rade sú zobrazení proroci, často umiestnení v kartušiach⁷ zdobených ornamentálnou dekoratívnou rezbou, uprostred je v stredovej línii zobrazený Kristus na kríži po stranách s Bohorodičkou a sv. apoštolom Jánom.⁸ Pod nimi je rad deésis, ktorý na rozdiel od predchádzajúcich období tvorí zástup dvanástich apoštolov s Kristom Veľkňazom na tróne uprostred. Nasleduje rad sviatkov, pod ktorým je miestny rad s ikonou Krista, Bohorodičky, sv. Mikuláša a chrámovou ikonou, s kráľovskými a diakonskými dverami. Pre tieto ikonostasy boli charakteristické spoločné znaky, ako napr. absencia rôznorodosti v zobrazeniach jednotlivých radov a pevný poriadok v ich usporiadaní, ako aj to, že ikony sviatočného radu boli zoradené podľa liturgického kalendára, ktorého súčasťou bola aj ikona Poslednej večere, umiestnená nad kráľovskými dverami.⁹ V súvislosti

dely z regiónu severovýchodného Slovenska či Haliče, z ktorých uvádzame niektoré. Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, il. 15-26, 56-61; Štefková, „Predely ikonostasov drevených chrámov,“ 105-139; Sopoliga, *Perly ľudovej architektúry*, il. 10, 13, 32, 79; Kovačovičová-Puškárová, Puškár, „Dereviani cerkvi,“ il. 66, 73, s. 415, 444; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 27, 59, 96-97; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Svidník*, 23-26, 44-45, 120-122; Dzurovčin, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Humenné*, 57, 86-87, 97, 117; Puskás, *A görög katolikus egyház művésze*, 128; Otkovyč, „Ikonostas z cerkvi Uspinja,“ 156.

⁷ Kartuša je dekoratívne orámovanie obrazu. Cf. Chodura, *Slovník pojmů*, 41; Frický, *Mestské pamiatkové rezervácie na Slovensku*, 210; Frický, *Pamiatky hmutel'né východoslovenského kraja*, 486; Filatov, *Slovar izografa*, 101. Podľa zachovaných pamiatok môžeme konštatovať, že do začiatku 17. storočia boli proroci zobrazovaní v celých postavách podobne ako apoštoli, čoho dôkazom sú aj zachované ikony troch prorokov z ikonostasu v Zavadke na území západnej Ukrajiny z konca 16. storočia. Od 17. storočia proroci netvorili samostatný rad, ale sú na vrchole ikonostasu umiestnení v kartušiach s ornamentálnou rezbou, ktorých forma sa mení v závislosti od prevládajúceho umeleckého slohu. Cf. Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 28-29. Prorokov v kartušiach nachádzame v mnohých pamiatkach tak na území severovýchodného Slovenska, ako aj Haliče. Cf. Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 46-47, 58-59, 82, 134; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Svidník*, 12-13, 56-57, 76, 86-87, 124-125, 135; Dzurovčin, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Humenné*, 14-15, 54-55, 76-77, 110-111; Stepovyk, *Istoriia ukrajins'koji ikony*, il. 119-120, 162, s. 266-267, 313; Osmak, „Cerkva Zišestva Svjatohto Ducha,“ 116-117; Otkovyč, „Ikonostas cerkvi Svjatoji Trijci,“ 132; Eliseeva, „Zbirka pamjatok volynského ikonostasu,“ 15; Janocha, „Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej,“ il. 1-4, s. 905-910; Ovsijčuk, *Ukrajinske maľarstvo*, 303, 374, 385; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 132, 135, 136, 138, 143, 151, 157, 193; Deluga, „Ukraińskie ikonostasy w dawnej Rzeczypospolitej,“ 224-225; Puskás, *A görög katolikus egyház művésze*, il. 118, 123, 133, 135, s. 173, 176, 179, 180; Gienza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, il. 63, 68, s. 118-119; Deluga, „Ikonostasy w Małopolsce,“ 103-104.

⁸ Cf. Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 47; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 30, 163-164; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 409; Puskás, *A görög katolikus egyház művésze*, 85; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,“ 163; Ščerbakivskij, „Cerkovna architektura,“ 30; Myslivec, „Východoslovenské ikony,“ 408; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 168. Ako uvádza Hryhorovyč, typickým prvkom západoukrajinských ikonostasov je jeho zavŕšenie, ktoré vytvára veľký kríž, po stranách ktorého sú na samostatných doskách zdobenej dekoratívnou rezbou zobrazení presvätá Bohorodička s apoštolom Jánom. S takýmto ukončením ikonostasu sa stretávame aj na Balkáne. Cf. Hryhorovyč, „Ikonostas u pravoslavných chramach,“ 30.

⁹ Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,“ 154; Deluga, „Ikonostasy w Małopolsce,“ 101; Puskás, *A görög katolikus egyház művésze*, 80; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 47.

s charakteristickými rysmi ikonostasov daného regiónu Stefan Taranušenko poznamenáva, že na rozdiel od ikonostasov západnej Ukrajiny sa napr. v severoruských ikonostasoch nachádzajú apoštolské rady, kde sú okrem apoštolov umiestnené aj ikony biskupov, mučeníkov a iných svätých, pričom poukazuje na fakt, že táto tematická nejednotnosť v jednotlivých radoch sa nachádza aj v niektorých bulharských či srbských ikonostasoch.¹⁰ Čo sa týka usporiadania radov v ikonostase, to, čo platí pre Halič, západnú Ukrajinu a východné Slovensko,¹¹ neplatí pre severoruské, kaukazské ikonostasy ani ikonostasy južných Slovanov, kde sa nad miestnym radom nachádza prevažne deésis a nad ním rad sviatkov.¹² V súvislosti s usporiadaním ikon vo sviatočnom rade S. Taranušenko poukazuje na rozdiel medzi ikonostasmi predmetného regiónu a severoruskými ikonostasmi, kde sú ikony usporiadané chronologicky, avšak v prípade bulharských ikonostasov sú sviatočné ikony niekedy súčasťou radu deésis.¹³ Centrom celého ikonostasu je vertikálna os troch hlavných zobrazení Ježiša Krista,¹⁴ ktorej súčasťou sú aj kráľovské dvere, symbolicky zobrazujúce Krista.¹⁵

¹⁰ Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,“ 154; Hryhorovyč, „Ikonostas u pravoslavných chramach,“ 30; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 107.

¹¹ Peter Žeňuch v krátkej charakteristike ikonostasu uvádza, že na „našom území“ (rozumej na Slovensku) sa tak v gréckokatolíckych, ako aj pravoslávnych chrámoch nachádzajú ikonostasy haličského typu. Tie sú najčastejšie so štyrmi radmi ikon. Cf. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom*, 123. V súvislosti s týmto treba dodať, že na území severovýchodného Slovenska sa zachovali ikonostasy aj s piatimi radmi, ktorých súčasťou sú aj predely. Cf. pozn. č. 6.

¹² Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,“ 154; Hryhorovyč, „Ikonostas u pravoslavných chramach,“ 30. To, čo uvádza Taranušenko v súvislosti s usporiadaním jednotlivých radov v ikonostase južných Slovanov, potvrdzuje aj Koeva. Cf. Koeva, *Balgarskij pravoslaven ikonostas*. Tvrdenie Taranušenka potvrdzuje aj ikonostas v srbskom pravoslávnom katedrálnom chráme v maďarskom meste Szentendre, ktorý pochádza z druhej polovice 18. storočia. Tento ikonostas má nad miestnym radom deésisný rad s dvanástimi apoštolmi, avšak rad sviatkov chýba. Cf. Babic, *Ikony*, 140-141. Čo sa týka ruských ikonostasov, mnohí autori uvádzajú to, čo Taranušenko. Cf. Meľnik, „Osnovnye typy russkich vysokich ikonostasov,“ 431; Uspenskij, *Bogoslovie ikony*, 319-320, 356; Lepachin, *Ikona i ikoničnosť*, 86-88; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 260-263; Uspenskij, „Vopros ikonostasa,“ 240-244; Eremina, *Mir russkich ikon*, 217, 280; *Novaja Skrižaľ*, 23-24; Evdokimov, *Iskusstvo ikony*, 167; Alekseev, *Ikonopiscy Sojatoj Rusi*, 54; Lepachin, *Značenie i prednaznačenie ikony*, 59; Janocha, *Ukraińskie i bialoruskie ikony*, 116; Janocha, *Ikony w Polsce*, 17; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 107; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 146; Novotný, *Světlo ikon*, 22-28.

¹³ Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,“ 154.

¹⁴ Cf. Grešlík, *Ikony Šariškého múzea v Bardejove*, 12; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 8-9; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 167-168; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 81; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 30. Týmito zobrazeniami je Posledná večera umiestnená v rade sviatkov, ikona Kristus Veľkňaz umiestnená zväčša uprostred radu deésis s apoštolmi a radom starozákonných prorokov a patriarchov. Posledným je Ukrižovanie, tvoriace vrchol ikonostasu. Cf. Timkovič, *Ikonostas a jeho Teológia*, 22; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 263; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 15.

¹⁵ Kráľovské dvere sú zvyčajne dvojkrídlové, symbolicky zobrazujúce Božieho Syna, Ježiša Krista v dvoch prirodzenostiach, božskej a ľudskej, ktorý o sebe povedal: „Ja som brána. Kto vojde cezo mňa, bude spasený...“ (Jn 10, 9). Cf. Timkovič, *Ikonostas a jeho Teológia*, 45-46.

S takouto štruktúrou ikonostasu a usporiadaním jednotlivých radov sa stretávame aj v regióne Spiša, v ikonostasoch, ktoré sa dodnes síce nezachovali, avšak ich podobu vieme čiastočne dedukovať na základe archívnych prameňov, ktoré uvádzajú niektoré z nich pochádzajúce zo 17., resp. 18. storočia. Najstaršiu zmienku máme o ikonostase v Helcmanovciach, kde sa v kanonickej vizitácii farnosti z roku 1693 nachádza takýto popis: „...altare habet unum, in cuius medio B. v. iesulum gestans ad latera vero S. Michaelis et B. V. Marie, Anunciationis, Visitationis, et Nativitatis, itidem Sanctissimi Salvatoris et Trium regum Adorationis“ („...má jeden oltár, v ktorého strede sa nachádza Bohorodička s dieťaťom Kristom na rukách, po strane sv. Michal a Zvestovanie Bohorodičky, Navštívenie¹⁶ a Narodenie,¹⁷ tiež Najsvätejší Spasiteľ a Kľaňanie sa troch kráľov“).¹⁸ Z 18. storočia máme podľa archívnych prameňov zmienku aj o ikonostase v Závadke, Kojšove a Poráči. V kanonickej vizitácii farnosti Závadka z roku 1712 sa píše: „...habet altare nonnisi unum quod solent habere in Sanctis Sanctorum quod ex mensa lignea constat apparata et instructa decenter mappis suis forens in Sancta Sanctorum tribus praeclubitur portis, per mediam nonnisi sacerdoti licitum est intrare et exire, aliis vero per laterales tantummodo“ („...vo svätyni je jeden oltár vyhotovený z dreva, prikrytý prikrývadlami. Do svätyne sa vstupuje tromi dverami, cez stredné smie vchádzať a vychádzať iba kňaz, ostatní môžu cez bočné dvere“).¹⁹ Je pravdou, že vizitácia priamo ikonostas nespomína, avšak jeho prítomnosť potvrdzuje. Môžeme sa domnievať, že tento ikonostas pochádzal buď z konca 17. storočia, alebo začiatku 18. storočia. V prípade Kojšova sa o ikonostase dozvedáme priamo zo zápisov účtovnej knihy farnosti, kde sa píše, že v chráme bol v rokoch 1764-1765 namaľovaný ikonostas s tromi dverami a štyrmi radmi ikon.²⁰ O ikonostase v Poráči vieme z archívu len toľko, že bol namaľovaný koncom 18. storočia (v roku 1797).²¹

¹⁶ Pravdepodobne ide o zobrazenie udalosti, keď presvätá Bohorodička prichádza na návštevu k svojej príbuznej sv. Alžbete, matke sv. Jána Krstiteľa. Cf. Lk 1, 39-44.

¹⁷ Vizitácia však nekonkretizuje, či obraz znázorňuje narodenie Bohorodičky, alebo Ježiša Krista, avšak keďže nasleduje po dvoch zobrazeniach zo života Bohorodičky, predpokladáme, že narodenie sa týka Bohorodičky, aj keď obrazy nie sú usporiadané chronologicky ani podľa liturgického kalendára.

¹⁸ Vizitácia bližšie nešpecifikuje, či sa obrazy nachádzali na ikonostase, ale keďže sa spomínajú aj obrazy sviatkov, ktoré tvoria samostatný rad v ikonostase, na základe uvedených skutočností z vizitácie môžeme jeho prítomnosť predpokladať. Cf. Archív biskupského úradu Spišská kapitula, Spišské biskupstvo, Kanonická vizitácie, (ďalej ABUSK, SPB, KV,) 1693, inventárne číslo (ďalej inv. č.) 4, s. 44-45.

¹⁹ ABUSK, SPB, f. KV, 1712, inv. č. 6, s. 297.

²⁰ Cf. Archív gréckokatolíckeho farského úradu Kojšov, Liber rationum ecclesiae Koisoviensis, (ďalej AGFUK, LRK,) 1727. (nečíslované strany).

²¹ Cf. Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, Košický vikariát, (ďalej AGAP, f. KŠV,) inv. č. 85, signatúra (ďalej sign.) 19.

Veľkým prínosom pre poznanie ikonostasov na Spiši je aj farnosť Osturňa,²² ktorá síce nie je priamo predmetom nášho bádania, avšak informácie, ktoré ponúka, nám môžu pomôcť v poznaní toho, akú štruktúru mali ikonostasy v 18. storočí.²³ Vo vizitácii sa uvádza, že sa tam nachádza drevený Chrám sv. archanjela Michala, ktorý bol v roku 1735 za pôsobenia vtedajšieho farára Jakuba Ladižinského v časti chrámovej lode rozšírený a pribudla aj sakristia. Prestavba chrámovej lode, ktorá sa týmto dotýkala aj interiéru, nás privádza k hypotéze, či obdobie rozšírenia chrámu nie je aj obdobím, keď bol v chráme nainštalovaný nový ikonostas. Podľa vizitácie je ikonostas drevený, s viacerými obrazmi, podľa gréckeho rítu, s vyrezávanými kráľovskými dverami, avšak bez diakonských dverí. Vizitácia popisuje aj ikony v ikonostase a uvádza, že v ľavej časti sa nad ikonou sv. Mikuláša nachádza rad šiestich obrazov a nad týmto radom je umiestnený rad s obrazmi sv. apoštolov.²⁴ Uprostred ikonostasu je ikona Krista Veľkňaza, sediaceho na tróne s knihou v ruke. Nad ikonou Krista Veľkňaza sa nachádza Veronikina šatka – ikona Kristovej tváre s trňovou korunou na hlave zobrazená na šatke, ktorú po okrajoch držia dvaja anjeli. Všetky ikony na ikonostase sú namaľované na plátne. Ďalej sa vo vizitácii píše, že vo svätyni sa nachádza kamenný prestol, na ktorom je obraz s výjavom trpiaceho Krista s trňovou korunou na hlave a trstinou v rukách. V ľavej časti svätyně je na žertveníku obraz maľovaný taktiež na plátne, zobrazujúci modliaceho sa Krista v Getsemanskej záhrade.²⁵ Štruktúru a popis ikonostasu v 18. storočí nachádzame v regióne Spiša aj vo farnosti Oľšavica,²⁶ v rukopise *Historiae Ecclesiae Parochiae Olsaviensis et Filialium*,²⁷ ktorý obsa-

²² Cf. Štátny archív Levoča, (ďalej ŠAL,) SPB, KV, Osturňa, rok 1780.

²³ Farnosť Osturňa bola súčasťou niekdajšieho dištriktu horného Spiša. Cf. *Schematismus* 1821, 104-112. V súčasnosti patrí do Prešovskej archieparchie a Popradského protopresbyterátu. Cf. Gradoš, *Schematismus*, 122.

²⁴ Z uvedeného môžeme predpokladať, že šesť obrazov v ľavej časti ikonostasu nad ikonou sv. Mikuláša bolo súčasťou sviatočného radu.

²⁵ Cf. ŠAL, SPB, KV, Osturňa, rok 1780.

²⁶ Farnosť Oľšavica bola súčasťou niekdajšieho dištriktu dolného Spiša. Cf. *Schematismus* 1821, 93-104. V súčasnosti patrí do Prešovskej archieparchie a Popradského protopresbyterátu. Cf. Gradoš, *Schematismus*, 121.

²⁷ Autorom manuscriptu je vtedajší farár Andrej Ladižinský pôsobiaci v Oľšavici v rokoch 1763-1771. Tento originál manuscriptu bol pravdepodobne v druhej polovici 19. storočia prepísaný farárom Eduardom Rojkovičom (Rojkovicom), pôsobiacim vo farnosti v rokoch 1867-1911, ktorý na prvej strane prepisu daného manuscriptu uvádza, že z väčšej časti prepisuje starší rukopis farára Andreja Ladižinského, ktorý dopĺňali nasledovníci, a doteraz sa uchováva v archíve fary v Oľšavici. Pripomína, že je nevyhnutné tieto veci nanovo prepísať, aby sa táto história zachovala. Tento prepis bol 3. marca 1881 potvrdený vtedajším vicedekanom Jurajom Tóthom a notárom Dionýzom Kovalickým (Kovaliczkm). V súvislosti s uvedenými menami na prvej strane manuscriptu je dôležité zdôrazniť nesprávnosť tvrdení Brincka, ako aj Novotnej, ktorí autorstvo tohto prameňa pripisujú notárovi D. Kovalickému. Cf. Brincko, *Oľšavica*, 55; Novotná, *Z dejín obce Oľšavica*. Treba ozrejmiť, že v čase pôsobenia farára Jána Zavackého v rokoch 1993 – 1998 sa manuscript nachádzal na fare, ktorého xerox bol vyhoto-

huje veľmi podrobné informácie o farnosti Olšavica a jej filiálnej obci Podproč. Aj napriek tomu, že daná farnosť nepatrí do Spišskonovoveského protopresbyterátu, tento rukopis nám poskytuje cenné informácie s podrobným popisom ikonostasu z roku 1735. Rukopis v časti o chráme uvádza, že sa tu nachádza murovaný chrám s klenbou, postavený v roku 1735, ktorý je zasvätený sv. biskupovi Mikulášovi z Myry. Nad ikonostasom sa nachádza cirkevnoslovanský (ďalej csl.) nápis: „Во славу Богу Нѣцу въ триехъ лицѣхъ славимому, Нѣцу и Сыну и Духу свзтому, честнѣйшой и славнѣйшой паче всѣхъ Херувимовъ Маріи, всѣхъ свзтыхъ. Азъ паче всѣхъ много грѣшный іерей Іѡаннѣ Змборскый Пресвитеръ Олшавицкый зъ многимъ трудомъ, и попеченіемъ, поставихъ склепъ сей Церковный зъ малзрскою роботою, во которой праці а кельчику былъ особлѣвый патронъ велебный Отець: Михаилъ Змборскый, Пресвитеръ Заватскый, к тому (...) праца скончаласз року 1735...“ („Na slávu Boha Otca v troch osobách oslavovaného Otca i Syna, i Svätého Ducha, čestnejšej a slávnejšej nad všetkých cherubínov Márii a všetkých svätých. Ja najhriešnejší kňaz Ján Jamborský, olšavický farár, som s veľkou námahou a ťažkosťami postavil tento chrám aj s maliarskou prácou, na výstavbe sa prácou, ako aj finančne podieľal dôstojný otec Michal Jamborský, závadský farár, práce boli dokončené v roku 1735...).“²⁸ V rukopise sa píše, že chrám má murovaný prestol, na ktorom sa nachádzajú dva obrazy, a to sv. biskupa Mikuláša z Myry a blahoslavenej Matky Pócskej, ktoré sú veľmi pekne namaľované.²⁹ Andrej Ladižinský v rukopise uvádza, že ikonostas bol zaobstaraný asi pred 28 rokmi v čase pôsobenia jeho predchodcu Jána Jamborského.³⁰ Ikonostas pozostáva z obrazu sv. Mikuláša, presvätej Bohorodičky s dieťaťom v náručí, Spasiteľa, a okrem toho je na ňom veľmi pekne namaľovaný sv. evanjelista Ján. Uprostred sú vyrezávané kráľovské dvere so štyrmi obrazmi evanjelistov a Zvestovaním. Vyššie je dvanásť menších obrazov sviatkov, nad ktorými sú dvanásť apoštolov, a na najvyššom mieste sú pekne namaľovaní proroci.³¹ A tak, vychádzajúc z popisu ikonostasu a interiéru chrámu v Osturni a Olšavici môžeme nachádzať istú analógiu aj pre ikonostasy a chrámy Spišskonovoveského protopresbyterátu.

vený pre potreby Spišského múzea v Levoči, v ktorého zbierkach sa nachádzajú aj fragmenty ikonostasu z tejto farnosti. V súčasnosti nie je zjavné, kde sa originál manuscriptu nachádza, pretože Michal Tkáč, súčasný farár v Olšavici, 20. apríla 2015 potvrdil, že o existencii manuscriptu nemá žiadnu vedomosť. V tejto štúdii pri citovaní predmetného prameňa používame kópiu z kópie PhDr. Márie Novotnej, riaditeľky SNM-Spišského múzea v Levoči.

²⁸ HEPOF, 2.

²⁹ Cf. HEPOF, 5.

³⁰ Cf. HEPOF, 6. Tento údaj len potvrdzuje informácie o postavení chrámu a ikonostasu v roku 1735, pretože farár Andrej Ladižinský pôsobil v Olšavici od roku 1763, teda 28 rokov po výstavbe chrámu a namaľovaní ikonostasu. Cf. *Schematizmus 1944*, 72.

³¹ Cf. HEPOF, 6-7.

V prvej polovici 17. storočia dochádza k prvým výrazným zmenám v ikonostase a jeho symbolickom význame.³² Prenesenie esteticko-emočných prvkov z obrazu na architektonickú a dekoratívnu zložku je jedným zo sprievodných znakov postupného zániku pôvodnej maľby ikon 16.-17. storočia.³³ V tomto období sa viac zdôrazňuje emocionálna stránka na úkor dogmatickej, následkom čoho sa postupne vytvára priestor na ľahšie prenikanie západných prvkov,³⁴ čo sa prejavuje aj v samotných námetoch a zobrazeniach, a to najmä sviatkov, ktoré sú blízke realite, a to v samotnom spôsobe zobrazených postáv, odevov, krajiny či architektúry.³⁵ Vplyvy barokového umenia sa v ikonomaľbe východného Slovenska prejavovali iba sporadicky, čo bolo evidentné v nesmelých náznakoch priestoru a objemu, používaním západných atribútov, či nových ikonografických typov. Radikálna zmena nastáva v druhej polovici 18. storočia, keď sa mení podoba ikonostasu, ktorý je bohato zdobený zlateným rokajovým ornamentom a tzv. mramorovaním dreva, s akým sa v Spišskom protopresbyteráte stretávame v Kojšove. Mení sa aj samotná maľba, v ktorej sa ľudské telo zobrazuje na rozdiel od predchádzajúcich období západnými barokovými princípmi s využitím modelácie plastiky svetla a tieňa, a vyjadrením hĺbky priestoru.³⁶ Okrem zmien v zobrazovaní postáv je ďalšou zmenou ich umiestňovanie do prostredia blízkeho realite, v ktorom sa objavujú pre pôvodnú ikonu cudzie tiene, dotvárajúce dojem aktívnej hry svetla a vzduchu na zemi.³⁷

Ďalšou viditeľnou zmenou v období 17. storočia je čoraz častejšie upúšťanie od celoplošnej maľby na kráľovských dverách, typickej pre obdobie 15.-16. storočia,³⁸ ktorú postupne vytláča ažúrová ornamentálna rezba, či už rastlinných úponkov viniča, listov akantu,³⁹ alebo

³² Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 7.

³³ Cf. Frický, „Ikony na východnom Slovensku,“ 62.

³⁴ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 12; Quenot, *Voskresenje i ikona*, 74.

³⁵ Cf. Ovsijčuk, *Ukrajinske mystectvo*, 138-141; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 97-99; Žolotovskij, *Chudožne žitť na Ukrajinі*, 11; Lohvyn, *Ukrainskie Karpaty*, 26-29; Ovsijčuk, *Ukrajinske maľarstvo*, 339; Otkovyč, *Narodna tečija v ukrajinskomu žyvoporty*, 13; Ovsijčuk, *Klasyčyzm i romantyzm v Ukrajin'skomu mystectvi*, 178-179; Svencickij, *Ikonopys Halyc'koi Ukrainy*, 62, 67-68; Ovsijčuk, *Ukrajinske mystectvo druhoji polovyny...*, 155-156, 160; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 159; Janocha, *Ikony w Polsce*, 31-32; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 95; Frický, *Ikony z východného Slovenska*, 15; Myslivec, „Východoslovenské ikony,“ 418-419.

³⁶ Cf. Grešlík, „Ikonomis chrámov,“ 156-157; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 16.

³⁷ Cf. Grešlík, „Ikonomis chrámov,“ 156-157.

³⁸ Celoplošnú maľbu cárskych dverí nachádzame na niektorých pamiatkach severovýchodného Slovenska, ako aj Haliče. Cf. Tkáč, *Ikony zo 16.-19. storočia*, il. 82, s. 162; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, il. V; Chudzik, Kułakowska, *Ikony*, 99; Janocha, *Ikony w Polsce*, il. 214, s. 266; Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,“ 151; Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego*, il. 11; Ovsijčuk, *Ukrajinske maľarstvo*, 275; Svencickij, *Ikonopys Halyc'koi Ukrainy*, 18; Jarema, „Pierwotne ikonostasy,“ il. 20, s. 29; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,“ il. 21, s. 116; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, il. 17, s. 64.

³⁹ Akant je juhoeurópsky druh bodliaka, ktorého členité a vykrajované listy boli od stredoveku napodobňované ako ozdobný motív. Vyskytuje sa často v ornamentálnej výzdobe všetkých slohov v štylizovanej podobe. Typický je aj pre rezbárstvo od obdobia 17. storočia. Cf. Chodura, *Slovník pojmů*, 5.

kvetov.⁴⁰ Ikony Zvestovania a štyroch evanjelistov sa obmedzili na zobrazenia v šiestich medailónoch, čo zákonite prináša so sebou ďalšiu redukciu ich ikonografie.⁴¹ Od 18. storočia dochádza v kráľovských dverách k ďalším podstatným zmenám, keď sa objavujú nové námety ako Jesseho strom, kde sú namiesto evanjelistov zobrazení králi ako napr. Dávid, Šalamún a iní.⁴² Mení sa aj skladba ikon na kráľovských dverách, do 17. storočia boli ich súčasťou ikona Zvestovania a štyria evanjelisti, avšak od 18. storočia sa objavujú kráľovské dvere, kde absentuje buď Zvestovanie, alebo evanjelisti. Na začiatku 19. storočia sa v niektorých prípadoch objavujú kráľovské dvere len s dekoratívnou rezbou, bez zobrazenia Zvestovania či evanjelistov,⁴³ čo dokumentuje aj ikonostas v Kojšove.

Rezbárska dekorácia sa v období druhej polovice 17. a začiatku 18. storočia nedotýka len kráľovských dverí, ale celého ikonostasu, čo je badateľné na pestro polychrómovanom orámovaní ikon a architektúre ikonostasov.⁴⁴ Pôvodná plochá stena ikonostasu nadobúda postupne architektonické prvky, kde sú ikony tak miestneho radu, ako aj radu deésis s apoštolmi lemované stĺpkami s hlavicou, na ktorých je umiestnená ozdobná rímsa.⁴⁵ Ikony miestneho radu sú umiestnené na podstavcoch s akými sa stretávame aj v neskorších obdobiach. Ich prítomnosť však nemá žiadne opodstatnenie a ani súvis s bohoslužbami v chráme. Podstavce pred ikonami slúžili pre svietniky so sviecami, či vázy s kvetmi.

⁴⁰ Cf. Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu, 143-145; Janocha, *Ikony w Polsce*, 264; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,” 163; Stepovyk, *Istoriija ukrajins'koji ikony*, 67-68; Szanter, „Wystroj wnętrza cerkwi,” 76; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 82; Frický, *Ikony z východného Slovenska*, 14; Myslivec, „Východoslovenské ikony,” 406.

⁴¹ Cf. Janocha, *Ukrajinské i bieloruské ikony*, 212; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 13; Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,” 144-145; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 47, 49, 51; Myslivec, „Východoslovenské ikony,” 406.

⁴² Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,” 158; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 16.

⁴³ Takéto kráľovské dvere sa nachádzajú v Chráme sv. Juraja v Ochtyrke na území severovýchodnej Ukrajiny v Sumskej oblasti. Cf. Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,” 159.

⁴⁴ Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 77; Frický, *Ikony z východného Slovenska*, 14; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 165; Lohvyn, *Ukrainskie Karpaty*, 26; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 15; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 107-110; Kłosińska, *Ikony*, 73; Ščerbakivskij, „Cerkovna architektura,” 26; Puskás, „Między Wschodem a Zachodem,” 278; Stepovyk, *Istoriija ukrajins'koji ikony*, 67; Janocha, „Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej,” 904; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,” 163; Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,” 144-145. Tento proces sa dotýkal tak Slovenska, ako aj Haliče, čo potvrdzujú mnohé pamiatky. Cf. Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 46-47, 58-59, 82, 134; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Svidník*, 12-13, 56-57, 76, 86-87, 124-125, 135; Dzurovčin, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Humenné*, 14-15, 54-55, 76-77, 120-121; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, il. 63, s. 118; Otkovyč, „Ikonostas cerkvi Svjatoji Trijci,” 131; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, il. 96-98, 101-102, 119, 126, s. 232, 235, 241, 243; Ovsijčuk, *Ukrajinske maľarstvo*, 303, 321, 375; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 151, 157, 166.

⁴⁵ Cf. Frický, *Ikony z východného Slovenska*, 14; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 47; Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,” 144.

Avšak v niektorých prípadoch boli ikony miestneho radu poškodené práve plameňom horiacich sviec.

Apoštoli v rade deésis už nevytvárajú dva zástupy modliacich sa a klaňajúcich sa Kristovi, ale naopak, pôsobia izolovane, pričom sú už zobrazení so západnými atribútmi.⁴⁶ Jednotlivé postavy v rade sú od seba oddelené v nikách, lemovaných vyrezávanými stĺpikmi, čím vzniká monotónny rytmus zvislých obrazov a stĺporadia. Každý z apoštolov je v tomto prípade zobrazený buď samostatne, ako napr. v Kojšove, kde sú apoštoli umiestnení v kartušiach zdobených bohatou rokokovou rezbou, alebo po dvoch v Slovinkách. Namiesto jednoduchého orámovania z tenkých líšt predchádzajúcich období sú ikony inštalované do hlbokých rámov. Tieto rámy ikon sú v nadchádzajúcich desaťročiach, počnúc sedemdesiatymi rokmi 17. storočia, po architektonickej stránke ešte bohatšie, pričom svoj rozkvet dosiahli až v 18. storočí v barokových a rokokových ikonostasoch.⁴⁷ Polychrómiu ikonostasov tvorí najčastejšie vínná réva, hrozno či iné ovocie ako hrušky, jablká, figy, granátové jablká, ktoré často dopĺňajú rastlinné úponky, kvety či štylizované listy akantu.⁴⁸ Treba zdôrazniť, že počiatočné rezbárske prvky dosiahli v 18. storočí taký stupeň umeleckého stvárnenia, že začali konkurovať maľbe, ba dokonca ju aj potláčať.⁴⁹

2. Charakteristika ikonostasov a ikonomaľby v 19.-20. storočí

Koncom 18. storočia v rakúsko-uhorskej monarchii Cirkev prichádza o vedúcu úlohu v procese formovania ideológie a umenia. V tých časoch a následne aj v 19. storočí vzrastá vplyv Akadémie výtvarných umení vo Viedni, založenej v roku 1726, na umelecké procesy v krajine.⁵⁰ Nová generácia umelcov – absolventov akadémie sa od začiatku 19. storočia podieľa na rozvoji cirkevného umenia tak na území vý-

⁴⁶ Cf. Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 158; Janocha, *Ikony w Polsce*, 29; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,” 167; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 46; Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,” 162; Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,” il. 7, s. 152; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, il. 136, 137, 140, 154, s. 181-182, 187.

⁴⁷ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 13; Janocha, *Ikony w Polsce*, 31; Puskás, „Zagadnienia sztuki,” 84; Ščerbakivskyj, „Cerkovna architektura,” 30.

⁴⁸ Cf. Frický, *Ikony z východného Slovenska*, 14; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 166; Puskás, „Między Wschodem a Zachodem,” 278; Stepovyk, *Istoriija ukrajins'koji ikony*, 67; Ščerbakivskyj, „Cerkovna architektura,” 30. Takáto polychrómia je badateľná aj v ruských ikonostasoch z konca 17. a začiatku 18. storočia, kde táto dekorácia ikonostasov bola ovplyvnená motívami prác flámskych majstrov 17. storočia, ktorých popularita sa veľmi rýchlo rozšírila po celej Európe. Cf. Zvezdina, „Rastiteľný dekor,” 651. To, že sa v ikonostasoch objavujú okrem hrozna aj iné druhy ovocia, vychádza zo symboliky ikonostasu ako rajskej záhrady. Cf. Zvezdina, „Rastiteľný dekor,” 656.

⁴⁹ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 12; Sydor, „Evoľúcia barokkového ikonostasu,” 29; Jarema, „Pierwotne ikonostasy,” 32; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 173.

⁵⁰ Cf. Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 181.

chodného Slovenska, ako aj západnej Ukrajiny.⁵¹ Medzi zástupcov týchto umelcov zaraďujeme Michala Mankoviča a Jozefa Miklošika, ako aj Jána Rombauera, absolventa maliarskej akadémie v Sankt Peterburgu, či Ferdinanda Vydru, absolventa Akadémie umenia v Ríme a Viedni, pôsobiaceho najmä na území západnej Ukrajiny.⁵² Akademizmus, ktorý sa zásluhou Miklošika začal presadzovať medzi maliarmi, bol charakteristický v obrazoch namaľovaných podľa západných predlôh najmä v miestnom rade ikonostasov, čo je evidentné aj v prácach Mankoviča, ktorý sa postupne vzdával foriem barokových obrazov a postupne adaptoval nový typ zobrazujúc Krista na spôsob *Salvator Mundi* (Spasiteľ sveta) s ríšskym jablkom v ľavici.⁵³

Od druhej polovice 19. storočia do obdobia začiatku prvej svetovej vojny najviac ikonostasov na východnom Slovensku vytvorila rozvetvená rodina Bogdańskovcov, pochádzajúca z juhovýchodných poľských mestečiek Jaśliska a Dobromyl, ktorej členovia, ako uvádza V. Grešlík, vyhotovili takmer štyridsať ikonostasov, realizovaných v duchu klasických vzorov renesančnej maľby Leonarda či Rafaela.⁵⁴ Diela umelcov obdobia 19. storočia reprezentujú záverečnú fázu ikonomaľby v chrámoch východného Slovenska realizované podľa vzorov západoeurópskeho umenia.⁵⁵ Postavy zobrazovaných svätcov na ikonostasocho z tých čias sa nelíšia od postáv na obrazoch v rímskokatolíckych kostoloch.⁵⁶

Aj napriek týmto skutočnostiam ikony a ikonostasy stále spĺňajú tú istú úlohu v rámci interiéru chrámu a bohoslužieb ako aj ikonostasy predchádzajúcich období. Ikonostas je aj naďalej miestom stretnutia sa človeka s Bohom prostredníctvom modlitby a kontemplácie. Prostredníctvom ikon sa neviditeľné stáva viditeľným. A preto je ikonostas nielen v 17. storočí, ale aj v nasledujúcich storočiach spojnicou dvoch svetov: sveta viditeľného v podobe chrámovej lode s veriacim ľudom, ako symbol zeme a sveta neviditeľného v podobe svätyne s prestolom uprostred, ako symbol neba – Božieho kráľovstva. Túto hranicu dvoch svetov vytvára a nášmu zraku sprítomňuje zástup svätých. Oni obklo-

⁵¹ Cf. Grešlík, „Ikonopis chrámov,“ 158; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 182.

⁵² Cf. Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 181-183; Pap, „Ikony i ikonopisanňa na Zakarpatti,“ 135-141; Grešlík, „Ikonopis chrámov,“ 158-160; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 160-164.

⁵³ Cf. Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci,“ 138. Tento spôsob zobrazovania Krista s ríšskym jablkom v ruke je v prostredí západu známy už z obdobia stredoveku, kde je symbolom sveta. Tým, že sa zobrazuje v rukách Krista, sa symbolicky zdôrazňuje, že je vládcom celého sveta. Okrem ikon Krista Pantokratora sa už v období konca 17. a 18. storočia stretávame so zobrazením ríšskeho jablka aj v zobrazeniach Krista Dieťaťa na ikonách Bohorodičky Hodi-gitrie. Cf. Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 46; Hall, *Slovník námětů a symbolů*, 185; Puskás, „Między Wschodem a Zachodem,“ 281-282.

⁵⁴ Cf. Grešlík, „Ikonopis chrámov,“ 161; Przeździecka, „Dzieje rodu Bogdańskich,“ 107-127; Pap, „Ikony i ikonopisanňa na Zakarpatti,“ 141; Janocha, *Ikony w Polsce*, 25.

⁵⁵ Cf. Frický, „Ikony na východnom Slovensku,“ 178.

⁵⁶ Cf. Przeździecka, „Dzieje rodu Bogdańskich,“ 121.

pujú prestol a ich prostredníctvom akoby zo živých kameňov je postavená stena ikonostasu, nakoľko sa nachádzajú súčasne v dvoch svetoch a spájajú v sebe život súčasný i budúci.⁵⁷ Celé dejiny spásy sú predstavené na ikonostase pre poučenie veriacich. Ikony práve v chráme počas bohoslužieb a nie v muzeálnych zbierkach sú posväcované ustavičnou modlitbou. V strede chrámu na analoji je vystavená k verejnej úcte buď chrámová ikona, alebo ikona sviatku, či svätého. V čase bohoslužieb kňazi, alebo diakoni vzdávajú úctu týmto ikonám okiadaním, pred nimi spievajú piesne a zapalujú sviece veriaci. Tak ako sa uprostred svätyne pri prestole uskutočňuje slávnostná bohoslužba, podobne v chrámovej lodi je pre veriacich centrom modlitby ikona umiestnená uprostred chrámu na analoji. Počas bohoslužieb cez otvorené kráľovské dvere ikonostasu prichádza zo svätyne biskup, či kňaz k veriaciom sprítomňujúc im Krista v požehnaní, Božom slove, či Eucharistii. Týmto spôsobom sa prostredníctvom ikonostasu zjednocuje nebeský svet so svetom pozemským, svätyňa s chrámovou loďou a zástupy svätých s veriaciim ľuďom.

3. Ikonostasy v protopresbyteráte Spišská Nová Ves

Ikonostasy vo farnostiach Spišskonovoveského protopresbyterátu pochádzajú z rôznych období. Dva ikonostasy z 19. storočia, a to v Kojšove (1823) (obr. 1), ktorý je najstarším datovaným ikonostasom na tomto území, a v Slovinkách (1874). Jeden ikonostas pochádza z obdobia začiatku 20. storočia – v Poráči (1905) a z konca 20. storočia je ikonostas v Helcmanovciach (1999-2001). Z 21. storočia pochádzajú dva ikonostasy, a to ikonostas v Spišskej Novej Vsi (2000) a v Prakovciach, kde sa s prácami na ikonostase začalo v roku 2013, a zatiaľ nie je dokončený. Vo farnosti Závadka sa ikonostas v súčasnosti nenachádza. Farnosť Gelnica nemá vlastný chrám, a tak sa bohoslužby konajú v náhradných priestoroch miestneho gymnázia.

Kojšov

Ako sa uvádza v latinskom nápisu na zadnej strane vyrezávaného závesu v priestore nad kráľovskými dverami (obr. 2), ikonostas bol na Božiu slávu namaľovaný a pozlátený v roku 1823.⁵⁸ Ďalej sa z nápisu

⁵⁷ Cf. Florenskij, *Ikonostas*, 36-37; Lepachin, *Značenie i prednaznačenie ikony*, 52-54; Uspenskij, *Bogoslovie ikony*, 327.

⁵⁸ Tento latinský text znie: „Ad Majorem Dei Gloriam Depictum est et inauratum Iconostasion Anno Sal. 1823. Sanctuarium cum Ara et cuet Anno 1830. Denuo pictum et inauratum Anno Dominis 1913.“ Pri prvotnom skúmaní informácií ohľadne ikonostasu v Kojšove sme v schematizmoch zistili, že aj napriek tomu, že tento ikonostas je najstarším datovaným ikonostasom v Spišskom protopresbyteráte, v žiadnom z nich sa informácia o ikonostase z roku 1823 nenachádza. Nebol by to problém, ak by v schematizmoch chýbali informácie aj o iných ikonostasoch, avšak tak v prípade Slovínok, ako aj Poráča sa ikonostas spomína. V Slovín-

dozvedáme, že v roku 1830 bola vymaľovaná a pozlátená svätyňa s prestolom⁵⁹ a pravdepodobne aj s baldachýnom nad prestolom, aj keď to nápis priamo neuvádza, avšak vychádzame z toho, že z architektonického hľadiska ikonostas aj baldachýn pochádzajú z toho istého obdobia.⁶⁰ Poslednou informáciou, ktorú nám tento text poskytuje, je, že v roku 1913 bol ikonostas nanovo zreštaurovaný a pozlátený. Túto skutočnosť potvrdzuje aj listina, ktorá sa zachovala z tohto obdobia, kde sa uvádza, že z darov veriacich bol v roku 1913 ikonostas a prestol s baldachýnom nanovo obnovený maliarom Júliusom Adamom, rožňavským cirkevným maliarom, a pozlátený Jozefom Gregorom, rožňavským pozlaco-vačom, za pôsobenia vtedajšieho farára Eugena Hučka.⁶¹

Čo sa týka určenia autora kojšovského ikonostasu, na počiatku nášho bádania sme sa opierali o publikované informácie starších autorov, ktorí tento ikonostas spájajú s Jozefom Miklošíkom, rodákom zo Sloviniek.⁶² Po dôkladnom preskúmaní archívnych prameňov sa do-

kách v schematizmoch od roku 1893 a v Poráči od roku 1908. Po tomto zistení sme upriamili pozornosť na archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove, kde sme hľadali súvislosti s informáciami, ktoré zasielali jednotlivé dištrikty (dnes protopresbyteráty) k príprave schematizmov v jednotlivých rokoch. Vychádzajúc zo schematizmu z roku 1893 sme vo f. Bežná agenda (ďalej BA) podľa podacieho protokolu z roku 1892 hľadali zápis o prijatí spisu z Dolnospišského dištriktu. Ten sme na našu prvotnú radosť pod. č. 291a/1116 z 19. apríla 1892 aj našli, avšak pri jeho vyhľadávaní sme museli skonštatovať, že spis sa v archíve nenachádza. Cf. AGAP, f. Podací protokol (ďalej PP), rok 1892, inv. č. 197, sign. 1116. Tá istá situácia nastala aj v prípade schematizmu z roku 1898, kde sme podľa podacieho protokolu z roku 1897 pod č. 1042 z 23. marca 1897 našli záznam o tom, že spis z Dolnospišského dištriktu bol na biskupský úrad zaslaný, avšak v archíve sa nenachádza. Cf. AGAP, f. PP, rok 1897, inv. č. 202, sign. 1042. V súvislosti s ostatnými schematizmami z roku 1903, 1908, 1931, 1938, 1944 a 1948 sme zistili, že žiadne spisy neboli v podacích protokoloch zaevidované. Na základe týchto skutočností konštatujeme, že nevieme odpovedať, prečo sa v schematizmoch neuvádza informácia ohľadne ikonostasu v Kojšove. Pracovníci archívu však nevylučujú, že chýbajúce materiály sa môžu objaviť po preskúmaní nezariadených spisov.

⁵⁹ Pravdivosť tohto textu potvrdzuje aj zápis vo výročnom účte farnosti Kojšov z roku 1824-1825, kde sa uvádza, že peniaze v hodnote 741 zlatých a 42,5 grajciara boli odložené na plánované vymaľovanie a pozlátenie nového prestola v chráme. Cf. AGAP, f. Výročné účty dištriktov, Spišský nižný dištrikt, (ďalej VUD, SND), rok 1824-1842, inv. č. 739, Kojšov 1824-1825. Samotnú realizáciu prác potvrdzuje výročný účet Kojšova z roku 1829-1830, kde je zmienka o tom, že maliarovi Jánovi Miriovskému z Moldavy nad Bodvou bolo za vymaľovanie svätyne a pozlátenie prestola vyplatených 766 zlatých. Cf. AGAP, f. VUD, SND, rok 1824-1842, inv. č. 739, Kojšov 1829-1830.

⁶⁰ Ikonostas, spoločne s prestolom a baldachýnom, boli schválené pre zápis do štátneho zoznamu Školskou a kultúrnou komisiou ONV v Spišskej Novej Vsi, dňa 30. mája 1967, pod číslom uznesenia 406/1967. Podľa Ústredného zoznamu pamiatkového fondu kultúrnych pamiatok, je pamiatka evidovaná pod číslom 4143/H. Cf. Archív Pamiatkového úradu SR Bratislava, f. Evidencia huteľných a nehuteľných pamiatok (ďalej APUSRBA, f. EHN), Kojšov, gréckokatolícky kostol sv. Petra a Pavla.

⁶¹ Predmetná listina z 20. augusta 1913 je opatrená farskou pečaťou a podpisom vtedajšieho farára Eugena Hučka. Listina nie je archivovaná v Gréckokatolíckom farskom úrade v Kojšove, ale je uložená vo svätyni, v kovovej schránke na vrchole baldachýnu v polguli pod krížom.

⁶² Prvýkrát sa meno Jozefa Miklošíka ako možného autora ikonostasu v Kojšove uvádza v súpis pamiatok na Slovensku z roku 1964. Cf. Harminc, *Súpis pamiatok na Slovensku*, 58. Frický

mnievame, že autorom je košický maliar Mathias Hüttner, čo potvrdzuje list biskupa Gregora Tarkoviča z 1. novembra 1822, adresovaný kojšovskému farárovi Jánovi Vislockému, v ktorom sa píše: „Košický maliar Mathias Hüttner dnes predom mnou vyhlásil, že je ochotný namaľovať a pozlátiť ikonostas za 2 500 zlatých. Zároveň ma žiada, aby som mu k tejto práci dal aj súhlas, ktorý mu týmto aj dávam...”⁶³ V liste zo 4. júla 1823 žiada kojšovský farár biskupa, aby poveril vicearchidiacona dolného Spiša posvätením nového ikonostasu (obr. 3), ktorý na odporúčanie biskupa namaľoval košický maliar Mathias Hüttner.⁶⁴ V prospech tejto domnienky hovoria nielen archívne spisy, ale aj rok vzniku predmetného ikonostasu, ktorý nekorešponduje s rokom 1833, ktorý uvádzajú niektorí autori.⁶⁵ Tento údaj pravdepodobne ovplyvnila skutočnosť, že v danom roku bol Miklošík oficiálne vymenovaný za

v roku 1969 v sumarizácii huteľných kultúrnych pamiatok na východnom Slovensku pripisuje kojšovský ikonostas J. Miklošíkovi. Cf. Frický, *Pamiatky huteľné východoslovenského kraja*, 335. Frický v niektorých ďalších publikáciách či článkoch túto informáciu opakuje. Cf. Frický, *Ikony z východného Slovenska*, il. 99, s. 167; Frický, „Metamorfózy byzantského ikonopisu,” 116; Frický, „Ikony na východnom Slovensku,” il. 11, 179. Možno predpokladať, že od autorov súpisu pamiatok na Slovensku, ako aj od Frického preberajú túto informáciu aj ďalší autori. Cf. Papp, „Chránme naše kultúrne pamiatky,” 111. Autor túto informáciu spomína aj na inom mieste. Cf. Pap, „Ikony i ikonopisanňa na Zakarpatti,” 135-137; Pekar, *Narysy*, 443; Pryjmyč, *Pered lycem tvojim*, 182; Čech, „Jozef Zmij-Miklošík,” 45; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, il. 230, s. 261; Serbin, „O našom rodákovi,” 80; Timkovič, *Dejiny baziliánskeho monastýra v Krásnobrode*, 314; Mackovjak, *Dejiny farnosti Kojšov*, 35.

⁶³ AGAP, f. BA, inv. č. 338, sign. 895.

⁶⁴ Cf. AGAP, f. BA, inv. č. 339, sign. 730. V súvislosti s košickým maliarom Mathiasom Hüttnerom nevieme, kedy ani kde sa narodil, ale vieme, že pochádzal z Miškova. V prvej štvrtine 19. storočia realizoval niekoľko ikonostasov, a to na území súčasného Maďarska v Hajdúdorogu, Szerencsi, Tokaji a na východnom Slovensku v Poľanoch. Počas prác na ikonostase v Hajdúdorogu (1808-1816) odišiel pravdepodobne do Košíc, podpisujúc sa ako „košický maliar”. Cf. Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci,” 132-134. Túto skutočnosť potvrdzuje aj korešpondencia medzi biskupom Gregorom Tarkovičom a kojšovským farárom Jánom Vislockým z roku 1822 a 1823, kde sa Mathias Hüttner spomína ako košický maliar. Cf. AGAP, f. BA, inv. č. 338, sign. 895; AGAP, f. BA, inv. č. 339, sign. 730. Ak sa Hüttner usadil v Košiciach, čo predpokladáme aj na základe toho, že sa nazýva „pictor Cassoviensis”, pravdepodobne nezískal mestské práva, pretože ho nespomína ani Kemény medzi umelcami, ktorí pred rokom 1831 získali občianstvo. Cf. Kemény, „Kassán polgárjoget nyert művészek,” 281-284. Okrem prác na maľbe ikonostasov máme aj jednu informáciu o práci na Spiši v rímskokatolíckom Chráme Povýšenia sv. Kríža v Mníšku nad Hnilcom, v ktorom okolo roku 1820 realizoval nástropné maľby Sv. Trojica, Kalvária a Nájdenie sv. Kríža, ako aj pôvodný hlavný oltár riešený v iluzívnej maľbe architektúry. Cf. Harminc, *Súpis pamiatok na Slovensku*, 326. Na internetovej stránke farnosti Mníšek nad Hnilcom sa v súvislosti s farským kostolom píše, že v interiéri sa z pôvodného iluzórneho oltára z roku 1820 od maliara Hüttnera zachovali len maľby sv. apoštolov Petra a Pavla po stranách súčasného oltára. Cf. Rímskokatolícka cirkev, farnosť Mníšek nad Hnilcom. Internet (1. 7. 2015) In: <<http://www.mnisek.fara.sk/o-farnosti/>>. K uvedeným maľbám treba poznamenať, že boli v minulom storočí premaľované.

⁶⁵ Cf. Frický, *Pamiatky huteľné východoslovenského kraja*, 335; Pekar, *Narysy*, 443; Čech, „Jozef Zmij-Miklošík,” 45; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, il. 230, s. 261; Cf. Serbin, „O našom rodákovi,” 80; Timkovič, *Dejiny baziliánskeho monastýra v Krásnobrode*, 314.

maliara Prešovskej eparchie.⁶⁶ Nesporný je aj fakt, že ak si porovnáme obrazy z ikonostasu v Kojšove so signovaným ikonostasom z roku 1834 od Miklošika nachádzajúceho sa v maďarskej obci Abaújszántó (obr. 4-9), zistíme že sú rozdielne.

Ikonostas sa dnes nenachádza v pôvodnej koncepcii, ale v značne zredukovanej podobe. Archív Pamiatkového úradu v Bratislave disponuje obrazovým materiálom z roku 1956, kde sa nachádza fotografia ikonostasu z Kojšova a kde je ikonostas už zredukovaný.⁶⁷ Ako uvádza A. Frický, v tejto konštrukcii s kráľovskými dverami sú umiestnené jednotlivé ikony, usporiadané v dvoch radoch vyhotovených technikou olejomaľby na drevo, ktoré sú umiestnené v neorokokových vyrezávaných pozlátených rámoch s rokajovou ornamentikou.⁶⁸ Z pôvodného štvorradového ikonostasu sa zachovali tri ikony: ikona Krista Veľkňaza s časťou pôvodného neorokokového rámu a ikony sv. Bartolomeja a sv. Mateja, ktoré sa nachádzali umiestnené na stene vo východnej časti svätyne nad horným prestolom a biskupským trónom.⁶⁹ V súčasnosti (od roku 2015) je ikonostas demontovaný a reštauruje sa v Oblastnom reštaurátorskom ateliéri v Levoči.

Pôvodným a nezmeneným je iba základný miestny rad s kráľovskými dverami a ikonami Krista Pantokratora, Bohorodičky Hodigitrie, chrámová ikona sv. Petra a Pavla a sv. Mikuláša. Nad diakonskými otvormi⁷⁰ sú umiestnené medailóny archanjelov, pričom v severnej časti je zobrazený Gabriel a v južnej Michal.

Miestny rad

Uprostred ikonostasu sa nachádzajú dvojkrídlové **kráľovské dvere** (obr. 10) so štyrmi oválnymi medailónmi, v ktorých sa na rozdiel od ostatných kráľovských dverí daného regiónu nenachádzajú ani evan-

⁶⁶ Cf. AGAP, f. BA, inv. č. 349, sign. 538. Tento údaj uvádzajú viacerí autori. Cf. Beszkid, „Egy elfeledett képirónk,“ 60; Hapak, „Vydanyj maľar Josyf Zmij-Miklošij,“ 21; *Encyklopédia Slovenska*, 581; Papp, „Chránime naše kultúrne pamiatky,“ 109-112; SBS, 175; Čech, „Jozef Zmij-Miklošik,“ 42-43; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 261; Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci,“ 136. Thieme a Becker píšu rok 1823. Cf. Vollmar, *Allgemeines Lexikon*, 552. Niektorí autori jeho vymenovanie spájajú s rokom 1830. Cf. Alexy, *Osudy slovenských výtvarníkov*, 80; Pekar, *Narysy*, 443. Beskyd uvádza rok 1832. Cf. Beskyd, „Josif Zmij-Miklovši,“ 6.

⁶⁷ Cf. APUSRBA, f. Zbierka základných výskumov (ďalej ZZV), Kojšov, sign. Z-1981.

⁶⁸ Cf. Frický, *Pamiatky hnutelné východoslovenského kraja*, 335.

⁶⁹ Predmetné ikony, ale značne poškodené, sa nachádzali na povale kojšovského chrámu a spoločne so zredukovaným ikonostasom boli v rokoch 1982-1983 zreštaurované. V roku 2015 boli fragmenty ikon spoločne s ikonostasom demontované a premiestnené do Levoče na reštaurovanie.

⁷⁰ Keďže ikonostas v Kojšove nemá diakonské dvere, priestor, ktorý vzniká v severnej časti ikonostasu medzi ikonou sv. arcibiskupa Mikuláša a ikonou presvätej Bohorodičky a v južnej časti ikonostasu medzi ikonou Krista a ikonou sv. apoštolov Petra a Pavla, nazývame diakonskými otvormi.

jelisti či Zvestovanie,⁷¹ ale monogram Ježiša Krista IC XC NI KA umiestnený tak, že na ľavom krídle dverí, hore z pohľadu nazerajúceho je IC a v hornej časti pravého krídla dverí je XC , dole vľavo je NI a vpravo dole KA , čo je skratkou gréckych (ďalej gr.) slov *Ἰησοῦς Χριστός Νικά* – *Ježiš Kristus víťazí*.⁷² Nevšednosť tohto riešenia výplne kráľovských dverí potvrdzuje aj fakt, že tak na území juhovýchodného Poľska, ako aj západnej Ukrajiny, teda na území niekdajšej Haliče či severovýchodného Maďarska sme sa s medailónmi, v ktorých je vpísaný monogram Ježiša Krista, doposiaľ nestretli. Iným príkladom na území tohto regiónu je netradičné riešenie otvárania a zatvárania kráľovských dverí ikonostasu v Spišskej Novej Vsi. Tieto dvere sú posuvné a nie dvojkrídlové, na rozdiel od mnohých historických aj novodobých kráľovských dverí, ktorých dve krídla symbolicky vyjadrujú dve prirodzenosti Krista – božskú a ľudskú.⁷³ Predpokladáme, že tento netradičný spôsob otvárania a zatvárania kráľovských dverí, s ktorým sme sa doposiaľ nikde nestretli, vyplynul z praktického dôvodu, ktorým bol nedostatočný priestor medzi prestolom a ikonostasom. Odhliadnuc od uvedených skutočností je dôležité poznamenať, že aj napriek tomu kráľovské dvere spĺňajú svoju bohoslužobnú funkciu.

Priestor okolo medailónov dotvárajú rastlinné motívy, a to štylizované listy akantu s ôsmimi strapcami viniča, ktoré sú symetricky usporiadané po štyri na každom krídle dverí. Kráľovské dvere sú zavreté kráľovskou korunou s krížom ako symbol toho, že počas slávenia liturgie nimi prechádza Kráľ kráľov a Pán neba i zeme, teda Ježiš Kristus prítomný tak v Božom slove zapísanom v evanjeliu, ako aj v Eucharistii.⁷⁴ Kráľovské dvere sú umiestnené na hranici, ktorá oddeľuje svätyňu od chrámovej lode, nebeský a duchovný svet od pozemského. A práve preto kráľovské dvere neslúžia iba ako vstup do svätyne, ale aj ako symbolické dvere, ktorými sa vstupuje do horného sveta – nebeského Jeruzalema,⁷⁵ Božieho kráľovstva, čo zvýrazňuje aj kráľovská koruna na ich vrchole.

⁷¹ V ikonostasoch Spišského protopresbyterátu sa s evanjelistami zobrazenými na kráľovských dverách stretávame v Poráči a Spišskej Novej Vsi. S ikonou Zvestovania v Slovinkách, Helcmanovciach a Prakovciach, pričom v Prakovciach sa okrem ikony Zvestovania na cárskych dverách nachádzajú aj sv. Ján Zlatoústý a sv. Bazil Veľký.

⁷² S takýmto monogramom Ježiša Krista sa stretávame aj pri slávení východnej liturgie byzantskej tradície v proskomídií, ktorá je prvou časťou liturgie, keď kňaz obetný kvasený chlieb – prosforu opatrenú pečatou s týmto monogramom v časti okolo pečate narezáva zo všetkých štyroch strán vyberúc tak obetného Baránka na slávenie liturgie. Cf. Kormaník, *Svätá liturgia* I., 36-37; Fencik, *Liturgika*, 140-141; Djačenko, *Slovar*, 516; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 740-741; Nikoľskij, *Posobie k izučeniu ustava*, 361-362; *Novaja Skrižaľ*, 94; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 45.

⁷³ Cf. Timkovič, *Ikonostas a jeho Teológia*, 46.

⁷⁴ Cf. Mirkovič, *Pravoslávna liturgika*, 94; Djačenko, *Slovar*, 799; Nikoľskij, *Posobie k izučeniu ustava*, 21; *Novaja Skrižaľ*, 16; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 14-15; Novotný, *Světlo ikon*, 23.

⁷⁵ Cf. Sizonenko, „O vetchozavetnoj simvolike,“ 501; Florenskij, *Ikonostas*, 37; Quenot, *Voskresenije i ikona*, 132.

Napravo od kráľovských dverí sa nachádza ikona *Krista Pantokratora* (obr. 6), zobrazeného frontálne so žehnajúcou pravicom, ktorý však na rozdiel od Krista na ikonostase v Slovinkách či Poráči nedrží v ľavej ruke otvorený evanjeliár, ale ríšske jablko. Okolo hlavy má svetložltý nimbus, avšak bez vpísaného kríža, ktorý je typickým prvkom ikonografie Krista.⁷⁶ Kríž zobrazený v nimbe Krista na ikonách poukazuje na dar večného života, ktorý sme získali prostredníctvom Kristovej smrti na kríži a jeho vzkriesením.⁷⁷ Odetý je v svetločervenom chitóne⁷⁸ a *mod-rom himatione*.⁷⁹ Aj keď sa odev farebne nelíši od ikon predchádzajúcich období, celkový spôsob zobrazenia odevu, či už drapérie, alebo jednotlivých záhybov látky nezodpovedá starším vzorom, ale západným, čo je badateľné od 18. storočia, keď sa tradičný odev tak Krista, ako aj Bohorodičky či apoštolov mení na antické šaty a plášte.⁸⁰ V súvislosti s popisom ikon je dôležité poznamenať, že od 17. storočia začínajú postupne nápisy – pomenovania ikon zanikať,⁸¹ čo je evidentné aj v prípade kojšovského ikonostasu, kde nielen ikona Krista Pantokratora,⁸² ale žiadna z ikon nápis nemá.

⁷⁶ Cf. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 183. Klasický kríž s písmenami „ὦ, ὦν“ pretrvával do 18. storočia, keď sa postupne vytráca a mení na nimbus iných svätých bez kríža a vpísaných písmen. Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 97. V súvislosti s tromi gr. literami „ὦ, ὦν“ „ten, ktorý je“ treba zdôrazniť, že tie sa pri zobrazovaní Krista stotožňujú s menom Jahve zo Starého zákona, ktorý sa zjavil Mojžišovi v horiacom kríku na Sinajiso slovami: „Som, ktorý som“ (Ex 3,14). Vychádzajúc z tohto popisu je Kristus Bohom zmluvy tak ako Jahve v Starom zákone. Cf. Novotný, *Světlo ikon*, 62; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 17; Sandler, *Tajomstvo Krista*; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 46; Quenot, *Voskresenije i ikona*, 68; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 141; Pripačkin, *Ikonografija Gospoda Iisusa Christa*, 7-8; Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovníst ikony*, 63; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 102; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 18-19; Filatov, Kamčatova, *Naimenovanija i nadpisy na ikonach*, 21; Janocha, *Ikony w Polsce*, 56; Biskupski, *Ikony*, 85; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 77, 91.

⁷⁷ Cf. Quenot, *Voskresenije i ikona*, 158.

⁷⁸ Chitón, gr. χιτὼν, je spodný odev v podobe košeľa (zväčša bez rukávov, no môže byť aj s dlhými či krátkymi rukávami), často ozdobený dvoma paralelnými pásmi (klavmi), ktorý zodpovedá rímskej tunike. Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 51-52; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 91; Sandler, *Tajomstvo Krista*, 40; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 16; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 179; Filatov, *Slovar izografa*, 241; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 60; Novotný, *Světlo ikon*, 62; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 105; Djačenko, *Slovar*, 786; Kravčenko, Utkin, *Ikona*, 71; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 393; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 150.

⁷⁹ Himation, gr. ἱμάτιον, je vrchný odev vsýty do podoby pravouhlého kusa látky, ktorý sa zvyčajne obliekal na chitón takým spôsobom, že pravé rameno ostávalo neprikryté. Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 233; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 374; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 91; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki*, 28; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 180; Filatov, *Slovar izografa*, 53; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 106, 310; Kravčenko, Utkin, *Ikona*, 71; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 60; Sandler, *Tajomstvo Krista*, 40; Novotný, *Světlo ikon*, 62; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 150.

⁸⁰ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 97-98.

⁸¹ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 30.

⁸² V prípade popisu by predmetná ikona Krista Pantokratora mala mať po stranách nápis ἸϞϞ ΧϞ, čo je skratkou csl. slov ἸΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ, gr. Ἰησοῦς Χριστός – Ježiš Kristus.

Naľavo od kráľovských dverí je umiestnená ikona *Bohorodičky Hodigitrie* (obr. 11), zobrazujúca sediacu Božiu Matku opierajúcu sa ľavicou o akési operadlo či výklenok, pridržiavajúc si pravicou v lone sediaceho Božieho Syna Ježiša Krista. Dieťa Ježiš je zobrazený v celej postave sediaci v matkinom náručí. Jeho hlava s krátkymi svetlými a vlnitými vlasmi je mierne nasmerovaná doľava, avšak pohľad má upriamený priamo na nazerajúceho. V pravej ruke drží Ježiš akési biele plátno, ktoré mu popod nohy prechádza k Bohorodičke, ktorá oboma rukami drží jeho konce. V mierne pozdvihnutej ľavici nedrží zvitok, ako to bolo na ikonách predchádzajúcich období,⁸³ ale červenú ružu so stonkou.⁸⁴ Je odetý vo svetlej košielke so šnurovaním pod krkom. Spod košielky vytrčajú bacuľaté holé nôžky. Bohorodička, ktorej hlava je mierne naklonená k Synovi, je odetá do chitónu s dlhými rukávmi červenej farby. Na hlave Bohorodičky je sivomodrý čepiec, ktorý však nemá prikrytý bordovým alebo tmavočerveným maforiom,⁸⁵ ako je to zvykom v ikonografii Bohorodičky, s ktorého absenciou sa stretávame pod vplyvom západu od 18. storočia,⁸⁶ ale tmavomodrou šatkou. V súvislosti so zobrazením Bohorodičky v Kojšove je dôležité zdôrazniť, že ide o obmenu typu Madony z obdobia raného talianskeho baroka, pre ktoré je charakteristické, že Mária nemá na sebe maforion, ale šatky rôznych farieb a tvarov.⁸⁷ Obaja, tak Kristus, ako aj Bohorodička, majú okolo hláv svetložlté nimby. Veľkým nedostatkom ikony je v tomto prípade absencia základných atribútov, ktoré by jasne hovorili o tom, že

⁸³ V období 17. storočia sa na niektorých ikonách Haliče objavuje v ľavici Krista namiesto zvitku zatvorená kniha. Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, il. 89-91, s. 105-107. Podobná ikona z roku 1784 pochádza zo západnej Ukrajiny, z obce Huklyvyj. Cf. Prymyč, *Pered lycem tvojim*, 132-133. Na území východného Slovenska sa takáto ikona nachádza napr. na ikonostase z polovice 18. storočia v Ladomírovej. Cf. Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Svidník*, 75. Z východného Slovenska pochádza aj ikona z druhej polovice 17. storočia z Novej Sedlice. Ikona sa v súčasnosti uchováva v Štátnom múzeu rusínsko-ukrajinskej kultúry vo Svidníku. Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, il. 38, s. 67.

⁸⁴ Kvet v ruke dieťaťa Krista nachádzame aj na ikone Bohorodičky v miestnom rade ikonostasu z Novej Polianky z roku 1766, ktorý bol po reštaurovaní v roku 2009 umiestnený v novopristavanej južnej lodi baziliky minor v Ľutine. Podobne aj na ikone Bohorodičky Hodigitrie z obdobia okolo roku 1780-1800 pochádzajúcej z dreveného chrámu Zosnutia Bohorodičky v Hunkovciach. Ikona sa v súčasnosti nachádza v Šarišskom múzeu v Bardejove. Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, il. 80, s. 62, 83.

⁸⁵ Maforion, gr. μαφοριον, je súčasťou vrchného ženského odevu na spôsob plášt'a, ktorý zakrýva hlavu a takmer celú postavu. Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 235; Filatov, *Slovar izografy*, 132; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 91; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 182; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 552; Sandler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 116; Alekseev, *Enciklopediia pravoslavnoj ikony*, 157; Evdokimov, *Iskusstvo ikony*, 275; Kravčenko, Utkin, *Ikona*, 70; Taktašova, *Russkaja ikona*, 19; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki*, 36; Novotný, *Śvětlo ikon*, 66; Lazarev, *Śvět Andreje Rubleva*, 153; Špidlík, Rupnik, *Viera vo svetle ikon*, 145; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 91; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 61.

⁸⁶ Cf. Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 97.

⁸⁷ Cf. Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci,“ 137.

na tejto ikone je skutočne zobrazená Božia Matka s dieťaťom Ježišom Kristom. Jediným znakom sú na ikone nimby, avšak žiaden iný symbol, či už monogram Krista, alebo Bohorodičky ΜΡ\ ΘΥ\, čo je skratkou gr. slov *Μήτηρ θεοῦ* – *Matka Božia*,⁸⁸ sa na ikone nenachádza. Na ikone absentujú aj panenské hviezdy na ramene a čele Bohorodičky,⁸⁹ kríž vpísaný v nimbe dieťaťa Ježiša či Kristova žehnajúca pravica. Ak by nemali nimby, nelíšili by sa v ničom od portrétu akejkolvek matky s dieťaťom.⁹⁰ Tento obraz nie je v ničom iný od západných, realistických portrétov, ktorý je svojou výpovednou hodnotou veľmi vzdialený východnému obrazu – ikone ako kánonickému zobrazeniu svätých. Na túto skutočnosť poukázal aj Frický, ktorý v súvislosti s touto ikonou Bohorodičky uviedol, že premenu ikonografického typu najvýraznejšie dokumentuje ikona Bohorodičky Hodigitrie pochádzajúca zo 16. storočia z Rovného⁹¹ a Božia Matka z ikonostasu v Kojšove.⁹²

Napravo od južného otvoru diakonských dverí sa nachádza chrámová ikona *sv. Petra a Pavla* (obr. 12), zobrazujúca oboch apoštolov v priateľskom objatí pred aktom blížiacej sa mučeníckej smrti, ku ktorej sú vedení rímskymi vojakmi, čo zvyrazňuje aj upevnený povraz na Petrovom zápästí, ktorého koniec pevne drží jeden z vojakov. Celý výjav dotvárajú v hornej časti ikony anjeli v podobe detí so symbolickým zobrazením nebeského Jeruzalema, do ktorého vstúpia obaja svätci po mučeníckej smrti, ktorá sa blíži. Ak si ikonu z Kojšova porovnáme s najstaršou zachovanou ikonou sv. Petra a Pavla z konca 15. storočia

⁸⁸ Cf. Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 112; Filatov, Kamčatova, *Naimenovanija i nadpisy na ikonach*, 34; Janocha, *Ikony w Polsce*, 84; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 405; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 159; Mirkovič, *Pravoslávna liturgika*, 169; Aleš, *Cirkevná archeológia*, 50; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 153, 156-157; Studený, *Křesťanské symboly*, 172.

⁸⁹ Lazarev uvádza, že každé zobrazenie Bohorodičky má stabilné atribúty, ako sú napr. panenské hviezdy, ktoré sú tri a vyjadrujú ustavičné panenstvo pred pôrodom, počas pôrodu a po pôrode. Cf. Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 143; Evdokimov, *Iskusstvo ikony*, 275; Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 156; Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, 10; Sendler, *Tajemství Krista*, 73, 99; Kłosińska, *Ikony*, 164; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 16; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 120, 492; Taktašova, *Russkaja ikona*, 20; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 158-159. Novotný panenské hviezdy Božej Matky nazýva ružicami, avšak uvádza aj ďalšie alternatívy pomenúvajúc hviezdy ako *fiola*, *fibuly* či *quatrofolia*. Cf. Novotný, *Světlo ikon*, 66. Uspenský cituje 82. pravidlo Píato-šiesteho (Trullskeho snemu) z roku 692, ktoré bolo prvým vyjadrením učenia Cirkvi o ikone, zdôrazňujúc možnosť prostredníctvom umenia a symboliky vyjadriť pravdy viery, ako napr. tri hviezdy na maforiu Bohorodičky, ktoré poukazujú na jej ustavičné panenstvo pred narodením Krista, v čase jeho pôrodu a po pôrode. Cf. Uspenskij, *Bogoslovie ikony*, 99.

⁹⁰ Trend priblížiť ikony Bohorodičky Hodigitrie realistickým obrazom ktorejkoľvek matky s absenciou kánonických atribútov bol evidentný od obdobia 17. storočia aj na území niekdajšej Haliče. Cf. Stepovyk, *Istorijska ukrainskoj ikony*, 69.

⁹¹ Ikona sa v súčasnosti uchováva v Šarišskom múzeu v Bardejove. Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 28-29.

⁹² Cf. Frický, „Metamorfózy byzantského ikonopisu,“ 116.

pochádzajúcou z obce Maľniv (obr. 13) vo Ľvovskej oblasti,⁹³ zistíme, k akému odklonu došlo v ikonomaľbe pod vplyvom západného umenia. Staršie vzory predstavujú apoštolov zobrazených frontálne s knihami v rukách, pričom sv. Peter je zobrazený s kľúčmi.⁹⁴ S podobným spôsobom zobrazovania sa stretneme aj v rade deésis, avšak s tým rozdielom, že apoštoli sú zobrazení samostatne a každý z nich na opačnej strane, a to tak, že Peter stojí v zástupe modliacich sa vľavo z pohľadu nazerajúceho hneď za Bohorodičkou a Pavol v zástupe vpravo za Jánom Krstiteľom. V prípade ikon v rade deésis pochádzajúcich z 18. storočia a nasledujúcich období, kde absentuje zobrazenie archanjelov a Bohorodičky s Jánom Krstiteľom, resp. sú zobrazení na spoločnej doske s Kristom Veľkým na tróne, sú obaja zobrazení ako prví.

Naľavo od severného otvoru diakonských dverí sa nachádza ikona *sv. Mikuláša* (obr. 8). Ikona zobrazuje frontálne stojaceho staršieho muža s dlhými sivými vlasmi a bradou. Má v úrovni ramena pozdvihnutú pravicu, ktorá je zobrazená v žehnajúcom geste. V ľavici drží biskupské žezlo, ktoré má tvar hnedej drevenej palice, na konci s dvomi vzájomne prepletenými hadmi, nad ktorými je v strede rovnoramenný kríž. Vo vrchnej časti žezla pod hadmi je priviazaná akási šatka, plátno, ktoré drží biskup v ruke. Má odetý tradičný biskupský odev sakkos so širokými rukávami. Na pravom boku má upnutý nábederník – kosoštvorcový kus látky s obrazom šesťkrídleho serafína uprostred. Na sakkose má omofof s tromi zlatými krížmi. Odev Mikuláša dopĺňa biskupská čiapka mitra bielej farby a na hrudi kríž visiacy na zlatej reťazi.

⁹³ Ikona sa v súčasnosti nachádza v Národnom umeleckom múzeu Ukrajiny v Kyjeve. Cf. Lytvynec, *Ukrajinskij ikonopis*, il. 4, s. 38. Podobná ikona pochádza z 1. polovice 16. storočia z dreveného Chrámu Narodenia Bohorodičky v Deszne, pričom tak ikona z Maľniv, ako aj Deszna, ktoré zobrazujú sv. apoštolov Petra a Pavla, sú najstaršími zachovanými ikonami v ikonomaľbe niekdajšej Haliče. Cf. Winnicka, *Ikony*, 104. Predmetná ikona z Deszna sa v súčasnosti nachádza v Historickom múzeu v Sanoku. Cf. Winnicka, *Ikony*, 22-23.

⁹⁴ Medzi prvé spoločné atribúty všetkých apoštolov patrili texty Svätého písma, ktoré držali v rukách, a taktiež nevelké kríže ako symbol Božej moci. Biblické texty vo forme zvitkov a neskôr kníh pretrvali v tejto podobe v umení byzantskom aj postbyzantskom. Prvým známym individuálnym symbolom apoštolov sú kľúče apoštola Petra, s ktorých zobrazením sa stretávame už v 4. storočí. Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 250; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 160; Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, 100; Eremina, *Mir russkich ikon*, 272. Studený uvádza 5. storočie. Cf. Studený, *Křesťanské symboly*, 31. Tento symbolom sa v umení objavuje na základe textu Matúšovho evanjelia: „Ježiš mu povedal: ‚Blahoslavený si, Šimon, syn Jonášov. (...) A ja ti hovorím: ‚Ty si Peter a na tejto skale postavím svoju Cirkev, a pekelné brány ju nepremôžu. Tebe dám kľúče od nebeského kráľovstva: čo zviažeš na zemi, bude zviazané v nebi, a čo rozviažeš na zemi, bude rozviazané v nebi.‘“ (Mt 16, 17-19). Treba zdôrazniť, že od obdobia 13. storočia sa v kresťanskom umení západu objavujú atribúty jednotlivých apoštolov. Cf. Studený, *Křesťanské symboly*, 32. V 17. storočí sa pod vplyvom renesancie upúšťa od pôvodného kánonického zobrazovania apoštolov a objavujú sa atribúty, ktoré sa najčastejšie spájajú s ich mučeníckou smrťou, ako napr. Bartolomej s nožom a kožou, ktorú z neho zdrali, Filip s procesiovým krížom atď. Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 250; Gienza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 48-51.

Okolo hlavy má svetložltý nimbus. Najstaršie zobrazenie sv. Mikuláša, od ktorého jestvuje mnoho variantov, pochádza z 10. storočia z hory Sinaj.⁹⁵ Najčastejšie je zobrazený buď samostatne v celej postave, alebo po pás s mitrou, niekedy bez nej alebo spoločne s Kristom, Bohorodičkou a ďalšími svätými.⁹⁶ Ikonografia Mikuláša sa ustálila na začiatku druhého tisícročia, pričom od 12. storočia sú známe ikony doplnené o výjavy z jeho života.⁹⁷

V priestore otvorov severných a južných diakonských dverí sú pod rímsou umiestnené oválne medailóny. V medailónoch sú ikony *archanjela Gabriela* (obr. 14) a *archanjela Michala* (obr. 15), ktorých miesto nie je náhodné, keďže absentujú diakonské dvere, na ktorých by sa zaiste nachádzali. Gabriel je zobrazený po kolená, avšak nie frontálne, ale pootočený doprava. V ľavici drží bielu ľaliu, pričom pravicu má pozdvihnutú v žehnajúcom geste. Okolo hlavy má nimbus, ktorý je netypicky riešený prostredníctvom dvoch sfér, v krémovom a svetlomodrom odtieni. Odetý je do dlhého svetloružového odevu s dlhými a širokými rukávmi, ktoré má po lakte vyhrnuté. Priečne ponad ľavé rameno mu na spôsob oráru prechádza zvislý pás širšej žltočervenej látky, ktorej koniec mu voľne visí za chrbtom, spoza ktorého mu vytrčajú veľké krémovo biele krídla. Gabriel pôsobí tak, akoby sa autor pri jeho stvárnení inšpiroval ikonou Zvestovania. Archanjel Michal je na kojšovskom ikonostase zobrazený frontálne po kolená ako vojak s ohnivým mečom vo vystretej pravici pred sebou a v ľavici so sivým štítom s oválnym medailónom uprostred. S tvárou až netypicky detský ružovou, s rumencom na tvári a romantickým pohľadom upriameným nahor nepôsobí ako veľvojvodca, csl. *гріхотрати҃гъ*, gr. *αρχιστράτηγος*. Dlhé, vlnité svetlohnedé vlasy má na čele uchytené svetlou čelenkou s ozdobou uprostred. Je odetý do kovového brnenia okrovej farby, spod ktorého mu visia krátke, široké a nariasené rukávy tuniky a suknicia v svetločervenom odtieni. Spoza chrbta mu vytrčajú anjelské krídla. Nimbus je identický s nimбом Gabriela, ako aj pozadie ikony v svetlomodrom odtieni. V postbyzantskom období sa archanjeli na diakonských dverách objavujú od 17. storočia, avšak môžeme sa stretnúť aj so zobrazeniami starozákonných veľkňazov Árona a Melchizedecha či diakonov Štefana a Vavrinca s kadidelnicami v rukách.⁹⁸ Gabriel a Michal

⁹⁵ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 20; Kłosińska, *Ikony*, 212; Winnicka, *Ikony*, 107.

⁹⁶ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 20; Janocha, *Ikony w Polsce*, 350; Winnicka, *Ikony*, 107.

⁹⁷ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 350; Gieźza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 83.

⁹⁸ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 178; Šalina, „Bokovie vrata ikonostasa,” 565, 570; Gieźza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 16; Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovništ ikony*, 178. V súvislosti so štruktúrou ikonostasu haličského typu na Slovensku Žeňuch poznamenáva, že na diakonských dverách sa nachádzajú ikony Štefana, Vavrinca, Melchizedecha alebo archanjelov Michala a Gabriela. Cf. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom*, 123.

sú najvyššími spomedzi anjelov, ktorých mená sa spomínajú v Biblii.⁹⁹ Ich zobrazenie na diakonských dverách nám pripomína, že do svätyne, kde prebýva Boh na tróne, je namieste vstupovať s anjelskou nevinnosťou a zbožnosťou.¹⁰⁰ Umiestnenie anjelov na diakonských dverách, ktorými sa vstupuje do svätyne, sa spája s Knihou Genezis,¹⁰¹ s udalosťou vyhnania Adama a Evy, kde anjel poslaný Bohom, ktorý ich vyhnal z raja, bol postavený s mečom v ruke k bránam Edenu, aby ich strážil.¹⁰² Odev archanjelov môže byť napr. antický (chitón a vrchný plášť) alebo dvorský, či kráľovský, do ktorých sa na rozdiel od anjelov obliekali iba archanjeli.¹⁰³ Takýto odev patrí k odznakom imperátorského byzantského dvora (tunika a dalmatika zdobená drahocennými kameňmi a perlami, a na nohách obuv červenej farby, nepovinnou súčasťou odevu je červený plášť – chlamida).¹⁰⁴ Iným je odev bojovníkov (krátka tunika, chlamida, pancier, čižmy alebo až na lýtkach zašnúrované podkolienky) a liturgický (diakonský stichar a orár).¹⁰⁵ Mnohé zmeny v ikonografii postbyzantského obdobia spôsobil najmä vplyv umenia renesancie a baroka, čo sa samozrejme prejavilo v stvárnení odevu archanjela Gabriela, ktorý je odetý v bielom stichari (v západnom prostredí alba) a cez ramená mu visí alebo má prepásaný orár (v západnom prostredí štóla). Začal sa však zobrazovať aj s ľaliami a rozkvitnutými ratolesťami v rukách,¹⁰⁶ čo je evidentné aj na ikonostase v Kojšove.

Uprostred rímsy nad kráľovskými dverami a pod druhým radom ikonostasu sa nachádza v kruhu lemovanom vyrezávanou rezbou neveľká ikona s názvom *Veronikina šatka* (obr. 16-17). V súvislosti s touto ikonou je dôležité poznamenať, že pôvodná ikona Mandyliou – Rukou neutvoreného obrazu Spasiteľa, sa od 17. storočia pod vplyvom západného umenia mení na obraz trpiaceho Krista s kvapkami krvi na

⁹⁹ Archanjel Gabriel sa spomína v knihách Starého zákona u proroka Daniela: 8, 15-16; 9, 21 a v Novom zákone u evanjelistu Lukáša: 1, 19, 26. Nepriama zmienka o Gabrielovi ako Pánovom anjelovi sa nachádza u Mt 1, 20 a Lk 2, 8-9. Archanjel Michal sa v knihách Starého zákona nachádza u proroka Daniela: 10, 13, 21. Nepriamo sa spomína u Joz 5, 13 ako „vodca Pánovho vojska“. V Novom zákone u Júd 9 a Zjv 12, 7. Nepriama zmienka o Michalovi ako archanjelovi pri Pánovom príchode sa nachádza v Prvom liste sv. apoštola Pavla Solúnčanom 1Sol 4, 16.

¹⁰⁰ Cf. Mirkovič, *Pravoslávna liturgika*, 95.

¹⁰¹ Gen 3, 24.

¹⁰² Cf. Šalina, „Bokovie vrata ikonostasa,“ 569.

¹⁰³ Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 51-52; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 135; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 21.

¹⁰⁴ Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 52; Novotný, *Světlo ikon*, 70-71; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 12.

¹⁰⁵ Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 52; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 135; Novotný, *Světlo ikon*, 71; Filatov, *Slovar izografa*, 17-18; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 69.

¹⁰⁶ Cf. Bentchev, *Ikony anjelov*, 153; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 193; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 84. Ľalia sa v rukách archanjela Gabriela v prostredí západného umenia objavuje od 13. storočia. Cf. Studený, *Křesťanské symboly*, 163.

tvári a trňovou korunou na hlave, čo je aj prípad ikony z Kojšova, ktorá je spomedzi ikonostasov Spišskonovoveského protopresbyterátu jedinou zachovanou.¹⁰⁷ Ikona zobrazuje Kristovu hlavu s trňovou korunou v svetložltom nimbe na hnedom pozadí. Kristus má tmavohnedé dlhé vlasy, ktoré sa uprostred čela rozdeľujú na dve polovice a po stranách splývajú nadol, pričom zakrývajú uši. Vlasy siahajú na úroveň brady, ktorá je uprostred podobne ako vlasy na čele rozdelená na dve polovice – dva pramienky. Zaujímavosťou je aj samotné umiestnenie ikony nad kráľovskými dverami pod ikonou Poslednej večere.¹⁰⁸ Do obdobia 17. storočia sa ikona Rukou neutvoreného obrazu Spasiteľa zväčša umiestňovala nad kráľovskými dverami a až neskôr, pravdepodobne pod vplyvom Západu, bola táto ikona nahrádzaná ikonou Poslednej večere.¹⁰⁹ V tomto prípade pravdepodobne šlo o zlúčenie pôvodnej praxe s novšou.

*Druhý rad ikonostasu, rad sviatkov*¹¹⁰

Druhý rad kojšovského ikonostasu pôvodne tvorili ikony sviatkov zo života Krista a Bohorodičky. V súčasnej nekánonickej podobe sa tu nachádza trinásť ikon. Podstatnú časť tvoria sviatky zo života Ježiša Krista a presvätej Bohorodičky usporiadané tak, že v ľavej časti sú umiestnené štyri ikony zo života presvätej Bohorodičky: Vstup Boho-

¹⁰⁷ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 56; Sendler, *Tajomstvo Krista*, 28; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 16; Alekseev, *Encyklopedia pravoslavnoj ikony*, 104-105; Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovnišť ikony*, 72-83; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 153; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 36-37; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 45-46; Novotný, *Světlo ikon*, 58-60; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 15.

¹⁰⁸ Identické umiestnenie, nie však Veronikinej šatky, ale Mandyliou nad kráľovskými dverami pod ikonou Poslednej večere a na rímse nachádzame aj v ikonostase z roku 1825 od Michala Mankoviča v Chráme Narodenia Jána Krstiteľa v obci Pastilky. Ikona je vsadená na bielej drevenej doske imitujúcej plátno, na ktorom je zobrazená Kristova hlava bez trňovej koruny. Cf. Pryjmyč, *Pered lycom tvojim*, 177. V regióne severovýchodného Slovenska sa Mandyliony nad cárskymi dverami objavujú najmä v drevených chrámoch, ako napr. v Lukove-Venecii, Mikulášovej, Tročanoch a Brežanoch. S podobným umiestnením ikony Mandyliou nad kráľovskými dverami sa stretávame aj v ikonostasoch z územia juhovýchodného Poľska či západnej Ukrajiny.

¹⁰⁹ Cf. Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 44; Jarema, „Pierwotne ikonostasy“, 31.

¹¹⁰ Je to rad s dvanástimi veľkými sviatkami liturgického roka, gr. δώδεκα εορτών. Cf. Janocha, *Ukrajinské i biatoruské ikony*, 108, 193; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 12-13; Farrugia, *Encyklopedický slovník*, 272; Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 138; Sorokatyj, „Prazdničnyj rjad ruskogo ikonostasa“, 466; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 26; Novotný, *Světlo ikon*, 78; Myslivec, „Východoslovenské ikony“, 408; Eremina, *Mir russkich ikon*, 280-281; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 29; Filatov, *Slovar izografa*, 178; Bentchev, *Ikony anjeľov*, 233; Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 55; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 26. Ikony tohto radu sú usporiadané buď chronologicky, alebo liturgicky, pričom sa začína zľava doprava. Aj keď v súčasnej zredukovanej podobe má kojšovský ikonostas len osem ikon sviatkov, predpokladáme, že pôvodne bolo týchto sviatkov dvanásť.

rodičky do chrámu; Útek do Egypta; Stretnutie Pána¹¹¹ a Zosnutie Bohorodičky.¹¹² V pravej časti sú tri ikony zo života Krista: Bohozjavenie Pána, Vzkriesenie a Nanebovstúpenie a jedna ekleziologická ikona: Zostúpenie Svätého Ducha – Sv. Päťdesiatnica. Okrem týchto ôsmich ikon je tento rad doplnený o štyri ikony z pôvodného ikonostasu, a to v ľavej časti o ikonu sv. Jána, ktorá bola pôvodne súčasťou Golgoty, a sv. Jakuba staršieho s pútnickou palicou v ruke, a v pravej časti o ikonu presvätej Bohorodičky, ktorá bola tak ako ikona sv. Jána pôvodne súčasťou Golgoty, a ikonu sv. Tomáša s kopijou v ruke. Je dôležité poznamenať, že na ikonách sviatkov, ako aj apoštolov sa pod vplyvom západného umenia objavuje tieň, ktorý absentuje v kánonických zobrazeniach, ako aj v starších ikonách vychádzajúcich z byzantských vzorov.¹¹³ Centrálnou ikonou tohto radu je ikona Poslednej večere, pod ktorou je v celej šírke ikony umiestnená drevená stuha s csl. textom: „БУДИ ИМЬ ГДНЕ БЛАГОСЛОВЕННО Ъ НЫНЭ И ДО ВЭКА“ (obr. 17) („Nech je požehnané Pánovo meno od teraz až na veky“).¹¹⁴

V centre druhého radu nad kráľovskými dverami sa nachádza ikona nazvaná *Posledná večera* (obr. 18). Celú kompozíciu ikony vrátane roz-

¹¹¹ O tomto sviatku sa vedú dišputy, či je sviatkom Bohorodičky, alebo Krista. Ako sviatok Ježiša Krista ho vnímajú napr. Sendler, Ivančo, Taktašova či Špidlík a Rupnik. Cf. Sendler, *Tajomstvo Krista*, 96-97; Ivančo, *Ikona i liturgia*, 160-161; Taktašova, *Russkaja ikona*, 65, 70; Špidlík, Rupnik, *Viera vo svetle ikon*, 115. Sviatok Stretnutia Pána považujú za sviatok Bohorodičky napr. Janocha, Bulgakov, Nikoľskij či Katrij. Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 256; Bulgakov, *Nastoľnaja kniga*, 71; Nikoľskij, *Posobie k izučenniu ustava*, 550; Katrij, *Piznaj svoj obrjad*, 374; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 255-268. Opierajúc sa o bohoslužobné texty, ako aj liturgické predpisy sa prikláňame k názoru, že sviatok Stretnutia Pána je sviatkom mariánskym.

¹¹² Pri hlbšej analýze usporiadania ikon tohto radu sa domnievame, že keďže nie sú zoradené ani chronologicky, ani liturgicky, autor ikonostasu ich rozdelil na dva cykly, a to tak, že v ľavej časti umiestnil mariánsky cyklus a v pravej cyklus sviatkov Ježiša Krista. Toto usporiadanie korešponduje aj s umiestnením ikony Bohorodičky Hodigitrie a Krista Pantokratora v miestnom rade ikonostasu. Takéto usporiadanie ikon v ikonostase nie je ojedinelé, pretože na území severovýchodného Slovenska sa nachádza niekoľko podobných ikonostasov, a to zo Zboja, Hrabovej Roztoky, Novej Sedlice, Uličského Krivého a Lukova-Venecie. K rovnakému názoru sa prikláňajú aj Božová a Gutek, ktorí v súvislosti s ikonami sviatočného radu z Lukova-Venecie uvádzajú, že predmetné ikony sú usporiadané podľa „mariologického a christologického cyklu“. Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova*, 127.

¹¹³ Tento západný vplyv a prítomnosť tieňa nachádzame aj v ikonách na ikonostase v Slovinách a Poráči.

¹¹⁴ Je dôležité poznamenať, že v štúdiu pri prekladoch csl. liturgických textov do slovenského jazyka vychádzame z oficiálne schválených prekladov liturgických textov Svätej liturgie nášho otca sv. Bazila Veľkého, Svätej liturgie nášho otca sv. Jána Zlatoústeho, modlitebníka a spevníka gréckokatolíka, a svätého evanjelia. Cf. CHR; BAS; *Hore srdcia*; a *Sväté evanjelium*. Slová „Nech je požehnané Pánovo meno od teraz až na veky“ sú časťou liturgického textu záverečných obradov Božskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho, ako aj sv. Bazila Veľkého, v ktorých veriaci ľud týmto chválospevom parafrázuje Kristove slová modlitby Otče náš, hovoriac, aby sa posväcovalo meno nebeského Otca na zemi. Cf. Kormaník, *Svätá liturgia* II., 142. V súvislosti s umiestnením nápisu je dôležité poznamenať, že v pôvodnej skladbe ikonostasu sa aj s ikonou Veronikina šatka nachádzal nad ikonou Posledná večera a pod ikonou Kristus Pantokrator, ako to zachytáva aj dobová fotografia na pohľadnici.

miestnenia jednotlivých postáv a ich gest autor pravdepodobne prebral z obrazu *Posledná večera* od Leonarda, resp. podobného obrazu vychádzajúceho z tohto vzoru. Obrazu dominuje dlhý drevený stôl so svetlým obrusom, v ktorého strede sedí Kristus a dvanásť apoštoli po stranách, pričom jeden z nich je v popredí. Pravú ruku má mierne pozdvihnutú nad stolom v žehnajúcom geste. Je odetý do červeného chitónu a modrého himationu. Na stole pred ním je kalich a tanier s jedlom, ako aj taniere pred apoštolmi, ktorí sú obrátení ku Kristovi, až na apoštola Judáša. Ten je zobrazený v ľavej dolnej časti ikony, s pohľadom odvráteným od Krista. Identifikujeme ho aj podľa toho, že v ľavici drží mešec. Všetci apoštoli sú bez nimbov a odetí v chitónoch s dlhými rukávmi, cez ktoré majú prehodené plášte. Spomedzi apoštolov sú okrem už spomínaného Judáša identifikovateľní sv. apoštol Peter sediaci po pravici Krista a sv. apoštol a evanjelista Ján sediaci po jeho ľavici. Sv. Peter je zobrazený ako starší muž s plešinou, sivými vlasmi po bokoch hlavy a sivou bradou. Sv. Ján je zobrazený tradične ako mladík s dlhými zvlnenými vlasmi bez brady, nakláňajúci hlavu ku Kristovi. Ikonografia *Poslednej večere* sa objavuje už v umení katakomb, pričom jestvovali rôzne formy tohto výjavu, z ktorých najpopulárnejšie boli dva, kde prvý (častejšie na Západe) zobrazuje apoštolov sediacich pri dlhom stole s Kristom uprostred. Druhý (viac rozšírený v byzantsko-ruskej tradícii) tvorí centrálna kompozícia, kde sú apoštoli spoločne s Kristom zobrazení sediac pri okrúhлом stole.¹¹⁵ V prvej polovici 17. storočia sa ikona *Poslednej večere* stala centrálnou súčasťou radu sviatkov nad kráľovskými dverami namiesto ikony *Mandylionu*.¹¹⁶

Uprostred ornamentu, ktorý vytvára rám ikony *Poslednej večere*, je vsadený pozlátený *drevený kríž* (obr. 16), pravdepodobne z pôvodného ikonostasu, ktorý je v mieste spojnice horizontálneho a vertikálneho ramena tak v hornej, ako aj v spodnej časti kríža zdobený zlatými lúčmi.¹¹⁷

¹¹⁵ Janocha, *Ikony w Polsce*, 178; Sendler, *Tajomstwa Krista*, 180.

¹¹⁶ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 132; Janocha, *Ikony w Polsce*; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,” 163; Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas,” 154; Deluga, „Ikonostasy w Małopolsce,” 101; Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 30; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 48; Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 80; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 44; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 26; Stepovyk, *Istorija ukrajins'koji ikony*, 71; Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 15. Jarema prítomnosť ikony *Poslednej večere* uprostred radu sviatkov nad kráľovskými dverami spája s koncom 16. storočia. Cf. Jarema, „Pierwotne ikonostasy,” 31. S tvrdením Jaremu sa stotožňuje aj Szanter. Cf. Szanter, „Powstanie nowożytnej formy ikonostasu,” 142.

¹¹⁷ Istú analógiu nachádzame aj v kríži od Demetra Molnára z ikonostasu vyhotoveného v roku 1835 a pochádzajúceho z chrámu vo Veľkom Bereznom na Západnej Ukrajine, avšak s tým rozdielom, že na tomto kríži je namaľovaná postava ukrižovaného Krista. Cf. Pryjmyč, *Pered lycom tvojim*, 185.

Prvou spomedzi štyroch mariánskych ikon kojšovského ikonostasu je ikona *Vstup Bohorodičky do chrámu*¹¹⁸ (obr. 19). Uprostred scény Jeruzalemského chrámu stojí pod stupienkom dievčatko Mária, odeté do červeného chitónu a modrého maforia. So sklonenou hlavou s dlhými hnedými a nezahalenými vlasmi a rukami zbožne zloženými na znak modlitby stojí pred veľkňazom Zachariášom. Ten stojí na stupienku, nakláňa sa dopredu a vystiera obe ruky k dievčatku – Bohorodičke. Je zobrazený ako starší muž s dlhou sivou bradou, odetý vo veľkňazskom rúchu s dvojrohou mitrou na hlave. V pravej časti výjavu sa nachádza rodičia Bohorodičky sv. Joachim so zapálenou sviecou a sv. Anna. Pod výklenkom Jeruzalemského chrámu je zobrazený zástup prítomných panien so zapálenými sviečkami v rukách. Je dôležité podotknúť, že Bohorodička ani jej rodičia, či veľkňaz Zachariáš nemajú okolo hláv nimby. Cez otvor výklenku vidno svetlomodrú oblohu s kopovitými oblakmi. Ak túto ikonu porovnáme so staršími vzormi, zistíme, že pod vplyvom západného umenia dochádza k zmenám v zobrazovaní postáv či architektúry. Podstatnou zmenou je od prvej polovice 17. storočia absencia červenej tkaniny, akéhosi závoja nad priečelím budov umiestneným zväčša v celej šírke ikony.¹¹⁹ Tento závoj, po lat. *velum*, je symbolickým vyjadrením skutočnosti, že daná udalosť sa odohráva v interiéri.¹²⁰ Absentuje aj scéna kŕmenia Bohorodičky prostredníctvom anjela, nachádzajúca sa buď v pravom, alebo ľavom hornom rohu ikony. Tento výjav bol prirodzenou súčasťou zobrazovania tohto sviatku, čo dokumentujú staršie vzory. V období renesancie sa v západnom prostredí upustilo od zobrazovania scény kŕmenia Bohorodičky, pretože vychádza z apokryfných evanjelií. Ďalším z dôvodov na rozdiel od prostredia Východu bola nová zásada: „zjednotiť čas, miesto a udalosť.“¹²¹ Zmena sa dotýka aj Bohorodičky, takže ikony z postbyzantského obdobia zobrazujú Bohorodičku v tmavočervenom, až bordovom vrchnom odeve – maforiu, ktorý jej zakrýva i hlavu, avšak pod vplyvom renesancie a neskôr baroka sa zobrazuje s odhalenou hlavou, v maforiu modrej farby a červenom chitóne. Je dôležité poznamenať, že takéto usporiadanie farieb je charakteristické pre ikonografiu Krista. Ďalšou viditeľnou zmenou je prítomnosť mužskej postavy buď za postavou Joachima, alebo Zachari-

¹¹⁸ Predpokladáme, že v pôvodnej koncepcii so šiestimi ikonami v severnej časti ikonostasu, t.j. v ľavej z pohľadu nazerajúceho, nebola prvou predmetná ikona, ale pravdepodobne ikona Narodenia Bohorodičky, ktorá je v rade sviatkov zaradená vždy na začiatku, nezávisle od toho, či ide o chronologické, alebo liturgické usporiadanie.

¹¹⁹ Cf. Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 173.

¹²⁰ Cf. Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 309; Filatov, *Slovar izografy*, 33; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 62; Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 22; Sendler, *Tajomstvoá Krista*, 103; Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovniš ikony*, 182; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 184.

¹²¹ Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 181.

áša. Do obdobia polovice 17. storočia sa v ikonách tohto sviatku okrem Zachariáša a Joachima s inou mužskou postavou nestretávame.¹²² Mení sa aj veľkňazský odev Zachariáša, kde biskupský sakkos, typický pre staršie vzory, nahrádza latinská dalmatika. Na hlave už nemá veľkňazskú čiapku na spôsob cylindra, nazývanú kidar, s ktorou sa stretávame pri zobrazovaní starozákonných veľkňazov,¹²³ ale dvojrohú mitru.¹²⁴ Ikony z obdobia 18. storočia sa svojím spôsobom prevedenia ničím nelíšia od obrazov v rímskokatolíckych kostoloch.¹²⁵

Druhou ikonou v rade sviatkov kojšovského ikonostasu je ikona *Útek do Egypta* (obr. 20). V súvislosti s týmto námetom treba zdôrazniť, že okrem Kojšova sa nenachádza v žiadnom z ikonostasov skúmaného regiónu. Ikona zobrazuje udalosť späť so životom Svätej rodiny. Jozef a Mária po narodení Krista, varovaní Bohom utekajú do Egypta pred Herodesom, ktorý ho chcel zabiť.¹²⁶ Centrálne je na ikone zobrazená presväta Bohorodička držiaca v náručí novonarodeného Božieho Syna, sediaca na hneď osliatku. Je odetá v červenom chitóne a modrom mafforione, ktorý jej pokrýva aj hlavu, okolo ktorej má svetložltý nimbus. Kristus je povitý v bielej plienke, so žltým nimbom okolo hlavy, avšak bez vpísaného kríža. V popredí je zobrazený sv. Jozef s palicou v ruke. Okolo hlavy nemá výrazný žltý nimbus, aký vidíme u Bohorodičky či Krista, ale nad hlavou má naznačenú iba tenkú žltú elipsu, s ktorou sa stretávame v niektorých obrazoch západného umenia. Kompozíciu dotvára realistické pohorie, spoza ktorého vychádza žltý mesiac na tmavomodrú nočnú oblohu. Aj napriek tomu, že táto udalosť nepatrí medzi hlavné sviatky liturgického roka, sa tento nový námet stvárnajúci útek do Egypta objavuje od polovice 18. storočia v rade sviatkov.¹²⁷

Treťou ikonou sviatočného radu kojšovského ikonostasu je ikona *Stretnutie Pána* (obr. 21). V centre kompozície je zobrazený veľkňaz

¹²² Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 174.

¹²³ Cf. Filatov, *Slovar izografy*, 104.

¹²⁴ Táto forma mitry, ktorá sa objavuje v stredovekej západnej ikonografii ako typický prvok pri zobrazovaní starozákonných kňazov, bola rozšírená v renesancii a neskôr v baroku. Takéto poňatie starozákonných veľkňazov je charakteristické pre väčšinu ikon z obdobia konca 17. a 18. storočia, s ktorým sa stretávame aj pri ikonách sviatku Stretnutia Pána. Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 176.

¹²⁵ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 181.

¹²⁶ O tejto udalosti sa zmieňuje iba sv. apoštol a evanjelista Matúš, ktorý píše: „Po ich odchode (mudrcov) sa Jozefovi vo sne zjavil Pánov anjel a povedal: ‚Vstaň, vezmi so sebou dieťa i jeho matku, ujdí do Egypta a zostaň tam, kým ti nedám vedieť, lebo Herodes bude hľadať dieťa, aby ho zmárnil.‘ On vstal, vzal za noci dieťa i jeho matku a odišiel do Egypta. Tam zostal až do Herodesovej smrti, aby sa splnilo čo povedal Pán ústami proroka: ‚Z Egypta som povolal svojho syna‘“ (Mt 2, 13-15). Toto evanjelium sa v tradícii východných cirkví byzantsko-slovanského obradu číta počas liturgie na sviatok Zhromaždenia k presvätej Bohorodičke (26.12.).

¹²⁷ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 139. V 17. storočí sa ikona zobrazujúca túto udalosť objavuje na predeloch niektorých ikonostasov ako napr. na ikonostase z druhej polovice 17. storočia v drevenom Chráme sv. Paraskev v Dobroslave.

Simeon, ktorý stojí v Jeruzalemskom chráme, na vyvýšenom pódiu, ku ktorému vedú dva stupienky. Je zobrazený ako starší muž s dlhou sivobiellou bradou s fúzmi, ktorý však nie je odetý ako veľkňaz, ale len v bielom dlhom spodnom odeve, cez ktorý má prehodený zelený plášť zakrývajúci mu pozdvihnuté ruky, v ktorých drží Krista ležiaceho v bielom plátne. Kristus má podobne ako Simeon okolo hlavy svetložltý nimbus. Za ním kľací presvätá Bohorodička so sklonenou hlavou a pohľadom upriameným do zeme, a zbožne zloženými rukami v modlitebnom geste. Je odetá v červenom chitóne a modrom maforiu, ktorý jej pokrýva hlavu, so svetložltým nimbom. Stojí pri nej sv. Jozef, zobrazený ako muž v stredných rokoch s krátkymi tmavými vlasmi, bradou a fúzmi. Vo vystretej pravici drží zapálenú sviecu, pričom ľavicu má zbožne položenú na hrudi. Svoj pohľad upriamuje na dieťa. Figurálnu scénu umiestnenú v interiéri Jeruzalemského chrámu dopĺňa podľa evanjelia a tradície ešte postava sv. prorokyne Anny,¹²⁸ sediacej v ľavej dolnej časti ikony po boku sv. Jozefa. Je zobrazená ako staršia žena, ktorá v rukách drží veľkú roztvorenú knihu, z ktorej si číta. Je odetá v červenej tunike a tmavomodrom plášti, pričom hlavu má ovinutú bielou šatkou. Okolo hlavy má podobne ako ostatné zobrazené postavy svetložltý nimbus. V porovnaní so staršími vzormi na ikonách z Kojšova absentuje obetný stôl (prestol) s baldachýnom, pred ktorým zvyčajne stojí stariec Simeon s Kristom na rukách. Ako uvádza E. Sendler, pred ikonoborectvom sa v najstarších zachovaných výjavoch tohto sviatku Ježiš nachádza v náručí matky. Od 9. storočia je Ježiš zobrazovaný na rukách Simeona.¹²⁹ V zobrazených postavách Simeona a Jozefa sa tak tiež prejavil západný vplyv. Ak ich vzájomne porovnáme, nenájdeme takmer žiaden rozdiel, ten istý odev aj jeho farebné riešenie, ako aj namaľované tváre. Máme pocit, akoby jedna a tá istá osoba bola znázornená dvakrát, čo je v prípade kánonických zobrazení a starších vzorov neprípustné. V prípade Jozefa sa zreteľne prejavila západná interpretácia sviatku, kde namiesto dvoch hrdličiek drží v rukách zažatú sviecu, ktorá sa na východe v súvislosti s týmto sviatkom nikdy nezobrazovala.¹³⁰ Ďalším evidentným prvkom z prostredia západného umenia je

¹²⁸ Sv. prorokyňa Anna v súvislosti s udalosťou Stretnutia Pána so Simeonom ako jediný uvádza sv. Lukáš, ktorý píše: „Žila vtedy aj prorokyňa Anna, Fanuelova dcéra, z Aserovho kmeňa. Bola už vo vysokom veku... Z chrámu neodchádzala, vo dne v noci slúžila Bohu pôstom a modlitbami. Práve v tú chvíľu prišla aj ona, velebila Boha a hovorila o ňom všetkým, čo očakávali vykúpenia Jeruzalema“ (LK 2, 36-38).

¹²⁹ Cf. Sendler, *Tajomstvo Krista*, 100. Zobrazovanie dieťaťa Krista na rukách Simeona sa spája až s 11. storočím, pričom od 12. storočia bol tento motív už všeobecne rozšírený. Avšak od 12. storočia sa objavujú aj námety, keď Ježiša držia spoločne Bohorodička so Simeonom. Cf. Janocha, *Ukrajinské i bieloruské ikony*, 258-259.

¹³⁰ V západnej ikonografii sa svieca v rukách Jozefa objavuje od 13. storočia. Cf. Janocha, *Ukrajinské i bieloruské ikony*, 260.

kľáčiaca Bohorodička, na rozdiel od starších vzorov, kde stojí, ako aj gesto rúk na spôsobom západného *oratio latina*.¹³¹

Poslednou ikonou v ľavej časti druhého radu ikonostasu je ikona **Zosnutie Bohorodičky** (obr. 22). Ústrednou postavou je presväta Bohorodička ležiaca na lôžku s prekríženými rukami na hrudi. Lôžko, okolo ktorého sú zhromaždení dvanásť apoštoli, je prikryté bielou plachtou. Celé telo Bohorodičky je zavinuté do bieleho plátna. V popredí sú pred lôžkom dva svietniky so zapálenými sviecami. Vo vrchnej rovine je uprostred hnedastých oblakov zobrazené žiarivé svetlo, ktorého široký lúč zostupuje nad hlavu Bohorodičky. Celý výjav je umiestnený v jednoduchom interiéri. Ak predmetnú ikonu porovnáme so staršími vzormi, zistíme niekoľko podstatných rozdielov. Na ikone v Kojšove absentuje postava Krista, ktorý je prirodzenou súčasťou tohto sviatku, kde je zvyčajne zobrazený stojaci za lôžkom a držiaci v rukách dušu Matky v podobe malého dievčatka povitého do plienok.¹³² Neprítomnosť Krista bola pravdepodobne ovplyvnená západným zobrazením Nanebovzatia Panny Márie, ktoré od obdobia 18. storočia postupne vytláča tradičný obraz Zosnutia Bohorodičky, kde sú okolo prázdneho hrobu zhromaždení apoštoli, nad ktorými sa v oblakoch vznáša do neba Božia Matka.¹³³ V niektorých prípadoch môže byť výjav doplnený aj o korunovanie Bohorodičky.¹³⁴

Prvou ikonou v pravej časti druhého radu ikonostasu je ikona **Bohोजjavenie Pána** (obr. 23). Obraz je poňatý v tradičnej západnej kompozícii, kde uprostred rieky Jordán stojí Kristus v bedrovom rúšku s rukami zloženými na hrudi v zbožnom geste modlitby. Napravo od Krista z pohľadu nazerajúceho stojí na brehu sv. Ján Krstiteľ, ktorý v pozdvihnutej pravici drží akúsi malú nádobku a leje vodu na Krista, a v ľavici kríž. Cez hrud' má prepásaný okrový plášť. V hornej časti obrazu sa uprostred belasej oblohy medzi oblakmi vznáša holubica Svätého Ducha, od ktorej zostupuje lúč svetla nad Krista. Celá scéna je situovaná v otvorenej krajine s Jordánom a množstvom vegetácie. Pri porovnaní

¹³¹ Cf. Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 98, 409.

¹³² Cf. Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 431; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 456, 460; Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 63, 68; Quenot, *Voskresenje i ikona*, 209; Špidlík, Rupnik, *Viera vo svetle ikon*, 125; Novotný, *Světlo ikon*, 92; Bentechev, *Ikony anjelov*, 168; Janocha, *Ikony w Polsce*, 222; Biskupski, *Ikony*, 74; Gienza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 39; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 63; Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovniš' ikony*, 197-198; Taktašova, *Russkaja ikona*, 38; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 256; Filatov, *Slovar izografa*, 223-224.

¹³³ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 222; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 446; Špidlík, Rupnik, *Viera vo svetle ikon*, 125. Takýto obraz bez Krista s udalosťou Nanebovzatia znázorňuje napr. ikona z druhej polovice 18. storočia pochádzajúca z pravoslávneho chrámu v Milejczycach. Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, il. 180, s. 228. Zobrazenie vznášajúcej sa Bohorodičky do neba sa pod vplyvom západného umenia objavuje od polovice 17. storočia. Cf. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 163.

¹³⁴ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 222; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 446; Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, 65.

predmetnej ikony so staršími vzormi nachádzame podstatné rozdiely, ktoré pod vplyvom západného barokového umenia od obdobia 18. storočia redukovávajú výjav udalosti len na dve postavy bez prítomnosti anjelov,¹³⁵ ktorí do obdobia 17. storočia boli prirodzenou súčasťou ikony sviatku. Scéna krstu stráca svoj mystický význam, pričom sa stáva iba ilustráciou udalosti, ktorá sa odohráva v malebnej krajine uprostred bohatej rastlinnej vegetácie okolo rieky.¹³⁶ Aj v zobrazení Jána Krstiteľa sa objavujú zmeny, keď namiesto pôvodného odevu zo srsti má cez plece prehodený obyčajný plášť¹³⁷ a v ľavici sa objavuje na rozdiel od starších vzorov dlhý kríž.¹³⁸

Druhou ikonou sviatkov v pravej časti ikonostasu je ikona *Vzkriesenie Krista* (obr. 24). V centre kompozície sa nachádza svetlom ožiaraná postava Krista vznášajúceho sa nad otvoreným kamenným sarkofágom. Frontálne zobrazený Kristus sa díva pred seba, akoby na vojakov ležiacich pred ním na zemi. Mierne pozdvihnutou pravicou žehná, pričom v ľavici drží bielu zástavu na znak triumfu a víťazstva nad smrťou. Kristovo telo zahaľuje len dlhý pás bieleho plátna ovíjajúci sa mu okolo bedier, ktorého konce povievajú vo vzduchu. Na dlaniach rúk, chodidlách a boku sú zreteľné rany – stopy po ukrižovaní. Pod Kristom sú zobrazení dvaja ozbrojení rímski vojaci strážiaci hrob, odetí v tunikách s krátkymi rukávmi a kovovom brnení. Celková kompozícia obrazu pôsobí veľmi dynamicky, tvoria ju zobrazené postavy vojakov a povievajúce drapérie odevov, najmä plášťov a cípy zástavy v ruke vzkrieseného Krista. V súvislosti so zobrazením najväčšieho sviatku kresťanov – sviatku Kristovho vzkriesenia – Paschy je dôležité poznamenať, že v prostredí kresťanského Východu si byzantské umenie a následne aj umenie v postbyzantskom období osvojilo dve zobrazenia paschálneho tajomstva: zostúpenie do podsvetia a ženy myronosičky pri prázdnom hrobe.¹³⁹ Západné prostredie poznalo iba

¹³⁵ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 291. S takýmto spôsobom interpretácie sa stretávame aj v niektorých ikonostasoch severovýchodného Slovenska. Cf. Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov*, 59; Sopoliga, *Perly ľudovej architektúry*, 12. Treba však zdôrazniť, že sporadicky sa v tomto období objavujú aj ikony so zobrazením anjelov, čo dokumentuje ikona neznámeho pôvodu z 18. storočia nachádzajúca sa v súčasnosti v Historickom múzeu v Sanoku. Cf. Chudzik, Kułakowska, *Ikony*, 59.

¹³⁶ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 166. Takúto bujnú vegetáciu nenachádzame len na ikone v Kojšove, ale aj na ikone v Slovinkách, Kožanoch či Bodružali.

¹³⁷ Odev Jána Krstiteľa z ľavej srsti má svoj pôvod v evanjeliu. „Ján nosil odev z ľavej srsti...“ (Mt 3, 4). Tú istú informáciu nachádzame aj u Marka 1, 6.

¹³⁸ Cf. Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 76. Kríž v ruke Jána Krstiteľa sa nachádza na ikone z Rovného okolo r. 1782, ako aj na ikone neznámeho pôvodu z 18. storočia. Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 83; Chudzik, Kułakowska, *Ikony*, 59.

¹³⁹ Cf. Sendler, *Tajomstvá Krista*, 260-261; Quenot, *Voskresenje i ikona*, 83; Evdokimov, *Iskusstvo ikony*, 331-332; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 321; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 350; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 119; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 96; Filatov, *Slovar izografu*, 45.

jeden spôsob zobrazenia, a to vzkriesenie Krista.¹⁴⁰ V tomto chápaní západného umenia je Kristus zobrazený frontálne v celej postave s červeným plášťom na ramenách, pričom stojí nad otvoreným alebo zapečateným hrobom, alebo sa vznáša do neba.¹⁴¹ V ľavici drží zástavu ako symbol víťazstva a pravicou žehná.¹⁴² Súčasťou výjavu sú aj vojaci spiaci pri hrobe alebo v prekvapení a strachu sa buď dívajú na Krista, alebo sa od neho odvracajú. Od obdobia 17. storočia začína prenikať z prostredia západného umenia obraz vzkriesenia Krista,¹⁴³ ktorý vo sviatočnom rade ikonostasu postupne nahrádza ikonu Zostúpenia do podsvetia. V 18. storočí už bude ikona Vzkriesenia Krista interpretovaná západným spôsobom dominovať.¹⁴⁴

Tretou ikonou sviatkov v pravej časti ikonostasu je ikona *Nanebovstúpenie Pána* (obr. 25). Vo vrchnej rovine obrazu je centrálna umiestnená svetlom ožiarená postava Krista so svetlozltým nimбом okolo hlavy, ktorý vystupuje zo zeme do neba obklopený ružovo hnedými kopovitými oblakmi na svetlomodrej oblohe v pozadí. Kristus je zobrazený frontálne s rukami rozpaženými do strán a spustenými nadol. Odetý je do svetloružového chitónu s dlhými rukávmi. V ľavej časti obrazu sú nad oblakmi zobrazení dvaja anjeli odetí v bielych odevoch sprevádzajúci Krista. V spodnej rovine ikony sú pod úpäťm Olivovej hory zobrazení štyri apoštolí dívajúci sa na Krista. Na vrchole hory a po ľavom úpäťi sú matne a v diaľke zobrazení zvyšní apoštolí, ktorých je ťažké identifikovať. Celý výjav je situovaný v otvorenej krajine naznačenej uprostred výjavu malým kopcom symbolizujúcim Olivový horu. Tradičná schéma zobrazenia, ktorá vychádza zo starších vzorov, zobrazuje Krista vystupujúceho do neba v mandorle,¹⁴⁵ ktorú pridržiavajú

¹⁴⁰ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 363-373; Quenot, *Voskresenije i ikona*, 84; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 126; Janocha, „O ikonach świątecznych,” 170; Pryjmyč, *Před lícem твоим*, 159; Pryjmyč, „Ikonostas Kafedral'nogo Chrestovozdvizhens'koho soboru,” 143; Sendler, *Tajomstvo Krista*, 260.

¹⁴¹ Takáto kompozícia sa v prostredí západného umenia objavuje v 15. storočí. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 126.

¹⁴² Cf. Ivančo, *Ikona i liturgija*, 314; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 135; Studený, *Křesťanské symboly*, 242.

¹⁴³ Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 365, 371; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 98; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 210-211; Puskás, „Między Wschodem a Zachodem,” 282; Stepovyk, *Istoriija ukrajins'koi ikony*, 61; Taktašova, *Russkaja ikona*, 90.

¹⁴⁴ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 371.

¹⁴⁵ Mandorla je symbol rozšírený už v stredoveku. V kresťanskom umení je to svätožiara v podobe mandle alebo kruhu obklopujúca celú postavu Krista – ako symbolu jeho božskej slávy a dôstojnosti. Cf. Lazarev, *Svět Andreje Rubleva*, 141; Novotný, *Světlo ikon*, 119; Bentchev, *Ikony anjelov*, 235; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 182; Studený, *Křesťanské symboly*, 171; Alekseev, *Enciklopedia pravoslavnoj ikony*, 319; Filatov, *Slovar izografy*, 129; Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej*, 36; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 97, 382; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 322; Tkáč, *Ikony zo 16.-19. storočia*, 259; Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 12. S mandorlou sa stretávame zväčša na ikonách Krista, ako napr. Premenenie, Zostúpenie do podsvetia, Nanebovstúpenie, ale aj na ikonách Zosnutia Bohorodičky či Posledného súdu. V prípade

dvaja anjeli. Kristus v ľavici drží zvitok a pravitou žehná. Pod Kristom na úpäti Olivovej hory stoja v dvoch skupinách rozdelení apoštoli s Bohorodičkou uprostred buď v pokornom geste s prekríženými rukami na hrudi, alebo pozdvihnutými nahor – ako obraz Cirkvi. Po stranách Bohorodičky stoja dvaja anjeli. Táto kompozícia sa udrží do polovice 17. storočia, keď nastanú pod vplyvom západného umenia v zobrazovaní sviatku Nanebovstúpenia prvé zmeny. Tieto zmeny sa dotýkajú zobrazovania Olivovej hory, ktorá je postupom času na rozdiel od starších vzorov takmer neviditeľná alebo je len symbolicky naznačená malým kopčekom, čo je evidentné aj na ikone z Kojšova. V období poslednej štvrtiny 17. storočia je typickým príkladom zmien absencia mandorly okolo postavy Krista, ktorú nahrádzajú kopovité oblaky v tvare písmena U alebo V. V prípade ikony na ikonostase v Kojšove taktiež absentuje mandorla, ktorú nahrádzajú oblaky čiastočne zakrývajúce postavu Krista. Rozšíreným variantom väčšiny ikon 18. storočia pod vplyvom baroka je zobrazovanie Krista na oblakoch, avšak bez prítomnosti anjelov.¹⁴⁶ Zmena sa dotýka tak Bohorodičky, ako aj apoštolov, ktorí sú zväčša zobrazovaní v kľaku v porovnaní so staršími vzormi, kde všetci zúčastnení udalosti Kristovho nanebovstúpenia stoja s pohľadmi upriamenými nahor.¹⁴⁷ Od 18. storočia sa na ikonách sviatku Nanebovstúpenia v niektorých prípadoch nezobrazuje Bohorodička,¹⁴⁸ čo je aj prípad ikony v Kojšove.

Poslednou ikonou sviatkov v tomto rade ikonostasu je ikona *Zostúpenie Svätého Ducha*¹⁴⁹ (obr. 26). Centrálna je na ikone zobrazená presväta Bohorodička obklopená dvanástimi apoštolmi rozdelenými po šiestich na každej strane. Priamo nad Bohorodičkou sa vo svetložltej žiare uprostred kopovitých oblakov zjavuje holubica Svätého Ducha, od ktorej nad hlavu Bohorodičky zostupuje široký modrastý lúč. Bohorodička kľací na vyvýšenom stupienku v zbožnom geste zložených rúk k modlitbe. Odetá je v červenom chitóne a modrom maforiu. Všetci apoštoli podobne ako Bohorodička kľacia, pričom časť z nich sa pozerá nahor k holubici, odkiaľ zostupujú nad všetkých zúčastnených červenkasté ohnivé jazyky. Sviatok Zostúpenia Svätého Ducha prostredníctvom maliarskeho umenia interpretoval biblický text skutkov sv. apoštolov,¹⁵⁰ nehľadiac na rôzne obmeny a varianty, kde sa zobrazovali dvanásti apoštoli a Bohorodička. Táto

Bohorodičky sa s mandorlou stretávame napr. na niektorých ikonách Zosnutia, kde sa Bohorodička zobrazuje v mandorle ako prijatá do neba po smrti. Cf. Novotný, *Světlo ikon*, 119. Taktiež na niektorých ikonách s názvom Radosť všetkých zarmútených, Z teba sa raduje všetko tvorstvo, Dôstojné je, Zhromaždenie k Božej Matke, je Bohorodička zobrazená v mandorle. Cf. Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky*, il. 31, 32, 33, s. 316-317; Filatov, *Slovar izografy*, 129.

¹⁴⁶ Cf. Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 97, 387-394.

¹⁴⁷ Cf. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 146; Janocha, *Ukraińskie i biatoruskie ikony*, 395.

¹⁴⁸ Cf. Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 102.

¹⁴⁹ Sviatok a ikona sa nazýva Päťdesiatnica.

¹⁵⁰ Cf. Sk 2, 1-13.

skupina postáv bude základom pre všetky zobrazenia od 6. storočia, keď sa slávenie Päťdesiatnice oddelilo od sviatku Nanebovstúpenia Pána.¹⁵¹ V centre uprostred apoštolov je Bohorodička, avšak po ikonoklazme sa jej zobrazenie vytráca.¹⁵² V západnom prostredí sa nanovo objavuje od 12. storočia.¹⁵³ Z nebeskej sféry zostupujú nad hlavy apoštolov ohnivý jazyky. Od 10. storočia pribúda v spodnej rovine polkruhovú tmavú arkádu s postavou starca s korunou na hlave a dlhou bradou s názvom Kosmos ako personifikácia vesmíru.¹⁵⁴ V období 17.-18. storočia sa v ikonách pod vplyvom západného umenia mení kompozícia sviatku Zostúpenia Svätého Ducha, dôraz sa kladie na trojrozmerný priestor v interiéri s centrálnou postavou Bohorodičky, pričom sa eliminuje spodná rovina výjavu s postavou Kosmosu, ktorá sa postupne vytráca.¹⁵⁵ Bohorodička je často zobrazená na vyvýšenom stupienku sediaca na tróne, niekedy aj s baldachýnom, s rukami vystretými nahor v geste Oranty alebo skríženými na hrudi, či zloženými k modlitbe v geste *oratio latina*.¹⁵⁶ Tento spôsob zobrazenia Bohorodičky je evidentný aj na ikone v Kojšove. Symbol neba v hornej časti kompozície tohto obdobia zobrazuje veniec oblakov s holubicou Svätého Ducha uprostred.¹⁵⁷ V 18. storočí sú najčastejšími ikonami Zostúpenia Svätého Ducha výjavy s apoštolmi a Bohorodičkou bez Kosmosu.¹⁵⁸ Západná verzia Päťdesiatnice s postavou Bohorodičky uprostred apoštolov bola návratom k prvotným zobrazeniam do obdobia ikonoklazmu, ktoré paradoxne nie Východ, ale Západ verne zachoval odhliadnuc od umeleckých štýlov a evolúcie.¹⁵⁹

Súčasťou tohto druhého radu kojšovského ikonostasu sú popri ikonách sviatkov aj **apoštoli**, (obr. 27) ktorí v pôvodnej skladbe ikonostasu tvorili samostatný rad, a to nad radom sviatkov. Z tohto apoštolského radu sa zachovali štyri ikony, pričom dve sú umiestnené na ikonostase, a to sv. Jakub Alfejev a sv. Tomáš, a dve ikony – sv. Bartolomej a sv. Matej sa nachádzali vo východnej časti svätyne nad horným prestolom a biskupským trónom.¹⁶⁰ Apoštoli sú zobrazení v celých postavách

¹⁵¹ Cf. Sendler, *Tajomstvoá Krista*, 321-322; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 402-403; Ivančo, *Ikona i liturgija*, 397; Toržestvo Favorskogo Preobraženija, 187; Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 150; Quenot, *Voskresenije i ikona*, 194.

¹⁵² Cf. Sendler, *Tajomstvoá Krista*, 323; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 403; Janocha, *Ikony w Polsce*, 218.

¹⁵³ Cf. Sendler, *Tajomstvoá Krista*, 324.

¹⁵⁴ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 404; Janocha, *Ikony w Polsce*, 218; Sendler, *Tajomstvoá Krista*, 328.

¹⁵⁵ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 409; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 106; Janocha, *Ikony w Polsce*, 218.

¹⁵⁶ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 409.

¹⁵⁷ Cf. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne*, 156.

¹⁵⁸ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 413; Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova*, 106.

¹⁵⁹ Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 416.

¹⁶⁰ Pravdepodobne pre nedostatok miesta na ikonostase boli predmetné ikony apoštolov umiestnené vo svätyni.

a dlhých plášťoch, spod ktorých im vytŕčajú bosé chodidlá obuté v remienkových sandáloch. Všetci štyria apoštoli sú zobrazení s bradami a výraznými žltými nimbami. Pod vplyvom západného barokového umenia majú v rukách okrem kníh aj západné atribúty spájajúce sa zväčša s ich mučeníckou smrťou.¹⁶¹ Apoštoli kojšovského ikonostasu sú zobrazení s týmito atribútmi: sv. Jakub Alfejev má valchársku palicu (kyjak), sv. Tomáš dlhú kopiju, sv. Bartolomej nôž a sv. Matej sekeru. Tieto západné atribúty sa v ikonách pod vplyvom renesančného umenia objavujú v druhej polovici 17. storočia.¹⁶²

Okrem apoštolov je súčasťou tohto druhého radu ikonostasu aj ikona *presvätej Bohorodičky* (obr. 28) a ikona *sv. Jána* (obr. 29), ktoré, ako sa domnievame, boli v pôvodnej skladbe ikonostasu umiestnené na vrchole ikonostasu po stranách kríža. Ikony zobrazujú apoštola Jána a Bohorodičku v celých postavách s nimbami okolo hláv. Božia Matka má mierne sklonenú hlavu s privretými očami. Jej tvár vyjadruje smútok nad smrťou Syna pribitého na kríži. Je odetá v červenom chitóne a tmavomodrom maforiu, ktorý jej pokrýva aj hlavu. Obe ruky má zbožne zložené v lone. Ján na rozdiel od ikon starších vzorov nie je sklonený, ale vystretý, s pohľadom upriameným nahor. Obe ruky má zbožne zložené na hrudi. Mladícku tvár bez brady mu zdobí rumenec.

Vo východnej časti svätyne uprostred apsidy za prestolom je na vyššom mieste horný prestol, nad ktorým sa nachádzala ikona *Krista Veľkňaza*¹⁶³ (obr. 30). Predpokladáme, že ikona sa v pôvodnom štvorradovom ikonostase aj s časťou neorokokového rámu nachádzala v centre ikonostasu nad Poslednou večerou, medzi radom apoštolov a prorokov. Ikona zobrazuje Krista ako Veľkňaza odetého do biskupského odevu, avšak na rozdiel od zobrazenia biskupa Mikuláša v miestnom rade ikonostasu je sakkos Krista červený. Kristus žehná pravicom, pričom v ľavici drží veľkú otvorenú knihu, avšak bez textu. Pod sakkosom má odetý biely stichar. Kristus sedí na drevenom biskupskom tróne s poduškou, ktorý je zdobený vyrezávaným ornamentom v tvare pla-

¹⁶¹ Spoločnými atribútmi sú zvitky a knihy, s ktorými sa stretávame pri starších vzoroch. Atribúty ovplyvnené západnými vzormi: Jakub Alfejev valchárska palica (kyjak); Tomáš meč alebo oštep, kopija, stavbársky uholník, pás Bohorodičky; Bartolomej nôž, vlastná koža; Matej sekera, halapartňa, kyjak, kopija, meč, kríž, kamene. Cf. Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii*, 50; Janocha, *Ikony w Polsce*, 250; Hall, *Slovník námětů a symbolů*, 71, 181, 445; Dluhoš, *Naše vzory svätosti*, 53, 58-60; Remešová, *Ikonografie a atributy svätých*, 13, 29, 45, 53; Rusina, Zervan, *Životy svätých*, 47, 87, 127, 171; OLS, 63, 253, 354, 486; Pfeleiderer, *Atributy světců*, 111, 116, 120, 124.

¹⁶² Cf. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*, 93; Janocha, *Ikony w Polsce*, 250; Pryjmyč, *Pered lystem твоjim*, 158; Biskupski, „Malarstwo ikonowe,” 167; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 46.

¹⁶³ Predmetná ikona bola aj s ikonostasom v roku 2015 demontovaná a prenesená do Levoče na reštaurovanie. Podľa ÚZPF kultúrnych pamiatok je pamiatka evidovaná pod číslom 4144/H. Porov. Pamiatkový úrad SR Bratislava, Evidencia hnutelých a nehnuteľných pamiatok, Kojšov, gréckokatolícky Kostol sv. Petra a Pavla.

mienkov. V súvislosti s ikonou Krista Veľkňaza treba zdôrazniť, že táto kompozícia Krista sa v oblasti Haliče, a teda aj východného Slovenska objavuje koncom 16. storočia, avšak nie ako samostatná ikona, ale ako súčasť ikony Deésis s Bohorodičkou a Jánom Krstiteľom.¹⁶⁴ Tento typ zobrazuje zväčša Krista sediaceho na tróne, avšak nie ako Pantokratora v červenom chitóne a modrom himatione, ale v odeve biskupa. Kristus má sakkos, omofor, náprsný kríž¹⁶⁵ a na hlave mitru. Pod sakkosom má stichar, niekedy aj epitrachil, čo je aj prípad ikony z Kojšova, a na zápästiach narukavníky.¹⁶⁶ V druhej polovici 17. storočia dochádza v Haliči v konštrukcii ikonostasu k podstatnej zmene, keď sa začína klásť dôraz na vertikálnu os ikonostasu s hlavnými ikonami, ktoré zväčšili svoj rozmer,¹⁶⁷ čo sa zreteľne dotklo aj ikon Krista Veľkňaza. V druhej polovici 18. storočia sa začínajú objavovať v centre deésisného radu aj ikony Krista Veľkňaza bez zobrazenia postranných postáv Bohorodičky a sv. Jána Krstiteľa,¹⁶⁸ pričom tento spôsob zobrazenia Krista Veľkňaza bude zvlášť rozšírený v nasledujúcich storočiach.

Záver

Ikonostas v gréckokatolíckom Chráme sv. apoštolov Petra a Pavla v Kojšove z roku 1823, autorom ktorého je košický maliar Mathias Hüttner, sa žiaľ do dnešných dní v pôvodnej štvorradovej koncepcii nezachoval. Treba však oceniť fakt, že kojšovčania v období prvej polovice minulého storočia schátralý ikonostas z chrámu neodstránili, ale naopak to, čo bolo možné zachrániť, zachovali pre budúce generácie. Výsledkom je síce nekanonické usporiadanie ikon v druhom rade ikonostasu, ako aj fragmenty pôvodného ikonostasu umiestnené na stenách, avšak z bohoslužobného hľadiska, ako aj pre ľudí modliacich sa v chráme naďalej spĺňa svoju úlohu byť miestom stretnutia sa človeka s Bohom a spájať svet pozemský so svetom nebeským a zástupy svätých s veriacim ľudom.

BIBLIOGRAFIA

- Alekseev, *Enciklopédia pravoslavnoj ikony* = S. V. Alekseev, *Энциклопедия православной иконы: Основы богословия иконы* (Санкт-Петербург 2002).
Alekseev, *Иконописцы Святой Руси* = S. V. Alekseev, *Иконописцы Святой Руси: духовные основы древнерусского иконописания: книга для чтения в семье и школе* (Санкт-Петербург 2008).

¹⁶⁴ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 22; Puškaš, „Ikonohrafija Christa,“ 161.

¹⁶⁵ So zobrazovaním náprsného kríža v ikonách Krista Veľkňaza sa stretávame až od obdobia konca 17. storočia. Cf. Puškaš, „Ikonohrafija Christa,“ 166.

¹⁶⁶ Cf. Janocha, *Ikony w Polsce*, 70.

¹⁶⁷ Cf. Sydor, „Evolúcia barokového ikonostasu,“ 31; Grešlík, *Ikony 17. storočia*, 8-9.

¹⁶⁸ Cf. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea*, 22.

- Aleš, *Cirkevná archeológia* = P. Aleš, *Cirkevná archeológia I.: Pamiatky prvého tisícročia cirkevných dejín* (Prešov 1985).
- Alexy, *Osudy slovenských výtvarníkov* = J. Alexy, *Osudy slovenských výtvarníkov* (Bratislava 1948).
- Babic, *Ikony* = G. Babic, *Ikony* (Kostelní Vydří 1997).
- Baran, „Podíl Mukačivskoj Eparchiji“ = O. Baran, „Поділ Мукачівської Епархії в XIX. сторіччі,“ *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* (ďalej AOSBM). Series II. Sectio II. Vol. IV (X). Fasc. 3 – 4 (I. Nazarko ed.) (Romae 1963) 534-569.
- BAS = *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého* (Prešov 2005).
- Bentchev, *Ikony anjelov* = I. Bentchev, *Ikony anjelov: Obrazy nebeských poslov* (Bratislava 2012).
- Beskyd, „Josif Zmij-Miklovši“ = G. Beskyd, „Йосиф Змий-Мікловші (до 215-роччя из дня рождения художника) 1792-1841,“ *Русинський світ* roč. 5, č. 4 (2007) 5-6.
- Beszkid, „Egy elfeledett képirónk“ = M. Beszkid, „Egy elfeledett képirónk,“ *Művészet* roč. 13, č.1 (1914) 47-63.
- Biskupski, *Ikony* = R. Biskupski, *Ikony z XV wieku w Muzeum historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów*. Tom I. (Sanok 2013).
- Biskupski, „Malarstwo ikonowe“ = R. Biskupski, „Malarstwo ikonowe od XV do pierwszej połowy XVIII wieku na Łemkowszczyźnie,“ *Polska Sztuka Ludowa*, XXXIX, Nr. 3-4 (1986) 153-176.
- Borza, „Rozkvet cirkvi“ = P. Borza et alii, „Rozkvet cirkvi (1990-2007),“ *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku 1. diel: Dedičstvo sv. Cyrila a Metoda* (Ľubomír Petrík ed.) (Prešov 2012) 26-37.
- Božová, Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova* = J. Božová, F. Gutek, *Drevené kostolíky v okolí Bardejova* (Bardejov 1997).
- Brincko, *Olšavica* = J. Brincko, *Olšavica poklad Levočských vrchov* (Levoča 2008).
- Bulgakov, *Nastol'naja kniga* = S. V. Bulgakov, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*. Часть I. (Москва 1993).
- Čech, „Jozef Zmij-Miklošik“ = J. Čech, „Jozef Zmij-Miklošik,“ *Farnosť Slovinky a Jozef Zmij Miklošik*, 36-48.
- Deluga, „Ikonostasy w Małopolsce“ = W. Deluga, „Ikonostasy w Małopolsce. Przemiany formy od XVII do końca XIX wieku,“ *Wielokulturowość na Sądecczyźnie. Materiały z sympozjum Wielokulturowość na Sądecczyźnie 25-27 listopada 2010 r.* (B. Szafran ed.) (Nowy Sącz 2010) 98-104.
- Deluga, „Ukraińskie ikonostasy w dawnej Rzeczypospolitej“ = W. Deluga, „Ukraińskie ikonostasy w dawnej Rzeczypospolitej. Dokumentacja naukowa Jarosława Bohdana Konstantynowicza,“ *Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego*. Tom I. Referaty (K. Mart ed.) (Chełm 2003) 212-225.
- Djačenko, *Slovar* = H. Djačenko, *Полный церковно-славянский словарь* (Москва 1993).
- Dlugoš, *Naše vzory svätosti* = F. Dlugoš, *Naše vzory svätosti*. I. diel (Levoča 2012).
- Dulyškovyč, *Istoričeskija čerty* = I. Dulyškovyč, *Историческiя черты Угро-Русских*. Тетрадь 3 (Унгварь 1877).
- Dzurovčin, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Humenné* = D. Dzurovčin (ed.), *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku: Humenné okolie a iné* (Prešov 2008).
- Dzurovčin, *Schematizmus* = D. Dzurovčin (ed.), *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie* (Prešov 2008).
- Eliseeva, „Zbirka pamjatok volynskoho ikonostasu“ = T. Eliseeva, „Збірка пам'яток волинського іконопису XVI-XVIII ст. Волинського краєзнавчого музею,“ *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник*. Випуск 10. Матеріали X міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 17 – 19 вересня 2003 року (A. Syljuk ed.) (Луцьк 2003) 10-16.
- Encyklopédia Slovenska* = *Encyklopédia Slovenska*. III. zväzok (Bratislava 1979).
- Eremina, *Mir russkich ikon* = T. S. Eremina, *Мир русских икон: История, предания* (Москва 2002).
- Evdokimov, *Iskusstvo ikony* = P. Evdokimov, *Искусство иконы: Богословие красоты* (Клин 2005).
- Farrugia, *Encyklopedický slovník* = E. G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu* (Olomouc 2008).
- Fencik, *Liturgika* = E. Fencik, *Литургия или объяснение богослужения святой, восточной, православно католической церкви. На основании толкования церковного* (Будапешт 1878).
- Filatov, *Slovar izografa* = V. V. Filatov, *Словарь изографа* (Москва 1997).
- Filatov, Kamčatova, *Naïmenovanija i nadpisy na ikonach* = V. V. Filatov, J. B. Kamčatova, *Наименования и надписи на иконных изображениях: Справочник для иконописцев* (Москва 2006).

- Florenskij, *Ikonostas* = P. A. Florenskij, *Ikonostas* (Brno 2000).
- Frický, „Ikony na východnom Slovensku“ = A. Frický, „Ikony na východnom Slovensku,“ *Pamiatky a múzeá* 4 (1995) 60-63.
- Frický, *Mestské pamiatkové rezervácie na Slovensku* = A. Frický, *Mestské pamiatkové rezervácie na Slovensku* (Martin 1986).
- Frický, „Metamorfózy byzantského ikonopisu“ = A. Frický, „Metamorfózy byzantského ikonopisu na ikonách z východného Slovenska,“ *Vlastivedný časopis* roč. 34, č. 3 (1985) 114-119.
- Frický, *Pamiatky hnuťelné východoslovenského kraja* = A. Frický, *Pamiatky hnuťelné východoslovenského kraja v štátnych zoznamoch II.* (Košice 1969).
- Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii* = J. Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii słowem i obrazem* (Łańcut 2006).
- Gradoš, *Schematismus* = J. Gradoš (ed.), *Schematismus Prešovskej gréckokatolíckej archieparchie* (Prešov 2014).
- Grešlík, „Ikonopis chrámov“ = V. Grešlík, „Ikonopis chrámov Prešovskej gréckokatolíckej eparchie koncom 18.-začiatkom 20. storočia,“ *Kresťanský chrám byzantského obradu včera a dnes* (Š. Pružinský, P. Kormaník eds.) (Prešov 1998) 155-164.
- Grešlík, *Ikony 17. storočia* = V. Grešlík, *Ikony 17. storočia na východnom Slovensku* (Prešov 2002).
- Grešlík, *Ikony Šarišského múzea* = V. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove* (Bratislava 1994).
- Hadžega, „Kanonická vizitácia“ = V. Hadžega, „Канонична визитація в Спільн. р. 1701,“ *Подкарпатська Русь* 11 (1934).
- Hall, *Slovník námětů a symbolů* = J. Hall, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění* (Praha 1991).
- Нарак, „Vydatnyj maľar Josyf Zmij-Miklošij“ = Š. Нарак, „Видатний маляр Йосиф Змії-Миклошій і малярство на Пряшівщині початком ХІХ століття,“ *Дружно вперед* ро. 1, ч. 4, (1951).
- Harminc, *Súpis pamiatok na Slovensku* = I. Harminc et alii, *Súpis pamiatok na Slovensku: Zväzok druhý K-P* (Bratislava 1968).
- HEPOF = *Historia Ecclesiae Parochiae Olsaviensis et Filialium*.
- Hirka, *Pod ochranou Márie* = J. Hirka, *Pod ochranou Márie: Pastier v službe Cirkvi* (Prešov 2013).
- Hore srdcia* = *Hore srdcia: Modlitebník a spevník gréckokatolíka* (Prešov 2002).
- Hospodár, Rozkoš, *Košická eparchia* = M. Hospodár, M. Rozkoš (eds.), *Košická eparchia* (Košice 2008).
- Hospodár, Rozkoš, *Košický exarchát* = M. Hospodár, M. Rozkoš (eds.), *Košický exarchát* (Košice 2005).
- Hradszky, *Aditamenta* = J. Hradszky, *Aditamenta ad Initia prograessus ac praesens status Capituli ad Sanctum Martinum E. C. de Monte Scepusio* (MCMIII-MCMIV).
- Hryhorovych, „Ikonostas u pravoslavných chrámach“ = V. Hryhorovych, „Іконостас у православних храмах на Україні,“ *Православний вісник* 5 (1982) 28-32.
- Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...* = J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...: Ikony Bogarodzicy w Prawosławiu* (Warszawa 2014).
- Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne* = J. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne: Zarys historii i ikonografii* (Warszawa 2013).
- Chodura, *Slovník pojmů* = R. Chodura et alii, *Slovník pojmů sakrálního výtvarného umění* (Kostelní Vydří 2001).
- CHR = *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoustého* (Prešov 1998).
- Chudzik, Kułakowska, *Ikony* = A. Chudzik, J. Kułakowska (eds.), *Ikony: Najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich* (Olszanica 2013).
- Ivančo, *Ikona i liturgija* = Š. Ivančo, *Ikona i liturgija* (Львів 2009).
- Janocha, „Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej“ = M. Janocha, „Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej w XVII-XVIII wieku,“ *Przegląd Wschodni*, roč. 8, č. 4 (32) (2003) 897-921.
- Janocha, *Ikony w Polsce* = M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności* (Warszawa 2008).
- Janocha, „O ikonach świętecznych“ = M. Janocha, „O ikonach świętecznych w prawosławnej i unickiej diecezji chełmskiej w dawnej Rzeczypospolitej,“ *Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego. Tom I. Referaty* (K. Mart ed.) (Chełm 2003) 160-183.
- Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony* = M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu* (Warszawa 2001).

- Jarema, „Pierwotne ikonostasy“ = W. Jarema, „Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu,“ *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, nr. 16 (1972) 22-32.
- Katrij, *Piznaj svoj obrjad* = J. Katrij, *Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української католицької церкви* (Нью Йорк – Рим 1982).
- Kemény, „Kassán polgárjoget nyert művészek“ = L. Kemény, „Kassán polgárjoget nyert művészek,“ *Művészet*, roč. 12, č. 7 (1913) 281-284.
- Kłosińska, *Ikony* = J. Kłosińska, *Ikony. Muzeum Narodowe w Krakowie. Katalogi zbiorów. Tom I.* (Kraków 1973).
- Koeva, *Balgarskijat pravoslaven ikonostas* = M. Koeva, *Българският православен иконостас*. Dostupné na internete (24.06.2014): http://www.pravoslavieto.com/hramove/bg_ikonostas.htm.
- Kormaník, *Svätá liturgia I.* = P. Kormaník, *Svätá liturgia I.: Liturgia katechumenov (Liturgia slova)* (Prešov 1987).
- Kormaník, *Svätá liturgia II.* = P. Kormaník, *Svätá liturgia II.: Liturgia verných (Liturgia obete)* (Prešov 1988).
- Kovačovičová-Pušárová, Puškár, „Dereviani cerkvi“ = B. Kovačovičová-Pušárová, I. Puškár, „Дерев'яні церкви східного обряду на Словаччині,“ *Науковий збірник державного музею українсько-руської культури у Свиднику*, roč. 5 (Bratislava – Prešov 1971).
- Kravčenko, Utkin, *Ikona* = A. S. Kravčenko, A. P. Utkin (eds.), *Икона* (Москва 1993).
- Krechoveckij, *Bohoslovja ta duchovništ ikony* = J. Krechoveckij, *Богослов'я та духовність ікони* (Львів 2008).
- Krug, *Toržestvo Favorskogo Preobraženija* = H. Krug, *Торжество Фаворского Преображения: Мысли о православной иконе* (Москва 2002).
- Lazarev, *Svět Andreje Rubleva* = V. N. Lazarev, *Svět Andreje Rubleva* (Praha 1986).
- Lepachin, *Ikona i ikoničnosť* = V. Lepachin, *Икона и иконичность* (Санкт-Петербург 2002).
- Lepachin, *Značenie i prednaznačenie ikony* = V. Lepachin, *Значение и предназначение иконы: Икона в Церкви, в государственной, общественной и личной жизни-по богословским, искусствоведческим, историческим, этнографическим и литературно-художественным источникам* (Москва 2003).
- Lohvyn, *Ukrainskie Karpaty* = H. Lohvyn, *Украинские Карпаты* (Москва 1973).
- Lohvyn, *Ukrajinskij sredňovičnij žyvorys* = H. Lohvyn et alii, *Український середньовічний живопис* (Київ 1976).
- Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů* = M. Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů* (Praha 1999).
- Lutskay, „Historia Carpato-Ruthenorum“ = M. Lutskay, „Historia Carpato-Ruthenorum. Tomus 5-tus. Historia Dioecesis Munkatsiensis concinnata per Joannem Pasztelyi Propositum majorem Capituli Munkatsiensis edita vero per Michaëlem Lutskey Propositum aulicum Lucensem, tomus 1.“ *Науковий збірник державного музею українсько-руської культури у Свиднику*, roč. 20 (M. Sopoliga ed.) (Prešov 1995) 83-185.
- Lytvynec, *Ukrajinskij ikonopis* = J. Lytvynec (ed.), *Український іконопис XII-XIX ст. з колекції НХМУ: Альбом* (Київ 2005).
- Mackovjak, *Dejiny farnosti Kojšov* = A. Mackovjak, *Dejiny farnosti Kojšov*. Diplomová práca (Prešov 2012).
- Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego* = K. Mart (ed.), *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów Muzeum Chełmskiego i świątyni dawnych diecezji chełmskich. Tom II. Katalog* (Chełm 2003).
- Meľnik, „Osnovnyje typy russkich vysokich ikonostasov“ = A. H. Meľnik, „Основные типы русских высоких иконостасов XV-середины XVII веков,“ *Иконостас. Происхождение-Развитие-Символика* (A. M. Lidov ed.) (Москва 2000) 431-441.
- Mirkovič, *Pravoslávna liturgika* = L. Mirkovič, *Pravoslávna liturgika I.* (Tesaloniki 1994).
- Myslivec, „Východoslovenské ikony“ = J. Myslivec, „Východoslovenské ikony,“ *Umění*, roč. 17, č. 5 (1969) 304-375.
- Nikoľskij, *Posobie k izučeniu ustava* = K. Nikoľskij, *Пособие къ изучению устава богослужения православной Церкви* (Московское подворье свято-Успенского Псково-печерского монастыря 1995).
- Novaja Skrižal' = Veniamin (Archiepiskop Nižegorodskij a Arzamasskij), *Новая Скрижаль, или объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах, и утварях церковных* (Москва 1999).

- Novotná, *Z dejín obce Oľšavica* = M. Novotná, *Z dejín obce Oľšavica* (Obecný úrad Oľšavica 1998, leták vydaný pri príležitosti 690. výročia prvej písomnej zmienky).
- Novotný, *Světlo ikon* = J. Novotný, *Světlo ikon* (Olomouc 1997).
- OLS = D. H. Farmer (ed.), *Oxfordský lexikón svätcov* (Bratislava 1996).
- Osmak, „Cerkva Zišestva Svjatoho Ducha“ = H. Osmak et alii, „Церква Зішества Святого Духа в Рогатині та її іконостас (мистецтвознавче, біологічне та хімічне дослідження),“ *Бюлетень 8: Інформаційний випуск* (М. Оtkovuč ed.) (Львів 2006) 112-121.
- Otkovuč, „Ikonostas cerkvi Svjatoji Trijci“ = T. Otkovuč, „Іконостас церкви Святої Трійці в Жовкві,“ *Бюлетень 8: Інформаційний випуск* (М. Оtkovuč ed.) (Львів 2006) 128-135.
- Otkovuč, „Ikonostas z cerkvi Uspinnja“ = T. Otkovuč, „Іконостас з церкви Успіння Пресвятої Богородиці села Кліцко,“ *Бюлетень 8: Інформаційний випуск* (М. Оtkovuč ed.) (Львів 2006) 156-159.
- Otkovuč, *Narodna tečija v ukrajinskomu župorysi* = V. P. Otkovuč, *Народна течія в українському живопису XVII-XVIII ст.* (Київ 1990).
- Ovsijčuk, *Klasycyzm i romantyzm v Ukrajin's'komu mystectvi* = V. Ovsijčuk, *Класицизм і романтизм в Українському мистецтві* (Львів 2001).
- Ovsijčuk, *Ukrajinske malarstvo* = V. Ovsijčuk, *Українське малярство X-XVIII століть: Проблеми кольору* (Львів 1996).
- Ovsijčuk, *Ukrajinske mystectvo* = V. Ovsijčuk, *Українське мистецтво XIV-першої половини XVII століття* (Київ 1985).
- Ovsijčuk, *Ukrajinske mystectvo druhoji polovyny...* = V. Ovsijčuk, *Українське мистецтво другої половини XVI-першої половини XVII століття* (Київ 1985).
- Pap, „Ikony i ikonopisanňa na Zakarpatti“ = Š. Pap, „Иконы и иконописання на Закарпатті,“ *AOSBM. Sectio II. Vol. XIV (XX). Fasc. 1-4* (1992) 135-141.
- Papp, „Chrámne naše kultúrne pamiatky“ = Š. Papp, „Chrámne naše kultúrne pamiatky: Ikonomaľba v našej eparchii,“ *Gréckokatolícky kalendár 1982* (Bratislava 1981) 101-121.
- Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Bardejov* = F. Pavlovský (text), *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku: Bardejov a okolie* (Prešov 2007).
- Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy: Svidník* = F. Pavlovský, *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku: Svidník a okolie* (Prešov 2007).
- Pekar, *Narysy* = A. V. Pekar, „Нариси історії церкви Закарпаття. Т. II.: Внутрішня історія,“ *AOSBM. Series II. Sectio I. Vol. 50* (Romae 1997).
- Pfleiderer, *Atributy světců* = R. Pfeiderer, *Atributy světců* (Praha 1998).
- Pripačkin, *Ikonografija Gospoda Iisusa Christa* = I. A. Pripačkin, *Иконография Господа Иисуса Христа* (Москва 2001).
- Pryjmyč, „Ikonostas Kafedral'noho Chrestovozdvižens'koho soboru“ = M. Pryjmyč, „Іконостас Кафедрального Хрестовоздвиженського собору в Ужгороді як відображення культурних змін на Закарпатті у XVIII ст.“ *Ikona – staronový nástroj evanjelizácie: súbor štúdií* (Š. Marínčák ed.) (Košice 2012) 141-151.
- Pryjmyč, *Pered lycom tvojim* = M. Pryjmyč, *Перед лицем твоїм. Закарпатський іконостас* (Ужгород 2007).
- Przeździecka, „Dzieje rodu Bogdańskich“ = M. Przeździecka, „Dzieje rodu Bogdańskich, malarzy cerkiewnych po obu stronach Karpat,“ *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику I. окреміш відбиток мистецтвознавства та етнологія* (1965) 107-127.
- Puskás, *A görög katolikus egyház művészete* = B. Puskás, *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás* (Budapest 2008).
- Puskás, „Między Wschodem a Zachodem“ = B. Puskás, „Między Wschodem a Zachodem. Ikony z regionu Karpat z XV- XVIII wieku,“ *Łemkowie w historii i kulturze Karpat. Część druga* (J. Czajkowski ed.) (Sanok 1994) 269-290.
- Puskás, „Zagadnienia sztuki“ = B. Puskás, „Zagadnienia sztuki XVIII stulecia mukaczewskiej diecezji greckokatolickiej,“ *Wielokulturowość na Sądecczyźnie. Materiały z sympozjum Wielokulturowość na Sądecczyźnie 25-27 listopada 2010 r.*, 73-88.
- Puškaš, „Ikonohrafija Christa“ = B. Puškaš, „Иконографія Христа-Великого Архидієрея в регіоні Карпат,“ *Ikona-staronový nástroj evanjelizácie: súbor štúdií*, 161-179.
- Quenot, *Voskresenje i ikona* = M. Quenot, *Воскресение и икона* (Москва 2001).
- Remešová, *Ikonografie a atributy svatých* = V. Remešová, *Ikonografie a atributy svatých* (Praha 1991).

- Rozkoš, Hospodár, *Košická eparchia* 2013 = M. Rozkoš, M. Hospodár (eds.), *Košická eparchia* 2013 (Košice 2013).
- Rusina, Zervan, *Životy svätých* = I. Rusina, M. Zervan, *Životy svätých: ikonografia* (Bratislava 1994).
- SBS = A. Maťovčík et alii, *Slovenský biografický slovník IV. zväzok* (Martin 1990).
- Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky* = E. Sendler, *Byzantské ikony Božej Matky* (Bratislava 2006).
- Sendler, *Tajomstvo Krista* = E. Sendler, *Tajomstvo Krista. Ikony veľkých Pánových sviatkov* (Bratislava 2008).
- Serbin, „O našom rodákovi“ = M. Serbin, „O našom rodákovi Jozefovi Zmijovi-Miklošíkovi (1792-1841),“ *Gréckokatolícky kalendár* 1977 (Bratislava 1976) 80-81.
- Schematismus 1821* = *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Eperiessiensis graeci ritus catholicorum* (Eperiessini 1821).
- Schematismus 1863* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis* (Eperiessini 1863).
- Schematismus 1868* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis* (Eperiessini 1868).
- Schematismus 1870* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis* (Cassoviae 1870).
- Schematismus 1873* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis* (Eperiessini 1873).
- Schematismus 1876* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis* (Cassoviae 1876).
- Schematismus 1878* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1878).
- Schematismus 1880* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1880).
- Schematismus 1882* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1882).
- Schematismus 1889* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1889).
- Schematismus 1890* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1890).
- Schematismus 1893* = *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Eperjesiensis graeci ritus catholicorum* (Eperjesini 1893).
- Schematismus 1898* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis* (Eperjesini 1898).
- Schematismus 1944* = *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (fragopolitanae) et administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia* (Prešov 1944).
- Sizonenko, „O vetchozavetnoj simvolike“ = T. D. Sizonenko, „O ветхозаветной символике царских врат древнерусского иконостаса,“ *Иконостас. Происхождение-Развитие-Символика*, 501-524.
- Sopoliga, *Perly ľudovej architektúry* = M. Sopoliga, *Perly ľudovej architektúry* (Prešov 1996).
- Sorokatyj, „Prazdničnyj rjad russkogo ikonostasa“ = V. M. Sorokatyj, „Праздничный ряд русского иконостаса. Иконографические программы XV-XVI веков,“ *Иконостас. Происхождение-Развитие Символика*, 465-500.
- Stepovyk, *Istoriya ukrajins'koi ikony* = D. Stepovyk, *Історія української ікони Х-XX століть* (Київ 2004).
- Studený, *Křesťanské symboly* = J. Studený, *Křesťanské symboly* (Olomouc 1992).
- Sväté evanjelium* = *Sväté evanjelium* (Michalovce 2001).
- Svencickij, *Ikonopys Halyc'koi Ukraïny* = I. Svencickij, *Иконопись Галицкой Украины XV-XVI вв.* (Львів 1928).
- Sydor, „Evolúcia barokkového ikonostasu“ = O. F. Sydor, „Еволюція барокового іконостасу,“ *Мистецькі студії I* (R. M. Jaciv ed.) (1991) 28-35.
- Szanter, „Powstanie nowożytniej formy ikonostasu“ = Z. Szanter, „Powstanie nowożytniej formy ikonostasu w cerkwiach ruskich na południowo-wschodnich terenach Rzeczpospolitej w XVII wieku,“ *Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego. Tom I. Referaty*, 127-153.

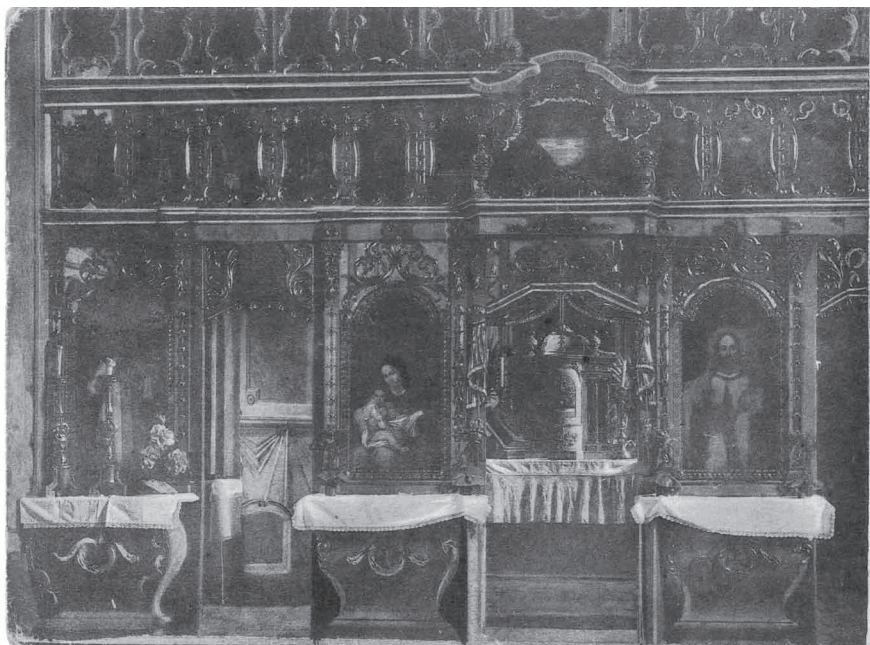
- Szanter, „Wystrój wnętrza cerkwi“ = Z. Szanter, „Wystrój wnętrza cerkwi w Bieskidzie Niskim i Sądeckim,“ *Łemkowie-kultura-sztuka-jezyk*. Materiały z sympozjum zorganizowane przez komisję turystyki gorskiej ZG PTTK Sanok, dn. 21-24 września 1983 (Warszawa – Kraków 1987) 66-80.
- Székely, Mesároš, *Gréckokatolíci na Slovensku* = G. Székely, A. Mesároš, *Gréckokatolíci na Slovensku* (Košice 1997).
- Šalina, „Bokovie vrata ikonostasa“ = I. A. Šalina, „Боківіє врата іконостаса: символічний замысел і іконографія,“ *Іконостас. Проісходженіє-Развитіє-Символіка*, 559-598.
- Ščerbakivskij, „Cerkovna architektura“ = V. Ščerbakivskij, „Церковна архітектура,“ *AOSBM. Series II. Sectio II. Vol. III. (IX). Fasc. 1 – 2* (Romae 1958) 23-45.
- Šoltés, „Počiatky byzantsko-slovanského obradu v Slovinkách“ = P. Šoltés, „Počiatky byzantsko-slovanského obradu v Slovinkách a vznik miestnej gréckokatolíckej cirkvi,“ *Farnosť Slovinky a Jozef Zmij Miklošik* (J. Čech et alii) (2008) 4-10.
- Šoltés, „Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi“ = P. Šoltés, „Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí,“ *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Terra Scepusiensis: Stav bádania o dejinách Spiša* (M. Homza et alii) (Bratislava 2003) 615-636.
- Špidlík, Rupnik, *Viera vo svetle ikon* = T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Viera vo svetle ikon* (Bratislava 2004).
- Štefková, „Predely ikonostasov drevených chrámov“ = D. J. Štefková, „Predely ikonostasov drevených chrámov východného Slovenska, druhá polovica 17. stor.-začiatok 18. stor.,“ *Ikona – staronový nástroj evanjelizácie: súbor štúdií* (Š. Marínčák ed.) (Košice 2012) 105-139.
- Šturák, *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi* = P. Šturák, *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989* (Prešov 1999).
- Taktašova, *Russkaja ikona* = L. E. Taktašova, *Русская икона* (Владимир 1993).
- Taranušenko, „Ukrajins'kyj ikonostas“ = Š. Taranušenko, „Український іконостас,“ *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. Том CCXXVII. Праці Секції мистецтвознавства* (O. Kupčynskij et alii eds.) (Львів 1994) 141-170.
- Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci“ = S. Terdik, „Ján Rombauer a gréckokatolíci. Tendencie v maliarstve Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie na prelome 18. a 19. storočia,“ *Ján Rombauer (1782-1849) Levoča-Petrohrad-Prešov* (K. Beňová, ed.) (Bratislava – Prešov 2010) 129-144.
- Timkovič, *Dejiny baziliánskeho monast'ra v Krásnobrode* = J. V. Timkovič, *Dejiny baziliánskeho monast'ra v Krásnobrode od 9. storočia po súčasnosť* (Košice 2009).
- Timkovič, *Ikonostas a jeho Teológia* = G. A. Timkovič, *Ikonostas a jeho Teológia* (Prešov 2004).
- Tkáč, *Ikony zo 16.-19. storočia* = Š. Tkáč, *Ikony zo 16.-19. storočia na severovýchodnom Slovensku* (Bratislava 1980).
- Uspenskij, *Bogoslovie ikony* = L. A. Uspenskij, *Богословіє ікони православної церкви* (Москва 1997).
- Uspenskij, „Vopros ikonostasa“ = L. A. Uspenskij, „Вопрос иконостаса,“ *Православная икона. Канон и стиль. К богословскому рассмотрению образа* (A. Strižev ed.) (Москва 1998) 228-262.
- Vollmar, *Allgemeines Lexikon* = H. Vollmar (ed.), *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, begründet von Ulrich Thieme und Felix Becker. XXIV. Band* (Leipzig, rok vydania neuvedený).
- Winnicka, *Ikony* = K. Winnicka, *Ikony z XVI wieku w Muzeum historycznym w Sanoku: Katalog zbiorów. Tom II.* (Sanok 2013).
- Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej* = K. Winnicka, *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej w Muzeum Historycznym w Sanoku* (Sanok 2013).
- Zilinko, *Ikonostas cerkvi sv. Ivana Bohoslova* = P. Zilinko, *Іконостас церкви св. Івана Богослова в Суховолі (зі збірки Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького та ривної колекції о. Раїсислава Гладяка): Науковий каталог* (Львів 2009).
- Zubko, „Dejiny Spišského biskupstva“ = P. Zubko, „Dejiny Spišského biskupstva (1776 –),“ *Terra Scepusiensis: Stav bádania o dejinách Spiša* (Homza et alii) 599-608.
- Zvezdina, „Rastitel'nyj dekor“ = J. N. Zvezdina, „Растительный декор поздних русских иконостасов. О западных источниках символики,“ *Іконостас. Проісходженіє-Развитіє-Символіка*, 651-669.
- Žeňuch, *Medzi Východom a Západom* = P. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002).
- Žoltovskij, *Chudožne žitta na Ukrajinі* = P. M. Žoltovskij, *Художнє життя на Україні в XVI-XVIII ст.* (Київ 1983).



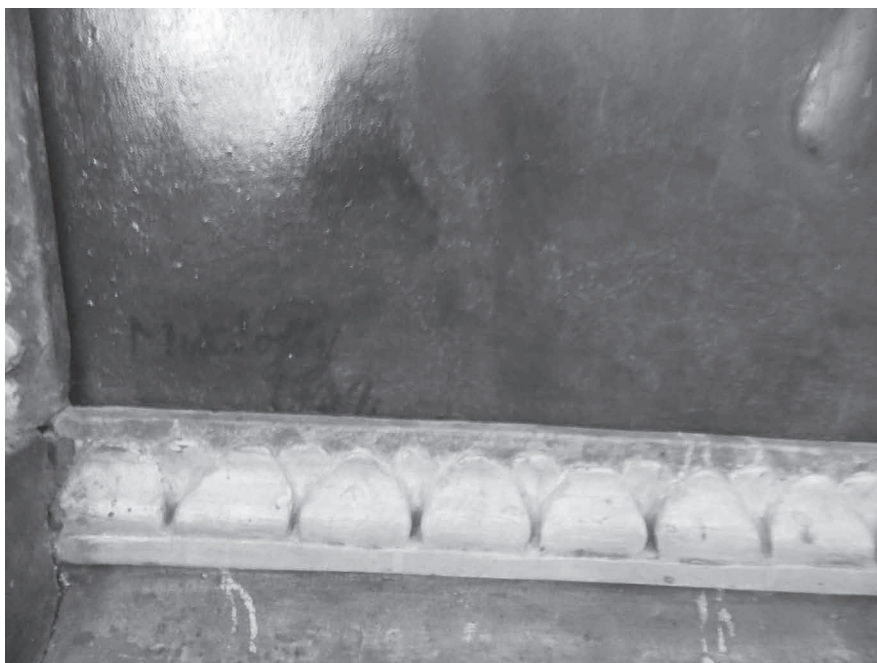
Obr. 1. Ikonostas v gréckokatolíckom Chráme sv. apoštolov Petra a Pavla v Kojšove (1823)



Obr. 2. Datovanie ikonostasu v Kojšove (1823)



Obr. 3 Ikonostas v Kojšove – pôvodný stav (1823)



Obr. 4 Signovanie J. Miklošíka (Miklóssy)
a datovanie ikony sv. Jána Krstiteľa na ikonostase v Abaújszántó (1834)



Obr. 5. Ikonostas v Gréckokat. chráme Nanebovstúpenia Pána v Abaújszántó (1834)



Obr. 6. Ikona Kristus Patrokrator, Kojšov



Obr. 7. Ikona Kristus Pantokrator, Abaújszántó



Obr. 8. Ikona sv. Mikuláš, Kojšov



Obr. 9. Ikona sv. Mikuláš, Abaújszántó



Obr. 10. Kráľovské dvere, Kojšov



Obr. 11. Ikona Bohorodička Hodigitria,
Kojšov



Obr. 12. Ikona sv. Peter a Pavol, Kojšov



Obr. 13. Ikona sv. Peter a Pavol, Maľniv



Obr. 14. Ikona sv. archanjel Gabriel, Kojšov



Obr. 15. Ikona sv. archanjel Michal, Kojšov



Obr. 16. Časť ikonostasu nad kráľovskými dverami, Kojšov



Obr. 17. Ikona Veronikina šatka, Kojšov



Obr. 18. Ikona Posledná večera, Kojšov



Obr. 19. Ikona Vstup Bohorodičky
do chrámu, Kojšov



Obr. 20. Ikona Útek do Egypta, Kojšov



Obr. 21. Ikona Stretnutie Pána, Kojšov



Obr. 22. Ikona Zosnutie Bohorodičky,
Kojšov



Obr. 23. Ikona Bohozjavenie Pána, Kojšov



Obr. 24. Ikona Vzkriesenie Krista, Kojšov

Obr. 25. Ikona Nanebovstúpenie Pána,
Kojšov

Obr. 26. Ikona Zostúpenie Sv. Ducha, Kojšov



Obr. 27. Ikony sv. apoštolov Bartolomej, Jakub Alfejev, Tomáš a Matej, Kojšov



Obr. 28. Ikona presvätá Bohorodička, Kojšov



Obr. 29. Ikona sv. apoštol Ján, Kojšov



Obr. 30. Ikona Kristus Veľkňaz, Kojšov

MEDZIKULTÚRNE VZŤAHY VÝCHODNEJ CIRKVI S LATINSKOU V UHORSKU DO KONCA 18. STOROČIA

MONOTEMATICKÝ SÚBOR ŠTÚDIÍ

Editori: Šimon MARINČÁK, Peter ŽEŇUCH
Technický redaktor: Juraj MOLČÁNYI

Vydali:

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty
Trnavskej univerzity, 2017

Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, 2017

Publikácia patrí k výsledkom riešenia projektu
s názvom Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia,
číslo projektu: APVV-14-0029.

Internetová stránka projektu: www.cyrslav.sav.sk

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Komenského 14, 040 01 Košice
tel. 055/72 667 39
fax. 055/72 667 15
e-mail: info@csvzml.org
www.csvzml.org

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava 4
tel. 02/59 209 411
e-mail: slavust@savba.sk
www.slavu.sav.sk

Pre Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty
Trnavskej univerzity a Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
vydala Dobrá kniha v Trnave v roku 2017 ako svoju 1291 publikáciu,
na Slovensku 1033.

Košice – Bratislava 2017

ISBN 978-80-8191-074-6
EAN 9788081910746