



Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, v.v.i.  
Slovenský komitét slavistov

- © Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i. Bratislava  
© Slovenský komitét slavistov, Bratislava  
© Svetlana Šašerina – Peter Žeňuch – Marína Hríbová, editori

## Zoznam autorov monotematickej knižnej publikácie

- Laura Belicaiová, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Елена Владимировна Белякова, Институт Российской истории РАН*  
*Erika Britáňová, Ústav slovenskej literatúry SAV, v.v.i.*  
*Марияна Цибранска-Костова,  
Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Marína Hríbová, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Татяна Илиева, Кирило-Методиевски научен център към БАН*  
*Йоанна Кирилова, Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Мария Китанова, Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Александр Геннадьевич Кравецкий, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН*  
*Jakub Kurák, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Анна Михайловна Ланцева, Институт славянской культуры РГУ имени А. Н. Косыгина*  
*Anna Makišová, Filozofická fakulta Univerzity v Novom Sade*  
*Šimon Marínčák, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Елка Мирчева, Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Ваня Мичева, Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Калина Мичева Пеичева,  
Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Владимир Пенчев, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН*  
*Александра Андреевна Плетнева, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН*  
*Dragana Radovanović, Inštitút srbského jazyka SAVU*  
*Райна Рождественска, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН*  
*Ivana Slivková, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove*  
*Svetlana Šašerina, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Марина Михайловна Валенцова, Институт славяноведения РАН*  
*Марияна Витанова, Институтът за български език „Професор Любомир Андрейчин“ БАН*  
*Peter Zubko, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Peter Žeňuch, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*  
*Katarína Žeňuchová, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i.*

Svetlana Šašerina – Peter Žeňuch – Marína Hríbová (eds.)

Interdisciplinárny výskum  
prameňov o jazyku  
a duchovnej kultúre

*Slovensko-slovanské súvislosti*

Bratislava 2022

## EDITORI

Mgr. Svetlana Šašerina, PhD.  
prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.  
Mgr. Marína Hríbová, PhD.

## RECENZENTI

prof. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.,  
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
Доц. д-р Елена Узенёва, к.ф.н.,  
Институт славяноведения РАН, Москва  
Доц. д-р Десислава Найденова,  
Кирило-Методиевски научен център при БАН, София

## TECHNICKÝ REDAKTOR

Bc. Martin Žeňuch

*Zborník vznikol v rámci riešenia projektu APVV-I8-0032 „Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov“ a podporných medzinárodných projektov mobilitej spolupráce SASA-SAS-21-05 „Slovensko-srbské jazykové vzťahy v kontexte výskumu duchovnej a materiálnej kultúry a etnických súvislostí“, BAS-SAS-21-08 „Jazykový obraz právneho a kultúrneho myslenia v textoch staršej slovenskej a bulharskej literatúry“ a MOB-OPEN-20-08 „Duchovné hodnoty a tradičná kultúra“*

ISBN 978-80-89489-54-1  
EAN 9788089489541

# Obsah

*P. Žeňuch – S. Šašerina – M. Hríbová*

Na úvod o interdisciplinárnom výskume prameňov jazyka a duchovnej kultúry  
v slovensko-slovanských súvislostiach..... 9

## I. Jazykové a literárno-historické súvislosti o práve a spravodlivosti v kultúrnych dejinách Slovanov

*Svetlana Šašerina*

О годинахъ и часѣхъ: vnímanie času a jeho odraz  
v písomných pamiatkach karpatskej proveniencie ..... 13

*Марина Михайловна Валенцова*

Образ мира в мифологических представлениях славян..... 19

*Peter Žeňuch*

Historický obraz o spravodlivom usporiadaní sveta u Slovanov  
v Bradáčovom edukačnom kompendiu z konca 18. storočia..... 33

*Erika Brtáňová*

Slovanský svet a mytologická symbolika  
v epickej skladbe Rastislav (1875) ..... 47

*Laura Belicajová*

Mytologicko-kresťanská symbolika rastlín počas slávenia sviatkov ..... 59

*Райна Рождественска – Владимир Пенчев*

Народные названия традиционных календарных праздников  
в православном и католическом мире  
(по примерах из болгарского и словацкого языка) ..... 66

## II. Právo a spravodlivosť v rodine, rode a spoločensve

*Елена Владимировна Белякова*

«О учителя и священники, никакo же убо зло творящему не умолчите»  
(Тема обличения неправедных властей в учительско-канонических  
текстах славянской книжной традиции)..... 77

*Марияна Цибранска-Костова*  
Осиновяването в средновековни правни паметници  
на Славянския юг ..... 87

*Елка Мирчева*  
За патериците и тяхната рецепция в старобългарската книжнина  
(„финансовите“ измерения на милосърдието). 1. слово за една жена  
християнка, която обърна към християнството мъжа си елин ..... 101

*Jakub Kurák*  
Jazyk a religiozita v oblasti Potisia a pohraničia severovýchodných Karpát :  
Obraz synkretizmu pohanskej a kresťanskej kultúry  
na prahu troch dynastií..... 114

*Ivana Slivková*  
Východiská interpretácie jazyka ako národného symbolu  
v bieloruskej literatúre. .... 137

*Vladimír Penčev*  
Vlast jako symbol, aneb ještě jednou o názvech organizací  
bulharských komunit v zahraničí..... 150

*Рајна Рождественска*  
Rodinná konštelácia ako regulátor rodinných vzťahov  
v slovenskom a bulharskom prostredí ..... 156

### III. Terminologické, etnolingvistické a dialektologické súvislosti kultúry

*Katarína Žeňuchová*  
Status mytologickej prózy v systéme folklórnych žánrov na Slovensku..... 171

*Мария Китанова*  
Аксиологични аспекти в семейната обредност  
(прояви на опозицията свой – чужд)..... 182

*Калина Мичева Пејчева*  
Плачът и смехът в българския език и култура ..... 194

<i>Ваня Мичева</i>	
Названия на шапката в историята на българския език и култура.....	209
<i>Татяна Илиева</i>	
Външният вид на средновековния човек по езикови свидетелства в литературните паметници на Slavia Orthodoxa (коса и прическа) .....	220
<i>Марияна Витанова</i>	
Пътят и пътуващият човек в българската лингвокултура .....	242
<i>Anna Makišová – Dragana Radovanović</i>	
Pomenovania farieb v slovenčine a v srbčine – porovnávacía analýza .....	250
<i>Marína Hríbová</i>	
Niekoľko poznámok k syntaktickým javom v slovenských nárečiach v Srbsku (na príklade analýzy získaných nárečových prejavov).....	265
<i>Йоанна Кирилова</i>	
Развитие на концепта език – минало и настояще .....	277

#### IV. Historický a liturgický rozmer slovanskej kultúry

<i>Александр Геннадьевич Кравецкий</i>	
В поиске единства традиции: опыты включения в богослужебную практику Нового времени средневековых текстов .....	287
<i>Александра Андреевна Плетнева</i>	
Гравированные молитвы XVII-XIX веков как источник изучения религиозных практик и религиозного сознания .....	302
<i>Анна Михайловна Ланцева</i>	
Стихиры-подобны в ранней службе святому Вячеславу Чешскому .....	319
<i>Šimon Marinčák</i>	
Hymnus Svetlo tiché v byzantskej hudobno-liturgickej tradícii.....	329
<i>Peter Zubko</i>	
K problematike slovenských katolíckych modlitebných knižiek z 19. storočia pre pospolitý ľud .....	342





## Na úvod o interdisciplinárnom výskume prameňov jazyka a duchovnej kultúry v slovensko-slovanských súvislostiach

Trojdná interdisciplinárna medzinárodná slavistická konferencia s názvom „Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre – slovensko-slovanské súvislosti“ sa venovala aktuálnym otázkam duchovnej písomnej kultúry v slovenskom i širšom slovanskom kontexte a kultúrno-identifikačným procesom národných a jazykových spoločností v slovanskom priestore. Rozčlenená bola do štyroch tematických okruhov, ktoré poukázali na nevyhnutnosť pramenných výskumov textov o pôvode, dejinách a kultúre národa, o obraze duchovného, právneho a materiálneho sveta na príklade vybraných slovanských jazykov, ďalej poukázala na potrebu poznávania slovanskej religiozity a konfesionality a na aplikačný rozmer skúmania historických písomných prameňov pre súčasnosť.

Konferencia sa uskutočnila v dňoch 21. – 23. septembra 2022 v súlade so slavistickým vedeckovýskumným programom interdisciplinárne zameraného projektu APVV-18-0032 „Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov“, ktorého zodpovednou riešiteľkou je Svetlana Šašerina. Na interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencii odzneli aj pozvané prednášky od slavistov, ktorí sa dlhodobo podieľajú na výskumnej spolupráci v uvedenej oblasti, ktorá sa systematicky doposiaľ realizuje na pôde Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v úzkej spolupráci so Slovenským komitétom slavistov. Práve spolupráca so slovenským komitétom slavistov umožňuje takéto sieťovanie odborníkov doma i v zahraničí, ktorí sa tak podieľajú na plnení jednotlivých plánovaných výskumných úloh, ktoré súvisia so slovanskou axiológiou a etnolingvistikou, dialektológiou a sú zamerané na výskum jazykovo-kultúrnych vzťahov, na cirkevno-slovanský liturgický jazyk a cyrilské písomnosti v kontexte slovensko-východoslovanských a slovensko-južnoslovanských vzťahov.

Na konferencii sa zúčastnili nielen pracovníci a doktorandi Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV (9 účastníkov), ale najmä zahraniční odborníci zo slavistických pracovísk: z Ústavu bulharského jazyka BAV v Sofii (7 účastníkov), z Ústavu etnológie a folkloristiky BAV v Sofii (2 účastníci), z Cyrilo-metodského výskumného centra BAV v Sofii (2 účastníci), z Ústavu pre výskum kultúry Jagelonskej univerzity v Krakove (1 účastník), z Ústavu ruského jazyka RAV v Moskve (3 účastníci), z Ústavu ruských dejín RAV v Moskve (1 účastník), z Ústavu slavianovedenia RAV v Moskve (1 účastník), z Ústavu pre výskum slovanskej kultúry Ruskej štátnej univerzity A. N. Kosygina v Moskve (1 účastník), z Ústavu srbského jazyka

---

SAV v Belehrade (1 účastník) a z Katedry slovenského jazyka a literatúry Univerzity v Novom Sade (1 účastník). Prítomný zborník vedeckých príspevkov tvoria referáty prednesené na spomínanej konferencii a prepracované do podoby vedeckej štúdie so zameraním na slovanskú mytológiu, axiológiu, etnolingvistiku, dialektológiu a historiografiu. Jednotlivé príspevky približujú obraz o hierarchickom usporiadaní duchovného i materiálneho sveta, o existencii vecí, javov, o vzťahoch v spoločensve, v rode, rodine, o komunikácii s blízkymi i vzdialenými susedmi z interdisciplinárneho slavistického hľadiska.

*Editori*

**I.**

*Jazykové a literárno-historické súvislosti  
o práve a spravodlivosti  
v kultúrnych dejinách Slovanov*



## О годинахъ и часѣхъ: vnímanie času a jeho odraz v písomných pamiatkach karpatskej proveniencie<sup>2</sup>

### О годинахъ и часѣхъ: Perception of Time and its Reflection in Written Monuments of Carpathian Provenance

*According to Christian ideas about the creation of the world, time was created as one of the first elements. It is the fundamental ontological concept that determines existence, life and death, history and memory. We count time in segments, in hours, days and years, and more often than not we are aware of its retrospectivity, backwards, into the past. Knowing the past is thus our reflection on time. In this context, the existence of the past is above all a matter of faith, and the knowledge of history itself is a re-experiencing of it individually. In contrast to the historical perception of time, the cosmological perception of time creates a space for myth. Time is a category associated with life, since in death time does not apply, yet the living person encounters the situation of the absence of time. Similarly, the reliving of rituals does not take place in real time, but in the original time in which the past event being recounted took place. In accordance with this conception, the paper gives an account of some supernatural phenomena and legends that relate to time. These interpretations come from the Ugljan Key and from other manuscript written monuments of Carpathian provenance.*

*Time, perception of time, written monuments, ethno-linguistics, semiotics.*

Vnίmanie času je jedným z mála ukazovateľov kultúry, ktoré charakterizujú jej podstatu. S vnίmaním času sa spája správanie sa ľudí, rytmus ich života, ich vzťah k veciam a všeobecne aj vnίmanie doby.

Pre antický svet je charakteristické cyklické vnίmanie času. Kresťanstvo zas prinieslo koncepciu pohybu sveta od jeho stvorenia ku koncu, od začiatku po jeho skončenie (porov. Le Goff 2020, 244-278 a Гуревич 1984, 103-166).

Podľa B. A. Uspenského (Успенский 1996, 11-23) semiotický prístup k dejinám vyžaduje rekonštrukciu systému predstáv, ktoré vplývajú na vnίmanie udalostí a reakciu na nich. Historický vývin sa môže vnίmať ako komunikačný proces, lebo každá nová informácia v tomto vývine, resp. každá nová udalosť predpokladá a vytvára na ňu reakciu spoločenstva. Z tohto uhla pohľadu objektívny rozmer udalosti nie je relevantný. Oveľa dôležitejším je jej vnίmanie. Chápanie význa-

---

<sup>1</sup> Mgr. Svetlana Šašerina, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava; orcid.org/0000-0002-9130-0150.

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

mu udalosti je kľúčovým faktorom pre pochopenie pokračovania príbehu, a tak sa udalostiam pripisuje ich význam a spoločenstvo tak číta obsah jednotlivých udalostí. B. A. Uspenskij pokračuje, že história spája minulosť a prítomnosť ako dve kategórie, ktoré patria k dvom rozličným časovým úsekom, preto sama história vyžaduje semiotické porozumenie obsahu minulosti.

V predkresťanskej civilizácii čas určovali prírodné cykly. Kalendár roľníka odrážal zmenu ročných období a postupnosť poľnohospodárskych sezón. Odvtedy až doposiaľ niektoré slovanské národy používajú názvy mesiacov, ktoré odrážajú spojenie so sezónnymi prírodnými udalosťami alebo aj sezónnymi prácami roľníkov či pastierov, napr.: čes. květen (máj), srpen (august), říjen (október), chorv. travanj (apríl), lipanj (jún), pol. kwiecień (apríl), ukr. березень (marec), квітень (apríl), травень (maj), bielors. жнівень (august), снежань (december), st-bg. брязок (marec), жетар, жътвар, сърпен (júl).<sup>3</sup> Takisto aj v nemčine sa zachovali názvy mesiacov, ktoré odrážajú sezóny: Wonnemonat (máj, utvorené od Wonne – radosť, potešenie), Erntemonat (august, utvorené od Ernte – úroda). Čas sa teda ráta aj vzhľadom na dlhšie obdobia, napr. na sezóny, resp. cykly, mesiace a roky. Rok v tomto vnímaní je uzatvorený, konečný cyklus; je naplnený konkrétnym obsahom, ktorý sa dookola opakuje. Čas sa teda z tohto pohľadu nevníma lineárne (od minulosti cez prítomnosť do budúcnosti), ale cyklicky.

Skutočnosť, že v agrárnej spoločnosti sa čas reguloval a odratúval prostredníctvom prírodných cyklov, určovala nielen závislosť človeka od zmeny ročných období, ale predstavovala aj špecifickú štruktúru v predstavách a ľudskom myslení. V agrárnom vnímaní príroda sa sama nerozvíja, takto ju vnímal a vykladal agrárne orientovaný človek, lebo si všímal najmä pravidelne sa opakujúce prírodné javy späť napríklad s ročnými cyklami či obdobiami, ako je siatie či zber úrody. Človek nie je schopný prekonať túto cyklickosť, a preto toto stále opakovanie je v centre duchovného života človeka. Toto centrum cyklickosti času tvorí aj podstatu duchovného života človeka v kresťanstve, kde sa dokonca v biblickom texte uvádza, že každý jeden človek sa podobá na semeno, ktoré vydá mnohonásobnú úrodu iba vtedy, keď odumrie: „Ak pšeničné zrnó nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu“ (Jn, 12:24).

Skutočne reálnymi boli iba také skutočnosti, ktoré sa neustále opakovali, opakovaním sa rozvíjali a ktoré sa tak stali tradičnými.

Archaická spoločnosť neuznáva individuálne a ani novátorské správanie sa človeka, lebo za normu pokladá nasledovanie vzoru, príkladu. Iba takto orientované vnímanie života a tradície má v sebe zhodnotenú morálnu silu. Práve pre toto je ľudský život v tradičnej kultúre neustálym opakovaním vzorov. Orientácia na

---

<sup>3</sup> Ďakujem Kaline Mičevovej-Penčevovej za upozornenie na názvy mesiacov v starej bulharčine (st.-bg.). Uvádzame ich podľa webu: [https://www.actualno.com/curious/starobylgarskite-imena-na-mesecite-koito-nikoj-ne-pomni-news\\_634224.html](https://www.actualno.com/curious/starobylgarskite-imena-na-mesecite-koito-nikoj-ne-pomni-news_634224.html).

vzor, na ideál, na božské umožňuje človeku spojenie s božstvom. Všetky činnosti človeka v rámci spoločenského či rodinného života majú zmysel iba preto, že sa nimi napodobňuje sakrálny priebeh vecí v neustále revitalizovanej tradícii (napr. aj formou rituálov). Pozemský čas preto stráca svoju hodnotu a nezávislosť, keď sa človek projektuje do mytologického času. Toto je veľmi dobre vidno v období sviatkov, kde sa mýtus odohrával ako rituálna dráma, a preto sa prežíval ako skutočnosť, ako sprítomnenie minulosti (Гуревич 1984, 113). Archaické vnímanie času je síce nehistorické, kolektívna pamäť sa v ňom stáva mýtom a osobnosť archetypom. Nové nie je dôležité, lebo tým nevzniká rozdiel medzi minulosťou a prítomnosťou, keďže minulé sa opakovane sprítomňuje, revitalizuje.

Dôležitým časovým aspektom bolo napr. sčítanie generácií. Zaradenie jedinca do systému rodu je základná charakteristika jeho identity. Nie je mysliteľné, aby človek bol bez koreňov, mimo generačného systému. V biblickom ponímaní je toto sčítanie známe aj pri narodení Ježiša, keď sa aj Boh v ľudskom tele zapísal do kníh ľudskej existencie. Toto vidno tiež v starých literárnych pamiatkach epického žánru, najmä v početných genealógiách, ságach, kronikách, eposoch, ktoré svedčia o dedičstve a kontinuite rodu a spoločenstva. Aj pre človeka predkresťanskej epochy je čas vždy spojený so životom a je konkrétne spätý s rodom.

Hoci ešte neexistovali ľuďmi zostrojené prístroje na počítanie a určovanie času, čas sa počítal a určoval podľa polohy slnka a mesiaca na nebi. Aj dĺžka sa merala od trvania času, ktorý človek strávil napríklad na ceste. Práve počet dní či týždňov bol určujúcim determinantom poznania času stráveného napríklad cestou loďou, koňmo, peši a pod. Väčšia presnosť nebola nevyhnutná. Celkovo sa čas meral rokmi a ročnými obdobiami, mesiacmi, dňami, ale nie hodinami, minútami, sekundami.

V ľudovej kultúre je práve slnko základným, smerodajným činiteľom počítania času. Poloha slnka na nebi určuje nielen ročné obdobie, ale aj svetové strany (porovnaj pol. północ, południe, zachód, wschód; ukr. північ, південь, захід, схід; slk. a čes. východ, západ; rus. восток, запад) (porov. Bartmiński 1996, 119). Aj ľudový kresťanský kalendár má solárnu povahu: najväčšie kresťanské sviatky sa prekryli s dňami, v ktorých sa slávil pohanský kult slnka (pozri Гуревич 1984, 111). V tejto súvislosti treba dodať, že aj Kristus sa v liturgických textoch nazýva Slnkom pravdy. Slnko tak možno vnímať ako základný predobraz poznania viditeľného, zmyslami vnímateľného sveta, v ktorom sa práve neviditeľné slovo (ako základný antropologický komunikačný prostriedok) ukázalo človeku fyzicky, teda v ľudskej podobe (Žeňuch – Šašerina 2021, 60-75).

Prechod ku kresťanstvu si však vyžiadal značné zmeny vo vnímaní sveta a času v ľudskom chápaní. Hoci archaický vzťah k času nebol prekonaný, bol odsunutý do pozadia ľudského vedomia. Agrárny kalendár, ktorý odrážal prírodné cykly, bol prevzatý a prispôbený pre potreby kresťanstva. Agrárny čas sa stal aj liturgickým časom: rok sa rozčlenil na obdobia medzi jednotlivými sviatkami. Úlohu počítania času preberá cirkev. Človek sa orientuje v čase napríklad podľa

zvonenia zvonov, podľa klepadiel a iných nástrojov, ktoré vydávali zvuk a ktoré zvolávali veriacich práve na bohoslužby. Kresťanstvo však prinieslo aj nové vnímanie času, ktoré už nie založené iba na cykloch, ale ukazuje na čas ako na vektor, ktorý rámcuje vývin od stvorenia sveta do jeho konca. Spolu s tým sa rozvíja aj chápanie minulosti a dejín. Keďže pohanský čas sa vnímal vo forme mýtu, rituálu a zmeny ročných období či generácií, stredoveký človek už vníma mytologický, sakrálny čas zároveň s pozemským (Гуревич 1984, 115). Kategória pozemského času sa uvedomovala oddelene od vnímania času večnosti, ktorá je atribútom Boha. Naopak, čas má začiatok a koniec. Čas sa stáva lineárnym a nezvratiteľným. Zároveň však staré cyklické vnímanie času sa úplne nevytratilo, ľudské dejiny v úseku medzi stvorením sveta a jeho koncom sa tiež vnímajú aj cyklicky, napr. človek sa vracia k Stvoriteľovi, čas sa vracia do večnosti a pod. Cyklickosť kresťanského času sa prejavuje v cirkevných sviatkoch, ktoré sa opakujú každý rok, a každý rok približujú človeku udalosti Kristovho života ako vzoru dokonalosti. Ľudský život ako taký nie je hodnotou sám od seba, lebo má zmysel iba vtedy, keď je časťou dejín, v kresťanskom učení je súčasťou dejín spásy. Preto v tomto vnímaní času prítomnosť má menší význam ako minulosť a budúcnosť a toto je skutočné dedičstvo a kontinuita, ktorú človek zachoval zo svojho pradávneho, mytologického, archetypálneho vnímania sveta podnes.

Vo svojej podstate sa kresťanské vnímanie sveta pokladá za mytologické, ale od starých prírodných mýtov sa kresťanské vnímanie sveta odlišuje temporalitou a historickosťou, v ktorej sa kombinuje sakrálny a pozemský rozmer života a utvára sa dualistický obraz historického vývinu. Pri základoch kresťanskej filozofie stojí svätý Augustín (Гуревич 1984, 119) a práve jeho výklady v rozličných úpravách obsahujú aj cyrilské rukopisy karpatskej proveniencie.

Podobenstvo o hodinách a časoch, ktoré sa nachádza v Uglianskom zborníku Kľúč, prirovnáva hodiny dňa k obdobiam ľudského života: ranné hodiny zodpovedajú detstvu a mladosti, denné hodiny predstavujú dospelosť, a večerné hodiny zas záver života. Tento obraz je odrazom interpretácie od svätého Augustína a spája sa so životom ľudí. Augustín interpretoval výrok sv. Petra o tom, že u Boha jeden deň je ako tisíc rokov a tisíc rokov ako jeden deň, tak, že každý deň stvorenia prirovnával k určitému obdobiu: od stvorenia Adama do potopy, od potopy po Abraháma, od Abraháma po Dávida, od Dávida do babylonského zajatia, od babylonského zajatia do Kristovho narodenia a od Kristovho narodenia do skončenia sveta. Tieto historické obdobia zodpovedajú podľa Augustína šiestim obdobiam ľudského života: rané detstvo, detstvo, puberta, mladosť, stredný vek a staroba.

Noc v tomto kontexte času sa neprirovnáva k žiadnemu veku, čo zodpovedá stredovekému vnímaniu noci ako symbolu zla a hriechu. Noc nesymbolizuje život, teda predstavuje smrť. Podľa tradície sa Kristus narodil v noci, aby priniesol svetlo pravdy. V ľudovej tradícii s nočným časom sa spája aj množstvo pravidiel a zákazov, lebo práve noc je časom diabla, víl, stríg a i. V noci je človek v nebezpečenstve, preto sa odporúča v noci nevychádzať z domu a napríklad aj nepozerať sa



do zrkadla (vtedy sa v odraze ukazuje sám diabol). Sedenie a stráženie nebožtíka v noci sa vysvetľuje v tom kontexte, aby sa z neho nestal upír. S nocou sa spája ticho a zákaz vydávať hlasné zvuky a tiež mnoho ďalších predpisov (Толстая 2012, 214). Uvedieme len to, že nočný čas sa zároveň pokladal za vhodný pre magické obrady a rituály: nielen pre veštenie, ale aj pre sťahovanie sa do nového domu, svadobné oslavy či niektoré druhy liečenia.

V súvislosti s počítaním času je známe aj rozprávanie o nájdení Kríža Konštantínom a jeho matkou Helenou, presnejšie ide o krátku epizódu opisujúcu boj kresťanov s nekresťanmi, počas ktorého slnko prestalo zapadať a bolo na obzore tri dni až do víťazstva kresťanov. V kresťanskom archetypálnom vnímaní sveta Boh môže zastaviť slnko, ale čas pritom pokračuje ďalej. Takisto aj udalosť spojená s ukrižovaním Krista ukazuje na to, že v okamihu Kristovej smrti sa nebeská opona roztrhla a slnko sa nepohlo po celé tri dni až do samého vzkriesenia. Nezapadajúce slnko je v tomto kontexte znakom mimoriadnej udalosti a v tom vidieť najmä paralelu s antropologickou podstatou slova vo Svätom písme a teda Kristom (Žeňuch – Šašerina 2021, 60-75). V ľudovej tradícii sa azda preto celý svetlý týždeň po Kristovom vzkriesení pokladá za jeden nedeľný deň. Každý nový deň svetlého týždňa po Pasche je nedeľným dňom, v ktorom sa ďalší deň začína hneď po skončení rannej liturgie. Čas síce beží, deň a noc sa striedajú, ale fakt mimoriadnej udalosti sa nemení, ostáva v dni, v ktorom sa ihneď po rannej liturgii spieva večiereň ďalšieho dňa.

Treba ešte poznamenať, že starobylé počítanie času sa začína vždy nocou. Tak je to aj v Biblii, keď sa hovorí, že bol večer a bolo ráno ďalší deň (Gn 1, 5).

V Lucidári sa nachádza otázka a odpoveď o čase, ktorý Adam a Eva strávili v raji. Podľa Lucidára a jeho rozličných redakcií sa ten čas rovná šiestim alebo siedmim hodinám. Prečo šesť alebo sedem hodín? Honorius Augustodunský odpovedá, že v tretí čas po stvorení Adam dal mená zvieratám a v šiesty čas po stvorení bola stvorená Eva, ktorá ihneď okúsila zo zakázaného ovocia a už v deviaty čas ich Stvoriteľ vyhnal (Le Goff 2020, 246; Žeňuch 2021, 47). Od šiesteho do deviateho času bol Kristus ukrižovaný. Toto obdobie ukrižovania je vlastne obdobím, keď sa očisťuje ľudské stvorenie od hriechu. Kristus predstavuje ovocie rajského dreva, teda stromu.

V starej židovskej tradícii deň trval 12 hodín od východu slnka a 12 hodín po jeho západe. Keď zašlo slnko za obzor, začala sa noc. Táto tradícia sa zmenila až v 3. – 5. stor. n. l., keď sa začalo počítanie hodín dňa od jedného večera do druhého (Gn 1, 5) (porov. Štrba 2014, 200). V rímskej tradícii sa deň počíta od polnoci (Štrba 2014, 196) a je rozdelený na štyri časti. Toto rímske počítanie času denného svitu položilo aj základy kresťanského počítania v západnom kultúrnom svete, ktoré používame podnes. Ľudová tradícia však členenie denného času vníma izomorfsky a prirovnáva ho k ročným obdobiam (deň je ekvivalentom leta, noc je ekvivalentom zimy). S. Tolstaja (2012, 212) upozorňuje, že v ľudovom kalendári sa sviatok začína spravidla v predvečer, s tým sa spájajú aj opatrenia a zákazy,

ktoré sú charakteristické pre ten či onen sviatok. Aj počítanie času v ľudovej tradícii sa pridrižiava starovekej biblickej tradícii, keď sa nový deň začínal večer po západe Slnka a keď nastala tma (noc).

Počítanie času sa spája s osobitnými pravidlami, ktoré vychádzajú zo spravodlivého usporiadania vzťahu medzi začiatkom a koncom ľudského života, teda stoja medzi začiatkom života a jeho koncom, teda v smrti, ale súvisia aj s trvalou spravodlivosťou, ktorá sa prejaví v čase. Táto trvalá spravodlivosť predstavuje princíp pravdy, ktorá je centrálna a pevná a okolo ktorej sa uskutočňujú všetky dôležité udalosti života človeka i vesmíru. Čas je teda základnou a nemennou hodnotou. Mení sa iba ľudská činnosť (kultúra) v tomto temporálnom prostredí.

### **Literatúra**

- Bartmiński, J. 1996. Słownik stereotypów i symboli ludowych 1. Kosmos. Lublin 1996.
- Гуревич, А. 1984. Категории средневековой культуры. Москва.
- Le Goff, J. 2020. Kultura středověké Evropy. Praha.
- Štrba, B. 2014. Nemá deň dvanásť hodín? Pozadie židovského a ranokresťanského delenia času. In Liturgia, časopis pre liturgickú obnovu, XXIV, 3/2014, s. 193-211.
- Толстая, С. М. 2012. Сутки. In Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. т. 5. Москва.
- Успенский, Б. А. 1996. Избранные труды, т. 1. Москва.
- Žeňuch, P. – Šašerina, S. 2021. Language as a Means of Communication with God. In Akropolis: Journal of Hellenic Studies, 4, 60-75, <https://doi.org/10.35296/jhs.v5i1.73>.
- Žeňuch, P. 2021. Rakošínský cyrilský rukopisný zborník z konca 17. a zo začiatku 18. storočia. In Slavica Slovaca, 56, 4, 1-74.

Марина Михайловна Валенцова<sup>1</sup>

## Образ мира в мифологических представлениях славян

### The image of the World in Mythological Beliefs of the Slavs

*The article aimed to comprehend in its entirety one of the aspects of the big topic "The World and Man", namely, the way a person of traditional culture understands and classifies the world, builds communication and contacts with it, how he fits himself into this earthly world – on the basis of pre-Christian ideas, most fully reflected in the field of lower mythology of the Slavic peoples. The study was carried out in line with ethnolinguistics.*

*Conclusions based on the analysis of beliefs, demonological narratives, demonic images concern the understanding of the world, its nature and essence. It is shown that a person of traditional culture felt the whole world animated, responsive to human behavior; one whole with a person and within itself, syncretic. An important principle of describing and understanding the world by man was the principle of anthropocentrism and anthropomorphism. Only in this sense – in the sense of analogy with a person – can we speak of the physical and spiritual as two components of the external world, correlated with the body and soul of a human, and constituting a whole living organism, which also includes a human. The proof of this unity is the idea of metempsychosis, the transformation of everything into everything, shapeshifting, which unite everything that exists.*

*Ethnolinguistics, Slavic lower mythology, image of the world, syncretism, anthropocentrism, metempsychosis.*

Достаточно поздняя славянская письменность, а также более ранние, но отрывочные письменные свидетельства иностранных хронистов и путешественников не могут дать сколь-нибудь систематических сведений о древнейшем дохристианском мировоззрении славян, поэтому особое значение приобретают другие источники, прежде всего, традиционная духовная культура, фольклор, язык во всем многообразии его диалектов. К духовной культуре принадлежит также народная демонология, или низшая мифология, которая пронизывает все сферы народной жизни и весьма многогранно отражает взгляд человека на мир и место самого человека в мире.

Конечно, речь в таком случае идет о реконструкции как самой древней традиционной культуры славян, так и архаического мировоззрения, способа мышления, отношений в социуме, семье и т.п. Такая реконструкция создается на основе сопоставления данных всех славянских традиций разных временных периодов с привлечением результатов исследований археологии, истории, социологии и других наук.

---

<sup>1</sup> Марина Михайловна Валенцова, кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Ленинский проспект, д. 32 А, mvalent@mail.ru

В славянской народной культуре в целом хорошо сохраняются дохристианские представления. Как пишет Светлана Михайловна Толстая, «наиболее близкой к дохристианским образцам и моделям остается сфера верований и бытовых представлений», но и народная космогония осмысливается почти исключительно в мифологическом ключе и отражает древнейшие верования славян, восходящие к праиндоевропейской эпохе. Здесь и идея Мирового древа, легенды о сотворении мира, представления о «том» свете, о конце света (Толстая 2015, 101, 32). Представляется, что и в народной демонологии влияние христианства было небольшим. Хотя и здесь отмечается его воздействие: снижение уровня языческих богов и божков до демонов и духов, отрицательная трактовка всей сферы магического и сакрального в народной среде с попыткой заменить эти обряды христианскими или, при невозможности этого, включить их в свой арсенал с изменением первоначального смысла, проникновение в народную среду книжных христианских источников, и др.

«Особенностью славянской (праславянской) мифологической системы следует считать развитую низшую мифологию, органически встроенную во всю ткань представлений о мире и человеке и в значительной степени освоившую и книжно-христианские образы (Толстая 2015, 35). С. М. Толстая назвала славянскую демонологию своеобразной народной философией, имея в виду отражение в ней категоризации мира, способа его познания и понимания, создание особой системы мировидения, осознание своего места в мире.

Материалы по демонологии отдельных славянских традиций уже достаточно хорошо собраны и изучены, активно продвигаются и сравнительно-сопоставительные исследования двух или нескольких традиций одного региона или одной зоны, немало работ, анализирующих одну группу терминов или одну тематическую область, один мотив, признак в общеславянском масштабе (например, работы Л. Н. Виноградовой, А. В. Гуры, Л. Раденковича, а еще раньше – синтетическая работа К. Мошиньского *Kultura ludowa Słowian*). Современный уровень изучения славянской низшей мифологии позволяет анализировать весь славянский материал и делать обобщающие выводы, в настоящей статье – выводы об образе окружающего мира у человека традиционной культуры.

1. Первое, что становится очевидным при анализе системы славянских мифологических персонажей, это то, что весь мир оказывался **живым** и **«заселенным» демонами** разного вида, генезиса и статуса. Демоны и духи, персонифицированные или неперсонифицированные, есть везде – и во внешнем, и во внутреннем мире человека, и в мире социальном.

Например, населено пространство: природное (земля, подземелье, реки, озера, источники, леса, деревья, поля, межи, воздух), домашнее и дворовое (дом, печь, двор, баня, хлев, овин) – это многочисленные лесные, водяные, домовые, полевые духи, персонифицированные ветер и вихрь и т.п.

Демоны управляют временем или иным способом связаны с временем (с праздниками и буднями, днями недели, полночью и полднем).

Демоны вселяются в человека в виде страхов (испуга), зависти, злобы, отчаяния, болезней; демоны определяют судьбу человека, отнимают его жизнь. Демоны могут составлять одну из сущностей (одну из душ) некоторых категорий людей, особенно тех, кто родился в определенное время при определенных обстоятельствах – это колдуны и ведьмы, знахари и лекари, гадалки и пророки, облакопрогонники и защитники от града, волколаки. Именно души этих категорий людей (но и не только) превращаются в упырей, блуждают в виде огоньков, переселяются в животных, в тучи, носятся в вихрях, прорастают в деревьях и травах.

И повсюду и в любое время человека искушает черт (бес, дьявол), вечный антагонист Бога, составляющий с ним диалектическое единство, а в народных верованиях и апокрифических легендах – со-создатель этого мира.

Мифологическими свойствами наделяются не только люди, но и животные,<sup>2</sup> растения, неживые предметы (как ипостаси мифологических персонажей), мифологизируются и персонифицируются метеорологические (гром, молния, радуга, вихрь) и космологические явления (Луна, Солнце, планеты, созвездия).

Свойственные славянской мифологии анимизм и аниматизм являются наследием самых ранних стадий развития человечества. Эта черта – одушевление всего мира – свойственна, по-видимому, всем мифологиям мира.

2. В традиционной народной культуре мир воспринимается **антропоцентрически**, а сам он нередко **антропоморфен**: «В силу антропоцентризма культуры, субъектом которой является человек, представления о внешнем мире по большей части оказываются антропологически окрашенными» (Толстая 2015, 31). То есть человек помещает себя в центр мира и воспринимает его по отношению к себе и в своих субъективных, человеческих категориях, наделяет мир признаками, свойствами, чувствами, мыслями человека. Иначе говоря, «при формировании языкового и культурного образа внешнего мира используется антропологический код (человек как символический язык)», и наоборот, «сам человек выступает как объект языкового и культурного осмысления и интерпретируется с помощью “внешних” по отношению к нему кодов...» (Толстая 2017, 7).

Поэтому большое число мифологических персонажей либо антропоморфно, либо может принимать антропоморфный облик (ср. номинацию демонов: чеш. *mužiček* ‘водяной’, пол. *wodne baby* ‘водяные’, словац. *ťotka*

---

<sup>2</sup> Интересно, что рыбы практически не мифологизируются, ср.: «Обращает на себя внимание почти полное отсутствие в народной традиции культурной семантики и функции отдельных видов рыб (релевантным оказывается прежде всего общее представление о рыбе как хтоническом и водном животном)» (Толстая 2015, 35).

*zombata* ‘Смерть’ и др.), и не только внешний. Можно реконструировать даже поверья о лесном (диком) народе, который живет семьями, печет хлеб и готовит на огне пищу, хоронит своих мертвых и плачет на похоронах, имеет речь и может отблагодарить за помощь людей (чеш. *divoženky*, с.-луж. *lutki, palčiki, d'zivja žónka (wot lutkow)*, пол. диал. *dziko baba, dziki chtop*, болг. *divu (самодиву) хора*, хорв. (*biele*) *vile*, словен. *vile, divje žene*).

Человек способен общаться с демоническими существами, понимать их намерения и запреты, говорить с ними, даже может вступать с ними в брачные отношения (например, *вилы* в южнославянских, *divožienky* в словацкой, *lesní pannu* в чешской традициях могли выходить замуж за парней из деревни). Мифологические персонажи подменяют ребенка у роженицы своим, который не растет и не разговаривает, чего мать сразу не замечает, потому что выглядит он как человеческий. Лесные женщины, богинки, вилы могут также научить людей лечебным свойствам растений, долголетию, правильному поведению, защите от моровых болезней и нечистой силы, и т.п. Ср., например, песню чешских *diviženek*: ...*Pime pivo s bobkem, jezme bedrník, nebudeme stonat, nebudeme mřít* [Будем пить пиво с лавром, будем есть бедренец, не будем стонать и не будем умирать] (Zíbrt 1896, 525).

Демонические существа обладают человеческими чувствами и страстями, ср., например, рассказы о том, что водяные (словац. *vodní chlapi*), живущие в Татранских озерах, нередко крадут друг у друга жен. В одной быличке водяной, у которого другой водяной украл жену, преследовал его, догнал и вступил с ним в схватку, правда, сам погиб – на воде появилась красная пена (Dobšinský 1880, 117).

И другие мифологические персонажи ведут себя, как люди. Например, белорусский домовый меняет свою одежду в зависимости от сезона и праздничных дней: «применительно ко времени года и погоде, он носит то теплую, то легкую одежду, по праздникам сменяет будничную одежду» (Никифоровский 1995, 39); хозяйева ритуально кормили домового в масленичное заговенье, христосовались с ним на Пасху, оставляли духу крашеное яйцо (Швед 2016, 111).

Природные явления и звуки также понимаются как события в человеческой жизни или речь. Например, внезапно поднявшийся ветер, лесной шум считаются шумом «дикой» ночной охоты (чеш. *divoká honba*, словен. *divja jaga* и под.), а в шуме ветра слышатся даже голоса; в птичьих криках различают человеческие слова, например, коршун кричит: «Пить! Пить!», перепелка перед жатвой предупреждает: «Пара жать! Пора жать!», а курица пророчит: «Плохо-хо-хо-хо!» (Гура 1997, 103, 112, 550).

Более того, антропоморфизируется и время – календарное (у восточных славян Семик, Покров, Троица), суточное (*полудница* появляется в виде женщины в белом), недельное (словац. *dievča pondelničá*, укр. *Неделя*, рус. *матушка Пятница* даже разговаривают с женщинами, нарушивши-

ми запрет на работу в «их» день). Нередко затем происходит и демонологизация праздников.

3. Совершенно естественно, что между этим живым внешним миром и человеком происходит **коммуникация**, этот мир **реагирует на поведение** человека то благосклонно, то карательно. Не только действия (убийство людей и животных, рубка деревьев, срывание трав, добыча ископаемых и т.п.), но и мысль, взгляд, сильные эмоции человека немедленно отражаются на внешнем мире и живущих в нем существах.

Например, если человек в лесу кричит, ломает без надобности деревья, то его *леший* (в.-слав.) или *hejkál* (чеш.) заведет в чащу, если наступит на место, где танцевали или обедали *вилы* (ю.-слав.), обязательно заболит или сойдет с ума; если будет рубить дрова накануне праздника или в праздник, его привалит деревом (словац.) и под. Если женщина будет прясть (ткать, шить, золить белье) в запрещенные для этих работ дни, появится демон-хранитель этого времени или святые (Люция, Варвара) и накажут – у нарушительницы будут гноиться пальцы, болеть голова, она ошпарится кипятком, и т.п. Да и в пространстве дома дух (рус. *домовой*, словац. *bôžik*, *buožiček domovy* и др.) помогал лишь тем семьям, которые были дружные, трудолюбивые; злым и ленивым он мог даже поджечь дом. Чешский водяной *hastroman* ходит на свадьбы, бывает кумом детям, одалживает деньги тем, кто его почитает, и т.п.

Коммуникация с маленьким лесным народцем (гномами), о котором говорилось выше, вообще, согласно быличкам, тождественна человеческой: дивоженки выходили к работающим в лесу или в поле людям, угощали их своим теплым хлебом и просили не собирать на поле все колоски до единого, чтобы и им осталось на муку; одалживали у людей хозяйственные принадлежности (например, дежу), просили сделать им лопату или помело для печи, перенести через канаву или через забор – и за услугу дарили магические предметы (например, хлеб, который, если не доедать его до конца, за ночь становится целым, рубаху, которая не снашивается, и т.п.).

Аналогично гномы, живущие под землей, в шахтах или в домах (словац. *lútki*, *ludíci*, *permoníci*, морав. *luckové*, пол. *krasnoludki*, кашуб. *drebnê*, *boži lédze*), тех шахтеров, которые угощали их хлебом и водой, предупреждали об опасности, показывали золотую жилу, но жадных наказывали. Домашние гномы ухаживали за скотом, преумножали богатство, а хозяева их за это кормили и одаривали одеждой.

Подобные мифологические сюжеты отражали (эксплицировали, конкретизировали, персонифицировали) древние представления славян о взаимоотношениях с миром, в частности, широко распространенную практику (или, скорее, требование) не собирать урожай до последнего колоса, оставляя, как говорили в Полесье, для Бога, для духа поля, для мышей и т.п., оставлять часть ягод на деревьях для птиц, и т.п. Это понимание, что человек не



один в мире, и не царь природы отражено в поговорке при севе: «Роди, Боже, на каждого долю», что обозначало, что урожай просили не только для себя, но и для животных, птиц и насекомых.

Другой аспект коммуникации человека с миром заключается в возможности самих людей целенаправленно воздействовать на природу и всех существ, его населяющих.

Безусловно, это могли делать лишь «знающие», «ведающие», «мудрые» люди, то есть понимающие причинно-следственные связи происходящего и принимающие высокие этические принципы Божьего мира. То есть мало понимать законы природы и ее стихий, без которых невозможна деятельность «профессионалов» (мельников, пастухов, кузнецов и др., которым приписывались магические способности «договариваться» с лешим, с ветром, с чертом), важно было – и это особенно выделяется фабулой и моралью мифологической прозы – соблюдать правила и стоять на стороне добра, справедливости и милосердия.

Видимо, именно поэтому группа «знающих» людей со временем распалась на две противоположные по воздействию категории: ведьмы, чаровницы, колдуны – представители злокозненных, вредящих людям полудемонов; и знахари, лечители, облакопрогонники – представители добрых, помогающих, божьих людей. Хотя до сих пор в народной традиции сохраняются представления об амбивалентности каждого из персонажей, что понятно, поскольку обладание силой не гарантирует вектор ее применения. Иногда ходили к ведьме для лечения, а знахаря опасались и старались ничем его не разозлить, а хоронили с такими же предосторожностями, как и ведьмака.

Приведу несколько примеров воздействия человека на мир, природу, погоду, стихии.

В горных регионах особо почитались (у чехов и мораван даже специально оплачивались за счет села) и демонологизировались люди, умевшие отгонять градоносные тучи, бурю, а следовательно, спасать урожай. В нарративах об этих облакопрогонниках сообщалось, что после их действий и заклинаний туча действительно уходила, разделялась на две части, проливалась дождем, а не градом. В Карпатах такой облакопрогонник назывался: словац. *chmarnik, planetnik, oblačnik, čiernokňazník*, пол. *chmarnik, planetnik, chmurotwórca, trzymacz chmur, rozganiacz chmur, czernokniźnik*, карп.-укр. *хмарник, гонихмарник*. В южнославянских – серб. *здувач, здухач, времењак, вјетровњак, градобранитель*, хорв. *vremenjak* и др.). Эти персонажи исчезали во время бури, улетали в воздух, втягивались в тучи и там боролись с непогодой, а потом возвращались усталые и изможденные.

С другой стороны, любой обряд, совершаемый в том числе частным образом, дома или на дворе, надо считать магическим воздействием обычного человека на природу. Такие практики известны всем славянам, например: для защиты от града выбрасывали во двор печную утварь – хлебную лопа-



ту, кочергу, совок для угля – или ставили острием кверху топор, нож, дóма сжигали освященные травы или освященные на Пасху ветки вербы, муку, зажигали рождественскую, сретенскую или «славскую» свечу; при этом молились, произносили заговоры, махали руками на все четыре стороны, закрепщивали тучу ножом, и т.п.

В духе антропоцентризма природные стихии связывались с понятными человеческими категориями, чаще всего, с душами умерших и особенно «нечистых» умерших (утопленников, висельников) или персонифицировались в образе мифологических персонажей (воздушных демонов, драконов), обитающих в тучах или охраняющих отдельные природные локусы. Так общение с ними было более легким и понятным.

Во всех славянских традициях сильный ветер и вихрь связывается с преждевременной смертью, особенно с висельником (сильный ветер – это «кто-то повесился», вихрь – умирает ведьма); считается, что градовыми тучами управляют души умерших новорожденных детей, утопленников и других преждевременно погибших; что утопленники могут насладить дождь, и т.п. Мысль о том, что покойники вообще, а утопленники в частности, поглощают земную воду (почему на ритуальном уровне совершается поливание могил «заложных» покойников водой во время засухи) отражает тесную взаимосвязь живущих и умерших людей и вообще всех элементов мира.

Природные стихии персонифицировались преимущественно в образах драконов. Это известные на Балканах и на Карпатах демоны непогоды: ю.-слав. *ала*, *аждарха*, словац. *šarkan*, карп.-укр. *шаркань*, с которыми боролись или которыми управляли люди-облакопрогонники типа серб. *змай*, *змајовит човек*, хорв. (*ognjeni*) *zmaj*, *kresnik*, словен. *duhovin* (ребенок, рожденный в виде змеи), *kresnik*, болг., макед. *змеј* – обобщенно называемые *аловити/змајевити/виловити људи*. Как и стихии-драконы, последние тоже демонологизировались, им приписывалась магическая сила, данная при рождении (например, считалось, что они родились от дракона Алы и самовилы, или от Алы и земной женщины). Перед бурей они засыпали, а их душа (или вселившаяся в них *ала*) летела в небо и билась с вредоносным демоном.

Столь подробное изложение фрагмента о метеорологической магии и мифологии связано с тем, что в них наиболее ярко видно это единство, взаимосвязь и взаимопроникновение человека и природы.

Также и другие стихии получали мифологическое осмысление: вихрь отождествлялся с пляской чертей или ведьм; грибной дождь (дождь, когда светит солнце) тоже связывался с деятельностью ведьм и чертей (ср. словац. *bosorkaňa máslo (mlieko) múti*, русин. *сóнце свítит, дождь падé, босоркáня гáда бé*, и т.п.).

Еще один вектор взаимодействия в мире – это воздействие человека на другого человека. Верили, что есть люди, способные насылать болезнь – взглядом (рус. *сглаз*, *призор*, укр. *подив*, чеш. *ohlednutí*, словац. *z očí (mat'*,

*prišlo*), пол. *zaziory, zły spejrzok*, болг. *зли очи* и др.), словом (рус. *уроки*, бел., укр. *уроки, суроци*, чеш. *ouroky, ouřk*, словац. *urieknutie*), мыслью (укр. полес. *подуманэ*, бел. *падумы*) и др. видами порчи.

Другая группа людей силы (знахари) применяла свои способности для лечения больных, при этом использовали воду, огонь, угольки из печи, заговор или молитву, а главное – свою внутреннюю силу.

**4. Время как организующая форма** устройства внешнего мира также осмысливается в мифологических категориях. Общение человека со сверхъестественными существами может быть окказиональным (при природных катаклизмах, при насылании болезней, о чем шла речь выше), но может быть и регулярным, регламентированным, закрепленным специальными датами или периодами календаря.

Можно назвать здесь поминальные годовые праздники (контакты с умершими родственниками), дни солнцеворотов (общение с Солнцем, Морозом; предками; животными), дни, посвященные коммуникация с разными демоническими персонажами (у восточных славян с русалками – Троица, Русальная неделя; с водяным – 16.04, 22.05, с овинником – 14.09, 24.09 и 1.10, и др.), со зверями (волками – серб. *Мратинци*, 9–14.11; медведями – серб. *Мечкин дан*, болг. *Мечкинден*, 30.11; мышами – болг. *Мишинден*, 27.10, 24.11 или др. даты), и т.п. В эти дни общение осуществлялось не особыми знающими, а обычными людьми, но с помощью специальных способов коммуникации. Среди них – обрядовая трапеза (угощение потусторонних сил), свечи, молитвы, гадания. Эти сакральные периоды – окна в потусторонний мир, населенный как умершими предками, так и сверхъестественными силами, мир, где все по-другому, противоположно земному (ср. ритуалы ряжения в травести, ритуальные «бесчинства», смена верха и низа, и т.п.). «Иной» мир представляется перевернутым по отношению к земному, но важно то, что в эти определенные периоды времени можно общаться с «тем» миром, спрашивать, получать помощь.

В результате мифологизации времени появляются представления о том, что дни, недели, периоды календаря не только могут быть благоприятными или неблагоприятными – добрыми и злыми, святыми и погаными, но и связаны с появлением и активностью соответствующих демонов: святочных *шуликунов* (с.-рус.), *каракондулов* (болг.), троицких *русалок* (полес.), великопостных *тодоровцев* (болг.) и т.п. Ведьмы тоже активизируются в определенные даты – на св. Юрия (23.04), Ивана Купалу (24.06), на святки (с 25.12 до 6.01) и некоторые другие даты. По наблюдениям С. М. Толстой, «важнейшим семантическим компонентом календарных верований является демонологический, определяющий годовое расписание появления, активизации и исчезновения мифологических персонажей и роль охранительных ритуалов и отгонных мотивов в традиционном календаре» (Толстая 2005, 16).

5. Отдельный аспект тесного взаимодействия человека и мира – осознание человеком своего **единства с миром**, то есть человек не просто с ним связан, но является его частью, клеточкой его живого организма. Например, верили, что животные в определенные моменты говорят человеческим голосом и предсказывают судьбу своих хозяев (в Полесье, в Словакии на святки ходят к хлеву гадать и подслушивают, что будет пророчить хозяевам скот); похороненный в землю «нечистый» покойник (висельник, утопленник) вызывает засуху или наоборот, обилие дождей и наводнение.

Другой аспект этого единства человека и мира – идея бессмертной души у каждого из объектов материального мира, включая животных, растения и камни, и вера в **метемпсихоз**. Например, согласно чешским верованиям, души нерожденных живут в пустых местах или под пнями, в лисьей норе, в определенном тайном месте, откуда входят в человека; души детей, убитых в утробе, живут во всходах (в посевах) или на межах; душа человека может временно оставить тело или даже переселяться в животное (рассказы о людях-волках, о людях-лебедях и т.п.) или в дерево (Nahodil, Robek 1959, 95).

Переселению душ посвящены статьи Б. Н. Успенского (Успенский 2014) и С. М. Толстой (Толстая 2016). Примеры метемпсихоза не единичны в славянском мире, причем встречаются они в двух вариантах – как переселение души умершего «на постоянной основе, т. е. в течение всего срока жизни нового “хозяина” души», так и «временное вселение освободившейся от плоти души» в новое тело (Толстая 2016, 380-381). Некоторые примеры из полевых и архивных данных: русины в Восточной Словакии рассказывали, что душа умершего 40 дней блуждает по земле и может войти в человека, как правило, более слабого – в старика, в ребенка, – чтобы переждать время до ухода на «тот» свет (с. Убля, полевые записи автора, 2014 г.); в Средней Словакии считали, что когда кто-то умрет, на некоторое время «душа умершего остается в доме, все знает, все слышит. Кто в ближайшее время в деревне родится – та душа в него идет» (Дачов Лом, окр. Вельки Кртиш – AT ÚEt SAV, inv. č. 800a). Похожие представления встречаются у белорусов, болгар, сербов и хорватов, в Полесье и на Карпатах.

Нередки рассказы о том, что душа умершего (убитого) человека переселяется в дерево, и дерево рассказывает (в напеве дудочки, шелесте листьев или др.) о безвременной кончине человека (Агапкина 2013, 2017), а также рассказы, которые связывают жизнь человека с жизнью дерева (женщина гибнет, когда муж срубает дерево, в котором живет ее душа) (Nahodil, Robek 1959, 95).

6. Мир древних славян, был, согласно мифологическим материалам, **синкретичный, неразделенный**. Он состоял из одних и тех же элементов, в разной пропорции составляющих объекты; в нем все превращается во все, одна форма перетекает в другую.

Вообще для мифологии славян **метаморфоза, или превращение**, чрезвычайно важное понятие. Оно реализует идею непостоянства зрительного, акустического и др. обликов, равно как и функций мифологических персонажей. Идея «мерцания» (исчезания и появления, видимости – невидимости, слышимости – неслышимости) – обязательный элемент мифологических образов как результата мифологического сознания. То, что ясно и отчетливо видно, что понятно и объяснимо – не вызывает ни страха, ни благоговения, ни поклонения.

В славянских традициях мы видим превращение человека – в животных, растения, объекты неживой природы (камень, река), в тень, дух (призрака); превращение животного – в другое животное или в человека; превращение небесных тел – в животных; мифологических персонажей – во все, что угодно, включая ветер и вихрь. Эти превращения временные (на несколько часов, дней, лет) или долговременные (до конца жизни), что опять приводит к идее метемпсихоза, поскольку речь идет об изменении облика, формы одной и той же психической сущности (в разных координатах – души, духа, энергии и т.п.). Временные метаморфозы обозначаются терминами: *обернулся, перекинулся, сделался, побежал, пошел, поскакал (кем-то)*, например, *волком в лес*, и называются оборотничеством. Долговременные характеризуются как безвозвратные (в рамках времени жизни) и описываются глаголами: *превратился, стал (кем-то)*. Однако их семантическая и понятийная общность заложена уже в этимологическом родстве глаголов *пре-вратиться* и *о-борачиваться* (< праслав. \**vъrĭtĕti sę* (лат. *vertere / vortere* ‘крутить, вертеть’ и др. – Мельничук (гл. ред.) 1982, 360).

Примеров сказанному очень много, приведу лишь один из них: умершие некрещеными дети превращаются в блуждающие огни (морав. *bludičku*, чеш. *svĕtluška, světylka*, пол. *blud, świeczniki*), ветер (з.-укр. *зрончи*), птиц без перьев (болг. *нави, лавяци, свирци, лаусници*; серб. *некрштенци, навије*), в вампиров (серб. и хорв. *мацируо, лорго, мацић, мачић, маљак, невидинчићи, невидимићи*; рус. *угоша*), в русалок, мавок (в.-слав.), в ночницу, стригу, русалку (Кабакова 1999, 87, Валенцова 1999, 408).

К метаморфозам относятся и ментальные изменения у людей – приобретение знаний, свойств и умений – например, превращение человека в колдуна или в охотника; изменение пола (верили, что если человек пройдет под радугой, окажется в том месте или попьет воды там, где радуга «пьет воду», то он превратится из мужчины в женщину и наоборот – серб., мак., болг., словац., зап.-укр. – Валенцова 2004, 312).

Примером частичных превращений веществ, но с изменением их существенных качеств, является превращение воды на Рождество в вино, а вина – в Страстную пятницу – в кровь; льна (волокон льна) – в полотно.

Синкретичность мира проявляется и в общности мифологических персонажей, которые нематериальны, амбивалентны, способны к оборотниче-

ству, могут менять свой рост, а также обладают общим набором демонологических признаков, признаки и функции мигрируют от одного персонажа к другому. Например, функция «красть и подменивать детей» характерна не только для западнославянских *дивоженок*, *богинок*, *мамун*, но и для чешского водяного, русской полудницы, чёрта. Мотив оборотничества в волка, реализуемый в образе волколака, т.е. колдуна, который способен сам превращаться в волка по своему желанию, либо превращать в волка других людей в наказание или из мести, либо (в западнославянских традициях) это несчастный, который по своей природе вынужден иногда превращаться в волка, – мотив этот в севернорусском сюжете представлен в виде превращения жадного старика и его жены в волков Деревом.

Другой такой сквозной мотив – мотив битвы, борьбы – особенно характерный для южных славян, но его можно найти в самых разных ситуациях и в других традициях. У южных славян он обычно связан с борьбой защитников села и полей с демоном непогоды, драконом, приносящем град и бурю (например, сербский *крсник* борется с волколаками и вештицами, которые делают людям зло, и т.п.). Мотив борьбы находим в карпато-украинских традициях: в одной быличке человек, который умел отгонять тучи, обнажался, вставал напротив тучи и изображал борьбу с демоном, как будто бы его бил (Синеви́рская Поляна); в другом нарративе *босуркун* шел ночью на границу своего села (хотара), чтобы биться в виде черного быка с соседним ведьмаком, который должен был прийти в виде пестрого быка. Также у русинов рассказывали, что один умерший начал «ходить» и давить людей и скот. Позвали «того, что знал помочь», и он боролся с мертвым на могиле, победил его и отрезал покойнику голову череслом плуга (Папин, ок. Снины, полевые записи автора, 2018 г.).

Наиболее синкретичный образ у всех славян – это черт, для которого вообще «трудно вычленить постоянный набор его идентификационных признаков» (Виноградова 2016, 67). У него большое число имен, ср., например, только словацкие: *čort*, *šert*, *diabol*, *d'ah*, *d'ach*, *d'as*, *nečisnik*, *nečistoj*, *nečistotník*, *nečistý*, *neprjaznik*, *pluhavec*, *pokušitel'*, *priepasnik*, *pekelník*, *zlý duch*, *anciáš*, *ancimon*, *ancipeter*, *d'uk*, *šatan*, *šajtan*, *satan*, *čert*, *rohatý*, *spropadnik*, *ščazbi*, *bes*, *čechman*; *čertica*, *fras*, *kat*, *parom*, *perín*), или русские: *косматый*, *кудлатый*, *рогатый*, *черный*, *синий*, *беспятый*, *куцый*, *хромой черт*, *кривой вражонок*, *лысый*, *красавец хвостатый*, *антипка*; *нечистый*, *нечисть*, *неумытый*, *немытик*; *проклятый*, *окаянный*, *враг*, *вражья сила*, *супостат*, *злой дух*, *худой дух*, *дурной*, *нехороший*, *недобрый*, *лукавый*, *лихорад*, *не наш*; *доброхот*, *чёртышко*. У черта множество обличий – антропоморфных (парень, пан, жандарм, лесник), зооморфных (баран, козел, кот, пес, птица), предметных (колесо, копна сена, соринка, брошенная на дороге вещь), он мог явиться ветром, вихрем. Он не имеет стабильного места обитания, может появляться где угодно – в воде, в болотах, на вербе, в цветах, в жите, на яблоне, в че-

ловеке, но чаще всего обитает в пекле, в аду.<sup>3</sup> «Один и тот же бес-водяной, переселяясь согласно календарю с одного места на другое, менял свое имя и, надо полагать, и облик» (Толстой 1995, 259). Черт отождествляется в народных рассказах с русалкой, с лесным духом, с домовым, полевиком, летающим змеем и «ходячим» покойником, и т.п. Так же многочисленны виды его вредоносной деятельности.

Интересно, что «классификация чертей», их ранжирование по функциям и названиям появляется только в Средневековье в Европе. Об этом подробнее писала Л. Н. Виноградова. В Западной Европе в дидактических произведениях было описано множество обликов черта, каждый из которых представлял какой-то человеческий грех. В одном из таких произведений, польском *Postępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkemu* (1570) помещен целый список чертей: *Фарел* – служит чернокнижникам и ведьмам, *Кьердос* – соблазняет по приказу Люцифера духовных лиц, подговаривает их на пьянство и распущенность; *Гапах* – одноглазый черт, участник шляхетских забав, который приказывает забыть молитвы и веселиться, *Смешек* (*Śmieszek*) – вредит, морочит, подводит людей, а потом над ними смеется, *Одменец* (*Odmieniec*) – легко меняет внешний вид, превращается в зверей и птиц, *Лятавец* (*Latawiec*) – летает в виде огненного змея к вдовам в качестве любовника, и т.п. (Виноградова 2016, 81-82).

7. Образ мира также во многом определяется характером **ментальных процессов**, распространенных в народе, а также национальным языком. Конечно, есть общие для славян и других народов мира «когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм» (Толстая 2015, 103), но есть и различия в этих механизмах. Основной материал для этого дают, в первую очередь, система и структура языка, например, через реконструкцию семантики славянских демонимов и анализ мотивационных моделей. Здесь релевантны наиболее старые мифологические слова, мотивированные названием действий (*юда, juda* – реконструируемое значение ‘двигаться, быстро бежать’, *вила, vila* – основа с значением ‘вить, крутить’); названий чувств: *бес, bes* (в основе значение ‘страх’), *страх* (самостоятельный карпато-укр. персонаж); состояний: *mora/mara, мара* (‘морок, видение’), *нав, навь* (‘умерший’), *јѣдза, язя* (‘душить, давить’); природных явлений: *perún, перун* (‘гром’), *veter, ветер*; животных: *змея, ласка, жаба* и под. Эта древняя, в основе своей индоевропейская лексика свидетельствует о том, что перво-

---

<sup>3</sup> Ср., например, о водяном черте: До Крещения он сидит в воде, после освящения воды лезет на лозу, где сидит до Масленицы, после нее переходит до Вербицы на вербы, потом до Пасхи на явор, откуда его Бог выгоняет на жито. С освященного на Юрия жита бес переходит до Маковоя на травы, с Маковоя до Спаса сидит на яблоне и снова возвращается в воду до Крещения (Романов 1891, 6).



начально мотивационные модели были, скорее, моделями, основанными на восприятии (наблюдении, ощущении), чем моделями, основанными на локализации демонов (по месту обитания).

Анализируя мифологическую прозу и поверья, демонологические образы и их терминологию можно заключить, что человек традиционной культуры ощущал себя в гармонии с природой и населяющими ее сущностями; мир представлял единство материального и духовного, как и сам человек. В каждом дереве, камне, источнике, строении – обитал дух или они сами обладали собственной душой. Духовный свет проявлялся в материальном, а материальный мир влиял на духовный, как и в человеке материальное тело неразрывно связано с нематериальной божественной душой. И так же, как человеческая душа, и душа мира отвечает на каждое действие, каждый вздох, каждую мысль, каждую вибрацию.

Интенция этой статьи заключалась не в том, чтобы представить новый материал, но скорее, в том, чтобы собрать вместе выводы предшественников и на их основе осмыслить во всей полноте один из аспектов большой темы «Мир и человек», а именно: как человек понимает и классифицирует мир, выстраивает с ним коммуникацию и контакты, как вписывает себя в этот земной мир – используя для этого материал дохристианских представлений, наиболее полно отраженных в низшей мифологии славян.

## Литература

- AT ÚEt SAV– Archív textov Ústavu etnologie a sociálnej antropológie SAV, Bratislava.  
DOBŠINSKÝ, P. 1880. Prostonárodné obyčaje, povery a hry slovenské. Turč. sv. Martin.  
NAHODIL, O., ROBEK, A. 1959. České lidové pověry. Praha.  
ZÍBRT, Š. 1896. Z netištěných zápisků Krolmusových. In Český lid, V, 519-528.  
АГАПКИНА, Т. А. 2013. Дерево и человек: одна судьба на двоих. In Толстая, С. М. (отв. ред.): Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. Москва, с. 42-58.  
АГАПКИНА, Т. А. 2017. Распознать в дереве человека (на материале славянских баллад). In Толстая, С. М. (отв. ред.): Антропоцентризм в языке и культуре. Москва, с. 41-55.  
ВАЛЕНЦОВА, М. М. 2004. Мужской – женский. In Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. Москва, с. 311-317.  
ВИНОГРАДОВА, Л. Н. 2016. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. Москва.  
ГУРА, А. В. 1997. Символика животных в славянской народной традиции. Москва.  
МЕЛЬНИЧУК, О. С. (гл. ред.) 1982. Етимологічний словник української мови. Том 1. Київ.

- КАБАКОВА, Г. И. 1999. Дети некрещеные. In Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. Москва, с. 86-88.
- НИКИФОРОВСКИЙ, Н. Я. 1995. Очерки простонародного житья-бытья в Витбской Белоруссии и описание предметов обиходности (Этнографические данные). Витебск.
- ПЛОТНИКОВА, А. А. 2006. Народная мифологическая лексика на западе Южной Славии. Мотивы воздушной битвы. In Reinhart, J. – Reuther, T. (eds.): *Ethnoslavica. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 65.* Wien, s. 261-273.
- ПЛОТНИКОВА, А. А. 2018. Человек против непогоды (по данным центрального ареала Южной Славии). In Толстая, С.М. (отв. ред.): *Образ человека в языке и культуре.* Москва, с. 241-258.
- РОМАНОВ, Е. Р. 1891. Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск.
- ТОЛСТАЯ, С. М. 1999. Имя In Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. Москва, с. 408-413.
- ТОЛСТАЯ, С. М. 2005. Полесский народный календарь. Москва.
- ТОЛСТАЯ, С. М. 2015. Образ мира в тексте и ритуале. Москва.
- ТОЛСТАЯ, С. М. 2016. Метемпсихоз в славянских народных представлениях. In Masłowska, E. – Pazio-Wlazłowska, D. (eds.): *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej.* T. I. *Dusza w oczach świata.* Warszawa, s. 379-391.
- ТОЛСТАЯ, С. М. 2017. «Очеловечивание сущего»: заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и культуре. In Толстая, С. М. (отв. ред.): *Антропоцентризм в языке и культуре.* Москва, с. 7-24.
- ТОЛСТОЙ, Н. И. 1995. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А. 2014. Метемпсихоз у восточных славян. In Успенский, Б. А. – Успенский, Ф. Б. (ред.): *Факты и знаки: Исследования по семиотике истории.* Вып. 3. Москва, С.-Петербург.
- ШВЕД, И. А. 2016. Демонологические верования в белорусском народном календаре. In Ипполитова, А. Б. (сост.): *Демонология и народные верования.* Москва, с. 103-130.



## Historický obraz o spravodlivom usporiadaní sveta u Slovanov v Bradáčovom edukačnom kompendiu z konca 18. storočia<sup>2</sup>

### Historical Image of the Fair World Order among the Slavs in Bradač's Educational Compendium from the End of the 18th Century

*The issue of the history of the Slavs forms part of Michal Bradač's educational compendium from the end of the 18th century. The work is devoted to church history from the beginnings of the Christianization of Europe to the period in which M. Bradač was active. The text of the compendium places special emphasis on the history of the Church and on the relationships that also shaped cultural awareness in the Slavic context. For the Uzhhorod historian M. Bradač, the Slavic cultural and religious space is not only a space for describing the vicissitudes of the formation of the confessional environment among the Slavs, but in a separate subchapter he explains the peculiar pre-Christian principles of Slavic religious thought. He presents these principles as a common component of Slavic mythological thought. In the context of pre-Christian thinking about the order of the world and man's life in it, M. Bradač deals in particular with the question of God's truth and government as two necessary components of ideas about the fair order of the world and human society. M. Bradač explains the contrast between mythological ideas, the pagan vision of the world and Christian thought in terms of the necessary application of Christian socio-cultural principles of community life. In fact, M. Bradač presents Christian values as new conditions for a just ordering of relations, which are a constant source for a new life of society. M. Bradač's work was published in the Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae series in 2021.*

*Written and oral sources, slavic mythology, church history, axiology, ethnolinguistics.*

Slovo ako antropologický vyjadrovací prostriedok a sprostredkovateľ kultúrnej pamäti spoločenstva tvorí neoddeliteľnú súčasť kultúrneho myslenia. Slovesný materiál poskytuje celý rad dokladov o vzťahoch jednotlivca k rodine, rodu, národu a tiež o vnímaní duchovného priestoru. Slovo poskytuje obraz o kultúrnom myslení spoločenstva v jeho temporálnej perspektíve. Prostredníctvom jazyka sa v slovesnej kultúre nielen petrifikujú tradičné sociokultúrne javy, ale vznikajú aj ďalšie, nové slovesné prostriedky na vyjadrovanie a pomenúvanie javov poukazujúcich na deje a veci kultúrneho života človeka. Toto všetko sa opisuje a analyzuje

---

<sup>1</sup> Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava; orcid.org/0000-0002-5108-5425.

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

je pomocou slov v prúde reči. Slovesná naračná, ale i písomná kultúra umožňuje opakovane revitalizovať obsah pamäťových kultúrnych zdrojov. V jazyku sa tak dokumentuje dynamika procesov, ktoré súvisia nielen s hospodárskym, právnym i politickým životom spoločnosti, ale zachytáva sa tak aj kultúrno-religiózný diskurz a synergia vzťahu medzi sakrálnosťou a profánnosťou každodenného ľudského života.

Európske písomné dedičstvo Slovanov sa opiera o latinskú i byzantskú kresťanskú tradíciu, ktoré je dôležitým zdrojom pre poznanie i šírenie povedomia o európskej kultúre a civilizácii. Aj slovanské písomné pamiatky patria do kontextu európskej civilizácie a práve oni sú dôležitým dôkazom o synergii dvoch kresťanských a kultúrnych tradícií (latinskej a grécko-byzantskej) v európskom civilizačnom procese, ktoré ovplyvňovali vnímanie tradície slovanskej kresťanskej kultúry v Európe.

Kultúrna komunikácia medzi latinským Západom a byzantským Východom sa prejavila aj v slovenskom prostredí, ktoré je nielen neoddeliteľnou súčasťou slovanskej, ale aj európskej kultúry. Skúmanie slovenských naratívnych i literárnych pamiatok je zamerané na pochopenie práve tých kultúrnych procesov, ktoré sú späté s formovaním kultúrnej identity a sú jedným zo zdrojov tohto výskumu. Ide o rozmanité apokryfické, historické, kázňové, historiografické a ďalšie literárne pamiatky. Napísané sú latinkou po latinsky, ale aj po slovensky, v slovakizovanej češtine, po nemecky a pod., no existujú aj písomnosti napísané cyrilikou. Vo všetkých takýchto písomnostiach sú popri iných zachované aj dôkazy o každodennom duchovnom živote mnohostranne fungujúcej slovenskej kultúry, ktorá dokumentuje intenzívnu rozmanitosť jazykovo-kultúrnych vzťahov, ktorá aj vychádza zo synergie každodennej svetskej i duchovnej kultúrno-konfesionálnej komunikácie.

Na interkultúrny a interkonfesionálny rozvoj slovenskej kultúry už poukázal napr. Anton A. Baník (2000), ktorý vývin slovenskej kresťanskej a s ňou aj konfesionálnej identity vysvetlil na jednotlivých vývinových etapách hospodársko-spoločenského a politického života slovenskej veľkomoravskej, uhorskej i modernej spoločnosti. Poukázal pritom na nezameniteľný a nezmazateľný vklad Slovákov pre dejiny slovanskej a európskej kultúry, ktorého obraz možno vidieť v kontexte rozmanitých religiózných a konfesionálnych prúdení. Pritom jazyk cirkvi a konfesionálnu tradíciu A. Baník (2000) pokladá za dôležitý determinant rozvoja identity národa, Slovákov nevynímajúc. V slovenskom prostredí sa tak vedľa seba ocitli kontinuálne sa podmieňujúce a vzájomne sa prelínajúce zložky rozmanitých prúdení duchovnej kultúry a kresťanskej identity. Všetky konfesionálne prostredia na Slovensku si však zakladajú na presvedčení o najvyššej miere kultúrnej hodnoty svojej konfesionálnej tradície. Zodpovedajú tomu aj spôsoby apriórneho myslenia o slovenskom kresťanskom konfesionalizme, podľa ktorého vybrané fakty z kultúrnych dejín Slovákov môžu dokazovať rozmanitosť pravosti či pravovernosti, a tým najmä prínosu konkrétnej konfesie pre rozvoj celej slovenskej kultúry. Špecifickú rovinu takéhoto obrazu o slovenskej kultúre predstavuje aj jej nacionálna

zložka, ktorá sa zas prostredníctvom vybraných historických argumentov usiluje poukázať na najvýznamnejšie zásluhy konkrétnej konfesionalnej tradície pre rozvoj národnej pospolitosti. Toto hľadanie prínosu konfesionalných prostredí pre slovenskú kultúru pritom súvisí s národno-konfesionalnou identitou Slovákov (Letz 2017, 42). Národno-identifikačný diskurz musí preto počítať s pluralitou konfesionalných identít, ktoré sa pretavili do spoločného myslenia (*sensus communis*) o vlastnej spoločnosti. Spoločné kultúrne a jazykové povedomie sa realizuje nielen v kontexte kresťanských hodnôt, ale aj v kontexte jazykovej konvergenencie, ktorá petrifikuje obraz o vývine kultúrneho myslenia národa od predkresťanských a najstarších kresťanských čias až do súčasnosti.

Celý súbor konfesionalne diverzifikovaných písomných pamiatok na Slovensku dokumentuje tento mnohostranný obraz kultúrneho a religiózneho života spoločnosti. Tieto písomnosti pritom obsahujú celý rad toposov *loci communes*, ktoré svedčia o spoločnom slovenskom kultúrnom myslení, o jednotnom dejinnom a jazykovom východisku i o vývine národnej identity a kultúrneho života. Jazykovo rozmanité písomné pamiatky spolu s ľudovou slovesnosťou dokumentujú toto zásadné konvergentné smerovanie slovenského kultúrneho a spoločenského vývinu.

Pri výskume vplyvu religióznej tradície v kontexte slovenskej kultúry sa nemožno obmedziť len na bádanie iba istého okruhu písomných pamiatok. Pre komplexné poznanie kultúrneho vývinu spoločnosti je najdôležitejší synergický historiko-filologický prístup, ktorý predstavuje spoľahlivú metódu poznávania spoločnosti. Nevyhnutné je preto poznať jazykové, kultúrne a konfesionalne sloje, ktoré ovplyvňovali kultúrny rozvoj spoločnosti. Základom tohto poznávania sú však práve písomné pamiatky napísané jazykom spoločenstva. Patria k nim texty v starej slovenčine, ktorá sa pretavila napríklad aj do textov v jednotlivých kultúrnych variantoch literárnej slovenčiny. Osobitnú skupinu prameňov predstavujú texty písané po latincky, teda v oficiálnom jazyku uhorskej štátnosti. Latinčina však bola zároveň liturgickým jazykom obradovo latinskej cirkvi. Nevyhnutné je poznať aj cyriliku a cirkevno-slovenský jazyk, ktorý je typický pre byzantsko-slovenskú konfesionalnú tradíciu pod Karpatmi. Cirkevná slovančina sa uplatňovala tiež v slovenskom prostredí byzantsko-slovenskej cirkvi, ktorá sa podnes rozvíja ako formujúca súčasť slovenského kultúrneho vývinu (Žeňuch 2022). V neposlednom rade je to tiež čeština (Doruľa 2017, 13-20), ktorá bola jazykom písomnej a liturgickej tradície slovenských protestantov. Slovenčina niekoľko storočí žila v bezprostrednom kontakte s latinčinou, nemčinou, maďarčinou, češtinou, poľštinou a pri jej vývine nie je možné hovoriť o akejsi jazykovej izolovanosti (Doruľa 1977, 11-23; Karabová 2021, 182-184).

Osobitnú zložku v rámci rozvoja kultúrnej identity však zohráva národný jazyk, ktorý prirodzene prijíma a absorbuje nielen nové slová, ale aj rozmanité kultúrne prejavy. Neustálym zmenám sa vystavuje najmä jeho slovná zásoba. Kontinuálnosť medzijazykových a interkultúrnych kontaktov je práve v prípade slovenského jazyka nespochybniteľná počas všetkých historických období od 10.

storočia až po kodifikáciu slovenčiny v 19. storočí (Kačala, Krajčovič 2011). Na jednej strane možno síce vnímať istú exkluzivitu latinčiny či nemčiny na Slovensku, ale vidieť ju aj v češtine ako dôsledku niektorých kultúrnych, náboženských a obchodných stykov slovenského etnika, ale rovnako tak možno vnímať aj dlhodobé kontakty Slovákov s maďarsky hovoriacim obyvateľstvom v spoločnom štátnom útvare (Kačala 2002, 47). Jednoznačne a kriticky možno porozumieť aj zdanlivo diverzifikovaným kultúrnym horizontom slovenskej kultúry, ktoré práve vďaka komplementárnosti filologických a historických prístupov pri interpretácii rozmanitých písomných, ale aj naratívnych prameňov, poskytujú ucelený obraz jednotnej slovenskej kultúry a jej spojenia so slovanským a európskym konfesijnálne diverzifikovaným priestorom.

Už Pavol Dobšinský (1871, 167) poukázal na to, že práve v ľudových naratívoch je zakódovaný duchovno-kultúrny odkaz o vývine slovenského kultúrneho myslenia ako jednotného národa od jeho najstarších čias. Píše: „Isteže keby tak niekto pred tisíc rokmi bol sossbieral a spísal naše povesti, piesne, porekadlá a druhé veci do dnešného ústneho podania, mali by sme jich v tej pravej pôvodine starobylej i čo do veci i čo do reči; bo už len tá ‚litera scripta manet‘.<sup>3</sup> Vítali by sme to ani neviem s jak velikou radost'ou! Ale i popri tomto nezabývajte, že tá litera písaná ako ostáva tak je aj mŕtva; ale podanie ľudu je do dnes slovo živé, duch živý. Pôvodnosť výtvorov ducha národného bola by nám v onej prípadnosti mŕtva na papieri, v tejto poslednejšej živá je v ústach a dušiach ľudu. Keby povesti byly zo života vymizely a kremä niekde na papieri ostaly, vysvetľovanie a objasňovanie jejich názorov i myšlienok pripadalo by nám dnes desať raz ťažšie, temer až nemožné; takto ako sú u ľudu živé, vysvetľujú sa samy sebou, bo vysvetľuje nám jich ešte sám život, a my ešte vždy živí účastníci sme dávneho národného smýšľania dedov predvekyých. – Nezabývajte, že dietkam najlepšie bývať v lone materinskom: ústno podanie je to lono materinské, kde táže myseľ, čo niekedy zplodila prvé piesne, povesti atď., kojí jich po dnes mliekom materinským, učí jich hovoriť ako na prvopočiatku; kde teda dietky najlepšie ostávají pri prvotnej nevinnosti a zachovalosti.”

Tento citát nám dovoľuje uvedomiť si, že petrifikácia kultúrneho myslenia najmä formou literárneho (písomného) zápisu (záznamu) je dôležitá súčasť historickej duchovno-kultúrnej pamäti. Hoci naratívy sami v sebe nevyhnutne podporujú aj novú tvorivosť, a teda aj vznik ďalších výtvorov ducha a myslenia, napr. o profánno-sakrálnych vzťahoch a súvislostiach, potrebné je študovať najmä ich vnútorný vývin a ich uplatňovanie sa v rozmanitých jazykovo-kultúrnych kontextoch, ktoré poukazujú na transformáciu a uchovávanie kultúrnej pamäti spoločenstva. Rozmanité naratívy sa síce neustálym opakovaním oživujú a vyvíjajú najmä v ústach ľudu, a tým žijú vlastným životom v duši spoločenstva (*sensus communis*). Ich vysvetlenie je však možno získať iba prostredníctvom nich samých. Pri

---

<sup>3</sup> Preklad latinskej všeobecne rozšírenej frázy: *Napísané slovo zostáva (platí, nemení sa)*.

ústne odovzdaných naratívov sa preto zdôrazňuje jedinečnosť a autenticnosť, ktorá síce tradovaním mohla strácať svoju pravú (skutočne) starobylú a pôvodnú tvár a podobu „čo do vecí i čo do rečí“, preto fixácia naratívu formou písma a textu je nevyhnutná ako zdroj či doklad kultúry. Zdôrazňuje sa tým práve nevyhnutnosť literárneho (písaného) záznamu ako jazykovej pamiatky, ktorá slúži ako zhmotnený dôkaz o existencii istej úrovne kultúrneho vývinu spoločenstva.

Myslenie o rozmanitých veciach, udalostiach, dejoch a súvislostiach sa v ľudskej komunikácii i naratívnej kultúre uskutočňuje najmä prostredníctvom jazyka. Hovorený a ani napísaný jazykový prejav nemení základnú obsahovú zložku kultúrneho myslenia spoločenstva. Písaný a hovorený prejav sú preto obsahovo rovnocenné spôsoby, ktoré majú nielen vlastné vyjadrovacie nástroje (jazyk a písmo), ktoré sa dajú vedecky opísať a z hľadiska aktuálnych možností tvorcu aj vyjadrujú obsah rečového komunikátu.

Jazyk však stále ostáva prostriedkom na komunikáciu a jeho primárnou úlohou je sprostredkovať myslenie človeka pomocou zadefinovaných a dohodnutých, pritom však všeobecne zrozumiteľných jazykových symbolov. Takýto rečový komunikát poskytuje percipientovi v podobe zvuku alebo v literárnej (grafickej) podobe obraz o myslení človeka a spoločnosti v istej fáze jeho historického rozvoja, čo znamená, že príjemca komunikátu dobre rozumie vďaka vyjadrovaným a opísaným skutočnostiam.

Komunikačné stratégie (hovorené i písané) sú voliteľnými prostriedkami, ktoré pritom poskytujú vlastný priestor na ozvláštnenie, zdôraznenie, subjektivizáciu i objektivizovanie informácií, myšlienok, ideí či posolstva. Sú obrazom o komunikačných kompetenciách účastníkov. Hovoriaci či píšuci nikdy nehovoria alebo nepíše pre seba, ale pre prijímateľa.

Pre jazykovedca i etnológa je preto dôležité najmä vnímať slovo a jeho význam ako doklad o živote, kultúre a vývine myslenia spoločnosti. Ľ. Štúr (1932, 133-134) poukazuje pritom na fakt, že „reč povestí, ako útvorov prestarých, istotne okrem reči najstaršieho pamätníka otcov našich je neviazaná, výpravná a vo vyprávani svojom krátka, odmeraná. Výpovede krátke nasledujú jedna za druhou, preto vyhýba sa ich reč príčastiam výpovede zväzujúcim, a šetrí pritom maľovnosti a názornosti. Opakovanie slov zvučných, zvedavosť budiacich, názorných najmä spočiatku povestí rada má a v priebehu zaokrúhlenosti sa pridŕža.“ Naznačujú sa tým najmä zásady edičnej práce v nadväznosti na jazyk naratívov ako na dôležitý prostriedok šírenia normatívnej spisovnej podoby jazyka v slovenskom prostredí. Išlo tu o zjednodušenie šírenia kodifikovanej slovenčiny prostredníctvom ľudových povestí, ktorým jednoduchý človek okamžite porozumel. Treba si preto uvedomiť, že edičné šírenie rozprávok na Slovensku súvisí aj s prvým obdobím „existencie štúrovskej slovenčiny, keď kodifikácia (...) nebola do všetkých podrobností a vo všetkých jazykových rovinách vypracovaná; nebolo ani slovníka nového spisovného jazyka. Preto existovala istá rozkolísanosť, neustálenosť. Napriek tomu rozprávky významne pomohli šíriť štúrovskú spisovnú slovenčinu, lebo si našli cestu k mnohým čitateľom. Ľudový

charakter ich reči (jako si to slovenský ľud sám rozpráva) s niektorými vedome uvádzanými dialektizmami, aj gramatickými (lebo i spôsob nášho rozprávania ciele prostonárodní sme zadržali, a tak sme i niektoré gramatické formy s ním zmieriť sa usilovali) toto šírenie spisovnej slovenčiny len podporoval“ (Doruľa 2014, 21).

Variantnosť rozmanitých sujetov pritom súvisí s rozličnými rozprávačmi. Preto aj písomný záznam je svedectvom o ich pravosti a jedinečnosti. Možno iba tak treba chápať imanentnosť antropologického prístupu, ktorého cieľom je hľadanie spoločného či zjednocujúceho východiska aj pri výskume slovanských mytologických predstáv zachovaných v jazyku.

Niektoré texty s historicko-dokumentačnou hodnotou neraz plasticky pojednávajú o rozmanitých formách pohanských prežitkov v ľudovej kultúre a niekedy aj ponúkajú výklad o týchto reziduálnych predkresťanských javoch a reliktoch v ľudových naratívoch, ktoré tak pomáhajú odkryť starý symbolický systém slovanských mytologických predstáv. Tento symbolický predkresťanský systém predstáv v slovanskom kontexte často už prekryli nové interpretačné modely, ktoré priniesli pohansko-kresťanský synkretický výklad a domalovali obraz duchovného myslenia na spôsob dominantne kresťanský, aby mytologické predstavy zbavili pohanského náboja a poskytlí nový priestor pre kerygmu evanjeliového zvestovania.

Rozmanité predkresťanské zvyky, obyčaje a predstavy mnohí stredovekí i neskorší novovekí kresťanskí učenci, učitelia cirkvi, kazatelia, cirkevní historici, cirkevní právnici nielenže náležitým spôsobom opísali, analyzovali ich, ale tí istí kronikári im zároveň pripísali aj špecifický didaskalický výklad, ktorý sa najčastejšie v kázňových alebo aj historiografických textoch (napr. kronikách, legendách, epitomoch a pod.) venoval starobylým mytologickým predstávam, ktoré sa podarilo udržať v ľudovom tradovanom religióznom povedomí. Tieto didaktizujúce príklady pochádzajúce napríklad aj z normatívnej cirkevnej literatúry, ktorá je nielen rozsiahla, ale aj poučná a vo svojej podstate dokumentačná, J. Dynda (2017, 2019) hodnotí ako dôležitý zdroj poznania o slovanskom pohanstve, keďže nemáme dostatok pôvodných správ historiografického charakteru. Najväčšia časť informácií o slovanskej mytológii a pohanstve preto pochádza najmä zo zápisov jednak cudzích kronikárov, alebo zo zákazov rozmanitých praktík, ktoré pretrvali alebo fungovali v ľudovej religiozite (Dynda 2017, 17). Historická rekonštrukcia slovanských mytologických predstáv je preto viac-menej založená na celom rade fragmentov, hypotetických údajov a úvah, ktoré neraz súvisia s prenesením či transformáciou pohanstva v ľudovom folklóre, ktorý je však aktuálne už veľmi poznačený či lepšie povedané prevrstvený kresťanstvom.

Mnohé slovanské tradičné zvyky sú založené na symbióze mytologických a kresťanských predstáv. Keďže tradičné ľudové zvykoslovie nemá, ako vidno, svoje korene iba v jednej duchovnej kultúre, môže svedčiť o neustálom prestupovaní ba až fúzii pohanstva do kresťanstva práve v ľudovom kontexte. Vzhľadom na toto poznanie možno iba po dôkladnej analýze rozmanitých písomných prame-



ňov overiť práve tie poznatky z oblasti aktuálnych výskumov slovanskej mytológie, ktorú ponúkajú etymológovia, etnológovia alebo aj folkloristi, a tak rekognoskovať, analyzovať a rekonštruovať ich sémanticko-obrazový systém.

Do tohto okruhu dokumentačného historiografického písomníctva treba jednoznačne zaradiť aj dejiny napísané o kresťanskej cirkvi. Práve cirkevné dejiny sa ako osobitná vedená disciplína v kresťanskej Európe rozvíja od najstarších fáz raného stredoveku, ktoré je už späté s kresťanstvom. Dejiny cirkvi totiž slúžia ako dôležitá argumentačná báza aj pre dejiny národov a štátov. Práve prvé európske kresťanské kráľovstvá vznikli z kresťanského ideového podložía. Treba vedieť, že aj tí, ktorí tieto dejiny písali a prostredníctvom nich tak objektivizovali kresťanský štát a teokratickú vládu, vychádzajú z myšlienkového a vieroučného rámca, ktorý je založený na kresťanskom učení, a teda je apriórne kriticky nastavené voči mytologickým predstavám a pohanstvu. Napriek tomu celý rad historiograficky založených kresťanských výkladov pôvodu ľudskej existencie, vývinu štátov, formovania vlády a uplatňovania zvykového i kresťanského práva sa neobišiel práve bez opisov tak kresťanského, ba i predkresťanského formovania národa. Predkresťanský (s ním úzko súvisí aj predžidovský známy zo Starého zákona) horizont však poukazuje na antropologické východisko pôvodu všetkých národov sveta. Tak sa to podáva už aj v najstaršej biblickej udalosti, ktorou je potopa a obnova tvorstva na zemi. Vznik národov preto podľa tohto výkladu treba hľadať v novom Božom požehnaní človeka prostredníctvom Noemových synov, ktorí sa po potope stali praotcami národov vtedy známeho sveta.

Treba v tejto súvislosti tiež poznamenať, že cirkevné dejiny vôbec nezavrhujú mytologický rozmer pôvodu akéhokoľvek národa a nevnímajú ho ako heretický či pohanský, ale chápu ho ako nie svoj, teda ako cudzí, v ktorom sa postupne prejaví spojenie s jeho pôvodom a pravlasťou. Biblia totiž približuje stvoriteľské dejiny ľudstva komplexne a ukazuje z nich len to, čo je nevyhnutné pre poznanie života národa, ktorý žil a podnes žije zo zdrojov starovekého kultúrneho myslenia o svete a jeho duchovných dejinách spätých so židovsko-kresťanským monoteizmom. Práve tieto výklady sú späté nielen s prahistóriou ľudstva a tak majú súvislosť s dejinami antických národov. Aj preto sú dejiny cirkvi práve dejinami udalostí, ktoré sú dejinami ľudskej kultivácie sveta, ktorá vrcholí v kresťanstve. Z tohto dôvodu sú literárne pramene s mytologickým obsahom plne v súlade s duchom dejín a tradíciou európskych národov, ktoré svoju kultiváciu spájajú so západným či východným kresťanstvom a civilizáciou.

Dejiny kresťanskej cirkvi nie sú však len súborom historických udalostí, ktoré nepodliehajú kritériám modernej historickej vedy. Práve naopak, treba ich chápať v zmysle starovekého spôsobu písania dejín, keď teologický a teokratický výklad dejinných udalostí slúžil na potvrdenie víťazstva moderného práva a vlády, teda kresťanstva. A toto víťazstvo kresťanského práva a vlády sa zračí aj v historickom diele mukačevského historika Michala Bradača z konca 18. storočia, ktoré slúžilo ako základná edukačná príručka pre budúcich kňazov v užhorodskom učiteľskom a kňazskom seminári. V tomto Bradačovom diele s názvom ЄПΥТОМЬ

Истрии Церковныя Новагw Завѣтой sa preto nachádza aj základný opis mytologického panteónu Slovanov.

Dielo M. Bradača vyšlo v edičnej sérii Monumenta Byzantino-Slavica el Latina Slovaciae v roku 2021 (MBSLS VIII 2021). Dejiny Slovanov a jednotlivých slovanských cirkví sa predstavujú v diele ako prirodzene dôležitá súčasť tohto historicko-edukačného kompendia z konca 18. storočia. V tejto časti Bradačovho kompendia sa kladie najmä dôraz na vzťahy, ktoré formovali kultúrno-religiózne povedomie v slovanskom kontexte, pričom východiskom slovanskej religiozity je podľa M. Bradača prepojenie slovanského predkresťanského myslenia s kresťanstvom. Toto prepojenie Bradač vykladá ako spoločnú zložku myslenia všetkých Slovanov, ktorí aktuálne žijú či už v kontexte západnej alebo východnej kresťanskej kultúry. M. Bradač sa venuje vzťahu Božej pravdy a Božej vlády ako dvom nevyhnutným súčiastkam predstáv o spravodlivom usporiadaní sveta a ľudskej spoločnosti v predkresťanskom a najmä kresťanom kontexte, pričom duchovné kresťanské hodnoty pokladá nielen za nové, ale aj účinné, lebo sú spravodlivé pre pochopenie usporiadania vzťahov v spoločnosti, a tak predstavujú aj revitalizačný zdroj pre život spoločnosti.

O kristianizácii Slovanov M. Bradač (Žeňuch, Zubko 2021, 308) píše, že už za vlády Karola Veľkého vzišiel u Slovanov v Panónii koreň kresťanskej viery. V 10. storočí sa však tento výhonok slovanskej kresťanskej cirkvi pod tlakom vonkajších zásahov stratil a svojou kresťanskou horlivosťou ho oživil najmä uhorský kráľ sv. Štefan, ktorý umožnil rozkvitnúť nielen latinskej, ale i gréckej cirkvi v Uhorsku, ktorej korene siahajú k cyrilo-metodskej misii.

Keďže kristianizáciu Uhorska videl M. Bradač v kontexte kontinua kresťanstva v Panónii a veľkomoravskej cirkvi, týmto svojím postojom prispel aj k aktuálne vedenej polemicko-teologickej diskusii o pôvode kresťanstva v Uhorsku a postavil sa tak proti Gottfriedovi Schwartzovi a jeho uvažovaniu o tom, že kristianizáciu Uhorska uskutočnili Maďari po zaujatí Panónie. M. Bradač sa však veľmi rigorózne zastal myšlienok kultúrnej starobylosti kresťanstva u Slovanov a zdôrazňoval vzťah preduhorského panónskeho priestoru s rímskym patriarchátom. Pôvod cirkevnej tradície u Slovanov a osobitne v Panónii vidí M. Bradač v kristianizačnej činnosti, ktorá sa realizovala už v Moravskom kráľovstve. Túto teóriu predstavuje v súzvuку s niektorými myšlienkami slovenských jezuitských vzdelancov 18. storočia (Žeňuch, Zubko 2021, 320 a nasl.). Ďalej dodáva, že obyvateľstvo sídliaace v Moravskom kráľovstve v Panónii sa preslávilo najmä za vlády moravských kráľov – Mojmíra, Kocel'a, Rastislava a Svätopluka. Keď v 10. storočí toto kráľovstvo ovládli Uhri, veľkú časť Uhorska i tak tvoria práve slovenské stolice ako Bratislavská, Nitrianska, Trenčianska, Turčianska, Oravská, Liptovská a ďalšie, ktoré po celom hornom Uhorsku obýva nesmierne rozplodený slovanský národ, ktorý si svoje pomenovanie zachoval bez akejkoľvek zmeny či úpravy a jeho príslušníci sa podnes nazývajú *Slovjakmi* (Žeňuch, Zubko 2021, 319).



Výklady o autochtónnosti Slovanov na strednom Dunaji a o počiatkoch slovanského kresťanstva pomáhali vzdelancom na Slovensku, ku ktorým patrí aj M. Bradač, najmä pri dokazovaní pôvodnosti slovanskej cirkvi práve v synergii byzantskej a latinskej konfesionalnej tradície. Túto synergiu dnes potvrdzujú už všeobecne známe výskumy rozličných prameňov aj z prostredia mukačevskej cirkevnej tradície (Žeňuch 2022, 13-38).

Dovolíme si pripomenúť, že v prostredí mukačevskej cirkevnej vzdelaneckej vrstvy boli známe práve práce slovenského jezuitu a polyhistora Samuela Timona (1675 – 1736), pedagóga a zakladateľa kritickej historiografie, ktorý pôsobil v Košiciach i v Užhorode, a ktorý je známy najmä vďaka svojmu dielu *Imago antiquae Hungariae* (Obraz starého Uhorska) z roku 1733. Touto prácou sa inšpiruje práve M. Bradač, no využíva aj iné poznatky, najmä z *Kyjevsko-pečerského paterika* a *Nestorovej povesti dávnych vekov*.

Osobitnú pozornosť M. Bradač na základe týchto poznatkov venuje práve slovanskej kresťanskej tradícii, ktorú spája so sv. Pavlom, keď hovorí o prvých pokusoch kristianizácie Slovanov v Panónii až po príchod Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu. Poukazuje aj na prijatie kresťanstva a formovanie kresťanskej štátnosti a práva v Kyjevskej Rusi i v ďalších slovanských krajoch a kráľovstvách v kontexte západnej alebo východnej kresťanskej tradície. Osobitne zdôrazňuje dôležitosť prekladov biblických textov do zrozumiteľného slovanského jazyka. Aj korene jazykovej jednoty slovanských kmeňov spája s Ilyrikom a Panóniou, kde sa uskutočnili aj najdôležitejšie udalosti slovanského kresťanského historického vývinu (Žeňuch, Zubko 2021, 126).

M. Bradač sa pritom opiera o klasikov antickej historiografie, napr. o Jozefa Flavia, židovského kňaza, učenca a historika, ktorý pôvod Slovanov v biblickom zmysle vykladá od Jafeta, Noemovho syna, ktorý po rozdelení sveta žrebom dostal severnú Áziu a Európu (Žeňuch, Zubko 2021, 308). Túto v európskej renesančnej a barokovej spisbe rozšírenú mienku M. Bradač preberá zo spisu Izidora zo Sevilly *Origines sive Etymologiae*. Ďalej azda sprostredkované cituje aj Strabóna a jeho dielo *Geographica*, či Konštantína Porfyrogeneta a jeho výklady v diele *O spravovaní ríše*, keď hovorí o území, ktoré obývajú Chorváti a Srbi, a keď hovorí aj o provincii v Dalmácii. Cituje tiež *Prokopia*, gréckeho historika, ktorý vo svojom opise vojen cisára Justiniána s Peržanmi, Vandalmi, Gótmí prináša ďalšie cenné správy o Slovanoch na dolnom Dunaji, ktorých označuje termínom *Sklabénoi*. M. Bradač vyberá citáty a opisy Slovanov z takých diel, ako je Kyjevsko-pečerský paterik, ďalej z Nestorovho letopisu, z Dľugošovej kroniky, rukopisného synaxára, zbierky kánonických životov svätých a legiend k sviatkom cirkevného roka a tiež od známeho bavorského humanistického historika Johana Aventina (1477 – 1534), ktorý je autorom spisu *Annalium Boiorum libri VII*. Práve toto jeho dielo je podnes veľmi cenené slovenskou i slovanskou historiografiou, lebo sa v ňom opisuje bitka pri Bratislave roku 907 i ďalšie významné udalosti až do roku 1460. Dielo je cenné aj preto, že obsahuje výpisky z celého radu prameňov, z ktorých sa nám mnohé podnes už nezachovali.

Bradač pozná aj práce Michela Le Quiena (1661 – 1733), francúzskeho historika a teológa, autora komparatívneho historicko-teologického spisu o východných a orientálnych kresťanských cirkvách *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis* (Paríž, 1740) a práce maronitu Giuseppa Simona Assemaniho (1687 – 1767), ktorý sa po štúdiách v Ríme z poverenia pápeža Klimenta XI. venoval získavaniu a katalogizácii rukopisov, vrátane najstarších slovanských liturgických textov. Známy je aj ako autor šesťzväzkového diela *Kalendarium Ecclesiae Universae* (1755 – 1757).

M. Bradač poznal aj spis Andreja Dandola (1306 – 1354), benátskeho dóžu a autora latinskej kroniky o pokresťaní a dejinách Chorvátov. Ako vidno, výrazne sa inšpiroval myšlienkami ilyrizmu, ktoré ovplyvňovali myslenie aj vtedajšej slovenskej historiografie. Svedčí o tom napríklad aj ďalšia Bradačom citovaná a na toto obdobie moderná historiografická práca Juraja Ratkaja (1612 – 1666), záhrebského kanonika a historika, *Memoria regnum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Sclavoniae*, ktorá vyšla v Záhrebe v roku 1652; jej reedíciu vydalo viedenské vydavateľstvo Kurzbecka ešte aj v roku 1772. Práca bola preto prístupná práve pre gréckokatolíckych historikov v období, keď sa v Užhorode utvárali podmienky na vlastnú edukáciu gréckokatolíckeho kléru v ich seminári. Bradač cituje tiež Pavla Julinaca (1731 – 1785), vlastenca, diplomata a dôstojníka ruskej armády, ktorý v roku 1765 v Benátkach publikoval spis *Краткое введение въ историю происхождения славено-сербскаго народа*, v ktorom opísal srbské dejiny. Pozná aj Daniela Farlata a jeho spis *Illyricum sacrum* (Benátky 1751 – 1819), kde vysvetľuje pôvod cirkvi v Illyricu a porovnáva ho s mukačevskou cirkevnou tradíciou.

V argumentácii o pôvode Slovanov, najmä však v súvislosti s ich religiozitou, sa M. Bradač opiera o Joachima Pastoria de Hirtenberga (1610 – 1681), ktorý bol predstaviteľom luteranizmu a priaznivcom kalvinizmu a arianizmu v Poľsku. Práve domáce prostredie ovplyvnené kalvinizmom a arianizmom Pastoriovi umožnilo financovanie pobytov na zahraničných univerzitách v Holandsku, Anglicku a vo Francúzsku, kde v roku 1652 publikoval latinský spis, v ktorom opisuje vojny s kozákmi. Vysvetľuje však v ňom aj pomenovania jednotlivých slovanských národov. V súvislosti s vysvetlením pôvodu Slovanov sa M. Bradač odvoláva aj na prácu prvého českého slavistu, ktorý sa venoval kultúrnej histórii a etnológii Slovanov, Václava Fortunáta Durycha (1735 – 1802). Jeho dizertácia *De Slavo-Bohemica Sacri Codicis versione* vyšla v Prahe v roku 1777. S Fortunátom Durychom udržiaval písomný kontakt aj Andrej Bačinský v súvislosti s knižnou prácou *Bibliotheca Slavica...*, ktorú vydal kníhtlačiar Štefan Novakovič<sup>4</sup> vo viedenskej tlačiarňi v roku 1795. Durychova *Bibliotheca Slavica* (1795) totiž popri iných údajoch obsahuje opis niektorých vzácných tlačí z krakovskej tlačiarenskej produkcie Schwantopolta Fiolu, o ktorých informáciu mu poskytol práve Andrej Bačinský, keďže biskupskú knižnicu tvorili aj

---

<sup>4</sup> Tlačiar Štefan Novakovič viedol tlačiareň vo Viedni po smrti Jozefa Kurzbecka.

niektoré Fiolove tlač. Skutočnosti súvisiace s osobitosťami byzantsko-slovanskej cirkvi vo východoslovanskom priestore M. Bradač preberá od Ignatija Kuľčinského (1707 – 1747), významného činiteľa gréckokatolíckej cirkvi v Bielorusku, v Poľsku a na Ukrajine, ktorý vyštudoval v Ríme, kde sa stal aj generálnym prokurátorom baziliánskej kongregácie a vydal niekoľko pozoruhodných spisov z dejín cirkvi byzantského obradu, ku ktorým patrí aj latinský spis *Ideál ruskej cirkvi (Specimen Ecclesiae Ruthenicae...)*, ktorý vyšiel v Ríme v roku 1773. Reprint Kuľčinského diela *Specimen Ecclesiae Ruthenicae: ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus Russiae cum S. Sede apostolica Romana semper unitae per Ignatium Kulczynski* vyšiel ešte aj v roku 1859 a ako faksimile tiež v roku 1970. M. Bradač cituje aj Alexandra Gwagnina (1538 – 1614), vydavateľa a autora viacerých historicko-geografických prác. A. Gwagnin ovládal latinčinu, nemčinu, poľštinu, ruštinu a litovčinu, čo sa odrazilo aj v jeho diele *Sarmatiae Europaeae descriptio*, v ktorom okrem geografického náčrtu a hospodárskej činnosti podal opis ľudových i religióznych obyčají obyvateľstva Moskovskej Rusi, Poľska, Litvy, Pruska a Livónska (územia, ktoré zahŕňa dnešné Estónsko a Lotyšsko). M. Bradač cituje aj ďalších autorov, ako napríklad Štefana Salagia (1730 – 1796), uhorského cirkevného historika druhej polovice 18. storočia a jeho dielo *Status ecclesiae Pannonicae* z roku 1777, odkiaľ sú prevzaté doklady o pohanských bohoch Slovanov v najstaršom období. Odvoláva sa aj na kardinála Cézara Baronia (1538 – 1607), zakladateľa modernej katolíckej historiografie, i na jeho kritiku Antona Pagia (1624 – 1699). Cituje tiež Gerarda Johanna Vossia (1577 – 1649), holandského filozofa, historika a teológa, zostavovateľa etymologického slovníka latinského jazyka, na Pavla Debreczeniho (1660 – 1710), protestantského kňaza pôsobiaceho v Debrecíne, ktorý študoval na univerzitách v Nemecku, ktorého zasa citoval známy Fridrich Adolf Lampe (1683 – 1729) vo svojom spise *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht 1728), v ktorom sa opiera o Debreczenov výklad dejín cirkvi. V tejto súvislosti M. Bradač uvádza aj Jána Vavrince Mosheima (1693 – 1755), nemeckého protestantského cirkevného historika.

Existencia písomností podobného historiografického charakteru v európskej kresťanskej kultúre, ako je aj tento Bradačov historický edukačný spis, dokazujú, že miestny klérus východného obradu bol dostatočne vzdelaný, keď vedel argumentačne precízne nielen formulovať svoje teologické pohľady, ale aj prezentovať názory na predkresťanské, etnické a jazykové pomery v prostredí svojej cirkevnej tradície a tiež v porovnaní s inými cirkvami. M. Bradač však všetky tieto argumenty zozbieral aj s cieľom zdôrazniť pokresťančenie Slovanov, ktoré ukazuje v kontexte duchovného dedičstva cyrilo-metodskej misie. Podľa M. Bradača práve táto misia Cyrila a Metoda bola hlavným zdrojom formovania moderného slovanského kresťanského práva a spravodlivosti. Práve v tomto kontexte sa v Bradačovom spise vysvetľuje úloha slovanských i neslovanských európskych kresťanských kráľovstiev a tiež aj rozmanité reformačné poryvy a hnutia v cirkvi, ako bol husitizmus, bratrické hnutie a cirkevné reformy, ktoré nakoniec prerástli aj do evanjelickej a kalvínskej reformácie.

Krátku časť M. Bradáč vo svojom kompendiu o dejinách cirkvi venuje slovanskému predkresťanskému panteónu bohov, ktorý rozdeľuje na dve epochy (porov. Žeňuch, Zubko 2021, 314-317). Prvú epochu predstavujú bohovia: *Znič*, alebo *božský Oheň*, *Korcha* alebo *Eškulpius*, ďalej domoví bôžikovia či duchovia, ale patrí sem aj mytologický boh stád *Volos* (*Veles*), ďalej tu zaraďuje bohyňu lásky *Zenobiju* (*Zenoviju*), boha úrody *Kupalu*, bohyňu počasia *Pogodu*, ktorá sa podľa M. Bradača dnes už nazýva *Pochvist*, *Pozvizard* alebo *Vichor*. Aj k pomenovaniu slovanskej bohyně *Lady* M. Bradač pridáva vlastné vysvetlenie pôvodu jej mena. Píše, že bohyňa *Lada* je bohyňou spojenia dvoch pohlaví, preto má dve deti – syna a dcéru, ktorí sa volajú *Lelia* (*Лелиа*), ktorá vzbudzuje medzi ľuďmi lásku, a *Polelia* (*Полелиа*). *Polelia* je podľa Bradačovho výkladu v poradí druhou mytologickou postavou lásky, čo vyplýva aj z toho, že jej meno *Polelia* navodzujú aj jej príchod po *Lelii*. So svojím súrodencom *Leliou* sa však naplno zjednocuje, zladuje sa, a preto sa matka obidvoch volá *Lada*. Podľa M. Bradača je *Lada* najmä bohyňou súladu, vzájomnej úcty a lásky. A ako píše, s jej menom súvisia slová *laditi* a *poladiti*, ktorých význam je „súlad, harmónia, súzvuk, zhoda“. M. Bradáč sa tiež pristaňuje pri pomenovaní ďalšej mytologickej bohyně *Leda* (*Ледә*), resp. *Led* (*Ледь*). Jej sviatok je podľa Bradača prenesený do kresťanského vianočného zvykoslovía a spája sa s *koledovaním* a *koledou*. Preto je bohyňa *Leda*, niekedy nazývaná aj ako *Koleda* (*Коледә*, *Коләда*), podľa Bradača bohyňou pokarhania za nespravodlivé skutky, preto je tiež bohyňou bitky. Práve pokarhanie má podľa Bradača viesť k obráteniu človeka, k čistote a belosti a azda preto M. Bradač v tomto jej pomenovaní vidí aj vyjadrenie túžby na splnenie spravodlivej výhody. Jej sviatok sa podľa M. Bradača už od predkresťanských čias spájal s 24. decembrom.

Druhú epochu slovanských mytologických bohov predstavuje opozícia vzťahu dobrého a zlého boha. Božstvo preto zosobňuje jednota *Bieleho* (dobrého) a *Čierneho* (zlého) boha. Biely boh je podľa Bradača pôvodcom a tvorcom boha zlého. Bohom bohov a ľudí je *Perún*, ktorého M. Bradač, ako tvrdí, pozná najmä z ruských letopisov. Práve v ruských letopisoch sa *Perún* pokladá za najvyššieho boha pre bohov a pre ľudí. Je to však aj boh hromu a búrok. Ľudia mu ako obety prinášajú najmä dobytok, vladári a vojaci mu obetujú zajatcov a niekedy prvorođené potomstvo. Chudobní mu obetovali svoje ostrihané vlasy a muži dokonca aj svoje ostrihané brady, ktoré prinášali k nohám sochy, ktorá *Perúna* zobrazovala. Bradač cituje nejaký bližšie neurčený ruský letopis, keď uvádza aj ďalšie údaje o tom, že práve socha *Perúna* bola prvá zničená na príkaz *Vladimíra*, kresťanského vladára Rusi, ktorý ju nechal priviazať za konský chvost, vláčiť po zemi, biť, opľuť a nakoniec zhodiť do *Dnepra*: „Пероунъ; во началѣ числа сегг поманутый, и обширнѣе оу лѣтописцевъ Россійски[хъ] описуемый. Сей быс[тъ] богъ Богввъ, и члкъввъ; владѣтель молнїи, громовъ и прч. Семоу во жертвоу приносѣхуса волы, плиники, нѣкогдаже и первороднїи во фамилии. Нищїи мнѣ имущїи остриженыа власы главъ и брадь свои[хъ] во жертвоу при ногахъ егг слагали. Сей ѣакв старшїи по повелинїю Владимїра, окрестившася, первїе

в капища престолнагw извержень, ко хвосту конскому привазанъ, волочень, биень, оплюванъ, и во днпрь рикоу ввержень, приплыль водою до Порогwвъ, гдѣ и нынѣ в него нареченаа гора Пероунъ“ (Žeňuch, Zubko 2021, 316).

Do panteónu bohov druhej epochy slovanskej mytológie Bradač zaraďuje *Dažboga*, ktorého pomenúva ako *Dajbog* (Дайбогъ), ďalej je to *Silný boh* (Сильный богъ), od ktorého svoje meno odvodzujú Venéti ako Giganti, ktorých iní uctievali zas ako bohov práve pre ich silu „вкоуду и Венеты, т. е, Gigantes во бозѣхъ почтены быша“ (Žeňuch, Zubko 2021, 316). Bradač hovorí o tom, že Slovania mali aj svojich bohov lesa, ku ktorým zaraďuje najmä bohyne Rusalky a ďalších menších bohov, ktorí sídlia v lesoch, hájoch, pri vodách, pri prameňoch riek. Spomína však aj bohyňu *Kikimoru*, ktorá vládne snom (богина соній) a ktorá môže ľuďom ničiť život tým, že ich v noci straší a nedovolí spať. K malým bohom Bradač zaraďuje aj boha, ktorý je známy pod menom *Detinec* (Дѣтинець). V súvislosti s ním Bradač hovorí, že je to božstvo, ktoré uctievaajú v Novgorode a jeho význam sa spája so základným kameňom budúcej stavby. Ďalší bohovia a bohyne, ktoré Bradač vymenúva, sú: *Proved* (Проведъ) alebo *Provid* (Провидъ), ktorý má dar prorokovať budúcnosť, tiež *Baba Jaga*, ktorá je vládkyňou podsvetia (богыня преисподни[хъ]), za matku bohov Bradač pokladá *Zlatú babu* (Золота Баба), ďalej je to boh *Svetovít* ako boh svetla (Свѣтовѣдъ, богъ свѣтлости), ďalej *Triglav* a iní bohovia, najmä *Radeгастъ*, *Дзѣва*, *Хорсъ*, *Мокуша*, *Стрыбогъ*, *Семаргъ* a pod.

Vo svojom výklade k slovanskému panteónu M. Bradač poukazuje na to, že mená mytologických bohov Slovanov sú síce slovanské, ale ich pôsobenie a vláda súvisí s dávnou antickou mytológiou a mytologickými predstavami Grékov. Doslova píše: „Вѣроятно ест[ъ], ѣкw многаа в сих[ъ] божества в Греkwвъ[ъ] и ближних[ъ] ѣзыческих[ъ] народwвъ ко Славанwмъ, или Рwссѣанwмъ[ъ] прейдоша; внакожъ оу Рwссѣанwвъ славенскаа тым[ъ] имена данна быша; ѣже обаче чужеземнїи, и ѣзыка славенскагw невѣдоущїи писателїе на толико во своих[ъ] писанїах[ъ] помрачили, ѣко многаа она разоумити неможнw. Вѣроятнѣ Россїйскїи лѣтописцы болшыа во сеи вѣры достоинны соут[ъ].“ Ёкоже оу прочих[ъ] ѣзыковъ, такw и оу Славановъ ко почтенїю своих[ъ] богwвъ опредѣлена быша извѣстнаа времена, мѣста, обряды, etc. Многих[ъ] же сих[ъ] соувѣрных[ъ] Богwвъ[ъ] (ѣкwже Пероуна, Лады, Лелїи, Колады, Купала, Роуссалкwвъ) памат[ъ] оу народовъ наших[ъ] и до днесъ наипаче во мїрских[ъ] пѣснях[ъ], играхъ, и проклїнанїи противw заповѣдем[ъ] церковным[ъ] и гражданским[ъ] содержит[ъ]са. Сїа обширнѣе рекохом[ъ] во познанїе состоанїа Славенских[ъ] народwвъ, егда ко вѣрѣ Хрской обратишася. Прочее исповѣдоуем[ъ], ѣкw состоанїе оных[ъ], наипаче на сввери поживших[ъ] пред[ъ] обращенїем[ъ] немногw вѣдомо и помрачно ест[ъ] во оскоуднїи достовѣрных[ъ] свѣдѣтелемъ ибо ѣкwже нѣцїи мнителствоуют[ъ], Славане прежде с[ва]т[ыхъ] Кврилла, и Меѳодїа (евангелїе онымъ проповѣдавших[ъ]) ниже племена своа имили“ (Žeňuch, Zubko 2021, 317).



V kontexte dejín kultúrneho myslenia slovanských národov a cirkví má aj podľa M. Bradača svoje miesto mytologická predstava, ktorá predchádzala kresťanskému kultúrnemu vnímaniu. Mytologické obdobie dejín slovanského duchovného myslenia Bradač ako cirkevný historik nijako výnimočne nehodnotí, len prináša výpočet slovanských bohov, ktorých rozdeľuje do dvoch predkresťanských epoch.

## Literatúra

- BANÍK, A. A. 2000. O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu. Martin.
- DOBŠINSKÝ, P. 1871. Úvahy o slovenských povestiach. Turčiansky Svätý Martin.
- DORUĽA, J. 1977. Slováci v dejinách jazykových vzťahov. Bratislava.
- DORUĽA, J. 2014. Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke. Bratislava.
- DORUĽA, J. 2017. Bibličtina. In Žeňuch, P., Zubko, P., Vašíčková, S. (ed.): Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava, s. 13-20.
- DURYCH, V. F. 1795. Bibliotheca Slavica antiquissimae dialecti communis et ecclesiasticae universae Slavorum gentis. Vindobonae.
- DYNDA, J. 2017. Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech. Praha.
- DYNDA, J. 2019. Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních. Praha.
- KAČALA, J. 2002. Slovenčina pri míľnikoch slovenských dejín. Trnava.
- KAČALA, J., KRAJČOVIČ, R. 2011. Prehľad dejín spisovnej slovenčiny. Martin.
- KARABOVÁ, K. 2021. Vernakulárny charakter lexikografických súčastí po latincky písaných diel slovenskej proveniencie v 18. storočí. In *Slavica Slovaca*, 56, 2, 182-190, <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.2.3>.
- LETZ, R. 2017. Anton Augustín Baník a jeho Dialektická podstata slovenského konfesionalizmu. In *Culturologica Slovaca*, 2017/2, 38-44. [http://www.culturologicaslovaca.ff.ukf.sk/images/No2/Letz\\_AABanik.pdf](http://www.culturologicaslovaca.ff.ukf.sk/images/No2/Letz_AABanik.pdf), [9 januára 2022].
- ŠTÚR, L. 1932. Spisy Ludovíta Štúra. Sväzok druhý. O národných povestiach a piesňach plemien slovanských. Turčiansky Sv. Martin.
- ŽEŇUCH, P., ZUBKO, P. 2021. Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / Михаилъ Брадачь – Слѣдствіи Історіи Церковныя. Bratislava. *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. VIII.*
- ŽEŇUCH, P. 2022. Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesiónálnych súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie. Bratislava.

## Slovanský svet a mytologická symbolika v epickej skladbe Rastislav (1875)<sup>2</sup>

### The Slavic World and Mythological Symbolism in the Epic Composition Rastislav (1875)

*Ludovít Žello is presented in the history of Slovak literature as an author standing on the border between two artistic styles: Enlightenment classicism and romanticism. Due to the nature of his two epic compositions Pád Miliducha (1843, 1862) and Rastislav (1875), he is directly connected with both one and the other group of literary creators. Selected subjects bring him closer to the classicists and their artistic processing to the romantics. The historical epic Pád Miliducha captures the struggles of the Polabian Slavic tribes and at the same time revives the idea of Slavic unity and harmony. The heroic epic Rastislav, hitherto unpublished in its entirety, tells about the need for national freedom, thematizing events from Great Moravian history. In depicting the Slavic world, Žello makes effectively use of motifs, scenes and symbols of Slavic myth and Christian cult as part of the construction of national consciousness. A look at the application of these two distinct spiritual systems and their function in the representation of the Slavic world forms the core of the textual analysis of the composition.*

*Great Moravia, Slavs, Slavic myth, Ludovít Žello (1809-1873), heroic epos, Rastislav (1875).*

Ludovít Žello (1809 – 1873) je označovaný ako „básnik rozhrania“, príslušník generácie stojacej medzi „kollárovcami“ a „štúrovcami“ (Krčméry 1943, 198). Je to autor, ktorého tvorba dokumentuje dosah a vplyv literárnych prác Jána Kollára, Pavla Jozefa Šafárika a Jána Hollého. Okrem niekoľkých vlasteneckých básní, uverejnených časopisecky, publikoval knižnú zbierku *Básně* (1842), ktorej leitmotívom je myšlienka slovanskej vzájomnosti a lásky k národu (Čúzy 2005, 636). Podľa recenzenta tejto zbierky Jozefa M. Hurbana patria „ohlasy z dolného Uhorska“ L. Žella, učiteľa v zmiešanom slovensko-maďarsko-nemeckom národnostnom prostredí v Malom Kőröši (Kiskőrös), k prácam, ktoré podávajú „náhľad na počiatky nášho národného zmýšľania v novších časoch“ (Hurban 1973, 224). V epických skladbách *Pád Miliducha* (1843, 1860) a *Rastislav* (1875) spracoval Žello námety zo slovanskej minulosti.

---

<sup>1</sup> Doc. PhDr. Erika Brtáňová, CSc., Ústav slovenskej literatúry SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, Slovensko, erika.brtanova@savba.sk.

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

### **Pád Miliducha (1862)**

V „historickej básni“ Pád Miliducha, ktorej centrom je príbeh lásky Velimíra, syna srbského kniežat'a Miliducha, a Miliny, dcéry panovníka pohanských Luticov, sa Žello inšpiroval historickými vedomosťami o bojoch polabských Slovanov, ktoré prebral zo Šafárikových *Slovanských starožitností* (1837). Jazykovú podobu a veršovú formu skladby poznamenali jej prepisy z českej pôvodiny do Štúrovho jazyka, a z neho po čase zase do spisovnej slovenčiny, v ktorej vyšla na začiatku roka 1862 v periodiku Lipa (Žello 1862, 1-98). V recenzii v Pešťbudínskych vedomostiach, ktoré v tom čase redigoval Ján Francisci, sa skladba oceňuje ako plod vynikajúceho básnika. „Keby ‚Pád Miliducha‘ v inej a nie slovenskej reči bol napísaný, už by dosial ho do všetkých jazykov europejských boli poprekladali; ‚Žello‘ by bolo jedno z najpovestnejších súvekých mien v Európe; a spevec ‚Pádu Miliducha‘ by nemusel zápasit' s macoštvom sveta, ale by starost' svetských pozbavený tvoreniu nových nesmrteľných pomníkov svojho génia a národa, z ktorého pošiel, i čas i snahu svoju bol mohol posvätiť.“ ([Francisci] 1861, [4]). Pešťianski Slovania odmenili Žella ďakovným listom a strieborným pohárom.<sup>3</sup>

### **Rastislav (1875)**

O pripravovanom druhom vydaní skladby Pád Miliducha sa dozvedáme z listu Žella adresovanému pešťianskemu vydavateľovi Jozefovi Viktorinovi. Žello mu v liste z 29. mája 1865 píše, že by s vydaním skladby radšej počkal až do jesene, kým dokončí skladbu Rastislav a obe by spojil do jedného zväzku. Vyslovuje presvedčenie, že nová skladba bude prinajmenej taká dobrá ako predchádzajúca. „Myslím, že táto druhá báseň, ak nie lepšia, predsa tak dobrá bude ako Miliduch.“<sup>4</sup> K súbornému vydaniu skladieb napokon vôbec nedošlo. Nepotvrdzujú to ani staršie (Rizner 1934, 253), ani novšie bibliografické súpisy (Klimeková – Ondroušková 2017). Dôvodom mohol byť najskôr nedostatok prostriedkov, s ktorým mal Žello problém už pri prvom vydaní Pádu Miliducha ([Francisci] 1861, [4]). Žellova „historická báseň“ Rastislav nebola doposiaľ uverejnená ako celok. Jej rukopis, ktorý sa zachoval v pozostalosti redaktora Andreja Trúchleho Sytnianskeho, je podstatne rozsiahlejší ako textové úryvky, ktoré vychádzali v periodiku Orol v období rokov 1872 – 1875 v nepravidelných intervaloch a bez toho, aby na seba nadväzovali.<sup>5</sup> Pre lepšie porozumenie skladby je treba objasniť literárny kontext jej vzniku a tematické súvislosti.

---

<sup>3</sup> „Náčelníci Slovanov pešťbudínskych poctili slávneho pôvodu básne ‚Pád Miliducha‘, pána Ludevíta Žellu, k novému roku za jeho výtečnú prácu pripisom vďačnosti a uznanlivosti spolu aj so strieborným primeranými rusko-slovenskými nápismi opatreným pokálom, Slávme slávne slávu Slávov slávných“ (Pešťbudínske vedomosti 1862, [1]).

<sup>4</sup> Fond Viktorin, Jozef Korešpondencia, Literárny archív SNK v Martine, sign. 25 C 6.

<sup>5</sup> Uverejnené boli v tomto poradí: Vodnia panna, Dumka, Duma Methodova, Svätoplukova zrada, Súd, Kain, Pokánie, Pokušenie, Černoboh, Slavnosť na Velehrade, Pokušanie k zrade, Honba, Svätopluk v Rezne (Rizner 1934, 253).



## Literárny kontext

Historická tematika sa v slovenskej umeleckej literatúre dostáva do popredia až po vydaní troch eposov Jána Hollého *Svatopluk* (1833), *Cirillo-Methodiada* (1835) a *Sláv* (1839). Preniká do výrazového organizmu romantických literárnych žánrov a stáva sa z nej samostatná výrazová matéria. Vývin smeruje od historického spevu cez odvodené druhové formy historickej epiky (historická povesť, historická poéma, historizovaná balada, historizovaná pieseň) k systematickým formám historickej prózy a historickej poémy (Hvišč 1985, 78-79). Historická próza, reprezentovaná hlavne prozaickými prácami Jána Kalinčiaka a Jozefa Miloslava Hurbana sa stáva „tematickou súčasťou rodiacej sa národnej kultúrnej pamäti (ako národná literatúra) a zároveň aj jedným z podstatných nástrojov jej vzniku“ (Bílik 2008, 82). Prítomná je v tejto dobe aj forma hrdinského eposu, hoci sa viac-menej pokladá za už prekonanú a zastaranú.

Inak vidí miesto hrdinského eposu v slovenskej literatúre Jonáš Záborský, ktorý jeho charakteristiku podal v beletrizovanom traktáte *Básnici*, uverejnenom v časopise Sokol (1863). Epos spája jednoznačne s kresťanským námetom: „hrdinská básň unáša do kráľovstva duchov, otvára pred čitateľom nebo, pekló, očisťec.“ Preto medzi postavy zaraďuje aj nadprirodzené bytosti – Boha, anjelov, diablov. Ako cieľ epickej skladby vytyčuje náboženské vzdelávanie. Znázornenie ideálneho sveta spája so slávnostným tónom reči a s veršovou formou. Do centra deja kladie udalosti z evanjelií (Záborský 1953, 145). Podľa Záborského prostredníctvom epického podania kresťanskej látky možno vhodne objasniť duchovné záležitosti, pôsobiť výchovne, inšpirovať výtvarných umelcov, ako aj pritiahnúť bližšie k viere vzdelaných ľudí. „Naše kresťanstvo poníma sa od prvopočiatku len filozoficky, epické vzdelanie sa zanedbáva. A predsa je to predôležité. Epos vybuďoval by našim pochopom primeraný duchovný svet, dal by hrať pred nami v živom rúchu bytostí nám známym, udelil by ich hmlovitosti stálu podobu, postavil by výchovu celkom na základ kresťanský, poskytol by maliarom a rezbárom zaujímavé predmety našké, zmieril by bádavé duše s vierou“ (Záborský 1863, 148-149). Keďže autor eposu nemá ísť za hranice kresťanskej viery a náboženstva, Záborský reaguje kriticky na slovanské božstvá v eposoch Jána Hollého reprezentujúce pohanský svet. Preto Hollého *Svatopluka*, prvý slovenský národný epos, nepovažuje za náboženské dielo, priznáva mu však „prvé miesto medzi tými novovekými epickými básnikmi, ktorí líčia deje svetské“ (Záborský 1863, 154). Treba dodať, že nosnosť svojich postulátov si Záborský odskúšal pri písaní epickej skladby *Vstúpenie Krista do Raja* (Sokol 1863), rozprávajúcej o udalostiach odohrávajúcich sa v „nadmýslóvom svete“, ktoré predchádzali ústrednej udalosti – pozemskému umučeniu Krista.

## Tematické súvislosti

Hollý *Svatoplukom* podnietil členov samovzdelávacieho spolku Společnosti česko-slovanskej, založeného roku 1829 pri bratislavskom evanjelickom lýceu,

k štúdiu veľkomoravskej problematiky a Svätoplukovej vlády, čo dokladajú *Znělky* Ľudovíta Štúra (1834) a najmä príspevky uverejnené v almanachu *Plody* (1836) od Tomáša Hroša (*V rozbořeném hradu Děvín zniklá myšlení*), Ľudovíta Štúra (*Óda na Zobor*) a Gustáva Grossmana (*Životopis Svatopluka, krále Velko-Moravského*) (Fordinálková 2003, 139-143). Reálie zo Svatopluka „Devín“ a „Tatry“ možno nájsť aj v óde Jonáša Záborského *Na Slováků* uverejnenej v almanachu Zora (1936). Pojem vlasť sa začal lokalizovať „v čisto slovenskej prírodnej scenérii“ (Fordinálková 2003, 143). Hollého Svatopluk zapôsobil hlavne ideovo. V čase hroziacej maďarizácie sa v spojení „slovanstvo – slovenstvo“ začal klásť väčší dôraz na jeho druhý výraz (Fordinálková 2013, 110). Potvrďuje to aj Žellovo aplikovanie filozoficko-historickej koncepcie centrálno-tatranskej teórie o pôvode Slovanov v epose Rastislav. Podľa Vlčka Žello chcel „širokým vrstvám modernou formou nahradiť to, k čomu im prístup zatváral prísny, učený verš Hollého“ (Vlček 1923, 313).

Treba však pripomenúť, že koncepcia tatranskej domoviny sa do Hollého básnického diela dostala zo spisu Juraja Papánka *Historia gentis Slavae (Dejiny Slovenského národa – O kráľovstve a kráľoch slovenských, 1780)*,<sup>6</sup> z prvých známych slovenských dejín, ktoré prispeli k začiatkom formovania slovenského národného obrodzenia, a to sprostredkované cez Juraja Fándlyho. Fándlyho *Compendiata historia gentis Slavae (Krátke dejiny slovenského národa 1793)* obsahujú „všetky základné Papánkove údaje o území Slovenska ako pravlasti všetkých Slovanov, o veľkomoravskej a cyrilo-metodskej tradícii ako tradícii slovenskej, o Svätoplukovi ako kráľovi veľkého kráľovstva Slovákov“ a veľkomoravským odkazom sa Fándly zaoberá aj v kázni na počesť sv. Cyrila a Metoda (1796) (Fordinálková 2007, 26; 2013, 59-66).

Záujem o rané obdobie dejín Slovákov sa v 19. storočí prejavil tiež v skúmaní slovanskej mytológie, ktorá sa chápala ako ekvivalent antickej mytológie. Slovanský mýtus sa stal súčasťou budovania národného vedomia. Nové chápanie slovanskeho náboženstva vzniklo na základe aplikovania kritických filologických metód. Pri definovaní systému náboženskej viery dávnych Slovanov zohrala podstatnú úlohu aj porovnávacia religionistika, ktorá začala pátrať po predkresťanských reliktoch v ľudovej kultúre (Gieysztor 2020, 39).

Pôvod a charakter „viery pradedov“ v čase pred ich kresťanskou konverziou, pred príchodom sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu, sa v slovenskom prostredí pokúsil vyložiť Peter Kellner-Hostinský v spise *Vieronauka slovenská* (1871), ktorý vyšiel krátko predtým, ako začal Ľ. Žello so zverejňovaním úryvkov z Rastislava. Za základ a zdroj slovenského „bájoslovia“ si Hostinský zobral rozprávky. „Sloven nemá báje, povesti sú históriou jeho“ (Kellner-Hostinský 1871, 1). Svoj záujem o slovenskú mytológiu zdôvodnil jej nedostatočným preskúmaním, keďže predchádzajúci bádatelia išli mylnou cestou a jej korene hľadali v mýtoch cudzie-

---

<sup>6</sup> Papánkov spis vyšiel v slovenskom preklade Kataríny Karabovej (*Prvé dejiny Slovenského národa*. Bratislava 2018).

ho pôvodu. „Pôvodná musí byť svätyňa táto. Doterajší vedomci názory naše obyčajne pripodobňovali názorom mýtov cudzích. Tak sa stalo, že kým názory tieto hľadali sa v cudzine, zotrela sa krásna farba na ideáloch ducha národného. Keď nenašli podobu tú alebo onú napr. v Indii, teda ju hľadali v Perzii, a keď jej ani tu nebolo, teda zašli do Egypta, alebo do Hellady, a keď sa ani tuná nehodila do krámu, teda zaskočili až hen do Škandinávie“ (Kellner-Hostinský 1871, 2). Hostinský sa usiloval dokázať, že slovanské mýty sú odrazom mentality Slovanov, v ktorej zanechali stopy rôzne kultúry. „Človek žiadneho národa nebol tak mnohonásobne, či prirodzene, či duchovne pretvorený ako syn Slovena. Pozri na peň jeho a vidíš v ňom vštepené ratolesti Indie, Perzie, Helady, ratolesti Maurov, Mongolov, Turkov, Germánov atď. Sloven je najvyšším kvietkom na strome človečenstva“ (Kellner-Hostinský 1871, 15).

### **Rastislav [1872]**

Textovú analýzu skladby Rastislav podal literárny historik Jaroslav Vlček vo svojich Dejinách slovenskej literatúry (1890), v ktorých skladbu označil za „pozoruhodný zjav“ slovenskej literatúry (Vlček 1923, 304). Námet z veľkomoravských dejín v porovnaní s látkou skladby Pád Miliduha označuje za „vd'áčnejší pre autora i bližší čítajúcemu Slovákov“ (Vlček 1923, 310). Konštatuje, že autor sa musel vyrovnat' s nedostatkom poznatkov o kultúre a zvyklostiach doby, do ktorej zasadil svoje rozprávanie. Z tohto dôvodu sa do skladby dostali konvencie typické pre dvorskú spoločnosť 13. storočia, ktoré možno nájsť v stredovekých rytierskych príbehoch (láska Svätopluka k Adelíne, ich schôdzky či postava rytiera Chunimera, Adelínho titel'a), ako aj poznatky, ktoré sú výsledkom intenzívneho pozorovania vesmíru v 16. storočí, čo svedčí o Žellovom všestrannom rozhl'ade a dobrom vzdelaní (Vlček 1923, 311-312). Pokiaľ ide o štruktúru skladby, Vlček ju člení na dvanásť častí.<sup>7</sup> Zachovaný rukopis ich obsahuje desať: *Černoboh, Slávnosť na Velehrade, Nitra, Honba, Rezno, Zrada, Súd, Kain, Pomsta, Zmierenie*. Totiž dva časopisecky publikované úryvky *Dumka* a *Duma Metodova* sú súčasťou Slávnosti na Velehrade, a Vodná panna tvorí úvod Zmierenia.

Pád Miliducha pre slabozvinutý dej pokladá Vlček (1890, 305) iba za „epizódu eposu“. Dej skladby Rastislav sa rozvíja v zložitejších príčinných vzťahoch a vychádza z kresťanskej zvesti, čím sa Žello priblížil k Záborského predstave hrdinského eposu. Žello v skladbe ukazuje, ako sa pôsobením vierozvestcov kresťanská zvesť na Veľkej Morave rozšírila a natrvalo ujala a tiež naznačuje, v akej podobe slovanský mýtus fungoval do ich príchodu. Zánik jedného kultu a nástup nového sa mu podarilo znázorniť plasticky a presvedčivo.

---

<sup>7</sup> Vlček uvádza dvanásť častí skladby: *Dumka, Černoboh, Duma Metodova, Slávnosť na Velehrade, Pokúšanie k zrade, Honba, Vodná panna, Svätopluk v Rezne, Svätoplukova zrada, Súd, Kain, Pokánie*. Dvanásť častí má aj Hollého Svatopluk, ktorého členenie je identické s Vergiliovou Eneidou (Vlček 1923, 310).

Čas vlády pohanského Černoboha končí, keď ľudstvo dospeje k poznaniu, že má v nebesiach Otca a keď sa pokorí pred Synom Božím a prijme ponúkanú spásu.

*„Keď na kolenách pred Ukrižovaným  
korit' sa počne zovrúc k spáse túžbou,  
tu – tak je výrok – prestane i službou  
Černobohovi bývať zaviazaným.“<sup>8</sup>*

Nevďační pozemšťania na radu Černoboha pribijú Spasiteľa na kríž, ale smrť ho v hrobe nestrpí, Najvyšší prevezme vládu a Belboh sa pred ním pokorí. Ak chce Černoboh svoju stratenú pozíciu získať späť, musí zvíťaziť nad najvyššou nebeskou mocou. S vedomím možného neúspechu volí radšej pomstu. Pod jeho autoritou stále zotráva franský panovník Ľudovít Nemec, ktorý sa síce dal pokrstiť, ale je ovládaný túžbou po moci a bohatstve. Černoboh odhodlaný pomstiť sa Slovensku zato, že sa mu vzoprelo, zjaví sa v sne Karolmanovi i Svätoplukovi. Karolmanovi sa predstaví ako jeho mŕtvy pradedo v podobe statného bohatiera v brnení, ktorý ho vyzve, aby odplatil poníženie ich rodu spôsobené Rastislavom. Karolmana návšteva pradeda, ktorá sa udiala v jaskyni, kde počas lovu oddychoval, veľmi vystrašila. Mimochodom, toto spojenie temnoty s desom možno chápať ako vplyv poetiky gotickosti.

*„Spamätajúc sa krížom sa poznačí,  
z jaskyni prchá bledý jako stena.  
A hnaný šípom ľaku, čo len stačí,  
zdriapajúc ostrým trním si kolená,  
cvála do hradu, aby o úkaze  
a prisnom jeho rozmýšľal rozkaze.“<sup>9</sup>*

Žello sa na rozdiel od Hollého venuje aj „psychologickému rozoberaniu vnútra“ postáv (Vlček 1923, 309). Svätopluka predstavuje ako bezúhonného človeka. „Svätá nevina s tvári sa mu svieta, / had hriechu v prsách ešte mu neožil.“<sup>10</sup> Černoboh však spôsobí, že počas spánku do Svätopluka vstúpi „družina lotrov“ – pýcha, ctižiadosť, závisť, nenávisť, lakomosť, sebeckosť a zrada. Dokonca sa ocitne medzi satanskými bytosťami v pekle a do jeho srdca sú zasiate myšlienky o jeho podriadenosti strýkovi. V dôsledku démonického pôsobenia sa Svätoplukov charakter začína meniť. Stáva sa z neho človek hnaný túžbou po moci a ovládaný vášňami, mrzutosťou a hnevom.

*„Teraz naskrze zmenil obyčaje  
pri radovánkach voždy súc zamrlý,*

<sup>8</sup> E. Žello: Rastislav, fond Andrej Trúchly Sytniansky, Literárny archív SNK 1875, sign. B 425, s. 4.

<sup>9</sup> E. Žello: Rastislav, 1875, s. 45.

<sup>10</sup> E. Žello: Rastislav, 1875, s. 46.

*a hľadiac na ples netečný, nevrlý,  
pritom vždy dudre a slúžiacich kľaje.  
Ludí sa stráni a sám sa zamyká,  
a keď nevdojak ospomnie kdo Rastica,  
tu sa mu čiernym mrakom zastrú líca  
i hľadí jak by súdiť mal vinníka.  
A kde zvyk jeho obrat vzal tak rýchly,  
jak by tam všetci kol neho nestíchli?<sup>11</sup>*

Černobohove úklady dokoná Karolmanova sesternica Adelína, ktorá zlomí Svätoplukovi srdce na žiadosť svojho strýka Ľudovíta Nemca, ktorý chce, aby sa mu Svätopluk podrobil. Svätopluk podľahne citom a svojím neuváženým konaním privoláva na seba hnev Rastislava, ktorého s jeho pomocou Frankovia uväznia a oslepia. V celej krajine zavládne smútok, ktorý rovnako ako obyvateľstvo prežíva aj tatranská príroda. Tu sa Žello opäť prejavuje ako romantický básnik.

*Aký to huk sa prudkým ženie letom  
úpenlivo po širokej Morave?  
Aký to huk sa prudkým ženie letom  
či Štribohovi aždaj tvrdohlave  
najdivšia ušla fujavica svetom?  
Čo sa tie Tatry v základoch striasajú?  
Či to podzemných duchov lomozenie?  
Či zatvorených ohňov rozvzteklenie  
že ku výbuchom hrtana nemajú?  
Hoj! nie je huk to ušlej fujavice,  
veď to Moravy žialné je kvilenie,  
nie je podzemných duchov lomozenie,  
ni rozvteklenosť ohnivej zmesice.  
Veď to matičke Tatry poranenej  
plač tvrdé prsa striasa usedavý,  
že trón preslavný Velikej Moravy  
v sirobe stojí krivde podrobenej.“<sup>12</sup>*

V Žellovom podaní záchrana prichádza symbolicky z Tatier, z hradu, v ktorého katakombách sa ukrýva tristo junákov, ktorý pod vedením moravského kniežaťa Slavomera začínajú z krajiny vyháňať Nemcov. Medzitým Karolman ponúka Svätoplukovi ako léno Moravu spolu s vojskom, rytiermi a manmi. Vyzýva ho, aby potrestal zradcu Slavomera, ktorý mu chce zobrať vládu. Keď Svätopluk zistí, že Adelína bola súčasťou plánov franského panovníka a že je v skutočnosti Chu-

---

<sup>11</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 52.

<sup>12</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 101.

nimerovou snúbenicou, chce obidvom siahnuť na život. Vraždu zavrhne a rozhodne sa skončiť svoj život v dunajských vodách. Chystá sa to urobiť práve na mieste blízko kláštora, kde je uväznený Rastislav. Ten začujúc cez okno Svätoplukovo lúčenie sa s pozemským životom, odvráti ho od tohto úmyslu a presvedčí ho, že smrťou neprospeje sebe ani vlasti. Svätopluk spolu s kniežaťom Slavomerom porazí Nemcov. Znakom zmierenia Svätopluka a Rastislava je požehnanie udelené Metodom. Černoboh čaká na dušu zomierajúceho Rastislava, ale po ňu prichádza Boží Syn. Preto sklamaný opúšťa zem a odchádza do pekla, odkiaľ niet preňho návratu, lebo anjel za ním zatvoril bránu, ktorej závary možno odstrániť až v deň posledného súdu.

*„V tom okamžení Černoboh zlobivý  
čo tu pri nohách umierajúceho  
zrak pásol, uškľab učini ošklivý,  
chtiac chytro dušu chváliť zvečnelého.  
Lež v tom nebeské svetlo jizbu zjasní  
a Syn Boží sa ukáže mu v sláve  
a prijme dušu lúčivú láskave,  
aby ju niesol v stánok neba krásny.  
Tu Černoboh sa schytí s hrozným fukom,  
opustí zeme mu odpadlej medze  
a letí jako vystrelený lukom,  
kým len do svojej peleši nevrže.  
A anjel Páne dvere sitna jeho  
zaplesne ťažké zastrčí záporu,  
a žiadna moc jích viacej neotvorí  
až do skonania, až do dňa súdneho.“<sup>13</sup>*

### Mýtické postavy

Postava Černoboha – čierneho, zlého boha, reprezentuje v Žellovom rozprávani diabla. Západní Slovania na tohto „kresťanského čerta“ preniesli mnohé vlastnosti svojich pohanských božstiev a pripisovali mu rôzne nešťastia. Klaňali sa mu ako mocnej bytosti jestvujúcej vedľa dobrého boha Belboha (Máchal 1891, 36-37). Žello nahliada na Černoboha z perspektívy svojej doby, označuje ho za príčinu nasledovného tisícročného strádania slovenského národa.

*„Blíži sa zloboh, čo ti žial' hotoví,  
žial' tisícročný, ba žial' nekonečný  
pre národ veľký, dobrý a výtečný.“<sup>14</sup>*

<sup>13</sup> E. Žello: Rastislav, 1875, s. 153-154.

<sup>14</sup> E. Žello: Rastislav, 1875, s. 46.

Znakom moci a postavenia Černoboha sú jeho sprievodcovia – „*légie škriatkov, pikulíkov a zmokov*“ a jeho služobníctvo – „*tlupy raráškov a bôžikov*“. Príchod Černoboha ohlasuje škrekot kohúta a sliepok.<sup>15</sup> Ďalšie nadprirodzené bytosti súvisia s mýtizáciou prírody, sú symbolickým vyjadrením jej panstva. Zosobením vetra sú Striboh so zefirmi<sup>16</sup> a Vjuga.<sup>17</sup> Démonické bytosti – vodná panna a víla sa vo vzťahu k človeku javia ako škodlivé sily. Vodná panna ľúbezným hlasom zláka do hlbín vôd pyšnú Adelínu<sup>18</sup> a víla svojou krásou chce odpútať pozornosť jazdcov.<sup>19</sup>

Antická mytológia bola pre Žella modelom a vzorom. Postavy ako Diana, Minerva a Tantalos treba chápať ako emblémy vzdelanosti. Adelína na poľovačke pripomína grécku bohyňu lovu Dianu.<sup>20</sup> Na Svätoplukovo požiadanie o ruku reaguje povýšene ako Minerva.<sup>21</sup> Svätoplukove útrapy z lásky prirovnáva Žello k „*Tantalovým nekonečným žiaľom*“ v podsvetí.<sup>22</sup> Symbolmi kresťanskej konverzie Slovanov sú kríže, ktoré stoja na sutinách rozváľaných obetných oltárov, ako aj zástavy, „*na ktorých miesto starodávnej Slávy, /zrieť matku božú, tú rodičkú svatú.*“<sup>23</sup>

### Postava Svätopluka

Vôbec neprekvapuje, že v Žellovom epickom podaní veľkomoravských udalostí je titulná postava Rastislava, ktorý „*z Nemcovej otrockej väzby vychytil Moravu*“<sup>24</sup> v úzadí, a subjektom deja sa stáva Svätopluk ako ideál vládca, ktorého fyzická sila a telesná krása je v symbióze so silnými črtami jeho charakteru – s duševnou vyrovnanosťou, rozhodnosťou a ušľachtilosťou, pre ktoré vzbudzuje rešpekt a dôveru.

*„Dve ruže líca, hviezdy sú mu oči,  
zo zlatotočných vretien vlas pochodí.  
Hrdosť s lahodou, prísnosť s láskavosťou  
divno spárené tak mu z tváre plynú,  
že zlí sa chvejú, ctíni k nemu sa vinú,  
pyšný sa korí, žobrák s dôvernosťou  
trampôt a strastí bremä mu zdeluje,  
bo ulavenia iste dosahuje.*

---

<sup>15</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 44.

<sup>16</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 20.

<sup>17</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 92.

<sup>18</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 151.

<sup>19</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 92.

<sup>20</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 65.

<sup>21</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 86.

<sup>22</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 70.

<sup>23</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 0.

<sup>24</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 10.



*On to Svatopluk, vládca moravského  
synovec ľúby a nádej jediná,  
prestolu teraz už pán nitrianskeho,  
jehož nehodným stal sa Pribina.*<sup>25</sup>

Prostredníctvom Svätopluka ako výrazne dramatickej postavy sa Žellovi podarilo ukázať, akému veľkému politickému nátlaku zo strany franského panovníka Ľudovíta Nemca museli vzdorovať veľkomoravskí vládcovia a tiež to, ako sa Svätopluk dokázal vyrovnáť so svojim osobným zlyhaním, zmieriť sa s Rastislavom a vrátiť do krajiny mier a obnoviť jej jednotu. Navyše Svätoplukovi pripisuje Žello slovenstvo, je „*najdriečnejším matky Slávy syn*“,<sup>26</sup> „*vládcom Tatier*“,<sup>27</sup> „*nádejou Tatarancov*“,<sup>28</sup> „*knieža voľný Tatier nebonosných, / panovník ľudu dobrosrdečného*.“<sup>29</sup>

### **Obraz Slovanov**

Slovanov Žello charakterizuje ako „*národ veľký, dobrý a výtečný*“<sup>30</sup> a osobitne vyzdvihuje ich prirodzený vzťah k náboženstvu.

*„A že synovi Slávy pobožnosti  
Pekná vlastnosť je večne prirodzená,  
Tak že, či vstáva za zory k činnosti,  
Či líha večer, bárs na chlpek sena,  
Či na razsvite zvona hlas budivý  
Čuje, či idúc z domu prah prekročí,  
Či umučenia znak pri ceste zočí,  
Či na pluh ruku vloží prácechtivý,  
Či do rúk bere chlebič, ten dar Boží,  
Či styk a rádlo na pokoj odloží,  
Či pri návrate, keď večierok stíchnu,  
Zvuk z väže zavzníe dumný čičíkavý,  
Či umieračika kvili prenikavý  
Plač – vždy sa žehná, vždy k Bohu povzdychne.“*<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 29.

<sup>26</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 84.

<sup>27</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 47.

<sup>28</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 103.

<sup>29</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 71.

<sup>30</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 46.

<sup>31</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 40.



To, že Slovanov vidí Žello cez prizmu svojej doby, potvrdzujú aj slová, ktoré vkladá do úst Metoda, ktorý vyučuje Moravanov o jednote národnosti a viery v intenciách Kollárovej idey o národnosti a náboženstve ako dvoch sestrách: „*že národnosť je svätá ako viera, / že obe nutno pestovať v jednote, / no tá tam chradne a táto vymiera, / keď ich ostaví osud osamote.*“<sup>32</sup> Ďalej hovorí, že rozdrobenosť a nejednota im bráni naplniť svoje predurčenie k „*svetopanstvu*“, ku ktorému dôjde až o tisíc rokov, keď bude v lone Tatier odkliata „*studienka spásnej vzájomnosti.*“<sup>33</sup>

## Na záver

Vráťme sa k Vlčkovmu pozitívnemu posúdeniu Žellových epických skladieb. Vlčkov literárny portrét Žella zhodnotil Svetozár Hurban Vajanský ako „veľmi spravodlivé ocenenie literárnej osobnosti“ a sám Žella charakterizoval ako „duchaplného“ tvorca (Vajanský 1956, 408 a 497). Štefan Krčméry označil Žellov veľkomoravský cyklus za jednu z nedocenených kapitol slovenských literárnych dejín a poukázal na jeho kvalitu. „Umelecky je v ňom Žello vysoko. Prostonárodné rozprávky, ich štylizovaná kresba i koloratúra boli mu učiteľkami. A s nimi spriaznenú má i svoju etickú intuíciu. Vodnú pannu vidí tak jasne ako ktorúkoľvek postavu historickú a postavy svoje vidí v prostredí. Nie že by do prostredia vkomponované, ale organicky s prostredím svojím zrastené“ (Krčméry 1943, 216). Ďalším trom hodnotiteľom sa Žellov poetický výkon nejaví ako presvedčivý. Konfrontujú ho totiž s tvorbou ostatných slovenských romantikov. Andrej Mráz (1948, 157) o epose Rastislav hovorí, že „v mnohom zaostáva za básnickými výdobytkami vedúcej vrstvy štúrovskej poézie.“ Podľa Milana Pišúta sú Žellove eposy „v období nastupujúceho realizmu prežitkom“ (Dejiny 1960, 184). Okrem toho v poznámkach k štvrtému vydaniu Vlčkových *Dejín slovenskej literatúry* (1953) Pišút poznamenáva, že v nich Vlček „príliš mnoho miesta venoval druhoradému romantikovi L. Žellovi“ (Vlček 1953, 394). Aj podľa mienky Imricha Sedláka (2009, 340) sa Žello svojou tvorbou „oneskoril za novými vývinovými tendenciami štúrovskej epochy.“ Uplatnený konfrontačný prístup celkom potrel umelecké kvality eposu Rastislav, na ktoré poukázali Vlček a Krčméry. S istotou možno povedať, že nadčasovosť Žellovho umeleckého sprítomnenia významnej etapy slovenskej dejín tkvie v efektívnom a jedinečnom podaní duchovných právd.<sup>34</sup>

## Literatúra

BÍLIK, R. 2008. Historický žáner v slovenskej próze. Bratislava.

BUDIŠOVSKÝ [V. PAULINY-TÓTH] 1864. Ľudovít Žello In Sokol, 3, 1, 23-27.

---

<sup>32</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 32.

<sup>33</sup> Ľ. Žello: Rastislav, 1875, s. 35 a 37.

<sup>34</sup> Peter Liba (2005, 265) vo svojej eseji *Kresťanstvo a literatúra* hovorí, že „literatúra nie je depozitom, ale efektívnym a jedinečným nositeľom a šíriteľom náboženských právd.“

- ČÚZY, L. 2005. Žello Ľudovít. In MIKULA, V. a kol.: Slovník slovenských spisovateľov. Bratislava, 636.
- DEJINY 1960. Dejiny slovenskej literatúry. Bratislava.
- FORDINÁLOVÁ, E. 2007. Ján Hollý v slovenskom národno-kultúrnom vedomí. Bratislava.
- FORDINÁLOVÁ, E. 2013. Tajomné pramene v nás. Bratislava.
- FORDINÁLOVÁ, E. 2003. Ján Hollý (1785 – 1849). Bratislava.
- [FRANCISCI, J] 1861. Náveštie literárne. In Peštianske vedomosti, 1, 81, [4].
- GIEYSZTOR, A. 2020. Mytologie Slovanů. Praha.
- HURBAN, J. M. 1973. Životopisy a články. Bratislava, 223-244.
- HVIŠČ, J. 1985. Poetika literárnych žánrov. Bratislava.
- KELLNER-HOSTINSKÝ, P. 1871. Stará vieronauka slovanská 1. Pešť.
- KLIMEKOVÁ, A. – ONDROUŠKOVÁ, J. 2017. Bibliografia územne slovacikálnych tlačí 19. storočia. Zv. VI. Martin.
- KRČMÉRY, Š. 1943. Stopäťdesiat rokov slovenskej literatúry. Zv. 1. Martin.
- LIBA, P. 2005. Kultúra / literatúra. Bratislava.
- MACHAL, H. 1891. Náskres slovanského bájesloví. Praha.
- MRÁZ, A. 1948. Dejiny slovenskej literatúry. Bratislava.
- VLČEK, J. 1923. Dejiny literatúry slovenskej. Obnovené vydanie z roku 1890. Martin.
- VLČEK, J. 1953. Dejiny literatúry slovenskej. 4. vyd. Bratislava.
- RIZNER, Ľ. V. 1934. Bibliografia písomníctva slovenského. Martin.
- SEDLÁK, I. 2009. Dejiny slovenskej literatúry I. Bratislava.
- VAJANSKÝ, S. H. 1956. State zo slovenskej literatúry. Bratislava.
- ZÁBORSKÝ, J. 1953. Básnici. In Jonáš Záborský. Výber z diela II. Eds. V. Bunčáková – J. Záborský. Bratislava, s. 133-173.
- ŽELLO, Ľ. 1862. Pád Miliducha. In Lipa, 2, s. 1-98.

Laura Belicajová<sup>1</sup>

## Mytologicko-kresťanská symbolika rastlín počas slávania sviatkov

### Mythological-Christian Symbolism of Plants during the Celebration of Holidays

*The basis of Slavic folk culture was formed by established mythological ideas. Various areas of this ethno-cultural space were influenced by the Christian tradition, although it entered the area under investigation as a foreign element in a later period. We perceive that folklore has influenced Christian understanding in a certain area to a certain extent. Slovak folk Catholicism was formed at the intersection of a less rigid, more open Slavic mythology and an organized, codified Catholic system. Christianity shaped the content of calendar elements, but popular culture often reinterpreted this content in accordance with traditional mythological ideas. The holidays celebrated to this day are one of the areas where the mutual influence of the two cultural models through folk Catholicism is most clearly manifested. An important part of the celebration of individual holidays are plants, each of which carries a symbol with a different meaning. This fact is evident from several folk narratives; therefore, the analysis of folklore narratives forms a significant part of our work. Our research, the subject of which are the symbolic elements of the plant kingdom, important for the celebration of holidays, allows us to define the main axiological frameworks that influenced the creation of the culture of the Slovak national community.*

*Slavic mythology, folk Catholicism, symbol, plants, holidays.*

Príchod kresťanstva na slovanské územie bol poznačený tým, že sa na tomto teritóriu už stáročia rozmáhala archaické náboženstvo, podporované ústnou ľudovou tradíciou a príznačne otvorenosťou. Kresťanstvo tu vstúpilo ako cudzí prvok, charakteristický rigidnosťou a kodifikovanosťou. Stretnutie slovanského archaického náboženstva s kresťanstvom nevedelo k úplnému zániku ani jedného z nich. Kresťanstvo sa čiastočne otvorilo vonkajším vplyvom zo strany ľudovej tradície a ľudové zvyky, vychádzajúce z pôvodného náboženstva, nadobudli v kresťanstve nový význam, pričom nestratili svoju mytologickú podstatu (Tolstaya 2021). Stretnutie týchto dvoch náboženských elementov dalo podnet k vytvoreniu ľudového katolicizmu na slovenskom území. Ľudový katolicizmus odráža myslenie ľudí z predkresťanskej doby a spôsob, akým toto myslenie preniklo do katolíckej viery. Ľudová tradícia aj katolícka viera sú dôležitou súčasťou našej

---

<sup>1</sup> Mgr. Laura Belicajová, Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, slavlabs@savba.sk.

kultúry, preto skúmaním ľudového katolicizmu na našom území kultúrne poznáme samých seba. Slovenská folklórna religiózna kultúra úzko súvisí s praslovanským náboženstvom, preto rozborom ľudových náboženských elementov na území Slovenska prispievame k odhaľovaniu slovanského vnímania obrazu sveta.

V rámci ľudového katolicizmu sa v danom príspevku zaoberáme symbolikou rastlín počas slávania sviatkov. Dôležitá úloha rastlín v archaickom náboženstve sa prejavovala v kulte rastlín a stromov. Prejavy mytologickej úcty k stromom sa na našom území vyskytovali ešte v 12. storočí, o čom svedčia synodálne zákazy z tohto obdobia, snažiace sa potlačiť kult rastlín, ale napriek tomu sa relikty tohto kultu zachovali v ľudových zvykoch a tvorbe (Zíbrt 1995). Rastliny zaujímajú podstatné miesto aj v katolíckej viere. Napríklad už v prvej knihe *Svätého písma* je opísaná krásna záhrada, v ktorej prebývali prví ľudia a jej centrom je strom života a strom poznania dobra a zla.

Ľudové rozprávania zobrazujú kultúrny vývin myslenia daného spoločenstva, v ktorom je jedným z dôležitých axiologických rámcov práve viera v nadprirodzeno. Ľudové naratívy sú cenným zdrojom kontextov súvisiacich s mytológiou i kresťanským myslením, ktoré sa v týchto naratívoch synergicky alebo synkreticky spájajú a rozvíjajú, preto tvoria východiskovú časť nášho výskumu. Ďalej je podstatné analyzovať dialektické podoby jazyka, pretože sú jazykovou súčasťou so staršou genézou. Goralské ľudové naratívy boli zatiaľ na slovenskom území málo skúmané. Najrozsiahlejší výskum v oblasti goralského dialektu na Slovensku urobila J. Dudášová-Kriššáková. Výsledky bádania zhrnula v monografii *Goralské nárečia z pohľadu súčasnej slovenskej jazykovedy* (2016). Hoci má goralské nárečie na slovenskom území pôvod v poľskom jazyku, J. Dudášová-Kriššáková (2016) poukazuje na to, že práve slovakizmy ovplyvnili vývin slovenského teritoriálneho goralského nárečia, nakoľko bol tento dialekt izolovaný od dosahu spisovnej poľštiny a jeho dialektov, a pritom bol tento jazykový areál naplno otvorený vplyvu slovenského jazyka.

Predmetom nášho výskumu sú ľudové rozprávania, zapísané na Orave Alfredom Zarebom, vydané pod názvom *Orawskie teksty gwarowe* (1967). Ide o fonetickú transkripciu v goralskom nárečí z 11 obcí na území Oravy, ktorými sú Hladovka, Mútne, Novot', Oravská Lesná, Oravská Polhora, Oravské Veselé, Rabča, Rabčice, Sihelné, Suchá Hora a Zákamenné. Tematicky sa zbierka zaoberá na prvom mieste materiálnou kultúrou (poľnohospodárstvom, stavebníctvom, prácou v domácnosti a pod.), na druhom mieste duchovnou kultúrou, ktorej neodmysliteľnou zložkou sú sviatky. Duchovná kultúra zároveň býva často súčasťou materiálnej kultúry. Výsledky analýzy boli rozdelené podľa jednotlivých sviatkov. Tieto výsledky prezentujú určitý spôsob vnímania a výklad, založený na odbornej literatúre a pozorovaní uskutočnenom v oravskom prostredí, z ktorého je zrejmé, že mnohé zvyky a tradície, obsahujúce v sebe symboliku rastlín na danom území, pretrvali dodnes.

Prvým sviatkom, na ktorý by sme chceli upriamiť pozornosť, sú Vianoce. Názov sviatku podľa *Stručného etymologického slovníka slovenčiny* (2019) pochádza z predveľkomoravských čias a má pôvod v nemeckom jazyku. Je odvodený od

svetla, či posvätnosti (Weihnachten – svätá noc; Vajano – svätójánsky oheň). Podľa staroslovanskej tradície počas vianočných sviatkov staré slnko dokonávalo a rodilo sa nové (Růžička 1907). Nachádzame analógiu medzi dvomi náboženstvami, keďže narodenie Ježiša, ktoré sa začalo v katolíckej tradícii sláviť počas Vianoc, teda cez sviatok známy z archaického náboženstva, bolo označené ako príchod svetla na svet (Jn 3:19). Osvetlený vianočný stromček, pod ktorý sa kladú darčeky nám pripomína úrodný rajský strom života zo Starého zákona, pritom s ohľadom na Nový zákon je na Vianoce najväčším darom Ježiš, prinášajúci večný život.

Pred vianočnou večerou sa na základe naratívov „*dá na stôl tanierik s ovsom, so zbožím, aby sa lepšie darilo, vodilo*“ (Zaręba 1967, 19). Dobrá úroda mala pre ľudí na Orave nepochybne veľký význam. Dostatok poľnohospodárskych plodín, ako zdroj obživy na území Oravy, ktoré je charakteristické nie veľmi privetivými podmienkami na pestovanie, predstavoval lepší život. Nedostatok úrody mohol zapríčiniť smrť, preto dávame do súvislosti symboliku poľnohospodárskych plodín s hlavnou axiologickou hodnotou, ktorou je život. Slovom *zbožie* sa podľa *Slovníka slovenského jazyka* (1965) označujú kultúrne druhy rastlín, z ktorých plodov sa melie múka alebo ktoré sa používajú na kŕmenie zvierat. Z takejto múky sa ďalej vyrába chlieb, ktorý tvoril základnú zložku potravy na slovenskom území, celkovo aj slovanskom území, a zvieratá, kŕmené zbožím, dopĺňali túto stravu, preto bol výskyt zbožia dôležitý. Etymológia slova *zbožie* je praslovanská a znamená vlastnenie dobrého podielu (Králík 2019). Dobrý podiel si ľudia už v archaickom náboženstve vyprosovali od bohov. Tento akt sa zachoval počas slávania Vianoc aj po príchode kresťanstva. Obetovanie úrody je známe tiež zo Starého zákona, kedy bola prijatá obeta Ábela namiesto Kaina, pretože Ábel Bohu obetoval zo zvierat tie najlepšie, zatiaľ čo Kain z úrody to najhoršie (Gn 4:1-7). Pred vianočnou večerou preto ľudia odovzdávajú na tanierik čo najlepšie plodiny.

Poľnohospodárske plodiny boli počas Vianoc tiež rozsypané: „*A keď išli večerať, to po izbe porosievali zbožím po všetkých kútoch, po všetkých štyroch kútoch, akože sa narodil Boh, pred večerou aj bôbom siali, to pred večerou*“ (Zaręba 1967, 27). Ľudia symbolickou sejbou v každom zo štyroch kútov chceli preniesť hojnosť do celého sveta, aby bolo všade dostatok jedla. Samotné Vianoce sa niekedy nazývali aj Hody: „*Ako na Hody bývalo. Keď išli večerať, to z toho hrachu vhodila do tých kútov po hrsti hrachu*“ (Zaręba 1967, 94). Obyvatelia Oravy si počas roka odkladali jedlo, ktoré nepodlieha rýchlo skaze, aby mohli počas Vianoc „hodovať“, teda mať hostinu, ktorá sa hojnosťou jedla odlišovala od bežných dní, pričom počas vianočných sviatkov večera obsahovala niekoľko chodov, z ktorých museli všetci aspoň ochutnať, aby bola dostatočne prejavená vďačnosť za každé jedlo, ktoré mali v ten večer príležitosť jesť (Habovštiak 2004).

Časť z vianočnej večere sa odložila a dávala sa zjesť domácim zvieratám: „*a potom oplátky...nechá pre kravy, pre ovce, čoby i ony vedeli, že sa Pán Ježiš narodil*“ (Zaręba 1967, 20); „*A potom tá moja testiná vzala z toho, čo tam večerali, z toho jedla, do okrúhlej nádoby dala, kravám dala poskúšať*“ (Zaręba 1967,

94). Domáce zvieratá boli podľa praslovanského náboženstva posvätné, každé bolo zasvätené istému božstvu (Růžička 1907). Zároveň boli dôležité pri obrábaní poľnohospodárskych plodín, čím sa úcta k nim neznižovala. Ľudia si uvedomovali, aký veľký význam pre nich majú z hľadiska hodnoty života a po práci na poli im napríklad ďakovali za pomoc a určitými obradmi ich chránili: „*A kone kúpali pred východom slnka, v rieke, aby boli zdravé*“ (Zaręba 1967, 84). Orba je súčasťou poľnohospodárskych plodín, neodmysliteľne s ňou súvisí aj hodnota zdravia: „*Keď už išli večerať, to priniesli ten pluh a vložili ho pod stôl a domáci poukladali naň nohy, aby boli zdraví chlapi, keď budú orať*“ (Zaręba 1967, 94). Túžba po zdraví, najmä v čase orby, kedy bolo potrebné, aby ľudia získali plodiny nevyhnutné pre život sa prejavila tak, že počas vianočnej večere bol pod stolom prítomný pluh, pričom s ním boli domáci prepojení dotykom nohy. Tento dotyk bol zrejme akousi neverbálnou prosbou k Bohu o zachovanie zdravia.

Zdravie si ľudia snažili zabezpečiť aj určitými bylinami. Ľudia pod vplyvom tradícií z archaického náboženstva verili, že niektoré byliny majú nielen liečivú, ale dokonca zázračnú moc. Relikty tejto skutočnosti sa zachovali v kresťanskom období. Poukazuje na to napríklad zápis ľudovej rozprávky Sama Chalupku z územia Oravy (z Hornej Lehoty), v ktorej valach vďaka peráčinovému kvetu a tomu, že bolo presne pred dňom zasväteným sv. Jánovi Krstiteľovi, objaví plno zlata a striebra (Dobšinský 1973). Na základe katolíckej viery ľudia dávajú svätit' liečivé byliny (kňaz byliny pokropí svätenou vodou, pritom odrieka špecifickú modlitbu), aby tak pomocou Božieho požehnania znásobili ich liečivú moc. Sviatky svätenia týchto bylín sa ľudovo nazývali Zelené sviatky (Sviatky zelín – bylín): „*Na Božie telo to procesia je, oltáre okolo kostola a ešte svätia zelinu... To nazbierali po medziach trávy, všelijaké trávy, také kvietky všeličo po potokoch a svätili, že to bolo dobré od všeličoho, že dakto bol chorý, to sa liečil tým ako medicínou*“ (Zaręba 1967, 29).

Okrem zdravia sa symbolika rastlín naopak prejavovala v súvislosti s chorobou či smrťou. Po vianočnej večeri ľudia na Orave jedávali orechy, pomocou nich bolo možné predpovedať chorobu či smrť: „*dostane orechy zhnité v prostriedku, to sa bojí, že do roka ochorie alebo umrie*“ (Zaręba 1967, 20). Ak prítomný dostal orechy v zlom stave, mohol predpokladať, že sa do rovnakého stavu dostane aj on počas nasledujúceho roka. Takéto prorokovanie je reliktom z archaického náboženstva. Rastliny majú svoju funkciu aj po smrti človeka. Bývajú nimi zdobené hroby zosnulých ľudí, najmä počas slávenia katolíckeho sviatku Spomienka na všetkých verných zosnulých, ľudovo nazývaného Dušičky: „*Jedlinu nalámeme na malé kúsky a z toho skladáme... zrobíme zo slamy koliesko, oblepíme do papiera, a na to priviažeme veniec*“ (Zaręba 1967, 51). Tvarom vencov zdobených konárkami z ihličnatých stromov je kruh, a ten akoby nemal koniec. Vence preto môžu ľuďom pripomínať jeden z pilierov ich viery, že zosnulí dosiahnu večný život. Viera v posmrtný život je známa ako v archaickom, tak aj katolíckom náboženstve.

Ďalší významný sviatok, na ktorom sa prejavujú prvky ľudového katolicizmu, je Veľká noc. Praslovanský pôvod slovného spojenia odkazuje na význam



vládnuť, mať moc (Králik 2019). Pred príchodom kresťanstva Slovania verili, že počas veľkonočného obdobia nastáva vzkriesenie prírody k novému životu, pričom bola oslavovaná bohyňa Vesna, ktorá zaháňala zimu (Morenu) a jej syn Vesník, s ktorým sa spájal starodávny obrad zabíjania baránka (Růžička 1907). Končila sa neprajná zima, počas ktorej nebolo možné pestovať plodiny dôležité pre zachovanie zdravia či života a ktorá prinášala smrť. Podľa katolíckej viery je Veľká noc pripomienkou víťazstva Ježiša Krista nad smrťou, ktorý obetoval svoj život, a preto býva označovaný ako Boží Baránok (Jn 1:36). Ježiš neskôr podľa kresťanov po svojom veľkonočnom vzkriesení vstúpil do neba, kde ako kráľ zasadol po boku svojho Nebeského Otca. Analógia praslovanského náboženstva s katolíckou vierou v rámci slávenia veľkonočných sviatkov je teda zjavná vo význame vlády, vzkriesenia a obety baránka.

Týždeň pred Veľkonočnou nedeľou si katolícki veriaci pripomínajú deň oslavy vstupu Ježiša Krista do Jeruzalema, kde bol neskôr umučený. Tento deň sa nazýva Kvetná nedeľa. Počas nej sa svätia halúžky, ktoré ľudia používali pri siatí, aby si zabezpečili požehnanie dobrej úrody: „*Pred Kvetnou nedeľou deti idú zháňať kyticčky – nazbierať a priniesť do domu. Potom sa to svätí v Kvetnú nedeľu, to zas používajú, keď sejú hriadky, to zabijú na prostriedok hriadky alebo keď sa ide prvý raz siať, alebo repa sadiť*“ (Zaręba 1967, 119). Prvú orbu sprevádzali obradné rituály, ktoré mali prostredníctvom rastlín a vody zabezpečiť ochranu pred zlými silami: „*Keď sa ide prvý raz orať, tak gazdiná donesie zelinu (to sú také trávy liečivé), a potom vody z potoka, z prúdu (tam kde voda tečie po skalách), zelinami okadi oráča i kone, a potom ho pokropí tam vodou z prúdu koňa aj oráča. A dá mu trochu za klobúk, tú chojinku, čo kropila tam vodou. Vodou kropia preto, aby bol oráč pružný, a zelinami kadia preto, aby sa oráčovi a koňovi nestalo z očí*“ (Zaręba 1967, 12).

Ľudia verili, že isté rastliny fungujú ako ochrana pred zlými silami, preto keď sa oslavoval deň sv. Jána, hľadali konáre z lipy: „*lipy nalámajú, do roľe nabijú aj domy ozdobia tiež tou lipou*“ (Zaręba 1967, 29). V poľskom folklóre sa uchováva presvedčenie, že lipa zasadená pred domom ochráni rodinu od pokúšania diablom, v iných západoslovanských krajinách sa hovorí, že drevo lipy chráni dom pred zlými duchmi (Țenche-Constantinescu, A.-M. a kol. 2015). V praslovanskom náboženstve bola lipa pravdepodobne symbolom bohyne Živy, považovanej za obnovovateľku a udržiavateľku všetkého živého (Kuzmišin 2015). Slovanskú bohyňu života v ľudovom katolicizme nahradila Matka Božieho Syna, ktorá podľa katolíckej viery porodila Ježiša, ale zároveň sa k nej všetci kresťania môžu utiekať ako k svojej matke. V Poľsku sa verí, že je lipa Máriiným obľúbeným stromom, a teda modlitby prednesené pod lipou Bohorodička skôr vypočuje, dokonca sa v ortodoxnom slovanskom svete traduje, že sochy Panny Márie musia byť vyrezané z lipového dreva (Țenche-Constantinescu, A.-M. a kol. 2015).

Práca, hlavne na poli, tvorila podstatnú časť ľudského života, ale ľudia sa jej väčšinou počas staroslovanských, a neskôr kresťanských sviatkov zriekali, aby

nerozhnevali Boha alebo svätých (Tolstaya 2021). Počas veľkonočných sviatkov ľudia nepracovali, vyjadrovali sústrasť nad utrpením a smrťou Ježiša: „*Orú do Zeleného Štvrtka... svätia, lebo už sa chodí po družkách*“ (Zareba 1967, 119). Chodiť po družkách znamenalo chodiť v dedine do kríža na pamiatku toho, že Ježiša viedli na Kalváriu, kde bol ukrižovaný. Pripodobňovanie sa určitými úkonmi Ježišovi vyjadrovalo túžbu po spojení človeka s Bohom. Pred Veľkou nocou sa ľudia na základe viery zriekali hudby aj jedla, aby sa pripodobnili Ježišovi a jeho trápeniu: „*Prvej keď bol pôst, sedem týždňov, tak ako Pán Ježiš sa postil toľko, tak tu ľudia nič nejedli také, my sme ani muziky nemali tých sedem týždňov, nehrali, netancovali až na Veľkú noc*“ (Zareba 1967, 95). Názov pôst podľa *Stručného etymologického slovníka slovenčiny* pochádza z nemeckého slova *fast* a rozšíril sa kristianizáciou, aj keď je predpoklad, že zriekanie sa určitého jedla z náboženských dôvodov existovalo ešte pred príchodom kresťanstva na naše územie.

Počas Veľkonočnej nedele sa jedením jedla s trpkou chuťou ľudia tiež chceli pripodobniť istej Ježišovej životnej situácii a pripomenúť si jeho utrpenie: „*chren na pamiatku berú, že to kedysi dávali na kríži Pánu Bohu zľú s octom piť, to na tú pamiatku teraz ľudia berú chren. A na Veľkú Nedeľu idú do kostola... To čo posvätia, to sa každému dá po kúsku, každý musí soľ obliznúť aj chrenu uhryznúť*“ (Zareba 1967, 119). Predošlý pôst bol počas Veľkonočnej nedele vystriedaný hostinou. Jedlo, z ktorej ju pripravili bolo predtým posvätené v kostole. Keď mali veriaci po dlhšom čase pôstu prijať lepšie jedlo, prejavili vôľu dať si ho posvätiť a zrejme tým pripomenúť, že je toto jedlo potrebné vnímať ako dar od Boha: „*Upiekli koláč, uvarili vajec a šunky a vzali, odišli do kostola i dali to kňazovi posvätiť i prišli do domu s tým i jedli už, to masné*“ (Zareba 1967, 95). Požehnanie jedla vyjadriло vzťah človeka k svetu vo svetle viery, ľudia požívajúci jedlo mohli vnímať Božiu starostlivosť. Jedlo počas Veľkonočnej nedele nebývalo kresťanskému Bohu obetované, ako mytologickým bytostiam v archaickom náboženstve, keď sa ponechávalo napospas vode alebo iným prírodným živlom či zvieratám.

Polnohospodárskych plodín, potrebných pre život, ľudia túžia mať dostatok. V minulom storočí boli tieto rastliny pre prežitie nevyhnutné ešte viac ako v súčasnosti. Keďže ich veriaci ľudia považujú na základe katolíckej viery za dar od Boha (podľa praslovanského náboženstva mohli takýto dar ľuďom zabezpečiť viacerí bohovia), sú ochotní istú časť z nich obetovať, aby im Boh požehnal hojnejšiu úrodu. Aby sa katolícki veriaci pripodobnili Ježišovi a mali akúsi duchovnú účasť na jeho utrpení, sú ochotní zriecť sa jedla, postiť sa od určitého druhu jedla alebo úmyselne požívať rastliny s trpkou chuťou. Úcta k Bohu sa počas sviatkov prejavuje aj nevykonávaním práce, najmä poľnohospodárskej (nemalo by sa hýbať s pôdou). Hlavne na základe praslovanskej viery práca počas sviatkov, v ktoré by sa nemalo pracovať, prinášala boží trest.

Dôležitú úlohu majú v duchovnom živote ľudí aj liečivé byliny. Z praslovanského náboženstva je známy kult rastlín, byliny podľa neho môžu mať až nadprirodzené schopnosti. Podľa kresťanskej viery sa posvätením znásobuje liečivý



účinok bylín. Posvätením určité rastliny získavajú schopnosť zabezpečiť lepšiu úrodu. Akt posvätenia pritom doplnil katolícky význam do prisudzovania daných schopností rastlinám na základe viery, ktoré bolo známe už z predkresťanských čias. Viera, že isté rastliny môžu ochrániť človeka pred zlými silami sa tiež dostala z archaického náboženstva do katolíckeho, kde sa prispôsobila, ale jej mytologická podstata ostala zachovaná. Takouto rastlinou je napríklad lipa. Podľa zistení plody rastlín môžu byť za istých okolností užitočné pri predpovedaní budúcej choroby alebo smrti (orechy na Vianoce). Po smrti iných ľudí rastlinami zdobia miesto, kde boli zosnutí pochovaní, tým často poukazujú na svoju vieru vo večný život. Mytologicko-kresťanská symbolika rastlín úzko súvisí s hodnotou života a zdravia, ale dôležitú úlohu majú rastliny aj pri antihodnotách – pri chorobe a smrti.

## Literatúra

- DOBŠINSKÝ, P. 1973. Prostonárodné slovenské povesti. Tretí zväzok. Bratislava.
- DUDÁŠOVÁ-KRIŠŠÁKOVÁ, J. 2016. Goralské nárečia z pohľadu súčasnej slovenskej jazykovedy. Prešov.
- DYNDÁ, J. 2017. Slovanské pohanství v středověkých latinských pramenech. Praha.
- HABOVŠTIK, A. 2004. Oravské chodníčky. Bratislava.
- KRÁLIK, Ľ. 2019. Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava.
- KUZMIŠÍN, P. W. 2015. Bohovia starých Slovanov. Bratislava.
- RŮŽIČKA, J. 1907. Slovanské bájesloví (mythologie). Olomouc.
- Slovník slovenského jazyka, 5 zv. 1965. Bratislava.
- Sväté písmo: Starého i Nového zákona. 1996. Trnava.
- ȚENCHE-CONSTANTINESCU, A.-M. et alii. 2015. The symbolism of the linden tree. In *Journal of Horticulture, Forestry and Biotechnology*, 19 (2), s. 237-242.
- TOLSTAYA, S. M. 2021. Christianity and Slavic Folk Culture: The Mechanisms of Their Interaction. In *Religions*, 12 (1). <https://doi.org/10.3390/rel12070459>
- ZAREBA, A. 1967. Orawskie teksty gwarowe z obszaru Czechosłowacji. Kraków.
- ZÍBRT, Č. 1995. Sesnam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. In *Indiculus superstitionum et paganiarum*. Praha, s. 35-38.

## Народные названия традиционных календарных праздников в православном и католическом мире (по примерах из болгарского и словацкого языка)

**People names of traditional calendar holidays in the orthodox and catholic world (based on examples from the Bulgarian and Slovak languages)**

*The purpose of this study is to trace the relationship in the name of calendar holidays in the Bulgarian and Slovak traditional culture. It will be shown that, despite confessional differences, the folk language seeks and finds forms to designate various festive events. We will try to trace possible interpretations of the festival through the prism of understanding the process of its naming.*

*People, name, holiday, orthodox, catholic.*

Настоящее исследование посвящено сопоставительному анализу народных названий традиционных (характерных для XX в.) календарных праздников в двух славянских культурах: болгарской и словацкой. Календарные обычаи классифицируются по сезонам в обеих культурных системах, потому что они узко связаны с сельским хозяйством и зависимости населения от хорошего урожая, от обеспечения удачи в делах и здоровья как скота, так и всех членов семьи или рода. Такая условная классификация по сезонам принимает во внимание обусловленность установленных календарных обрядов от цикличности сельскохозяйственных полевых работ. В обеих культурах – словацкой и болгарской – обычно все члены семьи принимают участие в подготовке и в проведении праздников. Сам факт, что „наименования месяцев произошли от древнеславянских названий растений, животных, природных явлений или же от земледельческих работ, порядковых мест в годовом ряду месяцев“ у славянских народов (Златковская 1983, 35) наводит на мысль, что календарные обычаи и поверья имеют общий смысл – в первую очередь подготовиться к естественному природному ритму и действовать гармонично в сотрудничестве с природными циклами и переменной сезонов, и во вторую – воздействовать на силы природы, чтобы улучшить погодные

---

<sup>1</sup> Др. Райна Боянова Рождественска, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН. 1113 София, ул. Акад. Г. Бончев, бл. 6, e-mail: rayna.dzhurova@iefem.bas.bg. Проф. Др. Владимир Георгиев Пенчев, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН. 1113 София, ул. Акад. Г. Бончев, бл. 6, e-mail: vladimir.penchev@iefem.bas.bg.

условия и обеспечить хороший урожай. Традиционный человек зависит от природы и поэтому стремится закрепить связь между своей судьбой и животворящей силой природы.

В праздниках календарного цикла проявляется традиционный дух общины или общности. Сама основа слова *праздник* содержит в себя значение пустоты, неделания, это день, во время которого не работают. Как отмечает С. Серов (Серов 1983, 41): *„праздники не только меняют качество времени, нарушая его монотонность. Они в определенной мере противодействуют его тенденции к прямолинейности. Праздничное обрядовое время родственно мифологическому и, соответственно, подобным же образом организовано: оно также циклично“*. В начале каждого нового аграрного цикла творится новый космический и социальный порядок. В каждом календарном празднике традиционный человек считает, что за жизнь и плодородие нужно бороться путем упорядочивания, согласования, создания норм, которые все должны соблюдать, а локальное микрообщество является коррективом поведения каждого индивида. Имеется ввиду, что все обрядовые действия в праздничном дне происходят совместно и если запрещено или разрешено, этот запрет или разрешение общевалидно.

Например: в болгарской календарной праздничной системе запрещаются ряд действий, если считается, что данный период опасен для людей и других живых существ. Эти периоды называются: „Грязные или поганые дни“ – начинаются с 25-го декабря и продолжают до 6-го января; „Грифунци“ – с 1 по 3 февраля; другие опасные дни: первые дни марта; двенадцать дней между Петковдень (14 октября) и Димитровдень (26 октября); т. наз. „Волчьи праздники“ в ноябре. Изменения, происходящие в природе, делают человека осторожным, заставляя его соотносить свою жизнь с переменами в окружающей среде, так как он прямо зависим от природы.

В настоящем исследовании будут упомянуты самые распространенные и до сих пор знакомые праздники календарного цикла. Некоторые из них не имеют аналогов в словацкой культуре.

В болгарском и словацком календаре **Новый год** начинается с **1-го января**. В болгарской традиции это **Василовдень**, т. наз. **Сурваки**. 1 января христианская Церковь отмечает два события: Обрезание Господне и кончину святителя Василия Великого Кесарийского в 379 году. Словацкая календарная система отмечает день возникновения Словацкой республики и начало Нового года, как принято после установления Григорианского календаря. С первым днем нового года были связаны верования и болгарского, и словацкого народа, что как он начнется, так и будет длиться весь год. Все в болгарских деревнях ожидали мужчин или мальчиков, которые благословляют живущих в доме людей и животных благопожеланиями здоровья, счастья, денег, изобилия, богатого урожая, рождения детей.

Словацкие традиции отмечают конец зимнего новогоднего периода днем явления Христа – **6-го января**. Так и называется праздник: **Явление**

**Христа** или **Три короля**. Подобное название существует и в болгарской народной традиции: **Богоявление**, а также **Йордановдень**, **Водици**. Весь католический мир считает, что именно в этот день Вифлеемская звезда указала трем волхвам дорогу к сыну Божьему. Раньше мальчики или мужчины ходили по домам переодетыми в трех королей и пели, славили рождение Божьего сына. По старому стилю юлианского календаря православные христиане тогда готовили и подавали только постные блюда в нечетном количестве – семь, девять и т.д. Этим праздником заканчивался цикл рождественско-новогодних праздников. Разница между католическими и православными христианами состоит в том, что православный мир отмечает сошествие Святого Духа на Христа в виде голубя в тот момент, когда Св. Иоанн Креститель крестил своего двоюродного брата Иисуса в водах реки Иордан. Оттуда и сохранился обычай (Маринов 1984; 1994): священник бросает крест в реку, а неженатые мужчины бросаются обнаженными, чтобы достать его. Считается, что кто первый схватит крест, будет здоровым и счастливым в течение всего года.

**Ивановдень – 7-го января** – христианская церковь определила в честь пророка Иоанна Крестителя или Предтечи, последнего ветхозаветного пророка, проповедовавшего о пришествии Спасителя среди людей. Святой Иван традиционно считается болгарами покровителем благочестия и братства. Празднуют именины: гостей не приглашают, но если кто и приходит, то его не прогоняют и угощают. В словацкой традиции такой день не отмечается.

**8-ое января** посвящается женщине, которая помогала при родах и выступала в качестве современной акушерки. У болгар несет название **Бабин день** (Маринов 1984, 113), потому что *баба* это именно та опытная взрослая, часто старая женщина, которая имеет необходимые познания, чтобы помочь появлению нового человека на свет. Этот день отмечают для здоровья маленьких детей и рожениц и для защиты от болезни *бабици* – расстройства желудка у маленьких детей. В словацкой традиции нет такого специального праздника.

День **Св. Атанасия – 18-ое января**, называется в традиционной болгарской культуре **Средзима** (букв. посреди зимы). По толщине снега знали, каков будет урожай летом. Месили хлеб (лепешку или колач) и раздавали по домам для обеспечения плодородия. Словакам не знаком такой праздник.

**Волчьими праздниками** или **Трифонци** называли болгары период с **1 по 3 февраля** (Маринов 1984, 115-116). Тогда были запрещены любые женские работы: женщины не вязали носки, не пряли пряжу, не шили, не стирали рубашки. Болгарский народ очень чтит Первого Трифона (**1 февраля**) и называет его **Трифоновден**, **Трифон Зарезан**, **Трифун**, **Трифон пьяница**. В этот день срезают три виноградные палочки, чтобы на виноградник не пали болезни и чтобы в течение года рождалось много винограда.

**2-го февраля** западные словаки чтили бога Перуна в языческих временах, потом католическая церковь начала отмечать дня как **Очищение Девы Марии** или **Божьей Матери**. Запрещено было шить, а когда замечали

длинные сосульки под карнизом, считали, что конопля вырастет длинной. Словаки верили, что в этот день встречаются зимний и летний период года (Zubercová 2015, 207).

В словацком народном календаре **День Блажея (3-го февраля)** ознаменовано движением учеников, которые собирали натуральные продукты и деньги по домам. Обычно они несли с собой деревянные сабли, на которые собирали солонину.

Среди всех плохих духов и болезней чума была одной из самых страшных. **В день Св. Харалампия** или т. наз. еще **Чуминдень, День чумы (10-го февраля)** болгары до 80-х гг. XX в. убирают и моют весь дом, чтобы умиловить чуму; остерегаются лгать, красть или присваивать, потому что чума больше всего убивает воров, преступников и блудниц. На изображениях святого Харалампия в православных храмах обычно видно как он бьет и мучит чуму (Маринов 1984, 118-120).

**Сирница, Сирна неделя, Сирни поклады** называется период за неделю до Сырного воскресенья или Чистого воскресенья. Этот период связан у болгар с переходом от зимы к весне. В течение всей недели строго соблюдаются некоторые запреты – женщины не должны стирать и развешивать белое белье, чтобы летом не было града. Считалось, что девушки, которые остались незамужними зимой, до Сирницы, могли выйти замуж летом только за дракона, поскольку летом свадеб не было (Маринов 1984, 121-123). Причина кроется в соблюдении природных циклов: лето – это самое интенсивное время для полевых работ и сбора урожая. В тот период (обычно в начале марта) устраиваются маскарадные игры, т. наз. кукерски. Их значение связано со символическим изгнанием злых сил и вызыванием плодородия. Все ритуальные действия совершают только мужчины, одетые в разнообразные шкуры и с масками, покрывающими голову (Беновска-Събкова 1994, 3-15; Попов 1994, 186-189; Попов 1999, 293-320). **Словацкая Масленица** представляет собой период от Трех королей (6 января) до Пепельной среды. Название **Fašiangy** (заимствовано из немецкого языка) обозначало последнее употребление алкогольных напитков перед Великим постом. Период является кульминацией переходного периода между зимним и весенним циклом. Молодые мужчины ходили одетыми в традиционные зооморфные и антропоморфные маски – среди наиболее распространенных были маски медведя, козла, соломенного человека и др. (Zubercová 2015, 209-211).

**Тудорица, Тодоровдень, Лошадиная Пасха** отмечается почти повсеместно в болгарской стране в первую субботу Пасхального поста. Праздник чаще всего празднуется, чтобы лошади не погибли и чтобы хорошо жеребились. День связан еще с почитанием в православии христианского святого Теодора Тирона. В системе болгарской традиционной культуры праздник является частью Тодоровского воскресенья, охватывающего период от Сырни заговезни до Тодоровдена (Пенчев, Джурова-Рождественска 2019, 105-116).

Лошадиная Пасха переносится – каждый год отмечается в разные даты, в зависимости от Пасхи.

**19-ое марта** словаки отмечают **День св. Йозефа** – покровителя христианских семей. В это время уже начинаются сельскохозяйственные работы и вспахивание земли (Zubercová 2015, 222-223).

**Благовец, Куковден, Благовещение** отмечается **25-го марта**. Цикл пасхальных праздников включает празднование Благовещения (25 марта) – дня, в котором, согласно христианскому канону, архангел Гавриил возвестил Деве Марии благовест о том, что она зачнет при божественном вмешательстве и родит Спасителя мира. В этот день по православному канону разрешается употребление в пищу рыбы. Пекут хлеб, который намазывают медом. Разрешается пить красное вино. В этот день нужно впервые в году съесть что-нибудь зеленое – крапиву, щавель или лободу, чтобы в организме человека потекла новая кровь. В болгарской народной культуре этот праздник называется Благовец и связан с идеей, что тогда прилетают ласточки и кукушки, чтобы принести весну. Существует поверье, что каждый должен прикоснуться к хлебу или пару, чтобы быть сытым и богатым в течение года. Голос кукушки также предсказывает, сколько лет проживет человек. Болгары верят, что на Благовещение все змеи и ящерицы выходят из своих укрытий, поэтому в течение дня каждая женщина должна убрать свой дом, собрать мусор и сжечь его (Василева 1974).

Для словаков **Пепельная Среда**, еще называемая **Безобразная среда**, предвещает Великий пост или Святые сороковые. Сорокадневный период, называемый Великим постом, начинается в Пепельную среду и заканчивается в Великую субботу, за день до Пасхи. И для словаков, и для болгар неделя от Вербного воскресенья до Пасхи известна как **Страстная неделя**. Во время Страстной недели в храме проходят обряды, посвященные одному из последних дней жизни Христа на Земле. **Вербное воскресенье** знаменует вход Христа в Иерусалим.

**Вторая неделя перед Пасхой** или пятая неделя от начала Великого поста в словацком народном календаре называлась **Смертная неделя, Черная или Муриеновая неделя, неделя Морены**. В Словакии выносили фигурку женщины как символ уходящей зимы, болезней, смерти. В некоторых областях Средней Словакии выносили Морену и на следующую неделю, на Цветочное воскресенье в деревню было принесено лето, летко, символизирующее весну.

**Лазарница, Лазарова суббота** отмечается всегда в последнюю субботу перед Пасхой. День связан с воскресенным Иисусом Христом на четвертый день после погребения в благодарность за его гостеприимство. Праздник отмечают в каждом болгарском доме. Одетые в специальные костюмы лазарки – маленькие девочки и молодые незамужние девушки – собираются перед обедом и поют лазарские песни в домах. Девушка, которая не была лазаркой, не может выйти замуж.



И в болгарском народном календаре, и в словацком **Врабница, Цветочное воскресенье, Вербное воскресенье** отмечается в воскресенье, после **Лазаревой субботы**, ровно за неделю до Пасхи. Согласно библейским текстам, Иисуса Христа встречали в Иерусалиме с оливковыми и пальмовыми ветвями. В болгарской традиции рано утром молодые незамужние девушки рвут ветки вербы, потом берут в свои дома освященные священниками в церкви ветки, кладут на домашнюю икону или на входную дверь для здоровья и для защиты всей семьи от зла (Василева 1974, 69-71). В словацкой традиции в храмах освещались разнообразные облепиховые веточки как символ всего нового.

Неделя перед Пасхой в обеих культурах называется **Великой**. В словацком народном календаре Великий четверг называется **Зеленым четвергом**, а Великая суббота – **Белой субботой**, в отличие от болгарского календаря, в котором эти дни несут названия Великий четверг и Великая суббота. Словаки вставали рано утром в Зеленый четверг, в Великую пятницу и в Белую субботу и умывали все тело холодной текучей водой, чтобы быть здоровыми. Девочки и девушки, которые хотели иметь длинные волосы, расчесывали волосы под ивой в Зеленый четверг. В этот день подавали только постные блюда из зеленых растений: щавель, шпинат (Zubercová 2015, 238-239). Женщины в болгарской традиции не занимались домашними и полевыми работами, не стирали и не мылись в Великий четверг, чтобы летом не было града. Обычно в этот день женщины красили яйца перед восходом солнца, а первое красное яйцо клали перед иконой. И словаки, и болгары в Великую пятницу соблюдали строгий пост. В словацкой народной культуре яйца как символ плодородия и новой жизни варили в Белую субботу. На Пасху съедание вареных яиц охраняло от злых духов. И в Болгарии, и в Словакии традиционно подается ягненок. В Словакии пекли лепешки из белой муки на Пасху, а в Болгарии месили и пекли тесто в Великую субботу. В понедельник после Пасхи у словаков происходит традиционное обливание: мальчики и молодые мужчины выходят на улицу, бьют деревянными палочками и обливают водой своих подруг, а взамен они дают им деньги, сладости и шоколадные яйца.

И в словацком, и в болгарском календаре праздновался **День Св. Георгия/ Юрая/ Гергевдень**. Разница в один день: в Болгарии отмечался 23-го апреля, а в Словакии – 24-го апреля. В этот день отгоняли ведьм зажиганием костров и воскурением благовоний. Верили, что в этот день земля открывается. В Болгарии похожее поверье связано с ночью перед Богоявлением.

**Ранополия** назывался в болгарском календаре **День Св. Марка** – Святой Марк Евангелист. Отмечался 25-го апреля и встречается и в болгарском, и в словацком народном календаре. В Словакии провожали зиму, а в Болгарии ранним утром, до восхода солнца, собирали лук, щавель и другие зеленые овощи.

**Первого мая** отмечался **День Св. пророка Еремия** или **День змей** в Болгарии. Считалось, что змея знает секретные целебные свойства трав.

В тот день в Словакии молодые мужчины ставили ночью высокие стройные украшенные т. наз. *máje*. Таким способом они показывали понравившейся девушке, что у нее есть потенциальный жених.

**4-го мая** словаки встречали **День Св. Флориана**, защитника от огня. Словаки отмечают и три дня, посвященные так называемым трем ледяным святым: **Св. Панкраца (12 мая)**, **Св. Серваца (13 мая)** и **Св. Бонифаца (14 мая)**. **Св. Софии** посвящено **15 мая**. Этот день считался идеальным временем для посева льна и конопли. Покровителем виноделов в словацкой культуре считается **Св. Урбан**, память которого отмечается **25-го мая**. **Св. Медард** отмечается **8-го июня** – для словаков это время нежелательных сильных, затяжных дождей.

Через сорок дней после Воскресения Христова отмечается церковный праздник **Вознесения Господня** – в народном календаре болгар **Спасовдень**. Он всегда приходится на четверг и является последним из семи Великих четвергов. Не существует православного святого с именем Спас, но кое-где народное название праздника (Спасовдень) наводит на мысль о святом Спасе, и ряд мест отправления культа несут его имя. Наиболее характерным обычаем в структуре праздника является хождение по росену. Считается, что ночью накануне Спасовдня расцветает целебная трава росен. Больные и бездетные женщины отправляются ночевать там, где растет эта трава. Они приносят с собой новую зеленую кастрюлю с водой, новое полотенце, бутылку вина, специально приготовленный хлеб, жареную курицу и другие подарки для русалов. Утром, перед восходом солнца встают и по тому, что есть на кастрюле или на полотенце, угадывают, что их ждет. Зеленый лист росена означает исцеление, а сухая травинка или земля – смерть. Больной умывается водой из горшка, а остальное выпивает в надежде на выздоровление. Оставляет принесенные подарки и уходит.

**Русадла и праздники Русадлы/ Русальская неделя** продолжается до воскресенья, когда наступает праздник Всех святых, который и отмечаются и в болгарском, и в словацком народном календаре. В Словакии поминают души предков.

**Еневдень** или **Рождество Св. Иоанна Крестителя** отмечается **24 июня** и в словацком, и в болгарском календаре. В Словакии зажигались факелы, чтобы предотвратить пожары, посаженные растения не выкапывали, чтобы не остановить их рост, между капустой и картошкой прокладывали ветки с крупными листьями, чтобы уродилась крупная капуста и картошка. Считалось, что в этот день растения оповещают человеческой речью о своих лечебных свойствах. И в Болгарии, и в Словакии в этот день было принято собирать лечебные травы.

В словацком народном календаре отмечается день **Св. Петра и Павла (29 июня)**. Считают, что от Петра и Павла злаковые уже не растут, а созревают.



Двери лета закрываются днем **Св. апостола Иакова (25-го июля)** у словаков и **Св. Илии (20 июля)** в болгарском календаре. Праздник Илиндень связан с верой в то, что тогда воды поворачиваются – появляется мертвая волна и святой Илия принимает жертву (утопающего).

Словацкий календарь отмечает и **День Св. Анны (26-го июля)**. В этот день организовались танцы для того, чтобы увидеться с любимым или найти новую любовь. Производили обряды над капустой, чтобы сформировались кочаны.

В Болгарии **Архангеловдень** отмечается 8-го ноября и является самым большим осенним праздником в календаре. Болгарская Православная церковь празднует Собор Св. Архангела Михаила и прочих небесных бестелесных сил. После торжественной службы в церкви начинаются визиты родственников. Во многих домах совершается жертвоприношение святому и готовятся обрядовые хлебы, называемые рангеловским блюдом, рангеловским ляпом, часовой. Такие хлебы готовятся и для похорон и поминок. У словаков **День Св. Михала** отмечается 29-го сентября и предвещает приход холодных дней.

30 ноября словаки отмечают день **Св. Ондreja/Андрея** празднуется у словаков, а у болгар этот день называют **День медведя**. Помимо Сочельника, этот день является одним из самых важных дней гадания в словацкой традиции. В гадании на Рождество и на Ондreja девушки пытались выяснить подробности их свадьбы.

Словаки отмечают и **День Св. Барборы** – 4-го декабря. Помещают срезанные веточки в воду, чтобы они зацвели к Рождеству. Девочки давали каждой ветке имя мальчика и верили, что выйдут замуж за того, чье ветка распустится первой.

**День Николая** отмечается как по болгарскому, так и по словацкому календарю 6 декабря. В честь Св. Николая Рыбного совершается жертвоприношение – рыба. В каждом доме готовят рыбные блюда из рыбы с чешуей.

**День Св. Люции** отмечается у словаков 13 декабря, а самые короткие дни в году отмечаются с 21 по 22 декабря. Их называют Крачун, и они являются праздником солнцестояния, так как после 22 декабря дни начинают удлиняться.

В болгарском народном календаре **Игнажден** празднуется 20 декабря как Полазник. Считается, что с каким человеком мы встретимся или какой человек переступит порог нашего дома, таким и будет наша удача в наступающем году.

Календарный цикл праздников заканчивается и закрывается и у словаков, и у болгаров 24-го декабря, с праздником **Сочельник**. Это последний день рождественского поста, в этот день на стол подают только постные блюда, нечетное количество. На Рождество Христово, 25-ое декабря, колядники ходят по домам, благословляют на здоровье, жизнь, плодородие, достаток и получают подарки: продукты, деньги. Это самый красивый праздник в году.

Он отражает древнее празднование зимнего солнцестояния и религиозные праздники рождения Иисуса Христа.

Если подытожить наши наблюдения, то из приведенных проявлений календарных праздников в православных и католических ареалах, а конкретнее – в болгарских и словацких землях, ясно видно, что христианизация оказывает чрезвычайно серьезное влияние на первичный славянский ритуальный фонд. Это воздействие углубляется в результате конфессионального расщепления христианской религии, в связи с чем характеристики отдельных календарных праздников на исследуемых территориях различны, а зачастую и сами праздники различны по своей сути и назначению.

### **Литература**

- БЕНОВСКА-СЪБКОВА, М. 1994. Българската маскарадна обредност в контекста на европейската традиция. In Българска етнография, № 3–4.
- ВАСИЛЕВА, М. 1974. Календарни празници и обичаи. In Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София.
- ВАСИЛЕВА, М. 1994. Връбница. In Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. Анани Стойнев. София.
- ЗЛАТКОВСКАЯ, Т. Д. 1983. Исторические корни европейского календаря. In Токарев, С. А., Гроздова, И. Н. (ред. колл.): Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Москва.
- МАРИНОВ, Д. 1994. Народна вяра и религиозни народни обичаи. In Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. XXVIII. София.
- МАРИНОВ, Д. 1984. Избрани произведения, т. 2. София.
- ПЕНЧЕВ, Вл., ДЖУРОВА-РОЖДЕСТВЕНСКА, Р. 2019. Тодоровден (две съвременни приближения към празника). In Дебрюне, Н. (съст.): Пролетта в празничния обреден календар: традиция и модерност. София.
- ПОПОВ, Р. 1994. Кукери. In Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. Анани Стойнев. София.
- ПОПОВ, Р. 1999. Календарни празници и обичаи. In Ловешки край. Материална и духовна култура. Етнографски проучвания на България. София.
- ПОПОВ, Р. 2006. Български народен календар. София.
- СЕРОВ, С. Я. 1983. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре. In Токарев, С. А., Гроздова, И. Н. (ред. колл.): Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Москва.
- ZUBERCOVÁ, Z. M. 2015. Tradície na Slovensku. Rodinné aj výročné sviatky a zvyky. Bratislava.

## **II.**

*Právo a spravodlivosť  
v rodine, rode a spoločenstve*



Елена Владимировна Белякова<sup>1</sup>

«О учителя и священники, никакo же убо зло  
творящему не умолчите»  
(Тема обличения неправедных властей в учительско-  
канонических текстах славянской книжной традиции)

**«Oh teachers and priests Do not be silent in front of those who do evil»  
(The theme of reprehension of unrighteous authorities in the teaching and canonical texts in  
the Slavic literal tradition)**

*The biblical tradition of reprehension of lawless rulers continued uninterrupted in Slavic literature. The Texts of the teaching-canonical genre served as the basis for a single cultural space of the Orthodox Slavs, while their content often contradicted the rooted norms in the princely environment. The efforts of bishops and monks, as evidenced by chronicles and hagiography, were aimed at stopping wars and murders. In the teachings addressed to the priests (The commandment of John Chrysostom on the law of the Church, the Instruction to the newly appointed priest, the Word on the church offering), the requirement to reprehend lawless people was especially emphasized.*

*The episcopal oath included the requirement to resist the violation of the canons. Particularly vivid examples of denunciation of the unjust authorities and the judges appointed by them were contained in «Merilo Pravednoe» and in the "Word of Basil the Great about judges and rulers." At the end of the XIV century metropolitan Cyprian of Kyiv directly calls monks for civil disobedience. The reprehension of the lawless authorities also became the theme of the writings of Maxim Grek, who emphasized the lack of rights in Muscovite Russia.*

*Reprehension of the authorities, teachings to priests, teaching and canonical genre, "Word of Basil the Great about judges and rulers".*

Сегодня православная традиция оказалась в тяжелейшем кризисе. Отказ Русской Православной Церкви от нравственной оценки происходящей войны и безоговорочная поддержка властей ставят под вопрос ценность православной традиции для наших современников. Нам представляется важным показать, что православная традиция предполагает иные образцы поведения и по отношению к неправедным властям, и к войне.

Данная статья основана на изучении учительско-канонических текстов, которые вместе с литургическими и агиографическими памятниками создавали единое пространство культуры Slavia Orthodoxa. В них воспроизводились топосы, формировавшие языковую культуру и ментальность.

---

<sup>1</sup> Елена Белякова, канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Института Российской истории РАН (Российская Федерация, 117292, г. Москва, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19).

Пророческие ветхозаветные тексты вошли в славянскую культуру как в составе библейских книг, так и в сборниках. Обличение неправедных правителей было хорошо известно по евангельскому образу Иоанна Предтечи, по житиям Иоанна Златоустого и особенно Николая Мирликийского, наиболее популярного в русской традиции. Жития и каноны раннехристианским святым содержали многие примеры отказов выполнять неправедные повеления «нечестивых» правителей.

Одной из парадоксальных особенностей средневековой европейской культуры являлся факт «насаждения» христианства правителями, ментальность которых находилась в прямом противоречии с христианской традицией. Это касается представлений о доблести, храбрости, богатстве. Война, убийство, полигамия, грабеж, работорговля, кровная месть, жестокая борьба за власть – это нормы повседневности княжеского дома. Усвоение христианских норм не было прямолинейным процессом, наоборот, церковные деятели нередко усваивали и приспособливали «варварские» нормы и при этом происходила поразительная деформация христианства. Епископы превращались в «князей церкви». Не получил, на наш взгляд, достаточного объяснения тот факт, что старо-славянское слово «кѣнѣзь» (греч. «*αρχων*») в словацком, польском, верхне-лужицком имеет значение «священник». (Фасмер 1986, т. 2, 266). Слово «владыка» в русском языке имеет значение «архиепископ православной церкви» (Фасмер 1986, т. 1, 327), в то время как в славянском оно значит «правитель». Трудно понять, отражается ли в этих значениях архаичное совмещение жрецов и правителей, или это связано со статусом, который получили епископы/священники в христианизированном славянском обществе.

В славянской книжности образ правителя и образ священника-пастыря часто сливается. Одни и те же определения или топосы могут относиться как к епископам, так и к князьям. В «Слове о судиях и властелях» «пастухами» называются князи: «сего ради поставил есть вас пастухы и стражи людем своим <...> Вы же в пастухи место волци бысте и стадо Христово погубисте», «стадо Христово вдали есте татем и разбоиником» (Пономарев 1897, 116). Это устойчивый топос: в Послании на Угру епископ Вассиан (1480 г.) 11 раз называет великого князя «пастырем»: «яко истинный пастырь подщися избавити врученное тебе от Бога словесное стадо Христовых овец» и т.п. (Белякова 2017, 60).

Уже в предании о св. Кирилле и Мефодии обозначен конфликт как со светскими, так и с церковными властями. Св. Мефодию атрибутируют поучение «Владыкам земля», в котором князей призывают «Не обидѣте кого немощьтънѣишихъ», требуют жить по христианскому закону, иметь одну жену и не разводиться (ММФН IV, 201). С деятельностью св. Мефодия связывают и создание «Закона судного людем» (Максимович 2004). В славянской традиции под именем «Божьего закона» в канонических сборниках соединяются ветхозаветное, церковное и императорское законодательство. С «Божьим законом» неразрывно связана и тема Страшного суда и представление о Боге как о су-

дии. Христианство само распространяется через проповедь не только любви, но и устрашения, «грозъ і страхъ твораште владыкамъ» (ММФН IV, 203).

И все же не будет преувеличением сказать, что усилия церкви были направлены на гуманизацию общества, на миротворчество, на проповедь любви, на защиту обездоленных. В начальном летописании князья прославлялись за мир и отсутствие вражды, а усобицы гневно осуждались. В летописной статье 1054 г. Ярослав Мудрый наставлял своих сыновей: «Аще ли будете ненавидно живуще, в распрях и которающесея, то погыбнете сами и погубите землю отец своих и дед своих» (ПСРЛ 1,161). Всякая война между князьями объявлялась летописцем делом дьявола: «Усобная же рать бывает от соблажненья дьявола. Богъ бо не хоцеть зла человекомъ, но блага. И дьявол радуется злему убииству и крови пролитью» (ПСРЛ 1, 167). Епископы неоднократно выступали в качестве послов-миротворцев или гарантов мира, как, например в 1097 г. (ПСРЛ 1, 264) , 1138 г., (ПСРЛ 1, 297), 1187 г. (ПСРЛ 1, 404), 1205 г., 1210 г. (Клосс 2003, 30-31). В истории Великого Новгорода архиепископы выступали как послы для заключения мира с другими княжествами. Они также мирили враждующие в Новгороде группировки и останавливали мятежи (1359 г., 1418 г.) (Клосс 2003, 31-33).

Особая роль в распространении христианских норм принадлежала монашеству, которое являло пример воплощения в жизнь христианских ценностей – создавало новый социум, живущий по законам Христа. При этом монашество в раннем средневековье активно участвовало в жизни всего общества.

Игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий обличал князя Святослава: «Тъгда же отць нашъ Феодосій, напълнивсь Святаго Духа, начат того обличати, яко неправдъно сътворивъша и не по закону седьша на столе томъ <...>. То же тако обличаше того, овьгда епистолия пиша, посылааше тому, овьгда же вельможамъ его, приходящем к нему, обличааше того<...> Се же и послеже въписа к нему епистолию велику зело, обличаа его и глаголя: «Гласъ крѣве брата твоего въпить на тя к Богу, яко Авелева на Каина» <...> И оттоле начат того укаряти о братоненавидении, желааше бо зело, еже поточену быти» (БЛДР 1, 420). В Киево-Печерском патерике говорится о том, что князь Святослав отправил игумена Иоанна в заточение в Туров в 1088 г.: «Бе бо прежде вражду имае на нь, зане обличаше его несътъства ради, богатства и насилия ради (БЛДР 4, 432). Конфликт был у князя и с черноризцем Прохором, раздававшим киевлянам хлеб из лебеды и соль из золы ( БЛДР 4, 426-434).

Одним из древнейших славянских поучений, обращенных к священникам, является Слово Иоанна Златоустого о законе церковном. Оно было широко распространено на пространстве всей Slavia Orthodoxa и известно уже в 26 южнославянских и 36 восточнославянских списках (Бојанин 2009, 265; Белякова 2022, 74-80). В тексте Слова перечислены способы воздействия на недостойного православного: отказ принимать просфоры и кутию, публичное обличение, отказ от поминовения родителей, отказ в погребении.



Епископская присяга обязывала епископа во всем следовать только церковным канонам и не выполнять незаконные требования князей: «не створити ми ничесоже по нужи ни от царя, или от князя велика или от князей многих, или от людей многих, аще и смертью претят...» (РИБ 6, 453).

Канонизацией Бориса и Глеба, прославлением убитых братьев русские иерархи стремились остановить убийства внутри княжеского рода. Борисоглебский цикл связан с темой обличения неправедных князей с целью остановить братоубийственные войны. В «Слове о князьях», известном также в редакции «Похвала и мучение святых мученик Бориса и Глеба» автор обращается к князьям: «Вы же до слова брату стерпети не можете и за малу обиду вражду смертоносную въздвижете, помощь приемлете от поганыхъ на свою братию» (БЛДР 2, 226). Князья должны помнить о Борисе и Глебе и не совершать убийств: «Аще ли сотона коли вражду ввержетъ между братьею, да помянетъ сею святою како смерть улюбита паче прияти, нежели вражду удержати. И то кто претерпеть и мир преже начнетъ, то сима от Бога равну мзду приметъ» (БЛДР 2, 226).

Церковные каноны безусловно осуждали всякое убийство. За убийство во время войны полагалась трехлетняя епитимия (13 правило Василия Великого). Убивший на войне не мог стать священником, а если священник или монах отправлялся на войну, то подлежал проклятию и лишался сана (83 апостольское правило, 7 правило 4 вселенского (Халкидонского) собора – Белякова 2003, 49-52). В составе сборника Псевдозонар содержалось требование не убивать пленных. Если пленный говорил: «брате, не убивай меня, я в твоей воле», а воин его все-таки убил, то такой «отлучался от христианства». В случае войны между двумя православными царями Псевдозонар советовал придерживаться принципа «не убивать и не быть убитому» (Žejuch 2018, XLIX: 7-20). Правила запрещали убивать и разбойников (Василия Великого правило 55), хотя в обычном праве это было нормой.

К этой теме присоединяется и обличение поединков, которые регулярно устраивались по праздникам. Собор 1273 г. изгнал из церкви участвующих в поединках, а убийц на поединках проклял «в сей век и в будущий». Священникам было запрещено хоронить их и поминать под угрозой снятия сана (РИБ 6, 95-96). Однако в обычаи были не только праздничные поединки, но и судебные («поле»), к которым приговаривал суд. Киевский митрополит Фотий в 1410 г. запрещал давать причастие перед «полем»: «а кто убьет, лезши на поле, погубит душу, по великаго Василья слову, душегубецъ именуется: в церковь не входить, ни доры приемлетъ, ни Богородицына хлеба, причащения же святаго не приемлетъ 18 лет, а убитаго не хоронити. А который поп того похоронитъ, тот поповства лишен» (РИБ 6, 276). Та же сентенция повторена и в послании митрополита Фотия в Псков (РИБ 6, 285). Архиепископ новгородский Иоанн также выступал против «поля» (РИБ 6, 305-306). Но обычай «поля» сохранился и до времен Максима Грека.

Другая тема, постоянно звучащая в поучениях к князьям – вершить праведный суд и не возлагать судебные обязанности на неправедных судей. Одной из особенностей русского средневековья было то, что суд рассматривался в первую очередь как источник княжеских и церковных доходов, а не как возможность восстановления справедливости. Как отметил Б. А. Романов: «После реформы Ярославичей, когда штрафы за убийство стали источником государственного дохода, практически наступила презумпция, что всякий может убить, если заплатит, и тот убийца, кого будут в этом «клепать», т.е. обвинять» (Романов 2002, 88).

Проповедь праведного суда, обращенная к князьям и поставляемым ими судьям, составляет первую часть Мерила Праведного (МП 1961). В него включены ветхозаветные тексты (От пророчества Исаина; Слово от Второго Закона, Слово Сирахово на не немилостивые князи, Слово святого пророка Исаяи к немилостивым князем и злым судьям), отрывки из отцов церкви, и оригинальные русские сочинения. Среди поучений, вошедших в состав Мерила Праведного, для нашей темы наибольший интерес представляют «Наказание князем, иже дают волость и суд небогобоязливим и лукавым мужем» (МП 1961, л. 62 об-63 об.), Поучение Симеона, епископа Тверского. Слово Василия Великого о судиях и властелях, компилирующее эти тексты, вошло и в состав Кормчих Чудовской редакции (более 40 списков) и Кормчих Голуновской редакции, а также в сборники «архангельского вида» (7 списков). Слово о судиях и властелях вошло и в Пролог под 23 марта.

Текст обращен к князьям, которые, как мы уже упоминали, называются «пастухами» стаду Христову. Они обвиняются в том, что своими слугами делают «злых и немилостивых» и тем самым сами становятся «обещници татем». Князей упрекают в том, что: 1) их слуги судят неправедный суд; 2) они ставят тиунов, разоряющих подданных; 3) тиуны грабят людей и продают их имение («Товара деля пустивше в люди яко бешена пса, да ового уморить, а другаго в болезни оставити... и тако вси люди изгубить»); 4) продают жен и детей обвиненных людей инопеменикам; 5) не слушают обвиненных неправедно («к тебе князю припадают, а ты не мстишь») (Пономарев 1897, 116-119).

Неправедный правитель губит всю страну: «Един тать на всю страну мръзить...», «Царь беззаконный, все слуги под ним беззаконны суть». Правителям объясняется, какие высокие моральные требования должны быть к судье. Включение Слова в Кормчи, известные в списках XV – XVII вв., придало особую весомость этому тексту, сделало его известным в широких церковных кругах. Правда, его распространение не вышло за рамки восточнославянской традиции. Значение этого текста в новое время возросло, потому что он был почти без изменений помещен в Сборнике поучений, напечатанных в Москве 1642 г. при патриархе Иосифе (Иосиф 1642, 29-36 об.). В поучении Иосифа в обращении к священникам воспроизводились и слова из Книги Иезекииля (Иез. 3:18) с угрозой не обличающим безза-

конных: «беззаконник же той в беззаконии своем умреть, крови же его от руки твоя взыщю» (Иосиф 1642, 6). Эта же цитата из Иезекииля приведена и в послесловии к печатному изданию Кормчей (Кормчая 1653, 644 об.), также обращенному к священникам.

В рукописных поучениях священникам слова о необходимости обличения неправедных властей звучали постоянно. В поучении, выдаваемом священникам на руки при поставлении, говорилось: «Не убойся же никого человека на грех себе» (РИБ 6, 106). В обязанность священников входило обличать грехи, защищать обидимых. Невысокое социальное положение православного священника, его зависимость от правителей и богатых людей было значительным препятствием для выполнения пастырских обязанностей (Белякова 2022а, 96-99). О том, что священники боялись обличать, прямо говорилось в цикле поучений, входящих в состав многих рукописных сборников: «Не обличают бо зло творящих и властелем потакви творят, и стыдятся богатых, слабо учат, да бы чести и даров не лишены быти от них» (Баранкова 2021, 241; Баранкова, Белякова 2017, 107-111). Священников обвиняли в том, что они озабочены лишь прокормом себя и семейства: «Полн есть мир ереев, но на деле Божии мало их обретаются. Кождо иереиствует, дабы тем ся кормил» (Баранкова 2021, 228).

Поучение священникам часто сопровождается в рукописях «Слова святых апостол и святых отец о церковном приношении» (Баранкова 2021, 221). В нем дан перечень тех, от кого священник не может принимать причащения: «от корчмита» (т.е. держателя корчмы), от блудников, грабителей, от оскорбляющих вдов и насилующих сирот, от «злаго осподаря, иже челядь свою ранами томят без вины», «от татей и от разбоиник», от резоиמצев (т.е. ростовщиков), от судящих по мзде. Автор приводил слова пророка Исаяи «князи обещници твои повинуются татем и разбоиником и все злое творящим» и призывал: «О учителя и священници никако же убо зло творящим не умолчите, но поучайте их, да не погибнете за чюжая грехи». <sup>2</sup> Возможно, что это Слово о церковном приношении использовалось и для Поучения священникам, где также перечислены те, от кого нельзя принимать приношение. Это еретики, блудники, прелюбодеи, татии, разбоиники, грабители, «властель немилосерд», корчемник, резоимец, «или томя челядь свою голодом и ранами» (РИБ 6, 107).

С XIV века появляется в рукописях апокрифическое «Правило на обидящие церкви Божия», приписанное 5 вселенскому собору (РИБ 6, 145-146). В нем содержится угроза тем властям, которые отбирают церковные имения

---

<sup>2</sup> Сборник, первая четверть XVI в. . Государственный исторический музей (Москва). Чудовское собр. 277–325v. Это же поучение имеется в сборнике Государственный исторический музей, Собр. Барсова 164, Российская Национальная библиотека Собрание Погодина 236 и др.

и обижают епископов или других клириков. В правиле предписано «тех огнем сожеши, домы их святым Божьим церквам вдати». Специально оговаривается, что и «самый венец носящий» подлежит такому же наказанию. Это правило также вошло в Кормчие Чудовской редакции в составе блока, включающего княжеские уставы, и имело своей целью оградить церковное имущество и клир от усиливавшейся светской власти, начавшей захватывать церковные земли.

Имущество церкви стало с XIV в. предметом постоянного конфликта между правителями и церковью. Но князья претендуют не только на имущество, но и на то, чтобы распоряжаться поставлением митрополитов. Изгнанный с унижениями из Москвы митрополит Киприан в июне 1378 г. написал послание, обращенное к преп. Сергию и его племяннику Федору, игумену Симоновскому, в котором описал издевательства над собой и своими слугами и призвал выступить в его защиту. «И аще миряне блюдутся князя, занеже у них жены и дети, стяжания и богатства, а того не хотят погубити <...> вы же, иже мира отреклися есте и иже в мире и живете единому Богу, како толику злобу видив, умолчали есте? Аще хотите добра души князя великого и всей отчине его, почто умолчали есте? Растрезали бы есте одежи своя, глаголали бы есте пред цари не стыдяся: аще быша вас послушали, добро бы; аще быша вас убили, и вы святи» (РИБ 6, 175-176). Такой яркий призыв к гражданскому неповиновению, обращенный к монашествующим, не остался единственным в русской истории, он вновь зазвучал в XVII в. в связи с церковным расколом.

Впрочем, в XV в. князей обличают в основном за изъятие церковного имущества. Митрополит Фотий обращался к Василию Дмитриевичу: «Сведомо же ти буди, сыну мой, и се, яко церковь Божию уничижил еси, насилствуя, взимая неподобающая ти, и собе не пособил еси» (РИБ 6, 303-304). Статус московских митрополитов изменился после учреждения автокефалии. Они оказались в полной зависимости от великих князей. Смещение неугодных митрополитов стало нормой, а священники подвергались тем же гонениям и наказаниям, как и прочие горожане. О страхе священников обличать власть имущих писал старец псковского Елеазарова монастыря Филофей: «умолкоша страха ради еже не отпаднути свое тщетныя славы» (Малинин 1901, 64).

Однако тексты поучений к священникам, епископская присяга сохранили свое содержание и в этот период. Благовещенский протопоп Сильвестр писал об обязанности духовенства «печаловати, молити и всячески увещати замных властей о победных и о повинных и о обидимых, аще не послушают, ино обличити и запретити» (Вальденберг 1916, 292).

Требование не повиноваться и не признавать царя-мучителя содержались даже в произведениях таких апологетов московского царства, как Иосиф Волоцкий и митрополит Даниил. Как отметил Вальденберг, «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правоммерном сопротивлении государственной власти» (Вальденберг 1916, 228). В 8-м Слове о послушании властям митрополит Даниил привел слова: «Испытуи себе и искушаи, яко кня-

зи и владыки над телом имут власть точию, а не над душею... Тем же аще или на убиство, или на некаа безместнаа и душевредная дела повелевают нам, не подобает повиноватися им, аще и тело до смерти мучат» (Даниил 2020, 655).

Новое содержание и развитие получила эта тема в произведениях Максима Грека. В «Слове о неизглаголаннем Божии промысле, благиости же и человеколюбии, в том же на лихоимствующих» находившийся в заключении инок смело обличал порядки Московского государства, когда получившие власть «неистовством несытнаго сребролюбиа разжигайма, обидят, лихоимствуют, хытят имениа и стяжания вдовиц и сирот, всякия вины замышляющее на неповинных». Он противопоставлял московским порядкам справедливость в западных странах: «Иже, аще и латина суть по ереси, но всяким правосудием и человеколюбием правят вещи подручников по уставленных градских законов <...>. Где у латыномудренных оных обрящещи сицев образ неправосудия, и яков же ныне есть дръзаем есть у нас, православных?» (Максим Грек 2009, 404). Максим Грек обличал обычай присуждать к «полю» и заявлял о полном пренебрежении людьми: «Аще и весь град предстанет въпиущь и свидетельствующь на обидевшаго, никакож внимают им» (Максим Грек 2009, 404). Сравнивая суд у неверных, Максим Грек утверждал: «Ни в самех неверных ниж видехом, ни слышахом таков беззаконен обычай» (Максим Грек 2009, 404; Ржигя 1934, 37-40).

Произошло удивительное явление: осужденный инок так и умер под запретом, а его сочинения разошлись по всей стране и оказали значительное влияние на старообрядческую традицию. Обличительный характер писаний протопопа Аввакума и других старообрядцев – это особая тема, разработанная в историографии.

Тема «неправедного суда» широко представлена в русском фольклоре. «Правда ушла на небо» – это выражение стало пословицей.

Подводя итог, можно отметить, что обличение неправедных властей имело длительную традицию в православной письменности и рассматривалось как обязанность священства.

## Литература

- БАРАНКОВА, Г. С. 2021. Цикл поучения иереям в древнерусских сборниках. In Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях, 2 (14), с. 207-238.
- БАРАНКОВА, Г. С., БЕЛЯКОВА, Е. В. 2017. Жанровые и языковые особенности поучений в литургической практике славян. In Žeňuch, P. – Zubko, P. et al.: Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava, s.101-118.
- БЕЛЯКОВА, Е. В. 2003. Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV–XVI вв. In Миротворчество в России. Церковь, полити-

- ки, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий. Москва, с. 39-61.
- БЕЛЯКОВА, Е. В. 2022. Заповедь Иоанна Златоустого о законе церковном в восточнославянской традиции (к вопросу о новых текстах в составе монастырских библиотек). In *Stephanos*, 4 (54), с. 73-83. DOI: 10.24249/2309-9917-2022-54-4-73-83
- БЕЛЯКОВА, Е. В. 2022а. Об изменении статуса священников в Русской церкви в XVI веке. In *Исторический курьер*, 2 (22), с. 92-112. <http://istkurier.ru/data/2022/ISTKURIER-2022-2-06.pdf>
- БЕЛЯКОВА, Е. В. 2017. Русский епископат во второй половине XV в. и формирование новой идеологии. In Берговская, И. Н. – Назаров, В. Д. (eds.): *Великое стояние на Угре и формирование Российского централизованного государства: локальные и глобальные контексты*. Калуга, с. 49-64.
- БЛДР 1 – Библиотека литературы Древней Руси, 1997. Т. 1. XI-XII в. Санкт-Петербург.
- БЛДР 4 – Библиотека литературы Древней Руси, 1997. Т. 4. XII в. Санкт-Петербург.
- БОЈАНИН, С. 2009. Парохијска заједница у огледалу српских пенитацијалних зборника. In Ђирковић, С. (ed.): *Средњовековно право у срба у огледалу историјских извора*. Српска Академија наука и уметности. Извори Српског права, 16. Београд, с. 262-283.
- ВАЛЬДЕНБЕРГ, В. 1916. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Петроград.
- ДАНИИЛ, митрополит Московский. 2020. Сочинения. Исследование, подготовка текстов и издание Журова, Л. И. Москва.
- ИОСИФ, патриарх. 1642. Поучения патриарха Иосифа. Москва.
- КЛОСС, Б. М. 2003. Миротворческая роль Церкви в XI – начале XV в. (на материале летописей и житий святых) In *Миротворчество в России*. Церковь, политики, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий. Москва, с. 28-38.
- Кормчая 1653. Москва.
- МАКСИМ ГРЕК. 2009. Произведения Максима Грека: Рукопись из Славянского собрания Парижской национальной библиотеки. Москва.
- МАКСИМОВИЧ, К. А. 2004. Законъ соудныи людъмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. Москва.
- МАЛИНИН, В. 1901. Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев.
- Мерило праведное по рукописи XIV века. Издано под наблюдением и с вступительной статьей академика Тихомирова, М. Н. 1961. Москва.

- ПСРЛ 1 – Полное собрание русских летописей, 1997. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Москва.
- ПОНОМАРЕВ, А. И. 1897. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 3.
- РИБ 6 – Русская историческая библиотека 1908. Т. 6. Памятники канонического права. Санкт-Петербург.
- РЖИГА, В. Ф. 1934. Опыты по истории русской публицистики XVI в. In Труды Отдела Древнерусской Литературы, 1, с. 5-120.
- РОМАНОВ, Б. А. 2002. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. Москва.
- ФАСМЕР, М. 1986. Этимологический словарь русского языка. В 2 тт. Москва.
- MMFH 4 – Magnae Moraviae Fontes Historici. 1971. IV. Leges-Textus Iuridici. Supplementa. / Curaverunt Bartoňková, D. – Haderka, K. – Havlík, L. – Vašica, J. – Večerka, R. Brno.
- ŽEŇUCH, P. – BELAKOVA, E. V. – NAJDENOVA, D. – ZUBKO, P. – MARINČÁK, Š. 2018. Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. Bratislava – Москва – София – Košice: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, V.*



## Осиновяването в средновековни правни паметници на Славянския юг

### Adoption in medieval juridical manuscripts on the Slavic South

*The article examines the terminology of adoption in translated legal medieval texts disseminated among the Balkan Slavs. It is persistent in the core and more diverse in the peripheral zone of nomination, where adoption creates network relations with blood kinship and baptism. The terms analyzed are нареченъ отъць, посъиниеніе, посъиниенікъ присъиниенікъ, притворити, притворени, притворіеніе сыноположеніе, твориагыи (отъць, сынъ), творенныа дѣти, (чада), and others. Commented on are examples from the Bulgarian history of adoption in the royal court and from the folk culture, where relational terms appear in similar semantic fields. The interpretation of the adoption demonstrates the leading role of texts on degrees of kinship and forbidden marriages among Bulgarians and South Slavs throughout the whole medieval period.*

*Adoption, translations in the Slavic South, legal terminology.*

### Обща постановка

Църковноюрдическата книжнина е основната текстова среда, в която се разглеждат социално-правните измерения на християнските тайнства и свързаните с тях норми, особено тези на кръщението, покаянието, брака. Тъй като тя започва да се формира като отделен корпус текстове още от зората на писмената култура на славянството през IX–X в., с паметници като *Законът за съдене на людетe*, първия преводен славянски номоканон на св. Методий, преславския номоканон без тълкувания, *Еклогата*, пенитенциални образци като *Заповеди на светите отци* в Синайския евхологий от X–XI в., може да се проследи не само как в диахрония се изменят правните диспозиции, но и каква съответстваща терминология се създава във всяка отделна концептосфера.<sup>2</sup> Славянските преводни източници дават представа за пет основни категории на родството: *по кръв*; *при брак* (сватовство); така наречената *триγένεια*, *ἐκ τριγυεείας γάμος* ‘от три рода’ или *триродството* – основен концепт във византийската теория за сродяването или родство, което възниква при пов-

---

<sup>1</sup> Prof. Mariana Tsibranska-Kostova, Doctor of Philology, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. tzibran@abv.bg.

<sup>2</sup> Обемната литература върху всеки от тези текстове може да се намери обобщена у Славова 2008, Цибранска-Костова 2011, Angelini 2015.

торен брак на дадено лице (Pitsakis 2006, 307-310); *духовното родство* (родство от Светото кръщение) и *осиновяването*. На проблемите на родствените връзки и брака сред българите и в по-широк план сред южните славяни през Средновековието са посветени редица приносни изследвания на Б. Велчева и А. Даскалова (1982), С. Иванова (2001), О. Тодорова (2004), Т. Славова (2007, 2008б), Д. Николчев (2006), Д. Найденова (2021) и др., които изследват различни аспекти и вписват културата на Балканите в социално-историческата и културно-антропологическата интерпретация на родството изобщо. Цялостно диахронно проучване върху роднинската терминология на българите обаче липсва, за разлика от множеството синхронни изследвания за книжовния език и диалектите (Китанова 2010; Холиолчев, Младенов, Радева 2012; Георгиева 2016). От наличните до момента изследвания може да се обобщи, че материал се извлича много повече от канонични източници – правилата на вселенските и поместните събори, на църковни отци като Василий Велики, и много по-малко в текстови представители на византийското имперско законодателство. Причината е, че преводните светски текстове или имат самостоятелна писмена история на Славянския юг и от някои от тях няма запазени южнославянски преписи – например *Еклогата*, или влизат в състава на южнославянската *Кормчая* и рядко се извеждат самостоятелно в други състави, а самата славянска *Кормчая* като тип юридически сборник възниква в даден исторически контекст на определено място и винаги появата ѝ преследва актуални политически и религиозни цели (Žižek 1964; Корогодина 2017). Това обуславя пълния превес на каноничните пред светскоправните текстове сред южните славяни. Важен въпрос е и хронологическият отстъп от време, с който се характеризират някои преводи. Например Синодалният *tomus* на патриарх Сисиний II, известен още като Синодален свитък за забранените бракове по кръвно родство до седма степен, с промулгация от 21 февруари 997 г. (Macrides 1999a, 66), може да се открие три века по-късно в Светисавското законоправило (Светисавски номоканон или Южнославянска кормчая с тълкувания) от 1219–1220 г. и в неговия най-ранен запазен препис – сръбскан та Иловичка кормчая от 1262 г. (Петровић 1991). Други паметници на византийското светско законодателство никога не са превеждани цялостно на славянски език, например *Епанагогата* и *Василиките* на македонската имперска династия през IX и началото на X в., или пък *Шестокнижието* на Константин Арменопул от 1345 г. Ето защо, когато говорим за преводните текстове за родството и забранените бракове, трябва да изхождаме от постановката, че в общата християнска нравствено-етична система се откроява не само общото, което свързва южните славяни с Византия, но и специфики на традиционната народна култура на славянските народности на Балканите, процесите на нейното съжителство и взаимодействие с християнската.

## Осиновяването във византийската и славянската система на родството: текстове, преводи, термини

Въпросът за родството, възникнало при осиновяване, съставлява самостоятелна правна сфера във византийската родствена генеалогия. В най-големите светскоправни компендиуми то се кодифицира в самостоятелни титули, повтаряйки правните диспозиции от римското наследство и основно от *Corpus Juris Civilis* (529–534) на Юстиниан Велики (Pitsakis 1998, 19-20; Macrides 1999 b). В славянската традиция текстовете, в които се разисква, са малко и само преводни, а пенитенциалите – най-устойчивата форма на каноничната дисциплина сред славяните, не се спират подробно на него (Найденнова 2021, 166).

Осиновяването е акт на отглеждане и възпитание на дете не от неговите биологични родители, а от осиновители, които поемат всички права и задължения на родителството в юридически, социален и семейно-емоционален план. Наричат го *псевдокръвно* или *фиктивно, симулирано* родство, с което то изцяло се вписва в полето на културата (Николова 2009; Цанева, Кирилова, Николова 2010). В антропологичен план е доказано, че термините за назоваване на взаимоотношенията в тази сфера възникват, след като вече съществува понятието за *сирак*, дете без живи родители или изоставено дете. В старобългарски се създава еднокоренната група *сирота, сиротъство, сиръ*, която днешните български диалекти попълват с богати деривати, като *сирачина, сирачек, сиротин, сиротка* и др. (Холиолчев, Младенов, Радева 2012, 606). За ранни предхристиянски практики на осиновяване свидетелстват някои прабългарски надписи на гръцки, в които изразът  $\theta\rho\epsilon\lambda\tau\acute{o}\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$  назовава млади хора, които, дори без да са формално сираци, биват отглеждани и възпитавани във владетелския двор. В този случай лично ханът изпълнява ролята на техен приеман баща и настойник в съзвучие с древна източна традиция новородени да се отглеждат в чужди семейства (Славова 2008б). С приемането на християнството практиките се разширяват под въздействието на византийските образци. От Новелите на Лъв VI Философ (866–912) до поствизантийската епоха византийското разбиране за осиновяването му придава характера както на граждански акт, така и на литургичен ритуал.

1. *В литургически аспект.* Три основни типа небιολογично (некръвно) сродяване се осъществяват чрез църковен ритуал. Това са духовното родство (възникващо между възприемника, кръщавания и неговите родители в хода на тайнството кръщение), *побратимяването* или *братотворението* ( $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\tau\omicron\iota\alpha$ ) и *осиновяването*. Към всички тях във византийската традиция се отнася обобщеното съчетание хипероним  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha \ \theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ ,  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \ \theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$  ‘по установяване, създаване, полагане’, противоположно на  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ ,  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$  ‘по природа’ (Macrides 1999b, 109). Богата литургическа интерпретация имат първите две. Тайнството кръщение (с миропомазване) е обичайно в славянските требници, които остават основните книги на свещеника

за частно богослужение. В това тайнство се развива в пълнота терминологията на духовното родство. Чинът за братотворение, разпространен основно в монашеска среда, за пръв път се помества в глаголическия Синайски евхологий от X–XI в. и остава актуален до XVI в., а ключовото понятие *кратосѣтворѣнїе*, *кратротворѣнїе* в по-късни източници се заменя от народната дума *повратимѣство* (Пенкова 2008, 59; Пандурски 1951). През XVII в. е изключен от състава на Великия требник и забранен „от църковните и гражданските закони“, както пише в някои късни източници (Господинова 2018, 112). За съществуването на византийски литургически чин за осиновяването свидетелства 24-та Новела на Лъв VI Философ (Noailles, Dain 1944, 92-95); отново в своите новели императорът промулгира разпоредби, позволяващи осиновяване от евнуси и от всички лица, които са имали нещастieto да останат без потомство (Patlagean 1978, 626-627; Арранц 2003, 592-594). Не мога да посоча славянски литургически чин за осиновяване, но запазените във византийската традиция разкриват опитите за уподобяване между *adoptio* и духовното родство, защото именно последното се утвърждава като еталон и се поставя над биологичното по значимост. Това проличава на номинационно равнище. Установено е, че основните термини за осиновяването в гръцката традиция формират следните две коренни групи: *υιοθέσια*, *υιοθετέω*, *υιοποιεῖμαι*, *υιοποιᾶ* (LS 1996, 1846). В термините проличава обобщаващото значение на ключовото родствено название *υῖος* – *сынъ*, което освен конкретна позиция в родословието назовава потомък, продължител на рода изобщо. Вторият компонент *θεσία* (структурна съставка в композита от типа *θεσμοθεσία*, *νομοθεσία* – *законоположение*) или девербативът от *ποιέω* подчертават процеса на създаване, установяване, полагане, т.е. придобиване на статус по установен ред. Терминът *υιοθέσια* се среща в литургиката, заимстван от Посланията на ап. Павел (Рим. 8: 15 „Духа на осиновление“ и Гал. 4:5 „та да получим осиновението“ – Библия 1982, 1396, 1436). С кръщението си всеки вярващ поема нов житейски път в Христа и става син на Бога; всички, водени от Духа Божий, са синове на Бога („усыновление младенца“ в чина на кръщение – Арранц 2003, 592).<sup>3</sup> Обобщаването, унификацията в номинацията са свидетелство за високата социокултурна същност на явленията, чрез които се създава социална мрежа на родството, надхвърляща отделния индивид и важна за религиозно-самоопределение на обществото (Patlagean 1978, 630).

Косвено свидетелство за осиновяването като църковен ритуал се съдържа в един важен епизод от българската история. Византийският историк Георги Пахимер (1242–1310) описва подробно осиновяването на видинския

---

<sup>3</sup> В миналото в българския език се е правела разлика, понякога непоследователно прилагана, в изписването на богословския термин *усыновление*, *осиновление*, *осиновление* и на родствено-социалния *осиновяване*, въпреки техния общ произход.

деспот с руски произход Яков Светослав от царица Мария Палеологина Кантакузина, съпруга на тогавашния български цар Константин Тих-Асен (1257–1277), с цел да го отстрани като претендент за търновския трон и да постави на него невръстния си син Михаил, тъй като нейният съпруг заболява след падане от кон и се оказва неспособен да управлява (Georges Pachimèrès 1984, 547-549). Изследователите историци се спират основно на деспотската титла на Яков Светослав, дадена му като на императорски сродник след брака с една от дъщерите на Теодор II Ласкарис, император на Никеиската империя (1254–1259). Тази титла му гарантира управлението на планински области в Западна България, в района на Видин, Пирот, Ниш и София със северна граница Дунав, но предполага и амбиции за трона (Ферјанчић 1960, 142-144; Андреев 1992, 154). Самият Яков Светослав има отношение към разпространението на Номоканона на св. Сава Сръбски в източнославянските земи, както става ясно от неговото писмо до митрополита на Киев и цяла Русия Кирил II (1242–1281), и изпраща на тамошната църква препис, от който вероятно е изготвена Рязанската кормчая от 1284 (Ангелов 1967, 139-147). Той е отровен от царица Мария, неговата осиновителка.

Според Пахимер: 1. Церемонията се състои в църквата, тя е бляскава и празнична; 2. Молитвените прошения на свещеника измолват Божията благодат, което сакрализира отношението: *μετὰ τὰς τοῦ ἱερέως ἐντεύξεις*; 3. Симеволично царицата си разтваря плаща (*ἐλευδύτης*) и го простира върху малкия Михаил и възрастния Яков, сякаш ги взема под крилото си; 4. Сключва се пакт – *σύνθεσις* ‘съединение, договор‘; 5. Яков Светослав е провъзгласен за син на императрицата на българите. Използваните термини от Пахимер за осиновяването са *υἱοτοῖεσθαι*, *υἱοτοῖα*.

Ако описаната церемония протича във владетелския двор, сред представители на аристокрацията, и разкрива как чрез самото осиновяване се укрепва властта в преследване на политически цели, трябва да се отбележи, че данни за сакрализирането на отношенията при осиновяване има и в народната култура. Д. Маринов описва съпътстващите действия при осиновяване на дете: може да се водят преговори между страните по осиновяването; участва свещеник, който чете молитви и извършва символични прекръствания за благослов; много важен детайл е „гуждането на ново име“ на осиновеното дете, с което се пресича кръвното родство и детето се приобщава към новото си семейство: осиновяването „изменя кора на влаката“, детето „не се корува с кора на първия баща“ (Маринов 1894, 130). Обредната символика напомня начина на кръщение и дори празничната трапеза е „като на кръщение“ (Маринов 1894, 129). Авторът изрично посочва, че самата църква е включила *усиновлението* в духовното родство. Народните обичаи при осиновяване може да включват и други символични действия, като пропускане на осиновеното под ризата на осиновителката, смяна на дрехите, мерене на кантар и др. (Цанева 1994; Николова 2009, 60).

2. В *правен аспект*. Терминологията на осиновяването се представя с устойчиви репрезентанти от следните подборни преводи на византийски източници. Примери:

*Кормчаята от 14 титула без тълкувания*. В извлеченията от титули 2. 2 на *Еклогата* и титул. 7. на *Прохирона* към Ефремовската кормчая от XI–XII в. за забранените бракове се споменават сестри на родителите от бащина и майчина страна, дори да са осиновени (аще и сътворимыя, ει και ειςι θεται), с които не може да се сключи брак. Те се назовават с термините *творимата тетка* спрямо племенника или *творената сестра* спрямо бащата. В ексцерптите преобладава старобългарското сегашно страдателно причастие с окончание – мъ, което заменя θετός, θετή ‘поставен, сложен, на когото е дадено име, позиция’ (LS 1996, 796). Гръцките облици от глагола θίτημι се използват и субстантивират но за назоваване на осиновения, осиновената. Подобна номинация има при назоваването на осиновителя *творимъи отъць* – θετός πατήρ, и осиновения син *творимъи сынъ* – θετός υίός (Бенешевич 1987, 47, 49, 50).

*Прохирон от 40 титула според първия цялостен превод в Светосавския номоканон с тълкувания по Иловичкия препис от 1262 г.*: Глава 7. ѿ. Нъ нн по ѿцѣ ннн по мѣрѣн теткы. аще н творены соуть не могуѣ поѣтн. понеже материнны унны нмѣють. н како прилоуцаѣт се творенѣн выти тетцѣ. такоже се дѣда мон по ѿцѣ. нмѣе снѣ моего ѿцѣ. н приѣтъ ѿтроковнцоу нѣкоую. н створи ю въ дщере мѣсто. н мон оубо ѿцѣ зовѣшеть ю сестрою. азъ же теткою. ѿ. Тако же нн велнкою теткы не могуѣ поѣтн. се же есть дѣда моего сестры. аще н творената есть. понеже бабы нмѣѣтъ унны. нн. Нн творенын ѿцѣ творенаго снѣ дщере нн вноуки да не помѣтъ. ѿн. Нн творенын снѣ творенааго ѿцѣ мѣре нн сестры нѣ. нн ѿ снѣ вноуки. к. Не побаѣтъ женѣ нти за снѣ моужа мѣре своеѣ. роужшаго се ѣмоу ѿ свободныѣ аще н ѿдалъ есть слово. кѣ. Нн ѿцѣ прнставннка. нн самовластѣны братъ. не можеть поѣтн женѣ пороученыѣ ѣмоу сроты. кѣ. Н храннтель дщере нѣкоѣго. нн нмѣнннѣ моуцѣ повннны есть. дльжнѣ во есть ѿдатн словеса. н ѿ нмѣннн. аще кто много врѣме правнлъ есть нн мало. кѣ. Творенын снѣ. не можеть жены творенаго своеѣго ѿцѣ поѣтн. аще н не прнкасаетъ се родоу нхѣ. 25 глава: ѿ. Третнн ѿбразъ есть. ѣгда творенын снѣ подѣ властню ѿѣю сын непоменовень воудеть въ завѣтѣ. (Цибранска-Костова 2021, 151-152, 179).

Въпреки че в *Прохирона* осиновяването има широка социална представителност не само по отношение на родството като препятствие за сключване на брак, но и в процеса на завещаване и разпределяне на наследството, терминологията остава непроменена. Всяка родствена позиция на осиновено или осиновяващо лице се назовава чрез съчетание на името термин с мин. св. страд. причастие на глагола *творити*. Това причастие се налага в съответствие с по-голямата му жизненост като граматическа категория и семантичната му валентност да обозначи пасивност (поемането на действие върху субекта), резултативност или да подчертае адективацията с придобиването на признак. Опозицията *присната, присни* – *твореннъга, творенъгы дѣти, чѣда* в този превод



създава ясна представа за разликата между кръвното родство, маркирано семантически чрез значението на прилагателното приснѣ ‘истински, действителен, същ, същински’, и псевдокръвното родство. Именно тази опозиция стои в основата на социално-антропологическото възприемане на явлението *осиновяване*.

*Псевдозонариният номоканон* по български препис от последната четвърт на XIV в., ръкопис № 1160 от Църковния историко-архивен институт при Българската патриаршия: ‘Ище кто присыненикъ нчїи вѣтъѣ еже ѿ снѡпоо ложеньѣ. не можеѣ таковыи ѡсквръннїи сѧ съ женоѡ ѡца своѣго нарѣнѣнаго, ниже съ посадницеѡ ѿго, ѡже наричѡ кавѣкѡ. то ниже женичи ѡ на каковѡ либо ѡ родѡ ѡца своѣго нарѣнѣнаго; Бѣдомо же вѣди ꙗко аще поимѣ женѡ вѡ мои, и ѿма ѡна жена дѣщере ѡ инѡ мѡжа. немошно ѿ мнѣ посагнѡти тѡ дѣщере. ни дѣщере ꙗже ѿ ѡ тѡ дѣщере, сирѣчѣ вѣнѡж снѣшинѡ ми. ѡже вѣше родиѡ ѡ инѡ мѡжа :~ (Архивски номоканон 2007, 164 г, 166г). Точният гръцки съответник за тези разпоредби засега не е уточнен, както и цялостният гръцки протограф за славянския превод. Активните изследвания в последните години доказаха възникването му в началото на XIV в. и вероятната търновска локализация на превода (обобщено у Tsibranska-Kostova, Naydenova 2021). Прави впечатление едносъставното название *присыненикъ*, в което проличава влиянието на говоримата реч. То остава типично за тази номоканонична редакция в различни нейни преписи от XIV до XVII в., включително в първите печатни требници от сръбските типографски ателиета на Балканите. Единствената разлика е изписването под титла *присненикъ*, докато по отношение на референта *наложница* от първия пример разночетенията варират между *посадница*, *палакида*, *кавѣка*, *кафѣка*. Това може да означава само че названието за осиновен е било устойчиво и познато в различни краища на Балканите, както в контактните зони на север и към Централна Европа. С представката *при-* се означава приближаване, създаване на близост, присвояване, придобиване на качество или състояние, с което точно се описва осиновяването като небиологично, а придобито, създадено отношение в обществото (БЕР 1999, 5, 690). Втора особеност на българския преводен номоканон е различното назоваване на осиновителя – *нареченѣ отѣць*. В граматически план се запазва употребата на мин. страд. причастие, а в семантичен се подчертава придобиването на нов статус, защото и осиновителят, и осиновеният поемат нова социална роля в колектива. Доказва се използването на основни глаголи – *нарѣшти*, *положити*, *творити*, за подчертаване на придобито качество или състояние.

Славянски превод на съчинението *За забранените бракове и степените на родството* от XVI–XVII в. на критския свещеник Захарий Скорѡ дилия Марафара (Захарїас Скорѡїлїс Марафарѡс). Наследник на известна критска фамилия, той работи дълго време като свещеник в гръцката църква във Венеция „Св. Георги“, заема и поста епитроп на Константинополския патриарх Йоасаф II (1555–1565). Неговото изложение за степените на рода



ството се отпечатва за пръв път през 1563 г. във Венеция като допълнение към гръцкия Часослов, а през 1588 г. е преиздадено самостоятелно. В него се съдържа следният раздел: **Ѡ** сноположеніи смотри. Иже наследіа рѣи вывѣеть сноположеніе, хранити, іакѡе иже ѿ крови. ѿ сѣеннїи правилъ влгочѣстно наоучихом се закону сї рѣ, подобно врачїимъ степенемъ, и родителномъ дѡанїю: глїе ко закону. не могѡ и ѿ оца или мѣри. теткѡ възети въ женѡ, аще и притворени соуть, поне матеремъ чынѡ имоуть. аще нѣкаа іакѡ дѣдѡ оубо ииѡположи се, и сестрино мѣсто одрѣжала къ оцѡ, а ка мне течынѡ, ниже притвори ѡцѡ, притвореннаго сѡа дѡщѣрь, или внѣкоу, ниже притворени сѡь, притвореннаго оца женѡ, или мѣрь, или сестрѡ юе, или ѿ сѡа вноукоу: Правило же, бѡ, прѣмоуѣраго цѡа льва. Възбраняеть притворенїе дѣти, къ врачномъ ошценїю сѡвакоуплатї се, съ притворенїи дати навѡдитѡ. Нѡ древле оубо не по словесї, нѡ по приличному законоправномѡ, и мѡитвами сѣенними сноположенїю вывѡющѡ. ѡвѡмъ оубо въ родї чынѡ оустроившїи се. ѡвѡм же въ дѣтїи не котомѡ ѡставляють слово сѡвакѡуплатї въ бракѡ, съ ютѣственїи дѣтми притворившаго сї. притворенїе дѣти. ниже вратїамъ и въ сѡпрѡжѡства, илѣ прѣмѣнати, еже въ мѣсто врати зетемъ нарицати се. Инако пакы. Подобнаа вѡжтвнаго крѡщенїа разоумѣки и сноположени, сноположенїе глїю. съ сѣенними мѡитвами вывѡемоѡ, нѡ иже ѿ стїго крѡщенїа сѡрѡство, не ваводит се въ наследїе, а сноположенїа, въводит се (по ръкопис РНБ ОР Погод. 243).<sup>4</sup> Тази късновизантийска компилация от епохата на османското владичество е ценна по няколко причини: 1. Изтъкването, че осиновяването е сакрално духовно отношение, поради което се напомня постановлението на Лъв VI Финлософ; 2. Сравнението между кръщението и осиновяването, които макар че са скрепени с църковен ритуал, в социално-правен смисъл се различават по правото на наследяване, което възниква само при осиновяването; 3. Терминологията, която обобщава както точното калкиране на гръцките термини – съноположениѡ, така и добавянето на славянски словообразователен префикс към основния глагол творити: притворити, притворени, притворениѡ. Трябва да се отбележи връзката на този текст със славянския превод на *Азбучната синтагма на Матей Властар* от 1335 г. (Alexandrov 2012), която налага възможно най-пълната номенклатура на роднинските названия, тъй като солунският монах систематизира цялата налична информация в неговата епоха по проблемите на забранените бракове, като съчетава каноничното и светското законодателство и дава превес на последното. В славянския превод на Властаровата *Синтагма*, възникнал вероятно в пределите на държавата на Стефан Душан (1308–1355), се четат добре познатите термини съноположениѡ, посъниѡниѡ, посъниѡникъ (Новаковић 1907, 131–132).

<sup>4</sup> Дигитализиран на <http://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=18B0724B-C5B2-4264-AC52-34E7900D92F8>. Описан е като сръбски Номоканон от първата четвърт на XVII в. По същество представлява редакция на Номоканона при Великия Трѣбник. Произведението на Марафара е на л. 112а–135б.

В молитвениците, където също се поместват пенитенциални редакции за степените на родство и забранените бракове, се срещат производни от най-разпространения термин, като *осъинотворити*, *съинотворѣство* (Макаријоска – Павлеска-Георгиевска 2014, 76).

### **Осиновяването в традиционната народна култура**

Както може да се очаква, традиционната народна култура на балканските славяни е по-богата на названия в системата на осиновяването, тъй като е освободена от доминиращото гръцко влияние, типично за средновековните преводи. Тя се подчинява на социокултурни и народопсихологически възприятия, отразени в моделите на номинация.

Най-напред следва да отбележим, че названието *присиненик*, което не се документира в съвременни етимологически и диалектни източници, е било елемент от българската роднинска терминология, след като се среща в цитирания по-горе български по произход паметник. Най-близо до него стоят названията *посиненик*, *посиненица*, *посинок*, *посинче*, *посинец* и др. разпространени в босненски, хърватски, сръбски, македонски, украински и др. За това название разполагаме със сигурното свидетелство на Д. Маринов от края на XIX в., че е било разпространено и в Западна България (Маринов 1894, 151). Най-актуалните обобщаващи трудове върху българската роднинска терминология отново подчертават силното присъствие в западнобългарските диалекти, но разширяват употребата му и в противоположния родопски край (Холиолчев, Младенов, Радева 2012, 503-504). Понятието за осиновяване развива специфични черти в отделните подраздели на номинацията и вътрешна таксономия да се назове по-детайлно отношението спрямо различни участници в процеса или спрямо припокриващи се семантични полета на неговите социално-правни варианти, каквито са *храненичеството* и *настойничеството*. Ето защо осиновяването в народната култура създава мрежа от релационни термини, някои общобългарски, а други с ограничена регионална употреба, обобщени тук в съответен подраздел и подредени по азбучен ред. Примерите извличаме основно от цитираните обобщаващи трудове на Хр. Холиолчев и др., М. Китанова, Цв. Георгиева върху съвременната българска роднинска терминология.

Названия за втори родители, които фактически създават отношения с децата от първите бракове на брачните си партньори, сходни като при осиновяване: *вирѣг*, *вирѣга* ‘втори баща’, *втори баща*, *мащеха*, *настрок*, *побѣщим*, *повторец*, *повторица*, *повторник* и др. В тази група трябва да се включи едно рядко название с дълъг континуитет. Днешната необщоупотребима дума *отчух*, *очув* (Георгиева 2016, 60; Цепенков 1998, 452) се среща още в славянския превод на *Еклогата* и *Прохирона* във варианта *отъчмилъ*. В пълния текст на *Прохирона* по Иловичкия му препис от 1262 г. тя е засвидетелствана както в глоса, така и в основния текст на титул 39-ти, параграф

69: или *ѿчимль съ падъщерицю*, ἢ πατριός εἰς προγονήν (Цибранска-Костова 2021, 103-104). Терминът е известен на славянския превод на *Еклогата* в същото значение ‘втори баща; пастрок’, но е възприет като *отъць* в ексцерпта от *Еклогата* в Ефремовската кормчая, а в този от *Прохирона* в същия източник изобщо отсъства (Щапов 2011, 19, 68-69; Бенешевич 1987, 43-51).

Названия за доведените деца, които постъпват в дома на втория си баща при повторен брак на майката: *доведеник, доведеница, доведени, пасинок ‘нероден син’, пасинче, пастроче, сведени деца, сиришук* и др. Отново в *Прохирона* е налице интересен термин в това семантично поле: *падъщерица* превежда гр. προγονή ‘доведена дъщеря на своя пастрок, наречен *отъчимль*; дъщеря от предишен брак на съпругата му; най-общо дете от предишен брак’ (LS 1996, 1473). Многобройни са свидетелствата на българските диалекти, запазили значението на *пащерка* и *пасторка, пастрок* като термини за псевдородство, неистинска, съподчинена или по-ниска степен на родство, означено чрез префикса *па-* (Холиолчев, Младенов, Радева 2013, 464-465, 451, 463; Китанова 2014, 19-32);

Названия за заварени деца – децата от предишен брак по отношение на децата от повторния брак на някой от родителите: *завареник, завареница, заварени деца, найденица ‘заварена дъщеря’*;

Термини за настойничеството или опекуството: *настойник, настойница, пайстурек, сарашки баща*.

Общи названия за осиновени деца и деца под специалния институт на храненичеството:<sup>5</sup> *храненик, храненица, чуваница, чуваниче, чувано дете*. В народния мироглед храненичето има същите права като родните деца и отговорността за него е голяма. Хуманното отношение проличава във вярването, че бездетно семейство може да се сдобие със собствено дете, ако осиновени сираче. Този примитивен мироглед всъщност е основан на добре познатия принцип за хармонизиране на деянията: за добро дело – награда, за зла постъпка – наказание. Други примери от южнославянските езици са *нахранка, нахранко, нахранче, освојче* или *усвојеник, усвојеница, усвојено дете* (Речник 1989, 605).

## Заклучение

Без претенцията за изчерпателност приведенният материал доказва, че създаването на псевдокръвна връзка активизира употребата на нови термини, когато става въпрос за означаване на конкретна позиция и ясно отношение

---

<sup>5</sup> При храненичеството детето не е задължително да приеме името/рода на своя покровител, наречен *отхранител*, и няма право на наследяване на имота, но може да му се завещават части от него или дарове. Практиките варират, както забраните за сродяване със семейството на отхранителите.

между участниците в процеса на сродяване. Ядрото на номинацията за осиновяването в средновековните текстове е устойчиво. Обратното, названията, релевантни към осиновяването в близки семантични полета, оформят приядрена зона и са по-разнообразни по тип, отколкото основните термини, с които се превеждат византийските оригинали. Причината, естествено, се корени в калкирането, уподобяването спрямо византийската правна култура, задаваща тона на престижност, и спазването на нормите на писмения текст. Става ясно обаче, че в полето на тази форма на родство действията взаимовръзката между домашния словен материал и византийския, между църквата и обичайното право, между християнската и традиционната народна култура. В чисто езиков аспект термините за осиновяването доказват, че всеки тип родство се уподобява на еталона – *родството по кръв*, с най-висок биологичен статус за оцеляването и възпроизводството на рода. По тази причина в използваните източници ясно личи доминиращото присъствие на осиновяването в системата на брака и едва след това в наследяването. В същото време обаче като вид сакрално отношение, установено от християнската църква във времена, в които тя е основен стожер по проблемите семейното право, осиновяването се родее и с християнското тайнство *кръщение* – символ на висша духовна връзка между хората. Може да обобщим, че то е хибридна категория с мрежова структура, която попада между двата споменати еталона. Така се постига прогресивен консерватизъм в сферата на родството, в системата на номинацията, в правните разпоредби, а всичко това се подчинява на стремежа към осигуряване на обществена стабилност, трансфер на ценности и ред. В този смисъл по изследваната тема християнската и народната духовна култура се припокриват. Интерпретацията на осиновяването доказва водещата роля на текстовете за степените на родството и забранените бракове сред българите и южните славяни през Средновековието. Тези текстове стават още по-разнообразни и визуално по-изразителни чрез изписването на нагледни схеми през Късното средновековие и периода на османска доминация, когато бракът попада в кръстосания обсег на православната църква, народното обичайно право и турските съдилища. Осиновяването е свързано с *култа към предците* на рода, клана, общността, за чието почитане всяко общество си изработва културни механизми. В съхранението и защитата на този култ *чуждият* се приобщава и превръща в *свой*, а самият култ от езическата древност се трансформира в християнски контекст, което го прави универсално изпълнение на желанието и надеждата на човечеството за оцеляване и постигане на приемственост.

### Литература

АНГЕЛОВ, Б. 1967. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. II. София.

- АНДРЕЕВ, Й. 1992. Българските ханове и царе VII–XIV в. Историко-хронологичен справочник. София.
- АРРАНЦ, М. 2003. Избранные сочинения по литургике. Т. 1. Тайнства Византийского евология. Москва.
- БЕНЕШЕВИЧ, В. Н. 1987. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. Под ред. Я. Н. Шапова. София.
- БИБЛИЯ. 1982. Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет. София.
- ГЕОРГИЕВА, Цв. 2016. Родството и роднинските названия в българския език (семантика и лексикографско представяне). София.
- ГОСПОДИНОВА, Г. 2018. Чинът на побратимяване според ръкописи № 54 и № 66, съхранявани в Научния архив на БАН. In Българското книжовно наследство – част от европейското културно пространство. Сборник с доклади от XXVIII Национална конференция на ББИА, Пловдив, 7–8 юни 2018 г. София, с. 112-117.
- ДАСКАЛОВА, А., ВЕЛЧЕВА, Б. 1982. Из българската роднинска терминология. In *Palaeobulgarica*, 6, 4, с. 58-68.
- ИВАНОВА, Св. 2001. Каквото повелява законът съпружески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. In Даскалова, Кр., Георгиева, Р.: Граници на гражданството. Европейските жени между традицията и модерността. София, с. 30-62.
- КИТАНОВА, М. 2010. Етнолингвистични етюди. Велико Търново.
- КИТАНОВА, М. 2014. „Чуждите деца“ в българската култура и език. In Български език, 61, 3, 19-32.
- КОРОГОДИНА, М. 2017. Кормчие книги XIV—первой половины XVII века. Т. 1. Исследование. Москва-СПб.
- МАРИНОВ, Д. 1894. Народното обичайно право. Материал, събран в Западна България. In Жива старина, 4. Русе.
- МАКАРИЈОСКА, Л., ПАВЛЕСКА-ГЕОРГИЕВСКА, Б. 2014. Роднинската терминологија во македонските средновековни требници. In Кирилometодиевистика, 8, с. 69-85.
- НАЙДЕНОВА, Д. 2021. Забранените бракове в славянските правни текстове. In Тасева, Л., Данова, П.: Югоизточна Европа през вековете: социална история, езикови и културни контакти. *Studia Balkanica*, 35. София, с. 165-188.
- НИКОЛОВА, В. 2009. Родство и усыновление. In: Категория родства в языке и культуре. Москва, с. 57-77.
- НИКОЛЧЕВ, Д. 2006. Брак, развод и последващ брак в православната църква. Канонично изследване. София.
- НОВАКОВИЋ, Ст. 1907. Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. In Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. Прво одељење,

- споменици на српском језику, IV. Београд. <https://archive.org/details/matijevlastaras00novagoog/page/570/mode/2up>
- ПАНДУРСКИ, В. 1951. Изчезналият чин на побратимяване. Из историята на частното богослужение. София.
- ПЕНКОВА, П. 2008. Речник-индекс на Синайския евхологий. София.
- ПЕТРОВИЋ, М. 1991. Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262 г. Горњи Милановац.
- РЕЧНИК. 1989. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. 14. Београд.
- СТБР 1999, 2009. Старобългарски речник. Т. 1–2. София.
- СЛАВОВА, Т. 2007. Названия за крвно родство в средновековната българска книжнина. In Българска реч, 13, 2, с. 88-98.
- СЛАВОВА, Т. 2008а. Юридическа литература. In Милтенова, А. и др.: История на българската средновековна литература. София, с. 194-203.
- СЛАВОВА, Т. 2008б. Хранениците на владетеля в прабългарските надписи. In *Palaeobulgarica*, 32, 3, с. 36-51.
- ТОДОРОВА, О. 2004. Жените от Централните Балкани през Османската епоха (XV–XVII век). София.
- ФЕРЈАНЧИН, Б. 1960. Деспоти у Византији и јужнословенским земљама. Београд.
- ХОЛИОЛЧЕВ, ХР., МЛАДЕНОВ, М., РАДЕВА, Л. 2012. Българска семейно-родова лексика. Енциклопедичен речник. София.
- ЦАНЕВА, Е. 1994. Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите. In Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, с. 138-169.
- ЦАНЕВА, Е., КИРИЛОВА, А., НИКОЛОВА, В. 2010. Осиновяването в българската културна традиция. София.
- ЦЕПЕНКОВ, М. 1998. Фолклорно наследство. Т. 1. София.
- ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. 2011. Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. (езиково-текстологични и културологични аспекти). София.
- ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. 2021. Прохирон / Закон градски. Юридическото наследство на православно славянство. София.
- ЩАПОВ, Я. 2011. Византийская „Эклога законов“ в русской письменной традиции. Исследование, издание текстов и комментарии. Санкт-Петербург.
- ALEXANDROV, V. 2012. The Syntagma of Matthew Blastares. The destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians 14–17 centuries. Frankfurt am Main.
- ANGELINI, P. 2015. Byzantine Law among the Slav Populations: A Comparative Perspective. In Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs. Thessaloniki, p. 414-424.

- GEORGES PACHIMÉRÈS. 1984. Relations historiques. II. Livres IV– VI. Traduction française par V. Laurent. Edition et notes Albert Failler. Paris.
- LS 1996. A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford, with revised supplement. Oxford.
- MACRIDES, R. 1999A. Nomos and Kanon on paper and in court. In Macrides, R.: Kinship and Justice in Byzantium, 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries. *Variorum Collected Studies Series 642*, p. 61-86.
- MACRIDES, R. 1999B. Kinship by Arrangement. The Case of Adoption. In Macrides, R.: Kinship and Justice in Byzantium, 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries. *Variorum Collected Studies Series 642*, p. 109-138.
- NOAILLES, P., DAIN, A. 1944. Les Nouvelles de Léon VI le Sage. Paris.
- PATLAGEAN, E. 1978. Christianisation et parentés rituelles: le domaine de Byzance. In *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 33, 3, p. 625-636.
- PITSAKIS, K. 2006. Parentés en dehors de la parenté: formes de parenté d'origine extra-législative en droit byzantin et post-byzantin. In Bresson, A.: Parenté et société dans le monde grec. De l'Antiquité à l'âge moderne. Bordeaux, p. 297-325.
- TSIBRANSKA-KOSTOVA, M., NAYDENOVA, D. 2021. From the Nomocanon Cotelerii to the Slavonic Pseudo-Zonaras nomocanon: the history and reception of compilations of canon law among the 14<sup>th</sup> century Balkan slavs. In *Travaux et mémoires*, 25, 1, p. 361-390.
- ŽEŇUCH, P. a col. 2018. Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníškeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae V*. Bratislava – Moskva – София – Košice.
- ŽUŽEK, I. 1964. Kormčaja Kniga. Studies in the chief Code of Russian Canon Law. Roma.



Елка Мирчева<sup>1</sup>

## За патериците и тяхната рецепция в старобългарската книжнина („финансовите“ измерения на милосърдието). 1. Слово за една жена християнка, която обърна към християнството мъжа си елин

**About Patericons and their reception in Old Bulgarian literature (the "financial" dimensions of charity). 1. A Patericon story about a Christian woman who converted her Greek husband to Christianity**

*One of the most interesting parts of the old Slavic literature are Patericons. These are collections of Patericon stories and saying of the desert fathers related directly or indirectly to monastic life. They were created in the IV-VII<sup>th</sup> centuries in Greek and Latin. Their translation was carried out in the earliest Old Bulgarian era. Only in the Patericon genre is the life of the common man present. The article deals with the story from the Sinaitic Patericon about a Christian woman and her Hellenic husband who gave all his money to the poor and was rewarded by God for his good deed with many times the amount donated. The narrative goes through many revisions, with each of which the amount received increases many times over.*

*Patericon, Christian values, Medieval manuscripts.*

Началото на българската средновековна книжнина минава през тривековен период (IX–XII в.), през който тя има преобладаващо монашески характер. По-голямата част от преводните и оригиналните произведения не само се създават в манастирските обители. Те са предназначени за и разпространявани от монасите. Преди време изтъкнатият палеославист Френсис Томсън отбеляза, че като репертоар литературата на Първата българска държава прилича на библиотеката на голям манастир във Византийската империя (Thomson 1999). Превеждат се, създават се, преписват се и се разпространяват текстове с катехизичен и паренитичен характер (Veder 1983; Федер 2008; Милтенова 2008).

От самото начало на развитието на старобългарската литература своето почетно място в нея заема един от най-съществените дялове на монашеската книжнина – патеричната литература. Приема се, че тя е от фундаментално значение за източноправославната манастирска култура (Канев 2012).

---

<sup>1</sup> Prof. Elka Mircheva PhD, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria.

Патериците, гр. *πατερικόν*, са сборници от разкази и поучения, свързани пряко или косвено с живота на манашеството. Създадени са през IV–VII в. на гръцки и латински език. В славянската книжнина са познати са 6 типа патерични сборници (Николова 1980, 7; Николова 2003; Милтенова 2008, 206-207). Преводът им е осъществен в най-ранна старобългарска епоха. Във връзка с това ще припомня, че Синайският патерик пази следи от глаголическа подложка, а за Скитския патерик мнозинството от изследователите смятат, че е преведен преди идването на Кирило-Методиевите ученици в България и това са споменатите в глава XV на Пространното житие на св. Методий *отъубъскыѣ книгѣ*, преведени от него (Милтенова 2008, 206-207). Съхранените преписи на Скитския патерик също сочат, че първоначалният текст е бил написан на глаголица (Николова 1980, 19).

Съставът на патеричните сборници е формиран от 2 основни типа съчинения: патерични поучения (преки напътствия, афоризми, кратки въпроси и отговори) и патерични разкази (в тях присъстват аскетични подвизи, пророчества, преминаване на душите в отвъдното, ереси, морално-етични сюжети, но заедно с това и повествования за несправедливостта, покварата, милосърдието, саможертвата, жертвеността и честността) (Николова 1980, 112). Тези вечно актуални теми правят патеричните творби едни от най-популярните в старата българска литература. Несъмнено тази популярност в немалка степен се дължи и на това, че единствено в патеричния жанр присъства животът на обикновения човек.

Някои от сюжетите идват от приказките, от фолклорни теми и мотиви (Николова 1980, 112).

Интерпретацията на един такъв сюжет откриваме в разказ от Синайския патерик.

### **Използвани текстове**

Обект на изследване в настоящата разработка е един от патеричните разкази в Синайския патерик (СинПат) – *Слово за една жена християнка, която обърна към християнството мъжа си елин*.

В настоящото проучване са използвани:

Най-древният запазен препис от XI в. Той е руски. Ръкописът се съхранява в Държавния исторически музей (ГИМ), Москва, Синодална сбирка № 551. Текстът е разположен на л. 130б-32б. В общия състав на паметника това е Слово 186 и е без оглавление. Ръкописът е издаден от В. Голишенко и В. Дубровина (Гольшенко, Дубровина 1967).

Гръцкият паралелен текст (ВНГ 1442s; СРГ 7376) се привежда по изданието на Ж.-П. Мин от *Patrologia graeca* (РГ 87<sup>3</sup>, 3057-3061). Успоредният текст също е без оглавление. Паралелният латински превод в изданието на Мин носи заглавие *Vita mulieris fidelis quae mira sapientia virum suum gentilem*

ad fidem convertit или Животът на една вярна жена, която чрез чудна мъдрост обръща мъжа си към вярата.

Тук е мястото да се отбележи, че освен като цялостни състави, отделни текстове от патеричите се разпространяват и самостоятелно, като попълват съставите на различни по време на създаване и състав сборници в старата славянска книжнина. Първи документално засвидетелстван патеричен разказ в старата българска книжнина е един от текстовете в Супрасълския сборник от X в. – Словото за Павел препрости (Николова 1980, 27) от Лавсаика.<sup>2</sup>

В хода на изследването са привлечени и някои по-късни преписи и преработки на разказа за християнката и нейния мъж елин, посредством което се цели проследяване на някои от ключовите моменти от трансмисията на текста.

От домашната българска традиция това са:

Берлинският сборник от XIV в. (Берл) – (Берлинска държавна библиотека, сбирка на Вук Караджич № 48). Текстът на разказа е поместен на л. 94v-95v под оглавление *слѣ ѿ крѣтианици женѣ. еже прѣврати мѣжа своего елина. на вѣрѣ крѣтианьскѣхъ*. Ръкописът е издаден от Хайнц Миклас, Лора Тасева, Мария Йовчева (Миклас, Тасева, Йовчева 2008).

Зографският Своден патерик (СводПат), средата на XIV в. Ръкописът е издаден от Светлина Николова. Разказът е поместен на л. 198a-199b (Николова 1980).

Друг ръкописен свидетел за трансмисията на текста в домашната ръкописна традиция е известният Беляковски сборник от втората половина на XVI в. (Бел) – (Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, сбирка Славянски и други ръкописи, НБКМ № 309). Разказът е поместен на л. 131b-132b и 135a-136b. Тук той присъства като поучение, приписано на големия византийски проповедник св. Йоан Златоуст, а няколко въвеждащи думи резюмират съдържанието на текста: *мѣца декевѣрѣа. дѣ. днѣ поученіе іѡанна златоустаго ѿ мѣтини даси нициѣ хѣрѣ даеть. и рѣ кратиѣ прїѣмиеть*. Свързването на патеричния разказ с датата 5. декември, както и оглавлението по всяка вероятност трябва да се отнесат към формирането на състава на простия Пролог в славянската книжнина.

Не само за пълнота, но и във връзка с предположение на Св. Николова за заимстване на версията в споменатия по-горе Бел на изследвания патеричен разказ от руския печатан Пролог (Прол) (Николова 1980, 68), привеждам и успореден текст от Пролог 1696 г.<sup>3</sup> В това издание текстът е поместен на

---

<sup>2</sup> Разпространението на патерични четива в различни по тип сборници в източноправославната славянска книжнина е проследено и анализирано в монографичното изследване на Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература (Николова 1980).

<sup>3</sup> Российская государственная библиотека, Собрание рукописей и старопечатных книг <https://lib-fond.ru/lib-rgb/>, Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры <https://lib-fond.ru/lib-rgb/mk-rgb/>

л. 438-439. Датата, под която стои е не 5., а 7. декември. Името на св. Йоан Златоуст липсва. Няколкото реда, които резюмират съдържанието, са същите, както в Бляковския сборник: в' тоиже днь слово ѿ мѣтѣни, тако дади мѣтѣни ѡвои, хрѣтоу даеть и сторицею прѣиметь.

Първите печатни руски Пролози са от 1641 г., а Бел е датиран почти по същото време – в средата на XVI в., но теоретически е възможно да е преписан от рано проникнал екземпляр. Св. Николова посочва няколко примера за такова проникване (Николова 1980, 69). Въпреки това като се имат предвид различията в датите, под които е поместен текстът, както и в атрибуцията, смятам, че на прякото заемане на въпросния патеричен разказ в Бел следва да се гледа предпазливо. Към това може да се добави, че текстът от Пролога попада във Великите Макариеви чети минеи – в тома за декември и под дата 7. на л. 209a-209d.<sup>4</sup>

### Версията от СинПат и неговата трансмисия в славянската книжнина

Разказът в СинПат следва плътно гръцкия текст, който внушавайки у читателя пълната достоверност на случилото се, посочва точното място, в което се разиграват събитията – о. Самос, както и името на жената, която ги разказва – Ἐν τῇ νήσῳ διηγῆσατο ἡμῖν ὁ θεοφιλῆς καὶ φιλόπλωχος Μαρία ἢ τοῦ Παύλου το λέγουσα, ὅτι Ἦν γυνὴ ἐν τῇ πόλει Νισίβει, Χριστιανὴ καὶ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς Ἑλλήν / в'ъ самоиъ островѣ повѣда намъ. бѣолюбивата и ницелюбивата мариѣ. мѣти павла кан'дита глѣоци. тако ѡста вѣхъ в'ъ градѣ ниесиви. вѣ тѣ жена кръстиѣна. имѣши мѣжа елина. Словото в Бел и в Прол пропуска тези въвеждащи думи и започва от: вѣше нека хрѣтїаница имоуци моуѣ елина.

В разпространението на текста в славянската книжнина още в СинПат намираме една малка, но съществена добавка без паралел в гръцкия текст.<sup>5</sup> С изключение на Берл, за което ще стане дума по-долу, съпрузите са бедни – вѣста же ѡвога, като цялото им състояние се състои от 50 сребърника: Εἶχον δὲ ν' μιλιάρισια.<sup>6</sup> В гръцкия текст са съобщени единствено тези 50 милиарисия. Оценка на имотното им състояние липсва. Може определено да се каже, че това е добавка, датираща от старобългарския превод на СинПат, която е устойчива и последователно присъства в славянската книжна традиция. Що се отнася до наименованието на притежаваните от семейството монети, то

<sup>4</sup> Държавен исторически музей, Москва, Синодална сбирка, № 989, XVI в. <https://catalog.shm.ru/entity/ОБЪЕКТ/178439?page=3&album=622494765&index=138>

<sup>5</sup> С изрична уговорка, че става дума за публикувания от Ж.-П. Мин гръцки текст. Това, разбира се, оставя открита възможността т. нар. от мен добавка да се дължи на непубликуван засега гръцки ръкопис, който се доближава в по-голяма степен до вероятния използван за превод византийски извор.

<sup>6</sup> Μιλιάρσιον (miliarensis) е голяма сребърна монета, въведена в римска парична система в началото на 4 век.

в СинПат, както и в придържащите се към тази версия преписи, *μιλιαρίσιον* последователно е предадено като *сърврътникъ*.

Следвайки чисто прагматична логика, съпругът езичник предлага да инвестират капитала си, като предоставят средствата си в заем и получат срещу това известни приходи. Жена му има предвид съвършено друго решение, но го обосновава с аргументи от парадигмата, в която мисли мъжът ѝ. Ще дадат парите си в заем, но на християнския Бог, като ги раздадат на просещите милостиня, а възнаграждаващият доброто Христос ще ги възмезди за извършения акт на милосърдие, но не в смисъла на евангелския цитат *Радвайте се и се веселете, защото голяма е наградата ви на небесата* (Матей 5: 12),<sup>7</sup> а в получаване на материални придобивки (лихва) тук, незабавно, на земята.

Решението е взето и по съвет на жена си съпругът раздава на просещите в храма всичките си пари. Единствено в Синайския патерик мъжът езичник раздава 30 от 50-те сребърника. Това няма опора в публикувания гръцки паралелен текст, нито се среща в по-късните разнообразни по произход славянски преписи. След 3 месеца семейството изпада в крайна нищета и посъветван от съпругата си мъжът отива в храма, където е раздал парите си с надеждата, че християнският Бог ще го възмезди за стореното добро. Намира една-единствена монета, с която жена му поръчва да купи риба, хляб и вино. Когато почва да чисти рибата, намира в нея голям камък и изпраща мъжа си да се опита да го продаде. Следва интересна, напълно реалистично описана сцена на опипване на почвата, опити за надлъгване и пазарене в края на която скъпоценният камък носи на съпрузите 300 сребърника. Убедил се в могъществото на Бога, езичникът приема християнството.

За финансовите измерения на една от най-тачените и проповядвани добродетели в християнството, милосърдието, и раздаването на милостиня на нуждаещите се, при което трябва да се следва принципът: „Лявата ръка да не знае какво прави дясната“ (Матей 6: 3-4), ще се върнем в следващото изложение, а сега да се насочим към използваната интересна терминология от областта на финансите. Към познатите от класическите старобългарски паметници *лихва*, както и устойчивите словосъчетания *дати / въздати заимъ* (СтБР 1 1999, 250); *дати въ лихвъж* (СтБР 1 1999, 799), разказът в Синайския патерик добавя *главѣство* τὰ κεφάλαια „начален капитал, основна сума, която се дава под лихва или носи лихва; глава, майка“ (РБЕ)<sup>8</sup> – *главѣства оусоугоувити*. Лексемата е калка от гръцки, която продължава живота си като финансов термин до днес като *главница*. В преписа от Бел моментът с удвояването на главницата / капитала е пропуснат. В Прол предполагам,

<sup>7</sup> Всички библейски цитати в това проучване са цитирани по синодалното издание на Библията (Библия 1993).

<sup>8</sup> Речник на българския език <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/главница/>

че думата не е разбрана, което е довело до изкривяване на смисъла – и истинноу ъсоуѓоуѡитѣ.

Ключово място в патеричния разказ има търговецът, който купува скъпоценния камък. В гръцкия паралелен текст той е представен като (ἀλέρχεται) εἰς τὸν τραπέζιτην αὐτὸς δὲ ἦν καὶ ἀργυροπράτης, т.е. банкер / лихвар и сребропродавец (търговец на сребро). От привлечените преписи единствено СинПат следва плътно прототипа – оставя гръцката лексема за професията на банкера непреведена, а пояснението калкира (иде) къ трапезъникѣ. ѡже ѡсть сребропродавѣчи. В съгласие със засиленото използване на прабългарския по произход суфикс за образуване на *nomina agentis* -чии, ранният преславски превод на Лимонис / Луг духовни на Йоан Мосх използва славяно-протобългарската калка сребропродавѣчи. По-късните свидетели (Бел, Прол) променят на сребропродавѣць, което и в двата преписа се редува синонимно с коупецъ.

По-горе споменахме за паричната единица сѣребръникѣ. Явно тя става универсално название, което превежда различни по време на сечене и по стойност сребърни монети. За сравнение ще приведа гръцките съответствия на сѣребръникѣ върху материал от така наречените класически старобългарски паметници: ἀργύριον, δηνάριον, ὀλοσήρικον μιλιάρισιον (СтБР 2 2009, 895). В патеричния разказ се споменава още една монета – мѣдъница. Тя превежда фѡлѣс, заемка от латински *follis* – дребна монета, равна на 1/288 от римския солид, *solidus*, който е златна монета. Може да се отбележи, че по отношение на паричните единици нашите преводачи предпочитат да предложат на своите читатели адекватен превод, а не да зложат на пряко заемане на лексика. Решаваща мотивация при избора на подходящо съответствие има металът, от който са изсечени монетите. Заслужава да се отбележат и няколко глагола, които в разказа влизат в словосъчетания, които поемат функцията на финансови термини: Синайски патерик тѣжѣвити (ц'ѣнѣ) / Бел, Прол отѣк'ѣати (ц'ѣнѣ) „вдигам цената на нещо“; СинПат вѣзносѣ (ц'ѣнѣ) / Бел вѣзнесе (ц'ѣнѣ) / Прол износѣ (ц'ѣнѣ) „наддавам, вдигам цената на нещо“.

## Версията от Берл

Извънредно интересният Берл от началото на XIV в. (№ 48 от Берлинската държавна библиотека) е сред най-ценните паметници на Второто българско царство, като с богатото си съдържание дава представа за насоките в книжовния живот през епохата. В него са включени разнообразни по жанр, функция и тематика съчинения: извадки от Номоканона, уставни четива и наставления към духовенството, правила за усъвършенстване на християнина във вярата, патерични разкази и поучения, апокрифи, поучителни слова, въпросо-ответни статии, химнографски материали, гадателни книги и др. Сред оригиналните творби личат съчиненията на старобългарския книжовник Петър черноризец, *Повест за кръстното дърво* на презвитер Йеремия, преработка на *Сказание за буквите* на Черноризец Храбър с прибавен аз-

учен акростих (известна като *Втора апология на славянската писменост*). Сред включените текстове тези, в които са засвидетелствани особености на Преславската книжовна школа се нареждат: *Словото* на Петър Черноризец, *Сказание за злонравните жени*, *Откровение на Псевдо-Методий Патарски* и др. Същевременно в него са поместени текстове, които показват връзка с руската книжнина – съчинения на Кирил Туровски, отговорите на Киевския митрополит Йоан II (Милтенова 2017).

Сред пъстрия състав на Берл се откроява група от 5, заети от Патерниците, текста: *ω ωσждѣни нѣ ωсждати крѣ*, „Евреина магьосник Данил“, „Музиканта Филимон“, *сѣбѣω крѣганици женѣ еже преврати мѣжа своего елина на вѣрѣжж крѣганискѣ, побѣени ѿ лимониса хѣдацимѣ по црѣквалѣ латиньскымѣ и жидовскымѣ* (Николова 1980, 29). Като пример за съзнателна авторска намеса на съставителя на сборника, Св. Николова разглежда нашето Слово за жената християнка (Николова 1980, 29-31). Сравнението с версията на разказа от СинПат я води до извода, че в тази версия патосът е насочен към прослава на християнската религия, като се утвърждава мисълта, че спазването на нейните морални норми винаги е възнаградено. В съществено преработения в Берл текст стремежът е единствено да се внуши на богатите, че е необходимо да се раздава милостиня, като се правят всички усилия да се подчертае колко големи печалби ще им донесе това. Николова смята, че преобразуванията произтичат от промяна в идейната насоченост на творбата (Николова 1980, 30).

На практика анонимният съставител на Берлинския сборник оформя ръкописа, следвайки, по всичко личи, своя собствена предварително поставена цел. Резултатът е пъстр по състав кодекс, който поставя началото на нов литературен жанр, който ще преживее своя разцвет в средновековната българска книжнина през следващите XV и XVI в. (Милтенова; Милтенова 1980; Милтенова 1986; Милтенова 2017). Според изследователите неговият създател е принадлежал към средата на нисшето духовенство, а сборникът е съставен по поръка на човек от елита за лична употреба. Ръкописът отразява един нов момент в историята на сборниците със смесено съдържание – прегрупиране и преантологизиране на вече преведени или създадени творби през предишните векове (Miklas, Zagrebin 1988; Милтенова 1992).

Текстът на патеричния разказ за жената, която обърнала мъжа си към християнството в Берлинския сборник представлява преработка, която засега е известна единствено от този кодекс. Тази преработка посяга смело към основни моменти от сюжетната линия. Тя запазва „скелета“ на творбата, но изгражда повествованието, опирайки се на видимо различна ценностна система. Жената християнка и мъжът езичник не са бедни, а напротив – богатыствѣ его нѣ вѣ коньца. В Берлинския сборник на мястото на ограничения брой сребърници се появява явно несметен брой жълтици. Тук липсва желание за получаване на лихви, няма увещания за даване на капитал в заем на Бога, отсъстват и храма и просещите в него. Без каквито и да е усилия от



страна на съпругата му мъжът приема християнството още в началото на изложението, а по-късно, приел като своя идеята за християнско милосърдие и подпомагане на бедните, раздава, но не наведнъж, а в продължение на 3 години своето имущество. Накрая семейството остава само с 1 жълтица. По съвет на жена си мъжът я разваля и раздава дребните монети отново на нищите, а с остатъка купува една риба, в която откриват **камень. высеръ вецѣнни. емѣже не вѣше цѣни**. В съществено орязаната и лишена от психологически наблюдения сцена с продажбата на скъпоценния камък търговецът започва пазаренето не от 5 сребърника, а от 500 жълтици, които твърде скоро стават 1000. Това обаче не задоволява автора на преработката и в края той отбелязва, че състоянието на семейството се е увеличило 7 пъти в сравнение с предишното (Николова 1980, 30).

Като цяло версията в Берлинския сборник е приблизително 1/3 от тази в Синайския патерик и останалите използвани преписи.

Към споменатата в предходното изложение терминология, свързана с областта на финансите, Берлинският сборник от XIV в. добавя **прибытокъ** „приходи, богатство“ – **ѣа не вѣхъ познамъ ба твоего. прибытокъ имѣхъ много**. Мъжът отнася намерения скъпоценен камък на **трьгъ** (на пазара, при търговците) – **неси на трьгъ еже ти дадѣтъ възми на немѣ**. Лексемата **трьгъ** отсъства от основните палеославистични речници. Прави впечатление едно напълно съвременно звучащо значение на глагола **развити**, което в Берлинския сборник се появява в напълно актуалното значение на днешното „развалям“ в значение на „разменям по-едри пари, парични единици, за да получа еднакви на стойността им по-дребни“ (РБЕ), който глагол исторически в това конкретно значение е изместил в конкретната употреба глагола **развити** – **възми златицѣ еже ти шета. и тиѣ развѣвь и разѣи ницимъ**.

### Версията в СводПат

Днес е отхвърлено предположението, че СводПат е съставен въз основа на преведени по-рано патерични сборници – Египетски, Синайски, Азбучно-Йерусалимски и Скитски, по времето на цар Иван Александър (Еремин 1927; Rusek 1974; Rusek 1976). Наистина той включва отделни произведения от тези самостоятелно съществуващи състави, но учените са убедени, че компилацията е създадена на гръцка почва и е преведена наведнъж в по-ранна епоха от царуването на цар Иван-Александър, тъй като още в началото на XIV в. са направени извлечения от него (Николова 1980, 20). СводПат е съставен от около 250 разказа и поучения, свързани с монашеския живот в Египет, Сирия, Палестина и Византия. Известен е в три самостоятелни редакции (Стойкова). Най-ранните преписи са български от XIV в., а за най-представителен за този паметник е смятан използваният в това проучване Зограф 83. Св. Николова отбелязва, че сравнението на текстовете от СводПат и същите текстове в отделните патерични сборници се натъква на разлики, които сочат, че са

използвани различни редакции или преводи на едни и същи гръцки образци (Николова 1980, 37-38). Още с началните думи разказът за християнката и мъжа ѝ елин променя мястото, на което се извършва действието: слышахъми же и иного ѿца, повѣдаѿца на се: тако въ градѣ александриѣ бы жена нѣкаа благоустива. и имѣше мѣжа въры сѣщѣ еллинскыѣ. Текстът следва доста плътно този от СинПат до момента, в който мъжът елин отива да продаде намерения в рибата камък на търговец, наречен, както и в Берл и в Прол коупиць и сребропродавецъ. Цената на скъпоценния камък в СинПат се измерва не в сребро, както е в Лимонис на Йоан Мосх, а в злато. Търговецът предлага първоначално 50 жълтици, които в края нарастват до внушителната сума от 2000. Имайки предвид възприетото становище, че СводПат е превод от гръцка компилация, трябва да приемем, че впечатляващата редакторска поправка не е дело на български книжовник, а е направена, при това без съмнение съзнателно и целенасочено, от неизвестен византийски компилатор, който се е намесил в текста на Йоан Мосх. В среднобългарския превод на СводПат интерес представлява финалният момент от дългото пазарене за цената на камъка, в който мъжът елин най-накрая осъзнава, че притежава нещо много ценно и: тогда научѣ мѣжъ мнозишеѣ цѣноѣ цѣннѣи каменѣ. и по малѣ по малѣ кѣпець въсходѣ да емѣ двѣ тысѣщи златникѣ. Вниманието привлича словосъчетанието с *figura ethimologica* – цѣноѣ цѣннѣи „наддавам, увеличавам цената на нещо“. Интерес представлява и употребата на пѣназъ, която обаче тук е използвана като синоним на дребна медна монета: она же видѣвши его гла. въ koliko пѣназѣ прода каменѣ ги мон. мѣвши къ еи тако ꙗ или ꙗ мѣдницѣ хощетъ възати на немѣ. Може да се отбележи, че това значение стои далеч от употребите в класическите старобългарски паметници, където германската заемка се използва за превод на денарий, което е сребърна римска монета (СтБР 2 2009, 547).

### Темата за милосърдието

Милосърдието е общочовешка и религиозна ценност. То означава оказване на помощ на попадналите в беда. Характеризира се със себеотрицание, отказ от егоистичната и суетна самодостатъчност, преодоляване на хладния и незаинтересован поглед към човешките страдания. Според Речника на българския език милосърдието е състрадателно отношение и готовност да окаже помощ на някого (РБЕ). Милостинята не е пожелателна – това не е избор. Милостинята е задължение и дълг на всеки, който смята себе си за християнин.

Като ценност милосърдието християнството наследява от юдаизма. Там цедака (милосърдието) се разглежда като едно от най-великите дела, които човек може да извърши. Концепцията за благотворителност се различава от съвременното западно разбиране, което я схваща като спонтанен акт на добра воля и израз на щедрост. Това е задължение да се прави това, което е правилно

и справедливо. За разлика от доброволната филантропия, *цедака* трябва да бъде изпълнена независимо от финансовото състояние на човека и е задължителна дори за тези с ограничени финансови възможности (Dosick 2010). Това разказва евангелист Лука в *Лентата на вдовицата*: „тая бедна вдовица пусна повече от всички, защото всички тия от излишъка си пуснаха приноси за Бога, а тя от немотията си пусна цялата си прехрана, що имаше“ (Лука 21. 3-4).

В апостолската епоха християните били учени, че даването на милостиня е израз на любов, която за първи път е била изразена от Бог към тях чрез това, че Исус пожертва себе си като акт на любов за спасението на вярващите. В почти всички християнски форми на поклонение и деноминации се дава за подкрепа на служението на Църквата и за подпомагане на бедните. Исус Христос проповядва: „Не си събирайте съкровища на земята, дето ги яде молец и ръжда, и дето крадци подкопават и крадат; но събирайте си съкровища на небето, дето ни молец, ни ръжда ги яде, и дето крадци не подкопават и не крадат; защото, дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви“ (Матей 6:19-21) и добавя: „Когато ти правиш милостиня, нека лявата ти ръка да не знае какво прави дясната, за да бъде твоята милостиня в тайно; и твоят Отец, който вижда в тайно, ще те възнагради (Матей 6: 2-4), защото: „Блажени милостивите, защото на тях ще се показва милост“ (Матей 5: 7).

На фона на призивите за безкористно и колко се може по-неафиширано даване на принос в храма и милостиня на бедните, сюжетът на разглеждания патеричен разказ показва, че милосърдието може да има реални финансови измерения, а думите на Исус Христос към учениците му: „и всеки, който остави къща, или братя, или сестри, или баща, или майка, или жена, или деца, или нивя, заради моето име, ще получи стократно и ще наследи живот вечен“ (Матей 19: 29) да се схващат буквално и да обещава сто пъти увеличаване на пожертваното в негово име в материален план.

Подобни обещания за бързо получаване на достойна награда за сторени добри дела трябва да са приобщавали по-широки слоеве към християнството в ранните векове от неговото разпространение. Проповядваните нови за обществото норми на поведение, в частност милосърдието, които ще доближат вярващите до небесното царство, явно е трябвало да бъдат подсилени от примери за това как чудотворната Божия намеса награждава незабавно, тук и веднага. Удовлетворен от изпълнението на условията на своеобразната сделка с Бога и от полученото езичникът от патеричния разказ, получил значителни приходи, се приобщава към християнството без ни най-малък намек за духовен избор, а повярвал в истинския Бог поради получените в брой пари.

Свободната преработка на текста в Берл не обвързва приемането на християнството с получаване на приходи. Тук езичникът става християнин в самото начало на разказа и именно това става причина да почне да раздава на бедните богатството си. Българският книжовникът от началото на XIV в., който прави програмата за кодекса, която, поне по съхраненото

от славянската книжовна традиция, представлява принципно ново явление в старобългарската литература, според изследователите прави това по поръка на човек от елита за лична употреба (Милтенова). Дали меценатството има отношение към насоката, в която е преработен разказът за християнката и мъжа ѝ елин, както предполагат някои от изследователите (Николова 1980, 31) за мен е трудно да се твърди. Във всеки случай, наред с други текстове, съставителят прави съществена преработката и на нашия разказ. Той съкращава малко смушаващата част с даването на заем на Бога. Мотив за щедростта му е единствено силната вяра. Преработеният текст е значително по-щедър в сумата, за която бившият езичник продава скъпоценния камък. В СинПат и по-късните преписи цената му достига 300 сребърника, а в Берл до 1000 жълтици. Така милосърдието, проявено от богаташа, е награждено щедро.

Двойно по-висока цена достига скъпоценният камък във версията от СводПат. Както беше споменато по-горе, това видимо е направено от византийския компилатор, включил разказа във въпросния свод. За разлика от сериозната намеса на автора на преработката от Берл, тук са променени единствено финансовите облаги, които дарилият всичките си налични пари на просещите в храма, получава като отплата. Видимо и за този безименен компилатор, както и за анонимния автор на преработката в Берл, получената за скъпоценния камък цена, от съчинението на Йоан Мосх, е била неудовлетворителна. Извличането на поука за практическата полза от проявата на благотворителност е имало нужда от „финансова инжекция“.

По-горе беше споменато, че патеричните разкази са творби, свързани пряко или косвено с живота на монашеството, но заедно с това и че единствено в патеричния жанр присъства животът на обикновения човек (Николова 1980, 5; Николова 2003, 109-112). Един от добрите примери за живота на светските хора в средновековното християнско общество е разглежданият тук разказ за жената християнка, която обърна към християнството мъжа си елин. В него една от основните проповядвани добродетели, проявата на милосърдие и помощ на бедните, интересно е преплетена с един пътуващ приказен фолклорен сюжет. Става дума за намирането на безценен камък в риба, което безизключително се случва като възнаграждение за сторените добрините и праведния, честен живот на хора, които в края на приказката заслужено са засипани с богатство. По този начин сюжетът внушава на читателите и слушателите, че, ако бъдеш щедър към нуждаещите се, ако помогнеш без да мислиш за собственото си добруване, Бог ще те възнагради.

Тази идея, разбира се, не е нито нова, нито необикновена. Тя произлиза християнското учение. Малко необичайното тук, спрямо общата парадигма, е това, че даващият не трябва да очаква възнаграждение в Царството Божие за стореното добро, а получената отплата е незабавна, при това тук, на земята. Шесткратно увеличените 50 сребърни монети трябва да са изглеждали сериозна

сума през VII в., когато е писал Йоан Мосх. Няколко века по-късно някои от книжовниците, позволили си да редактират текста, сериозно увеличават получената сума – във версия Берл тя е 1000 жълтици, а в СводПат достига до цели 2000.

По този начин към милосърдието в Патерика се добавя още едно изменение – финансовото.

## Referencie

- BHG. HALKEN, Fr. 1957. Bibliotheca Hagiographica Graeca, T. 1-3, Bruxelles.
- CPG: GEERARD, M. 1974–1987. Corpus cristianorum. Clavis partum graecorum. T. 1-5. Brepols-Turnhout.
- DOSICK, W. D. Rabbi 2010. Living Judaism. The Complete Guide to Jewish Belief Tradition and Practice. New York.
- MIKLAS, H., ZAGREBIN, V. 1988. Berlinski sbornik. Vollständige Studienausgabe im Originalformat von Ms. (slav.) Wuk 48 aus dem Besitz der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin, und von Ms. 0. p. I.15 der Staatlichen Öffentlichen Bibliothek „M. E. Saltykov-Ščedrin“, Leningrad. Eingeleitet und herausgegeben mit Ergänzungen aus weiteren Quellen von Heinz Miklas. Mit einem Anhang von Vjačeslav M. Zagrebin (Codices selecti 79). Graz.
- PG. MIGNE, J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. <http://patristica.net/gaeca/>
- RUSEK, J. 1974. O tzv. Pateryku kompilacyjnum. In Slovo, 24, s. 95-107.
- RUSEK, J. 1976. Czy Metody przetłumaczyl Pateryk i który? In Slavia orientalis, 25, s. 483-491.
- THOMSON, F. 1999. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture. In Thomson, F.: The Reception of the Byzantine Culture in Medieval Russia. Farnborough, s. 107-139.
- VEDER, W. 1983 The Izbornik of John the Sinner: a Compilation of Compilations. In Polata knigopisnaja, 8, s. 15-37.
- БИБЛИЯ 1993. Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия Завет. София.
- ГОЛЫШЕНКО, В. С., ДУБРОВИНА, В. Ф. 1967. Синайский патерик. Москва <http://prav-book.ru/books/view/457-синайский-патерик>
- ЕРЕМИН, И. П. 1927. “Сводный” патерик у південно-слов’янських, українському та московському письменствах. In Записки Исторично-філологічного відділу Української Академії наук, 12, с. 48-77; 15, с. 54-101.
- КАНЕВ, Г. 2012. Що е православна монашеска култура и какви са нейните елементи – поглед към Средновековна България. Част първа. In История, 21, 1, с. 8-24.

- МИКЛАС, Х., ТАСЕВА, Л., ЙОВЧЕВА, М. 2008. Берлински сборник: Среднобългарски паметник от началото на XIV в. с допълнения от други ръкописи. София.
- МИЛТЕНОВА, А. Към характеристиката на българската литература през XV–XVII в. (сборници със смесено съдържание), дисертационен труд (машинопис).
- МИЛТЕНОВА, А. 1980. Към литературната история и типологията на сборниците със смесено съдържание. In Старобългарска литература, Кн. 7, с. 22-36.
- МИЛТЕНОВА, А. 1986. Към въпроса за сборниците със смесено съдържание в българската книжнина от XV–XVII в. In Литература, общество, идеи. София, с. 66-70.
- МИЛТЕНОВА, А. 1992. Берлински сборник. In Старобългарска литература. Енциклопедичен сборник. София, с. 51-52.
- МИЛТЕНОВА, А. 2008. Монашеска литература. In История на българската средновековна литература. София, с. 203-212.
- МИЛТЕНОВА, А. 2017. Берлински сборник. – Южните и източните славяни: разнообразие и взаимодействие на писмените култури XI–XX век <https://sesdiva.eu/virtualni-stai/srednovekovni-pismeni-pametnici/item/168-berlinski-sbornik>
- НИКОЛОВА, Св. 1980 Патеричните разкази в българската средновековна литература. София.
- НИКОЛОВА, Св. 2003 Патерик. – Кирило-Методиева енциклопедия, Т. 3, с. 109-116.
- РБЕ Речник на българския език <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/главница/>
- СтБР 1. 1999. Старобългарски речник, Под редакцията на Дора Иванова-Мирчева. Т. 1. София.
- СтБР 2 2009. Старобългарски речник, Под редакцията на Дора Иванова-Мирчева. Т. 2. София.
- СТОЙКОВА, А. Патерик своден. – Scripta Bulgarica <http://scripta-bulgarica.eu/bg/terms/paterik-svoden>
- ФЕДЕР, У. Славянские патерики на Святой горе. In Федер, У.: Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното славянство. София, с. 290-295.

## Jazyk a religiozita v oblasti Potisia a pohraničia severovýchodných Karpát: Obraz synkretizmu pohanskej a kresťanskej kultúry na prahu troch dynastií

**Language and religiosity in the region of Potisia and the borderlands of the north-eastern Carpathians: An image of the syncretism of pagan and Christian culture on the interface of three dynasties.**

*The conference output will be devoted to the reconstruction of the spiritual image of the population that lived in the areas of the upper Tisza to the north-eastern Carpathians, at the turn of the 10th and the beginning of the 11th century. The subject of the mentioned topic will be an attempt to outline the issue of religious syncretism between paganism and Christianity. The main focus of the study will be various interpretations and theses that will answer the questions of the reconstruction of the linguistic, religious and cultural (material) image. Otherwise, it will be possible to observe the intermingling of two different principles: 1) overlapping of the (subjective) political-power sphere of the rulers and 2) peripheral territories (beyond the reach of the ruling elites), which were subject to different cultural and religious influences. The final part of the first half of the output will conclude with an attempt to define the "influence of Christian culture" at the turn of the 10th and 11th centuries. The second part of the paper will address current questions from interdisciplinary research in linguistics. In this interpretation circle, the topics of the mutual influence of the Carpathian Slavs will be included, together with the arrival of the Old Hungarian tribal union. From a linguistic point of view, it will be about raising a topic that is a landmark of the transition from Old Slavonic to Church Slavonic until the end of the 11th century.*

*religious studies, syncretism, Christianity, northeastern Carpathians, settlement, Old Slavic language, interdisciplinary research*

**T**ematická oblasť uvedenej štúdie, ktorú má čitateľ pred sebou, leží na okrajovom území pohraničia Karpatskej kotliny. Tomuto faktu zodpovedá aj aktuálny stav poznatkov súčasnej problematiky. Mnohé z týchto informácií sú z dnešného uhla pohľadu neaktuálne alebo ukotvené v duchu svojej doby. Vybrané územie severovýchodnej oblasti Karpát až Potisia sa nachádza na rozmedzí severovýchodného Maďarska, Zakarpatskej Ukrajiny a východného Slovenska. Celková téma opisu určitého synkretizmu pohanstva a kresťanstva spolu s jeho postupným prelinaním nie je ucelená v jednotnej štúdií, hoci existuje menšie množstvo literatúry,

---

<sup>1</sup> Mgr. Jakub Kurák, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava. Mail: jakub.kurak@savba.sk.



ktoré na tieto územia počas uvedeného obdobia referuje.<sup>2</sup> Daná štúdia sa o cieľ komplexného náhľadu usilovať nebude. Svojimi tézami a postrehmi sa skôr pokúsi poukázať na jednotlivé problematické body interpretácie tejto oblasti z perspektívy súčasného poznania. Väčšina vydaných štúdií referuje o postupe kresťanstva (všeobecne) celoplošne, čomu veľmi pravdepodobne nezodpovedá stav súčasného poznania. Dôležitým postrehom v tejto problematike je rovnako diverzita názorov v interpretáciách maďarských, slovenských aj poľských historikov. Z dôvodu kvantitatívneho spracovania témy bude predmetom skúmania len vytýčenie základných bodov problémovej interpretácie tejto tematiky spolu s navrhnutím ďalšieho smerovania. Téma konferenčného výstupu a následnej štúdie bola zvolená na základe samotnej témy grantu: *Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre: slovensko-slovanské súvislosti*. Hlavným cieľom sa stane pokus o interpretáciu stavu religiozity v pohraničných oblastiach cez perspektívu interdisciplinárneho výskumu.

### **Hradištná organizácia: centrá správy a šírenie kresťanstva**

Jedným z prvých bodov pri skúmaní postupného šírenia kresťanstva na území nielen severovýchodných Karpát je mapovanie budovania „hradištnej organizácie“. Podľa slov Lutovského ide o novší termín, ktorý je medzi akademikmi do dnešných dní pomerne zaužívaný. O uvedenú hradištnú organizáciu sa v jednotlivých doménach elít opierala vnútorná správa dynastie. Týmto spôsobom sa v krajine stabilnejšie zaisťovala organizácia procesov spolu s prácou obyvateľstva, ktorá priamo podliehala kniežacej moci. Obyvateľstvo v okolitých usadlostiach vykonávalo príkazy podľa vôle panovníka alebo regionálneho kniežaťa a zabezpečovalo tak prosperitu danej domény (Lutovský 2006, 171-172). Do tohto spôsobu práce spadalo napr. odovzdávanie dávok, remeselná výroba, hospodárska práca alebo obchodovanie. Do obdobia 9. storočia sa na území severovýchodných Karpát mohli nachádzať malé lokálne sídla.<sup>3</sup> Vybudovaná infraštruktúra mohla týmto spôsobom výraznejšie ovplyvňovať sled udalostí v perspektíve šírenia viery. Po prijatí kresťanstva v mocenskom centre Veľkej Moravy sa na území Karpát pravdepodobne začalo s početnejšou výstavbou kostolov. Na počiatku sa pri výstavbe kostolov neaplikoval jednotný umelecký štýl, pretože remeselníci, ktorí dané kostoly a rotundy budovali, čerpali z viacerých umeleckých štýlov (Tajkov 2012; Rodzińska-Chorazy 2018). Pri interpretovaní ranných foriem kresťanstva a jeho šírenia medzi obyvateľstvom stojí

---

<sup>2</sup> Najaktuálnejší prehľad In Tajkov, P. 2012. Sakrálna architektúra 11.–13. storočia na juhovýchodnom Slovensku. Košice (Fakulta umení Technickej univerzity v Košiciach). s. 4-13. Tam aj podrobná literatúra.

<sup>3</sup> Od oblasti hraničného Potisia po severnú oblasť označenú líniou dnešných miest: Prešov, Vranov nad Topľou, Humenné, Snina. Toto ohraničenie vychádza zo starších predlôh B. Varsika o hraničných zásekoch. Pozri Varsík, B. 1977. Osídlenie Košickej kotliny. III, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. Bratislava.

na prvom mieste objasnenie účelu a funkcie kostolov. Podľa téz Tatiány Ševčíkovej mali prvé kostoly tzv. prosebný účel.<sup>4</sup> „Konečný (1978) vyslovuje názor, že mnohé veľkomoravské najstaršie cirkevné stavby mali tzv. votívny účel.“ Tu sa majú na mysli predovšetkým malé rotundové kostolíky na hradiskách alebo v ich blízkosti. „Pomocou nich bol pôvodný všeludový pohanský kult iba formálne nahradzovaný kresťanským. Staroslovanský knieža z tohto pohľadu nezakladal kostol ako osobnú kaplnku pri sídle, teda s dôvodom praktického zamerania, ale z pohnútok všeobecne ideových, ako faktického reprezentanta a realizátora novej viery a moci. Spočiatku bolo na tieto objekty nazerané ako na príbytky svätých než ako zhromaždisko veriacich“ (Ševčíková 1999, 133). Tieto miesta boli tiež charakteristickým miestom na ukladanie relikvií. Pospolitý ľud a vládnuce elity sa museli najprv naučiť, ako si „správne“ osvojovať kresťanský spôsob života. Tomuto osvojovaniu medzi obyvateľstvom v krajine napomáhali staroslovienske preložené pamiatky ako *priказы svätých otcov, napomenutie vládarom alebo súdny zákon ľuďom*. V čase, keď bol na Veľkej Morave roku 880 odobrený slovanský jazyk (bulou *Industria Tuae*), pospolitý ľud mohol už jednoduchšie porozumieť jednotlivým omšiam i kázňam. Výstavba kostolov v tomto ranom období reprezentuje veľmi pravdepodobne subjektívny motív vládnucich aj regionálnych elít. Tento stav však mohol na niektorých miestach pretrvávať do prelomu 10. až 11. storočia. V období 9. storočia teda existovala na území Veľkej Moravy (murovaná) architektúra svetského aj sakrálneho charakteru. Dôležitou otázkou naďalej ostáva, ako a kedy nastala zmena z votívnej funkcie kostolov do praktickej (antickej starokresťanskej tradície). Odpoveď na túto otázku by mohli poskytnúť písomné pramene. Jedným z prvých je *Život Metodov* z druhej polovice 9. storočia. Kapitola X. zanecháva hodnotnú informáciu o usporiadaní alebo systéme lokalizovania cirkevných stavieb. „*Keď ho (Metoda) prijal knieža Svätopluk so všetkými Moravanmi, odovzdal mu všetky chrámy a duchovných na všetkých hradoch (hradiskách)...*“ (Ratkoš 1965, 262). V opise sv. Chrabra o obrane písma sa slovo *kostel* v pôvodnom význame označoval ako slovo „hrad“. Na začiatku 10. storočia mních Chrabr opisuje jednotlivých panovníkov, za ktorých vlády toto písmo vzniklo. Medzi inými opisuje Koceľa a označuje ho ako knieža „*Blatenského Kostela*“. Tak ako to naznačuje latinské pomenovanie *Mosaburg*. Slovo kostol bolo odvodené od latinského slova *castellum*. V tomto storočí môže ísť o hradisko alebo opevnený (ohradený) chrám (Stanislav 1950, 27-28). Druhým písomným prameňom je *Zakon sudnyj ľjudem* spísaný rovnako približne v polovici 9. storočia. Súdny zákon pre (svetských) ľudí preto prísny spôsobom zakazuje pohanské obety: „1. Každá dedina, v ktorej pohanské obety bývajú alebo prísahy pohanské, nech sa odovzdá božiemu chrámu so všetkým imaním. 2. Kde majú pána, teda v tej dedine, a koná pohanské obety a prísahy, nech sa predá so všetkým imaním svojim a získaný výnos ich nech sa dá chudobným“ (Ratkoš 1965, 268). Z uvedených príkladov mož-

---

<sup>4</sup> Ide o votívny účel. V preklade darovný alebo prosebný.

no vyčítať organizáciu cirkevných stavieb na hradiskách alebo v ich blízkosti, spolu s prísnyim perzekvovaním pohanských praktík.

Pri rekonštrukcii územia od severovýchodných Karpát po južné Potisie je nutné počítať s výraznejšími zmenami vo výzore prostredia. Krajina a jej stav, aký poznáme dnes sa značne líši od situácie, ktorá na danom historickom území panovala v 10. storočí. Hlavné zmeny prostredia sa týkali rozvetvenejších a rozliatych riečnych tokov, spolu s hustými zalesnenými oblasťami na pohraničí. Podľa slov P. Tajkova bolo toto územie výrazne transformované najmä v 20. storočí. *„Rozsiahle meliorácie, ktoré prebehli na väčšine časti oblasti Zemplína v druhej polovici 20. storočia, premenili tento kraj lužných lesov a mokradí, s ostrovmi a pasienkami na zásobáreň poľnohospodárskych plodín. Toto územie bolo v minulosti neustále ohrozené cyklicky sa opakujúcimi záplavami, preto sa aj osídlenie sústreďovalo do vyššie položených miest tvorených piesočnými dunami a sopečnými vrchmi. Uvedený stav platil samozrejme pre územie dolného Zemplína, u nás hlavne Východoslovenskej nížiny.<sup>5</sup> Väčšia časť horného Zemplína je tvorená pohoriami Vihorlatu, Nízkych Beskýd a Bukovských vrchov. Táto oblasť bola v stredoveku zalesnená hustými lesmi (Tajkov 2012, 9).*

### **Povel'komoravské obdobie a príchod starých Uhrov**

Pri týchto „cirkevných a kresťanských“ procesoch nastala razantná zmena s príchodom novej dynastie, ktorá mnohé zmenila. Postupne sa začala výstavba nových hradísk (*gradov*), ktoré pokrývali ešte širšie spektrum územia. V 10. storočí tak získavajú hradiská nové dynastické funkcie. V karpatskom prostredí sú tieto východné centrá reprezentované hradiskom Szabolcs, Zemplín, neskôr sa k nim o niekoľko desaťročí pridáva Abaújvár. V niektorých prípadoch sa predpokladá aj hradisko v Užhorode, ktoré mali obývať Slovania (Parczewski-Czopek 1997, 233-241). V súčasnosti je mimoriadne náročné interpretovať výskyt a počet jednotlivých správnych oblastí. Mnohé z nich ešte čakajú na konkrétnejšie datovanie.<sup>6</sup> Na túto problematiku poukázal vo svojich štúdiách už Maxim Mordovin (2016). Je viac než pravdepodobné, že týchto správnych centier mohlo vzniknúť početne viac. Mnoho z nich však nepoznáme alebo sa deštruktívnym spôsobom a úpravami okolitého prostredia nezachovali.<sup>7</sup> Obyvateľstvo staro-uhorského pôvo-

---

<sup>5</sup> Na miestach, kde sa Bodrog vlieva do Tisy (oblasti Tokaja).

<sup>6</sup> Popri výskumoch je nutné počítať aj s oblasťami, ktoré majú od 10. storočia svoj kontinuálny vývin. Tieto mnohé oblasti však ostávajú len v hypotetických rovinách bez uskutočnených podrobnejších výskumov.

<sup>7</sup> Nešlo vždy o nové centrá remeselnej alebo refugiálnej úlohy. Tieto nové hradiská menších rozmerov zabezpečovali alebo plnili úlohu hradskej správy. Táto sieť sa zhusťovala budovaním kniežacích dvorov. Väčšinou (nie vždy) v týchto centrách stáli kostoly. Tieto hradiská sa stali centrami cirkevnej správy. Budovanie tohto systému sa rozširovalo zároveň s christianizačnými vplyvmi. Pozri Berend, Nora. 2013. Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus

du sa podľa osídlenia do konca 10. storočia nedostalo vyššie oblasti: Vranov nad Topľou – Strážske – Humenné – Snina (Gáll 2019, 117-133). Územie Vihorlatu sa stalo akýmsi „predelom,“ ktorý vo svojich výskumoch sledoval už Branislav Varsik (1977, 481). Popri uvedených oblastiach Potisia až severovýchodných Karpát je nutné predpokladať výskyt slovanského obyvateľstva sídliaceho popri staro-uhorských obydliach v okolí Bodrogu a Latorice. Toto osídlenie by sa mohlo v minulosti prejavovať vo forme povel'komoravského aj bulharského obyvateľstva. Určité jazykové ovplyvnenia možno sledovať na príklade slovansko-uhorských jazykových vzťahov v 11. storočí (András 2014, 205-208). Do súčasnosti sleduje slovenská historiografia trend jazdeckých staro-uhorských pohrebísk, ktoré v oblasti dnešného Slovenska dosahujú línie: Hlohovec – Nitra – Levice – Krupina – Lučenec – Rimavská Sobota – Turňa – Michal'any. Táto definícia sa v minulosti odvíjala od jazykovedných rozborov miestnych staro-uhorských názvov ako Meder, Nekyje, Kýr, Kerť, Kosihy, Ďarmoty, Tarjan (Ratkoš 1965, 148). Pôvodná téza bola interpretovaná podľa maďarského slavistu Istvána Kniezsu (1938, 376-386). Táto pomyselná línia, ktorú si slovenská historiografia stanovila, v súčasnosti naráža na isté interpretačné problémy. Do dnešných dní si jednotlivé archeologické, historické aj filologické rozборы vyžadujú precíznejšie vytýčenie jednotlivých oblastí smerom k severnej aj východnej strane Karpát. Nové interpretácie sa musia prispôbiť výskumu najnovších archeologických nálezov s precíznejším delením jednotlivých etáp a novou klasifikáciou jazdeckých hrobov. Aj napriek absencii názvov Nyék, Megyer, Kürt, Gyarmat, Tarján, Jenő, Kér, Vársány, Tárkány, je dnes už nutné počítať s výraznejším kultúrnym ovplyvňovaním vnútri Karpatskej kotliny. Je pravdepodobné, že od druhej polovice 10. storočia spolu susedilo v oblastiach Potisia staro-maďarské aj slovanské obyvateľstvo bez väčších problémov. Na druhej strane absencia výslovne jazdeckých hrobov nemusí primárne napovedať o istom odstupe týchto dvoch kultúr. V krajine sa obyvateľstvo mohlo predsa pohybovať relatívne slobodne. Je veľmi pravdepodobné, že v období 9. alebo 10. storočia žilo na území Zemplína až severnejších častí severovýchodných Karpát obyvateľstvo, ktoré podliehalo súčasne kultúrnym vplyvom spoza Karpát aj vnútra Karpatskej kotliny. Tieto vplyvy pravdepodobne fungovali spolu s väzbami na okolité mocenské útvary.

### **Polovica 9. až prelom 11. storočia v oblasti Karpát: Okolité kontakty**

Nasledujúcou komplikovanou, hoci dôležitou otázkou v oblasti východného pohraničného územia je interpretácia tohto územia a jeho vzťah voči mocenskému vplyvu Veľkej Moravy. Oblasť Zemplína spolu s Podkarpatím a celkovým severovýchodom Karpát tohto času museli podliehať viacerým kultúrnym aj obchodným vplyvom. S určitosťou však možno tvrdiť, že sa na tomto pohraničnom

---

v období 10.-12. stolietí. (ed.) Nora Berendová ; [přeložil Milan Rydvan]. Vyd. 1. Praha : Argo. s. 337-338.

území nenachádzajú žiadne archeologické cirkevné nálezy veľkomoravskej proveniencie.<sup>8</sup> S veľkomoravským mocenským zásahom by sa v týchto oblastiach mohlo výraznejšie počítať v čase najväčšieho rozmachu Svätopluka. Jeho počiatok sa predpokladá približne od roku 881 (Poleski 2013, 150-155). Uvedený mocenský záber mohol na konci 9. storočia presahovať do Malopoľska cez oblasti severovýchodných Karpát. Tento vplyv by sa mohol rovnako interpretovať cez informáciu, ktorú uchováva *Život Metodov*. Pasáž, ktorá sa v tomto prameni nachádza, pojednáva o apoštolovi Slovanov, ktorý nabádal knieža Visly, aby prestalo prenasledovať svojich poddaných kresťanov. Tematike vplyvov veľkomoravskej kultúry na oblasť Malopoľska sa vo výskumoch a interpretáciách venovalo už nespočetne veľa času. Z dnešnej perspektívy je nutné upozorniť na niektoré prekonané tézy interpretujúce tento mocenský veľkomoravský vplyv, ktorý prechádzal cez oblasti severovýchodných Karpát. Hoci sa v minulosti objavovali na túto tému početné štúdie, v súčasnej perspektíve sú dôkazy pre jednotlivé tézy menej presvedčivé. Rovnako to platí pri historiografickej interpretácii vzostupu Přemyslovcov, ktorí mali priniesť jednotlivé prvky veľkomoravských štruktúr do týchto oblastí. Akékoľvek názory o spojitosti medzi rotundou vo Waweli a pražskou rotundou už nemožno považovať za preukázateľné. Obe patrili do širokého horizontu ranostredovekých budov, pričom mohli spĺňať odlišné dynastické funkcie. S určitosťou sa môže tvrdiť len to, že obe uvedené stavby nachádzajú svoj pôvod v neskoro antickej architektúre<sup>9</sup> (Rodzińska-Chrozay 2018, 228). Podľa súčasných prehodnotení architektúry neexistujú archeologické dáta z 10. storočia, ktoré by dokazovali pôvod kamennej architektúry v oblasti Malopoľska. Na druhej strane sa poukazuje na dve publikované štúdie, z ktorých sa jedna zaoberá rotun-

---

<sup>8</sup> Rovnako sa v tomto ohľade interpretujú aj pohrebiská, ktoré sa značným spôsobom odlišujú od tých, ktoré sa nachádzajú v centrálnych oblastiach Veľkej Moravy. Pozri Tajkov, P. 2012. Sakrálna architektúra 11. – 13. storočia na juhovýchodnom Slovensku. Košice (Fakulta umení Technickej univerzity v Košiciach), s. 9-10.

<sup>9</sup> Mimoriadne dôležité je jednotlivé rozdelenie rotúnd spolu s konkrétnejším chronologickým klasifikovaním do 9., 10. a 11. storočia. Tieto výskumy a interpretácie je nutné neskôr porovnať s kontinuitou a novou výstavbou rotúnd v 12. a 13. storočí. Pozri Rodzińska-Chrozay, T. 2018. The Great Moravian-Bohemian-Polish Relation in Architecture as a Research Problem of Archaeology and History of Art. Gniezno. s. 229. Tieto podrobné klasifikácie boli spomenuté v štúdiu A. Merhautovej-Livorovej. Vo svojich štúdiách stanovila tézu o postupnom prenikaní rotundových kostolov do priestoru oblastí Veľkej Moravy. Toto umelecké ovplyvňovanie započalo v byzantských archetypoch (Rotunda sv. Juraja v Solúne), pokračovalo cez chorvátske prostredie jadranského pobrežia a následne do oblastí centrálnej Európy. Tu sa vo forme malých jedno-apsidových rotúnd dostal tento umelecký vplyv na územie Veľkej Moravy. Z tohto prostredia pokračoval vplyv do okolitých krajín (aj oblastí Malopoľska). Rodzińska-Chrozay, T. 2018. The Great Moravian-Bohemian-Polish Relation in Architecture as a Research Problem of Archaeology and History of Art. s. 229. Pozri aj pôvodnú štúdiu: Merhautová-Livorová, A. 1970. Einfache mitteleuropäische Rundkirchen. Ihr Ursprung, Zweck und ihre Bedeutung, Praha.

dou na kopci Krzemionki<sup>10</sup> a druhá stratografiou hradného kopca Wawelu.<sup>11</sup> Podľa uvedených štúdií tieto názory len utvrdzujú tézy o komplikovanom a nejednotnom datovaní oboch stavieb, ktoré by ich posúvali pred polovicu 10. storočia. Rovnaký záver sa naskytuje pri sakrálnych objektoch vo Wiślici. Ovplyvnenie týchto oblastí sa v historiografii 20. storočia najčastejšie spájalo s kultúrnym vplyvom Svätopluka a Veľkomoravanov. Do dnešných dní bola táto téza označená za prekonanú, kedy sa opätovným datovaním jednotlivých objektov dokázalo až neskoršie 11. až 12. storočie (Rodzińska-Chrozay 2018, 233-234). Staršie teórie o kultúrnom ovplyvňovaní sakrálnych stavieb v oblasti Malopoľska aj Veľkopoľska pomocou dynastického sobáša Doubravky už viac nemožno jednoznačne pokladať za jasne dokázateľný. Celková problematika možného ovplyvňovania veľkomoravskej architektúry v oblasti Malopoľska sa javí ako mimoriadne komplexná a momentálne stagnuje pre absenciu mnohých jasnejších dôkazov. Po staroslovanskom kresťanstve sa v oblastiach dynastie Piastovcov mohlo zachovať niekoľko iných stôp. Lingvistické analýzy najstaršieho (staro-poľského) kresťanského slovníka vedú k určitým tvrdeniam, že tieto prvky kresťanstva zanechali svoju stopu v jazyku od čias cyrilo-metodského rítu. Mohlo by tak ísť o staroslovanský kresťanský rítus, ktorý sa odtlačil do staro-poľského jazyka (Karpluk 2001).<sup>12</sup> V tom čase mohla dynastia prevziať prvky veľkomoravského slovanského jazyka, ktorý sa prispôbil potrebám nového náboženstva. Podľa rozborov Klemensiewiczza, christianizáciu českých krajín ovplyvnili dve hlavné misie: cyrilo-metodská a salzburská, pri ktorých sa stretli latinsko-nemecké a grécko-slovanské vplyvy. Toto ovplyvňovanie malo nastať ešte pred oficiálnym krstom Mieška roku 966 (Rygorowicz-Kuźma 2019, 374). V dnešnom období sa v jazykovej interpretácii rôznorodých názorov opäť uznáva ustálený český vplyv (Matla 2012, 210-233). V otázkach dedukcie vplyvu religiózneho prúdu na okolité oblasti Krakova smerom z Karpát, Dunajca až priesmyku Dukly možno pristupovať len skeptickejšie. Ťažko určiť, akým spôsobom bola v polovici 10. storočia oblasť na pohraničí Karpát aktívna. Túto cestu už v tom čase ovládali pravdepodobne starí Uhri, ktorí boli s rodinami usídlení na území Przemysla<sup>13</sup> (Hudáček 2016, 51-61). Interpretácia ovplyvňovania, spolu so smerovaním tohto vplyvu, si však zaslúži osobitnú štúdiu.

---

<sup>10</sup> Rodzińska-Chrozay, T. 2018. The Great Moravian-Bohemian-Polish Relation in Architecture as a Research Problem of Archaeology and History of Art. s. 229.

<sup>11</sup> Tamže.

<sup>12</sup> Pozri aj Klich 1927 a Matla 2012.

<sup>13</sup> Pozri aj Sosnowska, E., Urbańczyk, P. (eds.) 2010. Przemysł wczesnośredniowieczny. Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa.



## Starí Uhri a kresťanstvo

Dnes už s pravdepodobnosťou možno tvrdiť, že určité prvky kresťanstva po zániku veľkomoravských mocenských štruktúr vo vnútri Karpatskej kotliny pretrvali. Pamiatok, ktoré tento mocenský rozpad prežili, však ostalo len zopár. Z týchto ojedinelých cirkevných stavieb sa niektoré nachádzajú na území dnešného západného Slovenska. Pri jednotlivých interpretáciách je nutné spomenúť aj cirkevné stavby, ktoré nestoja osamotene mimo veľkých miest. Všetky tieto kostoly, ktoré by do tohto zoznamu mohli patriť, môžu stáť na miestach s kontinuitným pretrvávaním. V budúcich výskumoch a interpretáciách by sa táto skutočnosť mala aspoň obrazne zohľadniť. Ide o kostolíky sv. Margity v Kopčanoch, rotundu sv. Juraja v Nitrianskej Blatnici<sup>14</sup> a rotundu situovanú na regionálnom hradisku v Ducovom. Podľa slov Jána Stenhübela: „*Menšie zvyšky veľkomoravského a karolínskeho kresťanstva v pohanskom Uhorsku pretrvávali. Neboli však rozhodujúcim základom pre budúce uhorské kresťanstvo*“ (Steinhübel 2014, 49-50). K otázke kontinuity veľkomoravského dedičstva sa v dnešnej perspektíve môže hovoriť len veľmi ojedinele. Úroveň hospodárskeho, spoločenského a istým spôsobom kultúrneho obyvateľstva, ktoré na území Karpát v 10. storočí pretrvalo, muselo, i keď v menšinových počtoch, koexistovať po boku staro-uhorských elít. Je však nutné poznamenať, že sa to dialo v menšinovej forme, keďže v druhej polovici 10. storočia sa už smer a vývin v hospodársko-spoločenských mocenských centrách orientoval na nové hradiská, ktoré Uhri toho času budovali (Čaplovič 1998, 131-159). V mnohých prípadoch sa tieto sídla a hradiská nachádzajú v blízkosti slovanských sídel. Z tohto dôvodu by bolo možné predpokladať s istým presídlením obyvateľstva, ak nie doslovne, tak aspoň pomyselne v správnej a organizačnej perspektíve pod regionálne hradiská. Pre oblasť dnešného východného Slovenska v týchto storočiach cirkevné stavby veľkomoravskej proveniencie absentujú. Do polovice 10. storočia sa veľkomoravské kresťanstvo dostalo do úzadia a dynastia Arpádovcov uzatvárala nové politické misie na pokresťančenie obyvateľstva.<sup>15</sup> Jedným z takýchto činov bolo pokrstenie staro-uhorských náčelníkov v Konštantínopole. Tento krst, ktorý sa udial približne okolo druhej polovice 10. storočia, mal za následok vyslanie biskupa Hierothea do Karpatskej kotliny (*Tourkie*). Akademická obec sa však stavia k tejto misii rôznorodo, pričom prevláda väčšino-

---

<sup>14</sup> Na problematické datovanie tejto rotundy, ktorá by mala spadať do mladšieho obdobia poukazuje Bóna. Pozri: Bóna, M. – Barta, P. 2015. Príspevok k datovaniu vzniku rotundy sv. Juraja v Nitrianskej Blatnici. In *Archeologica historica*, 40, 2, s. 687.

<sup>15</sup> Existujú tézy v podaní G. Moravscika, pri ktorých dedukoval v otázke kresťanstva o istom „vstrebání“ religióznej kultúry Slovanov, ktorú starí Maďari prijali. Na základe prevzatých kresťanských slov, ktoré boli tvorené poväčšine západoslavizmami, sa slovanská cirkevná správa mohla stať základom neskoršej cirkevnej organizácie Maďarov. Podľa Moravscika sa len zriedkavejšie objavovali slová, ktoré by poukazovali na vplyv východnej cirkvi. Pozri Pinterová, B. 2015. Z dejín bádania o príchode Maďarov do Karpatskej kotliny. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. s. 171.



vý názor, že samotná misia dosiahla zmiešané výsledky (Madgearu 2008). Medzi obyvateľstvom mohla spôsobiť pravdepodobne obrátenie menšinových počtov obyvateľstva. Do dnešných dní po tejto misii nemožno nájsť výraznejšiu stopu v písomných ani archeologických prameňoch. Po prehratej bitke na rieke Lech sa porazení Uhri z politických príčin nemohli obrátiť na Rímsko-nemeckú ríšu. Snažili sa preto získať samostatnosť na druhej strane pomocou Byzancie. Práve v tomto období polovice 10. storočia sa mocenské centrum uhorskej domény presúva z východných oblastí Potisia do Zadunajska (Panónie) (Curta 2019, 256). Po menej úspešnej misii Hierothea prichádza s odstupom času zásadný zlom. Od roku 972 už vníma západná ríša Uhrov v inej perspektíve. „*Roku 972 uhorský knieža Gejza požiadal cisára Ota I. o misionárov. Cisár dal za misijného biskupa vysvätiť jedného z mníchov kláštora v Sankt Gallene Bruna. Bruno (Prunwart) sa v Pasove postavil na čelo misie, ktorú podľa cisárovho želania zaopatril a vypravil pasovský biskup Pilgrim. Ešte v roku 972 prišiel Bruno do Uhorska a pokrstil knieža Gejzu, jeho rodinu a asi 5-tisíc spomedzi urodzenejších Uhrov. \*\*\* Pasovský biskup Pilgrim v liste pápežovi z roku 973 hovorí síce o početných kresťanoch v Gejzovom Uhorsku, tí však „boli sem privlečení zo všetkých končín sveta ako zajatci“* (Steinhübel 2014, 51). I napriek prípadu, že v počte 5000 Uhrov môže ísť o literárny topos, písomné pramene zanechávajú k týmto skutočnostiam cenné informácie.<sup>16</sup> Roku 973 boli tak do Quedlinburgu veľkokniežaťom Gejzom vyslaní poslovia. Táto udalosť sa medzi historikmi pokladá za prvú všeobecnú akceptáciu Uhorska západom (Curta 2019, 232). Do tejto doby Gejza pravdepodobne započal budovanie cirkevných štruktúr. Hlavné rozširovanie sa však začalo až za kráľa Štefana I., t. j. od prvej tretiny 11. storočia. Z historických prameňov a kompilácie kronikárskej spisby z mladšieho 14. storočia sú známe informácie o vojenskej konfrontácii Štefana s vlastným priestorom. Aj tento obraz čiastočne informuje o istom vzpieraní sa a nechote prijať kresťanskú vieru. Samotné zmeny a mocenský vplyv panovníka vždy postupovali z centra kráľovstva. Toto jadro predstavovala oblasť západného Uhorska (Panónie). Či teda išlo o obdobie Veľkej Moravy alebo formujúceho sa Uhorska, oblasť Potisia až severovýchodných oblastí Karpát ležala vždy na samotnom okraji mocenského vplyvu dynastií. Počas silnejších alebo slabších kristianizačných prúdov zo západu alebo z juhovýchodu išlo neustále o postupné prelínanie pohanstva a kresťanstva. Podľa slov Michala Slivku šlo o územie, ktoré malo stále mnoho prvkov pohanského prejavu. „*Je treba pripomenúť, že územie*

---

<sup>16</sup> „*Preto pasovský biskup Pilgrim pokladal Uhorsko za slovanskú provinciu: „Stalo sa teda, že skoro celý národ Uhrov je ochotný prijať svätú vieru, avšak aj iné provincie Slovanov sú hotové dať sa na vieru.“ Maďari, ktorí už dve generácie sídlili medzi Slovanmi a spolu s nimi prijímali krst, rozumeli ich jazyku a naučili sa od bavorských misionárov aj slovanské mená kresťanských sviatkov a slovanské náboženské a cirkevné názvy.“* Pozri Steinhübel, J. 2014. Kresťanstvo medzi Veľkou Moravou a Uhorskom: otázka kontinuity a diskontinuity. In *Historia Slavorum Occidentis* 1(6), s. 52.

*Panónie, ktoré si zvolili starí Uhri za svoje mocenské centrum, malo svoju Rímsko-Kresťanskú infraštruktúru vybudovanú už na sklonku storočí rímskej doby*“ (Slivka 2013, 141). Do uhorského kráľovstva prichádzali misionári z rôznorodých oblastí, medzi ktorými boli Slovania, Nemci či Benátčania (Berend 2013, 324-325). Písomné doklady o slovanských misionároch sa, bohužiaľ, obmedzujú len na učeníkov sv. Vojtecha, ktorí v kráľovstve zastávali svoje funkcie. Podporujú to opäť lingvistické dôkazy slovanskej duchovnej terminológie ako napr. kresťan, biskup, kňaz či iné. Tento fakt tak môže poukazovať na slovanských kňazov alebo tlmočníkov, ktorí sa v rannom Uhorsku nachádzali. V niektorých prípadoch by mohlo ísť o pôvodné slovanské obyvateľstvo sídliace v tomto priestore od rozpadu veľkomoravských štruktúr (Berend 2013, 321). Všeobecne sa za skutočný rozmach kresťanstva pokladá až obdobie Štefana I. Pri predošlých náboženských misiách sa výsledky nemuseli javiť ako veľmi úspešné. Ak nie je možné určiť celkový efekt jednotlivých misií, nie je možné ani bližšie určenie oblasti ich šírenia. Práve z tohto dôvodu oblasť severovýchodných Karpát až Potisia v mnohých interpretáciách zaostáva.

### **Pektorálne kríže a enkolpiony**

Existuje mnoho názorov a interpretácií v súvislosti so spôsobom a smerom postupného rozširovania kresťanstva. Jeho šírenie by sa mohlo obrazne označiť ako klesavé alebo stúpavé podľa silnejšieho mocenského centra alebo daného smerovania dynastie. Na túto problematiku sa môže nazerať cez informácie zachované v písomných prameňoch, jazykovedné rozbor, detailné skúmanie infraštruktúry alebo archeológie. Nasledujúca kapitola sa preto bude venovať len stručne problematike interpretácie pektorálnych krížov spolu s enkolpionmi. Interpretácia šírenia kresťanstva sa v niektorých prípadoch interpretovala cez rozmanitý výskyt kresťanských predmetov, ktoré boli uložené v hrobách zosnulých. Niektorí akademici prezentovali tieto objavy ako dôkazy kresťanského obyvateľstva nachádzajúceho sa počas polovice až konca 10. storočia na území Karpatskej kotliny. Existuje však široké množstvo literatúry, ktoré hovorí o protichodnej téze jednotlivých interpretácií.<sup>17</sup> Podľa názorov N. Berendovej by sa tieto objekty nemali primárne spájať s kresťanskou vierou. Akademikovi by pri interpretáciách nemal myliť medzinárodný obchod v 10. a 11. storočí, ktorý mohol zapríčiniť širší výskyt týchto kresťanských objektov<sup>18</sup> (Berend 2013, 321-322). Tieto artefakty by jednoznačnejšie nemuseli hovoriť o kresťanstve, keďže je primárne potrebné rozlíšiť funkciu daných predmetov. Týmto spôsobom by sa malo stanoviť, či išlo

---

<sup>17</sup> Aktuálny prehľad tejto literatúry spolu s nastolením problematiky maďarskej historiografie najnovšie zhodnotil Péter Langó. Pozri Langó, P. 2010. A kora Arpád-kori temetők kutatása. In: A középkor és a kora újkor régészete Magyarországon, s. 445-472.

<sup>18</sup> Do uvedeného pohrebného inventára spadali kresťanské krížiky (náhrdelníky), byzantské enkolpiony a privesky, ktoré obsahovali kresťanský motív kríža.

o úžitkové alebo okrasné predmety, súčasti odevu, poprípade kultové (náboženské) predmety uložené pri zosnulom. To, čo sa na prvý pohľad môže javiť ako indikátor kresťanstva, v skutočnosti môže hovoriť o cennom kove, darovanom predmete alebo šperku. Celkový počet týchto „náboženských“ predmetov, ktoré sa našli na území Karpatskej kotliny na prelome polovice 10. až 11. storočia, je približne pár desiatok. Na prepočet vtedajšieho obyvateľstva obývajúceho Karpatskú kotlinu ide v skutočnosti o menšinové počty (Bollók 2012, 135-136). Jednotlivé závesné krížiky, ktoré boli predbežne datované do prvej polovice 10. storočia sa v hrobch nenachádzajú na takých miestach, ktoré by mali byť charakteristické pre kresťanský spôsob pochovávaní (Bollók 2012, 134). Ako teda interpretovať jednotlivé krížiky v pohrebnej výbave zosnulých? Akým spôsobom by sa mali títo jedinci charakterizovať? Mohli by sa tieto pochované osoby s kresťanskými predmetmi interpretovať ako kresťania? Podľa akých kritérií sa môže stanoviť kto je a kto nie je kresťan? Odpoveď na tieto otázky môže byť definitívne viacero. Za kresťana by sa v dobovom kontexte mohla označiť tá osoba, ktorá verí v znovuzrodenie Ježiša Krista, Božieho Syna. Nejde o striedanie pohansko-kresťanských predmetov, ale o postupné vrstvenie týchto dvoch náboženstiev. Vo väčšine prípadov sa ani nedá jednoznačnejšie určiť, či ide v danom prípade o kresťanský alebo pohanský hrob. V tomto období dochádza k výraznejšiemu prelínaniu týchto dvoch náboženstiev. Obdobie konca 10. storočia by sa mohlo v Karpatskej kotline označiť ako postupné pokresťančovanie pohanstva (Hanuliak-Rejholcová 1999, 92). Tento fenomén by mohol v Uhorsku rovnako platiť pre obdobie počiatkov 11. storočia. Nie je preto pre Bollóka žiadnym prekvapením, že sa mnohé radové cintoríny z 10. storočia používali naďalej aj v 11. storočí, v niektorých prípadoch až do 12. storočia. „...v prvom storočí oficiálnej christianizácie Arpádovskej doby cirkev ponechala otázku pochovávaní na rodinu zosnulého; skutočnosť, ktorá podľa môjho úsudku pomáha vysvetliť, prečo je takmer nemožné nájsť kritérium alebo súbor kritérií na určenie spôsobu pochovávaní kresťanov alebo čiastočne pokresťančeného jedinca pred zavedením kostolných cintorínov.“<sup>19</sup> Táto otázka je mimoriadne náročná na aplikovanie, odhliadnuc od faktu, aké rôznorodé spôsoby pochovávaní sa nachádzajú v oblasti Potisia. Podľa výskumov M. Slivku by sa obdobie, keď prichádza zmena v pochovávaní do radových cintorínov, malo spájať práve so zmenou kristianizácie. V oblasti dnešného východného Slovenska sa proces akej-si symbiózy nedá nijako doložiť. V týchto oblastiach úplne absentujú pohrebiská

---

<sup>19</sup> *I argue that in the first century of official Christianization of the Árpadian Age, the Church left the question of burial up to the family of the deceased; a fact which, in my judgement, helps to explain why it is nearly impossible to find a criterion or a set of criteria for determining the burial of a Christian or a partly Christianized individual before the use of churchyard cemeteries.*“ Pozri Bollók, Á. 2012. Byzantine missions among the Magyars during the later 10th century? In: Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence. Kraków-Leipzig-Rzeszów-Warszawa, vol. II, s. 131.

bjelo-brdskej kultúry. Pretrváva tu mohylový (žiarový) spôsob pochovávaní ako v prípade lokality Topoľovka. Radové pohrebiská sa vyskytujú až v 11. a 12. storočí v lokalitách Barca, Somotor, Zemplín, Hraň, Sivinica, Michalovce, Trebišov, Brehov (Slivka-Valašek 1982, 291). Tieto zmeny súvisia veľmi pravdepodobne so samotnou kristianizáciou. Tento proces postupnej kristianizácie mohol podľa Slivku vo východných oblastiach trvať polstoročie dlhšie ako v mocenskom centre Zadunajska.

Práve v takomto kontexte sa môže jasne poukázať na diferenciáciu centrálného a okrajového územia v šírení kristianizácie. Doposiaľ sa nenašla jedna novo vybudovaná sakrálna stavba arpádovskej domény do konca 10. storočia. Samozrejme, v oblasti Potisia až severovýchodu Karpát sa nepočíta s rímskymi ani veľkomoravskými sakrálnymi stavbami. Na základe predmetov, ktoré sa na pohrebiskách našli, by sa mohla určiť iba všeobecná užšia spätosť s náboženskými predstavami. Takýmto spôsobom existovali prežitá zložka pohanského náboženstva, ktoré strácalo dôveru ľudí, ale nové kresťanské tradície si ju ešte nestačili získať (Hanuliank-Rejholcová 1999, 90). To dokazujú nielen zákony uhorských kráľov, ale aj samotná absencia kresťanskej infraštruktúry približne do tretiny 11. storočia. Až kostolné cintoríny by mohli zohrávať definitívnu úlohu pri pokresťančení pospolitého ľudu.

### **Uhorské kráľovstvo na počiatku 11. storočia**

Význam úlohy kráľa Štefana pri neľahkej konfrontácii s vlastným priestorom položil pevné základy kresťanského kráľovstva. Postupné dobývanie územia a následné zakladanie biskupstiev do prvej tretiny 11. storočia systematicky vymazávali pohanské praktiky jednotlivých politických nepriateľov. Týmto spôsobom zaviedol kráľ Štefan za pomoci biskupov, prelátov a mníšskych rádov tzv. kristianizáciu „zhora.“<sup>20</sup> Mnohé z týchto zmien panovníci zavádzali cez prísnu legislatívu, o čom svedčia jednotlivé zákonníky uhorských kráľov. Z nasledujúcich prameňov preto vynikajú prvé Zákony kráľa Štefana († 1038).

I. Zákonník: 9. *O tom istom iné. Kňazi však a špáni nech prenehajú na každého vesníka, aby na ich rozkaz šiel každý v nedeľu do kostola, starí aj mladí, muži aj ženy, okrem tých, ktorí strážia oheň.* 19. *O chodení do kostola a o tých, ktorí počas omše pošuškovájú alebo rozprávajú. Tí, ktorí si idú do kostola vypočuť slovo Božie a tam sa počas svätej omše medzi sebou bavia pošuškováním a iných vyrušujú rozprávaním neužitočných historiek a neobracajú pozornosť na sväté čítania a cirkevným učením, ak sú starší, nech sú pokarhaní a s hanbou vyhnaní z kostola, ak sú mladší či prosí ľudia, nech sú za túto opovázlivosť v átriu kostola pred všetkými zviazaní a potrestaní zbičováním a ostrihaním vlasov.*

---

<sup>20</sup> Slivka, M. 2004. K náboženskému synkretizmu v strednej Európe. In Koziak, R., Nemeš, J. (eds.): Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava. s. 148.

II. Zákonník: 1. *O kráľovskom dare kostolu. Desat' vsí nech postaví kostol a venuje dva lány poľa a toľko isto sluhov, koní a kobýl, šesť volov a dve kravy a tridsať drobných zvierat. O odev a prikrývadlá nech sa však postará kráľ, o kňaza a knihy zasa biskupi.* Do týchto zákonníkov rovnako spadali zákazy modlenia sa v hájoch, čistinkách a lesoch (Berend 2013, 314). Uvedené zákony od čias Štefana kráľa jasným spôsobom poukazujú na zavádzanie kresťanských mravov medzi všetky vrstvy obyvateľstva. V 19. zákone I. zákonníka sa jasne hovorí o prostých ľuďoch, ktorí by nemali počas omše vyrušovať. Táto zmienka zreteľne dokazuje zastúpenie všetkých vrstiev obyvateľstva na omšiach. Rovnako túto skutočnosť podporuje aj zákon 8. O dodržiavaní nedele, ktorý nariaďuje, aby každému, kto bude pristihnúť pri nedeľnej práci s volmi alebo koňom, boli tieto zvieratá odobraté a predané. Zákony v kráľovstve tak mali platiť pre každého rovnako. Jednoznačným spôsobom sa však dá odpozorovať rozdielne dodržiavanie týchto zákonov a ustanovení naprieč kráľovstvom. Všetky zákony nemohli byť obyvateľstvom dodržiavané, o čom svedčí aj samotné (ne)budovanie kresťanských kostolov v oblasti východného pohraničia. Aby mohlo obyvateľstvo navštevovať kostoly a počúvať nedeľné omše, museli byť chrámy najprv postavené. Kresťanstvo a kráľovská moc sa v Uhorsku zavádzalo súbežne. Vždy však pritom vychádzali z mocenského centra kráľovstva alebo ríše, kde bola vybudovaná pevná infraštruktúra. Aj keď panovník, ako to bolo v prípade Štefana, transformoval územie svojho kráľovstva, značne trvalo, než sa kresťanský vplyv dostal v plnej miere aj na východné územia.

Existujú však aj iné zmienky z písomných prameňov o pôsobení biskupov naprieč kráľovstvom. Jedným z takýchto dochovaných prameňov je dielo *De liberatio*, ktoré opisuje biskupa Gerarda (*Legenda maior*).<sup>21</sup> Tento písomný prameň zachováva údaje o tom, ako biskup Gerard svätil po krajine, krstil jednotlivé elity spolu s pospolitým ľuďom. Jedna pasáž však zachováva unikátnu zmienku, pri ktorej biskup posväcoval hroby. Dokazuje táto zmienka vysväcovanie hrobov, ak sa v blízkosti pohrebiska ešte nenachádzali postavené kostoly, ako je to v prípade východných oblastí? Táto otázka môže zásadným spôsobom zmeniť pohľad, akým by sa historici mohli pozerat' na čerstvo kristianizované územie kráľovstva. Pri uvedených udalostiach sa pohybujeme na línii rokov 1000 – 1030, čiže niekedy okolo prvej tretiny 11. storočia. Ak bol Gerard prvým biskupom Csanádu, rovnako to muselo fungovať v jágerskom biskupstve, ktoré bolo založené medzi rokmi 1004 – 1009. Biskup Buldus bol však zabitý spolu s Gerardom a Bystríkom pri pohanskom (Vathovom) povstaní (Berend 2013, 331-332).

---

<sup>21</sup> Legenda s. Gerardi episcopi: Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum II. Madzsar, E. (ed.). 1938. Budapestini : Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, s. 471-506.

O východnom obyvateľstve žijúcom na spomenutom „pohraničí“ je nutné predpokladať nasledovné. Niektorí jedinci, ktorí svojich zosnulých pochovali na „pohanských“ cintorínoch, mohli byť veľmi pravdepodobne pokrstení. Rovnako sa medzi nimi museli nájsť obyvatelia, ktorí sa zapájali do stavby kresťanských kostolov a podľa prvých nariadení kráľov dodržiavali zákony spolu s navštevovaním kostolov a omší. Aj napriek pevnej ruke panovníka, akým bol Štefan, sa po smrti kráľa časť obyvateľstva začala búriť. Jedným z takýchto príkladov je rozšírenie pohanských povstaní v krátkom čase po kráľovej smrti okolo roku 1038. Tieto povstania tvrdým a krvavým spôsobom prenasledovali kňazov, mníchov aj cudzincov.<sup>22</sup>

### **Problematika infraštruktúry 11. – 12. storočia**

O náboženskom či vôbec politickom vplyve za vlády Gejzu a Štefana I. neexistujú o obraze severovýchodného Uhorska žiadne doklady. Už spomínaná uhorská kronikárska kompilácia 14. storočia informuje o smrti kráľa, po ktorej sa v dôsledku nespokojnosti jednotlivých náčelníkov a kniežat rozpútalo mnoho násilných povstaní. Väčšina z nich sa odohrávala do polovice 11. storočia. Známym kronikárskym faktom by mohol poukazovať na okrajové oblasti kráľovstva, ktoré prijímali zmeny menej ochotne. Obyvateľstvo, ktoré sa búrilo tak jasným spôsobom poukazovalo na nesúhlas jednotlivých kniežat prijať novú vieru a dodržiavať zákony. Hlavný smer, okolo ktorého sa tieto povstania koncentrovali, bola oblasť Szabolcsa. Tak ako na to poukazujú Tajkov aj Mordovin, práve na tomto mieste bola neskôr situovaná jedna z najdôležitejších cirkevných synod (Tajkov 2012, 12). Szabolcs ležal na mieste bývalého mocenského centra starých Uhrov od čias ich príchodu do Karpatskej kotliny (Curta 2019, 258). Až neskôr po polovici 10. storočia sa toto centrum presídlilo do oblasti Panónie s vybudovanou karolínskou, veľkomoravskou a rímskou cirkevnou infraštruktúrou. Výstavba kostolov v Uhorskom kráľovstve mohla započať v počiatkoch 11. storočia. Možno už o desaťročia skôr. Tento proces musel primárne vychádzať z mocenského centra spolu s oblasťou prvých biskupstiev, ktoré toto centrum v počiatkoch ohraničovali. Oproti tomu územie Potisia až Zemplína v počiatkoch 11. storočia nie je výraznejšie poznamenané stavebnou činnosťou. Mohla by sa vysloviť domnienka, ktorá by predpokladala, že samotné obyvateľstvo plne rešpektovalo kresťanské nariadenia a navštevovalo drevené kostoly. Ako však dokázať túto hypotézu bez konkrétnych

---

<sup>22</sup> Ján z Káltu, Viedenská maľovaná kronika: 1358-1370 / Marek z Káltu; [z latinského originálu preložil Július Sopko a Tünde Lengyelová; štúdia: Ján Lukačka; editorka: Magdaléna Gocníkóvá]. 1. vyd.. Bratislava: Perfect, 2016. s. 208. Pozri aj: *Chronica de Gestis Hungarorum e Codice Picto Saec. xiv./ The Illuminated Chronicle. Chronicle of the Deeds of the Hungarians from the Fourteenth Century Illuminated Codex* (Edited and Translated by János M. Bak and László Veszprémy, with a Preface by Norbert Kersken), Budapest, Central European University Press (Central European Medieval Texts, vol. 9), 2018.



dôkazov? V tejto interpretácii sa znovu otvára otázka drevených kostolov, ktoré mohli stáť v blízkosti alebo na tých miestach, kde v 11. a 12. storočí vznikali rotundy alebo riadne kamenné kostoly. Kresťanstvo bolo zavádzané od čias Štefana „zhora“ (Slivka 2004, 148). Týmto spôsobom mohla byť aj sakrálna architektúra odrazom kultúrnej vyspelosti, rovnako ako finančným odrazom možností miestnych elít. To, že v pohraničí pravdepodobne mohli stáť drevené kostoly,<sup>23</sup> môže poukazovať aj na ich druhoradosti mimo jadra ríše. Kamenné stavby stáli pravdepodobnejšie v mocenských centrách (Varga-Mordovin 2019, 143). Na druhej strane v dobovom kontexte 10. a 11. storočia tvorilo drevo primárny materiál pri akejkoľvek výstavbe. Ak by sme vyslovili dedukciu, že zákony platili pre každého rovnako, pri spomenutom financovaní výstavby sakrálnych stavieb by sa do úvahy mala zobrať aj výstavba drevených kostolov.<sup>24</sup> Koncom 11. storočia už bolo zavedené nové pochovávanie, ktoré bolo naviazané na miesta, kde stáli kostoly. Prvé takéto nariadenie je známe z cirkevnej synody v Szabolcsi roku 1092. Okrem iného sa tu nariaďovala výstavba nových a oprava starých a zničených kostolov, ktoré boli zdevastované po jednotlivých pohanských povstaniach. Od tohto obdobia je už možné po uhorskom kráľovstve sledovať riadne cirkevné cintoríny. Synoda za čias Ladislava I. a jej nariadenia zavádzajú už konkrétne spôsoby pochovávaní v rozpise 1/25 – článok 83 (Tajkov 2012, 222). Takzvané bežné aj radové cintoríny nahradili na prelome 11. a 12. storočia kostolné cintoríny.

### **Jazyk na pohraničí: Oblasť Potisia až severných Karpát**

Na základe situovania geografickej polohy a rôznorodých kultúrnych vplyvov, ktoré z viacerých strán prenikali na územie Potisia, je uvedená oblasť v jazykovej perspektíve mimoriadne pestrá. Najmä však z dôvodu, že sa slovanské obyvateľstvo dostávalo do priameho kontaktu so starouhorským obyvateľstvom už v závere 9. storočia.<sup>25</sup> Práve horné Potisie bolo pre starých Uhrov prvým zá-

---

<sup>23</sup> V otázke drevených kostolov by bolo možné počítať aj s určitým vplyvom alebo inšpiráciou z územia Škandinávie a Kyjevskej Rusi. V období 11. storočia stáli na týchto územiach prevažne drevené chrámy a kostoly. Ich architektúra mohla byť v teoretickej rovine inšpiráciou pre časť uhorského prostredia. Politické ambície a vzťahy sobášnej politiky kráľov a údelných kniežat mohli tieto umelecké prúdy preniesť do uhorského prostredia. Hlavnými nositeľmi by mohli byť Vazul, Ladislav Lysý, Ondrej I., Belo I., Gejza I. (Magnus) aj Ladislav I., a v neposlednej rade Koloman Učený. Všetci spomenutí panovníci mohli byť ovplyvnení alebo aspoň nachádzať čiastočnú inšpiráciu vo východných alebo severných územiach Kyjevskej Rusi a Škandinávie. Pre túto teóriu však doposiaľ neexistujú žiadne dôkazy, čím táto dedukcia ostáva len v hypotetickej rovine.

<sup>24</sup> Z mladšieho 12. storočia pochádza zmienka Ota z Freisingu, ktorá opisuje drevený chrám blízko bojiska. Pozri Zupka, D. 2020. Náboženské rituály vojny a vytváranie kresťanskej identity v stredovekej strednej Európe 12. storočia. In: Historický časopis, 4/2020. s. 587.

<sup>25</sup> Približne v tomto období stráca oblasť Zátisia možnosť jazykovo sa integrovať s oblasťou podunajského centra. V období 10. storočia oblasť Zátisia natrvalo odpadáva spolu s južnou oblasťou medzi Dunajom a Tisou. Pozri Krajčovič, R. 1974. Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny. Bratislava.



chytným bodom po prekročení Karpát (Curta 2019, 256).<sup>26</sup> Obyvateľstvo Potisia mohlo týmto spôsobom žiť medzi sebou v relatívne pokojných vzťahoch, kým do týchto záujmov nezasiahla vyššia mocenská organizácia. Jazykové kontakty týchto oblastí mohli ostať natoľko otvorené, že sa nedá presnejšie stanoviť, odkiaľ a kedy prechádzali prvky ostatných slovanských jazykov tesne pred rozpadom všeslovanskej jazykovej jednoty. Od tohto kritéria sa odvíjal aj samotný vplyv podľa toho, kto a ako mocensky spravoval územie Potisia.<sup>27</sup> „*Týmto spôsobom je z komparatívneho opisu, ale hlavne zo súvislého textu rovnakého obsahu cirkevná slovančina a jej genéza zrejماً vo vzťahu k staroslovienčine. Vyslovene sa však môže tvrdiť, že je podmienená kultúrno-spoločenskými aj cirkevnými pomermi, už na prelome 9. a 10. storočia*“ (Žeňuch 1998, 649). Rôznorodé pomery odlišných mocenských, kultúrnych aj jazykových vplyvov zapríčinili výraznejšiu diferenciáciu medzi slovanskými jazykmi v období 10. a 11. storočia. Do dnešných dní sa preto uvádzajú dve hlavné príčiny rozpadu slovanskej jazykovej jednoty: 1. kultúrna (vnútorná) a 2. civilizačná (vonkajšia). Vnútorná príčina hovorí o postupnom vyvíjaní dialektov, z ktorých sa po čase každý vyvíjal odlišnejším svojským spôsobom. Práve z dôvodu situovania jednotlivých oblastí bližšie alebo ďalej od mocenského (kultúrneho) centra domény mali niektoré oblasti silnejší kontakt s ostatnými krajinami slovanského sveta. Vonkajšia príčina opisuje slovanské územie, do ktorého prenikol rôznorodý jazykový prvok starých Uhrov. Tým, že sa starouhorský kmeňový zväz usídlil v jadre slovanského územia, výraznejším spôsobom oddelil južnoslovanský priestor od karpatského, čím sa prerušila na krátky čas aj jazyková jednota. Niekedy okolo polovice 10. storočia sa mocenské sídlo Uhrov presunulo do zadunajských oblastí, ako bolo uvedené vyššie. Praslovaneský jazyk v Potisi bol preto ovplyvnený viacerými jazykovými vplyvmi. Hoci sa v staroslovienčine vyskytujú rozmanité prvky iných jazykov ako staroslovenči-

---

<sup>26</sup> Pozri aj Gáll 2019, 117.

<sup>27</sup> V období 10. storočia sa podľa Krajčoviča vytvorili tri rozdielne jazykové areály. 1. Areál západný s dolným Pomoravím, oblasť Váhu a celého Považia. 2. Stredný areál nad Dunajom po oblasť Ipľa, pričom sa druhá časť tohto areálu nachádzala medzi Dunajom a Tisou. Jej jadrom mala byť matrantsko-bukovinská hornatina. 3. Areál východný s nížinným terénom hornej Tisy spolu s údoliami Torysy, Laborca a stredného Hornádu. Práve z týchto prirodzených zemepisných areálov sa po 10. storočí mali tvoriť nárečové oblasti starej slovenčiny. Pozri Krajčovič, R. 1974. Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovaneská genéza slovenčiny. Bratislava. s. 31. Podľa jazykovedných toponymických výskumov sa Krajčovič čiastočne vyjadril aj k priestoru Potisia. V jeho výskumoch a následných interpretáciách však prevládajú oblasti Podunajskej nížiny. Podľa jeho názorov boli prítoky Dunaja a Hornej Tisy spolu s oblasťou Zátisia osídlené redšie, miestami len sporadicky. Je však skutočne otáznne, z akých predloh vyslovil toto stanovisko. Ak sa opieral o archeologické nálezy svojej doby, je otáznne, do akej veľkej miery mohli dobové poznatky ovplyvniť jeho úsudok. Ďalej túto tézu o riedkom osídlení potiských oblastí nerozvíja. V oblastiach Potisia neskoršie poukazuje na asimiláciu tohto obyvateľstva ku koncu 10. storočia. Tamže. s. 35.

na, staropoľština, starobulharčina,<sup>28</sup> staro-ukrajčina, v tomto období ich nemožno špecifickejšie selektovať (Krajčovič 2011, 33-35; Krajčovič 2011, 21). Jazyk, ktorý vychádzal zo staroslovienčiny, bol týmto spôsobom výraznejšie ovplyvnený mocenskými, kultúrnymi aj náboženskými vplyvmi. V 10. storočí už však začala hlavná transformácia staroslovienčiny s nástupom kontrakcie, denazalizácie a zánikom jerových vokálov.

O jednotlivých dôkazoch spolunažívania slovanskej a starouhorskej kultúry svedčí aj výskum západoslovanských výpožičiek v staromaďarskej lexike. Preberanie slov z jazyka do jazyka nemusí byť vždy označené ako náhodný fenomén. Tento jav bol veľmi pravdepodobne podmienený určitou motiváciou. Podľa Paulinyho slov môže byť samotných príčin takejto motivácie mnoho. V prvom rade je nutné sledovať historické (politické) a iné okolnosti, pri ktorých preberanie jednotlivých slov mohlo nastať. Problematika skúmania jednotlivých spôsobov preberania však obsahuje niekoľko komplikovaných okruhov. Jedným s nich sú jazykové prvky slovanských jazykov, ktoré v sebe uchovávajú znaky svojho pôvodu. Pri interpretovaní jednotlivých výpožičiek tak môže ísť o ktorýkoľvek zo slovanských jazykov (Pauliny 1965, 190-191). Tento fakt výraznejším spôsobom komplikuje interpretáciu historických skutočností. V uvedenom výskume preto už nepostačujú iba filologické metódy, ktoré by mohli často zlyhávať. Zo súčasnej perspektívy je interdisciplinárny výskum istou nutnosťou.

Nasledovným smerovaním v otázke šírenia kresťanstva by mohol byť výskum toponymie. Po viac ako tisíc rokoch vývinu jednotlivých názvov miest aj tento výskum prináša vo svojej oblasti určité problematické body. Lexika, ktorá sa začlenila do staromaďarskej toponymickej sústavy, prešla osobitným vývinom tak, že sa jej pôvodná podoba značne deštruovala (Pauliny 1965, 192). Pri skúmaní toponymických názvov v 20. storočí sa na prvé miesto kládlo dnes už prekonané „etnické“ zameranie interpretácie názvov. Pomoc pri riešení tejto otázky by mohol priniesť vypracovaný zoznam starokresťanských slov, ktorý by sa mohol porovnať s daným časom prevzatia týchto slov do maďarčiny. Na Slovensku doposiaľ neexistuje vypracovaný slovník, tak ako v prípade Poľska (Klich 1927; Karpluk 2001). Z niekoľkých vybraných kresťanských toponymických názvov možno uviesť: maď. *munka* (*mka*), známe z diela Halotti Beszéd.<sup>29</sup> Ďalej názvy

---

<sup>28</sup> Bulharská ríša susedila v blízkosti veľkomoravského mocenského centra. Jej hranice sa bezprostredne dotýkali hlavne oblastí Potisia. Celkové pôsobenie bulharského vplyvu od 9. po počiatok 11. storočia si však zasluhuje osobitnú štúdiu.

<sup>29</sup> Je však otázne, či ide o náboženský termín, výraz *munkás világ* by však mohol poukazovať na označenie z náboženskej oblasti.

ako *Kestölc* (*Costelan* r. 1113), *Keztecil* (*Castelic* r. 1055),<sup>30</sup> ďalej *mučenik*<sup>31</sup> (*Močenok*), (*Mussenic* r. 1113), *Svätuša* (*Scentusa* r. 1156) (Krajčovič 1974, 51). Väčšina z uvedených názvov sa nachádza v oblastiach dnešného západného Slovenska alebo severozápadného Maďarska. V oblasti východných pohraničných oblastí by bolo uplatnenie tohto výskumu značne náročnejšie. Aj napriek tomu, že sa po časovom odstupe niekoľkých desaťročí jednotlivé názvy a slová pomaďarčili a následne polatinčili. Rovnakým spôsobom možno využiť znalosti z prostredia onomastiky, interpretáciou najstaršej vrstvy miestnych mien (Krško 2003).<sup>32</sup>

Výraznejšie poznatky pri mapovaní šírenia kresťanstva by mohol priniesť aj výskum ojkonymie. Na tento postreh vo svojich prácach poukázal už Krško (Krško 2003, 212). Výskum ojkonymie by skúmal jednotlivé zmeny spôsobu pomenovania obyvateľstva pred prijatím kresťanstva a po ňom. Podľa pomenovania by sa týmto spôsobom mohlo určiť, či nositeľ daného mena patril medzi vyššie alebo nižšie spoločenské vrstvy. „*Kniežacie rody a šľachta používala väčšinou zložené slovanské mená s druhým komponentom -mirъ/-měrъ (Čьstimirъ, Drъžiměrъ, Lichoměrъ), -slavъ (Rastislavъ, Prědeslavъ), často sa vyskytovali komponenty -dragъ, -myslъ, -gojъ (Mnědragъ, Dobromyslъ, Ratigojъ), -borъ, -dějъ, -plъkъ, -radъ, -těchъ, -vidъ (Nitraborъ, Dobrodějъ, Svteplъkъ, Sobětěchъ, Dragovidъ). Najnižšie vrstvy našich predkov mali mená z bežných apelatív (Lalíková, 1987): bača (Bacha, 1111), dojka (Doyka, 1400), gajdoš (Gaydoš, 1476), kňaz (Kenaz, 1278), švec (Swecz, 1494), vladyka (Wladyka, 1494), biely (Bela, 1086), dobrý (Dobra, 1410)...“ (Krško 2003, 212). S prijatím kresťanstva sa sústava mien obmieňala a transformovala. Tým, že sa u Slovanov aj iných národov s prijatím kresťanstva objavil rituál krstu, vznikla nová obmena prijímania mien. V počiatkových dobách však obyvateľstvo naďalej používalo slovansko-pohanské mená. V neskorších dobách cirkev začala požadovať, aby sa prijali mená biblických alebo svätých osôb. Medzi prvými panovníkmi arpádovskej domény spolu s údelnými kniežatami možno tento motív sledovať od počiatkov 11. storočia. Prijatie takéhoto mena sa stalo jedným zo symbolov kresťanskej viery. Slovanské mená sa týmto spôsobom rozšírili o inventár nových osobných mien. Podľa Krškovej interpretácie sa obyvateľstvo menej ochotne vzdávalo svojej staršej tradície. Súboj*

---

<sup>30</sup> Stanislav uvádza, že hranice tohto pojmu siahali až k horám na pomedzí Potisia, kde oddeľovali slovo *kostol* vo význame chrám od slova *Cirkev*, *Cerkev* toho istého významu. In: STANISLAV, Ján. 1950. Zo života slov a našich predkov. Bratislava. s. 30.

<sup>31</sup> Názov obce Mučeník v blízkosti Nitry je podľa Stanislava dôležitý, keďže sa v maďarskom tvare mena nezachovala nosová samohláska. Po maďarsky nebol zachovaný názov *Mo(n)csnok*, ale *Mocsonok*, zo slovanského *Mučeník*. Nosovky sa mali s slovenčine stratiť okolo roku 950. Toto meno museli prevziať v oveľa mladšej dobe niekedy okolo roku 1000, keď v slovenčine už existoval tvar *Mučeník* a nie starý *Močeník* (s nosovkou). Porovnaj Stanislav, J. 1950. Zo života slov a našich predkov. Bratislava. s. 70.

<sup>32</sup> Pozri aj problematiku k súčasnému stavu, napr. Blanár 2009, 160-165.

medzi pohanskými a kresťanskými menami sa mal prejavovať určitým kompromisom, keď „jedna osoba používala dve mená (nie však súčasne). Jedno meno mali kresťanské, druhé mali pohanské. Prípadne dochádzalo ku striedaniu mien podľa generácií, ak mal otec kresťanské meno, syn dostal pohanské a naopak, prípadne jeden zo synov mal kresťanské meno a druhý bol nositeľom pohanského mena. Iným riešením bolo kalkovanie (prekladanie) niektorých latinských a gréckych mien do domáceho jazyka (Teofil - Bohumil)“<sup>33</sup> (Krško 2003, 213). Niektoré z osobných mien pokračovali v zaužívanom spôsobe, v iných prípadoch sa objavili nové tvary odvodené od slov *kríž* ako meno *Križan*. Kresťanské mená týmto spôsobom prechádzali v uhorskom prostredí rôznorodými fázami. Medzi prvé vlny tejto fázy patrilo kríženie kresťanských a pohanských mien.<sup>34</sup> Popri tejto prvej fáze sa už udomácňovali aj mená hebrejské (*Daniel, Ján, Jakub*), grécke (*Ondrej, Mikuláš, Juraj*) a latinské (*Pavol, Florián*). Na počiatku sa však mali tieto mená objavovať len v prostredí kláštorov a duchovenstva (Krško 2003, 213).

Jazykovedný výskum oblastí východného Uhorska na rozhraní 10. a konca 11. storočia by mohol v niektorých prípadoch priniesť pozoruhodné výsledky. Kvôli absencii značného počtu zachovaných prameňov je tento výskum v mnohých ohľadoch odsúdený na minimálne spektrum faktov a veľký počet dedukcií. Tak ako výskum západoslovanských výpožičiek v staromaďarskej lexike, spolu s toponymickým výskumom pohraničných „východných oblastí,“ aj onomastický výskum môže v budúcnosti priniesť zreteľnejší náhľad na komplexnosť daných procesov prelínania pohanstva a kresťanstva.

Doterajšie práce sa pri rekonštrukcii religiózneho prostredia zameriavali primárne na oblasti mocenského centra Zadunajska (Panónia). Na základe absencie podrobnejších písomných prameňov sa s pohraničným územím Karpát a Potisia pracuje mimoriadne náročne. Práve z tohto dôvodu je oblasť nielen východného Slovenska dôležitá v perspektíve budúcich výskumov. Budúci výskum uvedených území by sa mal primárne odvíjať od interdisciplinárneho výskumu. Interpretácie a tézy, ktoré by vplývali z uvedeného výskumu, by mali byť zasadené do širšieho kontextu okolitých vplyvov. Z uvedených téz preto vyplýva, že v povelkomoravskom období kresťanstvo na východnej strane Karpát nemuselo zanechať veľmi dôraznú stopu. Táto téza sa odvíja od dedukcie krátkeho časového zásahu mojmirovskej dynastie. Primárne sa však týka infraštruktúry a staviteľských činností. Príchod starouhorských kmeňov a mocenský rozpad Veľkomoravskej ríše mohol na určitý čas kresťanský vplyv zastaviť. Túto dedukciu možno sledovať na prí-

---

<sup>33</sup> V Uhorskom prostredí sa nachádzali variácie ako: Basileus-Bazil-Vazul, poprípade: Heinrich-Emerich-Imre, alebo skrátením Albertus, Albus vznikol Belo-Beluš-Bjeloš.

<sup>34</sup> „Takto sa dochovali mená Petrislav (1274 Petryzlau, 1277 Petrizlau) z mena Peter (grécke petros = skala, teda „pevný ako skala“) a slovanská prípona -slav.“ Pozri Krško, J. 2004. Vplyv pohanstva a kresťanstva na formu vlastných mien našich predkov. In Kožiak, R., Nemeš, J. (eds.): Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava. s. 213.

klade jednotlivých počtov sakrálnych stavieb, ktoré na týchto územiach od začiatku 10. až do polovice 11. storočia absentujú. Hlavným dôvodom, prečo to tak mohlo byť, bolo samotné situovanie pohraničného územia. V oboch prípadoch sa územie Potisia nachádzalo mimo centra mojmirovskej aj arpádovskej dynastie. Uvedená skutočnosť však môže byť zapríčinená súčasným stavom bádania a nie je vylúčené, že sa tieto závery budú v budúcnosti výrazne meniť. Možno teda konštatovať, že samotné kresťanstvo silnelo po určitých vlnách na základe toho, akým silným spôsobom si daná dynastia dokázala držať doménu vo svojich rukách. Zákony, ktoré sa medzi vládnuce elity aj pospolitý ľud zavádzali, prelínali obdobia rôznych turbulencií spolu s rozpadom mocenských štruktúr. Pohanské povstania nekompromisne ničili kresťanskú infraštruktúru, čím v krajine upadal aj samotný cirkevný organizačný systém. V niektorých interpretáciách otázky šírenia kresťanstva odráža aj rozmanitosť pohrebného rítu. Samotný rozdiel medzi jednotlivými spôsobmi pochovávaní sa mohol čiastočne odrážať s postupným silnejúcim vplyvom kresťanstva. V tomto prípade je potrebné odpovedať na hlavnú otázku, koho v dobovom kontexte obdobia 10. a 11. storočia možno považovať za kresťana. Závery, ktoré interpretoval Bollók vo svojich výskumoch o otvorenom spôsobe pochovávaní do čias Szabolcskej synody v roku 1092, môže výraznejším spôsobom osvetliť aspoň časť tejto komplikovanej otázky. Mnohé zo spomenutých pohrebísk sa nenachádzali v blízkosti žiadneho kostola. Aj napriek tomuto faktoru mohli byť pohrebné miesta vysvätené, ako je to známe z písomných prameňov legendy sv. Gerada. V súčasnosti je preto opäť nutné vrátiť sa k myšlienke, či sa skutočne na niektorých miestach nemohli nachádzať drevené kostoly. Kresťanstvo sa v prejave „infraštruktúry“ mohlo prejavovať vo východných oblastiach veľmi pravdepodobne až od polovice 11. až 12. storočia. V otázke zákonov a nariadení je táto otázka zložitejšia, pretože okrem jedného pohanského povstania v kráľovstve nebol dôvod na to, aby sa stanovené zákony nerešpektovali. Určitá časť výskumu by sa mala orientovať na jazykovedné výskumy onomastiky, toponomastiky (toponymie). Spolunažívanie týchto dvoch kultúr výraznejším spôsobom ovplyvňovalo oba tieto jazyky. S komplexným výskumom kresťanských prvkov, ktoré sa odrážali v jazyku, by mohol filologický výskum priniesť v uvedenej téme kresťanstva pozoruhodné výsledky.

### **Pramene a edície prameňov:**

*Chronica de Gestis Hungarorum e Codice Picto Saec. xiv.* / The Illuminated Chronicle. Chronicle of the Deeds of the Hungarians from the Fourteenth Century Illuminated Codex (Edited and Translated by János M. Bak and László Veszprémy, with a Preface by Norbert Kersken), Budapest, Central European University Press (Central European Medieval Texts, vol. 9), 2018. 410 s.

*Ján z Káltu, Viedenská maľovaná kronika : 1358–1370 / Marek z Káltu ; [z latinského originálu preložil Július Sopko a Tünde Lengyelová ; štúdiá: Ján Lukačka ; editorka: Magdaléna Gocníkóvá].* 1. vyd.. Bratislava : Perfect, 2016. 287 s.

- Legenda s. Gerardi episcopi* : Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum II. MADZSAR, Emericus (ed.). 1938. Budapestini : Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, s. 471-506.
- Pramene k vojenským dejinám Slovenska I/2, 1000 – 1387*. Ed. SEGEŠ, V. – ŠE-  
 ĎOVÁ, B. Vojenský historický ústav v Bratislave. 2011. 288 s.
- RATKOŠ, P. 1964. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Vydavateľstvo Slovenskej  
 akadémie vied, Bratislava. 274 s.
- ZÁVODSKY, Levente. 1904. *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli  
 törvények és zsinati határozatok forrásai. Függelék: a törvények szövege*.  
 Budapest. 215 s.

### **Literatúra:**

- BEREND, N. 2013. *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie,  
 střední Evropa a Rus v období 10.-12. století*. Praha.
- BLANÁR, V. 2009. *Svetlá a tiene slovenskej onomastiky*. In *Slavica Slovaca*,  
 44 (2), s. 160-165.
- BOLLÓK, Á. 2012. *Byzantine missions among the Magyars during the later 10th  
 century? In Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeo-  
 logical and Historical Evidence, vol. II, s. 131-144.*
- BÓNA, M. 2015. *Príspevok k datovaniu vzniku Rotundy sv. Juraja v Nitrianskej  
 Blatnici*. In *Archaeologia historica* 40, 2, s. 683-689.
- CURTA, F. 2019. *New Migrations: Magyars and Vikings. Chapter 13. In Eastern  
 Europe in the Middle Ages (500-1300), s. 250-273.*
- ČAPLOVIČ, D. 1998. *Včasnostredoveké osídlenie Slovenska*. Bratislava
- GÁLL, E. 2019. *A hatalom forrása és a magyar honfoglalás – hódítás és integráció.  
 A korai magyar történelem egy régész szemszögéből*. Budapest.
- HANULIAK, M., REJHOLCOVÁ, M. 1999. *Pohrebisko v Čakajovciach (9.–12.  
 storočie)*. Bratislava.
- KARPLUK, M. 2001. *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*.  
 Kraków.
- KLICH, E. 1927. *Polska terminologia chrześcijańska*. Poznań.
- KOSZTA, L. 2010. *State Power and Ecclesiastical System in Eleventh Century  
 Hungary*. Szeged. s. 67-78.
- KRAJČOVIČ, R. 1974. *Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slo-  
 venčiny*. Bratislava.
- KRAJČOVIČ, R., KAČALA, J. 2011. *Prehľad dejín spisovnej slovenčiny*. Martin.
- KRŠKO, J. 2003. *Vplyv pohanstva a kresťanstva na formu vlastných mien našich  
 predkov*. In *Koziak, R., Nemeš, J. (eds.): Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratisla-  
 va. s. 211-216.
- KRŠKO, J. 2014. *Úvod do toponomastiky*. Banská Bystrica.



- KRŠKO, J. 2016. Slovenský juh v stredoveku Jána Stanislava v kontexte tradičných a nových onomastických výskumov. In Doruľa, J., Žeňuch, P. (eds.): Ján Stanislav a slovenská slavistika. Bratislava. s. 51-59.
- LANGÓ, P. 2010. A kora Arpád-kori temetök kutatása. In A középkor és a kora újkor régészete Magyarországon. s. 445-472.
- LUTOVSKÝ, M. 2006. Bratovrah a tvůrce státu: Život a doba knížete Boleslava I. Praha. 222 s.
- MADGEARU, A. 2008. The mission of Hierotheos: location and significance. In *Byzantinoslavica: Revue internationale des études byzantines*. 66, č. 1-2, s. 119-138.
- MATLA, M. 2012. Czeskie wpływy kulturowe w języku i piśmiennictwie państwa piastowskiego (od X do XIV wieku) w świetle historiografii polskiej. *Historia Slavorum Occidentis*, 2012, s. 210-233.
- MORDOVIN, M. 2016. Templomok az ispánsági várakban. In *Népek és kultúra a kárpát-medencében*, s. 776-794.
- PINTEROVÁ, B. 2015. Z dejín bádania o príchode Maďarov do Karpatskej kotliny. Nitra.
- POLESKI, J. 2014. Kontakty kmenů v povodí Visly a Odry s Velkou Moravou. In Kouřil, P. (ed.): *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno. s. 150-155.
- RATKOŠ, P. 1965. O počiatkoch slovenských dejín. Bratislava.
- RODZIŃSKA-CHORAZY, T. 2018. The Great Moravian-Bohemian-Polish Relation in Architecture as a Research Problem of Archaeology and History of Art. Gniezno.
- RYGOROWICZ-KUŹMA, A. 2019. Rutenizmy w staropolskiej terminologii religijnej (na przykładzie Słownika staropolskiej terminologii chrześcijańskiej Marii Karpluk). *Studia wschodniosłowiańskie*, 19, s. 373-385.
- SLIVKA, M. 2013. Pohľady do stredovekých dejín Slovenska. Martin.
- SOSNOWSKA, E., URBAŃCZYK, P. 2010. *Przemysł wczesnośredniowieczny*. Warszawa.
- STANISLAV, J. 1950. *Zo života slov a našich predkov*. Bratislava.
- STANISLAV, J. 1957. *Dejiny slovenského jazyka III. Texty*. Bratislava.
- STEINHÜBEL, J. 2014. Kresťanstvo medzi Veľkou Moravou a Uhorskom: otázka kontinuity a diskontinuity. In *Historia Slavorum Occidentis* 1 (6), s. 42-61.
- ŠEVČÍKOVÁ, Z. 1999. Odkaz Byzancie v povelkomoravskom umení Slovenska. Náčrt k problémom 10. – 13. storočia. In *Slovensko a európsky juhovýchod: Medzikultúrne vzťahy a kontexty*. s. 126-148
- TAJKOV, P. 2012. *Sakrálna architektúra 11.–13. storočia na juhovýchodnom Slovensku*. Košice.
- VARGA, M. – MORDOVIN, M. 2019. Dead Space. Topographical changes of cemeteries – causes and indicators. *Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich* 35/2019, s. 135-149.
- VARSÍK, B. 1977. *Osídlenie Košickej kotliny*. Bratislava.



- ZOLTÁN, A. 2015. Szláv–magyar nyelvi kapcsolatok a 11. században. In Helynévtörténeti tanulmányok.
- ZOLTÁN, A. 2020. A magyar keresztény terminológia bizánci rítusú szláv elemei. In *Slavic Elements of Byzantine Rite in the Hungarian Christian Terminology*. Magyar nyelv, 116 (3), s. 275-285.
- ZUPKA, D. 2020. Náboženské rituály vojny a vytváranie kresťanskej identity v stredovekej strednej Európe 12. storočia. In *Historický časopis*, 4/2020, s. 577-593.
- ŽEŇUCH, P. 1998. Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore. In *Historický časopis*, 46, č. 4. s. 649-661.

## Východiská interpretácie jazyka ako národného symbolu v bieloruskej literatúre<sup>2</sup>

### **The Origins of the Interpretation of Language as a National Symbol in Belarusian Literature**

*The article, based on the interpretation of selected texts of Belarusian literature, points out that the understanding of the nation and nationality is initially not expressed by ideology or political program, but primarily by cultural artifacts. Literary monuments preserve the defining features of cultural identity, while Belarusian literature reflects the existence in multi-ethnic units, which for a long time corrected the language or religious question of the nation. Literature conceptualizes the personal experiences of the individual, but also the historical experience of the community, and therefore the literary image uniquely and fully conveys and accentuates the emotional legitimization of national elements. The idea of national symbolism includes various symbolic and identifying elements, the degree of importance, attractiveness and frequency of their use is different, because the means of their dissemination and cultivation were also diverse. The interpretation of these signs (language symbol) and their frequent and long-term presence in literary texts shows that these phenomena are a significant and stable part of Belarusians' ideas about themselves, but also about others, in the process of national identification.*

*Belarusian literature, cultural identification process, nation, symbol, language.*

Vstupujúc do procesu charakteristiky znakov národnej identity vychádzame, rovnako ako mnohí pred nami, zo snahy nájsť, uchopiť, opísať a interpretovať jednotlivé národné špecifiká, ktoré sa zachovávajú v rôznych typoch kultúrnych pamiatok. Z hľadiska poznávania cudzej kultúry je možné nazerať na kultúrne elementy širokospektrálne, aj preto, využívajúc interdisciplinárny prístup, uvažujeme nad znakmi kultúrnej identity Bielorusov prostredníctvom „umeleckého modelu sveta“ (Lotman, 1990), ktorý vytvára jazyk umeleckého textu a zároveň je úzko prepojený s národným jazykovým obrazom sveta, pretože jazyk možno vnímať ako vlastnosť celého národa podľa Sreznevského i svetonázor neoddeliteľný od životnej praxe podľa Bachtina. Otázka jazykového obrazu sveta ako zobrazovania kultúrneho myslenia celku sa objavuje vo viacerých oblastiach vedeckého výskumu v priebehu celého 20. storočia, počnúc etnografiou v prácach F. Boasa (1911),

---

<sup>1</sup> Doc. Mgr. Ivana Slivková, PhD., Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Inštitút stredo európskych štúdií, u. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov; ivana.slivkova@unipo.sk.

<sup>2</sup> Štúdia je výstupom z grantového projektu VEGA 1/0060/19 *Slovanské medzijazykové a medziliterárne vzťahy (západoslovanský a východoslovanský kontext)*.

E. Sapira (1924), B. L. Whorfa (1956), pokračujúc lingvistickými bádaniami o. i. napr. J. Bartmińského (1988), A. Werzbieckej (1992), A. V. Maslovej (1994), J. Sipka (2008). Súvzťahnosť jazykovej svojbytnosti a kultúrnej samostatnosti je viditeľná už v období formovania národov a konštituovania samostatných štátnych celkov, ktoré v slovanskom európskom priestore prebiehali predovšetkým v 19. storočí. Identifikovanie sa s kultúrou preto patrí aj k základným špecifikám národných literatúr. Autori vo svojich dielach reflektujú národné charakteristiky prostredníctvom využívania národného jazykového kódu, umiestňovania deja do geograficky obmedzeného priestoru, modelovania charakteru postáv s črtami, ktoré ťažia zo spoločenskej skúsenosti i kultúrnych vzorcov národného kontextu. V rôznych historických obdobiach sa literatúra tematiky národa a národnosti dotýkala s odlišnou intenzitou. Náhľad do dejín európskych literatúr ukazuje, že národ bol v centre pozornosti najmä v 19. storočí v období kulminácie romantizmu, v ktorom jednou z línií bola ľudovosť, v zmysle priblíženia sa k človeku, prostredníctvom tradícií a prirodzených konceptov (tematických i jazykových). Obdobie národného obrodzenia a snahy o dokázanie svojbytnosti jednotlivých etník, nehľadiac na vymedzenie geografického či štátneho usporiadania, je príkladom toho, že kultúra častokrát preberá i inú ako estetickú funkciu. Podľa Dušana Škvarnu (2004, 35) sa národné symboly v tomto období „kultivovali, profillovali i propagovali literárnou formou“, preto sú literárne diela vhodným materiálom interpretácie národnej idey. Obdobne u Petra Žeňucha (2022, 100) čítame, že „výskum písomných prameňov umožňuje poznávanie rozmanitých kultúrnych a konfesijných súvislostí. V nich sa odráža sám vývin myslenia o kontinuite kultúry, o diskontinuite stereotypov, o mobilite a diverzite identít (...)“. Pritom synergia umenia vyjadruje túžbu človeka poznať aj aktívne ovplyvňovať svet prostriedkami, ktoré sú unikátne, ale zároveň obsahujú aj elementy poznania objektívneho sveta (Zima, 2015). Umelecký text má možnosť upriamiť pozornosť na vzťahy či fakty, ktoré sú problematicky opísateľné, hoci vypovedajú o človeku a jeho postavení v spoločnosti do hĺbky. Prežívajúc v rôznych historických spoločensko-politických podmienkach, jednotlivé národy pristupovali k národnej symbolike odlišnými cestami.

Národný obraz sveta ako zjednodušená predstava o svete sa utvára spoločne s jeho formovaním a vývojom, ktorý prebieha v rozsiahlom časovom úseku a zároveň sa realizuje i zachováva prostredníctvom jazyka a odráža snahy národa, jeho vlastnosti, vieru, povedomie o svete a človeku. Aj preto možno vnímať literárny text s estetickou funkciou (nielen v obdobiach národno-obrodeneckých snáh) ako prienik národného svetonázoru (národného obrazu sveta) s individualizovaným obrazom kultúrnych znakov, resp. ako uvádza Lotman (1990, 29) „výskum umeleckých diel nám neposkytuje iba nejakú individuálnu normu estetickej správy, ale vytvára aj model sveta v jeho najvšeobecnejších obrysoch.“ Miesto jazyka v tomto procese nesúvisí len s jeho používaním ako komunikačného nástroja, ale aj s jeho pozíciou ako súčasťou kultúrneho dedičstva národa. Špecifické postavenie má jazyk umeleckých diel, ktorý v istej vývinovej fáze nemusí byť úplne totožný s etablova-

ným spisovným jazykom, ale kultivuje spoločenstvo a postupne v sebe fixuje jeho hodnoty a tradície. Umelecký jazyk nesie informáciu, vytvára umelecký model sveta ako možného odrazu reálneho usporiadania určitej kultúry<sup>3</sup>. Žeňuch (2022, 73-74) považuje jazyk za jeden z hlavných prejavov identity národa, pretože okrem každodennej komunikácie je vnímaný ako dôležitý integračný činiteľ spoločenstva a má v kultúrno-historickom vývine pozíciu unikátneho a nezameniteľného znaku národného spoločenstva. V etnografickom a jazykovednom výskume Javchima Karského v 19. storočí bol opísaný spôsob kultúrnej sebaidentifikácie Bielorusov vo vzťahu medzi jazykovou a konfesionálnou tradíciou ako odpoveď na otázku *Kto si?* Prostý ľud na túto otázku odpovedal *Rus*, ak nebol katolíkom; ak bol katolíkom, tak odpovedal *Poliak*, avšak občas svoj rodný kraj nazýva aj Litvou, alebo odpovedal, že je *tutejšý*<sup>4</sup> (*miestny* - preklad I.S.).

Používanie symboliky v literárnych textoch má pôvod v reálnych udalostiach, reaguje na skutočný stav, v ktorom sa národ v danom období nachádzal. Smerom dovnútra symboly pôsobili integračne a smerom navonok mali vymedzovaciu funkciu (Škvarna, 2004). Slúžili ako forma konfrontácie s odlišnosťou, ale nielen z hľadiska opozičného zápasu, ale tiež ako inšpirácia, a preto často dochádzalo k syntéze symboliky v modifikovaných podobách. Aj Lotman (1990, 333) tvrdí, že zobrazovanie v umení podlieha „zvláštnosti mimotextových štruktúr, ktoré sú podmienené tými sociálno-historickými, nacionálnymi a psychologickými príčinami, ktoré formujú umelecké modely sveta.“ Literárne texty, príčiny ich vzniku, ako aj ich funkcie spoluvytvárajú obraz národnej kultúry a sú dôkazmi vrstvenia spoločenských javov vedúcich k interpretácii kultúrnych špecifik. Prostredníctvom kodifikovanej podoby jazyka sa potom spoločenstvo môže vymedzovať voči iným jazykom a národom (Žeňuch, 2022).

Interpretácie literárnych textov poukazujú na to, že pochopenie národa a národnosti spočiatku nie je vyjadrené ideológiou ani politickým programom, ale predovšetkým kultúrnymi pamiatkami. Literárne pamiatky zachovávajú určujúce znaky kultúrnej identity, pričom bieloruská literatúra odzrkadľuje o. i. aj existenciu v mnohonárodnostných celkoch, ktoré dlhodobo korigovali i jazykovú či náboženskú otázku národa. Literatúra, konceptualizujúca osobné skúsenosti jednotlivca, ale aj historickú skúsenosť spoločenstva, vytvára literárny obraz jedinečne a plnohodnotne prenášajúci a akcentujúci emocionálnu legitimizáciu národných elementov. Analýzou literárnych textov sa spoluvytvára obraz národnej kultúry a vrstvenia spoločenských javov vedúcich k interpretácii kultúrnych špecifik. Porovnávací výskum literárnych pamiatok a prameňov nám umožňuje nazerať nielen na bieloruský kultúrny kontext, ale nachádzať komparatívne súvislosti medzi slovanským

---

<sup>3</sup> „Každý typ kultúry sa charakterizuje určitým súborom funkcií, ktoré používajú zodpovedajúce predmety materiálnej kultúry, ideové ustanovenia, texty a podobne“ (Lotman, 1990, s. 338).

<sup>4</sup> „(...) мясцовы, канечне процістаўляючы сябе таму, хто гаворыць па-вялікаруску, як прыхадно ў заходнім краі“ (Karskij, 1991, s. 29)

Východom a Západom na základe dokumentácie každodennej reality zafixovanej v pôvodných textoch. Zároveň v porovnaní s faktografickým prístupom disciplín, ktoré sa zaoberajú históriou (všeobecne, jazyka, literatúry a pod.) je interpretácia umeleckého textu voľnejšia a nebazíruje na jedinom možnom presnom transfere myšlienky medzi autorom a čitateľom. Naopak, práve mnohovýznamovosť je v prípade literárneho textu podstatnou súčasťou jeho fungovania. Následne potreba interpretácie textu vzniká pri jeho nezrozumiteľnosti alebo viacznačnosti. Podľa Horvátha (2021, 12) interpretovať text znamená vybrať ho z istého kontextu a preniesť ho do iného historicky situovaného, pričom pri tomto procese dochádza k pokusu „o rekonštrukciu pôvodného významu“. Literatúra existuje v dynamickom spolupôsobení vnútorných aj vonkajších síl a procesov kultúrno-estetického kódu. Teoretizujúce myslenie o literatúre sa následne pokúša vytvárať systémy hodnotových kritérií, ktoré by odstránili neurčitosť či viacznačnosť predstáv o literatúre, obzvlášť v komparatistike dvojíc menej spracovaných areálov ako v prípade slovensko-bieloruskej kombinácie.

Ako píše Taneski (2021, 33) „(...) v praxi sa už osvedčilo, že tzv. problémové dejiny literatúry (výskum venovaný určitým témam, javom, motívom, udalostiam, realizujúci sa naprieč historickými epochami) sú produktívnym metodologickým prístupom skúmania literárnohistorického materiálu, ktorý môže poskytnúť odpovede na mnohé ďalšie otázky súčasného literárnovedného myslenia, komplexnejšie a flexibilnejšie zachytiť zložitú literárneho života uprostred umeleckých a spoločenských pohybov a procesov.“ Historická skúsenosť jednotlivca reflektujúca sa v skúsenosti spoločnosti iniciuje zmeny v chápaní konkrétnych prvkov kultúry, je podobná snahe vytvárať netradičné znaky národnej identity a ich obraz v literárnych dielach, ktorých funkcia je nielen apelatívna, ale aj provokačná a polemická. Tieto funkcie „suplujú“ vyrovnávanie sa s onou „problémovosťou“, napr. o. i. aj snahami definovať pozíciu bieloruskej literatúry medzi slovanským východom a západom, ktorá sa v hodnotení bieloruskej literatúry cyklicky opakuje. V bieloruskom literárnom kontexte dlhodobo prosperuje národný kánon s obrodeneckým/vlasteneckým podtextom, ktorého ústrednou myšlienkou je služba národu a v centre pozornosti sú významné osobnosti – klasici J. Kupala, J. Kolas, M. Bahdanovič v prvom rade, a ktorý sa prenáša aj do ďalších a ďalších literárnych období – U. Karatkevič, I. Melež, V. Bykav, A. Razanav až do súčasnosti I. Babkov, E. Vežnavec, A. Brava, A. Bacharevič a pod. Jazyková otázka – používanie či nepoužívanie bieloruského jazyka je jedným z najstabilnejších motívov v histórii bieloruskej literatúry a patrí k najfrekventovanejším symbolom. Najčastejšie má podobu spoločenskej stratifikácie, náboženskej príslušnosti, sociálnej angažovanosti, reakcie na zlomové udalosti, problematizácie recepcie literárnej/kultúrnej tvorby. Tradičné bieloruské obrazy v histórii literatúry majú podobu symbolu jazyka a ich častá a dlhodobá prítomnosť v literárnych textoch ukazuje, že ich nemožno v procese národnej identifikácie marginalizovať, pretože sú významnou a stabilnou súčasťou predstáv Bielorusov o sebe samých, ale aj o iných.

Bieloruská literatúra je „plná katastrof a labyrintov“ (Vasiučenko, 2011), premenlivosti i ťažkopádnej nemennosti ako „močiara“, ktorý je vesmírom podľa vlastných zákonov, bieloruský Borgesov labyrint či veža zo slonoviny alebo Marquézovo Macondo (Hryščuk, 2022),<sup>5</sup> a nesie určujúce znaky kultúrnej identity v podobe dlhodobého zobrazovania hlavných znakov národnej mentality. Bieloruská literatúra odzrkadľuje geopolitické postavenie krajiny, fungovanie v mnohonárodnostných celkoch, ktoré dlhodobo korigovali i jazykovú či náboženskú otázku národa. Zároveň tiež odhaľuje viacvrstvosť a viacsmernosť kultúrnej histórie Bieloruska. Podľa Škvarnu (2004) do zostavy národných symbolov patria rôzne predmety, osoby, udalosti, javy, ktoré sú pre daný národ príznakové a identifikačné. Miera dôležitosti, príťažlivosti aj frekventovanosti ich používania je rôzna, rovnako ako aj prostriedky ich šírenia a kultivovania boli rôznorodé. Mohli byť podporované aj brzdené spoločensko-politickými podmienkami, mohli nájsť svoj obraz v umení či dostať podobu verejnú, ako napr. schôdze, podujatia, manifestácie. V prípade národov, ktoré sa formovali v podmienkach absentujúcej samostatnej štátnosti, vznikali symboly komplikovanejšie a ich literárny obraz, ako aj jeho interpretácia sa tiež javia ako náročnejší proces.

Symbyly bieloruského národa sú v literatúre identifikované ako zakorenené obrazy *viery* (Jevfrasinnja Polackaja ako symbol pravoslávia), *historickej pamäti* – lokálnej (Polack) i štátnej (Veľkokniežatstvo litovské), *jazyka* a všeobecne národno-obrodeneckých snáh, bojovnosti a obetavosti (viaceré obdobia národných obrodení), ktoré de facto v rôznych podobách fixujú tri spomínané symboly. Poukazujúc na podoby kultúrnej identity v literárnom procese, východiskom je podstata bieloruskej kresťanskej tradície a jej premien v odkaze sv. Jevfrasinnie Polackej a v obraze Veľkokniežatstva litovského. Zhrnutie rôznych pripomenutí tej alebo onej osoby v literárnych textoch do jednotného obrazu závisí od kultúrneho kódu, ktorý je spoločný pre autora textu aj pre recipientov. Opätovné objavovanie sa obrazu sv. Jevfrasinnie v dejinách bieloruskej literatúry svedčí o stabilnej pozícii kresťanských tradícií v bieloruskej kultúre a tiež o tom, že symbolika obetovania sa pre kolektívne dobro (za národ) je živá a opodstatnená. Jevfrasinnia ako priekopníčka v šírení kresťanstva, ale aj vzdelanosti je v bieloruskom kultúrnom kontexte považovaná za silnú a nezlomnú, preto je jej pozícia patrónky a ochrankyne Bieloruska často aktualizovaná aj v súčasnej literatúre. Pri konštruovaní historickej pamäti národa sa svätec považoval za dôležitý ukazovateľ kultúrnosti a vyspelosti príslušného etnika, symbolizoval jeho prínos nielen do kresťanstva, ale aj celej civilizácie. Symbolická úloha Jevfrasinnie ako národného mýtu je dvojité, pretože okrem sväteice je s tematizáciou Jevfrasinnie

---

<sup>5</sup> V histórii bieloruskej literatúry sa obraz močiara pravidelne opakuje napr. v románe Ivana Meleža – *Ludia z močiara*; v rozprávkovom príbehu *Janka Maura – Robinsoni z Polesia* či v sci-fi príbehu *Uladzimira Karatkeviča – Divoké poľovanie kráľa Stacha*: „Archetyp močálu neexistuje izolovaně: je to súčasť bėloruské mýtopoetiky. Vnímať ho jako zdroj zla by byla chyba. Z něho pochází jak životní síla, tak smrt.“ (podľa Hryščuk, 2022, s. 37).

úzko spojená kolíska bieloruskej kultúry a vzdelanosti – mesto Polack. Kanonizácia Jevfrasinnie krátko po jej smrti mohla byť vnímaná o. i. aj ako spôsob posilňovania autority dynastie či štátneho celku. Kresťanská tradícia ako súčasť historickej pamäti bieloruského kontextu má podobu obrazu silného mestského štátu s významným vládnucim rodom, ako aj podobu zrelej odvážnej rozhodnej osobnosti, ktorej obraz šíriaci vzdelanie, aj vďaka mýtom, v kultúrnom priestore rezonuje dodnes.

Silné panovnícke väzby sú motívom letopisných textov z obdobia Veľkokniežatstva litovského, ktorého symbolika sa v bieloruskej literatúre (a kultúre) spája s obdobím slobodnej existencie a s časom rastu národno-patriotického a historického samouvedomenia predkov Bielorusov. Najstaršia pôvodná bieloruská literárna pamiatka tematizujúca toto obdobie v dejinách bieloruského národa je *Letapisec vialikich knjazov litovskich*, ktorá je bieloruskými literárnymi historikmi hodnotená ako originálne dielo napísané v starobieloruskom jazyku. Letopisné pamiatky z tohto obdobia sú považované nielen za bieloruské a litovské historiografické zdroje z obdobia stredoveku, ale v dejinách národnej literatúry sú považované za vzory bieloruskej beletrie. Zvýrazňuje sa odlišnosť týchto textov od zvyčajných letopisov, pričom sa vyzdvihuje práve ich estetická hodnota a sekundárnosť non-fiction zložky, ktorá je v porovnaní s príbehovosťou a interpretačným emocionálnym zafarbením v úzadí. Mimoriadne zakorenený je u Bielorusov obraz Veľkokniežatstva litovského prostredníctvom postavenia bieloruštiny ako administratívneho jazyka, čo je interpretované ako dôkaz rozvoja dobovej kultúry s existujúcou vrstvou inteligencie a tiež bojmi a revolučnými tendenciami, v rámci ktorých bieloruský národ vystupuje ako pacifistická časť multikultúrneho prostredia, vedome nevstupujúca do spoločenskej polarizácie.<sup>6</sup> Z hľadiska kultúrno-identifikačných elementov spätých s obdobím Veľkokniežatstva litovského je mimoriadne významná báseň Maksima Bahdanoviča *Пагоня* (Pochodeň, 1916), ktorá na prahu konštituovania moderného Bieloruska kontinuovala predstavu o historickej bieloruskej štátnosti. Litovská (litvínska) pochodeň označená ako starodávna je symbolom tradície a spätosťou s históriou multietnického spoločenstva. Báseň *Pahone* je dodnes najčastejšie používanou hymnickou piesňou v bieloruskom národnom kontexte, znie príležitostne, zväčša pri neoficiálnych udalostiach a deklaruje historickú skúsenosť nositeľov bieloruskej kultúry reflektovanú v podobe sebaobrany. Hymnické piesne sú významnou súčasťou národnej symboliky aj v iných národných kontextoch, vznikajú a opakovane sa používajú ako obrana v krízových momentoch – počas škriepok, bojov, revolúcií a iných nacionálnych sporoch.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> V roku 1897 v provincii Viľna hovorilo po bielorusky viac ľudí ako všetkými ostatnými jazykmi multietnického zoskupenia dokopy, čo boli tri štvrtiny obyvateľstva historickej Litvy (Viľna, Minsk, Hrodna, Maheliv, Vicebsk). Bieloruština bola síce rozšírená, ale nebola kodifikovaná.

<sup>7</sup> Význam *Pahone* v bieloruských predstavách o slobode a svojbytnosti bol zafixovaný aj formálne, keď sa spolu s bielo-červeno-bielou vlajkou stala štátnym symbolom Bieloruskej ľudovej republiky v rokoch 1918 – 1920 a tiež Bieloruskej republiky v rokoch 1991 – 1995.



V procese formovania spisovného jazyka a literárneho charakteru pôvodnej bieloruskej tvorby, t. j. v období národného obrodzenia na konci 19. a začiatku 20. stor., sa používanie viacjazyčných prvkov stalo nástrojom modelovania sociálneho statusu nielen literárnych postáv, ale aj obrazným dokazovaním bieloruskej samostatnosti. V tvorbe klasikov bieloruskej literatúry sa objavujú obrazy plynúceho času a východu slnka, znamenajúce príchod zmien, ale aj apelatívne pôsobiace básne vyzývajúce k prekonaniu pasivity s obrazmi hromov a kritikou nečinnosti, sťažovania sa, slabosti a pod. Z ich tvorby treba vyzdvihnúť priame formovanie národného povedomia cez obrazy koreňov, bratov a ďalších národných symbolov, ale aj stabilizovanie úzu, ustálenie a zafixovanie jazykových špecifik bieloruštiny. Tento národný boj našanivského obdobia, pomenovaného po prvých legálnych bieloruských novinách, nesie znaky zdôrazňovania deskriptívneho aspektu (bieloruské realie), intelektualizácie spoločenstva (preklad do bieloruštiny), ale aj znaky romantizujúceho hrdinu stojaceho osamotene proti všetkým (trpiaci subjekt) a apelatívneho bardovstva. Všetky tieto činnosti svedčia o snahe bieloruskej inteligencie rýchlo vyplniť medzery v postupnom vývine bieloruských kultúrnych špecifik, na stránkach vydávaných novín a časopisov sa od romantizmu rýchlo prechádza k sociálno-kritickému realizmu a objavujú sa aj moderné tendencie. Aj preto dodnes väčšina dejín bieloruskej literatúry (ale aj bieloruského jazyka) tvrdí, že definitívny a kľúčový vplyv na tvár spisovnej bieloruštiny mala tvorba J. Kupalu, J. Kolasa a M. Bahdanoviča počas zrýchleného vývinu bieloruskej literatúry. Revitalizácia bieloruskej národnosti vo vnímaní snáh národného obrodzenia a oddlíšenia sa od ostatných kultúrne i jazykovo blízkych kontextov prebiehala pomerne pomaly a zdĺhavo ako proces národného obrodzenia, ktorého vyvrcholením boli až revolučné udalosti 20. stor., podporené najmä založením periodika *Naša Niva*, ktoré bolo tribúnou kultivácie spisovnej bieloruštiny a fixovania národných hodnôt.

Mimoriadnu pozíciu v dejinách bieloruskej literatúry i v kultúrno-identifikačnom procese mal Janka Kupala, ktorý zaviedol vo svojich dielach koncept *tutejšasci* a naplnil ho obsahom, ktorý bol zrozumiteľný pre masu. Kupalova dráma *Tutejšyja* (1922) vypovedá o koreňoch bieloruskej národnej povahy, o protirečiacich podmienkach a zložitosti duše obyčajného človeka, jedného z mnohých *tutejšych* obyvateľov, o ceste od *tutejšych* k národnosti. *Tutejšasc* hrdinov Kupalovej drámy má dve podoby, je to na jednej strane prílišná prispôsobivosť a „realnosť duše“ Mikitu Znosaka, ktorý *všetko znesie* (bieloruské *зносiць* = *zniest'*), a na druhej strane prostá dedinská spravodlivosť Janka Zdoľnikava (bieloruské *быць здольны* = *zvládnuť*), ktorý *všetko zvládne* svojsky, aj keď trochu naivne. *Tutejšasc* Kupalových hrdinov je kriticky prehodnocovaná aj ako neschopnosť konať, pasivita a negatívne vnímaná prílišná prispôsobivosť. Aj v lyrických textoch Kupalu sa symbol *tutejšasci* objavuje, použitie výrazu *tutejšy* v rovnomennej básni možno sledovať vo význame určovania sociálneho statusu a národnej príslušnosti, ale aj ako vyjadrenie náboženskej príslušnosti a vzťahu miestnych k viere, a v neposlednom rade sa za *tutejšy* označuje aj jazyk (podobne ako v Karského

výskume). Všetky tieto znaky sú charakterizované na základe porovnania až opozície voči prvkom susedných národností – poľskej a ruskej. Axiologický systém Bielorusov vytvára Kupala na základe kultúrno-identifikačných prvkov ako národná príslušnosť, vierovyznanie, jazyk a všetky tieto elementy charakterizuje na základe miestnej príslušnosti k pohyblivo ohraničenému geografickému areálu, hranice ktorého sa menili na základe historických, politických a spoločenských zmien. Typológiu a upriamovanie pozornosti na takúto identifikáciu symbolických prvkov a ich vzájomné prepojenie výstižne zhrnul Ivan Novik (2021, 93), ktorý uvádza, že „intelektuální historici – k nimž se počítám – mají svou zvláštní guilty pleasure: spatřovat v minulosti svérázne „rýmy“, které navzdory lineární syntaxi kauzálního vývoje spojují do jednoho duchovního rejstříku postavy a události, jež nemají žádnou souvislost a jsou rozptýlené ve stoletích nebo v prostoru“, čím podporil úvahy o možnom prispôsobovaní interpretácií v jednotlivých historických obdobiach, ale zároveň vyzdvihol stálosť symbolických prvkov v historickej pamäti spoločnosti.

Popri Kupalových *Tutejšych* významnú úlohu v identifikačnom procese bieloruskej národnosti zohral aj text *Адвечны шлях* (1921, *Večná cesta*) Ihnata Abdziraloviča. V Bielorusku bol opätovne vydaný v období bielorusizácie spoločnosti v roku 1993 ako dielo, ktoré do bieloruskej literatúry prinieslo tradíciu literárno-filozofického plaču, ale aj iný pohľad a vysvetlenie národno-obrodeneckého myslenia a možnosti vývinu národa v porovnaní s dobovými ruralisticky koncipovanými dielami. Práve z dôvodu pomenovania príčin problémov s národným povedomím Bielorusov ostalo Abdziralovičovo dielo na okraji záujmu predstaviteľov bieloruskej kultúry.<sup>8</sup> Ani východný, ani západný vplyv nebolo možné považovať za smerodajný, pričom Abdziralovič videl riešenie tejto dilemy práve v skarynovom odkaze, v tom, že obohacujúci pre bieloruskú kultúru môže byť tak stret s východom, ako aj so západom. Začiatkom 20. storočia sa teda Abdziralovič zriekol romantických ideálov, ktoré prezentoval Mickiewicz a jeho súputníci, a deklaroval potrebu ukončiť nerozhodnosť bieloruského postoja v jeho generácii.

V porovnaní s Kupalom Abdziralovič išiel v kultúrno-identifikačných charakteristikách východu a západu ďalej. V súvislosti s kultúrou východných Slovanov uviedol charakteristiky ako výraznosť a celistvosť, rozhodnosť a nekom-

---

<sup>8</sup> Abdziralovič v texte tematizuje bieloruské *váhanie* medzi východom a západom a uvádza viacero príkladov o. i. napr. F. Skarynu, čím deklaruje dlhú tradíciu tohto dvojpoľového uvažovania, keďže je spätá už s prvým bieloruským inteligentom. Ešte hlbšie vidí korene tohto problému na základe príkladu prijatia kresťanstva, ktoré prinieslo výber medzi rímskym a byzantským kultúrnym vplyvom, avšak prirodzenosť pohanského územia a boje medzi Poľskom a Kyjevom, opísané už v *Slove o pluku Igorovom* vytvárali podhubie pre nerozhodnosť a zároveň posilňovali spätosť s domácimi tradíciami, ktoré boli typologicky pohanské. Aj preto u Abdziraloviča čítame o prirodzenosti a logickosti spojenia s pohanskou Litvou. V rámci tohto spojenia však došlo k potlačaniu prejavov bieloruskosti v čase, keď sa litovské kniežatá sústredili na spojenie s Poľskom, a na druhej strane tlak moskovského kniežatstva rástol, v čom autor vidí príčinu toho, že bieloruská kultúra sa neformovala bez cudzích vplyvov.

promisnosť a jediné náboženstvo. Kultúra západu, podľa neho, vyrástla na boji s okrajovými smermi, ktoré chceli meniť život, a preto ju charakterizuje výber a kompromis vo všetkých životných sférach. Taktiež vyzdvihuje jej vzťah k náboženstvu, ktorý podľa neho vystihuje reformácia. Autor vyzdvihuje aj pozitívne stránky východu i západu, pri východe hovorí o úprimnosti a celistvosti aj v prejave lásky či priazne, avšak nie všetko je len biele a čierne, ale občas vzniká aj sivé a to tiež treba vedieť pomenovať. Práve toto podľa neho dokáže Západ – pomenovať ozajstné životné podmienky v ich rôznych podobách, tento komunikačný jemnocit si Abdziralovič váži u predstaviteľa západného ľudu. Túžba harmonizovať sa medzi jedným aj druhým je vyjadrená v jeho úvahe o bieloruskej národnosti, ktorú na jednej strane priťahovala úprimnosť a priamosť východu, ale aj väčšia objektivita a humánnejšie správanie sa západu. Autor tu píše o nemožnosti syntézy medzi východnými a západnými prvkami a o vízii vyrovnania sa medzi týmito dvoma smermi, ktorou je vytvorenie vlastného centra. Vlastnou cestou nazýval predovšetkým vlastnú tvorbu, ktorá by bola zrozumiteľná pre každého človeka (aj nevzdelaného), pretože tvorbou sa vytvára hodnotový systém, ktorý je znakom kultúry národa. Siarhej Dubavec (1993) v predslove k bieloruskému vydaniu klasifikoval esej ako vrchol literárno-filozofického myslenia *našanismu* a všeobecne bieloruskej kultúry, ktorú nikdy nepovažoval za sovietsku. Zároveň v diele a jeho autorovi vidí Dubavec pokračovateľa „vilnianskej“ litvínskej tradície. Novik (2021, 81-82) v súvislosti s interpretáciou Abdziralovičových ideí konštatuje: „První hermeneutická lekce, kterou nám udělily nejnovší události: kritika Západu a Východu, již nacházíme u Kančevského,<sup>9</sup> se netýka jen geografických reálií mimo Bělorusko, nýbrž Bělorusů samotných. Je v ní obsažena analýza těch stereotypů a interpretačních mechanismů, pomocí kterých Bělorusové bránili svou osobitost před přílišným náporom sousedních kultur. Je to svého druhu „hermeneutka podezření“, používaná v sebeobraně jako zbraň: na každou aktivitu ze strany Východu je třeba reagovat otázkou, zda nesleduje příliš velký cíl, nezjednodušuje skutečnost, nepokouší se znásilnit rozmanitost života ve jménu abstraktních, rozumových ideálů. Za „příjemným úsměvem na růžových rtech“ a uhlazenými slovy člověka Západu je třeba hledat osobní zájmy a oportunistickou ziskovost.“

Priamu súvislosť s Kupalovým dielom i Abdziralovičovou esejou reprezentuje v bieloruskej literárnej histórii spolok mladých literátov *Tutejšyja*, ktorý vznikol ako odpoveď na potrebu intelektualizácie rusifikovanej bieloruskej spoločnosti, ale tiež ako reakcia na uvedomenie si kultúrnej príslušnosti k národnej literatúre, ktorej texty sú výsledkom jazykovej praxe i zdrojom ideovej bázy bieloruskej kultúry. Ideový základ spolku bol založený na symbole bieloruského jazyka a vyjadrený v *Manifeste Tutejšych* (1987), ktorý však nebol oficiálne publikovaný. V texte *Manifestu* dominoval obrodenecký prvok nad definovaním estetických kritérií, preferoval sa

---

<sup>9</sup> Kančevski je vlastné meno autora, Abdziralovič je pseudonym.

pohyb na osi Vlast' – národ – jazyk – história. Manifest predstavil program celej generácie mladých rusifikovaných Bielorusov, ktorí nepoznali vlastný jazyk a históriu, ale cítiac sa Bielorusmi sa oboznamovali so základmi kultúry prostredníctvom diel Uladzimira Karatkeviča, samostatne sa učili jazyk a spoznávali zabudnuté prvky kultúry. Odborníci, ktorí sa hlbšie zaoberali koncepciou *Manifestu*, pripomínali jeho myšlienkové prepojenie s Abdziralovičom. Prevalu národnej idey nad formuláciou estetických kritérií nemožno vnímať ako prevahu spoločensko-politickej aktivity nad tvorivou autorskou činnosťou. Pomerne rozsiahla základňa autorov, ktorí sa k *Tutejšym* hlásili neumožňovala vytvoriť spoločnú autorskú koncepciu a v podstate by tým došlo aj k potlačeniu pôvodnej myšlienky slobodnej tvorby. Spoločným menovateľom autorov bol odpor voči rusifikácii, láska k Vlasti, ale autorské postoje sa líšili, rovnako ako štýl písania, a preto bolo hľadanie jednotnej tvorivej orientácie či estetickej platformy komplikovanejšie ako vyjadrenie občianskeho postoja. Konkrétnymi odlišnosťami bol napr. zákaz používania jazykového aj obsahového pátosu a klišé, ktoré boli charakteristickými pre staršie generácie autorov – zákaz používania priamej národnej symboliky (slová Bielorusko, Otcina, Vlast', národ, matka, láska, duša, srdce, bôľ, boj a pod.), posilnenie obrazu mesta v literatúre a preferovanie ironického názoru, prípadne sebaíronie, ktorá sa v textoch klasikov nevyskytovala. Autori spolku boli nielen priekopníkmi non-konformizmu v literatúre, ale ich aktivity niesla aj črty spoločensko-politickej činnosti.<sup>10</sup> Kritické pohľady členov spolku sa týkali tiež absencie výučby v bieloruskom jazyku, dostupnosti základných diel národnej kultúry v bieloruštine a dostupnosti bieloruskej literatúry všeobecne. Tutejšyja v duchu tradície, ktorú niesli vo svojom názve, vyhodnotili ako hlavnú príčinu zanedbanosti pôvodnej bieloruskej literárnej tvorby jazykovú situáciu v krajine. V tomto smere aktívni členovia spolku Tutejšyja plnili „(...) špecifické role a funkcie spisovateľa ako politického aktivistu a literatúry ako supletiva neexistujúcej politickej platformy.“ (Chlaňová 2010, 19).

Tereza Chlaňová (2010, 17), píšuc o postmodernej ukrajinskej literatúre vyzdvihuje, že je nevyhnutné ovládať historické súvislosti, ktoré potom dokážu dielo umiestniť do istých kultúrnych súradníc. Taktiež sumarizuje znaky charakterizujúce literatúru postsovietskeho priestoru, medzi ktorými sa o. i. objavuje aj historická diskriminácia, sentimentalizmus, dominancia ruskej kultúry, ťažkopádne prekonávanie stereotypov napr. o literárnom ruralizme či o syndróme kultúrneho tradicionalizmu. Tieto tendencie sú obsiahnuté aj vo väčšine hodnotení bieloruskej literatúry, pričom korpus problematických otázok sa ďalej problematizuje nazera-

---

<sup>10</sup> Akcie, ktoré organizovali v spoločnosti rezonovali, ich stretnutia lákali množstvo divákov. Jedným z takýchto prejavov bolo v roku 1987 obnovenie starej bieloruskej tradície spomínania na zosnulých – *Dziady* – v podobe stretnutia ľudí, na ktorom boli po prvý raz pomenované zločiny stalinizmu ako genocída a zločin proti ľudskosti, bol prečítaný dlhý zoznam bieloruských literátov, ktorých postihli represie stalinistického obdobia. Stretnutie *Dziady* v roku 1988 bolo najmasovejšou akciou v 80. rokoch 20. stor., avšak jeho výsledkom boli pokuty, zákazy, prenasledovanie členov spolku atď.

ním naň z dvoch strán – na jednej strane na základe vnútorných zákonitostí vlastného (národného) literárneho procesu, na strane druhej možno badať akcentáciu európskej hodnoty a európskych štandardov literatúry. Aplikácia týchto kritérií je úzko spätá s otázkou sebaidentifikácie, ktorá sa potom v mnohých prípadoch stáva impulzom k definovaniu hodnotových kritérií kultúry a vďaka ktorej sa v oboch spomínaných literatúrach objavujú rysy didaktizmu, prejavujúce sa nielen vytváraním kolektívnych diel/antológií, ale aj tým, že „(...) autoři kladou značný důraz na kompenzaci etických, jazykových a psychických ztrát, vyplývajících z destruktivní atmosféry sovětského období, ovšem nehledají tuto kompenzaci v přehnané kultivaci cizích kulturních a literárních zdrojů, ale odkazují spíše ke klasické tradici domácí; rovněž nedemonstrují radikální snahu rozvíklávat tradiční hodnotový systém, ale vycházejí z křesťanské tradice a od ní odvozených etických systémů“ (Chlaňová 2010, 40).

Pre postsovietske literatúry je typická potreba revízie existujúcich hodnotiacich kritérií a vytváranie nových prístupov, ktoré budú základom ďalšieho uvažovania o literatúre. Literárna veda je postupne „(...) konfrontována s otázkou transformace starého literárního kánonu a se vznikem kánonu nového, což za prvé úzce souvisí s otázkou přehodnocení celého komplexu jevů, stereotypů a oblastí spojených s chápáním vlastní identity, za druhé zahrnuje kromě revize korpusu kanonizovaných autorů, děl a pojmů i nutnost redefinovat celý systém hodnotících kritérií“ (Chlaňová 2010, 23). Revízia literárneho kánonu prebieha prehodnocovaním známych javov pomocou nových interpretácií, aj osvojenia si nových neznámych javov. Je náročné „komplikované javy“ vylúčené z kultúrneho obehu v jednom období automaticky vracat' v odlišnom období, keďže je charakteristická úplne iná dynamika a nové hodnotové orientačné body, ktoré sa formovali bez vplyvu vylúčených fragmentov kultúry. Aj preto stabilnými a najfrekventovanejšími kritériami na štrukturalizáciu literatúry aj v bieloruskom kultúrnom areáli sú tri základné druhy klasifikácie – generačný princíp, geografický princíp a princíp ústrednej estetickej, štýlovej orientácie, ktorého podstatou sa stal symbol jazyka a vzťahu k nemu.

Cichan Čarňakevič (2020, 9) píše, že „několik desetiletí se literatura v naší zemi (Bielorusko – I. S.) zabývala svou identitou. Hymny o mateřštině se ale všem zprotivily. Vyprávění o triviálních příhodách za triviálních okolností už nikoho neinspirují, ani když jsou napsaná bělorusky.“ Nasta Hryščuk (2022, 37) v úvahe o charaktere postmodernej bieloruskej literatúry opisuje existenciu jednotlivých generácií Bielorusov cez symbol opakujúceho sa obrodzenia – utrpenia a obetovania sa na osi „obrození – vzednutí – smrt. Z toho vycházejí dva základní motivy v literatuře, a sice marnost každého pohybu a zároveň pohyb uskutečněný navzdory této marnosti.“ Vďaka neustálej aktivizácii symbolu jazyka v bieloruskej literatúre sa v kultúrnej pamäti Bielorusov fixuje jeho význam a dôležitosť pre spoločenstvo. Historicko-politické usporiadanie bieloruskej society je reflektované v kultúrno-identifikačných znakoch, ktoré potom prirodzene vstupujú do predstáv

o národnej symbolike. Lotman (1990, 26-27) hovoril o tzv. polyglotizme kultúry, o tom, že umenie sa síce zbavuje zastaraných správ, „ (...) ale s prekvapujúcou húževnatosťou chráni vo svojej pamäti umelecké jazyky minulých dôb. História umení je bohatá na „renesancie“ – znovuzrodenia umeleckých jazykov minulosti, ktoré sa prijímajú ako novátorské.“ Literárny proces odráža snahu Bielorusov nastagovať v pohybe k definovaniu vlastnej kultúrnej identity. Literárna tvorba je poznačená historickým bojom o svoje postavenie, a preto má vlastenecká línia pevné miesto v národnej literatúre aj v čase samostatnej štátnosti, ak je potrebné vyjadriť postoj: „Veřejné přednášky a společné zpěvy na veřejných prostranstvích, hudební klipy a analytické články – každý si našel vlastní unikátní způsob „politického“ vyjádření, jehož performativní obsah, navzdory rozdílnostem sémantiky a způsobům ztvárnění, byl jednotný a stejně dobře čitelný jak pro rozrušenou společnost, tak pro rozloženou moc. Nejenom autor těchto řádků v té době vzpomínal na Kančevského výrok „Твоiрице – знічiмiе“ (Novik 2021, 85)

Literárny vývin konca 20. storočia bol pre prehodnotenie významu literárnych symbolov v postsovietskom priestore kľúčový. Ako píše Chlaňová (2010, 38), bolo to zlomové obdobie, ktoré neprinieslo jednoliatu reakciu, ale naopak „stalo se katalyzátorem velmi různorodých tendencí.“ Táto rôznorodosť symbolických obrazov priniesla aj rôznorodosť interpretácií a s ňou súvisiaci problém nazerania na text a jeho význam naprieč historickými obdobiami a možné „nebezpečenstvo“ interpretácie.<sup>11</sup> Zároveň sa otvorila otázka potreby prehodnotiť symboly a desakralizovať významné osobnosti národnej histórie, prehodnotiť stereotypizáciu národných atribútov (Chlaňová, 2010). Napriek postupnému prehodnocovaniu bieloruského literárneho kánonu či typizácii v bieloruskej národnej symbolike, obraz materinského jazyka ako etnoidentifikačnej hodnoty ostáva stálym prvkom hodnotového systému, pričom jazyk ako reprezentant národnej identity uchováva významné a historicky verifikovateľné znaky kultúry (Žeňuch, 2022). Perspektívnymi východiskami interpretácie *jazyka* ako národného symbolu v bieloruskej literatúre je štúdium a komparácia literárnych pamiatok ako zdroja obrazu jazyka ako symbolu kultúrnej identity, vrátane zohľadnenia prehodnotení kánonu či kritérií národnej symboliky v rámci historických súvislostí. Literárny vývin v bieloruskom kontexte a charakteristika jeho postupných premien môže slúžiť ako priestor dešifrovania jazykových premien spoločenstva a základ komparácie interkultúrnych slovanských vzťahov.

---

<sup>11</sup> „Komentár či interpretácia môže kontrolovať interpretovaný text, vylučovať z neho nevyhovujúce či náhodné elementy a podporovať želaný význam – realizovať reguláciu významu, poskytovať inštrukciu, ako je potrebné daný text čítať (napr. v školskej literárnej prevádzke pri interpretácii „klasikov“), ostrakizovať nevyhovujúce (či kacírské) interpretácie“ (Horváth 2021, 14).



## Literatúra

- ABDZIRALovič, I. 2021. Odvěkou cestou. Zkoumání běloruského světového názoru. Červený Kostelec.
- ČARŇAKEVIČ, C. 2020. Ve stínu Západu i postsovětské reality. In Plav. Měsíčník pro světovou literaturu, č. 6/2020, s. 9-13.
- HORVÁTH, T. 2021. Interpretácia, naratív, reprezentácia. Bratislava.
- HRYŠČUK, N. 2021. Vlci a psi východní Evropy. In Host, č. 10/2021, s. 36-41.
- CHLAŇOVÁ, T. a kol. 2010. Putování současnou ukrajinskou literární krajinou. Červený Kostelec.
- KARSKIJ, J. (КАРСКИ, Я. Ф.). 1992. Беларускі народ і яго мова. Рэпрынт выд. 1920 г. Мінск.
- LOTMAN, J. 1990. Štruktúra umeleckého textu. Bratislava.
- NOVIK, I. 2021. Minské léto 2021. In Abdziralovič, I.: Odvěkou cestou. Zkoumání běloruského světového názoru. Červený Kostelec. s. 77-98.
- ŠKVARNA, D. 2004. Začiatky moderných slovenských symbolov. Banská Bystrica.
- TANESKI, Z. 2021. Poetika dislokácie. Bratislava.
- ZIMA, P. 1998. Literární estetika. Praha.
- ŽEŇUCH, P. 2022. Slováci & slovenčina v jazykovo-historických a konfesijných súvislostiach. Bratislava.



## Vlast jako symbol, aneb ještě jednou o názvech organizací bulharských komunit v zahraničí<sup>2</sup>

**The homeland as a symbol,  
or once again for the organizational structures of the Bulgarian communities abroad**

*Despite the specifics and conditions in each country, in order to function fully in another public environment, each Bulgarian community abroad necessarily creates its own institutional system. This system includes, first of all, official institutions, but also the numerous and diverse informal community organizations have their own specific, but typical and guaranteed place. The self-names of these organizations most often lead to a direct reference to Bulgaria and the Bulgarian. And this is more than understandable in view of the emblemization of their self-identification. Often, however, the notions focus on the semantic field of the native and the homeland. It becomes clear from the text that the notion “homeland” and other notions from its semantic nest are highly preferred by the creators of Bulgarian migrant structures abroad and this is completely explainable in view of the semantics itself and emotional charge of the concept.*

*Bulgarian communities abroad, institutional system, self-notions, homeland, native*

Dálo by se říct, že různé organizační formy života menšinových komunit v jinotnickém prostředí jsou do značné míry tou konstrukcí, která zajišťuje zachování, udržení a rozvoj jejich etnokulturních identit v jednotlivých zemích (Penčev и кол. 2017). V tom kontextu není náhodný fakt, že jedna z příčin, aby se hodně Bulharů zapojovalo dneska do činnosti různých bulharských migračních institucí (tanečních a pěveckých sborů, kulturních sdružení, náboženských obcí, škol, matic atd.) je bezesporu úsilí udržovat kontakt s bulharskostí a s vlastí, která se jeví v té specifické migrační souvislosti symbolicky přenesenou a budovanou na místě právě těmito organizačními činnostmi a projevy, jakož i komunikací v rodném jazyce (Маганова 2022).

V tomto kontextu je specifičnost různých institucí migrantů vyjádřena tím, že ty jsou z jedné strany formy vyjádření a udržování kulturního dědictví neseného

---

<sup>1</sup> Prof. Vladimir Penčev, PhD., Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum – Bulgarian Academy of Sciences, Moskovska 6A, 1000 Sofia, Bulgaria.

<sup>2</sup> Text byl vypracován v rámci projektu Kulturní dědictví a institucionalizace bulharských historických a současných migračních komunit mimo Evropu („Културно наследство и институционализация на българските исторически и съвременни мигрантски общности отвъд Европа“ (КП-06-Н30/3), financovaný Výzkumným fondem bulharského Ministerstva školství a vědy (МОН). Viz <https://www.migrantheritage.com/> (9.10.2022). Jiná verze textu vyšla bulharsky (Penčev 2022).

a reprodukováného migranty v cizím kulturním kontextu hostitelské země, ale zároveň jsou to prostředky diferenciací, zdůrazňování odlišnosti, jakož i požadavek příslušnosti k jinému společenství, které sdílí příslušné kulturní dědictví. Migrační instituce zavádějí a legitimizují postupy přenosu kulturních praktik a dovedností v rámci zemí, které tyto komunity obývají, a spolu s tím umožňují zachovat aspekt odlišnosti od okolního společenského prostředí (Bykov 2016).

Zde je vhodné věnovat pozornost konkrétně **systému organizačních forem bulharských komunit v zahraničí**. Jak jsem již uvedl na jiném místě (Пенчев 2018), je zřejmé, že i přes charakteristická specifika a podmínky v každé zemi si příslušná komunita nutně buduje svůj institucionální systém, aby mohla plně fungovat v tom jistém prostředí. Tento systém zahrnuje především **oficiální instituce, tj. reprezentující komunitu** (sdružení, spolky, svazy, organizace, asociace, kluby, střediska, nadace atd.), přičemž rozmanitost je zde mimořádně velká a závisí jak na historickém vývoji, tak na konkrétních okolnostech vzniku a vývoje příslušné komunity, jakož i na jejích cílech, záměrech, možnostech. Velmi často se přitom s nimi shodují deklarované jako **kulturní instituce**, tj. opět různé společnosti, spolky, svazy, centra, kluby, ale i knihovny, matice, muzea atd., protože jak z důvodu příslušné legislativy, tak i z principu, se tyto instituce obvykle sebeformulují nebo jsou formulovány příslušnými státními orgány v hostitelské zemi jako kulturní, ale mohou být i odlišné od těch obecných. Na třetím místě vynikají **vzdělávací instituce**, tj. školy, školky, vzdělávací střediska atd. Tyto se často shodují také s kulturními i obecnými, protože na některých místech musí být pro otevření školy zaregistrován spolek. Zvláštní místo v tomto kontextu zaujímají **církevní obce** emigrantů, farní sbory atd., kde je velká různorodost a někdy duplicita, ale obecně jsou jedním z nejvýznamnějších prvků v celkovém systému institucí migrantů. Dále **pěvecké a taneční skupiny**, pěvecké sbory, soubory atd. spojují interprety a milovníky vážné i moderní hudby a v zásadě může být jejich repertoár velmi široký a obsáhnout prakticky vše. Ne na posledním místě lze vyčlenit samostatně **folklorní soubory**, tj. tyto charakteristické a emblematické útvary, které se sebeformulují jako nositelé a ochránci kulturního dědictví. Neméně důležité jsou v životě komunity **mládežnické instituce** – studentské spolky, sdružení, asociace atd., jakož i mládežnické kluby a organizace. Nejčastěji jsou studentské – pro vzájemnou pomoc, legitimizaci, organizaci volného času, ale i pro zajištění zaměstnání atp. **Sportovní organizace** mohou být konkrétními podútvary zmíněných obecných institucí, ale mohou být i samostatnými organizačními jednotkami – v závislosti na specifikách. A nakonec, ale zdaleka ne na posledním místě, se vyznačují **migrantská média** – TV, rozhlas, webové stránky, tištěná média atd. Kromě toho, že ve vztahu ke kulturnímu dědictví plní roli ochránců, strážců a zprostředkovatelů, často plní funkce i komunitních institucí. Mimochodem, některé ze zmíněných, například sportovní a folklorní skupiny, stejně jako různé formy komunikace v informačním prostoru, se jeví také úspěšným modelem pro integraci na neformální bázi.

Zde je také třeba poznamenat, že oficiální instituce komunity zdaleka nejsou jediné v systému komunitních institucí. Svě zvláštní, ale charakteristické a zaručené místo mají také četné a různorodé **neformální organizace**. Mohou na jedné straně z toho či onoho důvodu duplikovat většinu z výše uvedených institucí – neochota k oficiálnímu závazku, skandály, zvláštnosti místní legislativy atd. Mohou to být na druhé straně neformální pododdělení oficiálních společností s kulturním, sportovním nebo jiným zaměřením. Konečně mohou být samostatné jednotky za účelem vykonávání některých činností (např. obchodní sítě), ale také pro zábavu, organizování volného času atd. Důležité v tomto případě je, že všechny mají významné organizační funkce v rámci komunity a že mají určité zásluhy v procesu zachování a reprodukce bulharského kulturního dědictví v jiném společenském prostředí (viz také Пенчев 2016).

Důležité je však i něco jiného, a právě na to je tento text zaměřen. Vlastní jména těchto organizací nejčastěji vedou k přímému odkazu na Bulharsko a bulharskost. A to je více než vysvětlitelné vzhledem k emblematické jejich sebeidentifikace. Někdy se názvy zaměřují také na sémantické pole vlasti a rodného, což je úplně pochopitelné. K tomu nás přesvědčí krátký přehled.

Začneme ho strukturou, která se jmenuje **Bulharská kulturní a společenská asociace „Rodina – Sydney“**, tj. **Vlast – Sydney** (viz Пенчев 2022a, Авджиева, Пенчев 2019, Авджиева, Пенчев 2021). Sdružení má dlouhou historii a je pokračováním spolku „Rodina – Sydney“, založeného 10. března 1978 místními Bulhary. Účelem asociace je propagovat a uchovávat bulharskou kulturu, tradice a bulharský jazyk mezi Bulhary v Sydney a Novém Jižním Walesu v Austrálii, jakož i podporovat a pomáhat integraci Bulharů v mnohonárodnostní zemi. „Rodina“ otevřela i bulharskou nedělní školu.<sup>3</sup>

Podobného razu má také **Bulharsko-australské sdružení „Rodina“** (родина = vlast) registrované v roce 2007 v hlavním městě Canbře, které si klade za cíl sdružovat krajany za účelem zachování bulharských tradic a ducha; formovat kulturní a etnické sebeuvědomění u mladých generací a hrdost na úspěchy bulharské vědy a kultury; dále – rozšiřovat sociální, kulturní a jiné vazby mezi Austrálií a Bulharskem; podporovat demokratický rozvoj Bulharska, jakož i bulharské kulturní hodnoty pomocí humanitárních a vzdělávacích programů; pomáhat nově přichozím Bulharům vysvětlením způsobu života v Austrálii; zachovávat a podporovat vazby mezi členy komunity prostřednictvím rekreace a rozmanitostí.<sup>4</sup>

Ve městě **Perth** existuje také sdružení „**Rodina**“, založené v roce 1992. Ke sdružení patří i bulharské centrum, dále taneční skupina „Vito choro“ (= kulaté kolo) a dvě rockové skupiny.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> <https://www.aba.government.bg/map>; <https://www.rodinasydney.org.au/>; <https://www.facebook.com/RodinaSydney/> (9.10.2022).

<sup>4</sup> <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

<sup>5</sup> <https://www.aba.government.bg/map>; <https://www.facebook.com/Bulgarian-Association-Rodina-Perth-204431119607804/> (9.10.2022).

Ve **Spojených státech** se však tento název vztahuje především k bulharským vzdělávacím strukturám. Typickým příkladem je bulharská nedělní škola „**Rodina**“ v **St. Petersburgu na Floridě**. Samotná organizace se ve skutečnosti jmenuje Bulharské studijní centrum „Rodina“, registrované v roce 2014 podle zákonů USA a státu Florida, přičemž v jeho rámci aktivně působí Bulharská nedělní škola „Rodina“ a skupina lidových tanců „Šarenica“ (= pestrota). Ve škole se vyučuje bulharský jazyk a literatura, vlastivěda, folklór, lidové tance a další předměty a ve skupině lidového tance se cvičí lidové tance a račenica z různých regionů a etnografických oblastí Bulharska.<sup>6</sup>

Podobný je organizační model nedělní školy „**Rodina**“ v **Pensylvánii**, která byla založena v roce 2009. Ve škole funguje kroužek malování a modelování a kroužek lidových tanců. Škola je prakticky také strukturou zřízeného **Bulharského kulturního centra pro Pensylvánii, New Jersey a Delaware**, jehož cílem je „uchovávat, ukázovat a rozvíjet bulharské kulturní dědictví a vzdělávat členy komunity a společnosti různého věku a národností o bulharské kultuře, jazyce, historie, tradice a zvyky, hudbě a tanci, prostřednictvím výstav, představení a dalších vzdělávacích aktivit“.<sup>7</sup> V New Jersey byla také založena Bulharská škola „Roden kraj“ (= rodiště).

Záměry tvůrců názvů bulharských organizačních struktur na evropském území jsou do značné míry podobné. Typickým příkladem je země hostící poměrně velké množství bulharských migrantů – Španělsko. Asociace pro rozvoj a zábavu „**Rodina**“ v **Segovii** byla založena v roce 2011 a jejím účelem je prezentovat bulharskou kulturu a folklór, rozvíjet aktivity pro zachování bulharské identity. Zakladatelé sdružení se shodují v myšlence popularizovat bulharské písně, tance a tradice, a s touhou vyvinout dále vzdělávací projekt. Právě posledně jmenovaný do určité míry spojuje tento model s výše uvedeným prostřednictvím vytvoření **Výukového centra „Rodina**“.<sup>8</sup>

Podobné je bulharské kulturní sdružení „**Rodina BG**“ v **Logroño**, založené v roce 2016, ke kterému patří i Bulharská nedělní škola „Ivan Vazov“.<sup>9</sup>

Jiná je situace ale v případě **Sdružení Bulharů v Navarře „Rodina**“ ve městě **Pamplona**, založené v roce 2005, které si dalo za cíl pracovat pro sjednocení Bulharů v regionu Navarra, pro udržení a šíření bulharské kultury a autentického bulharského folklóru. Při sdružení byla zřízena taneční skupina a orchestr pro bulharskou lidovou hudbu.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> <https://www.aba.government.bg/map>; <http://bglearningcenterrodina.com/>; <https://www.facebook.com/Българско-училище-Родина-Bulgarian-Learning-Center-Rodina655480007930070/> (9.10.2022).

<sup>7</sup> <https://www.bghubusa.com/listing/български-културен-център-за-пенсилв/>. Viz také <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

<sup>8</sup> <https://www.facebook.com/Учебен-център-Родина-Centro-Educativo-Rodina-654482214620521/>; <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

<sup>9</sup> <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

<sup>10</sup> <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

Musím zde zdůraznit, že ve skutečnosti název „vlast“ zdaleka nevyčerpává možnosti odkazování na toto sémantické hnízdo v názvech bulharských migračních struktur. Z těch dalších nejčastější je **„Rodoljubie“**, t.j. „milování vlasti“. A tak, v **USA, v Ohio**, existuje bulharská škola „Rodoljubie“, a pokud zůstaneme na španělském území, uvedeme například bulharskou školu **„Rodoljubie“ ve Valencii**, kterou v roce 2010 založila Asociace Bulharek „Bílá vlaštovka“ ve Valencii. Škola je výrazem touhy pracovat pro rozšíření vzdělávacího procesu tamních bulharských dětí.<sup>11</sup>

Ale obecně se „Rodoljubie“ vyskytuje nejčastěji mezi bulharskými historickými migračními komunitami, hlavně v Besarábii. Na území Ukrajiny jsou to např. **Kyjevská společnost pro bulharskou kulturu „Rodoljubie-1989“**. V roce 1994 byla v rámci sdružení otevřena nedělní škola, kde se vyučuje moderní bulharský jazyk a kultura. Bulharská nedělní škola „Vasil Levski“ byla založena v roce 1999 při **Bulharské kulturní a vzdělávací společnosti „Rodoljubie“** ve městě Berdjansk, která se od roku 1992 aktivně podílí na životě bulharské komunity v tom městě a v regionu. Ve škole vznikl i folklorní soubor. Společnost je organizátorem a zakladatelem regionálního bulharského folklorního festivalu „Izvor“. Ta také iniciovala stavbu pomníku Vasila Levského v Berdjansku. V dalším ukrajinském městě **Južne** existuje také bulharská společnost „Rodoljubie“, zatímco ve městě **Reni** byla založena bulharská národně-kulturní společnost „**Otčina**“, což je další název z tohoto sémantického hnízda.<sup>12</sup>

Bulharská společnost **„Rodoljubec“** (= vlastenec) byla založena v roce 2008 ve městě **Taraklia v Moldavské republice** a ustavujícího setkání se zúčastnili zástupci bulharských vesnic v této oblasti. Její hlavním cílem je dosažení optimálních podmínek pro oživení, uchování, rozvoj a šíření duchovních, jazykových, historických, kulturních a jiných národních hodnot. Paralelně s tím je vyvíjeno úsilí o rozšíření a posílení bratrských vazeb s etnickou vlastí Bulharskem, s jeho veřejnými a státními strukturami. Základní organizace jsou vytvářeny v osadách s kompaktním bulharským obyvatelstvem.<sup>13</sup>

A nakonec se nelze nezmínit o názvech nedělních škol **„Rodná řeč“**, které také najdeme poměrně často – např. v **Oslu, Brémách, Tübingenu, Curychu, Londýně, Sarasotě, Vancouveru, Mexiku** atd.

Jak je z tohoto přehledu patrné, název „Vlast“ a další názvy z toho sémantického hnízda, tvůrci bulharských migračních struktur v zahraničí silně preferují, a toto je plně vysvětlitelné s ohledem na samotnou sémantiku a emocionální náboj pojmu. Nebudeme se jím zde konkrétně zabývat, protože téma potřebuje velmi seriózní rozbor, naším úkolem bylo spíše upozornit na existenci problému a iniciovat další výzkum.

---

<sup>11</sup> <https://www.aba.government.bg/map>; <https://www.facebook.com/Асоциация-Бялата-лястовицаВаленсияAsociación-LOroneta-blanca-Valencia-153509678040623/> (9.10.2022).

<sup>12</sup> <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

<sup>13</sup> <https://www.aba.government.bg/map> (9.10.2022).

### **Seznam literatury**

- АВДЖИЕВА, А., ПЕНЧЕВ, Вл. 2019. На отсрещния край на Земята. – <https://www.migrantheritage.com/на-отсрещния-край-на-земята-3/>
- АВДЖИЕВА, А., ПЕНЧЕВ, Вл. 2021. Организации на българите в Австралия и Нова Зеландия – социални мрежи и културно наследство. In Български общности в чужбина. Аспекти на културата, идентичността и миграцията. София. с. 41-62.
- ВУКОВ, Н. 2016. Тенденции за конструиране на нови европейски наследства, основаващи се на миграциите и общоевропейските политики. – <http://www.migrantheritage.com/wp-content/uploads/2016/01/dokladnikolay.pdf>.
- МАТАНОВА, Т. 2022. Българи в Германия и връзките им с българската родина. In За българската диаспора – представите за родното. София. с. 36-43.
- ПЕНЧЕВ, Вл. 2016. Институции на българските мигрантски общности в чужбина. In Светът е слово, словото е свят. Благоевград. с. 258-263.
- ПЕНЧЕВ, Вл. 2018. Организационни модели на съхраняване на културното наследство сред българските общности в чужбина. In Славянска филология. Т. 26. София. с. 5-11.
- ПЕНЧЕВ, Вл. 2022. Родината като символ. In За българската диаспора – представите за родното. София. с. 44-51.
- ПЕНЧЕВ, Вл. 2022а. Копнеж по Южния кръст, или още веднъж за българската градинарска експанзия, този път извън Европа. In Българи отвъд Европа – институции и културно наследство. София (под печат).
- ПЕНЧЕВ, Вл. и кол. 2017.: Пенчев, Вл., Воскресенски, В., Вуков, Н., Гергова, Л., Гергова, Я., Борисова, М., Матанова, Т., Михайлова, К., Кулов, Б., Янев, Й. 2017. Културно наследство в миграция. София.



## Rodinná konštelácia ako regulátor rodinných vzťahov v slovenskom a bulharskom prostredí

### The Family Constellation as a Regulator of Ancestral Relationships

*The subject of this research is the family constellation, which examines the connection of each family member with the family memory. An attempt is made to trace how the hidden or unknown facts of the family history are passed down as part of the personal destiny of one of the descendants. The current phenomenon in question in the Slovak and Bulgarian environment is directed towards the tribal blessing and the restoration of the balance between sin and retribution despite the different time layers. The construction of this approach in Slovak and Bulgarian culture is studied. In the text, I will try to clarify the visible and hidden dynamics in the family system, the connections between representatives of different generations in the family and in kind, and how the constellations regulate the relationships between them.*

*kind, fate, power, dynamics, constellation*

Moderné obrady podliehajú procesom neustálych vnútorných zmien a transformácií. Predmetom predkladanej štúdie je rodinná konštelácia ako prístup k udržaniu rodinnej moci. Rodinné konštelácie uvažujú nad spojením každého člena rodiny s pamäťou predkov a o tom, ako sa mlčky alebo neznáme fakty histórie predkov prenášajú ako súčasť osobného osudu jedného z potomkov. V predmetnom súčasnom fenoméne v slovenskom a bulharskom prostredí sa prelínajú rituálne praktiky z rôznych kultúr, presvedčenia z nedávnej minulosti sa spájajú s modernými pohľadmi a chápaniami, pričom cieľom je požehnanie predkov a obnovenie rovnováhy medzi hriechom a odplatom napriek rôznym časovým vrstvám. Skúma sa konštrukcia tohto terapeutického prístupu v slovenskej a bulharskej kultúre. Jednotlivé časové etapy sú sledované v horizontálnom a vertikálnom pláne na základe analýzy ústnych, písomných a obrazových materiálov – elektronických archívnych materiálov, osobného archívu s priamym zapojením a rozhovorov s respondentmi v súvislosti so spomínaným výskumným problémom. Keď to nebolo možné – najmä pri rozhovoroch so slovenskými respondentmi, vzhľadom na dlhotrvajúcu donedávna pandemickú situáciu –, spoliehala som sa na medializáciu konkrétneho rituálu a na vedecký výskum v digitálnom formáte s otvoreným prístupom.

Rodinné konštelácie vyžadujú a implikujú prítomnosť osoby s vedúcimi dištančnými funkciami, resp. osoby, ktorá je sprostredkovateľom medzi sve-

---

<sup>1</sup> Rajna Roždestvenska, Ústav etnológie a folkloristiky s Etnografickým múzeom pri Bulharskej akadémii vied, ul. Akad. Georgi Bonchev, bl. 6, 1113 Sofia, Bulharská republika.



tom živých a svetom ctených mŕtvych. Jeho zodpovednosť je obrovská – od správneho vykonania samotného obradu spojiť sa s duchom predkov až po správny prenos ich správ prostredníctvom ľudí, zúčastňujúcich sa vo vytvorenom terapeutickom kruhu vo funkcii zástupcov, aby sa konštelovanému človeku dostalo odpustenia, požehnaní a energetickej sily. Podľa rodinných konštelácií sú v strede konšteláčného systému rodičia a ich deti, za ktorými nasledujú starí rodičia, prastarí rodičia a všetci predkovia v priamej línii späť v čase. Osobný osud je vždy na prvom mieste, ale nutne je podmienený rodovým žrebom. Iba rod je silnejší ako jednotlivec.

Všetci jednotliví potomkovia a členovia sú preňho dôležití, ale ako najdôležitejšia vyniká jeho celková štruktúra – v nej má každý člen rodiny právo na miesto a pamäť, o jeho živote sa patrí hovoriť len pravda, aby z hanby sa nezatajovali skutočnosti ani sa nepopierala jeho príslušnosť k rodu. Ak by činy jednotlivého člena zabránili rodovej línii vykonávať programy, ktoré ju udržiujú celistvú a udržiavajú harmóniu, rod sa bude brániť a zachová si skryté informácie. Ak však záleží na jedincovi, či rod udrží pri živote – tzn. aby sa narodili potomkovia a rod pokračoval, predkovia jedincovi nebudú váhať obdarovať ťažkým osudom, aby si udržali energiu vo svojej štruktúre a pokračovali v existencii. V takýchto dramatických situáciách sa východisko hľadá pomocou tzv. rodinnej konštelácie.

Konštelácie zviditeľňujú skrytú dynamiku, umožňujú opravu poškodenia a obnovenie rovnováhy. Verí sa, že čisté úmysly konštelovanej osoby obnovia rovnováhu a zastavia zlo pre ďalšie generácie. V texte sa pokúsim objasniť práve tieto súvislosti.

„Brat brata nekŕmi, ale beda tomu, kto ho nemá“ – bulharské príslovie. Sovietsky etnograf Sergej Tokarev (1983) sa vo svojom výskume komunity a rodiny dotýka problematiky málo študovaných subjektov ako ľudského kolektívu – nositeľov zvykov a obradov kalendárneho cyklu. Do akej miery predstavuje rodinné spoločenstvo uzavretý kruh, v ktorom vonkajšie, vedľajšie subjekty nemajú miesto a do akej miery je otvorené ovplyvňovaniu na makrokolektívnej úrovni, sa pokúsim v predloženom texte objasniť cez prizmu rodinnej konštelácie, ako novodobý folklórny fenomén. Starostlivosť o dieťa, o pokračovanie rodiny, o zachovanie sily a potenciálu rodiny sa prejavuje najmä v hernej inscenácii, do ktorej vstupuje každý predstaviteľ určitého člena rodiny. Roly konštelácie sa pridávajú na začiatku procesu a zloženie účastníkov závisí od významu a účelu konštelácie. Rodinné konštelácie budem považovať práve za obrady, ktorých cieľom je pripomenúť a obnoviť jednotu rodiny a rodu ako kolektívu.

Známý bulharský etnograf, zakladateľ a prvý riaditeľ Etnografického múzea Dimitar Marinov informoval o tom, ako práve pokrvné príbuzenstvo a vedomie jednoty spájalo kmene a upozornil bádateľov na vymiznutie tohto „vedomia v jednote a pokrvnom príbuzenstve“ (Marinov 1984, 2: 175-177). V kapitole venovanej kmeňom, vlakom, cechom a rodinám autor člení príbuzenstvo do niekoľkých podsmerov, v ktorých má každý príslušník rodu určité miesto, známe

a rozpoznateľné pre všetkých ostatných, ktorí mu vzdávajú úctu potrebnú pre jeho hodnotu a oslovuje ho konkrétnym menom (Ibid, 280-288). V bulharskej rodinnej tradícii sa rozprávajú príbehy o starších bystrých a vážených členoch rodiny. Na druhej strane, tí, ktorí sa niekedy dopustili nehodných činov, sú klanom vo všeobecnosti zamlčaní, nič sa o nich nevie alebo sa o nich nehovorí. Vytvára sa dojem, že ich miesto v rode je neobsadené, že je prázdne. Rodinné konštelácie ako súčasný fenomén slovenskej a bulharskej kultúry nachádzajú nitku spojenia s predkami, aby pomohli vyriešiť zamotané osobné prípady v živote potomkov.

Rodinná konštelácia ako prístup k udržaniu rodovej moci a budovaniu rodu naznačuje, že proces spájania sa so staršími členmi rodu vedie osoba zvaná konštelátor (z lat. *cōn-stēllātio* – vzájomné postavenie nebeských telies) (Dvoretzky 2000, 189). Tak ako sú nebeské telesá usporiadané v presnej konfigurácii voči sebe navzájom, tak každý z predkov v rodovej línii má presné miesto a právo patriť do rodovej sústavy. V rodine vládne archaický poriadok, ktorý namiesto predchádzania nešťastiu a utrpeniu ich zväčšuje. Do tej miery, do akej sa budúce generácie snažia, nevedome poháňané túžbou systému po rovnováhe, napraviť krivdy generácií pred nimi, zlo nekončí. A keďže je tento zákon nevedomý, zachováva si svoju moc. Konštelácia zviditeľňuje túto skrytú dynamiku a umožňuje opravu poškodenia a obnovenie rovnováhy. A na rozdiel od slepej nevedomej lásky, ktorá zvyšuje zlo, táto láska nachádza rovnováhu a zastavuje zlo pre ďalšie generácie. V tomto texte sa snažím tieto súvislosti objasniť.

V 21. storočí sa téma vzťahov ako prvkov modernej, technologicky vyspelej spoločnosti vymanila z oblasti tajomstva, za delikátnosť a už nie je tabuizovanou témou; nie je to striktné osobné, nedotknuteľné. Hovorí sa o nej. Na rozdiel od minulého dvadsiateho storočia. Hovoriť otvorene o problémoch v rodine bolo pre ženu v 20. storočí hanebné, tajné. Aké sú prípravy pred konšteláciou a čo sa od nežného pohlavia vyžaduje, je ťažké sa naučiť, dokonca aj zapísať – respondentkám priamych terénnych pozorovaní s rozhovormi uskutočnenými v rokoch 2019 a 2020 sa stále nedarí prekonať psychologickú bariéru a otvorene odhaliť „tajomstvá“ svojej osobnej rodiny a rodinných skúseností a života. Priame terénne pozorovania seminárov a priama účasť mňa ako anketárky na skupinových terapiách na rodinných konšteláciách však ukazuje priamu karmicko-dedičnú súvislosť medzi pamäťou predkov, rodovou líniou a ťažkosťami na životnej ceste moderných žien, ktoré sú dedičkami tejto pamäti predkov. Samotní účastníci zdieľajú svoje zážitky len slovne, obávajú sa nahrávania na diktafón či fotografovania fotoaparátom. Pevne veria a po niekoľkých dňoch, týždňoch, mesiacoch alebo až dvoch rokoch po nastolení určitej témy zistili, že problém je vyriešený priaznivo a že je cítiť vplyv na zmenu správania ostatných členov rodiny.

V priebehu uvažovania o konšteláciach ako o novodobom fenoméne sa mi podarilo označiť ich priestorové a časové rozmery. Bola použitá metóda zúčastneného alebo zahrnutého pozorovania. Pri konštelácii v skupine sa ukázalo, že ak o niektorom z rodinných príslušníkov v dávnej minulosti chýbajú alebo

sú nedostatočné fakty, sú niektorým z potomkov podvedome brané ako osobné a skúsené. Nielen pre predkov, ale aj pre nasledujúce generácie znamená odmietnutie či neprijatie, popretie predkov, zbavenie moci a nesie znak zašpinenia, oslabenia celej rodiny. Dôsledky pre jedného člena rodiny sú dôsledkami pre všetkých v rodinnom reťazci. Príkladmi takýchto dôsledkov sú: bezdetnosť, neschopnosť uzavrieť manželstvo alebo vstúpiť do dlhodobého partnerského vzťahu, mŕtve deti, potratené deti, nešťastné manželské či partnerské vzťahy a pod. Francesca Mason Boring vo svojej knihe o systemických rodinných konšteláciách ako o transformačnej ceste podrobne píše, že v nich existuje špecifická „oblasť poznania“, ktorá počas procesu konštelácie poskytuje úplné a správne informácie o osudoch a traumách, o bariérach, „obmedzujúcich tok lásky v rodinnom systéme“ (Boering 2018, 69-75).

Autor skúmaného novodobého fenoménu – psychoterapeutickej metódy systemicko-rodinných či rodinných konštelácií – je zakladateľom jednej z dvoch najznámejších svetových škôl v odbore. Bert Hellinger je populárny súčasný nemecký psychológ, pedagóg, filozof, autor kníh: „Duchovná rodinná konštelácia. Prehľad“, „V službách života“, „Zákony lásky“, „Liečba. Uzdrav sa a zostaň zdravý“ atď. Osobné skúsenosti, ktoré slúžili ako základ pre jeho profesionálny rozvoj a vytvorenie konceptu rodinných konštelácií, nazbieral počas svojho pobytu, keď pôsobil ako kresťanský misionár medzi Zulumi v Južnej Afrike. Na základe nahromadených dojmov zo skupinovej dynamiky, poznatkov z vysokoškolského vzdelania v oblasti psychológie a primárnej terapie ako terapeut dospel k poznaniu, že opakujúce sa vzorce a scenáre v ľudskom živote nevyplývajú z osobných rozhodnutí jednotlivca, ale z minulých dejín členov jeho rodiny a dokonca aj z nahromadených neznámych faktov o niektorom členovi rodiny.

Pre potreby štúdie spomeniem, že existujú dve hlavné školy systemických rodinných konštelácií: francúzska a nemecká. Nebudem sa hlbšie venovať podstate procesov rodinnej terapie. Zaujíma ma priame podmieňovanie a vzájomný vzťah medzi rodovou psychologickou, energetickou a zdedenou históriou a pamäťou a liečbou neplodnosti/bezdetnosti/osobných rodinných problémov – ako je napr. nedostatok partnera a nedorozumenie v manželstve – prostredníctvom konštelácií. Rodová terapia je považovaná za terapiu osobného osudu a prejdenia do novej životnej etapy, vstupu do nového, šťastnejšieho a bezproblémového kolobehu, ako aj prekonania určitého zamknutého, zablokovaného momentu osobného života. Rodina predstavuje základnú hodnotu, spája jednotlivcov, to je skupina, v ktorej je každý dôležitý a každému členovi je pridelené miesto: „rodina je osobitným systémom ľudských vzťahov, smerujúcich dovnútra a navonok, ktorá na základe väzieb pôvodu, pokrvnosti aj afinity plní mnohé sociálne funkcie. Je východiskovým bodom počnúc od hospodárskych, kultúrnych súvislostí až po emocionálne väzby. Zároveň je výsledkom sociálneho spolužitia od narodenia jednotlivca až po jeho smrť... Zmeny v rodine sa môžu diať nenápadne, zvnútra, aj pod vplyvom vonkajších okolností...“ (Botiková, Deáky 2022, 25).

Pre účely tejto práce skúmam rolu účastníkov konštelačných sedení, ich postoj pred účasťou na nich, ako aj následný efekt v ich živote. Faktom je, že napríklad odlúčenie dospeljej dcéry od rodinného kolektívu v tradičnej slovenskej a bulharskej rodine znamenalo zníženie jej početného zloženia, a teda aj oslabenie produkčných možností. Spolu s rodičovskou láskou to vyvoláva odpor rodiny a smútok, smútok za dcérou a príbuzným. Odolnosť rodu sa odráža v množstve obradov, ktorým sa nebudem detailne venovať. Avšak práve tento odpor má spôsob, ako sa vyliečiť prostredníctvom rodinných/rodinných individuálnych alebo skupinových konštelácií. Príkladom odporu môže byť: otcova alebo materská prisaha, vylúčenie z rodiny tak, že sa o osobe, ktorá z nej vystúpila, nehovorí, málokedy sa o nej hovorí alebo sa o nej používajú negatívne kvalifikácie. Cieľom je obmedziť tok väčšieho množstva energetických zdrojov z rodiny k členovi, ktorý už nie je jej súčasťou. To však spôsobuje dotýčenému živému jedincovi množstvo ťažkostí, ktoré sa snaží vyriešiť pomocou konštelácií.

Rodinné konštelácie, vedené v skupine alebo individuálne, sú mechanizmy na riešenie zákazov voči niekomu individuálne alebo voči viacerým členom rodiny. Zaujíma ma, ako sa dá nastaviť rodinná konštelácia ako rituálna prax na ozdravenie osobného života na fyziologickej, mentálnej a energetickej úrovni. Na slovenskej úrovni sú známe výskumy realizované po roku 2017 venované rodinným konšteláciám z antropologického hľadiska, napríklad:

*antropologická perspektíva* – autorka Nikola Kulichová (2017). Autorka vychádza z tézy, že tam, kde je konvenčná medicína bezmocná, hľadá sa riešenie daného problému pomocou alternatívnej medicíny: „*Alternatívna medicína často apeluje na presvedčenia alebo svetonázor ľudí, ktorí ju vyhľadávajú... V tejto antropologickej sub-disciplíne sú jednou z tradičných tém kolektívne emócie... Moji informátori vyhľadali rodinné konštelácie ako alternatívny spôsob medicíny/terapie najmä kvôli zdravotným, finančným, psychickým a vzťahovým problémom. Nielen, že sú to oblasti života, ktoré ľudí najviac zaujímajú, ale často je ich správne fungovanie mimo našu moc*“ (Kulichová 2017, 10). Kulichová vysvetľuje, že vo svojom výskume sa drží nemeckej školy konštelácií: „*Ide o alternatívny druh terapie, ktorý do západnej spoločnosti priniesol Bert Hellinger, nemecký psychoterapeut a rodinný terapeut. Túto metódu „obkukal“ a pozmenil na základe svojho niekoľkoročného pobytu v severnej Afrike, konkrétne v kmeni Zulu. Ide o istú kolektívnu aktivitu, ktorej pozitívne výsledky konvenčná veda hodnotí najmä z hľadiska empatie a sugescie. V Európe sa stali veľmi populárne, a taktiež aj na Slovensku, kde ich môžeme vyhľadať v každom väčšom meste*“ (Kulichová 2017, 24).

Mária Ďurčová (2012). Pilotný výskum prináša teoretický pohľad na vzájomné vzťahy medzi psychologickým poradiem narodenia, sebahodnotením a školskou úspešnosťou vyjadrenou priemerom známok u adolescentov. Autorka tvrdí, že príčiny nízkej úspešnosti v škole sa objasňujú cez rodinnú konšteláciu: „*Alfred Adler ako prvý zdôrazňoval význam celej rodiny v jej úplnej štruktúre a dynamických interakciách a predovšetkým sa zamerával na súrodenecké vzťahy... Podľa Adlera, dieťa prichádza*

*na svet inštinktívne vybavené na sociálnu interakciu s ľuďmi a jeho sociálne pole utvárajú nielen rodičia, ale aj súrodenci, prípadne i ďalšie osoby žijúce v domácnosti... Na školskú úspešnosť dieťaťa môže mať vplyv aj rodinná konštelácia, t. j. prítomnosť a vplyv otca, matky, počet a vekové rozloženie súrodencov a ich pohlavie... Odchod jedného z rodičov z domácnosti v dôsledku úmrtia, alebo rozpadu rodiny môže mať negatívny dopad na žiakov školský výkon. Na školskú úspešnosť (neúspešnosť) môže vplývať aj nepriaznivé postavenie žiaka v rodine“ (Ďurčová 2012, 19, 26).*

Dvaja konštelátori poskytli pomoc na bulharskom poli, čo mi umožnilo vykonávať priame pozorovania prostredníctvom aktívneho priameho zapojenia sa do procesu konštelácie. Podľa slov jednej z facilitátoriek, s ktorou som komunikovala, nasledovníčky francúzskej školy, ktorú založil Idris Laor, Snežany Stoyanovej-Uzunovej: „V rodinnom systéme niekoho vylučujeme, keď mu nedovolíme byť v ňom prítomný. Odmietame ho a berieme mu právo byť rovnocenným členom tohto systému. Porušenie týchto princípov vedie k narušeniu systému a my sme príbuzné prvky a každý prvok má v rodinnom systéme svoje miesto a funkciu.“ Ako svedčia samotní účastníci konštelácií, odrazy môžu byť nasledovné: bezdetnosť alebo neschopnosť otehotnieť napriek výbornému klinickému zdravotnému stavu u oboch partnerov; pocit prázdnoty, neistoty a neschopnosti nasledovať nezávislú životnú cestu; ťažkosti v partnerských vzťahoch alebo vo vzťahoch medzi rodičmi a deťmi; ťažkosti týkajúce sa sexuálneho aspektu v prípade páru, ktorý sa rozhodol pre potrat, zhoršenie vzťahov a dokonca aj rozchod. Princípom je, že vnútorná autorita na jemnejšej úrovni hľadá odplatu. A ak nie rodičia, tak jeden z potomkov z lásky a úcty prevezme a ponese tento odtlačok, toto bremeno so sebou – aby sa obnovila harmónia spolupatričnosti všetkým v rodovej línii, v rodovom prúde.

V skupinovej konštelácii pozorovanej vo februári 2020 v uzavretej miestnosti – sále pre taoistické praktiky – na tému „Rodinné konštelácie a vzťahy“ boli účastníci vopred určení. Každý z účastníkov vopred vyplní krátky dotazník, ktorý obsahuje dôležité momenty jeho rodinnej histórie po otcovskej a materskej línii. Fakty ponúkajú najvýznamnejšie informácie pri práci s rodinnými konšteláciami, na rozdiel od tradičnej terapie, kde sa primárne využívajú interpretácie založené na povahových charakteristikách, osobnostných charakteristikách a rozboroch medziľudských vzťahov. Najdôležitejšia otázka pri práci s rodinnými konšteláciami je – čo sa stalo a čo sa deje? Je niečo v živote členov súčasnej rodiny alebo niekoľkých posledných generácií v primárnej rodine, čo bolo veľmi traumatizujúce, obzvlášť nezvyčajné, alebo čo spôsobilo významnú zmenu v priebehu udalostí? Tieto otázky sa týkajú súrodencov, rodičov a ich súrodencov, starých rodičov a ich súrodencov a tiež v situáciách, keď došlo k mimoriadne dramatickým udalostiam (napr. úmrtie pri pôrode), môže sa to týkať aj prastarých rodičov. Tieto otázky platia aj pre predchádzajúcich partnerov rodičov, starých rodičov.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Pozri <https://familyconstellations.bg/>.



Od chvíle, keď človek vstúpi do konštelačnej relácie, nie je povolený žiadny vonkajší zásah, prerušenie, výstup z procesu alebo vstup nového účastníka, aby sa neporušila posvätnosť energetického spojenia medzi dvoma svetmi. Na úvod moderátorka Snežana Stoyanova-Uzunova<sup>3</sup> vysvetľuje, v krátkej úvodnej prednáškovej časti uvádza príklady, spomína, že aj leukémia ako choroba má svoje konštelačné charakteristiky. Podľa jej slov, vysvetlených cez partnerstvo, keď sa nemáme radi alebo sa cítíme vinní, chceme potrestať tú časť v nás, ktorá sa nám nepáči. Systém je dôležitejší, veľký je dôležitejší ako malý, systém vždy obetuje menšieho a cez konštelácie si riešime svoje problémy, nemáme právo riešiť problémy iného človeka. Matka môže s dieťaťom pracovať, ale keď je problém v partnerskom vzťahu, vtedy je konštelačná úloha rámcovaná ako osobný problém. A keď prijmeme všetkých členov rodiny, ktorých miesto bolo kedysi sporné alebo odmietnuté, upokojia sa a vníma sa to tak, že rodinná sila a energia môžu teraz bez prekážok prúdiť k dedičom.

Uzavretý priestor na sedenie konštelačnej skupiny je vopred pripravený a prispôbený rituálnosti aktu. Účastníci sedia v kruhu, vedúca z pozície svojich vedomostí a skúseností preberá úlohu rituálnej osoby a podáva vysvetľujúci popis systému, metód a cieľov konštelácií. V kruhu – tradične blízko neho alebo v strede ako oltár posvätného kruhového priestoru – sa zapaluje sviečka, priestor je preniknutý očistnými a upravujúcimi vôňami. Kadidlo nesú liečivé rastliny tradične používané na prípravu a čistenie posvätného priestoru – palo santo, kadidlo, kopál, šalvia alebo iné vybrané byliny. Hoci v procese konštelácie nedochádza k prekročeniu fyzickej vzdialenosti, prechod ako rituálny komponent tu nechýba. Návrat do minulosti predkov s cieľom premietnuť lepšiu prítomnosť a vytvoriť budúcnosť pre účastníka je vysvetlený na úrovni modlitby a slov vďaka predkom. Týmto spôsobom sa vytvára trvalý dojem pomínutelnosti. Uskutočňuje sa dočasný mezigeneračný prechod, vyjadrený v dlhej ceste dávania práva na spolupatričnosť a odpustenie na hlbokéj psychologickéj úrovni minulých prehrškov. Konštelácia ako moderný obrad „*odporuje nezvratnému plynutiu času, ako prejav kolektívneho vedomia a ako kolektívna akcia... ide do budúcnosti a vráti sa späť...*“ (ЖИВКОВ 1981, 16).

Odpustenie sa udeľuje od najmladšieho člena rodiny až po starších. Prostredníctvom postoja odpustenia a uznania práva na príslušnosť do klanového systému sa kladú základy pre emocionálnu a praktickú realizáciu myšlienok nadprirodzeného prenikania do časových vrstiev rodu. Keď je toto prenikanie možné na úrovni konštelácie, dosiahne sa energia lásky a uznania medzi členmi rodu, a ak bude úspešná, získa sa.

---

<sup>3</sup> Snežana Stoyanova-Uzunova je psychologička, psychoterapeutka, konzultantka pozitívnej psychoterapie, certifikovaná vedúca systémových konštelácií podľa metód francúzskej školy a integrálneho poradenstva. Pozri [https://snejpsiholog.com/?page\\_id=34](https://snejpsiholog.com/?page_id=34).

Rozdiel medzi nemeckou a francúzskou školou je v dotazníkoch, ktoré sú účastníkom zaslané vopred. Tieto skutočnosti potom napomáhajú konštelačnému sedeniu tým, že odhaľujú hlavnú príčinu zablokovania alebo zapletenia, ktoré ovplyvňuje generácie v rámci rodiny. Kľúčovým bodom je, aby nedošlo k žiadnemu obvineniu zo strany dotknutej strany voči predkovi s komplikovaným osudom.

Začiatok rituálnych akcií je nastavený na recitovanie modlitieb a slov, aby sa všetkým prítomným dostalo nebeského požehnania a ochrany zo strany vyšších síl. Modlitbu vedie a riadi facilitátor. Zapálenie rituálneho ohňa v strede komunitného kruhu musí byť nevyhnutne zapálené novým, čistým ohňom. Neuskutočňuje sa žiadny „ohnivý rituál“ a obrady okolo ohňa sa kombinujú s inými rituálnymi predmetmi symbolickej povahy: voda, deriváty ohňa (kadidlo, vonné byliny, sviečky). Hlavnou črtou rituálneho ohňa je jeho spoločný charakter: okolo ohňa sa zhromažďuje skupina, kolektív. Verí sa v nadprirodzenú priaznivú silu ohňa. Ohňu a dymu sa pripisujú liečivé vlastnosti. Oheň má praktickú funkciu ako prostriedok očisty. Škodlivé vlastnosti ohňa a dymu sa preniesli do ríše nadprirodzena. Odtiaľ pochádza myšlienka, že oheň môže zničiť všetko zlo a ochrániť pred nečistými, zlými silami. Viera v produktívne sily ohňa je základom kadidla alebo očisty horiacimi bylinami priestoru, ktorý sa má použiť na rituálne akcie. Všetky vychádzajú z poznania, že aj dnes si človek „vytvára rituály založené na hlbokých psychologických ideách: rituálny oheň musí byť výnimočný, odlišný od každodennosti“ (Иванова 1983, 128).

Hoci v procese konštelácie nedochádza k prekročeniu fyzickej vzdialenosti, prechod ako rituálny komponent tu nechýba. Návrat do minulosti predkov s cieľom premietnuť lepšiu prítomnosť a vytvoriť budúcnosť pre účastníka je vysvetlený na úrovni modlitby a slov vďaka predkom. Takto vzniká trvalý dojem pomínutelnosti. Uskutočňuje sa dočasný medzigeneračný prechod, vyjadrený v dlhej ceste dávania práva na spolupatričnosť a odpustenie na hlbokéj psychologickéj úrovni minulých prehreškov. Odpustenie sa udeľuje od najmladšieho člena rodiny po najstaršieho. Prostredníctvom postoja odpustenia a uznania práva na príslušnosť do klanového systému sa kladú základy pre emocionálnu a praktickú realizáciu myšlienok nadprirodzeného prenikania do časových vrstiev rodu. Keď sa tento prienik stane možným na úrovni konštelácie, dosiahne sa špecifická zamotaná a nevyriešená situácia v minulosti rodovej línie a ak sa podarí, medzi členmi línie sa vytvorí energia lásky a uznania. Tento komplex akcií by sa dal považovať za založený na predstave, že „kontinuita je integrálnou súčasťou etnogenetického procesu“ (Попов 2014, 391).

Ako už bolo spomenuté vyššie, účastníkom sa elektronicky poskytnú dotazníky<sup>4</sup> alebo sa ich požiada, aby vopred špecifikovali dôležité fakty o rodinnej/rodovej histórii. Tieto skutočnosti potom pomáhajú facilitátorovi konštelačného

---

<sup>4</sup> Deviatá kapitola knihy B. Ulsamera „Liečivá sila minulosti. Systémová terapia Berta Hellingera“ obsahuje vzorové dotazníky, ktorých odpovede si účastníci skupinovej rodinnej konštelácie alebo individuálnej konštelácie vopred pripravujú (Улсамер 2014, 235-238).



sedenia pri odhaľovaní základnej príčiny zablokovania alebo zapletenia ovplyvňujúceho generácie rodiny. Kľúčovým bodom je, aby nedošlo k žiadnemu obvineniu zo strany dotknutej strany voči predkovi s komplikovaným osudom. Začiatok rituálnych akcií je stanovený recitáciou modlitebných slov, aby sa všetkým prítomným dostalo nebeského požehnania a ochrany zo strany vyšších síl. Modlitbu vedie a riadi facilitátor. Ten je umiestnený ako hlavná rituálna postava v kruhu a ponecháva prázdne miesto v strede kruhu – to je miesto, kde bude prúdiť informačný tok v poli. Všetci účastníci, ktorí prevezmú úlohu konkrétneho zástupcu, sa pripájajú k modlitbe so zavretými očami, nohami pevne na podlahe: „*Zástupcovia vraj začnú mať veľmi podobné pocity a myšlienky, ako skutoční členovia rodiny – odkazuje sa na teóriu morfogenetických polí alebo bunečnej pamäti spojenej s našou DNA*“ (Kulichová 2017, 24). Myšlienkou celého tohto kroku je dosiahnuť „uzemnenie“, spojenie so zemou cez chodidlá. Chodidlá sú považované za spojovací článok medzi človekom a jeho rodinou, cez ne prúdi energetické spojenie. Predpokladá sa, že v tomto prípade sú zachované pohanské zvyšky a pozostatky staroveku. Pohanské predstavy sa zároveň spájajú s kresťanskými: spojenie so zemou ako ochrancom a ochrancom rodu sa spája s pozemskou projekciou slnka – ohňa. Tieto spojenia sa odohrávajú na pozadí náboženského prejavu viery, dôvery, t. j. modlitby. Použitie ohňa v rituálnej akcii má rituálny význam – je očisťujúci a osvetľujúci. Konštelácie sú ako druh moderného obradu prejavom kolektívneho vedomia a ako kolektívna akcia sa vracajú späť, aby zabezpečili nejakú „udalosť v budúcnosti“.

Polohy tiel a pohyby v kruhovom poli konštelácií ako významová záťaž presahujú bežnú fyzickú formu a sú zaťažené ďalšími rituálnymi význammi. Statické a dynamické polohy tiel účastníkov nahrádzajú detailnú verbálnu komunikáciu a nadbytočné rozhovory, do ktorých môžu byť neúmyselne vnesené osobné ambície alebo emócie. Pohybmi tela, gestami a krátkym označením konkrétnych emocionálnych, fyzických a duševných stavov počas konštelácie sa vyjadrujú zámery, túžby, sociálne vzťahy, čím sa zviditeľňuje dynamika rodu, symbolický vplyv neviditeľných síl, choroby sú naznačené, určené sú osudy aj životné rozhodnutia. Účastníci (v sledovanom prípade – 9 osôb) vstupujú do konštelácie s rôznymi rolami, na obrazoch predkov osoby, ktorá konšteláciu vytvára. Úlohy sú rozdelené medzi účastníkov hneď po modlitbovej časti vo vytvorenom kruhu. Každý z nich dostane od konštelátora pozvánku na vstup do konkrétnej roly.<sup>5</sup> Po pozvaní vstúpi zástupca do kruhu a usadí sa v uvoľnenom stave, bez ambícií, v príslušnej úlohe, ktorú prijal.

---

<sup>5</sup> Na tomto mieste vyniká podstatný rozdiel medzi konšteláciami podľa nemeckého a francúzskeho princípu. Francúzska škola sa úplne spolieha na facilitátora, ktorý rozdeľuje úlohy medzi účastníkov, zatiaľ čo nemecká škola sa zaoberá konkrétnymi postavami, o ktorých už účastník, ktorý predstavuje špecifický problém v oblasti konštelácií, vie niektoré podrobnosti. Facilitátor – stúpenec nemeckej školy – naznačuje roly, ale je to účastník, ktorý určuje tému, kto pozve zástupcu pre konkrétnu rolu a spýta sa ho, či by sa nechcel zúčastniť. Až po získaní jeho súhlasu ho umiestni do kruhu. Vo francúzskej škole je facilitátor ten, kto objasňuje a definuje úlohy v rituálnych akciách v kruhu.

Gestá a hovorené slová nie sú len mechanické pohyby tiel. Sú nositeľmi informácií o nie celkom známej alebo úplne neznámej minulosti v rituálnom procese komunikácie. Každé gesto, zmena polohy tela konkrétneho účastníka, jeho reč a slová, ktoré používa, nie sú výsledkom jeho vedomého výberu či kontroly. Ak sú obaja partneri prítomní v prípade rovnakej témy, ktorá ich vzrušuje, do posvätného priestoru konšteláčného kruhu je povolený len jeden – tzv. *konšteláčné pole*. Dôvodom je pochopenie, že sa medzi nimi vytvorilo puto iného druhu, nie krvné, ale citové a fyzické, a ich vzťah by ovplyvnil vývoj udalostí v kruhu.

Modernita modelovala a transformovala vnútorné usporiadanie človeka, prerušila jeho spojenie s rituálom, a teda s pamäťou predkov. Podobne ako v Bulharsku, na Slovensku konštelátory<sup>6</sup> zakladajú na základných princípoch práce stanovených v systéme rodinnej konštelácie, ktorý vyvinul Bert Hellinger. Z pohľadu konštelácie je dcéra povolaná pokračovať v manželovej línii, nie vo svojej. Iba syn pokračuje v otcovskej línii s generáciami, ktoré vytvára, nie ženské potomstvo. Keď je ženské dieťa oddelené od rodičovskej rodiny, keď dosiahne pohlavnú dospelosť a založí si vlastnú rodinu, automaticky sa stane súčasťou rodinného systému svojho muža: „*Majetok aj príbuzenstvo tvoria líniu iba ,mužskej krvi‘ , mužskej strany‘ , pretože ,ženská krv‘ , ženská stránka‘ podľa predstáv o ľuďoch nemá rodovú líniu...*“ (Маринов 1984, 280). Ak je v rodinnej histórii zákaz nosenia detí alebo počatia, rodinná konštelácia ponúka riešenie. V prvom rade sa hľadá príčina vylúčenia jedného alebo viacerých členov v rodoch, a to z dôvodu nerespektovania spoločenských noriem. Konštelácie sú energeticko-psychologické techniky, ktoré siahajú hlboko do fungujúceho systému rodiny a rodovej línie a odhaľujú podvedomé vplyvy, ktoré brzdia rozvoj osobnosti a vzťahov. Fenomén skúmajú ako skutočnú konfrontáciu teórie s realitou a sú mimoriadne účinným nástrojom na zmenu osobných postojov, negatívnych vzorcov myslenia. V slovenskej realite sú konštelácie vnímané ako techniky, ktoré prenikajú do hlbokých vrstiev systémov fungovania rodiny a komunity. Ako novodobý fenomén sú príkladom konfrontácie teórie a skúsenosti. Konštelácie sú vnímané ako mimoriadne nástroje na zmenu osobných postojov a negatívnych myšlienkových vzorcov a dôvody ich výskytu sa hľadajú ďaleko v minulosti, v systéme osobných predkov.

Rodinnej konštelácie v slovenskej súčasnej kultúre sú podľa cieľov, ktoré si účastníci vopred potvrdili, rozdelené do nasledujúcich podkategórií:

stanoví sa osobná téma, ktorú treba považovať za nezávislú. Ak záujemca nemá skúsenosti s týmto novodobým folklórnym fenoménom, odporúča sa najskôr sledovať celý rituálny proces spájania sa s predkami a v ďalšej fáze si stanoviť tému pre individuálnu konšteláciu. Rituálny čas trvá od 90 minút do 2 astronomických hodín;

---

<sup>6</sup> Pozri o metóde rodinnej konštelácie na Slovensku <http://konstelacie.info/cosu.html>.

v skupine: pred skupinou účastníkov sa podeli o problematickú tému, ktorá sa má riešiť, aj o dôvodoch výberu tejto konkrétnej metódy. V závislosti od stanovenej témy vstúpi každá prítomná osoba aspoň raz do rituálnej úlohy ako obraz praotca stanovenej témy;

v tejto špecifickej konstelačnej rituálnej praxi sa základné príčiny daných javov nehľadajú v minulosti a koreňoch predkov, ale v potrebách ľudskej duše. Konstelátor tu aktívne vstupuje ako rituálna osoba s vodiacimi a prekladateľskými funkciami cez priestory skúseného. Cieľom je dosiahnuť danosti, s ktorými jednotlivec prišiel na zem, a pripomenúť si posolstvo zakódované v jeho životnej ceste;

nie je náhradou psychoterapie. Zadržiavanie traumatických zážitkov a život ohrozujúcich udalostí (nehoda, strata blízkej osoby, pôrod, týranie, vojna, šok a pod.) má neblahý vplyv na všetky orgány a systémy v ľudskom tele. Poskytujú príležitosť spojiť sa na rituálnej úrovni so špecifickou osobnou kvalitou, ktorá sa má použiť v živote.<sup>7</sup>

Aby som sa pokúsila zhrnúť svoje postrehy o konstelácii, dospejem k záveru, že tehotenstvo a narodenie detí ako spoločenský jav, regulujúci zmenu príbuzenských vzťahov v danom momente, svojráznym spôsobom odráža štruktúru rodu a rodiny. Vzhľadom na príbuzenstvo sa podľa danej témy určuje aj príslušná rituálna úloha v rodinnej konstelácii. Yana Raševa-Merdžanova zdieľa myšlienku, že v materstve „zarábame“ na osud pre budúce generácie. *Vesmír sa zaujíma o generické poskytovanie funkcií. O to sa stará rod“* (Рашева-Мерджанова 2005, 5). Podľa nej je „materstvo univerzálny princíp vitality a starostlivosti, dostupný všetkým bytostiam“. Tento príklad ukazuje, že za každým žijúcim človekom je jeho rodokmeň a každý človek ho má.

Bez znalosti rodu nemáme prístup k našej minulosti a nevieme vystopovať mechaniku zrodenia nového života – to, čo v ňom vnucuje a predurčuje nové kvality, ktoré zvyčajne buď chýbali, alebo neboli zažité a rozvinuté v prípade predchodcov v rode. Práve z tohto dôvodu táto práca tak podrobne skúma konstelačné praktiky v Bulharsku a hľadá ich analógie v slovenskom kontexte. Na záver stručne zhrniem, že v našej dobe sú potrebné relevantné a flexibilné psychologicko-výskumné prístupy zo strany zberateľa informácií s cieľom preniknúť do hlbokých vrstiev a bariér ľudského správania, podvedomia, do štruktúry motívov a postojov jednotlivcov, ale aj prekonať vrozený pocit plachosti/úzkostlivosti/hanby, podeliť sa a otvorene diskutovať o osobných témach. Terénny výskum v Bulharsku aplikoval exaktnú skúsenostnú alebo empirickú metódu preferovanú Francúzmi pri práci v teréne. Keďže aplikáciou metódy zúčastneného pozorovania – participant observation (Янкова 2015) – sa dosahuje cieľavedomé priame pozorovanie skúmaných javov, viedli sa rozhovory

---

<sup>7</sup> Pozri <http://konstelacie.info/prevas.html>; <http://familyconstellations.bg/kalendar-na-sabitiyata/>; <https://vesiantaramrita.com/blog/>.

a zapisovali sa poznámky z celého procesu odvíjania rodinnej konštelácie skúmaného javu. Týmto spôsobom sa dosiahla maximálna interakcia so skúmanými javmi a identifikácia s nimi bola čo najužšia. Metóda zahrnutého pozorovania umožňuje komplexne pochopiť mikrosvet skúmaných ľudí, životné otázky týkajúce sa riešení, ktoré by bočnému, vonkajšiemu pozorovateľovi zostali čiastočne alebo úplne skryté.

Prostriedky realizácie rituálnej akcie sú symbolika, pomenovanie a fyzická manipulácia s rituálnymi predmetmi. Význam spojený s rituálnymi akciami páchatelia vnímajú inak. Postoj je však vždy rovnaký – pevne sa verí, že konkrétne rituálne akcie, ak sa vykonajú v poradí stanovenom konštelátorom/facilitátorom, prinesú želaný výsledok a dosiahne sa životný cieľ.

## Literatúra

- BOTIKOVÁ, M., DEÁKY, Z. 2022. Dievčatá, ženy na Slovensku a v Maďarsku (1955–1989). Budapest.
- ĎURČOVÁ, M. 2012. Vzťah rodinnej konštelácie, školskej úspešnosti a sebahodnotenia adolescentov [Bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave. Filozofická fakulta; Katedra psychológie. Školiteľka: doc. PhDr. Eva Szobiová, PhD. Bratislava.
- KULIČHOVÁ, N. 2017. Rodinné konštelácie – antropologická perspektíva, [Diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave, Fakulta sociálnych a ekonomických vied; Ústav sociálnej antropológie; Vedúci práce: Mgr. Danijela Jerotijević, PhD. Bratislava.
- БОЖКОВА-МИХАЙЛОВА, Р. 2017. Докато аз и ти сме едно. София.
- БОРИНГ, Ф. М. 2018. Семейни констелации (и други приключения). Едно трансформационно пътуване. София.
- ДАСКАЛОВА, К. 2012. Жени, пол и модернизация в България, 1878–1944. София.
- ДУКАТ, О. 2017. Раждане с любов. София.
- ЖИВКОВ, Т. ИВ. (съст.). 1981. Обреди и обреден фолклор. София.
- ИВАНОВА, Р. Т., ЖИВКОВ, Т. И. (ред.). 1984. Българската фолклорна сватба. София.
- КИНГ, Ш. 2019. Излекувай раждането си, излекувай живота си. София.
- МАРИНОВ, Д. 1984. Избрани произведения. Т.2. София.
- РАЙДОС, В. 2017. Култът към предците. Силата на нашата кръв. София.
- ТОКАРЕВ, С. А. 1983. Община и семья. In Токарев, С. А., Гроздова, И. Н. (ред. кол.): Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Москва. с. 194–202.
- УЛСАМЕР, Б. 2014. Лечебната сила на миналото. Системната терапия на Берт Хелингер. Sine loco.
- ХЕЛИНГЕР, Б. 2010. Закони на любовта. Sine loco.



### **III.**

*Terminologické, etnolingvistické  
a dialektologické súvislosti kultúry*





## Status mytologickej prózy v systéme folklórnych žánrov na Slovensku <sup>2</sup>

### The State of Mythological Prose in The System of Folklore Genres in Slovakia

*The aims of the study are theoretical questions of Slovak folkloristics, which are connected to genre classification and the terminology of a specific range of orally transmitted texts with mythological information about man meeting the supernatural. The study points out the state of research of genres in mythological prose in Slavic scientific discourse, mainly in the field of theoretical issues, the publication of source material, and in the field of classification and ethnolinguistic aspects. Based on a chronological overview of the existing classifications of prose genres in the environment of Slovak folkloristics the author points out the ambiguity of the genre classification of this type of folklore text, which causes researchers considerable problems beyond the boundaries of folklore research.*

*Oral traditional prose, Slovak folkloristics, mythological text, text structure, tradition, folklore language.*

Texty mytologickej prózy, ako objekt výskumnej paradigmy folkloristiky, etnografie, etnolingvistiky či religionistiky, sú v prvom rade prameňom poznania mytologickej informácie. Hľadám najviac diskutovanou otázkou v jednotlivých národných folkloristkách je problém rôznorodosti žánrového stvárnenia textov mytologickej prózy a vypracovanie jej žánrovej typológie. Široký diapazón pertraktovaných problémov prináša aj štruktúrno-sémantická klasifikácia (katalogizácia) motívov mytologickej prózy. Slovánska i svetová folkloristika sa už niekoľko desaťročí zaoberá otázkami žánrových špecifik, poetiky, života a vývinu textov mytologickej prózy, ktoré sa v rozličných aspektoch odlišujú od tzv. rozprávkovej prózy.

Doterajší teoretický výskum v tejto oblasti sa v prostredí ruskej folkloristiky sústreďuje v prácach A. N. Azbeleva (Азбелев 1965, 1966), L. N. Vinogradovovej (Виноградова 2000, 2004), E. V. Pomerancevovej (Померанцева 1975, 1985), V. P. Zinovjeva (Зиновьев, 1974), E. E. Levkijevskej (Левкиевская 2008), I. A. Razumovovej (Разумова 1993) a iných. Spolu s riešením teoretických otázok v slovanských krajinách napredovalo i vydávanie pramenných materiálov mytologickej prózy od 80. rokov 20. storočia, zároveň sa vypracovávali klasifikačné systémy a vznikali i encyklopedické práce zamerané na vybrané aspekty mytolo-

---

<sup>1</sup> Doc. Mgr. Katarína Žeňuchová, PhD. Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, e-mail: katarina.zenuchova@savba.sk

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

gickej prózy. Postupne boli sprístupňované edície prameňov mytologickej prózy, ako výsledky systematických terénnych výskumov, prípadne zborníky zahrňujúce texty niektorej etnickej tradície (Зиновьев 1987, Криничная 1989, Шумов 1991, Черепанова 1996, Виноградова – Левкиевская 2010, 2012, 2016, 2019, Simonides 1984, Gerlich 1989, Peřka 1987, Георгиева 1993, Баева 2016, Zečević 1981, Вражиновски 1995), slovníky mytologických bytostí (Новичкова 1995, Славянская мифология 2002), katalógy démonologických motívov (Айвазян – Якимова 1975, Зиновьев 1985, Luffer 2014), komparatívne práce o výskume mytologických systémov slovanských tradícií (Славянские древности 1995, 1999, 2004, 2009, 2012), ale aj čiastkové práce etnolingvistov zamerané na osobitosti démonologickej lexiky (Толстой 1995).

Naznačený stav rozpracovanosti výskumu textov mytologickej prózy však nereflektuje situácia v slovenskom výskumnom kontexte. Termín mytologická próza, ktorý je veľmi dobre zaužívaný v slavistickej folkloristike, by sme v základných príručkách slovenskej folkloristiky nenašli, darmo by sme ho hľadali i v špeciálne zameraných vedeckých prácach. Pod strešným pojmom mytologická próza (parallelne sa využívajú termíny nerozprávková próza, démonologická próza) sa rozumejú predovšetkým ústne tradované folklórne texty o kontakte človeka s démonickou bytosťou. Je potrebné spresniť, že ich tematický diapazón je omnoho širší – patria sem i rozprávania o nevšedných zážitkoch, predzvestiach, snoch, o bytostiach z reálneho sveta obdarených výnimočnými vlastnosťami (vedma, čarodejnica, planetnik a iné), teda všetko to, čo vo svojom obsahovom pláne pojíma supranaturálne, mystické, neobvyčajné javy, a to aj bez priamej účasti démonickej bytosti. Dôležitým je i poukázanie na dôveryhodnosť zažitého prostredníctvom verbalizovaných odkazov (tzv. verifikačných výrokov) v textoch mytologickej prózy, a to napr. *videl som, počul som, stalo sa to, to nie je výmysel, ale čistá pravda*.

Uvedená definícia naznačuje, že ústne šírené folklórne texty mytologickej prózy predstavujú rozsiahly a značne tematicky a žánrovo diferencovaný výskumný materiál. Práve táto skutočnosť sa stala kameňom úrazu pri riešení teoretických a terminologických otázok, ktoré v rámci slovanskej folkloristiky mnohokrát zarezonovali v rovine vedeckých diskusií.

Ruská folkloristka Elena Levkijevskaja považuje text mytologickej prózy za invariant, ktorý je súčasťou mentálneho priestoru nositeľov tradície a realizuje sa v konkrétnej situácii u konkrétneho rozprávača v podobe konkrétneho variantu. Typológia žánrov E. Levkijevskej zahrňuje 4 skupiny: 1. bylička (termín zaužívaný prevažne v ruskej folkloristike<sup>3</sup>), 2. povera, 3. didaktické rozprávania a 4. prehovor, apel, oslovenie, výzva k mytologickej postave. Niektoré z vyme-

---

<sup>3</sup> Byličky sú krátke folklórne naratívy o stretnutí človeka s nečistou silou, ktoré obsahujú odkaz na dôveryhodnosť vypovedaného. Termín je zaužívaný v prostredí ruskej folkloristiky, do vedeckého slovníka sa dostal z ľudového pomenovania tohto typu folklórneho textu (Славянские древности: Этнолингвистический словарь 1995, 278-280).

dzených žánrov, napr. povery, sú bezsujetné, nosnou časťou byľičky je práve sujet, príbeh, zážitok. Tá istá mytologická informácia môže byť raz spracovaná ako etnografická informácia bez sujetu vo forme povery, didaktickej inštrukcie, zákazu, inokedy môže byť súčasťou vyrozprávania konkrétnej udalosti formou naratívneho rozprávania (byľička). Za primárny žáner mytologickej prózy považuje E. Levkijevska byľičku, teda sujetové formy, kde je sprostredkovaná priama skúsenosť rozprávača a nesie implicitný charakter, môžeme ju považovať za individualizovaný, a tým aj autentický zážitok, ostatné sú druhotné (Левкийевская 2006, 157). Ruský folklorista Sergej Jurijevič Nekľudov súhlasí s týmto názorom a dodáva, že sujetové formy mytologickej prózy majú aj ustálenejšiu štruktúru a v ústnej tradícii fungujú samostatne (Неклюдов 2013).

Na druhej strane stoja tí folkloristi, ktorí napr. povery považujú za typ etnografickej informácie a vyčleňujú ich za rámec folklórneho textu – Ľ. N. Vinogradova (Виноградова 2004, 13); I. A. Razumova (Разумова 1993, 7). Argumentujú obsahom, štruktúrou a pragmatickými parametrami textu. S. J. Nekľudov takéto žánre označuje pojmom etnografický folklór, a to pre ich deskriptívny a bezsujetový charakter. Osobitný význam tu nadobúda otázka, či možno považovať bezsujetné texty povier za súčasť zborníkov folklórnych poverových rozprávání (byľičiek), čo môžeme abstrahovať ako problém žánrového ohraničenia textov mytologickej prózy. V súlade s Ľ. N. Vinogradovou treba skonštatovať, že aj opisné žánre sú dôležitým prameňom poznania ľudovej mytológie, ale je potrebné ich žánrovo vymedziť voči sujetovým formám (Виноградова 2004, 11).

Náročnou úlohou pre výskumníka počas terénneho výskumu je získať od respondenta ucelené sujetové mytologické rozprávania s rozvinutou naračnou štruktúrou. Zmienky o udalostiach, ktoré nositelia kultúry vyhodnocujú ako nezvyčajné, sa v tradícii často uchovávajú v podobe krátkych bezsujetných výpovedí (napr. *Áno, hovorili, že dávno boli víly, aj rusalky – ale ja som ich nikdy nevidela. O polnoci utancovali, často narobili pri tanci škody na poliach a na lúkach, utancovali aj chlapov na smrť ...*). Rovnaký typ mytologickej informácie folklórna tradícia spracúva aj v sujetovo štruktúrovanom útvare (napr. *rozprávania o gazdovi, ktorému víly došliapali a rozhádzali pokosené seno na lúke, a ako sa vybrali siedmi chlapi z dediny strážiť túto lúku; víly ich uspali a noc za nocou vždy po jednom všetkých pounášali a utancovali*).

Možno uviesť aj iný príklad jednoduchého zákazu fungujúceho v systéme tradičnej kultúry – *na sviatky cirkevného roka je zakázané ťažko pracovať na poli, dovolená je iba práca v domácnosti, v kuchyni pri príprave jedla*. Uvedený zákaz však môže byť rozpracovaný aj v podobe sujetovo štruktúrovaného naratívu o človeku, ktorý sa na sviatok vybral s kosou na pole. Za porušenie zákazu ho stihol trest. Prišla búrka, zasiahol ho blesk a nakoniec pre svoje nerozvážne porušenie zákona zomiera. Na týchto príkladoch vidno, ako dynamicky pracuje folklórna tradícia s jedným mytologickým invariantom, ako ho možno aktuálne žánrovo spracovať. Spravidla práve prítomnosť, resp. neprítomnosť sujetu sa stáva dôležitým momentom pri žánrovom ohraničení mytologickej prózy.

V autentickej rozprávačskej tradícii je na jednej strane repertoár mytologickej prózy až do súčasnosti frekventovaný, na druhej strane je formou a štruktúrou rôznorodý a nie vždy spĺňa ambície na estetickú stránku folklórneho textu, možno hovoriť o nedostatočnej rozprávačskej štruktúrovanosti mytologických naratívov a snahe o zachovanie redukovanej faktografickej mytologickej informácie vo folklórnej tradícii.

Uvedený stručný prehľad o rozpracovanosti problematiky mytologickej prózy v slavistickej folkloristike s dôrazom na sporné javy ich žánrovej typológie, štylistických, funkčných osobitostí uvádzame s cieľom poukázať na problémy, s ktorými sa stretávajú aj slovenskí bádatelia. Problematika nejasnej žánrovej typológie najmä prozaických žánrov zostáva v slovenskej folkloristike vysoko aktuálnou.

Ak sledujeme chronologicky od počiatkov záujmu o slovesný folklór zaznamenávanie mytologickej prózy na Slovensku, konštatujeme, že snahou o racionálne vyvrátenie poverových praktík sa vyznačuje najmä osvietenské obdobie, počas ktorého vznikol celý rad diel zameraných na šírenie osvety. V mnohých publikáciách určených pre široké čitateľské vrstvy (napríklad v kalendároch a knižkách ľudového čítania) vychádzali príbehy o stretnutiach človeka s nadprirodzeným svetom, slúžiace ako exemplá na odvrátenie tradičného spoločenstva od daných praktík. Juraj Fándly (1750 – 1811), autor ľudovýchovných prác prvej fázy slovenského národného obrodzenia, sa usiloval presadzovať v spôsobe života slovenských sedliakov racionálne zásady, a to poukazovaním na známe a frekventované povere a ich negatívne dôsledky (dvojjazykové dielo *Pilní domajší a poľní hospodár* vydané v roku 1792 a 1800) (Fándly 1990, 2021). Jednou z početných kníh slovenskej osvietenskej popularizačnej spisby je práca Pavla Michalka (okolo 1752 – 1825) *Rozmlouvání učitele s několika sedláky o škodlivosti pověry při obecném lidu velmi panující* (vydaná v roku 1802 s poznámkami pôvodného editora Michala Institoris Mošovského, v roku 1977 editovaná Pavlom Michalkom pod názvom *Rozhovory učitele so sedliakmi o škodlivosti povier panujúcich medzi pospolitým ľudom*), kde sa formou osemnástich rozhovorov medzi učiteľom a sedliakmi pranie poverčivosť najmä vidieckeho obyvateľstva (Michalko 1977).

Od polovice 19. storočia sa informácie o mytologických systémoch zapisovali a skúmali v oblasti etnografie ako súčasť ľudových zvykov a obradov, v oblasti folkloristiky ako súčasť rozprávačskej tradície. V poslednej tretine 19. storočia boli aj na stránkach *Národných novín* a časopisov *Orol*, *Slovenské pohľady*, *Český lid* a *Časopisu muzeálnej slovenskej spoločnosti* uverejňované zbierky povier ako výsledok zberateľskej etnografickej činnosti. V roku 1883 na stránkach *Slovenských pohľadov* sa Jozef Ľudovít Holuby (1836 – 1923), zberateľ ľudových tradícií, zvykov, obyčají a povier, priamo vyjadroval k škodlivosti poverových praktík slovami: „Kto má príležitosť poznať náš ľud, jeho zmysľanie, zvyky a obyčaje, každý mi prisvedčí, že v ňom povier a čarov nielen neubúda, ale že čím viac sa rozmáha v ňom chudoba a žobrota a tým viac sa lapá aj toho zúfalého, ničomného prostriedkov – čarov“ (Holuby 1958, 290). Naratívy s démonologickou

a poverovou látkou boli už od polovice 19. storočia vydávané aj ako súčasť súborov folklórnych rozprávok a povestí, hoci boj proti predkresťanským elementom ľudovej viery sa pokladal za nevyhnutnú súčasť šírenia osvety. Najvýznamnejší slovenský zberateľ a vydavateľ rozprávok romantického obdobia Pavol Dobšinský (1828-1885) predkladá v *Sborníku píesní, povestí, príslovi, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier*, v piatej kapitole s názvom *Obyčaje, povery a čary určitých dôb, ale rozličných predmetov a úkonov*, povery viažu sa na kalendárne zvyky, ktoré sa podľa jeho slov dotýkajú každého významného dňa v roku (Dobšinský 1874). Do ďalšej svojej edície *Prostonárodnie obyčaje, povery a hry slovenské* zahrnul aj zvyky a povery viažu sa na životný cyklus, pozornosť venoval tiež démonologickým bytostiam (Dobšinský 1880, 113-118). Folklórne texty takzvanej démonologickej prózy sú aj v jeho vydaní slovenských ľudových rozprávok (Dobšinský 1880-1883). Koncentrovanejšie sa začínajú objavovať texty tohto typu od posledných desaťročí 19. storočia, a to najmä vďaka zberateľskému záujmu J. E. Holubyho z Bošáckej doliny, Štefana Mišíka zo Spiša, Sama Cambela (východné a stredné Slovensko). O určitej systematickosti a pomernom zastúpení žánrového systému v slovenskej rozprávačskej tradícii možno hovoriť najmä v súvislosti s wollmanovskou zberateľskou akciou z medzivojnového obdobia.<sup>4</sup> Démonologické naratívy vzhľadom na ich životaschopnosť, rozšírenosť a popularitu našli stabilné miesto aj v zbierkach folklórnych textov (napríklad výber Jána Michálka *Na križných cestách* z roku 1991), kde zostavovateľ zahrnul záznamy z vlastného terénneho výskumu a upozornil na problémy, s ktorými sa slovenská folkloristika v tomto výskumnom okruhu stretáva (Michálek 1991).

Neopísaná pramenná základňa, neexistujúca klasifikácia textov mytologickej prózy, terminologické problémy nominácie objektov mytologického systému, nejednotnosť a nejasnosť žánrového vymedzenia textov – to sú nosné problémy slovenských folkloristov pri výskume mytologickej prózy. Dôvodom týchto nedoriešených problémov môže byť viacero: ide o pramenný materiál značne diferencovaný, ktorý vypovedá jednak o bytostiach zo sveta tzv. nižšej mytológie – o démonoch, polodémonických bytostiach, ale aj o poverových predstavách, kde sa reflektuje systém ľudovej viery (povier), ale často sú to aj reálne existujúce postavy z reálneho sveta obdarené nadprirodzenými vlastnosťami (vedmy, strigy,

---

<sup>4</sup> Trojväzkový výber z textov wollmanovského zberu, ktoré na vydanie pripravila Viera Gašpariková a Božena Filová (Slovenské ľudové rozprávky. 1. Západné Slovensko. Výber zápisov z rokov 1928-1947. Zapisali poslucháči Slovanského seminára Univerzity Komenského pod vedením prof. PhDr. Franka Wollmana. Ed. B. Filová, V. Gašpariková. Bratislava: Veda 1993. 767s.; Slovenské ľudové rozprávky. 2. Stredné Slovensko. Výber zápisov z rokov 1928-1947. Zapisali poslucháči Slovanského seminára Univerzity Komenského pod vedením prof. PhDr. Franka Wollmana. Ed. a ved. red. V. Gašpariková, výber a poznámky pripravila B. Filová. Bratislava: Veda 2002. 1075 s.; Slovenské ľudové rozprávky. 3. Východné Slovensko. Výber zápisov z rokov 1928-1947. Zapisali poslucháči Slovanského seminára Univerzity Komenského pod vedením prof. PhDr. Franka Wollmana. Ed. a ved. red. V. Gašpariková, výber a poznámky pripravila B. Filová. Bratislava: Veda 2004. 872 s.).

bosorky, pastieri, planetníci...), alebo vracajúci sa mŕtvy, ba dokonca i postavy ľudových kultov svätých. V slovenskej folkloristike nie je doriešený problém pomenovania žánrov mytologickej prózy, čo vyústilo do terminologickej neustálenosti (*poverové rozprávanie*, *poverová povesť*, *poverová poviedka*, *legenda*, *démonologická rozprávka* a pod.), napriek tomu, že sa príležitostne táto otázka v slovenskej folkloristike oživovala.<sup>5</sup>

Prvá klasifikácia slovenskej ľudovej prózy, ktorú predložil Jiří Polívka v 5-zväzkovom *Súpise slovenských rozprávok*, texty mytologickej prózy uvádza medzi rozličnými žánrami, napríklad ako strašidelnú povesť, druhý raz ako rozprávku (Polívka 1923, 1924, 1927, 1930, 1931). Sujety o smrti nájdeme medzi rozprávkami, ale aj medzi povestiami, dokonca i medzi tzv. novelami a poviedkami z obecného života (o navrátiivších nebožtíkoch).

Slovenský folklorista Andrej Melicherčík v práci *Slovenská vlastiveda* v roku 1943 tento typ folklórnych rozprávání zaraďuje do kategórie: povesti s najrozličnejšími látkami, kde vystupujú smrtky, víly, škriatkovia, svetlonosi, mory, vodníci a iné bytosti (Melicherčík 1943, 299). O niekoľko rokov neskôr (1959) A. Melicherčík v chrestomatii *Slovenský folklór* všetky žánre folklórnej prózy ako celok označuje pojmom rozprávka v tom najširšom zmysle slova (vrátane textov mytologickej prózy) (Melicherčík 1959, 174). Pod pojmom rozprávka sa rozumeli všetky žánre ľudovej prózy (mimo malých žánrov), s čím sa v slovenskej folkloristike starších období stretávame pomerne často. Vychádzajúc z tohto ohraňenia rozlišuje rozprávky démonologické, fantastické, rozprávky o zvieratách a rozprávky legendy, rozprávky historické, rozprávky realistické, humoristické, satirické a anekdoty. A. Melicherčík pripomína, že otázka rozprávkových žánrov nie je ešte dobre rozpracovaná a jeho klasifikáciu treba vnímať ako podmienenú (Melicherčík 1959, 175). Na myšlienky A. Melicherčíka v tematickom triedení a žánrovom zaradení mytologickej prózy nadviazala V. Gašparíková v roku 1968 v práci *Československá vlastiveda* (Gašparíková 1968, 614-615).

A. Melicherčíkova charakteristika démonologických rozprávok z roku 1959 oproti staršej klasifikácii z roku 1943 upúšťa od zaradenia démonologických naratívov k povestiam, čo možno vysvetliť tou skutočnosťou, že pre celý komplex folklórnej prózy využíva termín rozprávka. Rozsiahly a rôznorodý folklórny materiál o stretnutiach človeka s nadprirodzenou bytosťou – o vílach, vodníkoch, škriatkoch, zmokoch, o pikulíkovi, o morách, upíroch a vampíroch, o vlkodlakoch, svetlonosoch a pod., označuje pod súhrnný pojem démonologické rozprávky. Za súčasť démonologických rozprávok považuje sujety o domácich duchoch, zmokoch a škriatkoch, ktorí prinášajú osobný prospech, ale aj o takých bytostiach,

---

<sup>5</sup> Naposledy sa tejto téme venovala pozornosť v roku 2005 na stránkach Etnologických rozpráv. Na podnet religionistu Milana Kováča, ktorý pripravoval výber mytologických naratívov z oblasti horného Gemera (Kováč 2004), venovali pozornosť tejto téme T. Bužeková, Z. Panzcová, J. Zajonc (Bužeková 2005, Panzcová 2005, Zajonc 2005, Kováč 2005).



ktoré zdraviu alebo majetku škodia, napr. grollice, mory, smrtky, svetlonosi. Medzi démonologické rozprávky zaradil aj tie, ktoré sa viažu na osoby pochádzajúce z reálneho sveta, obdarené zvláštnymi schopnosťami – čarodeji, bosorky, vešci, vedomkyne. Osobitne vyčleňuje tematickú skupinu textov o netradičných zážitkoch s nespokojným mýtvm. Naratívy o čertoch, ako stelesnení zla, pokušenia, hriešneho života a hlúposti podľa A. Melicherčika inklinujú aj k čarovným rozprávkam, niektoré k legendám, iné sú humoristické. Napriek tomu, že A. Melicherčik texty mytologickej prózy vidí ako súčasť celého komplexu rozprávok, upozorňuje aj na ich špecifiká, čím zreteľne potvrdzuje, že ide o osobitnú skupinu textov. Za spoločný prvok démonologických rozprávok považuje A. Melicherčik svojrázny spôsob podania, od čoho do značnej miery závisí aj ich forma. S výnimkou veľkej časti rozprávání o čertoch sa všetky tieto narácie podávajú ako skutočné, autenticky zažití príbehy. Z formálneho hľadiska ich ďalej spája aj neustálenosť, nekanonizovanosť formy.

Z prác A. Melicherčika vychádzali mladší slovenskí folkloristi, ako je Milan Leščák či Mária Kolečányi – Kosová. Milan Leščák vo svojom spoločnom diele s českým folkloristom Oldřichom Sirovátkom *Folklór a folkloristika* z roku 1982, ktoré doteraz slúži ako základná študijná literatúra pre študentov v okruhu folklórnych druhov a žánrov, vníma narácie o nadprirodzených bytostiach a úkazoch ako veľmi rozšírený a bohatý žáner tradičného rozprávačského folklóru (Leščák – Sirovátka 1982, 186). Uvádzajú, že sa obyčajne v slovenskej folkloristickej praxi nazývajú démonologické alebo poverové poviedky alebo povesti, ojedinele sa vyskytujú aj termíny verské, strašidelné poviedky, ktoré spolu s historickými a miestnymi povestami tvoria širší okruh povestí (Leščák – Sirovátka 1982, 186). Vo svojom ďalšom uvažovaní o tejto skupine folklórnych textov sa prikláňajú k názoru, že ide o osobitnú skupinu folklórnych textov, lebo majú špecifické námetové, výrazové a prednesové vlastnosti. V rámci zaradenia k povestiam, v porovnaní s historickými a miestnymi povestami sa v nich totiž uplatňuje subjektívnejší a emocionálnejší spôsob podania (Leščák – Sirovátka 1982, 187). Za diferencujúci faktor, ktorý mytologické naratívy vymedzuje voči rozprávkam, považuje vzťah rozprávača a recipienta k pertraktovaným javom a sujetom. Kým rozprávka je interpretovaná ako fikcia, dej či postavy poverovej poviedky sa prijímajú ako skutočné, čo sa v rovine formálnej výstavby textu dosahuje pomocou verifikujúcich výrokov. Pod žánrové označenie poverové poviedky M. Leščák a O. Sirovátka začleňujú aj texty bez dejového jadra a ustálenej štruktúry v podobe etnografickej informácie, uvádzajú príklad výpovede respondentky o nepokrstených deťoch: „*Vraveli, že v jarku dieťa plakávalo, ale ja som ho nepočula nikdy. To medzi Horným Dačov Lomom, volákedy to bol Horný Dačov Lom, taká záhrada jesto, takie priestranstvo, takže tam o polnoci plakávalo volákô dieťa. Že to viacej tak počuli. Ale ja neviem, ja som to nepočula nikdy.*“ (Leščák – Sirovátka 1982, 190).

Klasifikácia M. Leščáka a O. Sirovátka sa pomerne jasne vymedzuje proti zaradeniu démonologických naratívov k miestnym a historickým povestiam práve



na základe opozície objektívnosť a subjektívnosť interpretácie skutočnosti, a tak zotrávajú na označení poverová poviedka s tým, že texty tohto typu však tvoria širší okruh povestí. V tejto súvislosti sa žiada pripomenúť, že česká a slovenská folkloristika na podnet Andreja Melicherčíka dlho využívala rozdelenie povestí na tzv. povesti v užšom zmysle (miestne a historické) a na poverové poviedky, ktoré boli síce vnímané ako súčasť povestí v širšom zmysle, ale nazeralo sa na ne ako na osobitnú skupinu (Luffer 2014, 8).

Mária Kolečányi – Kosová v roku 1986 vo svojej klasifikácii slovesných žánrov folklórnu prózu rozdeľuje takto: rozprávky (čarodejná, dobrodružná, novelistická), legendy, bájky, povesti (etiologické, démonologické, historické), humorné poviedky, anekdoty, príslovné výroky, hádanky, ľudové divadlo (Mária Kolečányi – Kosová 1986, 5-49). Pripomína, že teória povesti nie je v slovenskej folkloristike dopracovaná, čo je aj dôsledkom neustálenosti druhov povestí. Pri určení typológie slovenských povestí je dôležitá genéza vzniku povestí. Podľa M. Kolečányi – Kosovej z neobyčajného zážitku vznikajú démonologické povesti, impulzom k vzniku historickej povesti je objektívna udalosť a výsledkom objektivizácie predmetnej reality sú etiologické povesti (Mária Kolečányi – Kosová 1986, 25-26). Podobne i Viera Gašparíková sa prikláňa k názoru, že folklórne naratívy o stretnutí človeka s mytologickou bytosťou patria k širšiemu okruhu povestí, ale na ich užšie označenie využíva atribút poverové. Celú skupinu povestí stratifikuje na miestne, historické, poverové a etiologické (Gašparíková 2004, 593-594). Možno zosumarizovať, že v slovenskej folkloristickej literatúre sa stretávame s viacerými postupmi a prístupmi žánrového triedenia tohto materiálu, kde môžeme vidieť prevažne dve tendencie, a to chápanie slovesného materiálu v užšom vymedzení ako rozprávky (démonologické rozprávky) alebo v rámci širšieho vymedzenia folklórnej prózy vo väzbách na rozličné žánre ľudovej prózy (povešť, rozprávania, legenda, poviedka).

Sumár pohľadov a zároveň aj doklad o neustálenosti žánrového pomenovania mytologických naratívnych textov v slovenskej folkloristike poskytuje pohľad do Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska, kde sa naratívy o stretnutí človeka s nadprirodzenou bytosťou zahrnujú pod termínom *démonologická povesť*, ale ako ekvivalentné a rovnocenné sa uvádzajú aj iné označenia doteraz využívané v slovenskej folkloristike – *démonologické rozprávky*, *poverové poviedky*, *poverové rozprávania* (ELKS).

Je zrejmé, že teoretické a terminologické otázky rozpracované pred niekoľkými desaťročiami v rámci vtedajšej výskumnej paradigmy je nevyhnutné korigovať. Vzhľadom na skutočnosť, že objektom výskumu folkloristov nie sú len sujetové formy mytologickej prózy – povesti, legendy, poviedky, memoráty, ale aj verbálne vyjadrené formy tradície – povery, zákazy, príkazy, opisy rituálnych praktík a iné, by bolo najvhodnejším riešením zaviesť do vedeckého slovníka zhrňujúci strešný pojem *mytologická próza* pre všetky slovesné žánre prinášajúce mytologickú informáciu, bez ohľadu na štruktúru, žánrové spracovanie, stupeň

rozpracovania naratívnej schémy. Napriek tomu, že adjektívum mytologický nie je úplne bez rezerv, ukazuje sa, že pokrýva väčšiu časť textov s mytologickou informáciou ako adjektívum *poverový* (odkazuje na poveru) či *démonologický* (odkaz na démonickú alebo polodémonickú bytosť). Vypracovanie novej žánrovej klasifikácie prozaických žánrov s precízne definovanými termínmi, určením hraníc folklórnych žánrov a opisom funkčných, poetických a pragmatických aspektov jednotlivých žánrov predstavuje aktuálny problém, ktorého riešenie patrí do kompetencie slovenských folkloristov.

## Literatúra

- АЙВАЗЯН, С., ЯКИМОВА, О. 1975. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах. In Померанцева, Э. В.: Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва. с. 162-182.
- АЗБЕЛЕВ, С. Н. 1965. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров). In Астахова, А. М., Путилов, Б. Н., Соколова, В. К.: Славянский фольклор и историческая действительность. Москва – Ленинград. с. 5-25.
- АЗБЕЛЕВ, С. Н. 1996. Проблемы международной систематизации преданий и легенд. In Гусев, В. Е.: Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров. Т. 10. Москва – Ленинград. с. 176-195.
- БАЕВА, В. 2016. Змей, змеица, ламя и хала. Сборник с фолклорни текстове. София.
- BUŽEKOVÁ, T. 2005. Veriť alebo neveriť? In Etnologické rozpravy, 12, 1, 131-135.
- ЧЕРЕПАНОВА, О. А. 1996. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. Санкт-Петербург.
- DOBŠINSKÝ, P. 1874. Sborník slovenských národních piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Turč. Sv. Martin.
- DOBŠINSKÝ, P. 1880. Prostonárodníe obyčaje, poverý a hry slovenské. Turč. Sv. Martin.
- DOBŠINSKÝ, P. 1880–1883. Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavel Dobšinský. Turčiansky Svätý Martin.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. 1., 2. 1995. Bratislava. Dostupné online na: <https://www.ludovakultura.sk>
- FÁNDLY, J. 1990. Pilní domajší a poľní hospodár. I. Zostavil Milan Majtán – Jozef Nižnanský – Marie Majtánová. – Jozef Tibenský. Bratislava.
- FÁNDLY, J. 2021. Pilní domajší a poľní hospodár. II. Zostavil Milan Majtán – Jozef Nižnanský – Marie Majtánová. Bratislava.
- GAŠPARÍKOVÁ, V. 1968. Československá vlastiveda. III. Lidová kultura. Praha.
- GAŠPARÍKOVÁ, V. 2004. Slovenská rozprávka v ľudovom podaní. In Slovenské ľudové rozprávky. 3. Východné Slovensko. Bratislava.

- ГЕОРГИЕВА, И. 1993. Българска народна митология. София.
- GERLICH, M. G. 1989. Strachy: W kręgu dawnych śląskich wierzeń. Katowice.
- HOLUBY, J. E. 1958. Národopisné práce. Bratislava.
- KOVÁČ, M. 2004. Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim. Brdárka.
- KOVÁČ, M. 2005. Problémy s poverami (alebo poďakovanie recenzentom). In *Etnologické rozpravy*, 12, 1, s. 146-152.
- KOLEČÁNYI – KOSOVÁ, M. 1986. Slovenský folklór (náčrt vývinu a žánrovej skladby). In *Národopisné informácie*, 2, s. 5-49.
- КРИНИЧНАЯ, Н. А. 1989. Легенды. Предания. Бывальщицы. Москва.
- LEŠČÁK, M., SIROVÁTKA, O. 1982. Folklór a folkloristika. Bratislava.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е. Е. 2008. Быличка как речевой жанр. In Архипова, А. С., Гистер, М. А. (ed): *Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня*. Москва. с. 341-363.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е. Е. 2006. Прагматика мифологического текста. In Толстая, С. М.: *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. Москва, с. 150-213.
- LUFFER, J. 2014. Katalog českých démonologických pověstí. Praha.
- MELICHERČÍK, A. 1943. Slovenský folklór. Slovenská vlastiveda. 2. Bratislava.
- MELICHERČÍK, A. 1959. Slovenský folklór. Chrestomatia. Bratislava.
- МИЧАЛКО, Р. 1977. Rozhovory učiteľa so sedliakmi o škodlivosti povier panujúcich medzi pospolitým ľudom. Bratislava.
- МИХАЛЕК, J. 1991. Na krížnych cestách. Poverové rozprávania slovenského ľudu. Bratislava.
- НЕКЛЮДОВ, С. Ю. 2013. Мифологическая проза: План содержания и план выражения. In *Материалы круглого стола «Народная мифологическая проза: Новые методологические подходы»*. Dostupné na [http://www.ruthenia.ru/folklore/mythological\\_prose\\_abstracts.pdf](http://www.ruthenia.ru/folklore/mythological_prose_abstracts.pdf).
- НОВИЧКОВА, Т. А. 1995. Русский демонологический словарь. Санкт-Петербург.
- PANZCOVÁ, Z. 2005. Kam patria čierne mačky? Terminologicko-klasifikačné dilemy nadprirodzena. In *Etnologické rozpravy*, 12, 1, s. 136-141.
- PEŁKA, L. J. 1987. Polska demonologia ludowa. Warszawa.
- POLÍVKA, J. 1923, 1924, 1927, 1930, 1931. Súpis slovenských rozprávok. 1-5. Turčiansky Svätý Martin.
- ПОМЕРАНЦЕВА, Э. В. 1975. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва.
- ПОМЕРАНЦЕВА, Э. В. 1985. Русская устная проза. Москва.
- РАЗУМОВА, И. А. 1993. Сказка и быличка. (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск.
- SIMONIDES, D. 1984. Śląski horror o diabłach, skarbnikach, utopcach i innych strachach. Katowice.

- Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2002. Москва.
- Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1-5. Москва.
- ШУМОВ, К. 1991. Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь.
- ТОЛСТОЙ, Н. И. 1995. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва.
- ВИНОГРАДОВА, Л. Н. 2000. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва.
- ВИНОГРАДОВА, Л. Н. 2004. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста. In Живая старина, 1, с. 10-14.
- ВИНОГРАДОВА, Л. Н. – ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е. Е. 2010, 2012, 2016, 2019. Народная демонология Полесья. 1-4. Москва.
- ВРАЖИНОВСКИ, Т. 1995. Народна демонологија на Македонците. Скопје-Прилеп.
- ZAJONC, J. 2005. Medzi folkloristikou a porovnávacou religionistikou alebo od poverového rozprávania k ľudovej viere. In Etnologické rozpravy, 12, 1, с. 142-145.
- ZEŠEVIĆ, S. 1981. Mitska biča srpskih predanja. Beograd.
- ЗИНОВЬЕВ, В. П. 1974. Жанровые особенности быличек. Иркутск.
- ЗИНОВЬЕВ, В. П. 1985. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин. In Леонова, Т. Г.: Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск. с. 62-76.
- ЗИНОВЬЕВ, В. П. 1987. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск.

Мария Китанова<sup>1</sup>

## Аксиологични аспекти в семейната обредност (прояви на опозицията свой – чужд)

**Axiological aspects in family rituals (manifestations of the opposition own – foreign)**

*The report examines the manifestations of the opposition own - foreign in the Bulgarian family ritual. The concept of own - foreign en is found in all spheres of reality. This binary opposition is strongly anthropocentric in nature and has a pronounced axiological aspect. This aspect is particularly evident in the terminology of the "rites of passage" (rites des passage) – the wedding, birth and funeral, which are the subject of the report.*

*Wedding and funeral are inherently antonymous domains, but their rituals can also exist as mirror images of each other. For example, this is the specific burial - wedding and ritual ritual burning around the grave at weddings and at death.*

*Opposition, own - foreign, wedding, birth, funeral, axiology*

Разчленяването на обектите на бинарни опозиции в лингвистиката води началото си от труда на Трубецкой „Основи на фонологията”, издадена през 1935.

„Противопоставянето е отношение, което се установява между два еднородни елемента на лингвистичната система и което позволява да се открият различията, съществуващи между тях. Съвкупността от противопоставяния, в които даден елемент встъпва по отношение на другите елементи от системата, му дава възможност да осъществи своята функция в тази система” (Марузо 1959, 240).

Антропологията вижда в бинарните опозиции организационен принцип на идеалните представи за света, чрез които се управлява индивидуалното и колективното поведение на членовете на определен социум. Семиотичният подход към историята на културата приема дуалността като условие за динамизиране на социокултурните процеси като предлага универсалният характер на бинарните опозиции да бъде използван за цялостно описание на картината за света (В. Н. Топоров, В. В. Иванов 1985, 6-9; Н. И. Толстой 1987, 178). Знаковите системи на културата и езика могат да се разглеждат и като начин за запазване на колективната памет, чрез която се моделира околният свят и отношението към него. Това моделиране има силно антропоцентричен и аксиологичен характер.

---

<sup>1</sup> Мария Кирилова Китанова, професор, д-р. Институт за български език, Българска академия на науките, Секция за етнолингвистика. Шипченски проход 59, бл. 9, ет. 6, ст. 613, miyak@abv.bg

Опозицията **свой** – **чужд** влиза в корелация с опозициите **вътрешен** – **външен** (**вътре** – **вън**) и **тъждествен** – **нетъждествен** и по този начин определя отношенията на **Аз-а** в обкръжението на другите. Така **другостта** и **чуждостта** се превръщат в обект на специално изразено отношение, а чрез другия става и опознаване самия себе си.

От своя страна противопоставянето **вътрешно** – **външно** маркира усвоеното (**свое**) и неусвоеното (**чуждо**) пространство, което винаги се свързва и с осъзнаването на определена граница. Това е границата между **Аз-а** и другите.

В своята книга „Славянские языковые моделирующие системы” (В. В. Иванов, В. Н. Топоров 1985, 156) В. В. Иванов и В. Н. Топоров отбелязват, че противопоставянето **свой** – **чужд** в древната славянска система се реализира в три плана – социален, етнически и митологичен. При последния план противопоставянето е между хората и враждебни на тях същества, които могат да имат едновременно антропоморфни и зооморфни черти.

Систематизацията на материала при изработване на речника на семейната обредност (Легурска, Павлова, Китанова, 2012, 10-12) и неговото изследване показват, че трите цикъла (Сватба, Раждане и Погребение) представляват „преходни обреди“ – **Les rites de passage** (ван Геннеп 1999, 161-166; Узеньова 2010, 16), които се характеризират с представата за граница, очертаваща бинарното противопоставяне **свой** – **чужд**. В структурата на трите семантични пространства се откриват редица сходства. Някои автори наричат тези сходства „взаимно използване или пресичане на текстове“ като под използване се има предвид „еднопосочно заимстване“, а под пресичане – „включване на елементи от единия цикъл в другия цикъл“ (Байбурин, Левинтон 1990, 65). Освен това и в трите цикъла се наблюдава един пограничен период, когато лицето се намира извън усвоеното пространство и един следващ етап – неговото завръщане (реинкорпорация в колектива). Бременността е опасен преходен период в живота на жената, в който тя се намира на границата между „този“ и „онзи“ свят. По тези причини бременната не може да участва в живота на социума и трябва да спазва редица забрани. Раждането и смъртта, сватбата и погребението са антонимични семантични облати, но техните обредни комплекси могат да съществуват и като огледални отражения помежду си. Новороденото и починалият човек се възприемат от социума като същества от „друг свят“. Сватбата и погребението от своя страна си приличат и в последователността на обредните действия: при сватбата > измиване – обличане – извеждане, а при погребението > измиване – обличане – изнасяне. Пътят, който извървява невестата я отвежда в друг дом, който трябва да стане неин, а тя от **чужда** трябва да се превърне в **своя**. Пътят на починалия човек е път към неговия вечен дом. И той от **свой** става **чужд** за близките си. След сватбата невестата отива „на гости“ (*пòвратки, òтвратки*) след 40 дни при предишното си семейство. Тези дни в новия си дом тя *говèе* (не говори с роднините на мъжа си и не ги нарича по име),

защото все още е чужда и опасна за тях. След погребението починалият се завръща като „гост“ при своето семейство на определените за това дни в народния и църковния календар (Задушници). Всеки гост обикновено е чужд за семейството и се налагат определени обредни действия, с които да бъде приобщен – посрещане, гощаване, изпращане. След 40 дни покойният се разделя окончателно с този свят и се преселва в друг. Той става чужд за близките си и трябва да е изцяло отделен от тях като се изключат определените в календара дни. В названията на тези дни (широко познати като *задушници*) откриваме две семантични линии:

‘за душите’ – *задушница* (Софийско, Благоевградско, Петричко, Разложко и в българския книжовен език); *пòдуши, пòдуше* (Ловешко, Габровско, Троянско), *задуш, задуши, задуше* (Пловдивско, Сливенско, Старозагорско), *òдуша, òдуше, òдуши, òдушно, òдушя, òдушие* (Тракия, Родопи, Странджа, Сакар), *òдушче* (Гоцеделчевско), *задушна събота* (банатски българи), *òдушна събота* (Смолянско), *душна събота* (Разградско).

‘за мъртвите’ – *мъртвене, мъртви, мъртвен* (ЮЗБ), *стàри мъртви, мъртви, мъртвèм* (Пирински край), *мъртва събота, смъртна събота* (Странджа).

Тези названия също показват отношение. Дните, посветени на починалите роднини са определени в календара и други контакти с тях семейството не може да има.

Интересни са и названията на починалия от естествена смърт човек. В тях откриваме следната семантика:

Път – *пътник* (Западна България), *пàтник* (Югозападна България);

Покой, почивка – *покойник, покòен, починал* (общобългарско);

Човек, който буди състрадание, злочест, нещастник, клетник – *клетникът, клетницата, клетият* (Софийско), *сиромàшка* (Вакарелски 1990, 30); *яден, ядник* (РРОДД 1974, 587);

беден, окаян човек – *факìрин* (Хасковско);

Умрял – *умрялуту* (Пловдивско), *умрèло, умрèл* (Родопи), *умрèл от бòга* (Пазарджишко).

Необходимо е да уточня, че хора от непълни семейства (разделени или с починал член) не могат да участват в редица обредни действия: лазаруване, коледуване, сватба, кръщение и др.

Новороденото и майката до 40 също са опасни за околните и затова ги наричат с определени имена: *леу̀са, леху̀са* (Софийско), *леу̀нка, лед̀нка, леху̀ца* (Пирински край), *лифу̀са* (В. Търновско), *леху̀нки* (Велес), *луфу̀са* (Шумен), *лоху̀са* (Еркеч) – родилка до 40 дни след раждането. Произходът на думата се свързва с гръцкото *Ελεούσα, Ελεуса*. *Луху̀са* се нарича и родилната треска, от която заболява родилката, ако не спазва определени забрани, а умрелите некръстени деца се наричат *леу̀сничета*. Детето до 40 ден е наричано: *лау̀сче, лау̀сино дете* (Ловешко), *принòва* (Кюстендилско).



До 40 ден новороденото се изолира от света и хората. След това го кръщават и то става член на социума.

Чрез родството по сватовство родът и отделното семейство се социализират, усвояват част от **чуждото** пространство и го превръщат в **свое**, без да създават опасност от престъпване на вътрешните граници, които контролират родствената система (Дъглас 2005, 191; Китанова 2015, 20). Освен това младата булка пристига **чиста** в дома на съпруга си и приема греха на първата брачна нощ и на последващото зачеване. Това е причината невестата *да говее* (да не разговаря с роднините на съпруга си известно време, обикновено до 40 ден след сватбата). Техните имена са табу за нея и затова тя се обръща към тях с евфемизми. По начало невестата е **чужда** на рода на мъжа си и е необходим известен период от време, за да стане тя **своя**. За това твърдение ни дава основание и етимологията на думата *невеста* от корена *\*ved-* ‘зная’ като ‘неизвестна’. Това тълкуване е подкрепено "културно-исторически от обредите на мълчание в първите дни след встъпването ѝ в дома на съпруга, от обичаите да се обръщат към нея като към непознато лице" и от забраната тя да се обръща към братята и сестрите на мъжа си със собствените им имена (БЕР т. 3 1996, 589). Досега не съществува единно мнение за етимологията на тази дума и семантиката, изведена в БЕР, има редица противници. Ст. Младенов (Младенов 1941, 347) предлага следните значения: ‘открадната’, ‘непродадена’, ‘нововъведена’, ‘неоплодотворена’. Фасмер също не поддържа семантиката ‘неизвестна’, а предлага и малко по-различно значение – ‘нова’ (Фасмер 1971, 54-55). Е. Шневайс (Schneeweis 1961, 81) предполага едно допълнително значение към семантиката на думата – ‘чужда’. Следователно тя е **чужда** и **непозната** за семейството на съпруга си, а **чуждото** и непознатото в традиционната култура на българите винаги се възприема като опасно.

Към по-малките и неомъжени сестри на съпруга си младата невеста се обръща с имената на плодовете от храсти или дървета: *калина*, *малина*, *ябълка*, *дуня*, *дунка*, *ирешня* (БЕР т. 2, 169). Тук се приема етимологията *\*kalina* (*\*kal-*) със суфикс (*-\*ina*) с първоначално значение - ‘влажно място’, а по-късно - ‘влаголюбиво растение’. Праславянското *\*kalina* се среща във всички славянски езици като име на различни растения, най-често *Viburnum opulus* (Младенова 1994, 204). Д. Младенова цитира и другата етимология за *калина* със значение – ‘по-млада зълва’ на Ив. Гълъбов (Гълъбов 1986), към чието схващане тя се присъединява. Той извежда думата от тюркското *кайын* – ‘термин, изразяващ родство по брак’. Следващ етап според него е свързването ѝ със славянската дума като ‘вид растение’ и "изграждането на система от термини, които назовават зълвите, заварени неомъжени от снахата, по имена на различни растения" (Младенова 1994, 204; Гълъбов 1986). Братята на мъжа си тя също не нарича по име. В зависимост от възрастта: *брайно* – по-малкият от съпруга ѝ, *хубавенко*, *драгинко* – най-малкият брат.

След 40 дни невестата става член на новото семейство, отива на гости при родителите си (*на пòвратки, на òтвратки*) и се включва в живота на социума заедно с другите омъжени жени.

Аксиологията в трите цикъла на семейната обредност се открива точно в разгърнатата система от превантивни действия, които са видни в названията.

### Погребение – сватба

Погребението на мома или ерген се нарича **погребение – сватба**. То е част от така наречените „специални погребения“. При него се наблюдава взаимно пресичане – елементи от единия обред се включват в другия. Особено това се наблюдава при обредните предмети и някои обредни действия.

### Обредни предмети:

‘сватбено знаме, което се носи пред погребалната процесия и се поставя на гроба на мома или ерген’ – *орùглица* (Ловешко), *рùглица* (Ямболско), *пряпор, пряпорец* (Странджа), *пряпорица* (Радовоец, Студена), *ферùглица, урùглица* (Софийско, тронките и загорците в Странджа), *баряк* (загорците в Странджа), *дъб* (Силистенско).

Сватбеното знаме, което се носи пред процесията на сватбата има следните названия: *баряк // байрàк* (Пирински край, Пловдивско, Тракия, Мала Азия, Банат, Елховско, Добруджа, Разградско, Добричко), *верùглица* (Чанакча, Чаталджанско), *хорùгва, хорùгвица* (Н. Геров), *прàпор* (Тракия, Гоцеделчевско, Добричко), *ферùглица, урùглица* (Гевгелийско, Лозенградско, Петричко, Разложко).

‘венец от естествени цветя, който се поставя на главата на починала неомъжена жена’ – *крилàнта – свàтбен венòк* (Странджа).

‘венец от изкуствени цветя, който се поставя на главата на починала неомъжена жена’ – *крилàнта* (Странджа).

‘червена престилка, която се връзва на кръста на починала неомъжена жена’ – *кникàта* (Странджа).

‘дрехи, с които се погребват починали годеници’ – *годенìшките дрèхи* (Сакар).

‘облечена като лазарка или булка починала неомъжена млада жена’ – *лàзарка, невèста* (Софийско), *лèфтера, годенìца* (Странджа);

‘облечен като младоженец неженен мъж’ – *годенìк* (Странджа);

‘моми, които вият венците и правят китките при погребение на неомъжена жена’ – *свàхи* (Вакарелски 1990, 101-102).

‘моми, които вият венците и правят китките при сватба’ – *зълви* (Източна България).

Наблюдава се строго сексуално табу по време на *Мр̀сните дни*. В Ловешко вярват, че децата родени или заченати през Мр̀сните дни, всяка година се превръщат в кучета или вълци, а след смъртта си – в зли духове. *Метаморфозата човек – вълк* е характерна за определено демонично съ-

щество, наречено *вълколàк/ върколàк*. Според някои автори той е идентичен с вампира, а според други е по-високо в йерархията от него, тъй като се свързва със страховития вълчи пастир *Куцулàn* (Китанова 1996, 33 – 36).

Чуждостта в посочените случаи е фиксирана в името на съществото, с което тези деца са свързани по своя произход.

### **Деца, родени от връзка на вампир и жена**

*Плътеникът* е вампир, придобил човешки образ. На 40 ден след смъртта, ако душата на покойника не се възнесе, тя придобива плът, *уплътява се* и се превръща във *вампир – плътеник*. Три години след това плътеникът се превръща в красив млад мъж. Любимите му занаяти са месарството, бръснарството и търговията, но ако се пореже – умира. Жени се за обикновени жени и има от тях деца (БМ 1994, 267). Според народните представи децата на т. нар. *вампири-плътеници*, или *укостèни вампири* имат магическа способност да разпознават и убиват демоните. Наричат се *вамирàр*, *вампирджия*, *глог // Глогинко* (Ломско, Геров/Геров 1, 221); *глогджак*, *глогжак*, (Габаре, Белослатинско), *глогинковец* (БЕР 1 1971, 250) *джадия* (Девня, Провадия), *святочèр* (БМ 1994, 46, 85, 325). Лексемите *вамирàр* и *вампирджия* са производни от *вампир*. *Глог* означава вид храст *Crategus* и ‘човек, който помага срещу вампири с кол от глог’. В номинацията се включва представата за унищожаването на демона като в съботен ден на гроба му се забие кол от глог. Освен това в Трънско се срещат лексемите *глогак*, *глоган* със значение ‘кост или вкостеняло нещо’, което насочва отново към укостения вампир – *плътеник*.

Лексемите *вамирàр* и *вампирджия* са производни от *вампир*. *Джадия* в българските диалекти означава ‘вещица, магьосница’ (Тетевенско). От турски *çade* – ‘стара грозна жена, вещица’. По-сложен е произходът на *святочер*, вероятно от *святий* (свѣтъ) + *чер*, стб. чрънъ – ‘черен’. Може да се приеме, че е образувано подобно на *святòша*, евфемизъм на табу, което има значение ‘нечист дух’ (Фасмер/Fasmer 1987, 585). От друга страна праславянското \*svęťъ svęťjъ означава – ‘силен’, което насочва към силата на човека, способен да унищожават вампири.

При мюсюлманите в Рдопите за ‘дух на убит човек’ се срещат лексемите *мейт*, *мейтин*. Обикновено във вампири се превръщат и хора, починали от неестествена смърт. По тези причини те са погребвани отделно.

Тук не мога да пропусна и думата *тенèц*, известна в Белоградчишко и от едноименния разказ на Й. Редичков „Тенец“. Тенецът е починал човек, който след смъртта си остава при своето семейство. Той може да бъде добър и лош.

### **Деца, родени от връзка между змей и жена**

Децата, заченати от връзка на жена със змей, или на змеица с мъж се наричат: *змейче* (Седакова 2007, 37), *змехъче* (БЕР 1971, 647), *змевче* (Радомирско). Вярването, че змей или змеица могат да се влюбват в девойка или

младеж е широко застъпено на цялата българска етническа територия и на Балканите. Тези хора се наричат *змейничев* и са бледи (жълто-зелени), необщителни, затворени в себе си, немарливи към своя външен вид, отчуждени от семейството и социума. Според народните вярвания змейовете имат човешки произход. Те се раждат от връзката на смъртна жена и змей. Жената ражда детето-змейче след 11 месеца. Често за *змейчета* се приемат децата, останали сираци още преди раждането си – *наси́ре, по̀смърче, посмъртниче* (БЕР 4, 524), а също и деца родени със зъби, опашки, ципа под мишниците (крилица) или други по-особени белези, т. е. деца, при които е нарушен обичайния ред и вид. Хора с подобни белези се изключват от редица обичаи. Те не могат да бъдат кукери, сурвакари, коледари и др., което показва, че остават по някакъв начин чужди за социума. Змейовете се описват не като демони, а като диви същества, притежаващи черти на змия, риба и човек. Живеят във високи планини, дупки и пещери, т. е. извън усвоеното пространство на хората, откъдето идва и прозвището – *горянин* (Георгиева 1993, 109). Самият змей може да бъде свой, защитаващ селището и чужд, който идва да му вреди. Има много легенди за битка между два змея. Названието *змей* се родее със *змия* и *земя* (Фасмер/Fasmer 2 1986, 100), а змията често е позната и с образа на *стопан*. *Змѐйче* в Трънково, Старозагорско означава ‘млад змей’, а *змѐйчев* в Странджа – ‘необикновено силен физически човек’. Необикновената сила или красота също е вид аномалност и оценката на такива хора е амбивалентна. Срещат се и местни имена – *Змѐйски дол, Змѐв дол, Змѐвонец, Змѐйца* и др., които са свързани с легенди за присъствието на змейове. Особено интересни са представите за змея-човек, характерни за Западна и Югозападна България, а също и за Странджа. Подобни персонажи се срещат в повечето славянски народи – *сухач* в Сърбия и Хърватия, *планетници, хмурници, облачници* сред украинци и поляци. В българския юнашки епос Крали Марко се смята за син на змей и има помайчима самодива. Черти от змей се откриват и в образа на св. Никола (Георгиева 1993, 129-131).

### **Деца, родени с особен белег – халче**

*Халче* или *алче* е название за дете, родено с някакъв необикновен белег или недостатък – с едно око, с един крак, без ръка и др. Според вярванията това е знак, че селището може да бъде сполетяно от природно бедствие или епидемия. Тези деца в миналото са били умъртвявани (БМ 1994: 383). Вероятно названието *халче / алче* се свързва с *хала*, дума от гръцки произход *χάλαζα* – ‘град, градушка’. Халата е митично същество, причиняващо природни бедствия. В някои народни представи тя е много стара, грозна и беззъба жена, а в други – бик с рога. Халата, която носи черни облаци, дъжд, опустошителен град и мъгла е характерна за Западна България, докато във фолклора халата е по-скоро поетична метафора на бурята и дъжда. В диалектите – *хала, халевина* означава ‘вихрушка’ (Георгиева 1993, 119).

Към тези деца се отнасят и деца с физически недостатък, които се раждат от родители, неспазили забраната за полово общуване през пости, Сирни заговезни или Мръсните дни. Наричат ги *нишенлия*, *с кусур* (Пирински край, Родопи), *с белег*, *шентавно* (Родопи). Физическите и духовните недостатъци в традиционната култура се осмислят като божие наказание и отделят от останалите (Мичева-Пейчева 2013, 105). Такива хора са нечисти, чужди и опасни. Аномалиите, особено куцотата, често се свързват с дявола и хтоничните сили.

В номинациите *хълче* / *ълче* се пресичат две представи – за нарушаване на кръвно-родствените връзки, което е причина за създаване на непълноценни деца и последствието от това – природното бедствие, причинено от демоничен персонаж – *хала*, което е наказание за целия социум.

## Некръстени деца

Особено положение имат новородените, но некръстени деца. В периода от раждането до кръщенето новороденото принадлежи по-скоро на света, от който идва – свят на демони и други зли сили. То все още е чуждо, неприето от социума. По тези причини е назовавано с различни имена. Тези имена са както славянски, така и заети от съседни балкански езици. В „Човешкият живот – раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на семейната обредност” (Легурска, Павлова, Китанова 201, 29-30) са представени следните лексеми:

*гүшльо, гүшла* (Геров I, 261); *гълче, гүшле, дждоля, желёзко* (Геров I, 15, 231, 289); *адамче, гълчо, дяволче, күшльо, лехусче, моменче, некръсче, цүрчо* (Геров III, 262); *күшльо* (Геров II, 438); *некръсче, некръстениче* (Геров III, 261); *күшленка, пёжу, пүшле, пүрде, цүлко* (Геров II, 438); *чүпа* (Геров V, 560); *чьора* (Геров V, 542); *шьолка* (Геров V, 588); *гүлче, гүлчо, еврейче, евро, евра, күшу, лехусче, пепелаш, пепелашка, пйжа, пйжок, пискүлче, пүлче, цүре, цүренце, цүрче, цүца, чүпка, шүле* (Родопи); *маламчо, пешльо, пшыла* (Ихтиманско); *дятету, дётету, пиронко, пшыльо, пшыла, сүрко, цйганче, цүрчо, цүрче, цүца, чүпка* (Пловдивско); *көпелче* (Асеновградско, Гоцеделчевско); *цүрьо* (Тополовградско); *еврейче, леусче, цүньо, цүньгю, цүна* (рупци и тронки) *гълчо, гълка* (загорци, Странджа); *цүнче* (Ахтополско); *цүрко* (Долновардарвско); *цүре* (Дедеагачко); *чйпа* (Драмско); *күшьо, күшле* (Казанлъшко, Тополовградско, Дедеагачко); *күшли* (Горнооряховско, Русенско); *күшле* (Ловешко); *навликянче* (Севлиево); *төлю* (Преславско); *некръстениче, немоцийка, шүмник* (БМ, 109); *көпелче* (БМ, 177); *айдл, будо, буда; гольо, гольче, гълка* (Шуменско, Варненско, Софийско, Добричко, Странджа); *гүджо, гүлко, гүлка* (Родопи), *гүшльо, гүшла* (Пловдивско), *авджо* (СБНУ 1956: 441), *джагуре* (БЕР 1:362), *дживгар* (Кюстендилско), *дждоля* (Геров V, 588), *джүре* (Костурско) *дүдин, дүде* (Прилепско), *дяволчета* (Пирин), *желязко, жокче* (Мильов 1991: 80), *ждка, заглавче* (Кюстендилско), *евро, евра, кёжо, кёжа, кёжана* (БЕР 2, 316), *кёна, кёнка, кёне* (Идеографски

архив), *кѐнда* (Геров VI, 161), *кѐнтра* (Ловешко), *кефлѝк* (Троян), *кѝба* (Беленско), *кокѝдна* (Силистренско), *крѝч* (Геров II, 413), *кѝргѝн* (Никопол), *кѝргѝпѝльче* (Хасковско), *кѝрѝжо*, *крѝжар* (Геров VI, 187), *крѝжав* (Западна България), *лаѝсѝче* (Ловеч), *лаѝсино дѝти* (Ловеч), *лехѝдле // лихѝсничѝ* (Странджа, 266), *максѝм*, *максѝмче*, *мѝксѝнче* (Гюмюрджинско), *малѝмка* (ЕБ 3, 625), *мѝленка*, *мѝлѝчка*, *малѝчко*, *малѝшко* (Сакар), *малинка* (Сакар), *мангара* (БЕР 3, 639), *максѝнче* (БЕР 3, 682), *мѝшка* (Сакар), *мѝле*, *младенце*, *младинче*, *младишче* (БЕР 4, 14, Седакова 2007, 464), *момѝчка*, *мѝчко*, *мѝшо* (Ст. Загорско), *мѝше* (Тракия), *мушмурѝк* (Търновско), *мѝца* (БЕР 4, 360, Седакова 2007, 46), *мѝндичка* (БЕР 4, 399), *мѝндичко* (БЕР 4, 402, Седакова 2007, 46), *неизвѝрено* (Никополско), *некрѝсничѝ* (Геров 3, 262), *некрѝш*, *некрѝст* (Ломско), *нѝпче* (БЕР 4, 652), *нѝне* (Геров V, 588), *папударче*, *парапѝняк* (Врачанско), *пѝцо*, *пѝца* (Седакова 2007, 41-42), *педа* (Силистренско), *пепелчок*, *пепелчук*, *пепелѝшка*, *пепелѝш*, *пѝжанче* (Седакова 2007, 46), *пѝже* (Пловдивско, Родопи), *пикульче* (Родопи), *пирѝн*, *пирѝк* (БЕР 5, 255), *пирѝнко*, *чѝпка* (Пирин), *пишлигѝрче* (ПРОДД 1974, 349), *помѝче* (Родопи), *придавче* (Геров V, 288), *принов*, *принова*, *пролук* (Геров IV, 288, 305), *пѝже* (Софийско), *пѝжо* (Кюстендилско) *пугѝнче* (БЕР 5, 417), *пѝцикни*, *сѝрко* (Пловдивско), *туреник*, *туранка* (Смолянско) *ѝгѝганче*, *ѝоранка*, *ѝоранчо* (Сакар), *ѝѝна*, *ѝѝнѝо* (Странджа), *чѝрѝо*, *чѝра*, *чѝрчо*, *чѝрче* (Тракия), *чѝѝи* (Поповско), *ѝѝѝуранче* (Сакар), *чѝпа*, *чѝне* (Геров V, 554, 559), *чѝпрафче*, *шебѝк* (Софийско), *шѝле*, *шѝпне* (Разложко), *шипоре*, *ѝипоряк* (Разложко), *ширнече* (Троянско), *шѝдле*, *шѝдлче* (Бургаско, Ямболско, Гоце Делчев), *шѝмпѝльче* (Старозагорско), *ѝуренѝеф* (Пирин), *шѝлѝко* (Седакова 2007, 41-42).

Чуждостта в тези названия се носи от няколко мотивационни признака (Седакова 2007, 43):

- 1/ Конфесионален – некрѝстен, нечист, друговедец. Той е характерен за лексемите: *дяволче*, *еврѝйче*, *помѝче*, *некрѝш*, *некрѝст*, *некрѝсче*, *некрѝсчениче*, *неизвѝрено*, *погѝнче*, *павликѝянче*.
- 2/ От друга народност, от чужд етнос: *турчѝ*, *ѝигѝнче*, *пѝрде*.
- 3/ Названия, свързани с майката, която до 40 ден след раждането, заедно с новороденото се намира в граничен период. Това са названия, произлизащи от *лехѝса*: *лехѝсче*, *лехѝдле*, *лаѝсче*, *лаѝсино дѝти*.
- 4/ Слаб, недоразвит, малък, мрѝсен, гол: *кѝжав*, *кѝрѝжо*, *крѝжар*, *крѝжав*, *гѝлко*, *гѝлчо* *гѝльо*, *гѝльче*, *гѝлка*, *кушле*, *мангара*, *мушо*, *мушек*.
- 5/ Новородено домашно животно: *принѝв*, *принѝва*, *принѝвче* (Кирилова 2011, 151).
- 6/ Друго животно: *джавдѝже* – ‘врабче’, *гудѝжо* – ‘животно без опашка’, *мѝндичка* ‘коте’, *шебѝк* – ‘маймунка’ (Седакова 2007, 44-45).
- 7/ Придобивка: *максѝл*, *мѝксѝнче* (тур.), *нѝпче* (гр.) - новороден, невинен, безгрешен (Седакова 2007, 44-45, БЕР 4, 386).
- 8/ Повреден, с нарушена цялост: *кѝргѝн* – ‘счупен’ (Седакова 2007, 44-45)
- 9/ Млад, ученик: *дѝдле*, *дѝжагѝре*.



## Деца, починали некръстени

Некръстените починали деца се превръщат в зли духове, които разболяват родилки и новородени. В българската традиционна култура те се наричат *на̀ви* (Западна България), *армѐнки*, *ермѐне*, *ерменлийки*, *йермийки* (БЕР 1, 506), *лау̀сничета* (Тракия). Лексемата *на̀ви*-вероятно има праславянски корен \**nav-* и означава ‘покойник, демон на смъртта’, а останалите вероятно са от гръцката дума *εἰσαομένη* със значение - ‘съдба, орис, орисница’ (БЕР 1, 506). За това, че починалите некръстени деца остават чужди за родителите си и социума, говори и фактът, че в Странджа на гробовете на такива деца, майките правят грамади от камъни. Камъкът в българската народна има отделяща, предпазваща и наказваща функция. (Тук можем да си припомним българския обичай *грамада*).

В традиционното българско общество семейните отношения се регулират строго. Раждането на дете е събитие с голямо значение, не само за семейството, но и за социума. Когато детето е заченато или родено не по правилата, то се превръща в заплаха за всички и по тези причини обществото се предпазва като ограничава неговите социални функции. Маргиналността на такива хора е отразена в названията, чрез които се подчертава неприемането, отчуждаването и отхвърлянето на различния.

## Изводи

В названията и от трите антропологични цикъла – раждане, сватба, погребение се откриват силно изразени аксиологични аспекти.

В разгърнатата система от превантивни действия – против инкарнация, забрани за говорене на младата невеста 40 дни, сексуално табу в определени опасни периоди от народния календар, забрани за общуване с починали членове на семейството. Контактите са разрешени само на определени дни в народния календар.

В названията, в които откриваме семантиката чужд – невеста, названия на некръстени деца, названия на починали некръстени деца.

В названията на деца, родени от жени и зли сили и превръщането им в маргинали от социума.

В названията на тези, които имат досег със злите сили, но могат да ги откриват и унищожават.

И в трите цикъла е изключително силно застъпен антропоцентричният елемент, който е и в основата на наивната народна аксиология.

## Литература

Български етимологичен речник (БЕР). 1971–2011. София.

Българска митология. Енциклопедичен речник. Под редакцията на А. Стойнев, София, 1994.



- ВАКАРЕЛСКИ, Хр. 1990. Български погребални обичаи, сравнително изучаване. София.
- Ван ГЕНЕПП, А. 1999. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва.
- ГЕОРГИЕВА, Ив. 1993. Българска народна митология. София.
- ГЕРОВ, Н. 1975 – 1978. Речник на българския език. Фототипно издание, т. 1–6. София.
- ГЪЛЪБОВ, Ив. 1986. Избрани трудове по езиковедие. София.
- ДЪГЛАС, М. 2005. Чистота и опасност. Анализ на понятията за омърсяване и табу. София.
- Етнография на България, т. 3. 1985. София.
- ИВАНОВ, В., ТОПОРОВ, Вл. 1965. Славянские языковые моделирующие системы. Москва.
- ИВАНОВ, В., ТОПОРОВ, Вл. 1972. Бинарные структуры в семиотических системах. In Системные исследования. Москва, с. 206-236.
- КИТАНОВА, М. 2012. Свой за чуждите и чужд за своите. Варна. <https://liternet.bg/publish29/maria-kitanova/svoi-za-chuzhdite/index.html>.
- КИТАНОВА, М. 2015. Род, семья и дом в болгарской культуре и языке. Saarbrücken.
- КИТАНОВА, М. 1996. Диалектното название Куцулан в миторитуалното ядро на Вълчите празници. In Българска реч, №2, с. 33-36.
- КОСТАДИНОВА, М. 2008. Опозицията „свой/чужд” в чешки и български език. София.
- КРАСНЫХ, В. 2003, „Свой” среди „чужих”: миф или реальность. Москва.
- ЛЕВИ-СТРОС, К. 1995. Структурна антропология II. София.
- МАРУЗО, Ж. 1960. Словарь лингвистических терминов. Москва.
- МИЧЕВА-ПЕЙЧЕВА, К. 2013. Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София.
- МЛАДЕНОВ, Ст. 1941. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София.
- МЛАДЕНОВА, Д. 1994. Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива. In Етнографски проблеми на духовната народна култура, т. 3. София, с. 195-286.
- ПАВЛОВА, Н., ЛЕГУРСКА, П., КИТАНОВА, М. 2012. Човешкият живот: раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на българската семейна обредност. София.
- ИЛЧЕВ, Ст. 1974. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни (РРОДД). София.
- СЕДАКОВА, И. А. 2007. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Москва. Славянские древности, т. 3, 2004. Москва.

- СТАМЕНОВ, М. 2012. Образът на носителя на антикултурата по данни от българския език. In Български език, 59, №3, с. 76-98.
- СТОЙКОВ, Ст. 1946. Софийският ученически говор (принос към българската диалектология). In Годишник на Софийския университет, Историко-филолог. факултет, т. XLII. София.
- ТОЛСТОЙ, Н. 1987. О природе связей бинарных противопоставлений типа левый – правый, мужской – женский. In Языки культуры и проблемы переводимости, Москва, с. 28-35.
- ТРУБАЧЕВ, О. 2006. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Москва.
- ТОПОРОВ, Вл. 1982. Модель мира. In Советская энциклопедия, т. 2. Москва, с. 161-164.
- ТРУБЕЦКОЙ, Н. 1960. Основы фонологии. Москва.
- УЗЕНЕВА, Е. С. 2010. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. Москва.
- ФАСМЕР, М. 1986 – 1987. Этимологический словарь русского языка, I – IV. Второ издание.

## Плачът и смехът в българския език и култура

### Crying and laughing in the Bulgarian language and culture

*Our study aims to analyze the concepts of crying and laughing in terms of their semantic content and verbal implementations. Linguistic analysis is tied to the axiological approach and fits into the modern directions of diachronic linguoculturalology, conceptology and axiology. The ethnolinguistic dimensions of crying and laughing in Bulgarian traditional culture were also searched.*

*Medieval manuscripts, lexemes of crying and laughing, rituals in Bulgarian traditional culture*

*„Бог е дал на хората смеха като  
утеха за това, че притежават разум.“*  
Марсел Паньол

### I. Въведение

**В** историята на човечеството плачът и смехът са израз на най-честите човешки чувства – тъга и радост. Те са естествена реакция на човешката психика към различни дразнителни от действителността. Но това не изчерпва същността им. Плачът и смехът от индивидуално психофизиологично явление се превръщат в социален и културен феномен, който променя своите реализации през различни епохи в зависимост от културата на пораждащата среда.

В това проучване се опитваме да представим параметрите на плача и смеха в историята на българския език и култура. На плача в старата българска книжнина са посветени няколко изследвания. Д. Петканова разглежда византийския жанр „плач“, тя установява, че и в южнославянската средновековна книжнина също е познат този жанр. Още през Х в. в България се превежда проповед, посветена на оплакването и приписвана на Йоан Златоуст. Авторката анализира различни литературни източници – агиографии, надгробни речи, траурни проповеди, с оглед на основните християнски идеи (Петканова 1994, 2005). Книгата на Ст. Смядовски „Риторика на скръбта“, както и други негови публикации са посветени на сълзите като основен израз на ритуална скръб и покаяние през Средновековието. В отделни части са разработени темите: сълзите и смъртта, сълзите и покаянието, сълзите и мо-

---

<sup>1</sup> Assoc. Prof. Kalina Micheva Peycheva, PhD, Department of Ethnolinguistics, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. kalina.micheva@gmail.com.

литвата, сълзите срещу смеха (Смядовски 2010, 2014). Д. Найденова добавя исторически ракурс към плача. Авторката разглежда сълзите на царете при покаяние, като вписва феномена във византийската и българската история и дава конкретни примери с разкаянието на княз Борис–Михаил за погубването на разбунтувалите се срещу приемането на християнството и на цар Симеон за първия поход срещу Византия (Найденова 2018). Смехът в средновековната българска книжнина почти не присъства и затова не е бил обект на специално изследване. Учените обосновават причините, поради които смехът е изключен от християнската концептосфера (Паси 1971, Смядовски 2012, Le Goff 1990, Данева 2013).

Нашето проучване си поставя за цел да анализира концептите *плач* и *смях* откъм тяхното семантично съдържание и вербални реализации. Езиковият анализ е обвързан с аксиологичния подход и се вписва в съвременните направления диахронна лингвокултурология, концептология и аксиология. Потърсени са и етнолингвистичните измерения на плача и смеха в българската традиционна култура. Материалът от средновековни източници е ексцерпиран от текстовия корпус *Syrrilomethodiana* на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. А данните за българските ритуали са извлечени от етнографски и етнологички проучвания, цитирани на съответните места.

## II. Плачът в историята на българския език

### 1. Плачът в старобългарските произведения

Плачът в запазените класически и оригинални старобългарски съчинения присъства като част от човешкото битие. Хората плачат, когато страдат, особено при загуба на близък човек. Според текста на Евангелието от Матей така плаче Рахил, загубила децата си във Витлеем, тъй като цар Ирод, изплашен от предсказанието за раждането на новия цар, тоест на Христос, заповядва да убият всички деца до две години и половина.

гла̑ въ рамѣ слышанъ въѣ. плачь н рѣнданнѣ н въплъ много рахиль плачущи сѧ видѣтъ свонхъ А Мт 2.18.

Плачът заради предстоящата смърт на заслужил християнин, спечелил обичта и доверието на много хора, е топос в старобългарската литература. По този начин се утвърждава стойността на неговото дело. В творчеството на Патриарх Евтимий откриваме два контекста с описание на реакциите на близките на император Константин и на света Филотея, когато научават, че техният час да напуснат земния живот вече идва. И мъжествените военачалници, съратници на Константин, и сестрите монахини край Филотея плачат с ридания и вопли:

военачелници же цѣра яко сѧ въщающа слышавше, н послѣднѣа дышоуща видѣвше, плача н рыданїа въплъ въсь испльнѣаше въздохъ Похвално слово за Константин и Елена 438г.21;

Шни же, тако се слышаша. Сѣла оу҃гавиша сѧ срѣдцѣмъ, и плачевный на высотѣ въсхождаше вепѣ. Мл҃гвѣ оубо и хлипаніѣ мнѡгѣ бывшѣ, прѣподобнаа, р҃жкож помаавши, въсѣху оустави шѣ неоутѣшимаго оно҃го плача Житие на Филотея 92. 30–31.

В същото житие авторът представя картината на всеобщото страдание и след смъртта на Филотея – плач, ридание, смут изпълват въздуха, защото всички оплакват общата беда: *Симже пожцимъ, та свой господѣви прѣдаст(ъ) доухъ ... напрасно плачь ꙗкѣи прѣсѣче и рыданіе и мл҃гва не мала бѣ и плачевнѣи гласи покрываахъ въздоухъ, въси же шкрѣстнѣи. оубѣдѣвше. коупно сътѣкшѣ сѧ, шѣшѣ плачаще сѧ тѣщѣтѣ Житие на Филотея 92. 30–31.* Важно е обаче да се изтъкне, че Филотея още преди да умре, казва на сестрите да не плачат много, а да се молят за нея, защото не риданията, а искрената вяра и молба към Бога ще ѝ осигурят вечен живот след смъртта. Така светицата защитава официалния християнски постулат за правилните действия при смърт на християнин – тъгата и болката са естествена човешка реакция, но вярващият знае, че душата на близкия му е безсмъртна и трябва да се моли за нейния път в отвѣдното. Тази идея е основна в преведената през Х в. проповед за оплакването, приписвана на Йоан Златоуст.

Плачът присъства и в текстове, свързани с други изпитания в земния живот: убийства, закления, преследване на християни. Тогава пострадалите или заплашените от бедствия плачат от болка, страх и ужас. В Супрасълския сборник в Мъчението на 42-мата мъченици плачът е част от общата картина на жестокости, изтезания и обезглавяване на посмелите да изповядват християнската религия в Амория, Фригия. В нея се преплитат престъпленията, пролятата кръв, беззаконията на враговете на християнството и плачът, въздишките, сълзите и тъгата на мъчениците: *ш скрѣн о вѣдѣи. ш плачь ш колениѣ. ш беззаконѣннѣи тѣломѣ С 57.11; въсьждѣ сьмирѣть въсьждѣ печаль. въсьждѣ плачь въсьждѣ въздыханнѣи въсьждѣ кръвн. въсьждѣ слѣзѣ С 57.7.*

Специфична реализация на плача в старобългарската култура откриваме в осмислянето му като задължителен елемент от монашеските изпитания. Плачът определено е израз на искрено разкаяние според християнската аксиология, в която осъзнаването на греха и опрощаването му са висши ценности. Безгрешни хора, както и безгрешни духовници няма. Но тъкмо приелите духовен сан могат и са длъжни да изкупят греха си, като с плач и душевен катарзис измолят прошка от Бога. Според текста на Синайския евхологий без плач не е възможно да се покаеш: *вс плача бо невѣзможнѣо естѣ покаати сѧ СЕ 70а 2.*

В Супрасълския сборник в Житието на Яков черноризец е описано искреното разкаяние на монаха, след като извършва престъпление под въздействието на дяволски бесове – изнасилва и убива една девойка, доведена при него за изцеление. Молитвата към Бога се извършва в рамките на точно подредени ритуални действия: падане на колене, биене в гърдите, плач

и много ридание; след тези акционални жестове следва и вербалният – монахът разказва на Бога за своите прегрешения и моли за прошка: колѣнѣ прѣклоннѣхъ неповѣдааше са богови. вѣдъ безъ милости въ своа прѣси. и съ плачѣмъ и многими риданиемъ глаголаше С 528.1.

При други обстоятелства, но пак в парадигмата на разкаянието, се осъществява плачът на Филотея, която страда за предстоящия грях – изпълнението на съпружеските задължения в първата брачна нощ. Филотея в Житието на Патриарх Евтимий е образец за женска и християнска чистота и безгреховност, защото успява да съхрани девствеността си и след венчанието, което е изключителна ценност според представите за женската святост (виж Мичева 2020а, 2020б). Тя убеждава съпруга си да останат чисти от телесен грях с плач, биене по лицето, падане на земята и с думи: авѣе падши на землѣ и не оутѣшиши творѣше плачѣ, слѣзани ѿмакажъ землѣ и рѣкама по лицѣ себе вѣнѣщи Житие на Филотея 82.1.

В християнството определено се ревоализират утвърдени от древни времена сакрални практики, с които човек се разкайва и моли боговете за милост. Такива са: падането на колене или на земята, с което се признава нищожеството на човека пред божествата; биенето по гърдите или лицето, с което се осъществява актът на самонаказание и готовност да се приеме справедливо възмездие от висшите сили. С оглед на нашия концептуален анализ трябва да изтъкнем и плачът като древен магически акт на изразяване на съжаление и болка поради извършена недопустима от гледна точка на религиозната етика постъпка. Контекстите от старобългарската книжнина доказват, че плачът е напълно християнизиран и е присъщ на духовниците и силно вярващите в моменти на изпитание.

Точно в същата културна рамка се ситуира и плачът окайване на греховете в Молитвата към св. Богородица от Димитър Кантакузин. Текстът изобилства със сродни думи и синоними на *плач*, при това в анафора и епанафора, които допълнително подчертават значението им: въсплачю 4 пъти; възрыдаю 4 пъти; Плачи, доуше моа окаянна, плачи. Плачи, сердце мое, съ оутробою плачи; плачите 4 пъти (Ангелов и др. 1989, 113, 114.).

Плачът в старобългарските съчинения се осмисля като ярка проява на телесно и душевно страдание, затова при описанието на ада (наречен още *геена*, *кромяцна тъма*, *огнена пеиц*) плачът се превръща в задължителен израз на болките на грешниците. Нещо повече, в старобългарския език се формира съчетание *плачѣ и скръжѣтъ зжвоми* ‘плач и скръцане със зъби’, което се среща само при описанието на ада в много контексти в Евангелието: сѣвѣ(вѣ) цѣствнѣхъ изгѣнани бждѣтъ. въ тѣмъ кромяцнѣмъ. тоу бждѣтъ плачѣ и скръжѣтъ зжвоми М Мт 8.12 З, А, СК. Срв. Мт 22.13 М, А; Мт 25.30 М, З, А, СК; изндѣтъ анѣлн. ѿ отѣжѣтъ зжвоми отѣ срѣды праведнѣхъ. ѿ въврѣжѣтъ ѿ въ пеицѣ огннѣ. тоу бждѣтъ плачѣ и скръжѣтъ зжвоми М Мт 13.50 З, СК. Срв. Мт 13.42 М З А.

Интересно е да се знае, че съществува и съчетание *скръжътаниѣ зъбъи*, (с варианти *скръжътати зъбъи*, *скръгътати зъбъи*), което обаче се отнася до болни психически хора, обзети от бяс, или до силно разгневени. А с добавянето на лексемата *плач* новото устойчиво съчетание *плачъ и скръжътъ зъбъомъ* се употребява само в контексти, свързани с ада и грешниците. По този начин го употребяват Климент Охридски в Словото за света Троица; Йоан Екзарх в Богословие (Небеса) и Константин Преславски в Учително евангелие. То се открива и в други съчинения от 11.–14. век.

## 2. Названия на плача в старобългарския език

Основна е лексемата *плачъ*, тя се среща 53 пъти само в класическите старобългарски произведения. Значението ѝ ‘проливане на сълзи от болка, страх и др., придружено с различни звуци’ се е запазило и до днес в историята на българския език. Според етимолозите думата има праславянски произход, като началното значение на праславянския глагол е ‘бя се в гърдите, удрям се’, както е в латински, гръцки, литовски и др. (БЕР, 5 1996: 325). Очевидно етимонът е свързан с древните практики на разкаяние, при които плачът е винаги придружен с биене по тялото.

Лексемата *ръданиѣ* е синоним на *плачъ* и е с ниска фреквентност – само 5 пъти в класическите старобългарски съчинения, но е съхранена и до днес със същото значение: ‘безутешен плач с хлипане и въздишки, предизвикан от голяма мъка, страдание’. В средновековната книжнина се употребява плеонастично, като дублира *плачъ*. По произход е праславянска лексема, сродна с думи в литовски, латвийски, немски, английски (БЕР 6, 251). Съществителното *сълзи* често присъства в контекстите с *плачъ* и също е праславянско по произход (БЕР 7, 663).

Плачът в историята на българския език и до днес се осмисля като проява на силна емоция, придружена с различни звуци. По тази причина в синонимния ред на *плачъ* се осъществяват и поредица названия на различни издавани от човека нечленоразделни звуци като вик, стон, пышкане, охкане, хълцане. Такива лексеми са: *вълплъ* – общославянска, сродна с думи със значение ‘крещя’, ‘вия’ (БЕР 1, 208); *стенаниѣ* – общославянска с праславянски произход, сродна с думи със значение ‘стена, охкам’ (БЕР 7, 448); *хлипаниѣ* – среща се в сръбски, словенски.

Всички названия са домашни. Етимолозите представят доказателства за тяхната старинност и връзка с подобни корени в индоевропейските езици. А това е резултат от мястото на плача в културата на много народи. Повечето се запазват през Средновековието, откриват се и в езика на новобългарските дамаскини, който е тясно свързан с говоримия от 17. в., (например в Тихонравовия дамаскин), без лексемата *вълплъ*. Явно тя е престанала да се употребява в диалектите и затова се завръща в българския език чрез черковнославянските книги с частично руски фонетичен облик *воплъ* – с О на мястото на голям ер според руското развитие на еровете и с вметнат ер в края на думата спо-



ред българските фонетични закони. Всички останали лексеми в съвременния език са преки наследници на старобългарските.

## II. Плачът в българската традиционна култура

### 1. Плачът като част от изпращането на мъртвец

Оплакването на починалия е задължителен ритуал, който осигурява прехода от света на живите в света на мъртвите. При оплакването освен тъгата на близките осиротели се споменават и достойнствата на починалия, за да заслужи добро място в отвъдното. Този ритуал е свързан с народнорелигиозните нагласи на българите, той не е строго каноничен според християнските норми. Вече изтъкнахме, че в средновековната книжнина се приема скръбта по починалия, но се препоръчва не прекомерен плач, а многобройни молитви към Бога. Оплакването в българската култура се извършва и с цел предотвратяване на вампиряването на умрелия, което има изключително значение (Маринов 1994).

#### 1.1. Диалектни названия на обряда

В българските диалекти обредът се нарича:

**оплакване** – от глагола *оплаквам* ‘плача от скръб над починал близък’. Напр.: *Вместо ритуалното оплакване на покойника от оплаквачки, в християнския чин на погребение преобладават молитви и псалми*. Православно училище.

**тъжачка, тажачка, таженъе** – от глагола *тъжа* ‘изпитвам тъга, жалея’. Напр.: *Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива*. Поговорка.

**нареждане** – от глагола *нареждам* ‘говоря, изричам една след друга думи, изречения’. Напр.: *Още от вратнята на Кутулата чу женски писък и нареждания*. В. Нешков.

**кордене** – от глагола *кордем* ‘нареждам думи в народна песен или при оплакване’. Думата е заемка чрез гръцки от латински: *corda* ‘черво, струна от черво’. Среща се в среднородопските диалекти (БЕР 2 1979, 630).

**наричане, нарицане** – от глагола *наричам* ‘давам име, назовавам’. Напр.: *Осъмваше утром горката им майка, / и вечер замръкваше тамо, / от гроб на гроб ходи, нарича и плаче — / ден минава в наричане само*. П. П. Славейков,

**препяване** – от глагола *препявам* ‘чета, пея молитва’. Напр.: *Цар Михаил бил убит и телото му се препело в Старонагоричинския манастир*. Е. Каранов.

**овик, овика** – от глагола *овиквам* ‘викам високо, карам се’, както и ‘нареждам, оплаквам’ в Западна България.

**трубене** – от глагола *тръбя*, диал. *трубя* ‘изричам високо, разгласявам’. Напр.: *Тожене = трубене – оплакване на умрял от близките му жени*. Диалектен архив.

Всички названия отразяват съществени признаци на ритуалното действие. Първите две – *оплакване* и *тъжачка* – са пряко свързани с плача

и тъгата на близките по починалия. Но останалите – *наричане, нареждане, препяване, овик, трубене* – са с основен семасиологичен признак ‘говоря, нареждам думи в песен, вик, молитва’. Дори заемката *кордене* е образувана по същия модел като *нареждане* – въз основа на преноса и осмислянето на говоренето като поставяне на думите в една редица или струна, връв, нишка. Следователно по своята същност обредът е симбиоза от плакане и говорене, като само така той изпълнява своята сакрална функция – да подпомогне прехода на човека от света на живите в света на мъртвите. Там той отива с надежда да получи възмездие и вечен живот и да не бъде обект на превъплътяване.

## 2. Плачът в българската народна медицина

В българската народна медицина съществува детска болест, която се проявява преди всичко със силно плакане и затова е наречена *плач*. Важното е, че според народните вярвания тя е причинена от зъл дух, който носи същото име – *плач* (Дукова 2015). С намесата на нечиста сила се обясняват и редица други болести като *самодивска болест, вонкашна болия, нагазено, уроки, изтровица, русалска болест, мора, вещирица*. Точно поради своя произход те се лекуват трудно.

В българската народна практика за изцеление на плача се извършват специални магически ритуали под общо название: *хвърляне на плач*. Те се осъществяват от добре подготвени и вещи баячки. В с. Аврен, Варненско баячката взема три клечки от домашната метла и ги хвърля към гората, като нарича три пъти: в събота, сряда и отново в събота. Тук се съчетават няколко народни представи: първо, за сакралността на числото три – вземат се три клечки, нарича се три пъти, ритуалът се повтаря три пъти; второ, за силата на магическото слово – баячката изрича думи, които трябва да умилостивят и прогонят нечистия дух и болестта; трето, много важно е очистването на своето чрез изхвърляне на нещо домашно в пределите на чуждото неусвоено пространство на гората; четвърто, утвърждава се и вярването за особените свойства на времето – някои дни от седмицата са по-подходящи за обредни действия.

*Хвърляне на плач* е описано и в с. Здравец, Варненско: баячката слага хляб в ключалката на къщата, взема болното дете и обикаля с него двора, като нарича непрекъснато, а след това хвърля хляба от ключалката на кучето. В този ритуал се откриват отново представите за магическата сила на наричанията и за очистването на своето – къщата, двора чрез изхвърляне на нещо. Но тук има и други вярвания – за ключалката като гранично място, през което може да проникнат зли сили, за възможността хляба да поеме нечистотата на болестта и за кучето като пазител. Известни са и други ритуали, при които т.нар. *кучета съботници* могат да предпазват от чума. Очевидно плачът в българската традиция може да бъде опасно детско заболяване, което се лекува само с магически практики.

### III. Смехът в историята на българския език

#### 1. Смехът в старобългарските произведения

В старобългарските класически произведения смехът се представя като относителна ценност според християнската аксиология. Той може да бъде или ценност, или антиценност в зависимост от това как се осъществява. В Супрасълския сборник в Словото за поста и Йосиф се разгръща именно тази християнска идея: „има време да плачем за греха и време да се смеем поради спасението; да се смеем, а не да се присмиваме; един е смехът на подигравката, а друг заради успех ... безумно е да твориш зло със смях, а за добрия смях и успешния послушай Иаков ...” С 356. 19-22. Следователно смехът е уместен и необходим, когато се възхвалява нещо добро, и неприемлив, когато се присмиваме и вършим зло. Прави се разлика между добър и зъл смях, като злият се конкретизира като *смях на поруганието*, *смях на подигравката* в текста на същото слово.

Нещо повече, праведният християнин е призван да замести смеха със сълзи, защото няма безгрешни хора, а както вече установихме, чрез плача се стига до покаяние и прошка. Затова по-добре е радостта да се изразява не чрез смях, а чрез хвалебствени песни към Бога. Такива са християнските постулати в текстовете от Синайския евхологий и Супрасълския сборник: *вѣдн ... въ смѣхѣ мѣсто. слъзоточѣннѣ СЕ 70б 2; въ веселнѣ сѣ смѣхѣмѣ. азъ же ꙗкѣтнѣмѣ С 19.20*. А в Словото за тридневното възкресение в Супрасълския сборник в наставленията към духовниците се изтъква и отбягването на „беззаконния смях”: *н вѣштннѣнѣн же смѣхъ вѣхѣмѣ отъврѣштн подоваатъ С 497.24*.

Отрицателното отношение към смеха се запазва в българската книжна до новобългарските дамаскини: в текста на Тихонравовия дамаскин от 17. в. се отричат смехът, игрите, свирните (15.133); а в преработката на Златоустово слово от 18. в. Йосиф Брадати критикува *присмехове* и *смехове* въ цръкви (Динеков, Куев, Петканова 1967, 513).

В текста на една от молитвите заклания в Синайския евхологий, която е срещу бесове, вселили се в човек, смехът се ситуира сред най-големите злодействия на демоните. Те се заклеияват като причинители на напасти, беди, болести, винопийство, омая, магии, похот и смях. Вероятно в този контекст изразът *на смѣхъ поощаѣ* може да се тълкува като ‘подстрекавайки към подигравка’: *оубон сѣ вѣжн ... вѣѣкѣ демонъ нечесты ... ндеже аще есн ... нн смѣхъ есн вельзѣболъ ... ннн въ слъзахъ похотѣнѣхъ. ннн на смѣхъ поощаѣ СЕ 54а*. Това заклание е било много популярно, защото се е запазило в апокрифни молитви в преписи до 17. в. То се е използвало в реалната практика на духовниците в борбата им срещу бесове и в опита им да помогнат на психично болните хора, възприемани през Средновековието като обхванати от нечист дух.

В старобългарските съчинения и веселието както смеха се осмисля двойко. В много контексти то е израз на достойна за възхищение християнска

радост при някакво стойностно събитие, например при вестта за предстоящото раждане на Йоан Кръстител в Евангелието от Лука 1.14; или когато праведниците се радват на Божията милост в Синайския псалтир 67.4. Но веселието може да бъде отхвърлено, когато е признак на бездуховен, празен от християнски подвизи живот (Супрасълски сборник 544.26) или когато е белег на излишната разточителност и егоизъм на богатите: *в'сегда оуко тамо оубогын въ оуныннн драхлствѣк в'ываатъ. богатын же въ сластн н въ веселнн* С 491.16.

Изцяло в положителната аксиосфера се осъществява лексемата *радост* в средновековните български съчинения. Във всички контексти в старобългарските произведения радостта е израз на духовно ликуване и блаженство, източник на които са висши от гледна точка на християнството преживявания. Например: при раждането на света Богородица: *рождѣство твоѣ бѣце дѣво радостъ възвѣстн въсн въселнѣн* Енински апостол 25б 15 с; при служенето на Бога (Синайски псалтир 99.2, 103.43), дори и това да води до мъченическа смърт, която праведниците приемат с радост (Супрасълски сборник 14.16); при възкресението на Исус в евангелския текст (Лука 24.41).

В произведенията на Патриарх Евтимий радостта също е с основен диференциален признак ‘положителна емоция, предизвикана от религиозно преживяване’. В Словото за света Неделя са описани изтезанията на християнката заради нейната вяра – тялото страда, но душата ѝ се радва, защото така се утвърждава нейният категоричен избор: *мѣкы поѣтъ тѣло, нъ радостъ несказаноую наследова дѣша* 610v.4. Според специалистите богослови лексемата *радост* има и терминологично значение ‘благодатта на благовестието’ в текста на Богословие от Йоан Екзарх: *не вон ста, лѣрне, обрѣте во радостъ отъ* гл 228а 4 – 5.

## 2. Названия на смеха в старобългарския език

Основен представител на синонимния ред е лексемата *смѣхъ*. В старобългарските класически произведения тя се среща 9 пъти. Запазва се в историята на българския език с две значения, които се откриват и в езика на новобългарските дамаскини от 17. в., и днес: 1. Гласен израз на радост, веселие. 2. Присмех, подигравка. Според етимолозите думата е праславянска и се среща във всички славянски езици (БЕР 7, 234).

Важно е да се, изтъкне, че второто значение, което се ситуира в отрицателната аксиосфера, има много по-богата езикова реализация. С префиксална деривация се образуват: *посмѣхъ* – Служба за св. Йоан Рилски в Драгановия миней от 13. в., Слова на авва Доротей от 14. в.; Архивски хронограф от 15. в.; *подсмѣхъ* – Служба от Патриарх Евтимий от 14. в. От тях днес в диалектите се откриват: *подсмях* (Геров 1901), *посмеша* ж.р. (Трънско, Брезнишко), както и *насмех* без документиран първообраз. А в съвременния книжовен език се утвърждават още *присмех*, *посмешнице*, като всички лексеми са със значение ‘подигравка, присмиване’. Още

веднъж се доказва тезата, че отрицателният модус е по-развит в лексикално отношение.

В модерното съзнание на българите смехът се осъществява с повече положителни конотации. Той се възприема като естествена реакция на човека при определени ситуации и като необходим елемент от човешкото поведение, който осигурява равновесие между радостите и изпитанията в човешкото битие. Доказателство за това са фразеологизмите, свързани с много силни прояви на смях: **Издува ме смях** (разг.) – ‘идва ми да се смея’. **Изпокапваме от смях** (разг.) – ‘смеем се много, до премаляване’. **Пада смях** – ‘има много шеги, веселие’. **Умирам от смях** – ‘смея се много’.

Лексемата *веселие* се среща 43 пъти в старобългарските класически съчинения. Тя запазва своята честота и в по-нататъшните средновековни ръкописи, чак до новобългарските дамаскини и до днес. Съхраняват се и двете ѝ основни значения: 1. Радостно настроение. 2. Веселба, тържество по повод на някакъв празник или събитие. В съвременния език лексемата *веселие* няма отрицателни конотации за разлика от старобългарския език, тя се нуждае от допълнителни маркери, за да се реализира с неodobрително значение, например: *прекомерно веселие*, *разюздано веселие* и др. Думата се среща във всички славянски езици, според учените е сродна със староиндийски корен със значение ‘добър’ и с латвийски със значение ‘здрав’ (БЕР 1, 137). Тези факти дават възможност да се твърди, че първоначалното значение на *веселие* е свързано с изконни ценности като здраве и доброта, защото именно те пораждат положителна емоция.

Думата *радостъ* е с над 100 употреби в старобългарските класически произведения, откриваме я във всички средновековни ръкописи с богато словообразователно гнездо: *радъ*, *радостъ*, *радование*, *радостънъ*, *радостъно*, *радоша*, *радovati*. Тя запазва и своите значения, като първото е много по-често: 1. Чувство на духовно доволство, което се изразява с положителни емоции. 2. Събитие, което поражда удовлетворение и добро настроение. Според етимолозите *радост* се среща във всички славянски езици и е с праславянски произход, макар че за корена *-рад-* възможните етимологии са няколко (БЕР 6, 143).

В историята на българския език лексемата се реализира с положителни конотации, като причините за появата на *радост* се мотивират от културната парадигма – те са различни в християнската и в модерната култура. За средновековния светоглед типична е картината на *радостта* при голям християнски празник или при общуване с Бога и божественото. Често пъти в такива контексти се появяват етимологични фигури и плеонастични изрази: *радостнѣжъ радочѣнъ сѣ. и веселенѣмъ веселнъ сѣ* Синайски евхологий 90b 2–3. Подобни изрази не са чужди и на съвременния език: *Аз пръв път ще гледам това тържество. Колко ли хубаво го правят тук! Каква ли е радост, какво ли е веселие.* В. Друмев.

#### **IV. Смахът в българската традиционна култура**

Смахът е универсална човешка способност. Той е присъщ на човека според Аристотел. А според философа Николай Василев той е съществен диференциален признак на човека, който го отличава от животните. Всички хора по света се смеят. В същото време смехът е културен феномен и зависи от специфичния национален, социален и исторически контекст. Смахът в българската култура през различни епохи и в отделни сфери на реализация (фолклор, паремии, обреди) също е различен.

##### **1. Смахът в българския фолклор**

Смахът в системата на българското народно творчество е обект на изследване в съвременната фолклористика и етнология (Радев 1989, Калиакренски 2022). Учените стигат до извода, че хумористичните народни песни за разлика от приказките са твърде малко. В приказките, които са предимно битови, хуморът произтича от противоречието между същността на героите и това, за което се представят. Чрез смеха се стига до хармонизиране на човешките отношения – до критика на глупавите, мързеливите, богатите, надменните и до утвърждаване на ценностното поведение на умните, работливите, скромните, бедните.

Основен носител на смеха в българските приказки е Хитър Петър. Той е една от ипостасите на смехотвореца в културата ни (виж Радев 2016). Името му съдържа един типичен за българите антропоним – *Петър*, и едно прозвище – *Хитър*, което произхожда от старобългарската дума *хитръ* със значение ‘умел, опитен, изкусен’, което мотивира названието. В наративния фолклор главният персонаж не е просто хитър, съобразителен, а е майстор на словото, мъдрец и философ. В българското фолклорно съзнание се утвърждава положително героично ядро, чийто репрезентанти са юнакът от песните Крали Марко и умникът от приказките Хитър Петър. Отношението между тях може да се сведе до опозицията сила – ум. Те са един по-смешен и близък до обикновените хора български вариант на древногръцката митологична двойка герои Одисей и Ахил. Интересно е, че когато Крали Марко губи физическата си сила, според текста на епоса започва да побеждава враговете си с хитрост. А в редки случаи Хитър Петър също може да си послужи със сила. Това е доказателство, че ценностните характеристики на толкова типични фолклорни герои също могат да бъдат относителни дори и в нормативната естетика на народното творчество.

##### **2. Смахът в българската обредност**

Смахът е част от карнавалната същност на важни календарни ритуали, които се извършват на определени християнски празници, но са свързани с древни вярвания в природни стихии и нечисти сили.

###### **2.1. Кукерски игри**

Български обичай с изключително самобитен и оригинален характер е карнавалът на кукерите. В различни краища на България той се извършва по различно време. Особено разпространен е в Югоизточна България на



Сирница (*Заговезни, Сирни заговезни, Прошка*), началото на великденските пости. Този ден съвпада често с началото на пролетта и е граничен период, в който могат да се активизират нечистите същества. Затова кукерският ритуал предпазва своето от опасните и чужди зли сили и в същото време играе роля на продуцираща магия за плодородие.

Всички участници са мъже, преоблечени в обърнати наопаки кожуси, с маски на бик, козел, овен, които определено символизират мъжката оплодителна сила. Те изпълняват ролите на старец, баба, жених, невеста, мечка и мечкар, камила и камилар и др. Кукерите обикалят къщите, а на площада извършват ритуално заораване и сеитба, за да дадат плод посевите. По време на шествието главните герои представят комични сцени, често с еротичен подтекст, за да се реализира имитативната магия. По същия начин маскирани дружини шестват в новогодишната нощ в Западна България. Смехът е задължителен елемент от кукерските игри.

Основното название на участниците е *кукер*, с варианти *кук*, *кукир*. Думата произлиза от индоевропейски корен със значение ‘нещо криво’ и е сродна с названия на различни духове в литовски, латвийски и старопруски (БЕР 3, 83). В етимона ясно личи връзката със сакралното. Тя се вербализира и в *дракуси*, заемка от новогръцки. В няколко лексеми се откриват като мотивиращи основи названията на самите участници: *старци*, *камилари*, *мечкари*, *бабугери* (заемка от гръцки, в която първата част е българската дума *баба*, заета в гръцки), *джамали* (заемка от арабската дума за камила чрез турски). Важното е, че присъства и името *смешници*, което показва, че в съзнанието на българите кукерите предизвикват смях.

## 2.2. Коледуване

Друг обичай с елементи на карнавален хумор е коледуването. То се извършва на Коледа от мъже, отново маскирани и със звънци и хлопки. Главни герои в обряда в Западна България са старецът и бабата, чиято роля изпълнява млад мъж с местна женска носия. Те разиграват пантомима с еротичен смисъл и пораждат всеобщ смях. Разбира се, целта е чрез имитация и смях да се гарантира плодovitостта и изобилието във всеки дом. В Източна България участват и момчета, наречени *котки*, които мяукат и предизвестяват стопаните за идването на коледарите.

Според Дим. Маринов смешният елемент в коледуването в последните векове определено се е засилил. По негови наблюдения малките момчета, *котки*, заедно с участник, изпълняващ ролята на магаре, правят истинско представление в дома на стопаните, като ги размиват с шеги и закачки. Така те внасят смях и радост сред хората и заслужават повече подаръци. Според учения тенденцията към хумористично преобразуване на обредите е част от тяхното осъвременяване (Маринов 1994).

Коледуването в българската традиционна култура е обред с вербална и продуцираща магия за плодородие и здраве. Всички участници в дружина-



та носят имена, свързани с празника Коледа: *коледари, коледжани, колеждари, колаждани, колежданци, коледници, коледаши*. Те произхождат от старата латинска заемка: *calendae* ‘първият ден на месеца’. По подобен начин се е наричал и празникът за първия ден на годината, тоест за новата година. При приемането на християнството този изключително популярен езически празник се ревоализира и се свързва с Рождество Христово. В българската обредност се смесват християнски и народнорелигиозни практики. Смехът определено е част от старите карнавални шествия.

### 2.3. Сурвакане

В първия ден на новата година – Василовден – обикалят сурвакарите. На много места това са млади момчета, но има и дружини с млади мъже. Те извършват контактна магия за здраве, като удрят гърбовете на всички хора с дряновица, сурова и жива пръчка от дрян, за да пренесат здравината и издръжливостта от дървото към обитателите на дома. Задължителен елемент на обряда е и вербалната магия – с наричане и пеене, което започва винаги със *Сурва, сурва година! Весела година!* Така пожеланието за здрава и плодородна година се помества в границите на веселието, на необходимостта от радостно настроение.

Названията на участниците в обичая са свързани с благословията *Сурва!*, а именно: *сурвакари, сурвичкари, сурваскаре*. Думата *сурва* според етимолозите произхожда от диалектната *сурва* вместо *сурова* ‘неизсъхнала, влажна’, а за година ‘дъждовна и плодородна’ (БЕР 7, 582). Определено в назоваването се залага на силата на словесната магия. Срещат се и лексемите *василари, василчари* по името на празника *Василовден*.

### 2.4. Палене на огньовете на Сирни Заговезни

Освен че се заговява от сирене (откъдето идва името *Сирни Заговезни*), тоест започва постът и се забраняват всички млечни продукти, празникът има и богата обредност, свързана с магически практики за плодovitост. Такова е ритуалното палене на огън вечерта на Сирница. В Източна България огънят се пали, прескача и разхвърля след догарянето. В Западна България се пали слама на пръчка, която се върти и мята надалече. А в Родопите, Тракия и Добруджа се мятат стрели със запалени краища (Генчев 1985, Попов 2008). Във всички случаи се подчертава очистващата роля на огъня. А участието на момци и моми и изпълнението на хумористични стихове с еротичен подтекст при трите варианта на ритуала утвърждава силата на продуциращата магия за плодovitост. Така смехът конструира вербалните актове на ритуала.

## V. Заключение

Плачът и смехът в средновековната концептосфера са с различна аксиологична стойност. Плачът се осъществява като израз на страдание при загуба на близък, при мъчение, при монашески изпитания, при разкаяние, както и при мъките на грешниците в ада. Всички реализации са положени в пара-

метрите на християнската мисловност, според която само прекаленият плач за починал не се одобрява. Смяхът обаче по-често е нежелан и осъдителен. Праведниците заместват смеха със сълзи, а според старобългарските текстове подигравката е смях на поруганието и дяволско дело. Чистата радост от тържеството на християнските идеали се представя като ценност.

Всички езикови репрезентанти на концептите *плач* и *смях* са с домашен произход и се запазват в историята на българския език с утвърдена още от 10–11 в. семантика. Макар че са противоположни, на езиково равнище двата концепта формират в българския език оксиморони като *смешен плач* и *смях през сълзи*. *Смешен плач* освен заглавие на прочутия фейлетон на Хр. Ботев е и съвременен фразеологизъм със значение ‘плач за нещо незначително’. Често се употребява в публицистиката. А изразът *смях през сълзи* означава ‘смях за нещо едновременно смешно и трагично’. Тези изрази са номинация на сложните и амбивалентни феномени от действителността, към които съзнанието на модерния човек е по-чувствително. Езиковото разнообразие е доказателство за трайното присъствие на двата концепта в българската култура и книжнина.

В българската традиционна култура плачът е част от погребалната обредност и от народната медицина. Той определено се свързва с аксиологично отрицателни ипостаси на човешката битийност. В същото време оплакването е задължително според народнорелигиозните представи на българите, защото предпазва от вампиряване.

Смеховите обреди се ситуират главно в два времеви отрязъка – около Коледа и Нова година и около Сирни Заговезни. Това според древните вярвания са гранични периоди, когато хаосът може да разруши реда, когато чуждото може да унищожи своето, злото и нечистите сили да завладеят доброто и чистото. Точно в такива моменти хората се нуждаят от ритуали, които да гарантират запазването на живота, здравето и продължението на рода. А тяхното изпълнение се свързва със смеха – породен от пантомими, костюми, маски, хумористични стихове. Тоест смях, който има вербален, акционален, и визуален характер. Смяхът става носител и изразител на надеждата за добро бъдеще без болести, нечисти сили, с богата реколта и много новородени деца и животни. Затова смеховата обредност е по-богато документирана в българската култура.

## Литература

АНГЕЛОВ, Б., ДАНЧЕВ, Г., КОЖУХАРОВ, Ст., ПЕТКОВ, Г. 1989. Димитър Кантакузин. Събрани съчинения. София.

БЕР 1971 – 2017. Български етимологичен речник. Т. 1 – 8. София.

ГЕНЧЕВ, Ст. (ed). 1985. Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София.

- ГЕРОВ, Н. 1901. Речник на българския език. Ч. 4. София.
- ДАНЕВА, Н. 2013. Тъй рече Златоуст... In Либерален преглед. <https://www.librev.com/index.php/2013-03-30-08-56-39/prospectts/science/2261-2013-12-17-12-35-29> [20.09.2022]
- ДИНЕКОВ, П., КУЕВ, К., ПЕТКАНОВА, Д. 1967. Христоматия по старобългарска литература. София.
- ДУКОВА, У. 2015. Наименования демоните в българском языке. Москва.
- КАЛИАКРЕНСКИ, Я. 2022. Смахът на Добруджа. Добрич.
- МАРИНОВ, Д. 1994. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София.
- МИЧЕВА, В. 2020а. Християнски и архаични представи за болестите и изцелението в Бдинския сборник. In Български език, кн. 1, с. 26-43.
- МИЧЕВА, В. 2020б. Концептът *разкажли се блудници* в историята на българския език. In Български език, кн. 2, с. 145-157.
- НАЙДЕНОВА, Д. 2018. Защо плачат царете (Средновековна България X–XI в.). In Николов, А., Кънев, Н. (eds): Симеонова България в историята на европейския Югоизток: 1100 години от битката при Ахелой. София, с. 194-205.
- ПАСИ, И. 1971. Смешното. София.
- ПЕТКАНОВА, Д. 1994. Плачът и сълзите в средновековната литература. In *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, 18, с. 82-93.
- ПЕТКАНОВА, Д. 2005. Плачът и сълзите в средновековната литература. In *По книжовния друм на миналото*. София, с. 236-254.
- ПОПОВ, Р. 2008. Български народен календар. София.
- РАДЕВ, Р. 1989. Смахът във фолклора. Проблеми на българския фолклор. Т. 7. София. РАДЕВ, Р. 2016. Смахотворецът в българската литература и култура. Т. 1. Варна.
- СМЯДОВСКИ, Ст. 2010. Сълзите в старата българска литература. In *От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба*, с. 197-208. София.
- СМЯДОВСКИ, Ст. 2012. Сълзите срещу смеха или защо няма смях в средновековната българска литература. In *Български език* 59, 1, с. 68-79.
- СМЯДОВСКИ, Ст. 2014. Риторика на скръбта. София.
- LE GOFF, J. 1990. Le rire dans les regles monastiques du haut Moyen Age. In *Etudes Pierre Riche*, Paris, p. 93-104.

Ваня Мичева<sup>1</sup>

## Названия на шапката в историята на българския език и култура

### Names of the hat in the history of the Bulgarian language and culture

*This article presents the names of the hat in the history of the Bulgarian language. It traces how the various lexemes for hat appear and change in our literature and dialects. They are extremely diverse and show the kind of language contacts the Bulgarian language entered into over the centuries. We will try to look at this process also in the Balkan and pan-Slavic context with a view to the common lexemes in neighboring and related languages. Linguistic data will be interpreted from the perspective of linguistic and axiological approaches.*

*Medieval and modern hat names, pan-Slavic and Balkan lexemes, axiological profile.*

### 1. Въведение

Шапката като вид облекло е свързана с най-важните потребности на хората – от оцеляване при трудни условия, от предпазване от болести и наранявания, от опазване на здравето и на живота на отделния индивид и на рода. С развитието на цивилизацията и усъвършенстването на дрехите обаче шапката започва да изпълнява и социална функция, като показва мястото на човека в обществото. Според терминологията на Й. Захариева шапката освен предпазваща има информираща, а впоследствие и конструираща функция (Захариева 2006).

За облеклото през Средновековието могат да се посочат трудовете на Й. Андреев, С. Аризанова, К. Атанасова, Т. Илиева, Ц. Досева, Ив. Чокоев (Андреев 1992, Аризанова 2014, 2015, 2017, 2020, Атанасова 2016, 2020, Илиева 2020а, 2020б, Досева 2010, Чокоев 2002). А за промените в начина на обличане през Възраждането и в модерните времена при съпоставка с традиционните дрехи на българите са писали Й. Иванов, Й. Захариева, В. Стефанов, П. Костадинова, Р. Ганева и др. (Иванов 1941, Захариева 2001, 2002, 2006, Стефанов 1993, Костадинова 2001, 2002, Ганева 2003).

Названията на шапката в историята на българския език досега не са проучвани. Без претенции за изчерпателност ще проследим как се появяват и променят различните лексеми за шапка в нашата книжнина и диалекти. Те

---

<sup>1</sup> Assoc. Prof. Vanya Micheva, PhD, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. [v.micheva@gmail.com](mailto:v.micheva@gmail.com).

са изключително разнообразни и показват в какви езикови контакти е влизал българският език през вековете. Ще се опитаме да погледнем на този процес и в балкански и общославянски контекст с оглед на общите форемни единици в съседни и в родствени езици. Езиковите данни ще бъдат осмислени от гледна точка на лингвокултурния и аксиологичния подход, като се анализират контекстите, в които се употребяват названията, и какви са техните конотации.

Шапката в историята на българската култура не е просто утилитарна вещ, която служи за защита от студ, вятър, валеж. Тя е знак за социалното и материалното положение на човека. Показва мястото му в йерархията. Затова може да се разглежда и от аксиологична гледна точка.

## 2. Названията за шапка в старобългарския език

В старобългарския език, разбирани в широки граници от 9. до 14. в., се откриват лексемите: *кловѹчѹць* в Симеоновия сборник и в произведенията на Йоан Екзарх от 10. в. и *кловѹкъ* в Бдинския сборник от 14. в. и в Архивския хронограф от 10. в.

Според етимолозите тази старобългарска дума е тюркска заемка от времето преди османското нашествие на Балканския полуостров (БЕР 2, 462; Фасмер 1986–1987). В своите публикации А. Делева Гранберг защитава тезата, че тя е хуно-българска заемка от времето преди разпада на общославянската общност (Делева 1997).

Клобукът е вид специфичен коничен калпак, използван от хуните и българите. За вида му може да се съди по миниатюрите на менологията на византийския император Василий II (975–1025 г.).

В Житието на св. Авраамий в Бдинския сборник клобукът е белег на воинско положение. Когато узнава, че неговата племенница Мария се подвизава в една гостилница като блудница, Авраамий се преобразява външно, като се облича в дрехи на воин с висока шапка на главата, с ботуши, оръжие и кон: *рече же принести ѹмоу воинскоую подобоу, кон же и шроужию ... шблъкъ се въ воинскѹи шбразь, и кловѹкъ великъ з'блѹо възложи на главоу свою, да ви покриль лице свою (6–6б)*. В Архивския хронограф от 10 в., запазен в препис от 15 в., клобукът е украсен със златни нишки и е знак за богатството и властта на притежателя си. В подобни контексти откриваме думата и в другите съчинения. Следователно клобукът в старобългарската култура е ценност, символ на специалното положение на воители и управници.

Днес в българския език има оскъдни следи от съществуването на лексемата в диалектите: *кльбук* (ПРОДД 1974, 208). Но всъщност тя постепенно отпада от употреба. Запазена е обаче във всички славянски езици: сръбски, хърватски, словенски, руски, украински, беларуски, полски, чешки, словашки (БЕР 2, 462; Трубачев 10). В словашки *klobuk* няма допълнителни конотации и може да се употребява в различни контексти. Присъствието на *клобук* в старобългарските произведения и във всички славянски езици според мен

прави тезата на А. Делева за прабългарския произход на думата и за по-ранното ѝ заемане по-убедителна.

Друго название, засвидетелствано в старобългарски, е *коукоуль* със значение ‘черна шапка, която носи монах с висок чин’. В контекстите от Синайския евхологий от 11. в. означава: 1. ‘специфична монашеска шапка’ и 2. ‘положение, чин на монах’: *вѣрѣ на съ нѣмѣ. прнѣмѣтъ коукоуль* СЕ 97а 4–5; *ѡ немѣже лежа. коукоуль же съмѣренью. шлѣмѣ спнью положь* СЕ 99а 9; *мѡ егѣда сънѣтн коукоуль* СЕ 100а 8. Очевидно *коукоуль* става толкова типичен предметен знак за монах с определен чин, че може метонимично да означаи духовния сан, така както *корона* и *трон* в съвременния език назовават царската власт. Лексемата се среща още в Слепенския апостол и в Словата на Григорий Назиански от 11. в. Днес в българския език има следи от лексемата в диалектите: *кукуле* Тетевенско, *кукуледа* Асеновградско.

По произход тази дума е заета от латинската *cuculla* ‘качулка, наметало’ през гръцки. Това е типична балканска дума, засвидетелствана е в сръбски, хърватски, албански, румънски, турски, гръцки. Може да се каже, че се е появила в резултат на езиковите контакти с балканския латински. Преминва и в руските ръкописи при покръстването на Киевска Рус с помощта на старобългарски богослужбни съчинения.

### 3. Общославянски названия на шапка от средновековни източници

В съчинения от 14. в. се открива още едно название на шапка, което за разлика от вече споменатите и до днес широко се употребява. Лексемата *капа*. По произход тя е латинска – от *sarra* ‘шапка, дреха с качулка’, но е заета в български от гръцки (БЕР 2, 213). От същата латинска дума са и днешните български думи *капела* и *шапка*.

Лексемата *капа* се открива във всички южнославянски и западнославянски езици, като за чешки, полски и словашки се предполага, че е заета с посредничеството на италиански или друг език. В руски ръкописи *капа* е засвидетелствана от края на 15., началото на 16. в. и вероятно през полски е заета от латински (Фасмер 1986–1987).

Лексемата днес се среща в диалектите в цяла Западна България и отделни говори в Източна (Старозагорско, Елховско, Хасковско) с две значения: 1. Калпак, висока кожена шапка. 2. Глава на семейството. Например:

*Сяка капа на сяка глава не уйдисва.* Поговорка.

*На два татка дете без капа ходи.* Поговорка.

*На капа по шест гроша данък.*

Мястото на лексемата *капа* в българския език ясно личи от многобройните фразеологизми, в които от вида на капата, от начина на носенето ѝ и от това кой я носи, се преценява какъв е човекът и битието му:

**Гледай му акъла, па му крой капа.** Глупав, несъобразителен човек.  
**Да ти падне капата.** За изразяване на учудване, възхищение от нещо много

хубаво. **Жена ми ми носи капата.** Жена ми ме командва. **Имам си муха под капата.** Мъчи ме някаква мисъл за нещо. **Капа има царска, ама глава воденничарска.** Хубав, но глупав човек. **Кривя си капата.** Живея лек, безгрижен живот. **Разменяме си капите.** Скарваме се.

В славянски ръкописи от 15.–16. в. е засвидетелствана думата *кучма* ‘кожена шапка’. В руски най-ранната поява според И. Срезневски и М. Фасмер е в текст от 1589 г. (Фасмер 1986–1987). Среща се във всички славянски езици, като например в словашките диалекти: *kuřta*. Според Ф. Миклошич, Ф. Преображенский, А. Брюкнер думата е заета от унгарски. Но там тя е регистрирана едва през 1682 г. Следователно е по-вероятно *кучма* да е с праславянски произход, а в румънски и унгарски да е културна заемка от славянските езици (БЕР 2, 213).

Днес в българските диалекти по-разпространен е фонетичният вариант *кушма*, който се открива в доста широк североизточен ареал, достигащ и до Централна България: Варненско, Добричко, Провадийско, Силистренско, Троянско, Шуменско.

Примери:

*Мъжете на главъ си калпаци носеа. Кушми му думахме.* Шуменско.

*Кушмата на главъ му жива да ѝе оплачеш – мазна, скъсана.* Шуменско.

#### 4. Нови названия на шапка в българския език

Лексемата *калпак* ‘висока кожена шапка с козината навън’ е най-разпространената в историята на българския език. Тя определено измества старите названия на тази част от облеклото и векове наред е основен репрезентант на синонимния ред.

Причина за това е преди всичко нейната семантика. Тя назовава най-честия тип шапка в българското традиционно облекло. Факт е, че и до днес калпакът е елемент от народната носия на мъжете.

В същото време с прехода към модерната епоха и постпатриархалното общество стремежът на българите към унифицираното западноевропейско облекло замества калпака с шапка. Нещо повече, отказът от калпака се превръща в някаква форма на трансформация на българина, на приобщаването му към европейската култура. Точно затова героят на Ал. Константинов Бай Ганьо при всички свои пътувания и опити за поевропейчване заменя ямурлука с мантия и дори с фрак, но не маха калпака като символ на изконно българското.

Думата е заета от турски в български, румънски, сръбски, албански и гръцки с фонетичен облик *калпак*. Можем да я определим като общ балканизъм от османотурския език. А в западнославянските и източнославянските езици се открива вариант *колпак*, което според етимолозите е доказателство, че това е предосманска тюркска заемка (БЕР 2, 175). Тази теза се подкрепя от засвидетелстваното в руски диалекти название на древните тюрки от по-



речието на Амударя *каракалпаки*, в по-стар вариант *чернии клобуки* (Фасмер 1986–1987).

Днес *калпак* се среща в цяла Средна и Източна България, както и в отделни говори в Западна България (Белоградчишко, Врачанско, Белослатинско, Трънско). Примери:

*На кавга ми гледа, / накривил калпак, / засукал мустак.* Народна песен.

*Според юнака и калпака му.* Поговорка.

*Една глава два калпака не носи.* Поговорка.

В българската култура калпакът се осмисля като много важен елемент от мъжкото облекло. Затова често се превръща в символ на положението, богатството и ума на човека. Това личи и в диалектните фразеологизми:

**Бутам калпака някому.** Измамвам, ощетявам, някого. **Вземам калпака от главата на някого.** Безмилостно ограбвам някого, като го оставям без каквито и да е средства. **Виж му главата, та му крой калпак.** Глулав, несъобразителен човек. **Давам си и калпака от главата.** Готов съм да жертвам всичко, което имам. **Жена ми ми налага калпака.** Жена ми ме командва. **Разпрaviaй на калпака ми.** Не казваш истината, лъжеш. **Накривя си калпака.** Живея лек, безгрижен живот. **Не струвам ни калпака си.** Некадърен, неспособен съм. **Обръщам калпака наопаки някому.** Причинявам някому неприятности. **Що ми трябва зелен калпак на глава.** Не искам да рискувам.

Друго често название на шапка в български е *гугла*. Думата произхожда от латинската *cuculla*, но е заета в български през стария немски език, затова е с променен звуков състав (БЕР 1, 292). Лексемите *кукул*, *гугла* са с общ произход и свидетелстват за историята на българите и за техните връзки в стари времена с балканския латински и с гръцки език, а по-късно с носителите на немски език.

Днес думата се употребява във Великотърновско, Годечко, Девинско, Елинпелинско, Пещерско, Смолянско, Хасковско като синоним на *калпак*.

Примери: *Овчарите насядаха на един ред и свалиха овчите си гугли.* К. Петканов.

## 5. Названия на шапка от 19 в.

Думата *каук* е заета от турски в български, румънски, сръбски, гръцки, албански. Засвидетелствана е с фонетични варианти *каук* и *кавук*, както е и в изходния език (БЕР 2, 126). Открива се в източници от средата на 19 в. Значението ѝ е ‘висок калпак, островърха шапка’. Тази общобалканска лексема има широко разпространение в българските диалекти. Среща се в Асеновградско, Брезнишко, Великотърновско, Казанлъшко, Пирдопско, Плевенско, Софийско, Старозагорско, Троянско, Шуменско. Но постепенно с процеса на ограничаване на турцизмите във втората половина на 19 в. и особено след Освобождението на България от османска власт тя започва да добива стилистичен и тяснорегионален оттенък. Пример: *Между хекимите,*

лекари, най-личен е персиецът Омар Хуюн. Той преподава с наргиле в ръка, в дълга пъстра антерия и с каук на глава. Хр. Бръзицов. В този художествен текст каук е част от поредица турцизми: *хекими, антерия, наргиле*, които категорично определят етническата принадлежност на героя.

През 19 в. навлизат и други названия за шапка, свързани с модерността и най-вече с контактите на българите с европейската култура, с начините на обличане в европейските градове и с европейските думи за нови реалии. Сред тях ще споменем *каскет* ‘шапка с козирка’, заета от френски, като *каскета* – по книжен път, а *каскет* – по устен (БЕР 2, 262). Примери: *Но я попитайте пътничката му каскета де не е била и що не е видяла; де не е яла дъжд*. Ив. Вазов; *Сега излезе напред Кирил Кончев — дребничък и сух, ..., с пооткроени очи, които светеха остро, дори мрачно изпод широката козирка на каскета му*. Д. Талев. Лексемата *бомбе* е от италиански със значение ‘твърда мъжка шапка с обло дъно’ (БЕР 1, 67). Например: *Касабов свали своето черно бомбе и приглади с длан косата си*. Ст. Дичев.

Думата *барета*, появила се в българския печат в средата на 19 в., е със значение ‘кръгла мека шапка с плитко широко дъно’ и е заета от латински чрез турски и италиански (БЕР 1, 34). Например: *Нона се върна, облече коженото си палто, тури си също такава кожена барета и излезе*. Й. Йовков. И тук се извършва метонимичен пренос, този вид шапка се свързва с униформата на военни от части със специално предназначение и започва да номинира хората, които я носят. Например: *Две барети загиват при скок с парашут*. Вестник „Стандарт“, 1998, бр. 2034. С подобно значение е и лексемата *кепе*, заета чрез френски от немски (БЕР 2, 331). Пример: *Хората, наметнати с балтони върху работните си облекла, повечето с каскети и кепета на главите, оживено коментираха събитието*. Ем. Манов. *Капела* от латински и италиански през гръцки се специализира да назовава шапка с широка периферия (БЕР 2, 215-216). Например: *И на дъсчения пристан изтопуркаха няколко души, облечени прилично, с черни широкополи капели на глава*. С. Северняк.

В тази категория названия ще включим и заемката от турски *таке* ‘малка мека шапка без периферия’ (БЕР 7, 762), защото е засвидетелствана от 19 в. Пример: *Лени, облечена в платена пола, бяла матрозка, таке и японско чадърче през рамо, излезе от стаята си*. О. Василев.

Изключително интересно от гледна точка на историята на културата е появяването на думата *цилиндър*. Тя означава ‘официална висока твърда мъжка шапка с малка периферия и плоско дъно’. Реалията и названието навлизат в българската действителност от Западна Европа след Освобождението. Например: *Отгоре от стълбите се зададе един бледолик момък с цилиндър и бастун*. Вазов.

През 1888 г. по инициатива на министър-председателя Ст. Стамболов местната управа се задължава да изготви доклади за бита, вклю-

чително и за облеклото на българите. Пишещият за Старозагорско е с ялната представа до кого ще адресира текста си в София и сравнява калпаците с цилиндри: „Калпацитъ им биват от черна кожа, обикновено доста голъми, и турени на главата, приличат на цилиндри, до като не сж омачкани“ (а.е. 430, л. 25а) или „На главата си носят калпаци от кожа, които имат вид на цилиндър“ (а.е. 430, л. 27б) (Лулейска 2017). Този пример илюстрира процеса на побългаряване на чуждите образци чрез съпоставка с познатите родни – и като тип облекло, и като номинанти. От лингвокултурологична гледна точка забележителното е, че културните нагласи на българите са преобърнати. Авторът на текста обяснява родното чрез чуждото, а не обратното. Това е доказателство за културните процеси в България по това време, когато след 500-годишен застой обществото бърза да се развива в крак с напредналата Европа.

Всички нови названия за шапка от 19. в.: *бомбе, барета, кепе, каскет, капела, таке, цилиндър* са заемки и отразяват връзките на българите предимно с други европейски народи. Те са необходими, защото назовават нови типове шапки, които започват да носят и българите.

По същото време, през 19 в., в българския език навлиза и най-разпространеното днес название за този тип облекло – *шапка*. Както вече споменахме, *шапка* също произхожда от латинската дума *sappa*, но през френската *chapeau*. *Шапка* се утвърждава като универсална лексема, без допълнителни отрицателни или положителни конотации, която е подходяща за номинация на всякакъв тип облекло за глава, вероятно поради голямото влияние на френската мода. По това време в България водещ и аксиологически най-стойностен е френският образец на обличане. Затова с шапка може да се назовава всичко, например: *Носеше черна шаечна френска дреха и кожена шапка. Вазов. Първият бе нисък човек: със сламена шапка, граждански сиви дрехи, черни ботуши. Н. п. Филипков. Ловджийска шапка. Широкопола шапка. Ученическа шапка. Мека шапка. (РБЕ).*

В българските диалектни се открива и едно екзотично название на шапка – *астраган*. Думата означава ‘вид черна агнешка къдрава кожа’, но в някои диалекти – Елховско, Трънско, Ямболско – наричат калпака по името на кожата, от която е направен. Интересно е да знаем, че съществителното *астраган* възниква от собственото име *Астрахан* – град в Южна Русия. Същата дума откриваме и в английски, френски, италиански, испански и др. вероятно защото в миналото гр. Астрахан е търгувал с такива кожи.

В българския език съществуват едни и същи по значение и състав фразеологизми, в които само названието за шапка е различно, може да бъде: *калпак, капа, гугла, шапка*. А това доказва, че тези фразеологизми отразяват съществени за българите особености на човешкото битие. При това ги изразяват тъкмо с номинантите за шапка:

**Виж му главата, та му крой калпак. Гледай му акъла, па му крой капа.**

Глунав, несъобразителен човек.

**Жена ми ми налага калпака. Жена ми ми носи капата. Жена ми ме командва.**

**Разправяй на калпака ми. Разправяй на гуглата ми. Разправяй на старата (ланската) ми шапка.** Не казваш истината, не ти вярвам.

**Накривя си калпака. Кривя си капата. Накривявам си шапката** Живея лек, безгрижен живот.

**Разменяме си капите. Разменяме си шапките.** Скарваме се.

## 6. Функции на названията за шапка

Голяма част от названията за шапка в българския език имат информраща функция – тяхното присъствие представя културните особености на носителя на шапката, на текста и епохата. По този начин *клобук* е белег за воинско или владетелско положение от епохата на Средновековието; *кукул* е знак за монашеско битие и чин. *Калтак* символизира българското традиционно облекло и култура и влиза в опозициите *калтак* – *фес* по време на османското робство и *калтак* – *цилиндър/бомбе* след Освобождението през 1878 г. Лексемата *капа* също е свързана с българската самобитност, но в дискурса на обикновения селски бит и престонародния изказ. *Кучма*, *кушма*, *каук* са характерни за диалектите и ни дават информация за произхода на носителите си. Новите заемки от 19 в. *барета*, *кепе*, *каскет*, *цилиндър*, *бомбе* определено маркират епохата на модерността и европейските трансформации на културните нагласи и облеклото на българите.

В много текстове се проявява и конструиращата функция на названията за шапка. При преобличането и смяната на един тип шапка с друг често се демонстрира съзнателно преобразуване на индивида. Неслучайно в българския език има поговорка: *По дрехите посрещат, по акъла изпращат*. Дрехите показват социалното, материалното и дори духовното положение на човека. Промяната на селянина, овчаря в градски човек се извършва и като се замени калпака с фес по думите на Захари Стоянов:

*Ако в Добруджа, когато са при овцете си, котленските овчари носят голям калпак, цървули, дрянов кривак и дълга аба, то когато тия си отидат в Котел, мъчно можеш да ги узнаеш. По-възрастните от тях се обличат в дълги сукнени кюркове, подплатени с лисичи кожи, турят на главите си фесове, обуват се в чепици [...] ергените отиват още по-надалеч: тия стават същи ангелизи (З. Стоянов).*

Обратната трансформация – от градски човек в обикновен селянин, описва Ив. Вазов в X глава на повестта „Немили-недраги“. Македонски, решен да изпълни отговорна революционна мисия и да премине Дунав, се подготвя, като избира най-подходящия външен вид и облекло, за да не бъде заловен:

*Той сега се беше предрешил на същ селянин, с гугла и влашки кожух; [...] погледът му, зверски и лют, светеше под високата му космата черкезка гугла (Ив. Вазов).*

А опитът на българите през 70-те години на 19. в. да се превърнат бързо в европейци, като се преоблекат, е сполучливо осмян и критикуван от Добри Войников в „Криворазбраната цивилизация“. Сякаш форемните единици на истина играят конструираща роля и създават нова самоличност с нова самоидентификация на българската жена:

*Тъй и една жена нагиздена с по модата кокошат костюм, перест палтон, с испърчени по последната мода коси – кок или букли – с над вежди или наврѣх капела, с преципнати чепички, опънати ръкавички, копринена омбrelка и с покачен с дълът кордон злат часовник, – е съща мадама или демоазела (Д. Войников).*

## 7. Заключение

Названията на шапката в българския език са изключително разнообразни. Някои са по-стари и са почти изчезнали: *клобук, кукул*, други са нови заемки: *шапка, бомбе, барета, кепе, каскет, капела, цилиндър*.

За някои етимолозите предполагат общ произход: за *клобук* и *калпак* от тюркски; за *кукул* и *гугла* от латински; за *капа, шапка* и *капела* от латински.

Важно е да се подчертае, че са налице общославянски названия като *клобук, капа, кучма, шапка*. Те илюстрират общата история на славянските народи. Има и общобалкански лексеми като *кукул, калпак, каук*, които са резултат от геополитическата и историческата близост на народите в този район.

### **Всяка от лексемите има свой аксиологичен профил:**

*Калпак* е с положителна конотация като название на част от традиционното мъжко облекло. В същото време *калпак, гугла* се осмислят като белег на провинциализъм, изостаналост от модата, нежелание за приобщаване към европейската култура.

*Шапка* има неутрална семантика. Употребява се във всякакви контексти и се нуждае от допълнителни маркери, за да се ситуира в аксиологичната сфера на положителното: *стилна шапка, скромна шапка*; или отрицателното: *натруфена шапка, смешна шапка*.

*Цилиндър, капела, бомбе* определено се оценяват като модерни в епохата на следосвобожденска България и имат положителни конотации. Могат обаче да бъдат част и от подигравателен контекст.

*Капа* е често название на шапка в разговорния език. Възприема се като неизискано, неподходящо за официалния стил или за определени сфери на общуване.

Тяснодиалектни и следователно с отрицателни конотации са *каук, кушма, кукуле, клъбок*, тъй като те са неразбираеми за голяма част от носителите на българския език. Поради своята същност могат да се използват в художествената литература за придаване на стилистичен оттенък на изказа.

Заемките *барета, кепе, каскет, таке*, които първоначално назовават определен тип шапки и имат ограничена употреба, постепенно разширяват значението си и в съвременния език нямат специфични конотации.

Анализът на езиковия материал доказва, че названията за шапка са съществена част от историята на облеклото и културните нагласи на българите през вековете.

### Литература

- АНДРЕЕВ, Й. 1992. Всекидневието на българите през XII–XIV век. София.
- АРИЗАНОВА, С. 2014. Облеклото в света на българите през XII–XIV век. In Костова, Р. (ed.): Средновековният човек и неговият свят. Велико Търново. с. 633-644.
- АРИЗАНОВА, С. 2015. Облеклото на средновековните български монаси. In Исторически преглед, LXXI, 5–6, с. 42-53.
- АРИЗАНОВА, С. 2017. Терминология на облеклото в българската средновековна книжнина. In *Bulgaria Mediaevalis*, 7, с. 235-250.
- АРИЗАНОВА, С. 2020. Особености на работата с извори за облеклото на средновековните българи. In Иванова, М., Димитрова, М. (eds.): Облеклото и езикът. София. с. 40-45.
- АТАНАСОВА, К. 2016. Възстановки на средновековното българско облекло (XIII–XIV в.). Варна.
- АТАНАСОВА, К. 2020. Облеклото на българските духовни лица през XII–XIV в. Типологични паралели на Балканите в светлината на запазените портрети. In Кънев, Н. (ed.): Владетел, държава и църква на Балканите през Средновековието. Велико Търново. с. 145-161.
- БЕР 1971–2010. Български етимологичен речник. Т. 1–7. София.
- ГАНЕВА, Р. 2003. Знаците на българското традиционно облекло. София.
- ДЕЛЕВА, А. 1997. Прабългарските заемки в старобългарския език. Механизми на езиковата адаптация. София.
- ДОСЕВА, Ц. 2010. Из лексиката на ранната славянска химнография (названия за облекло). In Йовчева, М. (ed.): Пъние мало Георгиоу. София. с. 250-268.
- ЗАХАРИЕВА, Й. 2001. От плащаницата към мантията. In Радева, В. (ed.): Българският език през XX век, с. 352-364. София,
- ЗАХАРИЕВА, Й. 2002. Етнокултурната лексика – названия на облекла – в Речника на Найдено Геров. In Кювлиева-Мишайкова, В. (ed.): Найдено Геров в историята на българската наука и култура, с. 104-113. София.
- ЗАХАРИЕВА, Й. 2006. Явното и скритото в думите за дрехи през Българското възраждане. София.
- ИВАНОВ, Й. 1941. Облеклото у старите българи. In Родина. Списание за българска историческа култура, с. 5-12.
- ИЛИЕВА, Т. 2020а. Обща генетична характеристика на думите от тематичната група „Облекло“, документирани в средновековни славянски текстове. In Антонова-Василева, Л. (ed.): Българският език – исторически и съвременни аспекти. София. с. 95-221.

- ИЛИЕВА, Т. 2020б. Словообразователни склонности при думите за облекло в средновековните славянски писмени текстове. In Иванова, М., Димитрова, М. (eds.): Облеклото и езикът. София. с. 46-67.
- КОСТАДИНОВА, П. 2001. За дрехата и времето на другия. In Лазова, Цв. (ed.): Антропологични изследвания, т. 2. София. с. 107-116.
- ЛУЛЕЙСКА, И. 2017. Един неизследван писмен извор от края на XIX век. Принос към описанието на значенията на думи, назоваващи дрехи. In Език и литература, 3–4, с. 223-232.
- РБЕ 1977–2014. Речник на българския език. Т. 1–15. София. <https://ibl.bas.bg/rechnik-na-balgarskiya-ezik/> [10.10.2022]
- РРОДД: ИЛЧЕВ, СТ., ИВАНОВА, А., ДИМОВА, А., ПАВЛОВА, М. 1974. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София.
- СТЕФАНОВ, В. 1993. Тялото и дрехата. In Славянска филология, т. 21. София.
- ТРУБАЧЕВ, О. 1977–2014. Этимологический словарь славянских языков. Вып. 1–39. <https://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=essja> [10.10.2022]
- ФАСМЕР, М. 1986. Этимологический онлайн словарь русского языка. Москва. <https://lexicography.online/etymology/vasmer/> [10.10.2022]
- ЧОКОЕВ, Ив. 2002. За облеклото в творбите на Патриарх Евтимий. In Търновска книжовна школа, т. 7. В. Търново, с. 531-541.



Татяна Илиева<sup>1</sup>

## Външният вид на средновековния човек по езикови свидетелства в литературните паметници на Slavia Orthodoxa (коса и прическа)<sup>2</sup>

**The outward appearance of medieval man according to linguistic evidence in the literary works of Slavia Orthodoxa (hair and hairstyle)**

*This paper reflects the writer's work on compiling a topical dictionary of the medieval Slavic written records. The author examines different words belonging to the topic "hair and hairstyle," denoting concepts referring to the way of styling and looking after one's hair evidenced in the main paleoslavic lexicographic works. Not only specific appellations are investigated but also attributes of distinctive features of hair and hairstyles, verbs expressing activities associated with keeping hair and hairstyle in good condition as well as means of doing that and hair adornments.*

*Historical lexicology of the Bulgarian language, a topical dictionary of the Old Bulgarian language.*

Прическата е важна част от начина на носене на човека още от древни времена. Нейният стил и форма зависят в известна степен от географските условия, в които живее съответният народ, но много повече се определят от неговите традиции, обуславят се от ред функционални и социални съображения. И в миналото, и днес стилизирането или не на косата изпълнява различни обществени и културни функции, служейки като белег за положението на едно лице в обществото, като означение на неговата възраст, пол или религия, като израз на емоционалната му нагласа, с една дума, отразява духа на епохата. Не на последно място оформянето на прическата има, разбира се, и декоративна функция, използвано с естетическа цел за подобряване на външния вид.

Като съществен елемент от изявата на индивида както сам за себе си, така и в качеството му на част от по-голямото цяло, наречено социум, косата, нейната поддръжка и фризиране са били нееднократно обект на изследване от страна на историци, археолози, етнологични, културни антрополози, изку-

---

<sup>1</sup> Татяна Илиева, доц. д-р, Кирило-Методиевски научен център към Българска академия на науките, ул. „Московска“ №13, 1000 София, Bulgaria. [ilieva\\_tatyana@abv.bg](mailto:ilieva_tatyana@abv.bg)

<sup>2</sup> Изследването е направено в рамките на двустранния проект между Кирило-Методиевски научен център към Българска академия на науките и Словашката академия на науките на тема „Езиков образ на правното и културно мислене в текстовете на старата българска и словашка литература“, № IC-SK/08/2021-2022.

ствоведи, лингвисти. Ще отбележа общите трудове на М. Бочев (1960, 1970), И. С. Съромятникова (2005), Е. Лийч (2000), Ж. Шевалие и А. Геебрант (1995). В нашата наука (без претенция за изчерпателност) с оглед на българската културна история и етнография тази проблематика е засягана (в по-тесен план или в рамките на по-широките изследвания на традиционното облекло и начина на носене) от Хр. Вакарелски (1935, 1977), М. Велева (1960, 1963), Сл. Гребенарова (1998), М. Калейнска (2010), К. Котларска (1994), Р. Ганева (2003), М. Николова (2010), А. Крумова (2021) и др.

В тази статия обект на изследване е лексиката в славянските средновековни писмени паметници, свързана с темата за подреждането и стилизирането на косата. Тук тя се изучава на макроезиково равнище, поставена в контекста на поредица мои публикации върху отделни лексико-семантични групи от засвидетелствани в книжнината на *Slavia Orthodoxa Mediaevalia* думи, обединени и диференцирани въз основа на своите предметно-логически връзки по отношение към реалността.<sup>3</sup> Тези разработки предхождат изготвянето на Тематичен речник към славянските средновековни писмени паметници, в който словният материал от източниците ще бъде разположен не в азбучен порядък, а в микроструктури от думи, които назовават реалии, взаимно свързани в действителността (Илиева 2014а). Такова организиране на лексемите по теми, подтеми или по-малки тематични гнезда, ще позволи техните значения да бъдат възприемани не изолирано, както в обикновения тълковен речник, а взаимосвързано, в системата от понятия, покриващи съответния сегмент от обективната реалност, отразявайки по този начин езиковата картина на света в конкретния исторически отрязък от развитието на общественото съзнание.

Изследването е базирано на данни от основните палеославистични лексикографски трудове. В него се привлича словният ресурс от:

– старобългарския канон, отразен в Старославянский словарь (СС) и Старобългарски речник (СтБР);

– старобългарски паметници, съхранени по късни преписи, както и такива от други редакции, чието речниково богатство се съдържа в речниците на Фр. Миклошич (Микл), И. И. Срезневски (МДРЯ), ЧАН (СЯС) и РАН (СДРЯ).

– включените в изворовата база на Ат. Бончев църковнославянски източници (ЦслР).

Извлеченият от текстове с различна жанрова и хронологична принадлежност материал позволява цялостен поглед върху:

---

<sup>3</sup> На други места вече съм разгледала тематичните лексикални обединения ‘Човекът и морето’ (Илиева 2014б), ‘Златарство, накити и скъпоценни камъни’ (Илиева 2014в), ‘Комуникациите през Средновековието’ (Илиева 2014г), ‘Основни юридически концепти’ (Илиева 2014д), ‘Книжовно дело’ (Илиева 2014е), ‘Образование и просвета’ (Илиева 2015), ‘Антична култура’ (Илиева 2018), ‘Езичество’ (Илиева 2019) и ‘Земеделие’ (Илиева 2021).

- семантичната структура на реализираните в разнообразни контексти отделни лексикални единици;
- синонимията като отношение в системата на разглежданата тематична група;
- общоезиковите словообразователни тенденции в синхрония и диахрония.

Справки за етимологията на думите правя по речника на М. Фасмер (ЭСРЯ) и Български етимологичен речник, издание на ИБЕ при БАН (БЕР).

При съпоставката със съвременния ни език се опирам на сведенията в многотомния Речник на българския език (РБЕ).

При лингвистичното изследване като основен способ за издирване членовете на анализираната тематична група прилагам метода на ключовите думи на Елмслев (Ельмслев 1962, с. 136). Чрез наименованията на базовите за конкретната сфера от живота на даденото общество в определената историческа епоха понятия определям мрежата от подчинените думи, зависещи от тези наименования, и съществуващата в тази мрежа йерархия.

При характеристиката на отделните лексеми ползвам данните от индоевропейското, сравнителното и съпоставителното езикознание, както и методите на лексикологията и морфологията (с оглед на словообразуването).

В по-широк интердисциплинарен план, поради тясната обвързаност на битовата терминология, към която до голяма степен се числят думите от изследваната тема, с постиженията на археологията, етнологията и културологията, при изясняване съдържателната страна на разглежданите реалии се опирам на постиженията и на тези научни дисциплини.

В средновековните литературни паметници очаквано (поради тематично стеснения кръг от писмени свидетелства с предимно религиозно съдържание) се открива относително ограничен брой лексика, свързана с темата за външния вид на човека (в т.ч. названия за коса и прическа). Такива се намират основно в историографски съчинения и други творби със светско съдържание, както и в някои житийни разкази, доколкото представянето на облика на човека е важен елемент от неговата обща характеристика: *сѣтии акакии имєя брѣдицю то първо возникающю* Ж. Андр. Юр. (МДРЯ I, ч. 1, кол. 184); *лицємъ блѣдѣмъ и главою же плѣшивѣ, възлысъ* Ж. Теод. Ст. (МДРЯ I, ч. 1, кол. 361); *придѣ къ мнѣ мѣжь голожѣ съвѣтъль* Прол. Тр. XIV в. (МДРЯ I, ч. 1, кол. 545). Своеобразна видима изява на личността, прическата често служела като нейна идентификация чрез присвояване на прозвища, определящи съответния индивид с оглед на някои постоянни атрибути на неговата външност, например *Єфимии брѣдѣтъи Прол., Константинъ брѣдѣтъць* Хрон. Г. Ам. и пр. (МДРЯ I, ч. 1, кол. 184). Най-много тематично отнасящи се до интересуващата ни семантична група думи открих в Хрониката на Йоан Малала.

## Общи названия

Ядрото на разглежданата тематична група съставляват наименованията на космената покривка на главата, документирани в паметниците. На първо място ще отбележа думата *власъ* ‘косъм’, ‘влакно’, мн. *власы* ‘коси’. Исторически тя принадлежи към основния речников фонд на всички славянски езици и има индоевропейски произход (БЕР I, 162).<sup>4</sup> В съвременния български език думата *власъ* е стилистично маркирана като остаряла, диалектна и поетична. Среща се като мотивираща основа в някои производни думи (*власат*, *власеница*, *власинка*), както и в състава на сложни композиции (*бело-влас*, *злато-влас*).

Етимологично сродно с *власъ* според Траутман е и съществителното *владъ* ‘коса’, засвидетелствано в староруски и църковнославянски паметници (Trautmann BSW 341).<sup>5</sup> Някои учени откриват връзка между него и ст. вис. нем. *wald* ‘лес’ (Солмсен KZ 42, 214). Приема се, че от същия произход в славянските езици е и думата за житен клас: в бг. диал. *влат*, срб. *vlât*, словен. *lât*, рус. и укр. *волот*, чеш. (v)lat, lata, пол. (w)łoc. Родствено с литов. *váltis*, прус. *wolti* със същото значение. Праслав. \**voltъ*. (Фасмер I, 344-345).

Друго основно наименование е думата *коса*. Тя принадлежи към основния речников фонд на всички славянски езици, където се употребява за назоваване по-специално на ‘дълга женска коса, в т.ч. и допълнителна, слагана като украшение на главата под формата на плитка’<sup>6</sup> (в съвр. бг. език е разширила значението си и е изместила първоначално по-общото наименование *власи*). Думата има праславянски произход (\**kasā*, от един корен с глагола *česáti*) (БЕР II, 654-655). Родствена е с литов. *kasá* ‘плитка’.

Към ядрото на анализирания тематично обединение думи се отнасят също дублетните съществителни *косма* и *космъ* заедно със събирателната им форма *космие*. В словообразователното гнездо влиза и прилагателното *косматъ*, образувано с наставка -*атъ*, придаваща инвариантно значение ‘снабден с това, което означава мотивиращата дума’ (Дуриданов ред. 1993, 213): *акы коса косматы* Бт. 25:25 XIV в. От него на свой ред е произведен деадективният глагол *косматъти* ‘ставам космат’ (инвариантно значение ‘придобивам качеството, означено с мотивиращото прилагателно’). Думата възхожда към праслав. \**kasmъ*, производно от \**kasā* ‘коса’, а то от *česáti* ‘чеша’ (вж. по-горе). Запазена е в по-голяма част от славянските езици, където показва същото колебание в граматическия род и деklinационната основа, която се документира и в стсл. паметници (БЕР II, 667-668).

<sup>4</sup> Допуска се родство с корена на глагола *влѣщи* / *влачити* ‘влача’.

<sup>5</sup> По-скоро може да се говори за последващо сближение между двете думи поради сходното им звучене.

<sup>6</sup> Допълнителните плитки се изпридали на хурка или на дарак от собствената коса, която падала при разресване и която жените събирали внимателно. С тях те никога не се разделяли.

В разглежданата тематична група влиза и думата *коудра*, мн. *коудры*, с производното от нея прилагателно *коудръвъз* [1, 63, 74, 100, 101]. Среща се във всички славянски езици, което свидетелства за принадлежността ѝ към основния им речников фонд (БЕР III, 182-183). Възхожда към праслав. *kaḍ-gъ* \**kaḍ-ъгъ* с основа *kaḍ* като в *kaḍ-ѣль* ‘къделя’ (БЕР III, 181).

Ще добавя и думата *кйка* ‘перчем, кичур’ [17, 102], засвидетелствана още в Синайския требник, днес налична в срхр. *кйка* ‘коса, перчем, кичур коси над челото на мъж’, словен. *kika, kēka, kēčka* ‘буйна коса’, рус. *кика* ‘женски накит за главата във вид на полукръг; диадема над челото’, чеш. *кука* ‘перчем, кичур коса’, словаш. *kēčka*, стпол. *kzczyca*; възхождаща към праслав. \**kykā*; от ие. корен *kū-k-*, *keu-k*, \**queu-* ‘крив’. (БЕР II, 357).

С индоевропейски произход от корен \**bher-dh* ‘бода, режа’ (БЕР I, 72) и принадлежащо към основния речников фонд на всички славянски езици е съществителното *брада*, етимологично сродно с думата *брады*, -ъве ‘брадва’ (БЕР I, 72). В словообразователното гнездо влизат още умалителното *брадица*, прилагателното *брадатъ* с мотивираното от него наименование на лице по характерен признак *брадатъць*, и глаголят *брадѣти*<sup>7</sup>. Ще добавя още и признаковите определения *бѣзбрадъ*, *гѣстобрадъ*, *добробрадъ* и др.<sup>8</sup>

Към основния речников фонд на всички славянски езици е и съществителното *жсъ* ‘вс, мустак’ (БЕР I, 214-215). От същата основа са глаголят *об-жсъ-тъ-ати* ‘поникват ми мустаци’ с девербатива *обжсъниє*, прилагателното *нажсъ* с образуваното от него наименование на лице според характерно качество *нажсица* ‘който има едва наболи мустаци’, както и композитът *голожсъ* ‘голобрад’.

Тук спадат и наименованията *бръвъ*<sup>9</sup> ‘вежда’, от праслав. \**brъ*, запазено до днес в сръб., словен., чеш., пол., рус. укр.,<sup>10</sup> и *рѣсьмова* или *рѣсьнь* ‘мигла, клепка, ресница’ от праслав. \**ręsnā, ręsā*, континуанти на които с различни значения са налични и в съвременните славянски езици (БЕР VI, 233). Документирано е също производно прилагателно от *рѣсьнь* *рѣсьнивъ* (за око с преносно значение ‘замъглено’).

## Приядрена лексика

Приведените по-долу примери онагледяват съчетателността на думите от ядрото на разглежданата тематична група с други думи (прилагателни и глаголи) в писмените паметници, като е илюстрирано и участието им в словообразуването и композирането на нови думи.

<sup>7</sup> За значенията на думите *брадатъ* и *брадѣти* срв. по-горе *космать* и *косматѣти*.

<sup>8</sup> Вж. също сложните думи, които се срещат и днес в езика, определящи мъжа по цвета на неговата брада: *белобрад*, *чернобрад*, *риждобрад*, *червенобрад*.

<sup>9</sup> Срв. от същия ие. корен гр. *ὀφρύς*.

<sup>10</sup> В нвб. това название е изместено от думата *вѣжда*, която в стария език е означавала ‘клепач’.

Наименования на признаци на косменото покритие на главата

– Определения по признак ‘отношение към част на тялото’:

власы главънии / главы ‘косми на/от главата’; власы брадъны / брады ‘косми на/от брадата’

– Определения по признак ‘тип на косата’:

власи прѣсты ‘права коса’ ↔ власи коудрявы ‘къдрава коса’, прѣстовласъ ‘който има права коса’ ↔ коудрявъ ‘който има къдрава коса’;

– Определения по признак ‘дължина’:

власи кратъкы ‘къса коса’, кратовласъ ‘който има къса коса’ ↔ власи дългы ‘дълга коса’, дългою / велию владью ‘с дълга коса’, вж. в нвб. *дълговлас* ‘който има дълги косми’ (РБЕ<sup>11</sup>);

– Определения по признак ‘гъстота’:

власи гъсты ‘гъста коса’, гъстовласъ ‘който има гъста коса, гъстокос’, гъстою владью ‘с гъста коса’ ↔ власи рѣдъкы ‘рядка коса’, рѣдъкъ/овласъ, рѣдоглавъ ‘който има рядка коса’.

Тук ще отнесем и думите от словообразователното гнездо на основа -плѣш- с връх съществителното плѣшь, възхождащо към праслав. *plěxъ* (БЕР V, 349), и производните му – прилагателното плѣшивъ и мотивираните от него качествени названия плѣшивина и плѣшивьство, придобили вторично конкретно значение ‘място на човешката глава, лишено от коса, лисина’, както и глаголите оплѣшивѣти и оплѣшити. Техни синоними се явяват думите от корен -лыс-<sup>12</sup> лысыи и лысина с префиксните им производни възлысыи и възлысина.

– Определение по признак ‘цвет’:

власи сѣды, сѣдинавы ‘посивяла коса’; сѣдъ, сѣдина ‘сивота (като качество на косата), посивяла коса’; сѣдинавъць ‘човек със посивели коси, старец’:

власи бѣлы ‘бяла коса’, бѣловласъ ‘белокос, белоглав’;

власи желты, роусы ‘руса коса’, роусовласъ, златоглавъ ‘русокос, златокос’, надъроусъ ‘русоляв’, роусою владью;

власи чръмьны ‘рижа коса’

власи чръны ‘черна коса’, чръновлас/атъ, чръноглавъ ‘чернокос’; власи на чърнь Хрон. Г. Ам., гр. Τῆν κόμην βαθεῖαν.

<sup>11</sup> *дълговлас*, -а, -о, мн. -и, прил. Който има дълги косми, влакна. *Очите ѝ бяха черни като две зърна черни череши...*, с бели като седефени люспи клепки с дълговласи гъсти тънковърхи мигачи. Ц. Гинчев, ГК, 20. *Кравата има дебела кожа и влакна; овцата има по-тънка кожа, а по-дълговласа вълна*. П. Р. Славейков, ПЧ, 14. (РБЕ <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/дълговлас/>).

<sup>12</sup> Сродно с ие. \*luk-, отгл. степен на leuk- ‘бял, светъл’. Пази се във всички славянски езици (БЕР III, 419).

Названия на действия, свързани с поддръжката на косата и брадата

Поддържането на косата, а при мъжете и на брадата включвало постригване, къдрене, вчесване и разресване, подхранване с масло, боядисване и други дейности, свързани с придаване стил на външния вид. Ето названията на основните действия по поддръжка на косата и брадата, които срещаме в старославянските писмени паметници:

– обръснати, обръснати ‘обръсвам’, обръснати ‘обръсна’; обръсновение ‘обръсване’; брѣти ‘брѣча’, брѣдобрѣтиѣ ‘брѣснене на брадата’.

– Ø- / по- / о- / оу- -стрици (сѧ) ‘стрижа, пострижа (се)’; Ø- / по- / о- / оу- -стригати (сѧ) / -стризати ‘стрижа, постригвам, остригвам (се)’; Ø- / по- / о- -стрижение / -стризание ‘постригване, остригване’;<sup>13</sup>

– рѧстити власы / владѣ, обрѧсти власы ‘пускам косата си (да расте дълга)’;

– рѧзрѣшити / рѧсчѣсати власы ‘разресвам коса’;

– извивати власы, коудрѧвы творити главы ‘права коса да стане къдрава, вълнообразна’<sup>14</sup>

– помазати власы (масломь) ‘подхранвам (косата) с масло’

– мазати власы вапомь, синѣти ‘боядисвам коса’<sup>15</sup> (вж. примери № 93, 96).

Названия на тоалетни принадлежности, свързани с поддръжката на косата и брадата

Основен атрибут при оформянето на прическата бил гребенът (грѣбьнѣ). Изработвал се основно от кост, в т.ч. слонова, рог, дърво или метал.<sup>16</sup> Както и днес, служел за разресване на косата, но в много проложни жития се споменава и като оръдие за измъчване чрез одиране (Грѣбьнѣ жѣлѣзньнѣ Ж. Влас., Мин.-чет. февр.).<sup>17</sup>

<sup>13</sup> От същото словообразователно гнездо са и конверсивите стрѣгъ и стрѣгъ, съответстващи по значение на стрижение ‘Стригане; остригано (след конкретизация)’ (МДРЯ III, ч. 1, кол. 566). Засвидетелствано е и наименование на лице по извършването от него обичайно действие стрѣжць / стрѣжць ‘стригач’ (МДРЯ III, ч. 1, кол. 567).

В средновековните писмени паметници думите от това гнездо се срещат главно в специалното си значение на църковни термини от областта на ритуала. На тази база се образуват редица нови думи, свързани изключително с монашеското пострижение. Срв. у Срезневски стрѣжньникъ / пострижньникъ ‘постриган, който принадлежи’; постригальньни ‘който се отнася до монашеско пострижение’; чистительское остризание приѣти ‘приемам свещеническо пострижение’.

<sup>14</sup> Машата за навиване на косата първи започнали да използват жените в Древен Рим.

<sup>15</sup> За боядисване на косата обикновено се използвала червена къна. По-рядко се употребявала и друга боя, както можем да съдим по наличието на думата синѣти (вж. пример 93).

<sup>16</sup> Гребените са едни от най-старите предмети на бита, открити изобщо от археолози. Най-древният гребен е открит на територията на Древния Рим, изработен е от кост на животно и има осем зъба. Те имат зъби, които се различават по големина в зависимост от предназначението им.

<sup>17</sup> За сресването са използвали гребени от кост (в по голямата си част), а в редки случаи при археологически разкопки са намирани и железни такива. Подобряването на технологията за обработка на метала предоставя възможност на железният гребен да измести костния такъв.



Друго важно пособие е бръсначът (бричъ, о/бритва, о/стригольникъ), с който мъжете бръснели брадата си<sup>18</sup> (вж. примери 9, 10, 11, 65, 72, 105).

### Начин на носене

Представителите на мъжкото население у народите, живеещи в ареала на Източната църква през Медиевума, също както и ромеите, следвайки библейските предписания, носели бради и мустаци, а косите им били дълги и падали свободно над раменете – белег, че човек се е родил и живее свободен. Затова през Средновековието (както и през Античността) се стрижели само робите, респ. крепостните (вж. в приложението примери № 5, 10, 18, 27, 33, 61, 86).

Брадата и мустациите са украшение на мъжкото лице, белег на силата и съвършенствата на мъжа – на достигнатата от него физическа, интелектуална и нравствена зрелост. Тяхната липса се смятала за недостиг на мъжественост или, най-малкото, за недораслост и недоразвитост (вж. примери № 29, 59). По данни на Библията за брадата полагали грижи, както и за косата – подрязвали я и я парфюмирали. Неподдържаната и занемарена брада била признак на лудост (1 Цр 21:13-14). А да се отреже нечия брада се считало за тежко окърбление.

Подобно на византийците народите от културната сфера на влияние на Източната римска империя се подигравали на западноевропейците за това, че мъжете им носели дрехи с подчертано женски силует, а прическите им били с навити на къдрици около челата коси. Гладко избръснатите им лица изглеждали като лишени от мъжественост и според сравнението на Никита Хониат „приличали на опустошена и неплодна земя“ (Андреев 1992, 65).

Постригването на косата – власы острици / пострици – имало ритуално предназначение като белег за посвещаване в монашество<sup>19</sup> (вж. примери № 76, 91) както и за обновление (вж. пример № 77) или при встъпване в юношество с тържествено ознаменуване на преминаване на младенца в старша възраст, т. нар. ритуал постригы / постригати главъ (вж. пример № 25).

В определени случаи по хигиенни съображения се предписвало обръсване на цялото тяло (вж. пример № 32). Бръсненето в Библията, а оттам и в християнската цивилизация било знак също на траур и скръб (вж. пример № 41).

---

<sup>18</sup> За бръснач първоначално служел кинжалът. Използва се за скъсяване на косата, за което се ползвали тънки и остри ножове, от които впоследствие през средновековието произлиза и добре познатият ни бръснач. Ножицата все още не е била измислена. Приложението на бръснача също като фибулата е било общо – от рязане на плат, до подстригване и бръснене. когато ножицата е открита като инструмент във средновековието, бръсначът ѝ отстъпва мястото си.

<sup>19</sup> Църковното подстригване е знак за голямо смирение, а също и за покаяние. Оставянето на брада и мустаци е символ за даден обет (при отшелниците като при библейските назореи).

Жените носели косите си на дълги плитки<sup>20</sup> (въплетание, заплетение, заплетина, пленица), в които при специални случаи вплитали различни украшения (вж. примери № 21, 39 40, 73, 89. Използвала се и допълнителна коса (перука) – въ косахъ [быти, ходити], както и изкуствени плитки – пленица (вж. пример № 84).

В пояснителна маргинална приписка към гр. заемка трихаптон (τριχαπτον) е засвидетелствана и думата въркочъ ‘фризирана коса’: трихаптон ако се ү насъ въркочъ Ез16, 10 /Упир/. Срезневски отбелязва, че същата се пази и до днес в срб. вркоч „франт, конте“,<sup>21</sup> чеш. wtkoř и пол. warkoř, срв. нем. haarzopf / haarthopf (МДРЯ I, 1, кол. 400).

Като съответствие на трихаптон певодачът на тълкуванията към Книга на прор. Езекиил отбелязва и прѣвѣзъна: трихаптон же естъ власы плетено, яко же прѣвѣзъна, носятъ же є жидовыня красы дѣля главѣ Ез16, 11 Тк (Упир).

Забраждането било основен белег за семейния статус на лицата от женски пол – покривалото показвало, че жената е подчинена. Само на неомъжените девойки било позволено да бъдат с открита глава, за да могат да бъдат оглеждани. Те излагали на показ косата си и украшенията към нея, за да демонстрират своята хубост.<sup>22</sup> Задомените жени трябвало да крият косите си. Те имали право да откриват главата си единствено пред своя съпруг.

Като слава на жената, косата била отрязвана за наказание и назидание. Свалянето ѝ от скалпа се описва като средство за мъчение при изтезаването на мъченици за Христовата вяра: много поноуждена отрещи сѧ х҃са и не покориши сѧ, первое оубо содрѧша еи косы со главы Пр. Юр. 14, 39г.

Модните тенденции в начина на оформяне на косата и брадата се сменяли.<sup>23</sup> В паметниците се споменава за носене на кръгла (кρούгла) или раздвоена (разсохата) брада, на голяма (длъгая) или малка (мала), на букли (коудры), кичури и перчеми (кыка), бретон (челькъ). Вж. примери 7, 46, 60. Изобщо състоянието на космената покривка на главата била важен елемент от красотата на човека. Дългата и гъста коса и брада предизвиквали възхищение, а рядката и лошо поддържана (нерасчесанныѧ, прѣтаскли власи ‘невчесани, сплъстени

---

<sup>20</sup> Плетенето на косата е най-старото известно изображение на стилизирането на коса, което датира от около 30 000 години.

<sup>21</sup> Срв. също срхр. вркочити се ‘гиздя се’ (МДРЯ I, 1, кол. 400).

<sup>22</sup> Косата се счита и до днес за едно от най-големите достойнства на женската красота. “На жената се гледа снагата и косата” – това било правилото, по което мъжете избирали бъдещата си невеста. И не случайно. Буйната коса се асоциирала с физическо здраве и плодовитост.

<sup>23</sup> Виждаме по запазени изображения, че в началото на 40-те години на XIV в. брадата на цар Иван Александър е широка и равна, а десетина години по-късно тя е вече двурога, като на козел.

коси’; вѣрѣди ‘голяма чорлава коса’, гр. χαίτη<sup>24</sup>) – презрение, както може да се съди от някои описания на външния вид (вж. примери № 2, 19, 29, 49, 53, 54, 74, 99). Едновременно с това обаче прекалената суетност и внимание по отношение подреждането на косата в общество, което имало за свой идеал скромността и смирението, също не било толерирано (примери 3, 5, 60). Неслучайно думите от корена на кѣка развиват преносно пейоративно значение в езика, което се пази чак до наши дни. Срв. кѣчениѣ ‚високомерие, надутост‘, кѣчивѣ ‚надут, високомерен‘, кѣчители /са/ ‚надувам се, гордея се‘ (МДРЯ I, ч. 2, кол. 1419). Вж. в нвб. *кич, кичозен* (РБЕ).

Най-сетне нека споменем, че с начина на носене на косата и брадата в миналото се изразявало и емоционалното състояние на човека. Освен упоменатото по-горе стригане в знак на траур на не едно място в писмените паметници се говори за скубане на косите (об/рѣвати, рѣстѣрнѣти, тѣрзати власы / брѣдѣ) и посипването им с пепел (пепѣломѣ главѣхъ посыпати) като израз на силна мъка (вж. примери № 64, 70). Постът също бил време, в което човек чрез външния си вид и поведение трябвало да даде израз на скръбта си по Бога. Парадирането обаче не се одобрявало. Напротив, Свещеното писание предписва, когато постим, да не изтъкваме това с външна показност за пред хората: ты же постася, помажи главѣхъ твоѣхъ и лице твоѣ оумы Мт 6, 17.

## Изводи

На финала можем да обобщим следното: По метода на ключовите думи на Елмслев от привлечените за изследването палеославистични речници бяха ексцерпирани над 100 думи, принадлежащи към темата „Коса и прическа“. Разглежданата тематична група съдържа изцяло домашна лексика, включваща:

- различните названия на косата,
- на формите ѝ на вчесване,
- на тоалетните принадлежности, използвани при поддръжката ѝ,
- на действия, свързани с грижата за нея,
- на признакови означения, охарактеризиращи косата, респ. брадата, или нейния носител по отношение на типа, цвета, дължината, гъстотата ѝ.

В рамките на тази семантична група синонимията се проявява в синонимните редове: власи – владь – коса; космъ – власъ; пльшь – лысина; жѣлты – роусы; обрѣснѣти – обрити; грѣвнъ – чесало; рѣшити – чесати и пр. Словообра-

<sup>24</sup> Вярвало се, че разплетената, несресана и чорлава коса принадлежи на друг свят – на нощта и на смъртта. Като разплетени и разчорлени оживявали в народното съзнание женските демонични същества, които принадлежали към т. нар. “неспокойни души”, намиращи се на междата между тукания и отвѣдния свят. В представите на славяните такава била природата на самодивите, на чумите и на други подобни същества от отвѣдния свят. Несресаните, рошави коси, били наричани още чумави. Те са също знак за траур.

зувателната вариантност се илюстрира в дублетите остригати – постригати; рѣдѣковласъ – рѣдѣовласъ; чрѣновласъ – чрѣновласатъ; бричь – бритва; обривта – бритва, стригольникъ – остригольникъ.

От гледна точка на словообразуването разглежданата тематична група съдържа наименования, образувани със следните афикси:

а) наставки за производство на имена на лица по качествен признак

-ьць – сѣдинѣвьць, плѣшивьць;

-ица м – нажсица;

б) за производство на отглаголни имена:

-ниє – по-/о- -стрижение/ -стризание, обрѣсновение, обжѣвниє;

-тва – о/бритва;

в) за производство на наименования за прибори и инструменти:

-ло – чесало;

-ьникъ – стригольникъ;

-ичь – бричь;

г) за производство на абстрактни наименования (част от тях с вторично определяване):

-ина – сѣдина, плѣшивина, въз/лысина;

-ьство – плѣшивьство;

д) за производство на деминутиви:

-ица – брѣдица;

е) за производство на събирателни:

-иє – космиє;

ж) за производство на прилагателни:

-авъ – сѣдинавъ, коудрявъ;

-атъ – косматъ, власатъ

Има няколко прилагателни, образувани чрез адноминална префиксация: надѣроусъ, наоусъ, въз/лысъ.

Особено характерни са сложните прилагателни от типа *Composita attributiva*. Мотивиращото словосъчетание на тези *composita* се състои от причастие със значение ‘имащ, притежаващ’ + допълнение (компонент Б) и определение към него (компонент А). (наричат се още *composita possessiva*). Принадлежат към груповите словосложения с втора съставка -брѣдъ, -власъ и -главъ, прибавени към първа съставка прилагателно със значение на физическо качество. Прави впечатление безсуфиксният модел на образуване, който е присъщ за старинното композиране на домашна основа. Това говори за домашен произход на композиционни модел.

В групата има няколко глагола, произведени от прилагателни със значение ‘придобивам качеството, названо чрез мотивиращото прилагателно’ – косматѣти, брѣдѣти, оплѣшивѣти,

В разглежданата тематична група, както показва анализът, присъстват значителен брой думи от основния речников фонд. Някои от тях като вла-

си и коса първоначално са били диференцирани по значение, но впоследствие семантичната им разлика се неутрализира. Това на свой ред довежда в по-сетнешния развой на българския език до нова диференциация на така получените абсолютни синоними, а именно до архаизиране на думата власъ и изтласкването ѝ от неутралния пласт лексика към стилистично оцветената като поетизъм.

Част от основния речников фонд на съвременния български книжовен език продължават да бъдат думи като *коса, косъм, брада, къдри, къдрав, плешив, плешивина, лис, лисина, гребен, чесало*. Стилистично обогатени са *влас, въси* (специализирано като анатомичен термин), както и много от сложните прилагателни. Има и такива, които са напълно отпаднали – *владъ, плъшивество, наус, бритва, обжѣвати, обжѣвние, стригольникъ, чръмънъ*.

Някои като например *брѣя*, стъ. *брити*, се срещат в диалектите.

Други са заменени от свои словообразователни дублети (*брадѣти* – *брадясвам*) или с различни на тях лексикални съответствия като *жсы* – *мустаци*; *бричь*, *стригольникъ* – *бръснач* и др.

Съставът на групата е бил значително по-разнообразен и богат в сравнение със зафиксираното в средновековните писмени паметници. Сред това, което ни остава неизвестно, са вероятно диалектизми с по-ограничена регионална употреба, рядко използвани книжни гърцизми, архаизми и неологизми.

По-нататъшният анализ на различните тематични групи лексика, застъпена в средновековните писмени паметници, ще ни даде изобилен материал, който ще докаже словното богатство на старобългарския език, обхващащо думи за всички страни и процеси от материалния и духовния живот, позволяващо му да отразява в детайли многообразната действителност. Тяхното издирване и установяване е предмет на бъдещи изследвания.

## Приложение

В приложението са приведени илюстративни примери към коментиранияте в теоретичната част на публикацията думи от ТО «Коса и прическа». Контекстуалните отрязъци са подредени в азбучен ред по началната им дума. При всеки един от тях е използвана правописната норма на източника на извлечението. Навсякъде е посочен паметникът, от който е ексцерпиран съответният пример, както и цитираният лексикографски справочник. За улеснение на търсенето отделните изречения са допълнително номерирани. В статията към конкретните думи и коментари се привеждат в квадратни скоби само номерата на илюстриращите ги примери, под които те могат да бъдат намерени в приложението.

1	Лндꙋромаха ... коудꙋрява, дългою владѣю, длъгимъ лицемъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 757
---	--	------------------------

2	Λνδρομαχα Доброока, добра бровма, на рочсо Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, 181
3	аще бо хоши въдова соуши тоже кычье (гр. κόμπος) имѣти и тоуже красоу. Златоструй XII в.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1419
4	аще сплетеши ѿ плениць главы моея Съд. 16, 13 XIV в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 961
5	богови къ моисею рекшоу глѣти къ людем не остригати брады Ж. Св. XVI в.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 742
6	Брада же емоу акы топръво брадѣищоу свѣтѣшесѧ Супр.	СС, 100
7	брада мала и оусъ Иак. Бор. Гл.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 163
8	братръ нашъ съ ... стрижетъ власы главы своея Син. Евх.	СС, 629
9	брѣтва - стригольникъ <sup>25</sup> Реч. Жит. яз.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 548
10	бричь да не вѣзеть на главоу его Чис. 6, 5 XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
11	бричь наощренъ Гр. Наз. XI в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
12	вѣ бо василии образомъ тѣлеснымъ, яснъ, брѣ- вистъ (σύνοφρυς), добръ очима Хрон. Г. Ам.	МДРЯ I, ч. 1, 181
13	вѣ же ... епѣпъ вѣлъ власы, старъ бывъ Пр. Л. XIII в.	СДРЯ I, 363
14	вѣ же добръ цимисхии, доброзрачнъ, доброко- съ (εὐπλόκαμος) Никон. л. 1, 49.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 478
15	вѣ же низокъ, плоскъ, крѣпокъ, простовласъ (ἀπλόθριξ). Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1577
16	вѣлии же власи никогоже не спсають Пч. к. XIV в.	СДРЯ I, 363
17	вѣи къ моисею рекшоу глѣти къ людем не ос- тригати брады ниже кыкоу сътворити Ж. Св. XVI в.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1417
18	Владъ да роставъ Корм. Ефр. Трул.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 171
19	власи главънии прѣтаскли бахоу ЛЛ 1377 г.	СДРЯ I, 447

<sup>25</sup> Омоним на названието за средство стригольникъ<sub>2</sub>, е наименованието за лице стригольникъ, според обичайната дейност, която извършва. Впоследствие от него се развива названието на религиозна секта, разпространила се в Псков и Новгород през XIV в. (МДРЯ III, ч. 1, кол. 548).

20	власи главънии вѣси иштѣтени соуть Изб. 1076 г.	СДРЯ I, 447
21	власы заплетинами (πλοκάμοις) ουβιвашεσλ Хрон. Г. Ам. XIII-XIV в.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 935
22	власы имоуща главѣ бѣлы, яко же волноу кратки же яко до вына досажаяща Сб. Чуд. XIV в.	СДРЯ I, 447
23	Въскочи црѣца ис полаты простовласа Ж. Екатер.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1577
24	вся глава плѣшива Ез. 29, 18. (Упир)	МДРЯ II, ч. 2, кол. 977
25	въчера праздникомъ праздниковавъше просвѣщение, аѣпо бо бѣ радость съставити нашего спсния и зѣло паче многомъ негли бракомъ ,,и творению именному , любивъимъ плъти, пострижению и поновлению храмоу Гр. Наз. XI в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1267
26	Вѣчьнына рѣсны Пс 16, 8 Пс. Чуд. XI в.	МДРЯ III, ч. 1, 238
27	главы не остризающе Корм. Ефр.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 742
28	главѣ твоѣ постризаеши Син. Евх.	СС, 486
29	Голоуосу не дадыше съпроста жити въ свои дружинѣ, аще не обоустваше Ж. Сав. Осв. XVI в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 545
30	гоустоврадъ, надроуманъ, роусъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 611
31	... гоустовласъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 611
32	да взидеть бричь на все тѣло Чис. 8, 7 XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
33	да не бриете брадъ вашихъ Лев. 19, 27 XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
34	Да приведенъ бѣдетъ сѣдинавыи старьць Супр.	СС, 678
35	Длъгнось, бровистъ, плоскомоудръ. Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, 181
36	Доброока, добрососа, добра бровма Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 181
37	Елень ... роусовласа Хрон. Й. Мал.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 198
38	Елень тѣломъ предобра ... младда плотью, доброома бровма (εὔοφρος) Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, 181



39	Заплетины главы твоея (πλόκιον κεφαλῆς) ПП 7, 5 XIV в.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 935
40	И възплетания (ἐμπλόκιον) златая на главѣ и трѣзны ризныя и мѣца гривьныя Ис. 3:18. Сб. XVI в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 396
41	и главы и жсы (гр. πώγονας) обрѣсены Посл. Йер. (Упир).	МДРЯ II, ч. 1, кол. 552
42	и оплѣшивѣтъ плѣшию ... и облѣкоутса въ яригъ Ез 27, 31 (Упир).	МДРЯ II, ч. 2, кол. 978
43	и отцемъ и матеремъ простовласомъ сѣщемъ и зѣло жалаштемъ Супр.	СС 527
44	иже внѣоудоу олтара церкви возметь, да тепоуть его и постригаютъ главоу, и изъ земли слется яко нечистъ Зак. Гр.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1266
45	имя же са кычить Супр.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1419
46	имаше же брадоу кроуглоу, ... просты власы Пр. Л. XIII в.	СДРЯ I, 447
47	Касандра ... роусою владью... Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 269
48	кожеждо око имьи вѣждоу горѣ и долоу, власы кожеждо износяци собою, я рѣснове зовоу Й. Экз. Шест.	МДРЯ III, ч. 1, 222
49	се лаемъ отъ нѣкого плѣшива и рече: азъ лаяннемъ не въздаю тебѣ, но хвалю власы главы твоея, занѣ испытавшѣ главоу твою безоумноюю, и отъбѣгоша Пчела.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 977
50	лѣпъ, тонкымъ лицемъ, роумянъ, наоусъ (гр. ἀρχιγένειος), простъ власы. Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 345
51	менеласъ низокъ ... надъроусъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 283
52	менеласъ низокъ ... гоустобрадъ, надъроусъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 283
53	мирионисъ низокъ, плечистъ, чистъ, добробрадъ (εὐπόγων) гоустою владью (букв. οὐλόθριξ 'къдрокос') Хрон. Й. Мал	МДРЯ I, ч. 1, кол. 269
54	Моужа гоуста соуща власы Ж. Онуфр. Мин.-чет. юни.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 611
55	моужь брадою долгою и просѣдою Никон л.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1589
56	моужь плѣшивъ (φαλακρός) Пат. Син. XI в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 977

57	на всю главоу плѣшь Амос 8, 10 (Упир).	МДРЯ II, ч. 2, кол. 978
58	нача са въ оумѣ кычити и величати Изб. 1073г.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1419
59	не приимати въ лаврѣ безбрадна ПНЧ.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 50
60	не створите собѣ челѣкы, рекѣше постригати на челѣ, ни извивайте власѣ Корм. Ряз. 1284 г.	СДРЯ I, 447
61	не створите стрижения власѣ главѣ вашихъ ниже бриете брадѣ вашихъ Лев. 13, 29 XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 163
62	Неоптолемос ... велеокъ, русама бровма Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, 181
63	ни роусъ (ξανθός), ни черменъ (πυρρός), ниже коудрявъ (συούρος) Диоптра Филип. XV в.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1358
64	Нифонтъ ... тѣрзая брадоу свою по единомуу космоу Ж. Ниф. XIII в. Вж. също: тѣрзаше космы (пак там). сѣдины тѣрзаше Ж. Ал. ч. Божи (Златоструй XII в.). пленица растрѣзаемы Златоструй XII в., гр. πλοκαμός.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 163-164  МДРЯ II, ч. 2, кол. 961
65	обритва — остригальникъ Сб. Чуд. XIV в.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 546
66	О тѣлесехъ же тварѣ, рекѣше бѣлота, чрънота, роусость Изб. 1073 г.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 198
67	очи расьниѣ. Пч. к. XIV в.	МДРЯ III, ч. 1, 237
68	Патроклосъ тлѣстѣ ... надроусъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 283
69	паче бритвы стрыжательскы Ез. 5, 1 (Упир).	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
70	пепеломъ главоу посыпа. Пч. к. XIV в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 895
71	По челоу надѣ очима брови соуть двоичны, аже правы лежать, благодатна и кротѣка и мѣрда являеть; приклоньны ли носѣ яра и нагла и оужастива; приклоньны ли скороньямъ, роугателя являеть, или аще сросли са надѣ носомъ, нырива обявляеть, или яко радѣ разобраны бѣдѣуть, проказива являеть Пал. XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 181
72	Побръснеть ... бричемъ Ис. 7, 20 (Упир).	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
73	повелѣ князь влачити ю за пленица Мѣч. Мироп. Мин.-чет. юни. Вж. също пленица растрѣзаемы Златоструй XII в., гр. πλοκαμός.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 961

74	Полоуксена .... коудрява, велию владью Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 269
75	постригати бороды своя и головы бритвою Никиф. м. посл. Влад. Мон. о лат.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 179
76	постригати женоу и дѣти имоущихъ ПНЧ.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1266
77	постригъше власы, помазавъше масломъ ПА XI в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1267
78	Постриже власы; нъ въ насъ желающей си мнози власы растятъ (τρέφουσιν) Златоструй XII в.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 171
79	Пострижение власомъ и брадѣ Син. Евх.	СС, 486
80	молитва на пострижение брадѣ Син. Евх.	СС, 114
81	При црѣствѣ костатина глемаго брадатаго Пр. XIV в.	СДРЯ I, 302
82	приде къ мнѣ моужь голооусъ, свѣтель Пр. Тр. XIV в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 545
83	придоста къ мнѣ двѣ оуноши страньна, ѳединъ брадатъ, а другый наоусъ Пр. Л. XIII в.	СДРЯ I, 302
84	принесоша ...оусерязя, плениця Изх. 35, 22. XIV в.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 961
85	просты власы чѣсты, просѣдъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1582
86	простыци владь роставъ Корм. Ефр.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 269
87	просѣдъ главою и брадою Хрон. Й. Мал.	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1589
88	п̄ мѣжь обрѣсенами главами и растрѣзанами ризами Иер. 41, 5 (Упир).	МДРЯ II, ч. 1, кол. 552
89	разрѣшити плетеницы власъ ,разплитам, разресвам'.	ЦслР II, 122
90	Растаще власы главы своя и твораще бѣлы черны, или чермны, или роусы Корм. Ряз. 1284 г.	СДРЯ I, 363
91	рече Ѳекла къ павлоу да постригоуся и да въ слѣдъ тебе хожоу Мъч. Текла	МДРЯ II, ч. 2, кол. 1268
92	Свѣтлыи Акакии имѣя брадицю то перво возникающоу Ж. Андр. Юр. 49, 300.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 164
93	синѣюща (гр. βαλτομένω) власы своими Йос. Флав. В. юд.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 358

94	словесы философскими и вѣтнискыми и вѣми дѣлы раста брѣдатычъ Хрон. Г. Ам. XIII-XIV в.	СДРЯ I, 302
95	старъ сы и бѣлы имѣя власы Пр. 1383 г.	СДРЯ I, 363
96	съ видѣвъ стара мажуща власы своя вапомъ и рѣ не власы мажи, но колѣни Пч. к. XIV в.	СДРЯ IV, 246
97	сѣдинави младымъ власы Ж. Гр. Арм.	МДРЯ III, ч. 1, кол. 888
98	сѣдины бѣлы акы вльнѣ Супр.	СС, 106
99	сѣдоу брѣдоу и броуди имоуща Ж. Алекс. Мак. Хроногр. XVII в.	МДРЯ I, ч. 1, кол. 181
100	тоу роусыи и коудравыи творить главы Пал. 1406 г.	СДРЯ IV, 326
101	Трети ахилеусъ: прѣсистъ, чистъ тѣломъ, великаго лѣта, коудравъ, рѣдобрадъ, добросанъ Хрон. Й. Мал.	МДРЯ I, ч. 2, кол. 1358
102	ты раба твоего сего постригающа кыкы главы своена ... даръми твоими оукраси Син. Евх.	СС, 486
103	оуноша наоусица Ж. Андр. Юр.	МДРЯ II, ч. 1, кол. 345
104	црѣствоующю же костаиноу западному, егоже глѣху брѣдатыца Пр. Юр. XIV в.	СДРЯ I, 302
105	яко и бритва изощрена Пс. 51, 4 Син.	СС, 101

## Литература

- АНДРЕЕВ, Й. 1992. Всекидневието на българите през XII–XIV век. София.
- БОЧЕВ, М. 1960. Грим и прически. София.
- БОЧЕВ, М. 1970. Грим, прически, перуки. София.
- ВАКАРЕЛСКИ, Хр. 1935. Забулване на невестата Изв. на бълг. геогр. дружество. Т. 3. с. 97-113. [https://geography.bg/images/JBGS/vol3\\_1935/JBGS\\_vol3\\_1935\\_Vakarelski\\_Hr.pdf?t=1619597784](https://geography.bg/images/JBGS/vol3_1935/JBGS_vol3_1935_Vakarelski_Hr.pdf?t=1619597784)
- ВАКАРЕЛСКИ, Хр. 1977. Етнография на България. София.
- ВЕЛЕВА, М. 1960. Една българска забрадка. In Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. София, с. 679-703.
- ВЕЛЕВА, М. 1963. За произхода на българския сокай въз основа на етнографски данни. In Известия на Етнографския институт с музей, кн. VI, с. 157-169.
- ГАНЕВА, Р. 2003. Знаците на българското традиционно облекло. София.
- ГРЕБЕНАРОВА, Сл. 1998. Младата булка – лице с особен статус. In Етнографски проблеми на народната култура. Т. 5. София, с. 162-193.

- ДУРИДАНОВ, И. (ред.) 1993. Граматика на старобългарския език. София.
- ЕЛЪМСЛЕВ, Л. 1962. Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? In Звегинцев, В. А. (сост.): Новое в лингвистике. Вып. 2. Москва.
- ИЛИЕВА, Т. 2014а. Състояние и перспективи на съвременната българска историческа лексикография. Тематичен речник на старобългарския език. In Баранов, В. А., Желязкова, В., Лаврентьев, А. М. (ред.): Писменото наследство и информационните технологии. E1'Manuscript–2014. София-Ижевск, с. 248-256.
- ИЛИЕВА, Т. 2014б. Терминология на средновековната българска материална култура по езикови данни от старите книжовни паметници (лексика, свързана с морското и речното дело). In Културното наследство на Варна' 2014. Варна, с. 88-112.
- ИЛИЕВА, Т. 2014в. Терминология на средновековната българска материална култура по езикови данни от книжовните паметници (X–XIV в.) (златарство, накити и скъпоценни камъни). In Средновековният човек и неговият свят. Велико Търново, с. 557-578.
- ИЛИЕВА, Т. 2014г. Пътъ шьствуѡъ въ землѣж бльгарьскѣжъ или за пътуването в Средновековна България – езикова картина. In България в световното културно наследство. Материали от Третата национална конференция по история, археология, и културен туризъм „Пътуване към България”. Шумен, с. 214-229.
- ИЛИЕВА, Т. 2014д. Лексикална репрезентация на основните юридически концепти в старобългарски език и тяхната рецепция в християнската понятийна система. In *Palaeoslavica*, XXII, 2, с. 1-51.
- ИЛИЕВА, Т. 2014е. Книжовното дело в Средновековна България през призмата на езика. In Преславска книжовна школа. Т. 14. Шумен, с. 233-255.
- ИЛИЕВА, Т. 2015. Концептите образование и просвета в историята на българския език. In История на просветното дело – нови изследвания, уникални културни ценности и музейни колекции. Иновативни форми на представяне. Габрово, с. 88-101.
- ИЛИЕВА, Т. 2017. Античната култура през призмата на средновековния български книжовен език. Част 1. Термини и реалии от обществено-политическия живот през Класическата древност. In *Sъло е-списание в областта на хуманитаристиката за българистични изследвания в периода X–XXI в.*, V, 10, с.1-23.
- ИЛИЕВА, Т. 2018. Античната култура през призмата на средновековния български книжовен език. Част 2. Термини и реалии, отнасящи се до нематериалното културно наследство на класическата древност. In *Sъло е-списание в областта на хуманитаристиката за българистични изследвания в периода X–XXI век*, VI, 11, с. 1-38.
- ИЛИЕВА, Т. 2019. Земеделската терминология в средновековната славянска книжнина (X–XIV в.). In *Bullgaria mediaevalis*. Т. 9. София, с. 93-134.

- КАЛЕЙНСКА, М. 2010. Традиции и символика в прическата на българката. Варна.
- КОТЛАРСКА, К. 1994. Женски прически и забраждания в Дъбовик, Пчеларово и Преселенци, Генералтошевско през 20-те – 50-те години на ХХ век. In Добруджа. Исторически и археологически материали и проучвания за Добруджа. Сб. 11.
- КРУМОВА, А. 2021. Косите на българката, тяхното сплитане и забраждане според народната вяра. Електронна публикация. Ч. 1. <https://www.bulgarianroots.bg/post/kosite-na-bulgarkata-i-tyahnoto-zabrazhdane-v-narodnata-vyara>. (публикувано на 24.03.2021 г.) Ч. 2. <https://www.bulgarianroots.bg/post/kosite-na-bulgarkata-tyahnoto-splitane-i-zabrazhdane-sporod-narodnata-vyara> (публикувано на 8.06.2021 г.)
- ЛИЙЧ, Е. 2000. Магическата коса. In Николов, Б., Даскалов, Р. (съст.). В паяжината на смисъла. Текстовете по символна антропология. София, с. 224-240.
- НИКОЛОВА, М. 2010. Названия на традиционни прически и забраждания в българския народен костюм. In Състояние и проблеми на българската ономастика. Т. 10. В. Търново, с. 560-577. Вж. и на адрес [https://www.uni-vt.bg/res/2226/T10\\_494-615.pdf](https://www.uni-vt.bg/res/2226/T10_494-615.pdf).
- СЫРОМЯТНИКОВА, И. С. 2005. История прически. Москва.
- ШЕВАЛИЕ, Ж., ГЕЕБРАНТ, А. 1995. Речник на символите. Т. I., София.
- ШЕВАЛИЕ, Ж., ГЕЕБРАНТ, А. 1996. Речник на символите. Т. II., София.
- TRAUTMANN, R. 1923. Baltisch-slavisches Wörterbuch (BSW). Göttingen.

## Sources

- БЕР = Български етимологичен речник. Т. 1–8. София, 1971–2017.
- МДРЯ = Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1–3. Санкт Петербург.
- Микл = Miklosich, Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. 2 Neudruck der Ausgabe. Wien 1862–1865.
- РБЕ = Речник на българския език. Т. 1–15. София. 1977→.
- СДРЯ = Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. В 10 т. Гл. ред. В. Б. Крысько. Москва. 1988 →.
- СС = Старославянский словарь (по рукописям X–XIV в.). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва. 1999.
- СтБР = Старобългарски речник. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София. 1999. Т. 2. София. 2009.
- СЯС = Slovník jazyka staroslověnskeho. 4-vol. Kurz J. ed. Praha. 1958–1997.
- ЦслР = Бончев, Ат. архим. Речник на църковнославяния език. Т. 1. София. 2002; Т. 2. София. 2012.
- ЭСРЯ = Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. Москва. 1964-1973.

## Съкращения на паметници

- Гр. Наз. XI в. – Слова на Григорий Назиански XI в.  
Диоптра Филип. XV в. – Диоптра Филипова XV в.  
Ж. Алекс. Мак. Хроногр. XVI в. – Житие на Александър Македонски по Хронограф от XVI в.  
Ж. Андр. Юр. XVII в. – Житие на Андрей Юродиви по ркп. от XVII в.  
Ж. Влас., Мин.-ч. февр. – Житие на Власий в Миней-чети за м. февруари XV в.  
Ж. Гр. Арм. – Житие на Григорий Арменски XVI в.  
Ж. Екатер. – Житие на св. вмчца. Екатерина.  
Ж. Ниф. XIII в. – Житие на Нифонт по ркп. XIII в.  
Ж. Онуфр. Мин.-чет. юни – Житие на св. мчк. Онуфрий в Миней-чети за м.  
Ж. Сав. Осв. XVI в. – Житие на св. Сава Освещени по ркп. от XVI в.  
Ж. Св. XVI в. – Жития на светиите по ркп. XVI в.  
Ж. Теод. Ст. – Житие на Теодор Студийски по ркп. XIII в.  
Зак. Гр. – Закон Гръцки (Еклога на Лъв Исавриец и Константин Копроним)  
Златоструй XII в. – Златоструй по ркп. XII в.  
Иак. Бор. Гл. – Сказание за Борис и Глеб  
Изб. 1073 г. – Симеонов сборник по Светославовия препис от 1073 г.  
Изб. 1076 г. – Симеонов сборник по ркп. 1076 г.  
Й. Екз. Шест. – Шестоднев на Йоан Екзарх по ркп. от 1263 г.  
Йос. Флав. В. юд. – Юдейска война от Йосиф Флавий по ркп. XV в.  
Корм. Ефр. – Кормчая Ефремовска ок. 1100 г.  
Корм. Ряз. 1284 г. – Кормчая Рязанска 1284 г.  
ЛЛ 1377 г. – Летопис Лаврентиевски по ркп. 1377 г.  
Мъч. Мироп. Мин.-чет. юни. – Мъчение на Мироп в Миней-чети за м. юни по ркп. XV–XVI в.  
Мъч. Текла – Мъчение на мца Текла в Миней-чети за м. септември.  
Никиф. м. посл. Влад. Мон. о лат. – Послание от Киевския митрополит Никифор до Владимир Мономах (ркп. XVI в.)  
Никон. л. – Руски летопис по Никоновия препис п изд. от 1767–1792 г.  
ПА XI в. – Пандекти на Антиох по ркп. XI в.  
Пал. 1406 г. – Тълковна палея 1406 г.  
Пал. XIV в. – Палея от XIV в.  
Пат. Син. XI в. – Патерик Синайски XI в.  
ПНЧ – Пандекти на Никон Черногорец по ркп. от XIV в.  
Пр. XIV в. – Пролог за септемврийската половина, първ. четв. XIV в.  
Пр. 1383 г. – Пролог за мартенската половина, 1383 г.  
Пр. Л. XIII в. – Пролог Лобковски за септемврийската половина, по ркп. 1262 или 1282 г.  
Пр. Тр. XIV в. – Пролог от Троице-Сергиевата лавра по ркп. пр. 1350 г.  
Пр. Юр. XIV в. – Пролог Юриевски за септемврийската половина, по ркп. от XIV в.



Пч. к. XIV в. – Пчела по ркп. от края на XIV в.  
Реч. Жид. яз. – Речь Жидовского языка преложена на роускою пи синодаль-  
номуу сп. 1280-хъ гг.  
Сб. Чуд. XIV в. - Сборник слова и поучения от Чудовия манастир XIV в.  
Сб. XVI в. – Сборник по ркп. от XVI в.  
Син. Евх. – Синайски евхологий XI в.  
Син. тр. – Синайски требник XI в.  
Супр. – Супрасълски сборник X в  
Упир – Преписи на старозаветни книги от ръкописа на Упир Лихий 1047 г.  
Хрон. Г. Ам. – Хроника на Георги Амартол по ркп. от XIII-XIV в.  
Хрон. Й. Мал. – Хроника на Йоан Малала по ркп. XV в.  
Хроногр. XVII в. – Хронограф по ркп. от XVII в.

## Пътят и пътуващият човек в българската лингвокултура

### The road and the traveling person in the Bulgarian language culture

*The article examines the concept of road in the Bulgarian linguistic picture of the world. The concept of a road includes three components – the road, the traveling person and the act of travel itself. The article traces the linguistic representation of these three components in the lexis and phraseology of the modern literary language and in the dialects from the the whole Bulgarian linguistic territory. The implementation of the concept of road in the Bulgarian language is closely related to the semantic opposition own – foreign and its more concrete manifestation we and others, which reflect different levels of human relationships – ethnic, social, linguistic, as well as the oppositions near – far, good – evil, stagnation – movement.*

*Concept, road, traveler, traveling, lexis, phraseology*

Една от посоките на изследванията в съвременното езикознание е разкриването на културноантропологичния портрет на различните народи, отразен в езика. Освен като средство за общуване, той се изучава и като част от културата и познавателния опит на човека. Езиковата картина на света разкрива представите на един народ за действителността, фиксирани в номинативните средства на езика – лексеми, устойчиви сравнения, фразеологизми, паремии, в подбора на лексиката и фразеологията за общуване, в националноспецифичната образност и т.н. (Попова, Стернин 2007, 45).

Концептът *път* включва три компонента – *пътят*, *пътуващият човек* и самото действие *пътуване*. В статията ще бъде проследена езиковата репрезентация на тези три компонента в лексиката и фразеологията на българския език, както и в диалектите от цялото българско езиково землище.

Лексемата *път*, която е основният репрезентатор на концепта *път* в българския език, е наследник на праславянската *\*pъtь*, запазена и в останалите славянски езици, срв. в сръбски и хърватски *пут* ‘път, пътешествие’, в словенски *pōt* ‘път’, в украински и руски *путь* ‘път, пътуване’, в белоруски *пуць* ‘път, пътуване’, в словашки *put’* ‘път, поклонение’, в чешки *pout* ‘пътешествие, поклонение’, в полски *pać* ‘път’ (БЕР 2002, 120).

В старобългарския език са регистрирани следните значения на лексемата *пѣтъ*:

---

<sup>1</sup> Марияна Витанова, доцент, доктор, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ към Българската академия на науките, marvit@abv.bg.

1. Път, място за ходене или пътуване (СТБР 2009, 553).
2. Път, пътуване, ходене (СТБР 2009, 554).
3. Път, по който се движи, прониква нещо; проход. (СТБР 2009, 554).
4. Посока, направление на движението (СТБР 2009, 554).
5. *Прен.* Начин на постъпване, средство за постигане на нещо (СТБР 2009, 554).
6. *Прен.* Начин на живот и действие, житейски път (СТБР 2009, 554 – 555).

В съвременния български език лексемата *път* е разширила своя семантичен обем. В многотомния *Речник на българския език* са регистрирани 18 значения:

1. Дълга ивица земя, предназначена за придвижване на превозни средства или пешеходци по нея: *Върнахме се десетина километра по магистралата и свихме по един черен път за лозята.* Й. Попов, ЧП, 38 (РБЕ 2012).
2. *Разг.* Улица: *Белиница сама из пруста и в несвяст през двора претърча към пътя.* П. П. Славейков, Събр. съч. III, 1958 (РБЕ 2012).
3. Обикн. с опред. Определено пространство за движение на превозни средства по суша, вода или въздух: *През полуостров Мала Азия е най-краткият сухоземен път за България от страните от Близкия и Средния изток.* ДП, 2003, кн. 51 (РБЕ 2012).
4. Пътека: *Дълго се лута из гората, без да може да намери обратния път.* Ст. Даскалов, БП, 136 (РБЕ 2012).
5. Тясно свободно пространство, проход, обикновено в гъсто множество от хора, предмети и др., откъдето може да се мине: *Графът ми пробиваше път с лакти през блъсканицата и следеше с кос поглед през рамо дали Ванчо Черното върви след нас.* Бл. Димитрова, ПКС, 249 (РБЕ 2012).
6. Мислена линия, по която се извършва придвижването на някого или нещо от едно място до друго: *Над района преминава миграционният път на прелетните птици към Африка* (РБЕ 2012).
7. Посока, направление на движението, придвижването на някого или нещо: *Другоселец, когато попадне в непознато селище, стои на мегдана, не знае ни кое е селището, ни в коя посока да тръгне, а и не вижда някой да му покаже пътя.* Й. Радичков, НС 1987 (РБЕ 2012).
8. Пътуване с превозно средство или пеша: *Те бяха стегнати за път, с раници, с пушките си в ръце.* Й. Йовков, Съч. I, 105 (РБЕ 2012).
9. С предл. *по, из.* Времето, през което се пътува с превозно средство или пеша: *По пътя Стоян се разприказва.* Елин Пелин, Съч. II, 163 – 164 (РБЕ 2012).
10. Разстояние, което се изминава или трябва да бъде изминато при движение на някого или нещо: *До града имаше около три часа път през полето.* Д. Талев, ЖС, 15 (РБЕ 2012).
11. *Прен.* Само с определение. Начин, по който се извършва, осъществява или постига нещо: *Половин ден старата живя с надежда, че ще могат да си отърват имота по законен път.* Г. Караславов, Тат., 229 (РБЕ 2012).

12. *Прен.* Само с определение. Възможност за извършване на някакво действие или за решаване на някакъв проблем: *Не забравяйте нито за миг: длъжни сме да победим, друг път за нас няма!* В. Мутафчиева, ПП (РБЕ 2012).
13. *Прен.* Обикновено в единствено число и само с определение. *Ход, развитие, протичане на нещо: Всеки болен веднага се отделя от здравите, за да бъде пресечен пътят на заразата.* В. Мутафчиева, ЛСВ II, 31 (РБЕ 2012).
14. *Прен.* Начин на живот, на поведение: *Бих тръгнал по същия път, ако трябваше да започна отново своя живот.* Н. Христов, ПД, 150 (РБЕ 2012).
15. *Прен.* Обикновено с определение. Живот, жизнена или творческа дейност: *Книгата „Спомени“ е равностетка на един смислено извървян жизнен път.* Н. Янков, ЗА, 135. Славейков, Събр. съч. II, 1958 (РБЕ 2012).
16. Линия, черта, която разделя косата при вчесване; пътека, пътечка: *Особени грижи той полагаше за кестенявата си коса: кдреше я и сресваше на път в средата.* Ем. Станев, ИК I и II, 379 (РБЕ 2012).
17. *Мат. Физ.* Величина, равна на произведението от скоростта и времето на движение; разстояние: *Да се изчисли колко път може да се измине за това време при скорост на колата 100-120 км/час.* К, 1973, кн. 6 (РБЕ 2012).
18. *Анат.* Само с определение. Съвкупност от органи във вид на канали, чрез които се осъществяват определени процеси в организма: *Зачестяват вирусните инфекции на горните дихателни пътища.* С, 2004, бр. 4300 (РБЕ 2012).

Производна от *път* е лексемата *пътека* ‘малък тесен път’, която се среща в диалектите в различни фонетични и словообразователни варианти, срв. *пъттик* (Съчанли, Гюмюрджинско), *пътка* (Еленско, Ивайловградско, Крумовградско), *пътъка* (Еленско, Ивайловградско, Свиленградско, Гоцеделчевско), *патушка* (Кюстендилско), *пътче*, *пътъчек* (Смолянско, Асеновградско, Ардинско, Маданско, Девинско), *пътёга* (Панагюрско), *пътника* (Гюмюрджинско, Чирпанско, Асеновградско, Свиленградско, Старозагорско, Кулско), *пътйика* (Смолянско), *патуика* (Ихтиманско, Самоковско), *потека* (Лещен, Гоцеделчевско), *пътёчка*, *пътъечка* (Смолянско, Велинградско, Гоцеделчевско), *пътечка* (Мадан), *пътйичка* (Смолянско, Доспат, Асеновградско, Крумовградско, Старозагорско, Гоцеделчевско, Северна Добруджа, Варненско, Кулско, Видинско), *пътйишка* (Асеновградско, Смолянско, Гоцеделчевско), *патуишка* (Кюстендилско) и др.

Освен *път* в български език се употребява и лексемата *друм* с форми за множествено число *друмища*, *друмове* или *друми*. В диалектите се среща *друмище*, *друмишче* с по-стесненото значение ‘широк голям път’ (Прилеп, Са-

моков). Лексемата е гръцка по произход (гр. δρόμος), но е навлязла в българския език още през старобългарския период (срв. стб. *дрѹмѣ*). Производни от нея в съвременния книжовен български език са *колодрум*, *хиподрум*, *аедрум*.

В диалектите се срещат и лексемите *муропътнина* (РРОДД 1974) за ‘лош запустял път’, *арабалък* и *коловозници* за ‘коларски път’ и *джадѐ* ‘шосе, път’ (Родопите). Лексемите *арабалък* и *джадѐ* са заемки от турски език.

За прокарания в дълбок сняг път се употребява обликът *пъртина*, срв. диал. *пратина* (Радовене, Врачанско), *пъртѣна* (Банат) и др.

Пътят в населено място носи названието *улица* или остарелия турцизъм *сокак*. В съвременния български език се употребяват и названията *булевард* и по-старата форма *булевар* от фр. boulevard ‘широка градска улица с едно или повече платна за транспортно движение, обикновено със засадени дървета от двете страни’ и по-рядко *авеню* от фр. avenue. Лексемата *авеню* се отнася главно за улици във Франция или САЩ.

Лексемата *път* влиза и в състава на някои астроними като *Млечния път*, диал. *Пътя* (Свежен, Карловско), *Пътниката* (Първомайско), *Път на грѐениците* (Костинброд) и др. (РНДКБ 2018, 319).

Мястото извън или в селище, където се пресичат пътища (обикновено два) се нарича *кръстопът*. Освен общобългарското *кръстопѣт* в диалектите се откриват различни фонетични и словообразователни варианти като *кръстопѣт* (Самоковско), *кръстопѣкъ* (Банат), *кръстопѣтица* (Дупнишко), *кръстопѣтина* (Арх. БДР), *кръстопѣтица* (Тетевенско), *кръстопѣтина* (Арх. БДР), *кръстомпѣт* (Пловдивско), *кръстомпѣт* (Чешнигирово, Асеновградско), *кръстѡвище* (Еленско), *кръстѡвище* (Доброславци, Софийско), *карстѡвище* (Славеино, Виево, Кутела, Смолянско), *кръсток* (Арх. БДР), *кръстѡш* (Габаре, Белослатинско), *кръстѡй* (Арх. БДР), *кръстѡшка* (Арх. БДР), *кръстѡчка* (Арх. БДР), *кръсниц* (Арх. БДР), *врѣзкръснѣтица* (Охридско), *прѣсьека* (Гоцеделчевско), *прѣсьека* (Гоцеделчевско), *распѣт* (Севлиево, Софийско), *распѣть* (Златоград, Маданско, Ардинско, Момчилградско, Ксантийско), *распѡть* (Смолянско), *распѣкъ* (Странджа), *распѣте* (Кюстендилско), *распѣтя* (Арх. БДР), *распѣка* (Бобошево, Дупнишко), *чѣтърлѣкъ* (Елена). Обликът *кръстовище* в съвременния книжовен език има и значение ‘място, където се кръстосват улици в град или село’.

*Кръстопѣтят* в народните представи има много важно значение. Той се свързва с границата, отделяща своето от чуждото пространство. Тук се извършват много обреди с очистващ и оздравителен характер с цел да се изгонят злите сили в чуждото пространство. На кръстопѣт се прави грамада за проклятие; тук се провеждат женските жертвоприношения; магьосниците правят и развалят магии. Кръстопѣтят е едно от граничните места, на които се извършва лечението от врачки. Там се полива болният, за да оздравее. При молебен шествието спира на кръстопѣт, а свещеникът порѣсва всеки от участниците със светена вода (РНДКБ 2018, 172).

Човекът, който пътува, освен с книжовните *пътник*, *пътничка* се среща и с диалектни названия като *кръстомпътник* (Добричко), *друмник*, *друмница* (Чепино). Лексемата *друмаджнийка* е развила ироничното значение ‘скитница’ в Кралев дол, Пернишко (БЕР 1971).

Пътуващият в далечни страни човек е *пътешественик*, също и *странник*. За разлика от неутралното *пътник*, т. е. ‘човек, който може да пътува по най-различни причини’, *пътешественикът* обикновено пътува с цел опознаване на нови места и за удоволствие. Ако пътникът е придружен от някого или е срещнал някого по време на пътуването, с когото пътуват заедно, той се назовава *спътник* или *спътница*, диал. *съпътник*, *съпътница* (Арх. БДР). Друг вид пътник е *пелигримът* (от лат. peregrinus ‘чуждестранен’). Той е богомолец, който странства, за да се поклони на светите места; поклонник (РБЕ 2004).

В български език лексемата *пътник* има и преносно значение ‘човек, който е на смъртно легло, т.е. човек, който скоро ще се отправи в последното пътуване между светът на живите и светът на мъртвите – „оня свят“’. Преди покойникът да бъде изнесен от дома и да се отправи в последния си път свещеникът чете молитва *пътнина*. В Северозападна България след погребението се раздава пита – *пътнина*. В Разградско на третия ден след погребението се прави трапеза на гроба и се раздават малки обредни питки *пътници* (РНДКБ 2018, 319). С пътуването от света на живите към отвъдния свят се свързват и значенията на лексемите *пътница* ‘датата на смъртта на някого, когато се извършва религиозен обряд’ (Хасковско) и *пътка* ‘ковчег’ (Зелениково, Пловдивско).

За процеса на пътуване са регистрирани различни глаголни форми, които означават неговата продължителност, различни фази от пътуването, начало, край и т.н., срв. *пътувам*, *попътувам*, *отпътувам*, *пропътувам*, *напътувам се*, *запътвам се*, *упътвам се* и т.н., диал. *друмя* (Света Петка, Пещерско), *друмдам* (Пиринско, Родопите), *друмувам* (обикновено в етимологична фигура – *друм друмувам*), както и *пътешествам*, *странствувам* ‘пътувам по далечни места и страни’ и др.

По време на пътуване се носи *пътнина* ‘храна или пари’ (Еленско, Велинградско). В Централните Родопи (Смолянско, Ардинско, Асеновградско) съществува обичай пътниците гурбетчий преди да поемат път да подаряват пара на свои близки или на първия срещнат човек, за да му пожелаят сполука – *пътнина*.

Концептът *път* е широко представен във фразеологичния фонд на българския език, където се отразява специфичният начин на възприемане и концептуализация на света. Лексемата *път* се проявява като ярка метафора или участва в изграждането на метафоричните образи на множество фразеологизми и паремии, в чиято съвкупност се открива идеята за обвързаност на живот, дейност и движение (Костова 2011, 459).

Един от основните образи, които изгражда метафората *път* е на живота и начина, по който трябва да се изживее той, срв. *Вървя по свой път*; *вървя по пътя си* ‘живея по начин, както аз разбирам, според собствените си разбирания’; *Вървя по утъпкан път* ‘постъпвам, действам по установения, приетия, известния вече начин; не съм оригинален’; *Вървя по пътя (пътищата) на някого* ‘постъпвам, действам или живея като някого, с постъпките си или по начина на живот следвам някого’; *Вървя по крив (лош) път*; *вървя по криви (лоши) пътища* ‘постъпвам по нечестен, неморален начин, живея безнравствено’; *Криввам / кривна от правия път*; *криввам / кривна по лош път* ‘изменям, променям начина си на живот, поведение, като започвам да живея нечестно, неморално, непочтено и да правя лоши, осъдителни неща; *Вървя по царския път* ‘действам, постъпвам по законен начин за постигане на нещо’; *Давам / дам път някому* ‘давам възможност на някого да действа или да напредне в работата си’; *Заставам / застава (изпречвам се / изпреча се) на пътя на някого* ‘попречвам на някого в някаква работа, дейност’; *Оставям / оставя на четиритях пътя някого* ‘ставам причина някой да изпадне в бедствено положение, да бъде без средства, без работа’; *Давам / дам път на нещо* ‘оставям нещо да се прояви свободно’ (РБЕ 2012); *Път има и нагоре, и надолу*; *Кривият път е по-близо* ‘за съществуването на много житейски възможности, които водят към добро или зло’ или *Като се претури колата, пътища много*; *Скапят ли се колата, триста коловозници за пара* (Стойкова 2007) ‘за неправилно преценени начини за извършване на нещо’ и др.

В паремните се отразява и отношението към човека на път. Трудностите и неудобствата по време на пътуването разкриват най-добре същността на човека, срв. *Искаш ли да познаеш човека, тръгни с него на път*; *Другар се на път познава*; *В път и син на баща – другар*; *С глупав на път не ходи*; *Пътник не се бои от лошо време, а от лош другар* (Стойкова 2007).

Пътят като движение се противопоставя на статиката, което на предметно равнище се изразява с опозицията *път – дом (огнище)*, между които се намират редица важни граници – *праг, врата* и др. (Седакова 2009, 357), срв. *Пътник далече ходи, но за дома си мисли* (Стойкова 2007) и др.

Пътят и пътуващият човек е част от благопожеланията и благословиите, срв. *добър път, лек път, на добър път*; *Пътят му намук да е!* – благопожелания при изпращане на някого на дълго пътуване (Крумова-Цветкова 2010, 273). Пътят присъства и в коледарските и лазарските благословии за богатство, изобилие, късмет, напр. *Да даде Господ под праг и над праг, под път и над път, слава вам, дружина!*; *Расти да поснеши, мойто момченце, да извиеш на кръстомпът вити кошери, да доиш бяло мляко, да сириш прясно сирене, да даваши пътници, на кръстомпътници, да изплащаш бащини и майчини младогодишни грехове – коледарски благословии*; *Пътниче ле, друмниче, честита е била таз среща, що те срещна тоз Лазар!* – лазарска благословия (Крумова-Цветкова 2010, 273).



Концептът *път* се вербализира и в някои клетви като *Главата по някои друмища да му се валя* (Крумова-Цветкова 2010, 316); *По друмища да го влечат!* (Крумова-Цветкова 2010, 407); *Трупът му по друмища да се валя!* (Крумова-Цветкова 2010, 423) и др.

Реализацията на концепта *път* в българския език е тясно свързана със семантичната опозиция *свой – чужд* и нейното по-конкретно проявление *ние и другите*, в които се отразяват различни равнища на връзките на човека – етнически, социални, езикови и с опозициите *близо – далеч, добро – зло, застой – движение, цивилизованост – нецивилизованост* и т.н. Пътят свързва своето, вече усвоеното пространство с останалия свят, с чуждото и непознатото. Той разделя, но също така и свързва. Пътят отново връща пътуващия човек към своето, родното, познатото. Придвижващите се от едно място на друго са *чужденци* (срв. диал. *чуждѝнец, тугѝн, ѝабанджийа, пришѝлец, приходѝн, дѝшил'ак*) и се възприемат негативно по оста, изграждаща опозициите на етничността: *ние – те, свои – чужди*.

Традиционната култура е свързана с устойчивото, консервативното, нормативното, с топоса. В уседналите общества и култури пространствата на живеенето са ограничени, обозрими и усвоени. Дори в условия на странстване при мигриращите като номади традиционни общности традицията е постоянен белег на тяхната идентичност, средство за съхраняване и отстояване на *своето* в постоянните контакти с *чуждото*.

Направеният преглед е само опит за разкриване мястото на пътя и пътуващия човек в българската езикова картина на света, на специфичното в пространственото маркиране на действителността, отразено в лексиката и фразеологията на българския език.

## Източници

- Арх. БДР. Архив за Български диалектен речник на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“.
- БЕР 1971. Български етимологичен речник. Т. 1. А – З. Редактор: Вл. Георгиев. София.
- БЕР 2002. Български етимологичен речник. Т. 6. Пускам – Словар. Редактори: М. Рачева, Тодоров, Т. Ат. София.
- РБЕ 2004. Речник на българския език. Т. 12 (П – Поемка). Гл. редактори: В. Кювлиева-Мишайкова, Ем. Пернишка. София.
- РБЕ 2012. Речник на българския език. Т. 14 (Прелет – Пясъчножълт). Гл. редактори: Л. Крумова-Цветкова, М. Чоролеева. София.
- РНДКБ 2018. Речник на народната духовна култура на българите. Редактори: З. Барболова, М. Китанова. София.
- ПРОДД 1974. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX в. Редактор: Ст. Илчев. София.

СТОЙКОВА, Ст. 2007. Български пословици и поговорки. София.  
СТБР 2009: Старобългарски речник. Т. II. Отг. редактор: Д. Иванова-Мирчева. София.

### **Литература**

- КОСТОВА, Н. 2011. Метафората път в българската фразеология. In Езиковедски изследвания в чест на проф. Сийка Спасова-Михайлова. София, с. 449-460.
- КРУМОВА-ЦВЕТКОВА, Л. 2010. Българските благословии, пожелания и клетви – част от националната самобитност и културно наследство. С речник на благословиите, пожеланията и клетвите. София.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е. Е. 1999. Дорога. In Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. Москва.
- ПОПОВА, З. Д., СТЕРНИН, И. А. 2007. Семантико-когнитивный анализ языка. Воронеж.
- СЕДАКОВА, И. А. 2009. Путь. In Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4. Москва.

Anna Makišová – Dragana Radovanović<sup>1</sup>

## Pomenovania farieb v slovenčine a v srbčine: porovnávací analýza<sup>2</sup>

### Names of Colours in Slovak and Serbian languages: Comparative Analysis

*In the paper, we will focus on the research of basic colours on the examples of the Slovak and Serbian languages. In the beginning, we will present an overview of the current research in Slovak and Serbian in this area. Most of them are monolingual researches, partial comparisons of Slovak-French/Spanish, Serbian-Hungarian/English and other languages. Research on the Slovak-Serbian language has not yet been carried out. We will compare the definitions of colours in explanatory dictionaries available in Slovak and Serbian. We will present the names of basic colours (white, black, red, yellow, green and blue) and the meanings according to dictionaries. In the form of tables, we compare lexical units naming basic colours. Most of the explained meanings of colours in the Slovak and Serbian languages match. They originate in the protolanguage and are simple lexemes. We also list synonyms for individual basic names of colours, which we extracted from the thesauruses, the synonym dictionaries.*

*Slovak, Serbian, basic colours, dictionary, simple lexical units.*

Farby sú jedným z komponentov v jazyku, ktoré vyjadrujú naše skutočné videnie reality vo farbách, no okrem toho slúžia ako stavebný prvok pre rôzne iné pomenovania, či už v priamom, prenesenom alebo symbolickom význame. Niekedy si nie sme ani vedomí, ako farby ovplyvňujú náš život. Naše vnímanie farieb vplýva na naše emocionálne správanie a od toho potom závisí aj naše celkové rozpoloženie. Farby rovnako tak, ako aj zvuk, vôňa, majú veľký účinok na naše emócie, ktoré pôsobia na našu náladu.

Jednotlivé názvy farieb a farebných odtieňov v slovenskom a srbskom jazyku predstavujú nesmierne bohatý a pre jazykovedný výskum veľmi vzácny materiál. Dennodenne vznikajú názvy farebných odtieňov najmä ako zložené slová,

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Anna Makišová, Univerzita v Novom Sade, Filozofická fakulta, Oddelenie slovakistiky, Dr. Zorana Đinđića 1, 21 000 Nový Sad, Srbsko, makisova.anna@gmail.com; prof. Dr. Dragana Radovanović, Inštitút srbského jazyka SAVU, Knez Mihajlova 36, 11 000 Belehrad, Srbsko, draganailija@gmail.com

<sup>2</sup> Príspevok je parciálnym výsledkom projektu *Diskurzy menšinových jazykov, literatúra kultúr v juhovýchodnej a strednej Európe* (číslo 178017), ktorý financuje Ministerstvo vedy a technologického rozvoja Srbskej republiky a bilaterálneho projektu *Slovensko-srbské jazykové vzťahy v kontexte výskumu duchovnej a materiálnej kultúry a etnických súvislostí* (451-03-9/2021-14) Inštitútu srbského jazyka SAV z Belehradu a Slavistického inštitútu Jána Stanislava SAV z Bratislavy.

niekedy v kombinácii domáce slovo so slovom cudzieho pôvodu. Žiaden výkladový slovník nedokáže zachytiť celú paletu pomenovaní farieb v hociktorom jazyku.

Farby v každej kultúre vyvolávajú rôzne asociácie a sú viazané so širokou škálou emócií. Ich vnímanie odzrkadľuje mentalitu jednotlivých národov a napovedá nám o ich histórii, kultúre a filozofii. Nie všetky národy a kultúry vnímajú rovnako tie isté farby a vyjadrujú nimi tie isté skutočnosti. Každá farba niečo symbolizuje, môže označovať kladné alebo záporné javy, pomenovania a pod. Farby majú rôzne konotácie v rozličných jazykoch, kultúrach, náboženskej sfére a pod. Každá farba v nás vyvoláva rozličné asociácie, a tie v nás vyvolávajú emócie. Farby sú takisto aj súčasťou rôznych združených pomenovaní, frazeologizmov, ustálených spojení a pod. V našom príspevku budeme analyzovať lexikálne jednotky, ktoré pomenávajú farby v súčasnom slovenskom a srbskom jazyku v kontrastívno-komparatívnej rovine zo sémantického hľadiska.

Lexikálne jednotky sme excerptovali z dostupných výkladových slovníkov. Pre slovenský jazyk sme si zvolili *Krátky slovník slovenského jazyka*, *Slovníky súčasného slovenského jazyka (ag, hl, mn, op<sub>n</sub>)* a *Synonymický slovník slovenčiny*. Pre srbský jazyk sme si zvolili *Rečnik srpskoga jezika* a *Rečnik sinonima* v elektronickej podobe. Súčasťou výskumu je aj sémantická analýza lexikálnych jednotiek, ktoré pomenávajú farby a lexikálne spojenia s názvami farieb v oboch skúmaných jazykoch. Pri výskume a analýze východiskovým jazykom nám bol slovenský jazyk a potom sme vyhľadávali ekvivalentné lexikálne jednotky v srbskom jazyku. Pri každej farbe uvádzali sme aj synonymá. Pri tvorení priezvisk v slovenskom jazyku a srbskom jazyku, motiváciou často bola farba. Uvedieme príklady priezvisk, ktoré sa vyskytujú vo Vojvodine, o ktorých si myslíme, že motiváciou pri tvorení bola niektorá z farieb, ktoré analyzujeme v našom príspevku.

Keď ide o výskumy v tejto oblasti môžeme konštatovať, že v slovenskej jazykovede sa v minulom storočí terminológiou farieb zaoberal jazykovedec Jozef Škultéty (1971, 1972, 1975). Autor sa zamerail na výskum farebných odtieňov v slovnej zásobe slovenčiny. Neskoršie, roku 1979 vydal monografiu, kde okrem slovenských pomenovaní sa zamerail aj na štyri románske jazyky – francúzštinu, taliančinu, španielčinu a rumunčinu. Tiež Monika Koncová sa venovala jednojazykovému výskumu farieb (1999). V súčasnosti jazykovedci danú tému skúmajú z porovnávacieho aspektu, porovnávajú názvy farieb v slovenčine s inými jazykmi: francúzštinou (Koncová 1998), ruštinou (Uličná 2019, 2020), španielčinou-taliančinou- slovenčinou (Spišiaková, Mocková, Smoleňová 2021) a pod.

V srbskej literatúre výskumu v oblasti pomenovania farieb sa venovali práce Milky Ivičovej (1995, 1996), ktorá sa zaoberala výskumom v srbskom jazyku, a z porovnávacieho aspektu sú v súčasnosti častejšie uverejňované práce, rovnako ako aj v slovenskej lingvistiky. Ide o komparáciu v maďarskom a srbskom jazyku – Edita Andrić (2014, 2015, 2020), srbskom a anglickom jazyku – Sanja Krimmer-Gaborović (2014, 2016) a ďalšie. Výskumy v oblasti slovenského a srbského sme zatiaľ nezaznamenali.

V práci porovnáme základné farby v slovenčine a srbčine. Môžeme si položiť otázku, ktoré farby zaradiť medzi základné. V už spomenutej literatúre zaraďovanie farieb medzi základné je rozličné. V slovenskej literatúre Jozef Mistrík (1969) z hľadiska frekvencie slov medzi základné farby zaraďuje: čierny, biely, červený, zelený, modrý + belasý, žltý, ružový, hnedý, fialový. Horecký (1963) medzi základné nezahŕňa ružový a fialový, ale sivý a šedý. Škultéty k základným zaraďuje 11 farieb: biely, čierny, červený, zelený, modrý, žltý, hnedý, sivý, fialový, oranžový, ružový.

V srbskej lingvistike Krimer-Gaborović (2020) základné farby člení na dve skupiny: primárno-základné a sekundárno-základné. K primárno-základným zaraďuje bielu, čiernu, červenú, žltú, zelenú a modrú a k sekundárno-základným farbám zaraďuje fialovú, oranžovú, hnedú, sivú a ružovú. Z tejto koncepcie delenia budeme aj my v našej práci vychádzať. Uvádzať budeme slovníkovú podobu, t. j. iba tvar mužského rodu v oboch jazykoch. V srbčine, rovnako ako aj v slovenčine, rozlišujeme tvary pre gramatický rod, pre mužský, ženský a stredný rod.

V tabuľke uvádzame heslá pre bielu farbu v oboch jazykoch. Uvádzame tým poradím, ako je to zoradené v slovníku. Ak sú niektoré odlišnosti v uvádzaní hesiel medzi Krátkym slovníkom slovenského jazyka a Súčasným slovníkom slovenského jazyka, uvedieme aj rozdiely. Srbské heslá sme preložili do slovenského jazyka. V srbčine sa niekedy v rámci jedného významu uvádzajú aj podvýznamy. Rovnako tak, ako je v slovníku, aj my budeme uvádzať. Tiež uvádzame synonymá pre farby v obidvoch skúmaných jazykoch podľa slovníkov.

## Biely/beo

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>biely<sup>1</sup></b>	<b>beo</b>
1. majúci farbu snehu, mlieka;	1. a) ktorý je farby snehu, mlieka; b) postavený z kameňa takej farby alebo natretý takou farbou; vo všeobecnosti, ktorý sa belosťou vyníma z prostredia, pozadia; c) šedý, popolavý, striebřistý, lesklý; d) svetlomodrý, svetlý; e) ktorý je svetlej farby v porovnaní s tmavou farbou toho istého druhu;
2. majúci svetlú, bledú farbu; bezfarebný	2. a) svetlý, žiarivý, oslnivý; rozžeravený, rozpálený; b) jasný, viditeľný; jasný, plný svetla, osvetlený svetlom;
3. majúci bielosivú až sivú farbu, šedivý;	3. obrazne a) cudný, nevinný, bez hriechu, čestný; b) dobrý, pozitívny v morálnom zmysle (zvyčajne s čiernou ako opakom); c) šťastný, príjemný; d) optimistický, veselý;

<b>biely</b> <sup>2</sup> (substantivizované adjektívum)	4. a) prázdny, nepopísaný; vymazaný cenzúrou; b) ktorý je bez bodiek, prázdny (o domine);
1. kto má svetlú, bielu farbu pokožky; syn. beloch;	5. neoddeliteľnou súčasťou určitých názvov, zvyčajne botanických a zoológických termínov;
2. hist. príslušník tzv. bielej armády, bojujúci v občianskej vojne v Rusku proti Červenej armáde, bielogvardejec;	6. (substantivizované adjektívum) a) m kontra-revolucionár, odporca komunistickej revolúcie; b) m ten, kto je oblečený v bielom drese (športovec); c) m ten, kto hrá s bielymi figúrkami (v šachu); d) s biely oblek; e) s biela špina na jazyku; f) obrazne čo je dobré, pozitívne, krásne.
3. biela šachová figúrka;	
4. publ. hráč v bielom drese	

Tabuľka č. 1

Lexéma biely sa v slovenčine najčastejšie používa na vyjadrenie svetlej farby objektu, predmetu a pod. Môže ísť o objektívnu belosť, teda farbu zodpovedajúcu snehu alebo mlieku, alebo o relatívne svetlý odtieň, pričom existujú objekty rovnakej triedy s odlišným sfarbením, napr. materiály, plody, jedlá, nápoje rôznych odtieňov a pod. V takýchto prípadoch sa potom na označenie odlišnosti používajú synonymá prídavného mena biely. Vo funkcii podstatného mena v oboch skúmaných jazykoch sa vzťahuje na osoby, ktoré majú bielu pokožku, príslušník bielej armády, alebo hráč v bielom drese. Okrem toho sa používa aj na pomenovanie bielej šachovej figúrky. Zhoda významu biely v dvoch porovnávaných jazykoch je v šiestich významoch. V srbčine prídavným menom *beo* sa pomenúva všetko to, čo má farbu snehu alebo mlieka, lesklé, svetlé a vždy je v protiklade s tmavou farbou. Vyskytujú sa dva významy, ktoré si nenašli svoj ekvivalent významu v slovenčine a to v botanickej a zoologickej terminológii a tretí význam, keď ide o obrazné pomenovanie. Ak si dôkladnejšie pozrieme slovník slovenského jazyka, v rámci prvého významu sa uvádzajú aj príklady na botanické a zoológické názvy ako *fialka biela*, *medved' biely* a pod. Ako osobitný význam sa neuvádza, ale aj tu môžeme konštatovať zhodu v rámci hesla biely v dvoch jazykoch. Pri treťom význame v srbčine sa obrazné vyjadrenie vzťahuje na čestnosť, nevinnosť, pozitívne vlastnosti, a štvrtý význam – prázdny, nepopísaný, vymazaný cenzúrou nemajú ekvivalentné významy v slovenčine.

Uvedieme niektoré spojenia, ktoré sú ekvivalentné v dvoch jazykoch. Príklady sme vyexcerpovali zo slovníkov (všetky spojenia, ktoré sú v slovníkoch, sme neuvádzali).

biele víno – belo vino  
biela káva – bela kafa

biely dom – Bela kuća  
biela technika – bela tehnik

biely chlieb – beli hleb  
 biela rasa – bela rasa  
 biele krvinky – bela krvna zrnca  
 biely šport – beli sport (tenis)

biela brada – bela brada  
 biela kniha (pol.) – bela knjiga  
 biele povolanie – belo odelo

V slovenčine sa vyskytuje aj spojenie *Biela sobota* na pomenovanie dňa, soboty pred Veľkou nocou. V slovenčine sa vyskytujú aj spojenia s preneseným významom v spojení s prídavným menom biely: *biely pas*, *biely prášok*, *biely kôň*, *biela smrť*, *biela nevesta*, ktorých ekvivalenty v srbčine sa nevyskytujú. Biely šport sa vyskytuje v oboch jazykoch. V slovenčine slovné spojenie označuje lyžovanie alebo tenis, kým v srbčine tenis.

Synonymá pre prídavné meno *biely* v slovenčine sme vyexcerpovali zo Synonymického slovníka slovenčiny: *snehobiely*, *mliečnobiely*, *jasnobiely*, *bieľoskvúci*, *belostný*, *cínovobiely*, *kriedový*, *alabastrový*, *mramorový*, *porcelánovobiely*, *porcelánový*, *perleťový*, *platinový*, *mliečny*, *žltobiely*, *modrobiely*, *sivobiely*, *belavý*, *šedivobiely*, *popolavobiely*, *špinavobiely*, *striebrobiely*, *bledý*, *svetlý*, *nevýrazný*, *mdlý*, *bezfarebný*, *bezfarbý*, *poblednutý*, *zblednutý*, *preblednutý*, *bledastý*, *bledavý*, *priblednutý*, *vyblednutý*, *vyžltnutý*. Ako synonymné slová v srbčine k prídavnému menu *beo* sa v slovníku v rámci hesla uvádzajú: *sed*, *pepeljast*, *srebrnast*, *sjajan*, *svetloplav*, *svetao*, *bleštav*, *usijan*, *užaren*, *jasan*, *vidan*, *čedan*, *nevin*, *bezgrešan*, *častan*, *dobar*, *pozitivan*, *srećan*, *prijatan*, *ugodan*, *prazan*, *neispisan*. Synonymá v slovenčine sú vo väčšine zložené slová, ojedinele odvodené, v srbčine synonymá sú odvodené a len niektoré zložené slová.

Adjektívum biely sa vyskytuje už od 12 st. (bělъ v praslovančine), ktoré pochádza z indoeurópskeho bhel – žiariaci, biely (Králik 2015, 69).

Prídavné meno biely bolo aj motiváciou pri tvorení priezvisk. Uvedieme tie, ktoré sa bežne vyskytujú u vojvodinských Slovákov: *Biely*, *Bílek*, *Belan*, *Beláni*, *Belčík*, *Bielčík*, *Bielik*. V srbčine sme zaznamenali len ako prímeno: *Beli*.

## Čierny/crn

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>čierny</b> <sup>1</sup>	<b>crn</b>
1. majúci farbu sadze, uhlia; op. biely;	1. a) majúci farbu uhlia alebo sadze; b) ktorý má oblečený odev tej farby (mních);
2. majúci tmavé zafarbenie, tmavší odtieň; syn. tmavý: <i>čierny chlieb</i> ;	2. a) ktorý je tmavej pleti, má čiernu tvár, čiernolíci; b) hov. spálený, opálený slnkom;
3. ktorý je plný nešťastia, smútku, obáv; syn. smutný, chmúrny: <i>čierny deň</i> ;	3. nečistý, špinavý, zamazaný;
4. symbolizujúci smrť, úmrtie, smútok; syn. smútočný;	4. ktorý je bez svetla, tmavý;



5. nevyhovujúci požiadavkám spoločenských noriem najmä z hľadiska morálky, etiky; syn. nemorálny, nečestný	5. ktorý je tmavší, farebne uzavretejší než čokol'vek iné rovnakého druhu; <i>čierny chlieb</i>
6. znásobujúci negatívnu vlastnosť niečoho zlého, veľmi veľký: čierna zrada;	6. obrazne ťažko znášateľný, ťažký, bolestivý; b) škaredý, hnusný; c) nešťastný, mizerný; d) zlý, planý; e) (s podstatnými menami, ktoré znamenajú niečo zlé, nepriaznivé, negatívne) veľmi veľký, ťažký, hrozný;
7. ktorý nie je dovolený; ktorý prináša nelegálny zisk; ktorý využíva nedovolené postupy na vlastné obohacovanie; pokútny: <i>čierna práca</i> ;	7. súčasťou názvov rastlinných a živočíšnych druhov;
8. hovor. patriaci k černochoom, príslušníkom negroidnej rasy; syn. černošký;	8. (substantivizované adjektívum) 1. m a) čiernovlasý, čiernovlasý muž b) šachista, ktorý hrá s čiernymi figúrkami; diabol, čert, zlý; 2. ž a) čiernovlasá, čiernovlasá žena; b) čierna káva; c) čierny vlas, chl'p; 3. s a) čierne šaty; b) čierna farba.
9. hovor. patriaci k Rómom, príslušníkom etnickej skupiny indického pôvodu rozptýlenej po celom svete	
10. založený na útočnom nacionalizme, na rasovej neznášateľnosti; symbolizujúci fašizmus, rasizmus	
<b>čierny</b> <sup>2</sup>	
1. hovor. človek tmavej pleti patriaci k negroidnej rase, černocho;	
2. hovor. príslušník etnickej skupiny indického pôvodu rozptýlenej po celom svete, Cigán, Róm;	
3. šach. čierna šachová figúrka; op. biely;	
4. stúpenec režimu založeného na diktatúre, na potláčaní občianskych slobôd, na útočnom nacionalizme, fašista, rasista;	

Tabuľka č. 2

Väčšinou explikovaný význam slovenského prídavného mena *čierny* a jeho paralela *čierny* (crn) sa v srbskom jazyku zhodujú. Okrem farebnej charakteristiky (farby uhlia), resp. príznaku tmavej farby sa v oboch jazykoch realizujú predovšet-

kým negatívne konotácie spojené s nedostatkom svetla (ponurý, smutný, ťažký, bolestivý, chmúrny, nešťastný, pesimistický) alebo s negatívnym hodnotením objektu, udalosti, legálnosti a pod., súvisiace s nešťastím, výrazne negatívnym, pokútnym, nemorálnym, nedovoleným, zakázaným a nečestným ľudským konaním: *čierny obchod, čierne ceny, čierna listina, čierna ekonomika*. Prídavné meno čierny symbolizuje smrť, úmrtie, smútok: *čierna zástava, chodiť v čiernom, nosiť čiernu stužku, čierny anjel*. V slovenčine sa uvádza aj význam prislúchajúci k černochoom a Rómom, kým v srbčine sa uvádza iba farba pleti, jednotlivé národy nie sú menované. Významy, ktoré sa vyskytujú v slovenskom výklade a v srbčine ich nenachádzame sú dva významy: 1. nepovolená práca, nelegálne postupy a 2. založený na útočnom nacionalizme, na rasovej neznášanlivosti; symbolizujúci fašizmus, rasizmus.

V srbčine prídavné meno čierny je aj súčasťou názvov rastlinných a živočíšnych druhov: *crni bor, crni grab, crni luk, crn orao, crni mrav*. Z niektorých príkladov možno si všimnúť, v akej pozícii sa vyskytujú farby v slovenčine a srbčine. V srbčine na pomenovanie dvoch druhov cibule/luka sa používajú farby bela i crna ako antonymá: beli luk – crni luk. V slovenčine na pomenovanie uvedenej zeleniny v združenom pomenovaní sa nevyskytuje pomenovanie farby crni luk – cibuľa, beli luk – cesnak, oproti dvojslovnému pomenovaniu v srbčine, v slovenčine máme jednoslovné pomenovanie.

Čierna farba sa v srbčine spája s podstatnými menami ako chlieb, čokoláda, pivo, víno, koža, ako spôsob na rozlišovanie od bieleho chleba, čokolády, vína, bielej kože. Pri pive je svetlo pivo.

čierny chlieb – biely chlieb	crni hleb – beli hleb
horká/tmavá čokoláda – biela čokoláda	crna čokolada – bela čokolada
červené víno – biele víno	crno vino – belo vino
čierna/hnedá pokožka – biela pokožka	crna koža – bela koža
čierne/tmavé pivo – svetlé pivo	crno pivo – svetlo pivo

V slovenčine sa tiež používajú antonymá pri chlebe (čierny – biely), pre čokoládu horká/tmavá – biela, víno v slovenčine je červené víno – biele víno, môžeme použiť spojenie: *vrátili sa z dovolenky čierni, opálení*, ale používa sa aj hnedá farba opáleného tela ako antonymum biela pokožka, pivo tiež bude ako v srbčine čierne, ale používa sa aj tmavé pivo – antonymum svetlé.

Biela a čierna sú farby, ktoré stoja v opozícii a ich najčastejšie konotácie súvisia s ľudským chápaním sveta a jeho delením na protiklady ako: deň – noc, svetlo – tma, dobré – zlé, čisté – špinavé a pod. Biela farba sa zvyčajne spája s kladnými vlastnosťami a čierna s negatívnymi. Pri iných farbách nemôžeme takýto protiklad vyjadriť.

Synonymá v slovenčine k prídavnému menu čierny: *ebelový, havraní, vránny, tuhočierny, uhľovočierny, černastý, načernastý, černavý, začernený, nečistý, zakalený, falošný, nepravý, nečestný, zlý, nestatočný, nepoctivý, hriešny, nedovo-*

lený, neprípustný, zakázaný, nezákonný, protiprávny, nelegálny, tajný, neoficiálny, neúradný, neverejný, tajný, skrytý, nešťastný, smutný, zronený, zúfalý, nepríjemný, tragický, pesimistický. V srbčine sa uvádzajú tieto synonymá: *taman, mrk, zagasit, crnkast, crnomanjast, garav, čađav, mračan, tmuran, prljav, tužan, težak, mučan, mračan, depresivan, pesimističan, ciničan*. Synonymá k prídavnému menu čierny sú buďto odvodené alebo zložené. Vo väčšine majú negatívnu konotáciu a mnohé obsahujú predponu ne-

Prídavné meno čierny má pôvod, podobne ako aj biely, z praslovanského *čьрън* a používa sa od 12. storočia. Králik (2015, 104) ho porovnáva so staroindickým *kršnáh* (čierny, tmavý), ktoré pochádza z indeourópskeho *kers/ker* (označenie tmavých farebných odtieňov).

Priezviská, ktoré sa vyskytujú vo vojvodinskom prostredí a pri tvorení boli motivované čiernou farbou: Čierny, Černý, Černák, Černivec, Fekete; Crnojević, Karađorđević, Mrkojević, Mrkonjić, prímenie Crni.

### Červený/crven

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>červený<sup>1</sup></b>	<b>crven</b>
1. majúci farbu krvi, vlčieho maku	1. a) ktorý má farbu čerstvej krvi, ktorý sa začervenal od prívalu krvi pod kožu; b) ktorý má farbu hrdze, červenožltý, červený
2. symbolizujúci socializmus, komunizmus	2. pol. ktorý je vo svojom politickom presvedčení extrémne ľavicový; komunistický b) týkajúci sa revolučnej činnosti, revolučný; c) ktorý sa týka Červenej armády, červenoarmejec;
<b>červený<sup>2</sup></b>	3. súčasťou názvov rastlinných a živočíšnych druhov;
1. hovor. (o príslušníkoch a sympatizantoch výrazne ľavicových hnutí) člen komunistickej strany, stúpenec socializmu, komunizmu, socialista, komunista	4. (substantivizované adjektívum) a) m revolucionár; príslušník Červenej gardy; b) m červenoarmejec; c) m extrémny ľavičiar, komunista; d) m športovec v červenom drese; e) červená farba, červeň
2. príslušník červenej gardy v čase občianskej vojny v Rusku v r. 1917 – 1920	

Tabuľka č. 3

Podľa hore uvedených významov možno uzavrieť, že definovanie červenej farby sa spája s farbou krvi a vlčieho maku. Červená farba sa v oboch jazykoch spája s krvou, v slovenčine aj s vlčím makom a v srbčine ku krvi sa pripája aj farba hrdze. Červená je farba života, lebo krv sa spája s červenou farbou. Červená farba je aj symbolom lásky, červená ruža – *crvena ruža*, červené srdce – *crveno srce*.

V oboch jazykoch sa vyskytuje spojenie červený koberec – crven tepih, ktorý sa spravidla prestiera pri vítaní významných oficiálnych návštev. Červené svetlo na semafore v oboch jazykoch a kultúrach signalizuje stáť, oproti zelenému svetlu voľno. Červená farba je aj farbou výstrahy, napr. vyznačené čísla červenou farbou nám signalizujú niečo alarmujúce, napr. v ekonomike, alebo červený kohút nám pripomína oheň, alebo index znečistenia vzduchu vyznačený červenou farbou a pod. Červená farba symbolizuje aj zlosť, hanbu, rozrušenie alebo zimu: *červená tvár, červený nos, červené uši – crveno lice, crveni nos, crvene usne*. Ďalším spoločným sémantickým poľom červenej farby v oboch jazykoch je červená v súvislosti s politickým dianím. Niektoré pomenovania a ich konotácie sú rovnaké, napr. ľavicový, komunistický, revolučný, socialistický, nasleduje politický význam komunizmu a revolučnej činnosti. Vo funkcii podstatného mena v oboch jazykoch je to revolucionár, člen komunistickej strany a červenej gardy. Najviac významov je s politickým dianím: *Červená armáda – Crvena armija, Červené brigády – crvene brigade, červená zástava – crvena zastava*. V srbčine prídavné meno červený je aj súčasťou názvov rastlinných a živočíšnych druhov a aj vo funkcii podstatného mena – športovec v červenom drese. V slovenčine sa ako osobitný význam neuvádza prídavné meno ako súčasť pri pomenovaní rastlinných druhov, ale v rámci prvého významu máme vysvetlenie, že sa vyskytuje v odborných názvoch, bližšie určuje druh: *červená kapusta, červený mak, červený smrek, muchotrávka červená*. V oboch skúmaných jazykoch prídavné meno červený je aj súčasťou ustálených slovných spojení: *Červený kríž – Crveni krst, Červená čiapočka – Crvenkapa, Červený polmesiac – Crveni polumesec*.

V oboch jazykoch sa vyskytuje ustálené spojenie s podstatným menom vlasý alebo brada: *červené vlasy/brada – crvena kosa*, ale v slovenčine skôr použijeme spojenie ryšavé vlasy/brada.

Synonymá k prídavnému červený v synonymickom slovníku: *krvavočervený, jasnočervený, bledočervený, svetločervený, ohnivočervený, ohnivý, žltočervený, zlatočervený, pomarančovočervený, oranžovočervený, tehlovočervený, tehlový, paradajkový, rajčínový, rajčiakový, mrkvový, mrkvovočervený, rumelkovočervený, rumelkový, koralovočervený, koralový, karmínovočervený, karmínový, malinovočervený, malinový, jahodový, čerešňovočervený, čerešňový, medený, sýtočervený, cviklovočervený, vínovočervený*. V srbčine sa uvádzajú tieto synonymá k prídavnému menu červený: *rumen, rujan, riđ, riđast, crvenkast, žučkastocrven, plamen, bakrenast, purpuran, ljubičastocrven, ružičast, rumenkast, zajapuren, zažaren, užaren, nacrven*. V slovenčine synonymá sú väčšinou zložené slová, ktoré v prvej časti obsahujú pomenovanie rastliny, ktorá je červenej farby. Odvodené prídavné mená v koreni majú pomenovanie rastliny alebo predmetu, ktoré sú červenej farby.

Prídavné meno červený pochádza zo slova červ/červit' a používa sa od 15. storočia. „Pôvodný význam črviti bol farbit' červom – červené purpurové farbivo sa získavalo zo zvláštneho druhu hmyzu (červce)“ (Králik 2015, 103). Podľa etymológie sa dáva do súvisu so slovesom červit' z praslovanského červ.

Prídavné meno bolo aj motiváciou pri tvorení priezvisk. Tak vojvodinskí Slováci sú nositelia týchto priezvisk: Červený, Čermák, Červenák, Červeňák, Červenský, Červiensky, Vereš.

### Žltý/žut

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>žltý</b>	<b>žut</b>
1. majúci farbu ako žltok	1. čo má farbu citrónu, vaječného žltka, vosku, zlata atď.
	2. o rôznych živých bytostiach, ktoré sú navonok takej farby;
	3. o jednej z ľudských rás v prevažnej časti Ázie;
	4. zlatý, pozlátený;
	5. (substantivizované adjektívum) a) m samec so žltou srst'ou alebo perím; b) nár. dukát c) ž. samička so žltou srst'ou alebo perím.

Tabuľka č. 4

Podľa Krátkeho slovníka slovenského jazyka prídavné meno žltý sa definuje len v porovnaní so žltkom, kým v srbčine žltú farbu má všetko, materiály, predmety, čo majú farbu ako citrón, žltok, vosk, zlato. Z toho potom vyplynuli aj synonymá zlatý, pozlátený. Adjektívum žltý sa používa aj na pomenovanie žltej rasy, so žltou farbou pokožky. Vo funkcii podstatného mena sa používa na označenie samca alebo samičky so žltou srst'ou alebo perím. V nárečovej podobe je to pomenovanie pre dukát. Spoločný význam je význam žltej farby ako farby žltka. V slovenčine v rámci hesla sa uvádza aj spojenie *žlté nebezpečenstvo* (v rasistickom chápaní) hroziace od žltej rasy. Uvedený význam sa uvádza aj v srbčine, len nejde o výstrahu. K ďalšiemu spojeniu *žltý anjel* (príslušník nepretržitej havarijnej služby pre motoristov) sme nezaznamenali ekvivalent v srbčine.

žltá škvrna – žuta mrlja

žltá zimnica – žuta groznica

žlté vlasy/ryšavé vlasy – žuta kosa

V slovenčine sa vyskytuje aj spojenie žlté vlasy, ale bežne je frekventovanejšie spojenie ryšavé vlasy.

Synonymá k prídavnému menu žltý: *jasnožltý, ostrožltý, sytožltý, svetložltý, slabožltý, žltobledý, žltobiely, bledožltý, žltastý, žltkastý, žltavý, nažltkastý, nažltkavý, žltavobiely, žltkavobiely, žltkavobledý, žltkastobledý, žltozelený, zelenožltý, kaki, mosadzovožltý, zlatožltý, žltozlatý, zlatistý, zlatý, zlatkavý, zlatastý, slamenožltý, slamený, slamovožltý, slamový, šafranovožltý, žltohnedý, okrový, horčicový, žltosivý, špinavožltý, pomarančovožltý, oranžovožltý, tuhožltý, tmavožltý,*

*temnožltý, medový, medovožltý, citrónový, citrónovožltý, kanárikový, pieskový, púpavový, žltkový, žltkovožltý, maslový, krémový, šafranový, svetlý, bledý, jasný. V srbčine: žučkast, našut, žičkastosmeđ, kaki, slamast, slamnat, bled, užutio, žitičav. Väčšina synonym predstavuje zložené slová, ktoré v jednej časti zloženého slova obsahujú prídavné meno žltý.*

Lexéma žltý sa začala používať v 17. storočí a pochádza z praslovanského *žьltь*, toto z indoeurópskeho *ghel* – s významom lesknúť sa (Králik 2015, 698). Spoluhláska *l* v slovenčine je nositeľom slabičnosti, kým v srbčine *l* nikdy nebýva nositeľom slabičnosti, iba spoluhláska *r*.

Priezviská, ktoré by boli motivované žltou farbou, sme nezaznamenali.

### Zelený/zelen

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>zelený</b>	<b>zelen</b>
1. majúci farbu ako svieža tráva, listy stromov;	1. ktorý je farby listov, trávy (o materiáloch a predmetoch tej farby, o tom, čo je porastené vegetáciou tej farby, pre koho je tá farba charakteristická, čo má prímеси tej farby atď.)
2. v ustálených spojeniach a odborných názvoch	2. čo vytvára dojem zelenej farby, sivastej farby;
3. týkajúci sa prírody, poľnohospodárstva a pod.	3. nezrelý, mladý (o ovocí, plodinách); obrazne neskúsený, mladý
4. týkajúci sa životného prostredia; ekologický expr. z. ako túz	4. (substantivizované adjektívum) m a) ten, kto je oblečený v zelenom obleku, zelenom drese; b) ten, kto patrí k hnutiu pre ochranu životného prostredia, ekologický
<b>zelený</b>	5. prvá časť básnických polozloženín zelen-venac
1. príslušník hnutia al. prívrženec ochrancov životného prostredia 2. ž (v doprave) zelené svetlo ako signál	

Tabuľka číslo 5

Podľa Krátkeho slovníka slovenského jazyka prídavné meno *zelený* má 7 významov. Definovanie významu zelenej farby sa vzťahuje na predmety, javy, ktoré „vlastnia“ zelenú farbu a vyskytujú sa v bezprostrednom okolí človeka. V rámci prvého významu uvádza sa spojenie *zelené ovocie*, ktoré je ekvivalentné s 3. významom v srbčine. Tu sa vyskytuje aj obrazný význam, pričom zelená farba má význam neskúsený, mladý. Obidva jazyky identifikujú zelenú farbu s farbou trávy, tiež majú spoločné konotácie s významom nezrelý, mladický. Druhý význam v slovenčine uvádza používanie v ustálených spojeniach a odborných názvoch. V rámci tohto významu v slovenčine sa používa spojenie *zelená fazuľa*, čiže v stru-

koch, oproti suchá. V srbčine sa nevyskytuje ustálené spojenie zelená fazuľa, ale máme jednoslovné pomenovanie bez prídavného mena zelený – boranija. V slovenčine sú aj ďalšie odborné názvy a ustálené spojenia: *zelená skalica, žlna zelená, zelený hrášok, Zelený štvrtok, zelené krmivo, zelené hnojenie*. V srbčine v rámci hesla zelený sa význam v ustálených spojeniach a odborných názvoch nevyskytuje. Ďalší význam súvisí s prírodou a poľnohospodárstvom. V oboch jazykoch nájdeme označovanie členov ekologického hnutia za ochranu životného prostredia. V slovenčine ako osobitný význam sa uvádza aj zelená farba ako signál v doprave. V slovenčine sa používa zelená aj v ustálených pomenovaniach hracích kariet (*zelená, sedma, osma, eso*). Slovenský výraz *na zelenej lúke* označuje začiatok niečoho. V srbčine sa zelenou farbou pomenávajú aj osoby oblečené v zelenom obleku, drese. V srbčine sa môže použiť prídavné meno aj pre niečo, čo je sivastej farby.

*Synonymá v slovenčine: jasnozelený, živozelený, ostrozelený, sýtozelený, svetlozelený, slabozelený, bledozelený, zelenožltý, žltozelený, kaki, zlatozelený, fosforový, zelenavý, zelenkavý, zelenastý, nazelenastý, nazelenalý, nazelenkastý, tuhozelený, tmavozelený, temnozelený, fľaškovozelený, zelenomodrý, modrozelený, belasozelený, zelenobelasý, tyrkysový, akvamarínový, vodový, trávový, trávovozelený, hráškový, hráškovozelený, smaragdový, smaragdovozelený, malachitový, morský, olivový, olivovozelený, šedivozelený, sivozelený, nezrelý, nedozretý, zelený, nevyzretý, nedospelý, nevyvinutý, nerozvinutý; v srbčine: sivkast, siv, zelenkastosiv, smaragdni, nezreo, nedozreo, nesazreo, mlad, neiskusan, nedorastao.* Vo väčšine zložených slov súčasťou je prídavné meno zelený s odtienkom inej farby.

Lexéma zelený sa používa od 15. storočia a „podchádza z prasl. *zelenъ*, pôvodne asi prídavné od nezachovaného slovesa *zel-ti*, zodpovedajúceho lit. *žėlti*, *zeleniet* – všetko od indoeurp. *ghel* – lesknúť sa, o farbách: žltý, zelený, sivý al. modrý“ (Králik 2015, 684).

Prídavné meno zelený bolo motiváciou týchto priezvisk: Zelenák, Zeleňák, Zeleniak.

## Modrý/plav

Slovenský jazyk	Srbský jazyk
<b>modrý</b> <sup>1</sup>	<b>plav</b>
1. majúci farbu jasnej oblohy, kvetov nevädze, nezábudky, belasý	1. kto má jednu zo základných farieb spektra, strednú, medzi fialovou a zelenou; ktorý je farby oblohy alebo mora, modrý;
<b>modrý</b> <sup>2</sup>	2. svetlozltý (o vlasoch)
1. hráč v modrom drese	3. ako súčasť niektorých botanických názvov

Tabuľka číslo 6

Z výkladu vyplýva, že v prvom význame obidva slovníky identifikujú modrú s farbou oblohy, v slovenčine je to aj farba nevädze, v srbčine farba mora a farba



v spektre medzi fialovou a zelenou. V druhom význame v slovenčine má význam vo funkcii substantivizovaného adjektíva, hráč v modrom drese. V srbčine modrý sa spája v botanických názvoch: *plavi patlidžan*, *plavo drvo*. V slovenskom slovníku ako osobitný význam sa neuvádza aj keď sa v rámci hesla uvádzajú terminologické spojenia *modrá frankovka*, *modrá skalica*, *modrá pleseň*, a ako združené pomenovanie *modrá liška*. V srbčine sa používa aj vo význame označenia farby vlasov (ide o svetložltú farbu). V slovenčine sa v tomto kontexte používa prídavné meno *plavý*, *plavé vlasy*, *plavovlasý*. V slovenčine sa používa aj v politickom kontexte: *modrá armáda*, *modré barety/prilby*. V slovenčine poznáme aj spojenie *modrý pondelok* – deň malého pracovného výkonu, obyčajne po zábave, po nedeli.

Synonymá v slovenčine: *jasnomodrý*, *jasnobelasý*, *azúrový*, *bledomodrý*, *bledobelasý*, *svetlomodrý*, *svetlobelasý*, *slabomodrý*, *slabobelasý*, *nebový*, *nebovomodrý*, *nebovobelasý*, *nevädzový*, *nevädzovomodrý*, *nevädzovobelasý*, *tmavomodrý*, *tmavobelasý*, *tuhomodrý*, *tuhobelasý*, *sýtomodrý*, *sýtobelasý*, *ultramarínový*, *indigový*, *ocel'ový*, *ocel'ovomodrý*, *ocel'ovobelasý*, *kobaltový*, *slivkový*, *slivkovomodrý*, *sivomodrý*, *sivobelasý*, *šedivomodrý*, *striebrobelasý*, *nezábudkový*, *zafírový*, *zafírovomodrý*, *modrastý*, *modravý*, *namodrastý*, *namodravý*, *belastý*; v srbčine: *nebeskoplav*, *morskoplav*, *azuran*, *sinji*, *modar*, *plavičast*, *plavkast*, *pepeljast*, *slamnast*.

Rovnako ako aj pri synonymách k prídavnému menu žltý, súčasťou zložitého slova je prídavné meno modrý v spojení s iným odtienkom farby.

Lexéma modrý sa používa od 17. storočia „z prasl. modrъ, byť vlhký, mokrý a i. (Králik 2015, 365).

Z nášho výskumu vyplýva, že explikované významy pomenovaní základných farieb sa v slovenskom a srbskom jazyku väčšinou zhodujú.

Prídavné mená, ktorými pomenujeme farby biely, čierny, červený, žltý, zelený, modrý sú monolexikálne jednotky s výraznou derivačnou schopnosťou, čo znamená, že sú vhodné na tvorenie iných slov. V praxi to znamená, že sa zvyšuje ich frekvencia používania, ale aj to, že sa objavujú v rôznych funkciách vo vetných konštrukciách. V oboch jazykoch môžeme z nich tvoriť podstatné mená, ďalšie prídavné mená, slovesá a príslovky. Sú súčasťou nielen odvodených slov, ale aj kompozít.

Lexémy na označovanie základných farieb v slovenskom a srbskom jazyku majú pôvod v prajazyku a sú to jednoduché lexémy.

Všetky primárno-základné farby zo synchronného hľadiska sú nemotivované prídavné mená. Významová súvislosť s podstatným menom je potlačená do úzadia a prvotný je ich význam vyjadrujúci kvalitu vecí alebo javov, istý farebný odtienok.

## Literatúra

ANDRIĆ, E., TIŠKEI, V. 2014. „Ljudske boje“ u mađarskom i srpskom jeziku. In Gudurić, S., Sterfanović, M.: Jezici i kulture u vremenu i prostoru III. Novi Sad, s. 13-23.

- ANDRIĆ, E. 2015. Plava boja u mađarskom i srpskom jeziku. In Gudurić, S., Sterfanović, M.: Jezici i kulture u vremenu i prostoru IV/1. Novi Sad, s. 11-19.
- ANDRIĆ, E. 2020. Nijanse zelene u mađarskom i srpskom jeziku: jezičke i ne-jezičke paralele. In Gudurić, S. a kol.: Jezici i kulture u vremenu i prostoru IX/1. Novi Sad, s. 49-60.
- IVIĆ, M. 1995. Plava boja kao lingvistički problem. In O zelenom konju – novi lingvistički ogledi. Beograd, s. 59-86.
- IVIĆ, M. 1999. Belo kao lingvistički i kulturološki problem. In Ivić, M.: Južnoslovenski filolog. Beograd, s. 1-19.
- KONCOVÁ, M. 1998. Zo slovenskej a francúzskej chromatickej terminológie. In Nábělková, M.: Varia VII. Zborník materiálov zo VII. kolokvia mladých jazykovedcov. Bratislava, s. 32-37.
- KONCOVÁ, M. 1999. Slovenská chromatická terminológia ako farebný obraz spoločnosti. In Ondrejovič, S.: Sociolinguistica Slovaca 4. slovenčina v kontaktoch a konfliktoch s inými jazykmi. Bratislava, s. 151-161.
- KRIMER-GABOROVÍČ, S. 2014. Konceptualizacija, kategorizacija i imenovanje boja u engleskom i srpskom jeziku u svetlu Berlin-Kejovog modela. In Grković-Mejdžor, J.: Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku LVII/2. Novi Sad, s. 217-245.
- KRIMER-GABOROVÍČ, S. 2016. Simbolička dimenzija boja u engleskom i srpskom jeziku. In Živančević-Sekeruš, I. a kol.: Osmi međunarodni interdisciplinarni simpozijum Susret kultura. Zbornik radova. Novi Sad, s. 185-205.
- KRIMER-GABOROVÍČ, S. 2020. Srpski nazivi za sekundarno-osnovne boje i njihove jezičko-pojmovne asocijacije. In Gudurić, S. a kol.: Jezici i kulture u vremenu i prostoru IX/1. Novi Sad, s. 303-317.
- MISTRÍK, J. 1969. Frekvencia slov v slovenčine. Bratislava.
- Synonymický slovník slovenčiny. 2000. Redaktorka Pisárčiková, M. Bratislava.
- ŠKULTÉTY, J. 1971. Nepriame vyjadrovanie farebných odtieňov adjektívami. In Kultúra slova, 5, 7, s. 237-243.
- ŠKULTÉTY, J. 1972. Vzťahové prídavné mená označujúce farebné odtiene. In Kultúra slova, 6, 6, s. 203-206.
- ŠKULTÉTY, J. 1975. Poznámky k spracovaniu názvov farieb v Slovníku slovenského jazyka. In Kultúra slova, 9, 5, s. 142-145.
- ŠKULTÉTY, J. 1979. Kapitoly z chromatickej terminológie slovenčiny a román-ských jazykov. Bratislava.
- Krátky slovník slovenského jazyka. 1987. Redaktor Kačala, J. Bratislava.
- Slovník súčasného slovenského jazyka a – g. 2006. Redakcia Buzássyová, K. – Jarošová, A. Bratislava.
- Slovník súčasného slovenského jazyka h – l. 2011. Redakcia Jarošová, A. – Buzássyová, K. Bratislava.

- Slovník súčasného slovenského jazyka m – n. 2015. Redaktorka Jarošová, A. Bratislava.
- Slovník súčasného slovenského jazyka o – p. 2021. Redaktorka Jarošová, A. Bratislava.
- Synonymický slovník slovenčiny. 2000. Redaktorka Pisárčiková, M. Bratislava.
- Rečnik srpskoga jezika. 2007. Redaktor Nikolić, M. Novi Sad.
- ULIČNÁ, M. 2019. Paralely a asymetria výskytu chromatizmu biely vo viacslovných pomenovaniach a frazeologizmoch v ruskom a slovenskom jazyku. In *Lingua et vita* 15. Jazyk, kultúra, komunikácia. s. 50-66.
- ULIČNÁ, M. 2019. Paralely a asymetria výskytu chromatizmu biely vo viacslovných pomenovaniach a frazeologizmoch v ruskom a slovenskom jazyku II. In *Lingua et vita* 16. Jazyk, kultúra, komunikácia. s. 45-57.

**Marína Hríbová<sup>1</sup>**

## Niekoľko poznámok k syntaktickým javom v slovenských nárečiach v Srbsku (na príklade analýzy získaných nárečových prejavov)<sup>2</sup>

**A Few Notes on the Syntactic Phenomena of Slovak Dialects in Serbia (an Example of the Analysis of Acquired Dialect Expressions)**

*In the paper, we focus on the syntactic phenomena of the Slovak dialects in Serbia. Applying the methods of Jozef Štolc, we take into account not only of the properties brought from the old home country and preserved, or various modified properties of their dialect system, but also of the properties acquired in new conditions under the influence of the environment. The main source of our research is the language material gradually acquired in the years 2014-2016 and 2021-2022 as well. The collection of audio recordings of spontaneous dialect expressions was carried out in thirty-six localities inhabited by the majority Slovak language community in Serbia. The collected dialect material can be considered as a testimony of the time that most realistically and the most current reflects the state of the studied dialects and the dimensions of the influence of their language environment.*

*Slovak dialects, Serbia, dialectological research, syntactic phenomena, syntactic system, Jozef Štolc.*

### I. Úvod

Výskumom slovenských nárečí v Srbsku, ktoré poskytujú veľmi cenný materiál nielen pre slovenskú dialektológiu, ale aj celkovo pre slovenskú jazykovedu, kulturológiu a históriu, sa jazykovedci začali intenzívnejšie zaoberať po skončení druhej svetovej vojny. Pod vedením Slovenskej akadémie vied sa začali uskutočňovať systematické výskumy slovenských nárečí mimo územia materskej krajiny. V rámci rozsiahlej akcie sa v roku 1947 podujali na terénny výskum slovenských nárečí vo vtedajšej Juhoslávii dvaja vedci – Jozef Štolc a Eugen Pauliny, ktorých bádateľská činnosť sa považovala za priekopnícku. Nárečový materiál získaný počas ich štvortýždňového výskumu v roku 1947 a počas opätovného Štolcovho pobytu v roku 1965 spracoval J. Štolc samostatne. Zistenia publikované po prvýkrát v štúdiách *Slovenské nárečia v Juhoslávii* (1947) a *O pôvode a rozvoji slovenskej reči v Juhoslávii* (1965) neskôr dôkladne spracoval v monografii *Reč Slovákov v Juhoslávii I. Zvuková a gramatická stavba* (1968), ktorá sa stala finálnym výsledkom jeho rozsiahleho výskumu v tejto oblasti.

---

<sup>1</sup> Mgr. Marína Hríbová, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, marina.hrib@savba.sk.

<sup>2</sup> Štúdiá je súčasťou riešenia projektu VEGA 2/0002/21 Liturgický jazyk veriacich byzantsko-slovenskej tradície na Slovensku a mobilného projektu SASA-SAS-21-05 Slovensko-srbské jazykové vzťahy v kontexte výskumu duchovnej a materiálnej kultúry a etnických súvislostí.

V predmetnej monografii, ktorá sa vyznačuje štandardnou štruktúrou pre vtedajšiu dialektologickú literatúru, J. Štolc analyzoval fonetický a gramatický systém skúmaných nárečí a na základe vypozerovaných znakov určil ich miesto v kontexte slovenských nárečí. V odbornej literatúre sa uvádza, že pôvodne plánoval spracovať vtedajšie stredoslovenské, západoslovenské a východoslovenské dialekty, no neskôr sa vzdal tejto koncepcie.<sup>3</sup> V monografii sa tak zaoberá tromi typmi slovenských nárečí v Juhoslávii (stredoslovenským a západoslovenským typom nárečia v Srbsku a kysuckým typom nárečia v Chorvátsku), vôbec sa nezmienujúc o nárečiach prinesených z východnej časti materskej krajiny.

Monografia *Reč Slovákov v Juhoslávii* sa dodnes považuje za medzník slovenských dialektologických výskumov na označenom teritóriu. Ďalší výskum jej autora na území dnešného Srbska však nepokračoval v plánovanom a žiaducom rozsahu. J. Štolc zdôrazňoval potrebu širšieho jazykového výskumu a načrtnol aj široké možnosti ďalšieho dôkladného bádania nárečovej podoby slovenského jazyka v južnoslovenskom prostredí. Výskumom slovenských nárečí v Srbsku sa po Štolcovi zaoberali len niekoľkí jazykovedci,<sup>4</sup> no rozsiahlejší, organizovaný výskum sa už nerealizoval. Aj keď J. Štolc vo svojej práci nespracoval nárečia všetkých lokalít, treba vyzdvihnúť skutočnosť, že bol jediným jazykovedcom, ktorému sa podarilo realizovať výskum na celoštátnej úrovni a získaný materiál monograficky publikovať.

V súvislosti s monografiou *Reč Slovákov v Juhoslávii* je potrebné upozorniť na to, že podstatná časť materiálu bola zachytená v období, keď slovenské nárečia v danom jazykovom konglomeráte neboli natoľko ovplyvnené štátnym jazykom. Po uplynutí viac než polstoročia od uskutočnenia spomínaného rozsiahleho nárečového výskumu vznikla opätovne potreba zachytiť ich súčasný stav, ako aj zmeny, ktoré nastali v ich štruktúre.

V predmetnom príspevku sa sústreďujeme na syntaktické javy v slovenských nárečiach v Srbsku. Aplikujúc metódy J. Štolca, v práci zohľadňujeme nielen zo starej vlasti prinesené a zakonzervované, resp. rôzne modifikované vlastnosti ich nárečového systému, ale aj vlastnosti nadobudnuté v nových pomeroch pod vplyvom okolia. Hlavným zdrojom nášho výskumu je jazykový materiál postupne získavaný v rokoch 2014 až 2016, resp. 2021 až 2022. Zber zvukových nahrávok spontánnych nárečových prejavov sa uskutočnil v tridsiatich šiestich lokalitách so slovenským osídlením v Srbsku. Prameňom poznatkov je teda živá reč, ktorej zachytenie v teréne sa realizovalo nahrávaním autochtónnych reprezentantov nárečia na diktafón.

Ťažiskom nášho výskumu je stredoslovenský typ nárečí, ktorý je dominantným typom takmer vo všetkých lokalitách obývaných Slováckmi v Srbsku (s výnimkou Pivnice, Savinho Sela a katolíckej časti Selenče). V súčasnosti pokračuje

---

<sup>3</sup> Pozri napr. Týr 2007, 25; Myjavcová 2008, 61.

<sup>4</sup> Detailnejšie Hríbová 2017, 266-273.

trend zblížovania nárečí západoslovenského typu s väčšinovými stredoslovenskými nárečiami. Vzájomným ovplyvňovaním týchto nárečových variantov často dochádza k ústupu pôvodných foriem v západoslovenskom type v prospech frekventovanejších foriem, ktoré sa používajú v nárečiach stredoslovenského typu. Vplyv štátneho srbského jazyka sa prejavuje v skúmanej syntaktickej rovine jazykového systému ako stredoslovenských, tak aj západoslovenských nárečí v Srbsku, a preto v príspevku uvádzame aj príklady zaznamenané v prostredí nositeľov západoslovenských nárečí pivnického a selenčského podtypu.

Na tomto mieste sa žiada poznamenať, že syntaktickému systému slovenských nárečí v Srbsku sa po J. Štolcovi nevenovala väčšia pozornosť. Ako sme už naznačili, predmetné nárečia sa v rokoch po vydaní monografie *Reč Slovákov v Juhoslávii* stali predmetom systematického výskumu len niekoľkých, prevažne vojvodinských jazykovedcov. Práce D. Dudka (1972, 2010, 2013) a A. Marićovej (2006) sa svojou štruktúrou väčšinou podobali priekopníckej monografii J. Štolca a boli zamerané najmä na opis hláskoslovnej a tvaroslovnej roviny nárečového systému vybranej lokality, príp. na vymedzenie miesta skúmaného nárečia medzi slovenskými nárečiami. Vzhľadom na to, že plánovaná druhá časť Štolcovej monografie nebola vydaná, zostala doposiaľ málo preskúmaná nielen syntaktická, ale najmä lexikálna rovina týchto nárečí, ktorá ponúka veľmi vďačný materiál pre štúdium jazykových kontaktov na danom území. Jedine A. Marićovej sa podarilo lexikograficky spracovať slovnú zásobu skúmaného nárečia Starej Pazovy (2010, 2011).<sup>5</sup>

Pri písaní príspevku mnohé poznatky čerpáme zo štúdií A. Ferencíkovej (1997, 2009, 2015), v ktorých sa zameriava na syntaktické osobitosti stredoslovenských nárečí. Spomínaná autorka (1997, 17) uznáva, že pri konfrontácii syntaxe slovenských nárečí v Juhoslávii so stavom na súvislom území slovenského jazyka mal J. Štolc v čase písania svojho diela k dispozícii iba monografiu J. Stanislava o liptovských nárečiach (1932) a z monografie A. Habovštiaka (1965) o oravských nárečiach opis fungovania prepozícií, konjunkcií, modálnych slov a partikul v kapitole venovanej slovným druhom.

## II. Niektoré syntaktické javy v slovenských nárečiach v Srbsku

Celkový charakter syntaktického systému skúmaných stredoslovenských nárečí sa zhoduje so syntaxou južných stredoslovenských nárečí na pôvodom materskom území, ako aj s vetnou skladbou iných dolnozemsých nárečí stredoslovenského typu. Vzhľadom na to, že medzi nimi niet podstatných diferencií, J. Štolc (1968, 182) sa domnieva, že nie je potrebné venovať sa celému ich syntaktickému opisu. V nasledujúcom texte sa preto zaoberáme len niektorými javmi, ktoré majú význam pre celkovú charakterizáciu syntaxe slovenských nárečí v Srbsku a pre poznanie celoslovenských súvislostí skúmanej problematiky.

---

<sup>5</sup> V tejto súvislosti je potrebné spomenúť aj slovník zostavený A. Habovštiakom (1997), ktorý taktiež patrí medzi významné publikácie.

J. Štolc (1968, 183) v druhej polovici 20. storočia konštatuje, že syntax spisovného slovenského jazyka rozvíjajúca sa v krajine pôvodu neprenikla do tohto nárečového prostredia, ktoré si vcelku zachováva stav z 18. storočia. V súčasnosti sa však vetné konštrukcie používateľov slovenských nárečí v Srbsku čoraz viac podobajú vetným konštrukciám v kontaktovom štátnom jazyku, ktorým taktiež venujeme dostatočnú pozornosť.

Výrazným syntaktickým javom v skúmaných nárečiach je zachovávanie plurálu úcty, pri ktorom sa prejavuje nezhoda v čísle (*mamička mi zošiju sukňu, teta zvoňili Pal, oňi boli kováč, naša maď zomreli Hl, idu pám profesor Sil, bábicka boli takí človek Baj, mama moja sa Slováčka, mama Kovačici odriasli Aš, mój otez boli dozorca Bin, farár prídu Pad, učiteľka, oňi objasňovali Paz*). J. Štolc (1968, 185) si všíma, že pri používaní plurálu úcty je nielen určité verbum, ale aj doplnok vyjadrený adjektívom a odkazovacie pronomeny v tvare 3. osoby plurálu mužského životného rodu bez ohľadu na to, či ide o mužskú alebo ženskú osobu. Tento starší úzus čiastočne ustupuje v prospech používania adjektíva, resp. pronomína v singulári (*mamička prišli ako mladá Pal, naša Ana boli staršia, suseda oproti taká boli Kov, oni boli velmo dobrá Pan*), avšak doposiaľ sa zachováva.

Vyjadrenie charakteru subjektu inštrumentálom je v týchto nárečiach veľmi zriedkavé. Zvyčajne sa takáto podoba vyskytuje pod vplyvom spisovného jazyka (*bid' vičovávaťel'kou Pet, stáju sa kantorom Zr*), zatiaľ čo v bežnom prejave dominuje tvar s nominatívom (*som učiteľka na škole Ar, som hidinár teras Kys*).

Živou syntaktickou formou v slovenských nárečiach v Srbsku je zhoda substantíva s druhou časťou zloženého numerálie typu *dvadsaťjeden, -dva, -tri, -štyri* (*robila dvacaďedom rok Beg, mám sed'eňďesiad'edom rok Kov, tu son dvacaďedon rog Bin gul'i Bin, mám štirica \_ dva roke Pan, teraz naplňim oseňďesja \_ dva roke Šid, mám dvaca \_ tri roke Erd, ja štiricaď aj štiri roke plat'im párovo Beg, mám dvaca \_ štiri roke Ar, id'e trica \_ štiri kilometre Pan*).<sup>6</sup>

V slovenských nárečiach v Srbsku sa na vyjadrovanie privlastňovacích vzťahov používajú syntagmatické konštrukcie s kongruentným atribútom (*bratou sim Lub, Farkašou dom Pad*), zatiaľ čo privlastňovanie osobe pomocou genitívneho tvaru (*sim brata, dom Farkaša*) je v nich pomerne nezvyčajné. Ojedinele zaznamenávame aj tvary typu *mójho stariho oca otec, učiteľ'a nášho sim, mojej sused'e céra*, v súvislosti s ktorými J. Štolc (1968, 186) poznamenáva, že nejde o bežný spôsob vyjadrovania. Posesívne vzťahy v relácii k syntakticky nadradenému substantívu sa však najčastejšie vyjadrujú pomocou zloženého nekongruentno-kongruentného anteponovaného atribútu (*stariho ocova post'eľ Pad, mojej mamina sestra Pan, mojho vňukova žena Haj, tvojho bratova céra Kov, pána farárou dom, pána majstrova vňučka Pan*).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Pozri aj Ferenčíková 2009, 37.

<sup>7</sup> Bližšie o tom Kačala 2018, 98-109; Štolc 1966, 263.



Pomerne často sa pri dvojčlenných menách skladajúcich sa z krstného mena a priezviska používajú vo vetnej súvislosti tvary priezvisk v nekongruentnej nominatívnej forme (*Vravela nás za Lačog Jana*). Priezviská sa vyskytujú v zmeravom tvare aj vtedy, keď má krstné meno podobu posesívneho adjektíva (*za Lačog Janouho života*). J. Štolc (1968, 193) podotýka, že sa takto skloňujú dvojčlenné mená v maďarskom jazyku. Nemožno však celkom poprieť ani skutočnosť, že by sa tento jav mohol vyskytovať, resp. zintenzívniť aj pod vplyvom kontaktovej srbčiny.

Činnosť, ktorá sa koná pravidelne a podľa ustálených zvyklostí sa vyjadruje používaním všeobecného subjektu a predikátu v tvare 1. osoby plurálu (*pridáme cukor Kov, zalejeme vodu Pad, naháme na sľuku Pad*) a 3. osoby plurálu (*vracajú sa domo Lug, za dinárom behaju Beg, na placi ňedávajú Sil*).<sup>8</sup> V týchto nárečiach sa pomerne často vyskytujú aj vety, v ktorých je osobné verbum v neosobnom zvratnom tvare (*Ľepšie sa žilo Lug, opatruvalo sa Pad, domo sa vozilo Kov, običajne sa ráno porobilo Baj, doma sa prestrelo na dvor a sa trepalo, poton sa tkalo Hl, resp. precedí sa a nahá sa Ar, oráva sa Kov, voláva sa na svadbu Pad*).

V týchto nárečiach sa často pri numeratívnom genitívnom subjekte používa predikát v pluráli. V našom materiáli zaznamenávame napr. tieto konštrukcie: *veľa ľudí pozostávali bez roboe Lug, veľa iy idu na Slovensko Sil, veľa ľudí nemaju Zr, veľa mladij otčazaju Bin, veľa d'eti slovenski aňi nezováraju Bin, vela d'eti ňeska nemaju slovenčinu Pan*. Tento jav si v dolnozemských nárečiach stredoslovenského typu všima aj Ferenčíková (1997, 19-20), ktorá sa zároveň zmieňuje aj o náhrade kvantitatívneho, respektíve numeratívneho genitívu akuzatívom, v prípade keď má kvantitatívne určený výraz funkciu objektu, alebo nominatívom, v prípade keď je výraz vo vete subjektom. Na ilustráciu uvádzame niekoľko príkladov: *bol'i viacej taki ľud'ja Zr, veľa host'ja in zd'ekad'e ěod'ja Haj* a pod.

V predmetných nárečiach sa pravidelne vyskytujú vetné typy so štruktúrou *jesto, ňinto* + substantívum v genitíve (*jesto aj Srboj Kov, jesto ľud'i Pet, jesto doz \_ roboe Ľub, jesto žjako Pad Vin, jesto doz \_ aj slovenski d'ed'inoj Paz, jesto doz \_ žltej zemi Baj, meňej dinaroj jesto Pet, ňinto diskusiji Pan, ňinto Slovákou Aš, ňinto života Ľub*). Myjavcová (1979, 82) sa domnieva, že srbský tvar len posilnil postavenie slovenských tvarov *jesto* a *ňinto* v týchto nárečiach (napr. srb. има и Срба, нема Словака, нема живота). Frekventovane sa však vyskytujú aj vetné typy so štruktúrou *jesto, ňinto* + substantívum v nominatívnej singularu a plurálu (*jesto otpítan'ka, jesto obet Ľub, jesto maš'ni, tel'vizori Paz, žeňi jesto Beg, už Mađari jesto najviac Baj, ňinto aňi voda Hl, ňinto d'eti, ňinto softvér Jan, škola ňinto, náde'j uš teraz ňinto Ost, víěodisko tuto ňinto Sil, už ňinto aňi kravi Pad, aytobusi ňinto Vin*). Ústup, resp. zníženie frekvencie genitívu v predmetných konštrukciách možno badať aj v novohradských nárečiach (Ferenčíková 2015, 175).

---

<sup>8</sup> Štolc 1968, 190.

Skúmané nárečia sa vyznačujú zaujímavou väzbou verba *slúžiť* s akuzatívom (*bola veľká česť slúžiť vojsko Kov, slúžil som vojsku* (podľa srbčiny *tá voj-ska*) na *Kosove Sav*), ktorá sa vyskytuje, resp. v minulosti bežne vyskytovala aj v časti južných stredoslovenských nárečí, a to konkrétne v novohradských nárečiach, juhozápadnej časti gemerských nárečí a v detvianskom nárečí obcí susediacich so severným Novohradom (detailnejšie Ferenčíková 1997, 17-18; 2015, 173). Verbum *služiti* sa viaže s akuzatívom aj v srbskom a chorvátskom jazyku.

Pre slovenské nárečia v Srbsku je charakteristické nahrádzanie partitívneho genitívu akuzatívom pri reflexívnych verbách z významového okruhu *najest' sa, napiť sa* (*napiju sa víno Sil, napiju sa lem vodu Pan, najedou sa krumpľe Kov, najedija sa slaňinku Pad*). A. Ferenčíková (1997, 18) predpokladá, že predmetná zmena genitívnej väzby na akuzatívu, ktorá je typická najmä pre hontianske, novohradské a gemerské nárečia, je podmienená vplyvom maďarčiny. Autorka ďalej konštatuje, že je potrebné preskúmať tento jav podrobnejšie nielen na súčasnom nárečovom, ale aj na historickom materiáli, aby sa ukázalo, či je rovnaký stav dôkazom toho, že túto väzbu používali už prísťahovalci na dolnozemske územie, alebo v nárečí ich potomkov vznikla až po presťahovaní ako dôsledok kontaktov s maďarským etnikom.

V skúmaných nárečiach sa pomerne často stretávame s akuzatívnou väzbou verb, ktorej realizáciu v takejto podobe evidujeme aj v príbuznej srbčine (*hovorila slovenčinu Baj, najpru zavolau kolegiu* (telefonicky) Haj, čo bi som asi zapísala, *akú školu Pet, zapíše visokú školu Bel, pomáhaju náz aj naši rodáci, ponat šesto ľudí zme pomohli Dob*). S akuzatívom sa v týchto nárečiach viaže aj verbum (*s*) *pýtať* (*píta sa susedu Pan, kebi s'e ma pítali Bel, mamu sa pítam Zr, spítaju sa ju Bl*), podobne ako v srbskom jazyku, ale aj v novohradských nárečiach.

Frekventovane sa používajú konštrukcie so zreteľovým datívom (*farár nám je z Boľovjec Aš, paňi učiteľka nán je neždravá Piv*) a etickým datívom (*tag ván to bolo Kov, tak ti to χibe Paz, to ti bude šecko meňej, kranu ti na šecke strani Eub, čo ti ja viem Boľ*). Zaznamenávame aj tvary posesívneho datívu, ktorý sa tu vyskytuje oveľa častejšie ako v ostatných nárečiach (*mama mu boli kel'auná Kov, apa im boli prezbiter Pan, š'eňa mu má dva mesiace Pan, brad je jej χorí Beg, mama mi je živá Pal, manželka mi je Slováčka Ar, zapísala son si školu Sel*). Datívom sa občas privlastňuje aj osoba vyjadrená posesívnym adjektívom (*príde mi moja sesterňica Pal*).<sup>9</sup> Píšu o mimoriadne vysokej frekvencii konštrukcií s posesívnym datívom v novohradských nárečiach, A. Ferenčíková (2015, 175) poznamenáva, že tento jav si vyžaduje podrobnejší výskum aj vzhľadom na genetické súvislosti strednej slovenčiny s južnoslovenskými jazykmi. Na ilustráciu uvádzame niekoľko príkladov v srbskom jazyku: *мама му је била вредна, штене му има два месеца, сестра јој је болесна, супруга ми је Словакиња, доћи ће ми моја сестра а под*.

---

<sup>9</sup> Pozri aj Štolc 1968, 188.

Akuzatívom s prepozíciou *na* sa v skúmaných nárečiach vyjadruje objekt pri slovese *vadiť sa*, podobne ako v novohradských nárečiach, resp. gemerských nárečiach, nárečí južného Spiša a v časti hontianskeho nárečia.<sup>10</sup> Napr. *mama sa na naz vadí Pan, vivad'ila son sa na ňu Kov, vad'ievali sa naňho Pad, vad'iu sa na žiakou Pet*.

V platnosti predikátu sa často používa vetné adverbium *načim* (*načim pozoruvad' veci Baj, načim plaťit' Beg, načim porobid' doma Kys, načim uvariť Ar*). V tvare prétérita zaznamenávame tvary *bolo nači* – *mljeko hlad'it' Ar, bolo načij koňa vod'it' Kov, bolo način to oberat' Boľ*. Vo funkcii predikátu sa používa aj vetné adverbium *treba* (*treba riad'it' faru Pal, treba rozumjed' reč Baj, treba to dočkať Piv, treba aj vidržať Selk*), avšak v tomto prípade neregistrujeme tvar *bolo treba* v prétérite, resp. *bude treba* vo futúre. Namiesto neho sa používa *trebalo* (*trebalo aj d'eťi školuvat' Sel, trebalo narod oslobod'it' Kov, trebalo potvrdiť Ar, čo bi vám to trebalo Piv*). Tento nárečový jav je tým viac zafixovaný v systéme skúmaných nárečí, že sa aj v srbskom jazyku používa rovnaká podoba (srb. *trebalo je narod osloboditi, trebalo je potvrditi*).

V týchto nárečiach sú časté aj konštrukcie s osobnou väzbou ako pri tvare *treba* (*treba mi pomoc, treba nám aj peňžaze Ján, čo treba mame Sel, volačo im treba Piv*), tak aj pri tvare *načim* (*načim in tiχ profesoroŭ Paz, načim ľudom praksa, traktor ťi načim Ar, način vam aj peňžaške Kov, hod'inu nám načim Aš, za živod mi načim Erd*).

Zaujímavé sú konštrukcie typu *spí sa mi* a *stray ma je* (*Spí sa mi ceľi d'em Kov; Torta sa mi už je Pet; Pije sa mi víno Vin; Žjaŭ mi je Lug; Stray ma je zapozd'it' Pan; Boŭ ma velkí stray Hl*), v ktorých sa pronominálny tvar *mi, ma* vyskytuje v rovnakých pozíciách ako v srbskom jazyku. Z neho je pravdepodobne prevzaté aj používanie *ako* vo vete napr. *Slovenka je ako* *nejaká košeľa, ibaže nema tje ako gombíke; To je najznámejší a največí ako folklórni festival Lug*. V týchto nárečiach sú veľmi vžitú aj vety s verbom *byť* v predikáte s významom „cítiť sa“, „mať sa“, „vodit' sa“. Tak je napr. *Dobří d'em, ako s'te? Baj; Ako ti je mama? Pan; Ako ván tam bolo? Hl* a pod.

V skúmaných nárečiach nezriedka registrujeme vety, na začiatku ktorých sa vyskytuje *sa* (*Sa tu zbieralo, lebo pri cirkve sa bolo Čel; Sa rozosiati a z ruozniχ strán prišli Zr; Sa snažime učiť tu slovenčinu Erd; Sa išlo na staňicu Vin; Sa prest'ahovala zo svojma rodičma Boľ; Sa velmo usilujem, abi som boŭ čo ľepší Pal; Sa zberá na Slovensko Pet*). Domnievame sa, že takýto slovosled nemožno považovať za výsledok pôsobenia srbského jazyka na syntaktický systém skúmaných nárečí (srb. *Ишло се на станицу; Преселила се са својим родитељима а под.*).

Zdôrazňovací význam majú napr. výrazy *čák* alebo *čak*, *čagže, ver, veru, naozaj, ved'* (*čák, tera* – *sa modernje časi Pet; ľebo šeci klamu, čák Sel; moji sa,*

<sup>10</sup> Pozri Ferenčíková 2015, 176.

čák, ni aňi požeňjeti Beg; *povec*, čagže, *ti si ňehod'ila* Baj; *hád veru, tam boľi aj sukšje* Baj; *dobre, veru, bolo tu Sav*), kým pripúšťací význam má *bár, bárem, bálem* (*vidržím bár kim je takto, bár volačo s toho* Hl; *bár já tag mislím* Piv; *bár mezi d'eťma Sav; bál'en to zariad'enuo* Ost; *treba bál'em navariť* Ján; *bálen tradicije sa obdržali* Piv).

Odporovací význam majú predovšetkým výrazy *no, ná, ná \_ Ľe* (*ná \_ Ľe, teras troška meňej dinároų jesto* Pet; *ná \_ Ľe inag* ňebolo Pad), zatiaľ čo neistotu vyjadrujú výrazy *vari, vraj, hádam* (*vom boų vari kurátor* Aš; *živod vari boų veselší* Lug; *vari nám je Ľepšje* Kov; *vraj dá sa Ľakšje zakončiť* Sil; *hádam problém virješja* Paz). Prisviedčací význam majú slová *hej, nuž, hát* (*nuš, misíme tak* Sil; *aĽe, hát, tag bolo* Hl). Slovo *hát* prevzaté z maďarčiny má však najčastejšie výplnkovú funkciu (*šeci, hát, miseli porosprávať* Hl; *rosprávaų, hát, jasňejšje slovenski* Beg; *potom, hát, ako d'eťi* Hl).<sup>11</sup>

V skúmaných nárečiach evidujeme množstvo konštrukcií, v ktorých sa vo vzťažnej funkcii vyskytuje tvar čo namiesto tvaru ktorí, á, é (*Na enoų koňi zme išli vo mi, čo zme boľi risári* Kov; *Dvanác krčmoų jesto Petroųci, čo funguju aj dodňes* Pet; *Z rospráųkoų, čo mi rosprávali títo starší* Beg; *Mi, čo zme už rokáų, mi si zaųovávame našu reč* Beg; *No, tak potom nám táto, čo je ako kurátorkoų, tag nám ona čítala troška* Beg; *Bola velmo, velmo rozďjelna o \_tej farbe, čo bola látka* Kys; *Mám mamu, čo sa volá Katarína* Pan; *Ja mám frajera, čo sa mi volá Martin, čo má šťiri roke ako ja* Pan; *Mi, čo zme prišli z d'eďiňe seňka, tag zme došľaci* Zr).

Tvar čo sa často uplatňuje aj na mieste realizácie srbského *што* vo vete<sup>12</sup> (*Celú hodinu potrovíme na to, čo voň kričí na nás* Pet; *Vžem, Ľenže tag ako čo tam piše, to ňevjem* Pal; *To sa ňi priatke ako čo vol'akedi boľi* Beg; *A dobre sa žije teras, aĽe ňi ako čo bolo vol'akedi* Beg; *AĽe s tim, čo sa to zmekčí, abi sa ukradla ako slovenská reč* Beg; *Tak teraz už rosprávaju tak, ako čo počuju na ulici* Baj; *Mávame ešte službi božje, a to po tom porjátku, ako čo drží celá slovenská evaňjelická cirkeų* Baj; *Vžeme, že čo načim otųovoriť, ale to ňevipadne tak, ako čo bi načim bolo* Baj; *Pred ako čo zme išli na festival, zme tam boľi v akvaparku* Lug; *AĽe ten živod vari boų veselší veĽa ako čo je teras* Lug; *Ňevjem, dostáu som pripomoc, ako čo som aj spomínaų* Ján; *Aj máme odborňikoų, čo z Jánošika, čo tixtoka, čo putuju* Ján; *Ňerobia sa už tak telko svadboų, ako čo sa drou robjevalo* Ost).

Pod vplyvom štátneho jazyka sa objavujú aj konštrukcie s výrazom *da* vo význame „keby“ (*Mohl'i bi zme tkad' vagóni, Ľen da máme priazu* Lal; *Da ňevjeme to, tag bi zme šťekaď miseli* Lug; *AĽe da son ja ved'ela, čo sa vo \_mňa budu pítať* Sil; *Aj da so \_mlačí, aj z manželkoų bi zme išli* Lug; *Tak šecker ňi mi je ťaško, Ľen da môžem, vjeťe* Boľ; *Ňebolo bi niž \_da ňeboų tu pán Furd'ig ako velvislaňec*

<sup>11</sup> Pozri Štolc 1968, 195.

<sup>12</sup> Predpokladáme, že v niektorých prípadoch sa pod vplyvom srbského jazyka v skúmaných slovenských nárečiach len zintenzívnila frekvencia výskytu predmetnej syntaktickej konštrukcie.

Dob), resp. „nech“, „aby“ (*Volakto prišou na ideju da sa spravja novje koreografije Boļ; Boli aj z Nového Sadu da snimaju ten pohrep Sav; Teraz učim aj vñukú da naučá slovenskí troška Sav; Až ñekcú da viprávaju, ñemóžu da viprávaju, bár da rozumá Sav*). Niektoré z týchto konštrukcií *da* + verbum sa vyskytujú namiesto štandardnej infinitívnej konštrukcie (*Aj môžem, ak kcefe, aj da vám povjem túto otpítanĵu Ľub; Ľemaš komu da povješ Boļ; Lepšie da žijen taktoka Sav*). Predmetné konštrukcie ovplyvnené srbčinou zaznamenávame aj v jazyku dolnozemsých Rusnákov, ktorý má svoj pôvod vo východoslovenskom šariško-zemplínskom nárečovom prostredí.<sup>13</sup>

Srbská konjunkcia *nego* sa najčastejšie používa vo význame „ako“, „než“, resp. „ale“, „no“ (*iñd'e nego Begeči Beg; starší je nego ja Kys; ñemóže tak, nego sa misi srpskí Bl; ñeusiluju sa, nego sa učja naspamet; ñi zme vjaz Vojlovica, nego mesto Pančevo Pan*), zatiaľ čo *dok* sa používa vo význame „kým“ (*dog bude Źit' Beg; dok svekruša boļi živá Lal; dog ñeodišou na Slovensko Sel; dog nás tuto volakelĵiĵ jesto Dob; dog odíd'eme s Trnave do Bratislave Sel*).

Vplyv srbského jazyka zisťujeme aj v nasledujúcich príkladoch: *ñevjem, akí príklad bi vraveu Ján, kcela bi bid' dobrá, kcela bi čo vjaz vedet' Paz, čo bi mohou druhou povjedat' Vin* (vynechávanie pomocného verba *byť* v kondicionáli) a pod.

V skúmanom materiáli niekoľkokrát zaznamenávame konštrukcie, v ktorých sa záporný tvar indikatívu prázenta vyskytuje spolu s verbom v prázerite. Napr. *Ñi som volačo sa novo dozved'ela Pal; Ñi son ved'ela, že je to nacionálna farba Slovákou Aš; Ñi som mis'lela, že dostañem Šíd; Tag máme: „ñi soj kcela“, „ñi son ved'ela“ Lal*. Uvedený spôsob vytvárania záporných tvarov prázerita existuje v srbskom jazyku, pod vplyvom ktorého sa aj v prejave nositeľov slovenských nárečí výlučne detského veku vyskytujú podobné javy (srb. *нисам знала, нисам мислила, нисам хтела* a pod.).

V nárečovom materiáli zaznamenávame aj sporadické prípady vybočenia z väzby, ktorých výskyt nemožno pokladať za zvláštny jav v takýchto neprípravených, spontánných prejavoch. Napr. *Xod'jevame aj na, spevokol máme Pal; Čo ja vjem, teras f Palanĵki je to trošku, málo je uš Palanžanou Pal; Dobre, tje čo, pár máme mlačij, oni ked' móžu prídu, ked' ñemóžu, ñepřídu Pal* a pod.

### III. Záver

Zozbieraný nárečový materiál možno považovať za cenné svedectvo doby, ktoré najreálnejšie a najaktuálnejšie odzrkadľuje stav týchto slovenských nárečí a dimenzie vplyvu ich jazykového okolia. Dlhodobá izolovanosť týchto nárečí od priameho vplyvu spisovného slovenského jazyka spôsobila, že si zachovali nezávislý systém. Podobne ako aj iné slovenské nárečia, vyvíjajúce sa v enklávnych,

<sup>13</sup> Bližšie o jazyku gréckokatolíckej enklávy na Dolnej zemi Žeñuch 2022, 75-76 a 93-99; pozri aj Štolc 1965, 336-337; Štolc 1947, 4.

resp. diasporálnych podmienkach, sú však široko otvorené vplyvu štátneho jazyka.

Na rozdiel od výsledkov procesu interferencie so starými kontaktoými jazykmi, ktoré evidujeme zväčša iba na lexikálnej úrovni, zisťujeme výsledky súčasnej slovensko-srbskej jazykovej interferencie vo všetkých plánoch jazykovej stavby slovenských nárečí v danom jazykovom areáli. Neraz je príliš komplikované exaktne determinovať, ktorú rovinnu pozorovaný jav najviac zasahuje, pretože zvyčajne má dosah aj na iné roviny systému. Prítomnosť kontaktoých javov je čoraz evidentnejšia aj na úrovni segmentálneho, resp. suprasegmentálneho systému.<sup>14</sup> Nemožno však opomenúť, že kontaktoé javy v syntaktickej rovine možno považovať za menej frapantné v porovnaní s kontaktoými javmi zasahujúcimi lexikálnu rovinnu systému analyzovaných nárečí. Výsledky našej analýzy potvrdzujú, že vrstva srbských prvkov v skúmaných nárečiach je relatívne silná a má perspektívu ďalšieho narastania. Na druhej strane netreba ignorovať ani to, že napriek sústavnému, silnému vplyvu srbčiny sa celé stáročia zachováva ich jednotný element na tomto území.

### Skratky lokalizačných údajov

Nárečia ssl. typu

Ar – Aradáč	Hl – Hložany	Paz – Stará Pazova
Aš – Ašaňa	Ján – Jánošík	Pet – Báčsky Petrovec
Baj – Bajša	Kov – Kovačica	Sad – Nový Sad
Beg – Begeč	Kul – Kulpín	Sel – Selenča, evanjelická časť
Bel – Belehrad	Kys – Kysáč	Sil – Silbaš
Bin – Bingul'a	Lal – Lalit'	Vin – Slankamenské Vinohrady
Bl – Biele Blato	Lub – Luba	Viš – Višnjićevo
Boľ – Boľovce	Mit – Srijemska Mitrovica	Zr – Zreňanin
Čel – Čelarevo		
Dob – Dobanovce	Ost – Ostojićevo	
Erd – Erdevík	Pad – Padina	
Haj – Hajdušica	Pal – Báčska Palanka	
	Pan – Pančevo	

Nárečia zsl. typu

Piv – Pivnica  
Sav – Savino Selo  
Selk – Selenča, katolícka časť

---

<sup>14</sup> Bližšie o tom Hríbová 2021, 26-36; Hríbová 2021, 153-168.



## Literatúra

- DUDOK, D. 2013. Nárečie Aradáča v Banáte na pozadí vzniku i vývinu obce. Báčsky Petrovec.
- DUDOK, D. 2010. Čítanka nárečových textov Slovákov v Báčke, Banáte, Srieme a Slavónsku. Báčsky Petrovec.
- DUDOK, D. 1972. Nárečie Pivnice v Báčke. Martin.
- FERENČÍKOVÁ, A. 2015. Poznámky o niektorých syntaktických osobitostiach novohradských nárečí. In Balleková, K., Králik, L., Múcsková, G. (eds.): Jazykovedné štúdie XXXII. Prirodzený vývin jazyka a jazykové kontakty. Bratislava, s. 172-179.
- FERENČÍKOVÁ, A. 2009. Spracovanie syntaxe slovenských nárečí metódami jazykového zemepisu. In Žigo, P. (ed.): Jazykovedné štúdie XXVI. História, súčasný stav a perspektívy dialektologického bádania. Zborník k 100. výročiu narodenia univ. prof. Jozefa Štolca. Bratislava, s. 32-39.
- FERENČÍKOVÁ, A. 1997. Poznámky o niektorých syntaktických javoch v južnostredoslovenských nárečiach. In Zborník Spolku vojvodinských slovakistov, 14 (1992), s. 17-21.
- HABOVŠTIAK, A. 1997. Krátky slovník nárečia slovenského pivnického. Bratislava.
- HABOVŠTIAK, A. 1965. Oravské nárečia. Bratislava.
- HRÍBOVÁ, M. 2021. Konsonantický systém slovenských nárečí v Srbsku a vybrané suprasegmentálne javy. In Slavica Slovaca, 56, 2, s. 153-168.
- HRÍBOVÁ, M. 2021. Vokálny systém slovenských nárečí v Srbsku. In Slavica Slovaca, 56, 1, s. 26-36.
- HRÍBOVÁ, M. 2017. Slovenské nárečia v Srbsku – súčasný stav poznania skúmanej problematiky. In Hodoličová, J. (ed.): 270 rokov dejín, literatúry a jazyka Slovákov vo Vojvodine. Nový Sad, s. 266-273.
- KAČALA, J. 2018. Vyjadrovanie posesívnych vzťahov v slovenčine. Martin.
- MARIČOVÁ, A. 2011. Slovník pazovského nárečia. Bratislava.
- MARIČOVÁ, A. 2010. Slovenská nárečová lexika Starej Pazovy (slovník). Stará Pazova.
- MARIČOVÁ, A. 2006. Slovenské nárečie Starej Pazovy. Nadlak – Bratislava.
- MYJAVCOVÁ, M. 2008. Čas spomienky je časom návratu. In Štolc, S., Marečková, E. (eds.): Rodák svojim – rodáci svojmu. Spomienkový zborník k 100. výročiu narodenia univ. prof. Jozefa Štolca. Hranovnica, s. 59-66.
- MYJAVCOVÁ, M. 1979. Sloveso byť v slovenčine a srbochorvátčine a vplyv srbochorvátčiny na používanie tohto slovesa v reči Slovákov vo Vojvodine. In Zborník Spolku vojvodinských slovakistov, 1, s. 63-85.
- TÝR, M. 2007. Slovenské dialektologické výskumy vo Vojvodine. In Slovakistický zborník, 2, s. 25-32.
- STANISLAV, J. 1932. Liptovské nárečia. Martin.



- ŠTOLC, J. 1968. Reč Slovákov v Juhoslávii I. Zvuková a gramatická stavba. Bratislava.
- ŠTOLC, J. 1966. Vyjadrovanie posesívneho vzťahu v slovenčine a jeho slovanská súvislosť. In *Slavica Slovaca*, 1, 3, s. 259-267.
- ŠTOLC, J. 1965. O pôvode a rozvoji slovenskej reči v Juhoslávii. In *Nový život*, 17, 3, s. 333-342.
- ŠTOLC, J. 1949. Nárečie troch slovenských ostrovov v Maďarsku. Bratislava.
- ŠTOLC, J. 1947. Slovenské nárečia v Juhoslávii. Dokončenie z minulého čísla. In *Kultúrny život*, 2, 22-24, 4.
- ŠTOLC, J. 1947. Slovenské nárečia v Juhoslávii. O výsledkoch nárečového výskumu slovenskej menšiny v Juhoslávii od 12. VIII. do 9. IX. 1947. In *Kultúrny život*, 2, 21, 3.
- ŽEŇUCH, P. 2022. Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesijných súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie. Bratislava.
- ŽEŇUCH, P. 2018. Vojvodinskí Rusnáci a slovenskí rusnáci: Jazyková, konfesijná a etnická identita v komparácii. In *Slavica Slovaca*, 53, 3-4, s. 75-85.

Йоанна Кирилова<sup>1</sup>

## Концептът ЕЗИК – минало и настояще Аксиологични аспекти

### The concept TONGUE / LANGUAGE - past and present. Axiological aspects

*The article focuses on the metaphorization of tongue / language in proverbs. As a concept, it is distinguished by a feature that concepts such as mind, heart, and soul do not possess, namely, the fact that it contains signs referring to both the specific anatomical organ - the tongue, and the abstract concept, language. In the analysis of the paremies with the component lexeme language, three large groups of conceptual signs, representing the main ways of conceptualizing the language, were derived: 1. the tongue as an anatomical organ; 2. the tongue as a material organ, but charged with the additional function of being the center of a person's inner world; 3. language / speech – a product of the specific organ, an abstraction, containing not only the lexical stock of the individual, but also elements of the character and behavior of the individual. At the end of the article, the questions from the conducted survey are presented, which will facilitate a future comparison with the modern state of the concept tongue / language.*

*Language, concept, metaphor, survey, paremia*

Това изследване се фокусира върху образния компонент на провербиалния концепт *език*. За целите на настоящото изследване трябва да се отбележи, че докато в някои естествени езици, напр. английския, съществуват две отделни лексеми, които да обозначат езика 1. като анатомичен орган (*tongue*) и 2. езика като система от средства, сетивно възприемани, която служи за словесно изразяване на мислите (*language*), в българския лексемата *език* е многозначна и тя е представена в Речника на българския език на Института за български език със следните значения:

**ЕЗИК<sup>1</sup> 1.** *Анат.* У гръбначните животни и човека — продълговат подвижен мускул, разположен в устната кухина, орган на вкуса и храненето, който у човека взема участие и при образуването на звуковете на речта. **2.** Ядене, приготвено от този орган на животно, обикн. говежди или свински. **3.** Нещо, което има удължена, продълговата форма, подобна на този орган. и др.

**ЕЗИК<sup>2</sup> 1.** *Езикозн.* Система от звукови, речникови и граматични средства, сетивно възприемани, която служи за словесно изразяване на

---

<sup>1</sup> Доц. Йоанна Кирилова, д-р, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, Българска академия на науките, София 1113, ул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17; i.kirilova@ibl.bas.bg

мислите и е най-важното средство за общуване в човешкото общество. **2. Само ед. Езикозн.** Разновидност на общонародната езикова система, която се характеризира предимно със своеобразен речник и е свързана с определени сфери на общуването; стил. **3. Езикозн.** Разновидност на общонародната езикова система, която се употребява от ограничен кръг хора, упражняващи една и съща професия, дейност; професионален език, социален диалект. **4. Само ед. Начин на изразяване, присъщ на дадено лице; индивидуален стил.** **5. Способност на човека да говори; реч.** ..... **11. Остар. Рядко.** Местна, териториална разновидност на общонародната езикова система, на която говори част от дадена народност или нация; диалект, наречие, говор. **12. Остар. Книж.** Народ, племе

В онлайн университетския речник на Нов български университет Ив. Касабов подчертава следната характеристика на езика: „Като средство за изразяване и съобщаване на мислите, езикът е свързан с мисленето и служи като основно средство (*органон*) за формирането на категориите на мисленето, на личностната и общностната идентичност, и по-обобщено – на цялостното съзнание. Терминът *език*, очевидно мотивиран от физиологичната база за съществуването му, е развит от всекидневното значение на думата *език* 'подвижен мускулист орган в устната кухина, участващ в говора при човека'“ (Касабов).

Данните от изследването са извлечени от различни речници и сборници с българска народна поезия и проза: Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки, (БНПП 1983), Български пословици и поговорки (Григоров 1986), Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков (Славейков 1972), Съпоставителен речник на пословици, (български, руски, английски, френски, немски, латински) (Влахов 1998).

В настоящото изследване ще използваме термина *концепт* в значение на културно значима единица, която се характеризира с мултиапелативност. Това означава, че планът на изразяване включва ключова дума, нейни производни, синоними, фразеологизми, поговорки и др., както и неезикови представители (синонимни символи). Планът на съдържанието включва значенията на ключовата дума и т. нар. *културен фон*. Структурата му се състои от три основни съставни части – понятийна, образна и значимостна (свързана с мястото на концепта в системата от ценности на дадения колектив). Концептът има аксиологична стойност и именно нея ще търсим в това изследване.

Образната съставна част на концепта са разглежда през неговата метафорика, а метафората е основно средство за концептуализация. Тя позволява рационализирането на различни области от реалността в термини, свързани с концептуални структури, фундаментално базирани на опита, натрупан от други области (Кобозева 2002, 3). Преди всичко метафората е средство за осмисляне на един обект от гледна точка на друг, следователно „нейната основна функция е разбирането“ (Лейкф, Джонсън 2004, 62.)

Когнитивната лингвистика разглежда термина *когнитивна метафора* като метафора, която свързва чувствено възприеманите качества с абстракции, недостъпни за пряко наблюдение. „Когнитивните метафори позволяват локализиране, класифициране и количествено определяне на представени абстрактни или конкретни същности чрез шаблони (или модели) на вече емпирично валидирани физически обекти или вещества. (Попов 2011).

Когнитивната метафора е съставена от когнитивни модели. Когнитивният модел е стереотипен образ, чрез който се организира човешкият опит, отношението към него, както и човешкото изразяване.

Провербиалният концепт *език* се отличава от други провербиални концепти като *ум*, *сърце*, *душа* по това, че обема в своето концептуално поле признаци, отнасящи се както до конкретния анатомичен орган – езика, така и до абстрактното понятие реч, което е продукт на този орган. При анализа на поговорки с компонент ключовата дума *език* бяха изведени три големи групи концептуални признаци, представящи основните начини за нейното концептуализиране: 1. езикът като анатомичен орган; 2. езикът като материален орган, но натоварен с допълнителната функция да бъде център на вътрешния свят на човека; 3. езикът – продукт на конкретния орган, абстракция, обхващаща не само речника на индивида, но и елементи от неговия характер и поведение.

В българските поговорки езикът се мисли като участник не само в емоционалната, но и в интелектуалната, умствената дейност на човека, което сочи връзката му с концепта *ум*: *Потопи си езика в мозъка, тогаз ум давай*; *Главата се цени по езика*; *Сичката му памет на езика*. Концептът *ум* е реализиран в случая чрез лексемата репрезентант *ум*, синонима *памет* и метонимията *глава*. В наивното съзнание на българите езикът е видян като орган, чрез който се реализира речта, изразяват се мислите на индивида, неговото възпитание и психическото му състояние.

Прекомерната приказливост и невъзможността на човека да защити личното си пространство, личния си свят, се характеризират с негативни конотации:

Според наивната българска картина за света 'езикът може да донесе беди на стопанина си': *Да му е бил къс езика, че сега да не вика*.

В пословиците и поговорките за езика се откриват и трите основни групи метафори – онтологични, ориентационни и структурни.

### **Онтологични метафори – възникват въз основа на нашия опит в боравенето с физически обекти**

Интересна особеност е, че от всички онтологични метафорични типове в тези поговорки се реализира само един и това е метафората *език – живо същество/човек*. Липсват ексцерпирани примери за другите два типа метафори: *език – същност* и *език – субстанция*.

На езика се приписват типични човешки дейности. Глаголите, които са свързани с ключовата дума *език*, изразяват типични човешки действия:

*Каквото езикът посере, не може ся опере; Пее му изикът* (языкът). Така метафората на езика се обогатява от когнитивния модел ‘език – певец’.

Антропоморфизмът на концепта *език* в поговорките се осигурява от наличието на полови характеристики в неговото концептуално поле и се извежда когнитивният модел ‘език – жена’. Женските черти са оценени негативно: *Женски язык и от турска сабя по-остър*. Тази поговорка дори демонстрира надмощието на негативното женско в сравнение с чуждото (турското). Андроцентризмът ясно се вижда в пример като този, където кулминацията на отрицанието е по посока от принадлежност към етническата група на петвековния поробител към принадлежност към женския пол. Когнитивният модел ‘език – човек’ не се извежда директно от включването на ключовата дума *език* в атрибутивни синтагми с участието на прилагателното *мъжки*.

Онтологичната метафора *език – човек* е обогатена в наивното съзнание на традиционните българи и от когнитивния модел ‘черта на характера’. От гледна точка на граматиката той се реализира чрез атрибутивни синтагми, в които качествено прилагателно *зъл* или *лош* се добавя към ключовата дума: *По-тежък е зъл язык от пет турски съби; Водата сичко измива, само черно лице и лош език не може; Лош език что не може да направи!*

### **Ориентационни метафори – много от тях са свързани с пространствената ориентация**

Ориентационни метафори като *местоположение*, *контейнер* и пространствени метафори като *горе – долу*, *вън – вътре* и *движение в кръг*, липсват в поговорките относно концепта *език*, въпреки че са типични както за концепти, свързани с реални органи на човешкото тяло (напр. *сърце*), така и за такива, отнасящи се до квази-органи (напр. *ум*, *душа*).

Концептът *език* се реализира само чрез когнитивната ориентационна метафора *езикът е равнина*, *повърхност*, *върху която падат думи*, *мисли*, *речева дейност*, *представени образно като обекти*. Тази пространствена метафора се реализира чрез глаголи като *падам*, *въртя се*, *стоя*, използвани с предлога *на*: *Говори, каквото му падне на езика; На езика ми се върти и не мога да го кажа; Стои ми на върх езика*. Някои от тях се характеризират с елипса на глагола, който обаче може лесно да се възстанови от контекста: *Каквото му на язика, така му и под язика; Едно му е на сърцето, а другото на езика; Едно на ума, а друго – на езика; Едно на езика и друго на сърцето; Сичката му памет на езика*.

### **Структурни метафори – представят случайте, при които една концепция е метафорично структурирана по отношение на друга**

Третата група метафори, чрез които концептът *език* се фиксира и съществува в наивното съзнание на традиционния българин, е групата на структурните метафори. Метафората *език – предмет* се отличава с най-голя-

мо разнообразие от когнитивни модели. Характеристиките на концепта *език* се представят метафорично чрез характеристиките на концепта *предмет*. Този предмет има специфични „физически характеристики“:

– **тегло** *По-тежък е зъл язык от пет турски съби*. Тежестта в този случай е равна на опасност и е негативно конотирана.

– **дължина** Отклоненията от нормалното се обсъждат в тези поговорки и са показани в опозиция:

1. Език по-дълъг (от нормалния): *Пуца език от аршин повече; Дор е мома при майка, от агне е по-кротка, га са с мъжко смерише, аршин език показва*. Втората от цитираните поговорки се отличава с джендърна специфика. Женската същност е представена с негативни конотации на няколко нива: жената е метафорично приравнена на разгонено животно и това се вижда от експресивния глагол *смерише*, и съществителното *аршин*, означаващо стара мярка за дължина, равна на 68 см, което в случая поражда асоциации с образа на змията. По този начин по-голямата дължина на езика се съотнася с липсата на възпитание, с липсата на желание или възможност да се спазват нравствените норми, възприети от колектива, и се окачествяват като антиценност, приравнена към неуважение, неподчинение.

2. Език, по-къс (от нормалното): И, обратно, по-малката дължина се конотира положително и се свързва с такива ценни за традиционния българин модели на поведение като покорство, скромност, уважение към възрастните и по-опитните хора: *Да му е бил языкът къс, сега да не вика: „Олеле, мома, гъз.“*

Някои от ексцерпираните поговорки активират когнитивния модел ‘наличие/отсъствие на език’. Този модел се реализира в поговорките с помощта на обектни синтагми, в коитосопределящият член е езикът, а определяемият – глаголите *имам* и *нямам*: *Имаш ли грош и грош, имаш език; Уста има, език няма*. Отклонението от нормалното поведение, отговарящо на нормите на цивилизацията, е метафорично представено от традиционния българин като отклонение от нормалната човешка анатомия - липсата на език или наличието на повече от един език, подчертано от хиперболата *сто езика*. *Един му акълът, сто му езика*.

Така структурната метафора ‘език – предмет’ се реализира и чрез когнитивния модел ‘брой’: *Отворил една уста – сто езика.*; Нарушаването на нормата, предадена с тази количествена метафора, не влиза в сблъсък с културата и разбиранията на традиционните българи за нормалност и наивна анатомия, но хиперболата, която се реализира чрез числото 100, образно показва идеята за прекомерна словоохотливост и невъздържаност в речта като антиценност.

Метафоризацията на *езика – предмет* се осъществява и чрез когнитивния модел ‘стойност на обекта’: Езикът, разглеждан като реализация на ума, интелекта и възпитанието, придава стойност на човека: *Главата се цени по езика; Главата е с езика по-скъпа*.

В българските поговорки езикът е представен и чрез метафората *език – храна*, реализирана само от когнитивния модел ‘вкус’. И отново, подобно на модела ‘дължина’, характеристиките се противопоставят: ‘горчиво / сладко’: *Сладък език е най-сладкото нещо; Няма по-сладко от език и по-горчиво от език; Най-сладко е езикът и най-горчиво е пак езикът; Горчи ли ти езикът, подслади си сърцето; Горчи ли ти езикът – смий го!*

Структурната метафора *език – инструмент* е изразена в следните примери: *С устата си фтички лови, с езика си звезди снима; С езика си звездите сваля*. Цитираните поговорки поставят умението за говорене и убеждаване на високо място в българската ценностна скала. Въпреки това народът прагматично обобщава: *С уста птици лови, с език звезди снемай, нямаш ли пари, нищо не си*.

Езикът в поговорките се разглежда и като оръжие, с което човек може да нарани, победи, унищожи своя събеседник. Тази метафора – *език – оръжие* се реализира чрез няколко когнитивни модела:

Първият от тях е: ‘език - брадва, меч, нож’: *От брадва рана кога да е зарасва, а от език никога; Язика по-зле сече от ножа; Езикът понякога глава сече*. В поговорките този модел се реализира чрез обектни синтагми, в които глаголет сека действия като определяема дума. Когнитивният модел ‘острота на езика – оръжие’ е изразен в следния пример: *Женски език и от турска сабя по-остър*.

В пословицната картина на света на традиционния българин можем да открием и модела ‘език – чук’: *Езикът кости няма, но кости троши; Безкостното кости троши*. Втората поговорка използва специфична дума за назоваване на езика, която се основава на мотивационния признак ‘нещо без кости’. Тази характеристика е изведена като концептуална и в поговорката: *Език е без кокали*. Гъвкавостта, подвижността на езика е признакът, който е в основата на метафората ‘език – въже’: *Сто възли да му вържеши на езика, не би мълчал; Сто възли да му вържеши на езика, пак няма да мълчи; Развърза си езика; Езикът му се приплита*.

В българския провербиален фрагмент от света е регистрирана и метафората *език – механизъм, който изпълнява определена работа*. И отново метафората се реализира чрез обектна синтагма, като глаголет *работя* влиза в ролята на определяема дума. *На едни езикът, на други зъбите работят*.

Тази метафора е допълнително обогатена с когнитивния модел ‘механизъм, който работи безсмислено, напразно, без да произвежда нещо ценно; кречетало’: *Никога езикът му са не спира; Езикът му не спира да мели; Не му се запира езика; Езикът му мели като чакалдак (кречетало)*. Освен сравнението с кречеталото, отрицателната оценка за неспирното, безцелно, безсмисленото бърборене, както и извеждането му като антиценност се осъществява и чрез експресивния глагол *меля*.

Езикът се разглежда и чрез метафората *човешки крайник*, който понякога може да подведе собственика си: *По-добре е да се подхлъзнеш с крак,*



*а не с език.* Тук, подобно на известната българска народна приказка за мечката и лошата дума, се предпочитат телесните наранявания и страдания пред това, което може да се причини, ако езикът сгреша. Ето защо народът съветва: *Прехапани си езика, но лоша дума не казвай.* Прехапването на езика се свързва в наивните представи на традиционния българин с мълчанието. Може да е съзнателно действие, както в предишната поговорка, и тогава има положителна аксиологична стойност, но може да бъде и несъзнателно действие и тогава конотацията е изцяло отрицателна: *Прехапал си е езика.*

Езикът като начин на изразяване и модел на поведение се разглежда метафорично и като украшение, бижу: *Език човека краси.*

Отклонението от културното поведение и незачитането на добрите нрави в общуването е представено от традиционния българин чрез глаголи, обозначаващи необичайно поведение на езика или на неговия собственик като *скованост, свиване, сърбеж, чесане, глътване: Схванал му се езикът; Сърби го езикът; Чеше си езика; Изпотил се под езика; Глътнал си езика.*

Въз основа на разгледаните паремии можем да обобщим, че езикът се възприема от българите предимно като подвластен на ума, на разума. Много от ексцерпираните поговорки обаче обсъждат и изключения от тази норма. Тези изключения се разглеждат или като еднократен акт на неумишлена грешка: *Кога си сбърка езикът, тогаз си право казва,* или като модел на поведение, който надхвърля нормалното и насочва извършителя си към маргиналното: *Сичката му памет на езика; Говори, каквото му падне на езика* и др.

Анализът на ексцерпираните пословици и на изведените когнитивни метафори показва, че в наивното съзнание на българина езикът и езиковата реализация се използват за определяне на същността на човека, което накратко е обобщено в следната поговорка: *Човекът се по приказката познава.* Умът не може да се измери – българинът казва: *Сянката му измерваш, ума не можеш,* за ума на човек не може да се съди по преки, видими признаци, така че речта му е един от възможните начини за визуализирането му. Така българинът е приел езика като огледало на човешката умствена дейност и интелект.

Дали концептът език принадлежи към групата на развиващите се или на застиналите концепти, може да се проследи със средствата на анкетирането. Изработената анкета има и асоциативна част (реализирана чрез искането анкетираният да посочи първото, за което се сеща, когато прочете думата стимул – *език* (Напишете първата дума/думи, която ви хрумва, като чуете думата ЕЗИК), и част, която ще позволи да се проследят:

понятиейната съставляваща на изследвания концепт (чрез изискването към анкетирания да представи със свои думи няколко характеристики на езика: Напишете няколко характеристики на езика Езикът е.....; да ограда най-точните според него определения за лексемата *език*, като тук са посочени шест възможни отговора, представящи сбито определенията за езика в тълковните речници);

образната съставляваща (С какъв предмет или явление може да се сравни езикът? Езикът е като .....).

Разглеждането на образната съставна част на провербиалния концепт ЕЗИК позволява да отбележим, че за традиционния българин ценни се оказват покорството, скромността, уважението към по-възрастните и поопитните хора, умението на човека да мълчи, способността да изрази ясно мислите и намеренията си, лаконичният изказ. Високо в ценностната скала на българина е поставена способността на човека да говори увлекателно, а казаното от него, речта му, да носи положителен заряд.

Обратно – с негативна оценка – са представени прекомерната словоохотливост и невъздържаността в речта, но и мълчанието, видяно от българина в миналото като неспособност на човека да изрази себе си, да се представи пълноценно.

В пословиците и поговорките се забелязва специално отношение към речевата дейност на жената – като антиценност за българина се извежда бърборенето, многословието, изказът, който носи отрицателен заряд и злонамереност.

## Referencie

- БНПП 1983. Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки, Vol. VII. София.
- БНТ 1961–1963. Българско народно творчество в дванадесет тома. София.
- ВЛАХОВ, С. 1998. Съпоставителен речник на пословици (български, руски, английски, френски, немски, латински). София.
- ГРИГОРОВ, М. 1986. Български пословици и поговорки. София.
- КАСАБОВ, Ив. Университетски речник – основни понятия. <https://nbu-rechnik.nbu.bg/bg/obsht-spisyk-na-ponqtq/ezik>
- КОБОЗЕВА, И. М. 2002. К формальной репрезентации метафор в рамках когнитивного подхода. [www.dialog-21.ru/archive\\_article.asp?param](http://www.dialog-21.ru/archive_article.asp?param)
- ЛЕЙКЪФ, ДЖ., ДЖОНСОН, М. 2004. Метафоры, которыми мы живем. Москва.
- РЕЧНИК НА БЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК, т. IV. София. <https://ibl.bas.bg/rbe/>
- СЛАВЕЙКОВ, П. Р. 1972. Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков. София.
- ПОПОВ, Д. О концептуальной сущности метафор в когнитивной стилистике. In Стереотипность и творчество в тексте. Пермь, с. 133-142.

## **IV.**

*Historický a liturgický rozmer  
slovanskej kultúry*



Александр Кравецкий<sup>1</sup>

## В поиске единства традиции: опыты включения в богослужебную практику Нового времени средневековых текстов

**In Search of the Unity of Tradition:  
Incorporating Medieval Texts into the Liturgical Practice of the Modern Period**

*The article deals with the 19<sup>th</sup>- and 20<sup>th</sup>-century liturgical texts, which include fragments and quotations from Old Russian works. It presents an analysis of several projects aimed at the foregrounding of medieval booklore. The Service to Prince Vladimir published in 1888 in honor of the 900th anniversary of the Christianization of Rus' contains a fragment of the Sermon on Law and Grace by Metropolitan Hilarion. The compilers of the Service to All Russian Saints (1918) relied on a similar service compiled in the 16<sup>th</sup> century. The compilers of the new edition of the Service Menaia (1979-1989) incorporated a huge number of medieval prayers and chants drawn from manuscripts. Finally, the Service to the 1000th Anniversary of the Christianization of Rus' almost entirely consists of fragments of Old Russian literary monuments. Experiments related to the foregrounding of Old Russian texts were associated with public interest in the past and with the search for "Holy Rus'".*

*Liturgical texts, medieval literature, church history, Church Slavonic writing, book editing*

Чужое слово используется в литургической поэзии очень активно. Десятки поздних служб русским святым включают тропари, которые или полностью заимствованы из других более ранних служб, или же представляют собой переработку заимствованных тропарей. Причина таких заимствований очевидна. Гимнографы, работая над новым текстом, видят, что подвиг прославляемого святого близок к подвигу святого, жившего ранее, и это дает основание для заимствований соответствующих текстов. Однако в Новое и Новейшее время появились заимствования, связанные с желанием гимнографов актуализировать тексты, созданные в ту историческую эпоху, которая, по их мнению, была Золотым веком.

Стремление к архаизации и включение в современную церковную практику текстов, которые еще недавно интересовали только историков древней письменности, свойственно конфессиям, настаивающим на культурной преемственности. Весьма характерным в этом отношении является вышедшее в 1992 г. в Оломоуце издание Мисала, текст которого набран параллельно глаголицей и латиницей (Rimský Misál 1992). Подготовкой этого Мисала занимался В. Ткадличек, а в качестве редактора выступил Ф. Мареш (Minčev 1994, 678-679). Необходимо напомнить, что это не издание памятника древней письменности, а книга, предназначенная для богослужебного использо-

---

<sup>1</sup> Александр Геннадьевич Кравецкий, кандидат филологических наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН. 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2. krav62@mail.ru

вания. То есть, слависты-исследователи глаголической традиции используют здесь свои знания для того, чтобы ввести глаголическую письменность в актуальную литургическую практику.

Не претендуя на масштабное исследование этого явления,<sup>2</sup> мы остановимся здесь на нескольких попытках введения древнерусских текстов в богослужебные книги Русской Православной Церкви.

### **Юбилейное издание Службы князю Владимиру**

В России общественный интерес к прошлому возник в XVIII в., а после публикации Истории Государства Российского Н. М. Карамзина этот интерес становится массовым. В XIX в. предпринимаются первые попытки расчистки древних икон и фресок. Романтизм с его интересом к древностям, активно осваивает сюжеты отечественной истории. Этот интерес оказывал определенное влияние и на богослужебную письменность. Примером этого может быть издание Службы равноапостольному князю Владимиру, приуроченное к 900-летию крещения Руси (Служба 1888). Изложим вкратце обстоятельства подготовки этого издания.

В марте 1887 г. управляющий Московской синодальной типографией обратился в Хозяйственное управление Синода с предложением к 900-летию крещения Руси напечатать отдельной книгой богослужебные тексты, посвященные князю Владимиру. При этом предлагалось не просто переиздать текст, содержащийся в Служебной минее, но пересмотреть его по рукописям из московских собраний и при необходимости исправить, а также приложить ноты знаменного распева, житие и акафист.<sup>3</sup> Книга вышла в двух вариантах – дорогим цветном с иллюстрациями и более дешевом одноцветном. Мы не будем здесь останавливаться на тех исправлениях, которым составители этой книги подвергли минейный текст. Для нашей темы существенен лишь помещенный здесь текст Похвалы князю Владимиру, на котором мы и остановимся.

Сохранилось обращение Типографии в Хозяйственное управление Синода, в котором говорится, что вместо молитв князю Владимиру «...представлялось бы гораздо более приличным поместить древнюю похвалу и молитву князю Владимиру Илариона, митрополита Киевского, одного из лучших древних авторов. Но так как она в цельном виде неудобна для произнесения в церквях и в некоторых местах не соответствует условиям нынешнего времени, то из нее взяты только характеристические выдержки, применимые к нашему времени с некоторыми изменениями и дополнениями

---

<sup>2</sup> Об относящихся к советскому и постсоветскому времени попытках «воссоздания Святой Руси» и «изобретении церковной традиции», см. Кравецкий 2018.

<sup>3</sup> Дело об издании отдельной книгой "Службы святому равноапостольному князю Владимиру" // РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3 (1887). № 15. Л. 1-2.

соответственно предполагаемому торжеству».<sup>4</sup> Таким образом, сотрудники Типографии предлагали ввести в богослужебное употребление фрагменты «Слова о законе и благодати», составленного в середине XI века Киевским митрополитом Иларионом.

Из архивного дела следует, что сотрудники типографии пользовались текстом «Слова», напечатанном в «Прибавлениях к творениям святых отцев» (Памятники 1844). Само собой разумеется, текст был сильно сокращен и отредактирован. Остановимся на характере этого редактирования.

Изменение мы обнаруживаем уже в первом предложении:

Тебе же како похвалимъ, Отче чест- Кѣкѡ похвѣлимъ тебѣ, въ земныхъ  
ный и славный, въ земляныхъ вла- владѣкахъ премѣжественный,  
дыкахъ премужественный Василие? владиміре (Служба 1888, 33).  
(Памятники 1844, 241-242)

Мы видим, что исходная фраза была незначительно переделана в связи с тем, что она начинает все чтение, а также что вместо крестильного имени русского князя Василий в тексте чтения использовано имя Владимир. Эта замена отражает общую идею составителей сборника отказаться в текстах, посвященных Владимиру, от имени Василий. Вот как аргументируют такие замены типографские справщики: «Так как имя Владимир вошло в церковное употребление, так что сей равноапостольный князь известен только под именем Владимира, то достаточно было бы указания в заглавии “нареченного в святом крещении Василия”, в службе же желательным было бы везде удерживать имя Владимира».<sup>5</sup> В окончательном варианте издания эта идея была проведена еще более радикально – пояснения «нареченного в святом крещении Василия» в заглавии печатного варианта нет и крестильное имя князя Владимира не упомянуто ни разу.

При редактировании синтаксис исходного текста по возможности упрощается, убираются уточнения и повторяющиеся конструкции:

Повѣждь намъ, рабомъ твоимъ, Повѣждь нѣмъ, рабѡмъ твоимъ, ѡкъѡдѣ  
повѣждь намъ, учителю нашъ: тѣ припахнѣ конѣ стѣгѡ дѣа (Служба  
откуда ти припахну воня Святаго 1888, 33).  
Духа? (Памятники 1844, 242).

Поскольку одной из задач справщиков было значительное сокращение объема исходного текста, исключается серия риторических обращений к князю Владимиру: «Откуда испи памяти будущая жизни сладкую чашу? Откуда вкуси и видѣ, яко благъ Господь?» Сохранено лишь последняя фраза периода, которая вошла в окончательный текст без редакторских изменений:

---

<sup>4</sup> Дело 1887, 9-9об.

<sup>5</sup> Дело 1887, 7об.



Не видѣль еси Христа, ни ходилъ еси по Немъ: како ученикъ Его обрѣтесе? (Памятники 1844, 242).

Далее редакторы вновь опускают значительный фрагмент текста, в котором Владимир прославляется как ученик, который не знал ни Закона, ни пророков, но поверил Христу. От всего фрагмента остается лишь одна фраза, которая синтаксически оказывается симметричной предыдущей:

Не видѣ Апостола, пришедша въ землю твою... (Памятники 1844, 242).

Иную картину мы наблюдаем в той части «Слова», в которой речь идет о потомках князя Владимира. Описанные Иларионом реалии, относящиеся к XI в., справщики заменяют на реалии XIX века, радикально модернизируя текст.

Отряси сонъ, взведи очи, да видиши какая ты чѣсти Господь тамо сподобивъ, и на земли не безпмятна оставилъ сыномъ твоимъ. Встани, виждь чадо свое Георгіа, виждь утробу свою, виждь милаго своего, виждь, егоже Господь изведе отъ чреслъ твоихъ; виждь красящаго столь земля твоей, и возрадуйся, възвеселися. <...> виждь внукуы твоя и правнукуы, како живутъ, како храними суть Господемъ, како благовѣріе дерд жать по преданію твоему, како въ святыа церкви чястятъ, како славятъ Христа, како поклоняются имени Его. Виждь же и градъ величствомъ сіяющъ, виждь церкви цвѣтущи, виждь Христіанство равстуще, виждь градъ иконами Святыхъ освѣщаемъ блистающесе, и тиміаномъ объухаемъ, и хвалами и божественами пѣніи святыми оглашаешь. И си вся видѣвъ, възрадуйся, и възвеселися, и похвали благаго Бога, всѣмъ симъ Строителя (Памятники 1844, 247).

Не видѣлъ еси Христа, ни ходилъ еси по немъ: какъ ученикъ Его обрѣтесе (Служба 1888, 33об.).

Не видѣлъ еси апостола, пришедша въ землю твою... (Служба 1888, 33об.).

И нынѣ прочѣкшимъ декагѣи стѣомъ лѣтѣомъ, призри на землю твою, кѣждь чадъ твоихъ, кѣждь красящаго стѣомъ землѣ твоеѣ бл҃гочестнѣйшаго гд҃ра императора александра александровича, возрадѣиса и възвеселисѣ. Виждь люди твоѣ, какъ живѣтъ, какъ храними сѣтъ гд҃емъ, бл҃говѣріе хранѣтъ по преданію твоемѣ, какъ славѣтъ Христа, какъ поклонѣются имени гд҃у. Виждь и грады величствомъ сіяющыа, кѣждь церкви цвѣтѣщыа, кѣждь христіанство растѣщее, кѣждь и грады твоѣ кѣкъ толѣкними оубодинни бж҃имни, во неглѣніи почивѣющими, блистѣющыисѣ, и дѣмїаюмъ ѡбл҃гоухаемъ, и хвалами и божественными пѣніи стѣыми ѡглашѣаемъ. И сіѣ всѣ видѣвъ, возрадѣиса и възвеселисѣ и похвали бл҃гаго б҃га, всѣмъ сѣмъ строителе (Служба 1888, 33об.-34об.).

Имя императора Александра III добавлено еще один раз. В то время как в тексте Илариона содержится молитвенное прошение помянуть «и нас нищих», в отредактированной версии здесь читается призыв молиться о русской земле и об императоре Александре:

Симъ же убо, о Владыко Царю и Боже нашъ, высокъ и славне, челоуѣколюбче, вздай противу трудомъ славу же и честь, причастники твояго царства, помяни, яко благъ, и насъ нищихъ твоихъ, яко имя Тебѣ: челоуѣколюбецъ. Аще и добрыхъ дѣлъ не имѣемъ, нѣ многыа ради милости твояе спаси ны. Мы бо людие твои и овцѣ паствы твоей, и стадо, еже новоначать пасти, изторгъ отъ пагубы идолослуженіа. Пастырю дозбрый, положи выи душу за овцѣ! Не остави насъ, аще и еще блудимъ, не отверзи насъ, аще и еще съгрѣшаемъ Ти, акы новокупленіи раби, во всемъ не угоядше господу своему. (Памятники 1844, 249).

Сѣмъ блгѣмъ дѣломъ на невестѣхъ  
возмѣздѣе пріемла, и зрѣніа  
слѣдкѣмъ лицѣ бжѣа насыщаѣса, не  
престѣи молѣса ѡ землѣ твоеѣи и  
ѡ члѣдѣхъ, въ нѣхъ же блгѣвѣрнѣхъ  
владѣчествѣа, паче же ѡ  
блгѣочестѣвѣишемъ гдѣрѣ императорѣ  
алѣксандрѣ алѣксандровичѣ, да  
сохранѣтѣ ѡ къ мѣрѣ и блгѣвѣрѣи,  
прѣданнѣмъ твоѣю, и да слѣвнтѣа  
къ землѣ нашей выи правѣвѣрѣе,  
и да не ѡстѣвнтѣ насъ гдѣ, аще  
и ѣще блждѣемъ толикимъ  
вѣкѣмъ прѣтѣкшимъ, аще и  
ѣще согрѣшаемъ гдѣ и владѣицѣ  
нашемъ, аки новокупленіи раби, во  
всѣмъ недѣодѣце господѣи своемъ  
(Служба 1888, 35).

Обращает на себя внимание, что в отредактированном тексте сохраняется принадлежащее Илариону молитвенное прошение простить русский народ как «новокупленных рабов», которые не могут во всем угождать своему господину. Иларион говорит о новокрещенном народе, поэтому образ новокупленных рабов в тексте «Слова» вполне органичен, но спустя 900 лет после крещения Руси этот образ становится неуместным и малопонятным.

Получившийся в результате сокращений и редактирования текст сравнительно невелик по объему, но при этом он сохраняет стиль и эмоциональность оригинала. Однако степень редакторского вмешательства оказалась столь значительной, что в печатной версии отсутствует указание на авторство митрополита Илариона. Если в сохранившихся подготовительных материалах к юбилейному изданию этот фрагмент службы озаглавлен: «Похвала и молитва Святому благовѣрному князю Владиміру (словами Илариона, Митрополита Кіевскаго)», а внизу листа помещена сноска, в которой даются краткие сведения о митрополите Иларионе и его «Слове»,<sup>6</sup> то в печатной вер-

<sup>6</sup> Дело 1887, 11

сии заглавие выглядит так: «Похвала ѿ моли́тва гѣомѹ кѣговѣрномѹ кѣзю владѣмѣрѹ» (Служба 1888, 33). Ни указания на авторство митрополита Илариона, ни посвященная ему сноска сюда не вошла.

Судьба попытки включения в современную богослужебную практику отрывков «Слова о законе и благодати» весьма показательна. Строго говоря, эта попытка была удачной, и в обиходной церковной книге, напечатанной в Московской синодальной типографии, читаются фрагменты из «Слова» митрополита Илариона. При этом догадаться о происхождении текста не могли ни участники богослужения, ни его совершители. Сведения об этом эксперименте если и получили известность, то в чрезвычайно узком кругу любителей церковной книжности.

При этом, спустя еще сто лет, это издание стало восприниматься как свидетельство о церковной традиции. В напечатанном в 1988 году томе Служебных миней (подробнее об этом издании речь пойдет ниже) имеется примечание, в котором указывается, что «по церковной традиции в день памяти равноапостольного князя Владимира читается «Слово о законе и благодати святителя Илариона, митрополита Киевского» (ЗМ\_июль II, 208). Хотя за исключением издания 1888 г., о котором мы говорили выше, у нас не имеется никаких свидетельств о наличии подобной практики. А в полном варианте, который предлагает читать Минея 1988 г., «Слово о законе и благодати» не может использоваться из-за слишком большого объема.

### **Служба всем святым в земле Российской просиявшим**

Другой сюжет, на котором хотелось бы здесь остановиться, это история Службы всем святым, в Земле Российской просиявшим, которая была впервые напечатана в 1918 г. Служба была составлена после того, как Поместный собор 1917–1918 гг. установил общее празднование русским святым.<sup>7</sup> Первоначально составлять новую службу на этот день не собирались, поскольку уже существовала «Служба всем святым российским чудотворцам», составленная в XVI в. иноком Григорием (Григорий 2006, 560). В ходе редактирования выяснилось, что служба Григория нуждается в радикальной переработке, которая и была сделана. В результате возник совершенно новый текст, лишь минимально связанный с первоначальным.

При установлении праздника, посвященного всем русским святым, архаизаторские мотивы присутствовали очень ярко. Во всех материалах, связанных с праздником Всех святых в Земле Российской просиявших, присутствует мотив восстановления. Собор всячески декларирует, что он не создает ничего нового, а лишь восстанавливает то, что прежде существовало.

---

<sup>7</sup> Мы не будем здесь подробно останавливаться на истории этого праздника и службы. См.: Кравецкий 2022, 76-79.

Не случайно соборное определение называется «О восстановлении празднования дня памяти всех святых российских». (Документы 2022, 684). При этом единственным аргументом в пользу того, что такой праздник когда-то существовал, является служба инока Григория. Но это довольно слабый аргумент. В типиконах этот праздник не упоминается. Печатные издания службы были осуществлены старообрядцами (позже – единоверцами) и скорее имели характер обращения к почитаемому прошлому, а не фиксировали актуальную богослужебную практику. К тому же служба Григория приурочена к 17-му июля, в то время как Собор включил этот праздник в триодный цикл.

### **Зеленые минеи**

В 60-е–80-е годы XX века мы наблюдаем очередной всплеск интереса к прошлому. В моду входят поездки по древнерусским городам, путешествия в северные деревни, коллекционирование икон и артефактов, связанных с деревенским бытом. В 1966–1968 гг. выходят «Письма из Русского музея» и «Черные доски» В. Солоухина, способствующие популяризации этого интереса. В 1978 году Пушкинский дом начал выпускать тома серии «Памятники литературы Древней Руси». Это было популярное издание, адресованное самому широкому читателю, в котором древнерусский текст печатался параллельно с переводом на современный русский язык. Для этого времени интерес к Древней Руси был формой поиска альтернативы советской идеологии, поиска потаенной «несоветской России». В прошлом искали ответы на актуальные вопросы современности. Характерным в этом отношении является появившийся в 1967 г. фильм А. Тарковского «Андрей Рублев», в котором люди средневековья обсуждали проблемы, которые волновали шестидесятников.

Открытие Древней Руси шло одновременно с начавшимся в 60-е годы религиозным возрождением. Древняя Русь начинала отождествляться со Святой Русью.<sup>8</sup> В этом контексте можно рассматривать и первое после 1917 года издание Служебных миней, которые увидели свет в 1978–1989 годах. В обиходе это издание называют «Зелеными минеями», и далее для краткости мы будем пользоваться сокращением ЗМ. В это издание было включено огромное количество богослужебных текстов, прежде не входивших в основной круг богослужебных книг.<sup>9</sup> Составители ЗМ предпринимали специальные поиски в библиотеках и архивах для того, чтобы найти древнерусские богослужебные тексты, не вошедшие в позднюю богослужебную практику. В случае, когда имя святого есть в календаре, а служба ему отсутствует в ми-

---

<sup>8</sup> Реконструкторские интенции религиозного возрождения второй половины XX века – предмет специального рассмотрения. См.: Кравецкий 2018.

<sup>9</sup> См. Кравецкий и Плетнева 2001: 263-274; 2013: 35-43.

нее, архивные поиски естественны и необходимы. Но составители ЗМ этим не ограничились, в массовом порядке они добавляли в минейные службы найденные в средневековых рукописях отдельные тропари, кондаки, стихиры и каноны. Так, например, из рукописи ГИМ. Уваров 533-4<sup>о</sup> заимствована вторая стихира на литии в Службе равноапостольному князю Владимиру (ЗМ\_июль II, 185), а также второй и третий тропари св. Владимиру (ЗМ\_июль II, 187), «ин кондак» в Службе Евфросии Полоцкой (Минея май 3, 53).<sup>10</sup> Таких примеров очень много. При этом следует подчеркнуть, что практической необходимости во введении этих дополнений не было. Большая часть таких дополнений снабжена пометой «ин (тропарь, канон и т.д.), то есть текст помещен в качестве альтернативы уже имеющемуся.

Особо следует отметить включение в ЗМ небиблейских по происхождению паремейных чтений Борису и Глебу (Кравецкий и Плетнева 2001, 273). Это единственные три чтения, входящие в состав рукописных паремейников, которые представляют собой не библейский текст, а опирающееся на летописи повествование из русской истории. В паремейниках рассказ об убийении Бориса и Глеба имеет заглавие «От Бытия чтение» и «От Притч чтение». В печатные минеи эти чтения никогда не входили (Успенский 2000, 8-29; Кравецкий 1991). Составители ЗМ включили эти чтения в службу на перенесение мощей Бориса и Глеба (2 мая) в качестве чтений утрени<sup>11</sup> (по первом и втором стихословии и по полиелеи). Изменилось и надписание этих чтений: вместо «Бытия чтение» теперь читается «Жития чтение» (Минея май, 100-104). Маловероятно, что эти чтения вошли в богослужебный обиход. Скорее всего, они присутствуют в ЗМ, напоминая о желании составителей актуализовать богослужебное использование текстов Древней Руси.

Составители ЗМ не могли обойти своим вниманием и «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, о чем мы уже говорили в предыдущем разделе. В 3-м выпуске июльской минеи напечатан русский перевод «Слова» и повторено указание на то, что по церковной традиции читается в день памяти равноапостольного князя Владимира 15 июля. Этот перевод выполнен А.Белицкой и был предварительно опубликован в 28-м выпуске Богословских трудов. Значительный объем «Слова» делает его чтение в храме довольно затруднительным. Трудно предположить, что составители ЗМ верили, что «Слово о Законе и благодати» действительно будет читать в храмах.

Наконец, следует сказать и о Службе всем святым в Земле Российской просиявшим, которая была включена в Зеленые минеи, хотя она относится к триодному кругу, а не к минейному (Минея май 3, 308-387). Параллельно

---

<sup>10</sup> Информация заимствована из готовящейся книги «Материалы к истории служб и молитв русским святым, вошедших в церковное употребление в течении Синодального периода».

<sup>11</sup> Судя по подготовительным материалам, в качестве источника здесь использовалась рукопись Тихомировского собрания по изданию [Тихомиров 1968, 163-165].

с ней в mineю вошла и старая, составленная еще в XVI веке, служба инока Григория. Она вошла под 16 июля и была озаглавлена «Служба на прославление святых чудотворцев Российских, прославленных святителем Макарием, митрополитом Московским и всея Руси. Творение смиренного чернеца Григория, обители великого Евфимия Суждальскаго» (ЗМ\_июль II, 209-227). Таким образом, архаичный вариант службы вошел в это издание наряду с модернизированным.

### Служба 1000-летию крещения Руси

К 1000-летию крещения Руси была подготовлена специальная служба, при написании которой активно использовались фрагменты памятников древнерусской литературы. Автором этой службы был иеромонах Андроник (Трубачев), написавший первый вариант этого текста летом 1983 г. Параллельно со службой он подготовил пространную статью, объясняющую ее замысел и устройство. В течение некоторого времени эта служба дорабатывалась и обсуждалась, однако Литургическая рабочая группа Комиссии Священного Синода по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси решила воздержаться от публикации до того времени, когда текст будет утвержден (Андроник 2007, 301). В итоге сильно переработанная версия этой службы была впервые напечатана лишь в 1988 г. (Чинопоследования 1988), а статья так и осталась неопубликованной, и мы будем ее цитировать по экземпляру, хранящемуся в архивном фонде архимандрита Иннокентия (Просфирнина). Идею активного использования древнерусских текстов иеромонах Андроник обосновывает следующим образом: «Написать такую службу – почти непосильная задача для современного гимнографа. Поэтому мы прибегли к помощи других лиц – святых по жизни, благопросвещенных по уму и знавших о событиях 1000-летней давности гораздо лучше нас, потому что они были почти <...> современниками и выразили самосознание Церкви и народа».<sup>12</sup> Источниками заимствований иеромонах Андроник называет митрополита Илариона<sup>13</sup> (использовано издание (Памятники 1844), преподобного Нестора Летописца (составитель службы пользовался публикацией Повести временных лет в первом томе Памятников литературы Древней Руси (Памятники 1978, 23-277), Кирилла Туровского<sup>14</sup> и Димитрия Ростовского. В связи с Кириллом Туровским он оговаривает, что в произведениях Кирилла ничего не говорится о крещении

---

<sup>12</sup> Андроник (Трубачев), иером. «Служба Господу Богу нашему в память Крещения Руси. Из истории празднования юбилеев. Статья для «Богословских трудов», Сб. 26 // Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва). Ф. 862. Карт. 60. Ед. 7. Л. 6.

<sup>13</sup> Иеромонах Андроник пользуется изданием Иларион 1844 – тем же мамым, каким пользовались составители юбилейной службы св. Владимиру в 1877–1878 гг.

<sup>14</sup> С опорой на издания Калайдович 1821, Евгений 1880.



Руси, но «Слово в Новую неделю по Пасхе и об обновлении Воскресения» (Памятники 1821, 18-27) использовано в первых тропарях канона всех песней, которые «призваны нарисовать картину радостного пробуждения Руси навстречу Христу, построены на этом знаменитом и лучшем Слове Святителя Кирилла». При этом богородичны канона основаны на его Молитве ко Пресвятой Богородице в среду на утрени.<sup>15</sup> Использование текстов Кирилла Туровского иеромонах Андроник объясняет тем, что «они лучше передают личностное отношение, в то время как характер творений святого Илариона – эпический, величественный, соборный».<sup>16</sup>

Сильно сокращенная версия была напечатана в составе «Чинопоследования праздника Крещения Руси» (Чинопоследования 1988), а позже в отдельном издании этой службы (Служба 2014). Первой авторской редакции текста в нашем распоряжении нет. Информацию об изначальной структуре службы мы черпаем из статьи иеромонаха Андроника. В печатной версии в каждой песне канона по два тропаря, в то время как в авторском варианте количество тропарей колеблется от четырех до восьми. В окончательной версии значительно сокращено и количество стихир. Задуманная автором сложная композиция службы была разрушена.

Вот как иеромонах Андроник характеризует общий замысел канона: «Все песни канона Службы Крещению Руси построены единообразно. Первые тропари всех песней используют Слова святителя Кирилла, епископа Туровского. Они являются лирическими запевами к последующим тропарям песни. В первых тропарях песней канона используются образы, традиционные для народно-поэтической культуры Древней Руси (весеннее пробуждение природы) и основанные на евангельских повествованиях и притчах (уловление мрежами т.е., сетями в Церковь – 6-я песнь; рати, т.е. пахари, пахут землю и сеют слово Божие 7-я песнь). Если представить ряд первых тропарей всех песней канона в возрастающем порядке, то они дадут самостоятельное стройное описание духовного состояния Руси после принятия крещения».<sup>17</sup>

Посмотрим, каким образом иеромонах Андроник реализует идею включения памятников древнерусской литературы в богослужебные тексты. Средневековые тексты используются в качестве конструктивных элементов, из которых составляются новые тропари и стихиры. Вот как, например, выглядит седален 5-го гласа, целиком составленный из фрагментов «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона. Причем исходные фрагменты могут свободно переставляться и меняться местами.

---

<sup>15</sup> Святитель Кирилл, епископ Туровский. Молитва в среду по утрени - Кирилл 1880, 166-172.

<sup>16</sup> Андроник «Служба Господу Богу нашему...», с. 9-10.

<sup>17</sup> Андроник «Служба Господу Богу нашему...», л. 21.



Памятники 1844, 241-243

Тебе же како похвалимъ, Отче  
честный и славный, въ земляныхъ  
владыкахъ премужественный  
Василіе? ...

Како вѣрова?

Како разгореся въ любовь  
Христову? Како вселися въ тя  
разумъ, выше разума земляныхъ  
мудрецъ, еже възлюбити  
невидимаго, и о небесныхъ  
подвигнутися?

...Не видѣль еси Христа, ни ходилъ  
еси по Немъ: како ученикъ Его  
обрѣтеся?

Откуда ти припахну воня Святаго  
Духа? Дивно чудо! Ини царіе и  
властеле, видящее си вся бывающа  
от святыхъ мужъ, не вѣрованія, но  
паче на страсти и муки предаша  
ихъ. Ты же, о блаженниче, безъ  
всѣхъ сихъ притече къ Христу,  
токмо отъ благаго смысла и  
остроумія разумѣвъ, яко есть Богъ  
единъ Творецъ, невидимымъ и  
видимымъ...

И си помысливъ, вниде въ святую  
купѣль. И, еже инѣмъ юродство  
мнится, тебѣ сила Божія вмѣнися

Седален. Глас 5 (Служба 2014, 24-  
25; ср.: Чинопоследования 1988, 34)

Вѣкъ похвалимъ тѣ, ѿтче чѣстнѣй,  
славнѣй въ земнѣхъ владыцѣхъ  
владѣмїре;

какъ оубѣровахъ ѣси;

какъ ти еердце ѿверзеша; какъ  
вниде въ тѣ стѣхъ вѣжїи;

какъ возгорѣса любовїю ко хрїстѣ;  
какъ вселѣса въ тѣ разумъ  
превѣше земнѣа мѣротти, ѣже  
возлюбїти невидимаго;  
не видѣхъ ѣси хрїта, ни ходїхъ по  
немъ, какъ оуеникъ ѣгѡ ѡбвѣса;

ѿкѣдѣ повѣла тебѣ бѣгодѣханїе  
стѣгѡ дѣа; ѡ дѣвное чѣдо! инїи  
царїе и властїтѣлїе, видяще всѣ  
выкѣсма ѿ стѣхъ мѣжїи, не  
вѣроваша, но паче на стѣдѣнїа  
и мѣки предаваша ихъ. ты же,  
блженне, безъ всѣхъ сїхъ пришѣлхъ  
ѣси ко хрїстѣ, токъмѡ ѿ блѣгѡ  
смѣсла и ѡстрѣмѣхъ оумѡмъ  
разумѣхъ, ѡкъ ѣсть вѣ ѣдїнѣ  
творѣцѣ,

и вниде во стѣю кѣпѣлю и ѣже  
инѣмъ юродство мнїтсѣ, тебѣ сїла  
вѣжїа вѣнїсѣ, крїтѣ ѡрѣжїе мїра,  
неповѣдїма повѣда

При сравнении древнерусского текста с текстом службы бросается в глаза, что язык модифицируется, приближаясь к языковому стандарту поздних служб. Это касается не только морфологии, но и лексики: припахну воня

Святаго Духа → повѣѣѣ бл҃гоу́хание сѣ́агѡ дѣ́а. Замена слова «воня», ассоциирующегося у носителя русского языка со словом «вонь», на не имеющее отрицательных коннотаций слово «благоухание» характерный прием книжных справщиков XX века (Кравецкий и Плетнева 2001, 102).

Средневековый текст может использоваться в качестве рамки для авторской мысли. Так во фразу митрополита Илариона о том, что Владимир был правителем не какой-то неизвестной земли, а русской, добавляется уточнение, что русская земля известна всем потому, что она крещена и в ней искоренено неверие. В исходном тексте «Слова» этой мысли нет:

Памятники 1844: 239

Не въ худѣ бо и не въ невѣдоми  
земли владычствоваша, но въ  
Русской, яже вѣдома и слышима есть  
всѣми конци земля

Канон, песнь 4, тропарь 1 (Служба  
2014, 25-26; Чинопоследование  
1988, 35).

Не въ худѣи и не въ невѣдомѣи  
земли оублашанъ бысть слѣхъ  
твѡи, гдѣи, но въ русскѣи, въ нейже  
крѣщеніемъ невѣрїе искоренїа, и  
нынѣ вѣдома и слышима єсть  
всѣми конци земля

Вступительные слова Кирилла Туровского в Неделю по Пасхе стали начальными словами 1-го тропаря 1-й песни канона, а значит, и всего канона.

Слово Кирилла Туровского в Неделю  
по Пасхе (Памятники 1821, 18).

Велика учителя и мудра сказателя  
требуеть церкви на украшеніе праздъ  
ника. Мы же нищи есмы словом и  
мутни умою, не имущее огня Свята-  
го Духа, наслажденіе душеполезных  
словесъ; обаче лубве ради сущихъ съ  
мною братїй, мало нѣчто скажемъ о  
поновленїи Въскресенїа Христова

Канон, песнь 1, тропарь 1. (Служба  
2014, 20; ср.: Чинопоследование  
1988, 31)

Велїка оучїтеле и мудра сказателе  
трѣбуетъ црковъ на оукрашенїе  
праздника, мы же, нищїи словомъ,  
чтѡ речемъ; обаче, призвавше  
бл҃годать сѣ́агѡ дѣ́а, повѣднѡ  
возслави́мъ крѣщенїе рѣси

Древнерусский текст может использоваться в качестве основы для собственного литургического творчества, развиваться и модифицироваться:

Памятники 1844, 230

Канон, песнь 3, тропарь 2. (Служба  
2014, 22; ср.: Чинопоследование  
1988, 32)

По всей же земли роса: по всей бо  
земли Вѣра прострѣся, дождь бла-  
годатный обрости, купѣль паку-по-  
рожденіа сыны своя въ нетлѣніе  
облачить

И́коже по землѣ роса, та́кѡ по  
всѣй рѣсѣ вѣра прострѣся, дождь  
благодатный обрости и купѣль  
крѣщеніа сыны русскіа въ  
нетлѣніе облачи, ѿ не́же и нынѣ  
спісѣніе пріемлемъ

Мы видим, что в «Слове» и в Службе библейская аллюзия обыгрывает-  
ся по-разному. Изначальный текст опирался на Суд. 6. 37-40. Отталкиваясь от  
библейского рассказа о росе, которая была везде кроме шерсти, разложенной  
на земле Гедеоном, митрополит Иларион рассуждает о благодати, которая  
отошла от иудаизма и распространилась по всей земле. В версии же иеромо-  
нах Андроника говорится, что благодать оросила купель, в которой крести-  
лись «сыны российскія».

В некоторых случаях в тропарях используется не столько древнерусский  
текст, сколько литературный прием, заимствованный из этого текста. Так,  
у митрополита Илариона мы читаем о Владимире, который при крещении  
принял новое имя, а в службе новое имя принимает после крещения Русь:

Памятники 1844, 240

Въ Христа крестився, въ Христа  
облечеса, и изыде отъ купѣли бѣлоо-  
бразуяся, сынъ бывъ нетлѣніа, сынъ  
воскрешеніа, имя пріимъ вѣчно, и  
именито въ роды и роды: Василий  
имже написася въ книги животныа,  
въ вышнимъ градѣ и нетлѣниѣмъ  
Іерусалимѣ

Канон, песнь 4, тропарь 2 (Служба  
2014, 26; ср.: Чинопоследование  
1988, 35]

Нѡвое ѿмѡ пріемши рѣсь крѣщеніемъ,  
ѿмже написѡмъ въ книзѣхъ жи́зни,  
рѣсь стѡмъ. и по всѣй землѣ нынѣ  
слышнѣмъ: сла́ва силѣ твоѣй гдѣ.

Упоминание Святой Руси, которое появляется в этом тропаре, – факт  
церковной культуры Новейшего времени. В древнерусских текстах это  
выражение не встречается. Впервые выражение «Святая Русь» фиксируется  
в текстах XVII в., принадлежащих скорее к фольклорной традиции. В XIX  
в. это выражение начинает активно использовать светская литература, а в  
XX оно приходит в церковную письменность и занимает в ней важное место  
(Кравецкий и Плетнева 2013, 80-88). Для церковной и светской культуры  
второй половины XX в. концепт Святой Руси приобретает особое значение.  
Епископ Афанасий (Сахаров) добавил в очередную редакцию «Службы всем  
святым в Земле Российской просиявшим» стихирю, куда вошли слова «Русь  
святая, храни веру православную». Впоследствии эти слова стали мемом,  
вышедшим далеко за пределы гимнографии.

В некоторых случаях исправления средневекового текста сведены к минимуму.

Слово Кирилла Туровского в Неделю по Пасхе (Памятники 1821, 21)

Ныня солнце красуся къ высотѣ  
въсходить и радуся землю  
огрѣваетъ, възиде бо намъ отъ гроба  
праведное солнце Христось и вся  
върющая ему спасаетъ

Канон, Песнь 5, Тропарь 1 (Служба 2014, 27; Чинопоследование 1988, 36).

Солнце красѹющеея къ высотѣ  
восходитъ и радѹющеея зѣмлю  
огрѣваетъ, възиде бо намъ въ  
крѣщенїи рѣкѣ прѣное слнце, хрѣтово,  
и всѣхъ въкрѹющихъ въ него  
спасаетъ.

Сравнение Службы 1000-летию крещения Руси и соответствующих древнерусских текстов можно продолжить. Но, кажется, приведенных примеров достаточно, чтобы показать желание гимнографа использовать в богослужебных текстах фрагменты памятников древнерусской книжности. Конечно, и «Слово» митрополита Илариона, и проповеди святителя Кирилла Туровского относятся к церковной книжности. Но иеромонах Андроник использовал и летописные тексты. Создается впечатление, что для него был важен сам факт обращения к письменному наследию Средневековой Руси, что было своеобразным откликом на общественный интерес к 70-80-х годов к отечественной истории. Древняя Русь ассоциировалась со Святой Русью, что порождало желание всячески активизировать тексты прошлого.

Как уже говорилось выше, служба была опубликована в сильно сокращенном виде. Общий замысел автора был разрушен. Участники богослужения едва ли были в состоянии опознать цитаты и оценить литературное мастерство составителя. Таким образом, Служба Тысячелетию крещения Руси оказывается герметичным текстом, замысел которого и литературные приемы надежно скрыты от читателей.

## Литература

АНДРОНИК (ТРУБАЧЕВ), Игумен, 2007. Гимнографическая деятельность Русской Православной Церкви после восстановления патриаршества (1917–1988). In Альфа и Омега 2 (24), с. 285-302.

ГРИГОРИЙ, 2006. In Православная энциклопедия, 12, с. 560-562.

ДОКУМЕНТЫ Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. (Кн. 1-2), 2002. Сост. А. Г. Кравецкий. Москва.

МИНЕЯ МАЙ Часть 1, 1987. Москва.

МИНЕЯ МАЙ. Часть 3, 1987. Москва.

МИНЕЯ ИЮНЬ Часть 2, 1986. Москва.

КРАВЕЦКИЙ, А. Г. 1991. Из истории Паримейного чтения Борису и Глебу. In Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. Москва. с. 42-52.

- КРАВЕЦКИЙ, А. Г. 2018. Изобретая церковную традицию: некоторые особенности церковной практики в XX веке. In *Fontes Slavicae Orthodoxae* 2 (2018), с. 35-49.
- КРАВЕЦКИЙ, А. Г. 2022. Богослужебный уклад Русской Церкви и Священное Писание в трудах Поместного Собора 1917–1918 гг. In *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов*, 15. Москва. с. 5-88.
- КРАВЕЦКИЙ, А. Г., ПЛЕТНЕВА, А. А. 2001. История церковнославянского языка в России (XIX-XX вв.). Москва.
- КРАВЕЦКИЙ, А. Г., ПЛЕТНЕВА, А. А. 2013. Минейные службы Нового времени: история, поэтика, семантика. In *Минеи: образец гимнографической литературы и средство формирования мировоззрения православных*. Олыштын. с. 15-90.
- ПАМЯТНИКИ духовной литературы времен великого князя Ярослава 1844. In *Прибавления к творениям святых отцев в русском переводе, издаваемым при Московской духовной академии*, 2. Москва. с. 204-292.
- ПАМЯТНИКИ российской словесности XII века, изданные с объяснениями, вариантами и образцами различных почерков К. Калайдовичем, 1821. Москва.
- ПАМЯТНИКИ литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века, 1983. Москва.
- СЛУЖБА Господу Богу нашему, в Троице славимому, в память Крещения Руси, и святому равноапостолу, великому князю Владимиру. 2014. Москва.
- СЛУЖБА с акафистом святому равноапостольному великому князю Владимиру, с присовокуплением житія его и нотных переложений сея службы Киевскаго роспева. Ко дню девятисотлетия Крещения Руси (988–1888). 1888. Москва.
- ТВОРЕНИЯ святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского. 1880. С предварительным очерком истории Турова и туровской иерархии до XIII века. Киев.
- ТИХОМИРОВ, М. Н. 1968, Описание Тихомировского собрания рукописей. Москва.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А. 2000. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. Москва.
- ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЕ праздника крещения Руси, 1988. Москва.
- MINČEV, G. 1994 – Рец. на: V. Tkadlčík (text pripravil), *Rimský Misál – Missale Romanum*, AVE, nakladatelství olomouckého arcibiskupství, Olomouc, 1992. Pp. 197. In *Orientalia Christiana Periodica* 60, 2, 678-680.
- RIMSKÝ MISÁL – Missale Romanum 1992. Olomouc.

Александра Плетнева<sup>1</sup>

## Гравированные молитвы XVII–XIX веков как источник изучения религиозных практик и религиозного сознания

### Seventeenth- and Eighteenth-Century Engraved Prayers as a Source for the Study of Religious Practices and Religious Conscience

*Engraved sheets containing information about saints, their canonizations and relics are an important source of knowledge about the religious life of people in the late 17<sup>th</sup> to the early 19<sup>th</sup> century. Of particular interest are the prayers to saints which were first published on engraved sheets. The origin of such prayers is very diverse. It has been discovered that the authors of two of the prayers examined are Kirill Turovsky and Dimitri Rostovsky.*

*The demand for such engravings, intended for individual, and not common church prayer, evidences an important change in church mentality. Such prayers, as well as later prayer books for the laity, testify to the growing significance of private prayer in religious life. During the 19<sup>th</sup> century, many of such prayers were included in akathists and editions of church services. In 1915, the St. Petersburg Synodal Printing House published a voluminous collection, which included a substantial number of these prayers.*

*Folk literature, lubok, prayer practice, intercultural contacts, Church Slavonic*

#### I

Книга не единственный источник, к которому можно обращаться при изучении гимнографических или агиографических текстов. Существенные текстовые фрагменты могут включаться в произведения изобразительного искусства (фрески, иконы и гравюры). В этой статье речь пойдет о гравированных листах с изображением святых и/или текстов, посвященных конкретным святым.<sup>2</sup> В настоящее время известно значительное количество таких гравюр. На них можно обнаружить тропари, кондаки, молитвы, фрагменты житий и даже информацию о канонизации и перенесении мощей в новую раку. Известны также гравюры, на которых отсутствуют фигуративные изображения, а имеется только помещенная в рамку молитва.

Религиозная народная гравюра была коммерческой продукцией. Она изготавливалась на продажу, как сегодня изготавливаются церковные сувениры.

---

<sup>1</sup> Александра Андреевна Плетнева, кандидат филологических наук, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН. 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2. csl\_cent@mail.ru

<sup>2</sup> Произведения народной гравюры (лубочные картинки) появились в конце XVII в. и пользовались огромной популярностью вплоть до конца XIX в.

ниры, адресованные паломникам или туристам. Наш интерес к этой массовой продукции связан с тем, что, анализируя ее, мы можем понять, какие изображения были востребованы, какие сюжеты пользовались популярностью, кто из святых был предметом особого поклонения.

Прежде чем анализировать тексты, помещенные на гравюрах, оговорим круг источников, на которые мы будем опираться. В первую очередь, это собрание «Народных картинок» Дмитрия Александровича Ровинского, которое находится в Отделе эстампов Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина Москве.<sup>3</sup> Кроме того, привлекаются альбомы, содержащие репродукции интересующих нас гравированных листов.

При просмотре материалов собрания Д. А. Ровинского обращает на себя внимание большое количество изображений русских святых. Это Антоний Печерский, Антоний Римлянин (Новгородский), Артемий Веркольский, Варлаам Хутынский, Василий и Максим Блаженные, Зосима, Савватий и Герман Соловецкие, Нил Столобенский, Ярославские и Ростовские князья, причисленные к лику святых, и многие другие. Обычно русские святые изображаются на фоне обители, где находятся их мощи и/или где проходило их служение. Например, Елеазар Анзерский изображается на фоне Анзерского скита Соловецкого монастыря (илл. 1), Кирилл Белозерский – рядом с Белозерским монастырем и т.д. Эти гравюры можно рассматривать как своеобразный путеводитель по святым местам. Любопытно, что значительное число гравюр изображает не святых Древней Руси, а подвижников, канонизированных в XVI–XIX веках.

Обилие изображений русских святых макарьевских и позднейших канонизаций, свидетельствует о том, что русская гравюра на религиозные темы выполняла роль своеобразных информационных листков, рассказывающих о святынях. Подобный способ использования гравированных текстов – общеевропейское явление. Известно, что во времена реформации католики и протестанты пользовались гравированными листками, для изготовления которых не нужен был типографский шрифт, чтобы быстро распространить в народе информацию, касающуюся вероучения и общественной жизни. Для того уровня развития информационных технологий такой способ является самым быстрым (Cole 1984; Holborn 1942). Подобным образом функционировал и русский религиозный лубок. Такая информационная составляющая особенно ярко проявляется в гравюрах, посвященных святителю Димитрию Ростовскому.

О гравюрах, изображающих св. Димитрия, мы подробно писали в другой работе (Плетнева, в печати), поэтому суммируем здесь лишь основные

---

<sup>3</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить М. А. Пожарову, хранителя коллекции русской печатной графики XVI–XIX веков Отдела эстампов Государственного Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (далее – ГМИИ) за возможность работать с материалами Д. А. Ровинского, помощь и консультации.



выводы. Во-первых, обращает на себя внимание исключительно большое количество совершенно самостоятельных сюжетов, связанных со святителем Димитрием. В издании Д. А. Ровинского описано 14 видов разных гравюр, посвященных ему. Для сравнения: изображение почитаемых московских юродивых Василия и Максима известно только в одном варианте, а изображение Александра Невского с сопровождающими текстами представлено в пяти вариантах. На основании этого мы можем сделать вывод об исключительном народном почитании Димитрия Ростовского, мощи которого были открыты в 1752 г., а канонизация состоялась спустя пять лет в 1757 г.

Сюжеты изображений св. Димитрия достаточно разнообразны. Один из сюжетов представляет собой фрагмент из его антистарообрядческого сочинения «Повесть о раскольнической Брынской вере» (илл. 2), но подавляющее большинство гравированных листов посвящено чудесам у его мощей. Святитель Димитрий – книжник и интеллектуал – пользовался огромной популярностью в народе именно как чудотворец. Популярность святителя была столь велика, что власти сочли необходимым бороться с ней. Показательным в этом отношении является вышедший в 1760 году (т.е. через три года после прославления ростовского митрополита) указ Сената, запрещающий продавать гравюры с его изображением: «...въ Москвѣ на Спаскомъ мосту и въ прочихъ мѣстах, такъ и въ Санктпетербургѣ, безъ всякой апробаціи и позволенія, продаются печатные деревянными досками, новоявленнаго Чудотворца Димитрія Митрополита Ростовскаго съ его чудесами (которыя Святѣйшимъ Правительствующимъ Синодомъ еще не апробованы) и прочихъ Святыхъ угодниковъ листы, весьма неискусной работы, каковыхъ де листов печатать и продавать, безъ позволенія духовной команды не надлежало» (Полное собрание законов 1830, 561).

На первый взгляд, в этом документе нет ничего нового. Этот указ отсылает к указам Синода 1744 и 1745 гг., запрещающим бесцензурное распространение изображений святых (Ровинский V, 31-32, 343). Но его принципиальное отличие от предыдущих запретов состоит в том, что он борется с распространением рассказов о чудесах святого, который был официально канонизирован всего лишь три года назад. Указ свидетельствует, что почитание святителя Димитрия сразу же приобрело такой масштаб, что власти сочли необходимым принять меры.

Таким образом, гравюры, изображающие святителя Димитрия, свидетельствуют о широком народном почитании этого святого в середине XVIII в. Одновременно с этим, они могут рассматриваться как один из источников информации о чудесах, которые совершались у его мощей.

Ситуация, когда гравированные изображения являются источниками информации о новых канонизациях и чудесах, не является уникальной. Так, например, гравированная икона св. Иннокентия Иркутского снабжена текстом, рассказывающим о том, что в 1804 г. его мощи были открыты для покло-

нения, а память его совершается 26 ноября. То же самое видим на гравированном изображении Феодосия Тотемского<sup>4</sup> (илл. 3), которое было напечатанно в 1797 году. Вверху листа сообщается, что Феодосий преставился 28 января 1568 г., мощи были обретенны в 1796 г., а память его празднуется 28 января. В нижней части листа содержится пространный рассказ об обретении мощей: В прошлом 1796мъ годѣ Вологодскон Впархіи въ городѣ тотѣмѣ въ спале Суморинне монастырѣ при копаніи рва подѣ фундаментѣ новостроющенна церкви вознесенія господна оверѣтеннхъ гробѣхъ и внемѣ лежащее покрытое сѣномъ тѣло погребенное въ 1568мъ году генварѣ 28го дня, у коего голова, рѣки весь корпусъ и одежды цѣлы поусмотреннымъ же вышитымъ на сѣмѣ литерамъ открито, что тѣло сіе есть преподобнаго Феодосіа суморинна бывшаго того тотемскаго суморинна монастыря началника и основателя, котораго по прележдшимъ чудотвореніямъ въ тотемскаѣ округѣ и дрѣвнѣ окрестнынъ мѣста издавна почитаютъ сѣтымъ и изображаютъ на иконахъ по чему и служба на память преставленія его на 28е число генварѣ еще въ 1729мъ году сочинена и понен отпралана емѣ втомъ суморинне монастыре [монастыре] молебствіа а при учиненныхъ оному тѣлу трехъ свидѣтельствѣхъ сперва въ томъ же 1796мъ году чрезъ двѣхъ присутствующихъ вологодскон консисторіи при стронгелѣ того монастыря и прдрѣвнѣхъ градскихъ церквенъ священникахъ съ свѣтскими Города тотемы чиновниками и лучшими Гражданами потомъ въ 1797мъ Преосвященнымъ Архіепископомъ рогтовскимъ и кавалеромъ арсеніемъ и епископомъ Вологодскимъ арсеніемъже анаполѣдокъ и сего 1798 года Августа 21го числа симъ же епископомъ вологодскимъ обще сѣтамошнимъ градскимъ губернаторомъ шестневымъ оказалось оное тѣло нетленно: бывшіе же по вылатіи его изъ земли чудотворенія многимъ исцеленіа совершенно удостоверили, что сіе нетленное тѣло есть поманутаго рѣвнаго Феодосіа тотемскаго чудотворца. Мы видим, что гравюра содержит свежую информацию, касающуюся открытия мощей. Любопытно, что здесь названа дата создания службы и указано, что она совершается в монастыре. Между тем епископ Вологодский Арсений (Тодорский) ходатайствовал перед Синодом об утверждении этой службы осенью 1798 г.,<sup>5</sup> то есть через год после того, как была напечатана гравюра, сообщающая, что служба Феодосию Тотемскому уже совершается в Суморинском монастыре.

<sup>4</sup> ГМИИ, Отдел эстампов, Коллекция русской печатной графики XVI–XIX веков, Собрание Д. А. Ровинского, инв. № 55230.

<sup>5</sup> По определению Синода о напечатании в Московской типографии службы преподобному Феодосию Тотемскому чудотворцу и об отсылке к епископу Вологодскому для дополнения и исправления погрешностей, Российский Государственный исторический архив (Санкт-Петербург), ф. 796, оп. 79 (1798), д. 848.

## II

Особый интерес представляют тексты молитв святым, которые содержатся в ряде гравированных листов. Принципиальным отличием молитв от других гимнографических текстов, помещенных на гравюрах, является то, что для большинства из них лубочные листы оказываются местом первой публикации. Если стихиры, тропари и кондаки читаются в служебных Минеях или в отдельных изданиях служб, то молитвы святым не печатались в богослужебных книгах. Можно сказать, что лубочная версия этих молитв – это не «опустившиеся» в народ тексты, заимствованные из церковной книжности, а произведения, находящиеся где-то на границе «народной» и «книжной» культуры. И эта граница очень зыбкая. Дело в том, что гравированные листы с текстами молитв могли существовать в традиционном народно-лубочном облике, а могли приближаться к книжному стандарту, проходить цензуру и утверждаться Синодом.

Приведем несколько примеров.<sup>6</sup> В конце 1862 года строитель Антониева Дымского монастыря иеромонах Иоанн (Егоров) направил в цензурный комитет рукописную молитву преподобному Антонию Дымскому. В сопроводительной записке к ней говорилось: «Благочестивые поклонники, посещающие обитель Дымскую, приобретают молитвы преподобному Антонию Дымскому, списываемые некоторыми из братьев и послушников с молитвы, употребляемой во время служения молебнов пред ракою мощей преподобного Антония Дымского. Означенная молитва, списываемая большей частью малограмотною братиею и послушниками, от неправильной расстановки знаков и от искажения слов теряет свой правильный смысл, отчего самые благомыслящие богомольцы-поклонники вместо утешения души испытывают скорбь. Желая избежать таковых ошибок и удовлетворять богомольцев правильно составленной молитвой, покорнейше прошу дозволить мне прилагаемую молитву издать в печати славянским шрифтом».

В 1868 году Санкт-Петербургский комитет Духовной Цензуры получил для рассмотрения рукопись, содержащую молитвы святому Артемию Веркольскому. Цензор – архимандрит Фотий (Ширевский), просмотрел рукопись и донес, что «по сделанном в ней малом исправлении как не заключающая в себе ничего противного вере и благочестию, она может быть дозволена к напечатанию для церковного употребления в удовлетворение благочестивому чувству молитвенников, притекающих к святым мощам угодника Божия и в пользу скудной обители».

17 сентября 1907 года архиепископ Ярославский и Ростовский Тихон (Беллавин) писал в Синод: «В Ростовском Спасо-Иаковлевском Дмитрие-

---

<sup>6</sup> Информация заимствована из готовящейся книги «Материалы к истории служб и молитв русским святым, вошедших в церковное употребление в течении Синодального периода».

вом первоклассном монастыре при служении молебнов святителю Иакову, чудотворцу Ростовскому, читается издавна соответственная сему святителю молитва, имеющаяся в обители в одном рукописном, тщательно хранимом в рамке за стеклом, экземпляре, при сем в копии прилагаемая. Многие православные богомольцы, приходящие в Спасо-Иаковлевский монастырь и особенно крестьяне Ростовского уезда, с особым усердием чтущие святителя Иакова, неоднократно выражали начальству Спасо-Иаковлевского монастыря свое искренне желание приобрести экземпляр названной молитвы для чтения ее у себя дома, но за неимением в обители такового, монастырское начальство лишено было возможности удовлетворить сему благочестивому желанию богомольцев. Озабочиваясь удовлетворением вышеупомянутого благочестивого желания православных богомольцев, согласно просьбе настоятеля Ростовского Спасо-Иаковлевского Димитриева монастыря архимандрита Анатолия (Юнгера), долг имею, благопочтительнейше ходатайствовать перед Святейшим Правительствующим Синодом о даровании сему монастырю права напечатать прилагаемую при сем в копии молитву святителю Иакову на отдельных листках для нужд посещающих обитель богомольцев».

Известные нам обращения в Синод по поводу издания гравированных молитв относятся к XIX веку. Но на ряде листов, напечатанных в XVIII веке, мы уже видим разрешительную отметку духовной цензуры. По всей видимости, монастыри или издатели обращались в цензуру, минуя Синод.

Синод мог утверждать молитвы не только в связи с изданием их в виде отдельных листков, но и для публикации в составе акафистов. Однако специального сборника молитв не существовало вплоть до начала XX века. Первый опыт собирания их в особый сборник был предпринят настоятелем храма Святого Спиридона Тримифунтского в Адмиралтействе протоиереем А. А. Ставровским.<sup>7</sup> В 1908 г. он издал «Полный сборник молитв Спасителю, Пресвятой Троице, Божией Матери и святым угодникам Божиим, читаемых пред святыми иконами на молебнах и всенощных бдениях, с присоединением дневных тропарей и некоторых величаний». В 1914 г. вышло второе расширенное издание этого сборника (Ставровский 1914). Сборник Ставровского печатался с разрешения духовной цензуры, но это было все-таки частное издание. Можно предположить, что именно этот опыт подтолкнул Санкт-Петербургскую синодальную типографию начать работу над официальным изданием таких молитв. Возглавил эту работу архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий). В типографском объявлении о подготовке книги говорилось, что кроме молитв, заимствованных из каноников, акафистов и изданий отдельных служб, «в состав предполагаемого сборника будут включены также и отдельные мо-

---

<sup>7</sup> Протоиерей Алексей Андреевич Ставровский был расстрелян в Кронштадте осенью 1918 г. В 2001 канонизирован.

литвы, печатные и в рукописях сохранившиеся, читаемые в разных местах России пред местночтимыми святыми иконами и угодниками Божиими, кои доставляются для напечатания в управление Типографии».<sup>8</sup> В 1915 г. книга «Молитвы, чтимые на молебнах» вышла из печати (Молитвы 1915).

Этот сборник не дает возможности проследить, откуда был заимствован тот или иной текст. Лишь в отдельных случаях там имеются указания на то, что молитва заимствована из акафиста или же что она читается в том или ином монастыре. Но такие указания были скорее исключением, чем правилом. Позже, в 80-е годы XX века большая часть этих молитв вошла в состав нового издания служебных Миней. Исследование текстов, помещенных на гравюрах XVII–XVIII вв. позволяет описать начальную историю этих молитв.

### III

Рассмотрим в качестве примера молитвы блаженному Иоанну Ростовскому и св. Петру царевичу Ростовскому.

Ростовский юродивый Иоанн Власатый (+ 3 сентября 1581 или 1580 г.) почитался как чудотворец, по крайней мере, с конца XVI века. Имеется ряд сообщений, что молящиеся брали землю с его могилы и добавляли ее в святую воду (Мельник 2021). А. Г. Мельник, исследовавший ранний этап почитания Иоанна Власатого, обратил внимание на то, что в описании исцелений, совершавшихся около могилы Иоанна, сначала упоминаются молебны, совершаемые Иоанну Предтече, а начиная с чуда, которое датируется 1648–1649 г., молебны совершаются самому Иоанну Власатому (Мельник 2021, 16). Для совершения молебна святому нужна молитва ему, хотя на практике без этой молитвы можно и обойтись. По всей видимости, через какое-то время после того, как на могиле Иоанна стали совершаться молебны, ему была составлена специальная молитва. А позже ее текст наряду с тропарем и кондаком был напечатан на гравированном изображении Иоанна Власатого (илл. 4). Судя по тому, что в тексте упомянута «благодарная императрица» (без указания имени<sup>9</sup>), эта гравюра была напечатана между 1725 и 1796 гг. Приводим текст этой молитвы по экземпляру, хранящемуся в собрании Д. А. Ровинского:<sup>10</sup>

ДѢЛА СѢОМЪ ІОАННЪ ВЛАСАТОМУ ДѢЛТНКОМУ РОСѢ ЧУДО  
Ѡ ВСЕГѢТЫ УГОДНИЧЕ ХРѢТОВЪ ІОАННЕ ВСЕБЛЖЕННЕ ЗЕМНЫИ АГГЛЕ ИНѢНЫИ  
ЧЛВЧЕ ЧЫ ѠЮНОСТИ ТВОЕѢ МИРЪ СЕІ СЪЕТНЫ КОЗНАКВІДѢЛЪ ЕСИ НИГО ХРѢТОВО

<sup>8</sup> Церковные ведомости, 1912, № 6, с. 46.

<sup>9</sup> Это единственный известный нам случай, когда моление об императрице присутствует, а ее имя не названо.

<sup>10</sup> ГМИИ, Отдел эстампов, Коллекция русской печатной графики XVI–XIX веков, Собрание Д. А. Ровинского, инв. № 55131.

СОТЦАННЕМЪ НОСА ЗАПОВЕДИ ТОГО ИПОЛНИЛ ЕСИ СОВЕРШЕННО ИПОМНОГНУХ  
ТРУДЕХЪ ТВОИХЪ ПРЕСЛАВА КЪВЕЛѢПНОМУ БЖНА СЛАВЫ ПРТОЛУ ЕМЪЖЕ  
ИПРЕДЕТОМЪ: ПРТУЮ ТРЦУ ПОДАТИ БЛГОВЕРНОИ ИМПЕРАТРЦЕ НИШЕН МИРЪ  
ИЗРАВНЕ ИНАВРАГН ПОВЕДУ ИДОЛЕННЕ ГРА НИШЪ РОСТОВЪ ИВСА ГРАДЫ ИСТРАНЫ  
ИВСЕХЪ ХРТИАНЪ ПРАКОСЛАВНЫХЪ ИЗБАВИ СТРТЕН ДШВХЪЖЕ ИТЕЛЕСНЫХЪ НИКОЖЕ  
НИКЕ ПРЕЧТЕНЕН РАЦКЕ ТВОЕИ НЕПРЕСТАННО СОДЕКАЮТСА ЧУДЕСА ТАКО ИВПРЕДЪ ОНЫМИ  
НЕОСТАВИ НАСЪ **О** ВСЕБЛЖЕННЕ УМОЛИ ГДА БГА ВСЕА ТВАРИ СОДЕТБЛА ИЗБАВИТИ  
НАСЪ ВОЗДУШНЫХЪ МЫТАРСТВЪ ИВЧЕНАГО МУЧЕННА ДАВСЕГДА ПРОСЛАВЛЕМЪ ОТЦА  
ИСЫНА ИСАТАГО ДУХА И ТВОЕ МИЛОСТИВНОЕ ПРЕДСТАТЕЛЬСТВО НИШЕ ИПРИНО И  
ВОКЪКИ ВЕКОВЪ АМИНЬ.

Обращает на себя внимание прошение об избавлении от воздушных мытарств. Непонятно, на какие обстоятельства жизни блаженного или же на какие посмертные чудеса опирается это прошение. По всей видимости, этот вопрос ставили перед собой и составители сборника «Молитвы, чтомья на молебнах», которые исключили из этой молитвы упоминания о мытарствах<sup>11</sup> (Молитвы 1915, 77об.). В сборнике «Молитвы 1915» содержится две молитвы Иоанну Ростовскому. Вторая молитва ему (в сборнике она имеет номер 1) заимствована из акафиста. В Зеленые минеи молитвы блаженному Иоанну Ростовскому не были включены.

Преподобный Петр Ростовский жил в XIII в. Он был ордынским цае ревичем, потомком Чингисхана, принявшим крещение и получивший имя Петр. Почитание Петра Ростовского началось не ранее середины XVI в. С этого времени фиксируются сообщения о чудесах, происходящих около его захоронения. В тексте службы, созданной в 1549 г., он именуется целителем и чудотворцем (ПЭ LV, 583-586).

В собрании Д. А. Ровинского имеется гравированный лист, где царевич Петр изображен вместе с апостолами Петром и Павлом<sup>12</sup> (илл. 5). Д. А. Ровинский говорит, что это «новейшее» издание 1830 г. (Ровинский III, 664), но это неверная дата. Упоминание в тексте молитвы, помещенной на этой гравюре, членов царствующего дома позволяет утверждать, что гравюра появилась между 1783 г. (дата рождения великой княжны Александры Павловны) и 1796 г. (дата смерти Екатерины II). Приведем текст молитвы, помещенной на этом листе:<sup>13</sup>

<sup>11</sup> По данным Церковнославянского подкорпуса Национального корпуса русского языка, в этом сборнике воздушные мытарства упомянуты более 15 раз. Значит, редакторы не боролись с такими упоминаниями, но именно в данном случае сочли его неуместным.

<sup>12</sup> До конца XVII в. память Петра Ростовского праздновалась 29 июня, то есть на Петра и Павла.

<sup>13</sup> ГМИИ, Отдел эстампов, Коллекция русской печатной графики XVI-XIX веков, Собрание Д. А. Ровинского, инв. № 55201.



## МОЛИТВА ПРЕПОДОБНОМУ ПЕТРУ ЦАРЕВИЧЮ РОСТОВСКОМУ ЧЮДОТВОРЦЮ

Ќ велики угодинче преславных чюдотворче всеблаженне Петре царевиче дшею нанбси прѣлау бжню прѣдстони и трончныя славы наслаждашия теломже наземли кз божественномъ храме семъ почиваеши нощнего данною ти свыше благодатию различная источая чюдеса Призри милостивнымъ окоми на предстоящия честнѣи твои раце люди нпрогашия умилно твоея помощи сѣ бобы въ безмѣрномъ согрешѣннѣи осквернившися и втине страстей присно ваяющѣи праведный гневъ божїи на сѣбѣ наводохо<sup>м</sup> и всякия милости недостонни сотворихомъя тѣмже ннесмѣюще возвестити очесъ нашихъ на высоте небейн ниже возвестити молебнымъ глазъ сердцемъ сокрушеннымъ ндухомъ смиреннымъ твѣ вхадатвнство и пособие вхадотвнство и пособие призываемъ ты яко стязавыи дѣрновѣнне воздвигни горѣ прпѣныя твоя рѣки якоже иногда чюдный оный моусей боговидецъ нспроси Скипетродержавнон блгчейбшн Самодержавненшен великон Государыне Нашен Императрицѣ СВЯТЫРННѢ АЛЕКСИЕВНѢ вхсея Росїи и Наслѣднику СЯ Благоверному Государю Цесаревичю и Великому Князю ПАУЛУ ПЕТРОВИЧЮ и Супруге Его Благовернон Государыне и великой Княгини МАРИИ АЛЕКСАНДРОВНѢ и Благовернымъ Государямъ и великимъ Князьямъ АЛЕКСАНДРУ ПАВЛОВИЧЮ и КОНСТАНТИНУ ПАВЛОВИЧЮ и Благовернымъ Государыне и великон Княгини АЛЕКСАНДРѢ ПАВЛОВНѢ непреворимую на невидимыя и видимыя враги победу: Заравне нерушїмое летъ долготу миръ во днехъ нхъ церкви благосостоянїе воздуха благорастворенне земли плодородне и избавити всѣ вѣрою несумненною кз богу приходящихъ икраце мощен твоихъ при бегущи<sup>м</sup> отвсякихъ бедъ душевныхъ ителѣсныхъ буди печалны<sup>м</sup> утешитель недугующи<sup>м</sup> врачъ напаствемы<sup>м</sup> помощникъ наги<sup>м</sup> покровитель вдовицамъ заступникъ сиры<sup>м</sup> защититель младенце<sup>м</sup> питатель стары<sup>м</sup> укрепитель странствемы<sup>м</sup> путевождь плаваюци<sup>м</sup> кормчїи нсходатанствунъ всемъ крепкия милости нпомощи требующи<sup>м</sup> вся яже кобїенно полезная яко даткомн молитвами наставаемыи путь маловременнаго жития безбедне совершимъ улучимже нанбси некончаемыи покон и прославн<sup>м</sup> всехъ благихъ дателя единого кз тронце славиаго бога отца нына и святаго духа ннѣ и присно и кобеки бекы аминь.

Молитва написана от лица тех, кто приходит к месту захоронения царевича Петра. Известно, что после того, как в 1648 г. в Петровском монастыре города Ростова был построен новый каменный собор Петра и Павла, появилось монастырское предание, что у южной стены под спудом находятся мощи Петра Ордынского. Над гробницей находилась икона преподобного. Считается, что строительство этого храма способствовало активизации почитания св. Петра (ПЭ LV, 585-586). Из текста молитвы прямо следует, что она предназначалась для чтения в храме у мощей. Об этом свидетельствует то, что молящиеся обращаясь к святому с молитвой, говорят, что телом он



находится «в храме сем». Кроме того, в молитве имеется прошение о приходящих к раке с его мощами. В связи с упоминанием раки вновь возникает вопрос о датировке гравюры, на которой читается текст молитвы. Дело в том, что место погребения царевича Петра более или менее условно. Рака над могилой была построена лишь в 1803 г., а до этого времени на стене находилась только икона преподобного (ПЭ LV, 586). Непонятно, как упоминание раки, построенной в 1803 г., совмещается с поминанием членов императорского дома, актуальным для периода между 1783 и 1796 гг. Можно предположить, что формула «рака мощей» использована в этой молитве как стандартная формула для того, чтобы указать на лежащие под спудом мощи.

Эта молитва была включена в упомянутый выше сборник (Молитвы 1915, 192-192об). Редакционные отличия печатной версии от гравированной сравнительно небольшие. В новое издание служебных Миней молитвы Петру царевичу Ростовскому не были включены.

#### IV

Другой разновидностью гравюр, включающих в себя тексты молитв, являются листы, на которых отсутствуют фигуративные изображения, а текст помещен в орнаментальную рамку. Отдельные листы, относящиеся к этому типу, имеются в коллекциях народной гравюры, но масштаб этого явления стало возможным представить после того, как в 80-е годы XX в. было обнаружено собрание конфискованных гравюр, созданных в конце XVII – первой половиной XVIII в.. Эти листы были отобраны у торговца осенью 1731 г. и сохранились в архиве Синода (Мишина 1983, 232-235). Среди этих гравюр имеется более двадцати оттисков молитв. Художественные особенности этих листов были исследованы Е.А. Мишиной (Мишина 1983, 238-239), однако тексты молитв искусствоведов не интересовали. Ниже мы рассмотрим две молитвы, размещенные на таких гравюрах.

Сначала обратимся к молитве Иоанну Богослову (илл. 6). Нам удалось установить, что это переработка фрагмента молитвы в четверг по утрени преп. Кирилла Туровского. Этот фрагмент мы приводим параллельно с публикацией гравированной молитвы:

Гравированная молитва<sup>14</sup>

мѣтѣва сѣ́омѣ а́плѣ іѣ́вѣнстѣ іѡ́аннѣ  
вѣ́слѡвѣ напѣ́реникѣ хрѣ́тѡвѣ

Седмичные молитвы Кирилла  
Туровского<sup>15</sup>

<sup>14</sup> ГМИИ, Отдел эстампов, Коллекция русской печатной графики XVI-XIX веков, Собрание Д. А. Ровинского, инв. № 55130

<sup>15</sup> Молитвы повседневные 1602, 96-97. В издании 1596 г., которым пользовалась Е.Б. Рогачевская, лист с этим фрагментом отсутствует, поэтому в ее издании этого текста нет. 1999, 164

Всесѣтын великій апѣтоле іевѣлисте  
 іѡанне бѣослове сѣе громовъ,  
 наперстниче хрѣтовъ, дѣтвенный  
 соуде, ѡдшевлѣнный храмѣ,  
 медоточный ѣзыче, высокшпартный  
 оумѣ, громмоглазнаа оустѣ,  
 асїиское оутверженіе, бѣдѣеке  
 похваленіе, пѣтомскій оучителю,  
 нѣсего мѣра хранителю хрѣтова  
 еѣлна спасѣтѣла: надежда мѡла  
 нпрнѣжнице моѣ, неѡстѣки менѣ  
 ѡтвоего застѣплѣнѣа, ѣакъ кѣтебѣ  
 всѣ оупованіе моѣ возложѣхъ,  
 помнѣдѣма грѣшнаго, оунылаго:  
 раба своего .лѣкѣ. внастоаще<sup>м</sup> се<sup>м</sup>  
 житїи нѣкѣдѣще<sup>м</sup> вѣце. ноумоли  
 хрѣта бѣа даровѣтми ѡстѣвлѣнїе  
 грѣховъ ѣже согрѣшѣхъ словѣмъ,  
 дѣломъ ипомышлѣнїемъ, нѣсѣми  
 моїми чѡкѣтѣ. Посѣмъ сѣ рцы  
 содмнѣнїемъ: ѡвсесѣтын великій  
 апѣле іевѣлисте іѡанне бѣослове, сѣе  
 громовъ и наперстниче хрѣтовъ,  
 дѣтвенный соудѣ, ѡдшевлѣнный  
 храмѣ, оуслышнма грѣшнаго раба  
 своего .лѣкѣ. вчѣасъ сѣй еже къ  
 тебѣ молѣнїе приношѣ, ипоманнѣ  
 ма оупрѣтѣла гѣна соѣтѣми апѣлы,  
 всегда, ныне ипрѣно, іѡвѣкѣи вѣковъ  
 амнѣ поѣемъ сотворѣ трѣ поклѣны  
 велїкѣа

сѣты іѡанъне бѣослове, сѣѣ громовъ,  
 наперстниче хрѣв. дѣвѣстѣвѣнны  
 сооудѣ. ѡдшевлѣннѣа црѣкви.  
 медоточны ѣзыче. громмоглазнаа  
 оустѣ асїиское оутѣвѣженїе  
 бѣдѣеке похвалѣнїе. патѣскї  
 оучителю. всегѣ мѣра хранителю,  
 хрѣв бѣула спнѣтѣлю. надеже  
 мола и прнѣжнице, нѣ ѡстѣки  
 менѣ ѡтѣбѣега застѣплѣнїа. нѣ  
 прогнѣвѣла нама мнѡгогрѣшнаго.  
 нѣже сѣа дѣоскѣрова вѣскрѣнї  
ѣ бѣнн, и конна нѣз мѣра  
пѣсѣднї чѣсѣхъ жнѣва ѡцѣ сѣгѣ  
нѣвлѣчѣ. ипрокаженнѣа вѣ горѣ  
прнѣосновѣнїемъ рѣкѣ иѣцѣлѣн, и  
преклоннѣа ѡдшегѣоубѣнаго хотѣнїа  
 нѣзѣакн, Такоже и мене нѣѣкн  
 ѡвѣакого грѣхѣ, ѣако кѣѣбѣ  
 оупованїе моѣ възложѣхъ.

Е. Б. Рогачевская, исследовавшая цикл седмичных молитв Кирилла Туровского, выделила две основных редакции. Первую, более архаичную, и вторую, представленную поздними списками и вошедшую в печатные издания (Рогачевская 1999, 35-36). Текст молитвы, помещенной на гравюре, не совпадает полностью ни с первой, ни со второй редакциями, однако явно ближе ко второй. Так, в первой редакции отсутствует именование Иоанна «сыном громовым». Соответствующий фрагмент читается так: «Святыи Иоанне Богослове наперстниче Христов...» (Рогачевская 1999, 121). Во второй редакции, как и в гравированном тексте, перед словами «наперстниче Христов» Иоанн именуется «сыном громовым».

Молитвы Кирилла Туровского могли быть представлены не только в составе цикла, связанного с определенными днями недели, но и в виде отдельных молитв, не имеющих четких привязок к богослужению. Фрагменты единого целого становились молитвами конкретным святым. Так, Молитва в четверг по утрени разбивалась на части, озаглавленные «Молитва святому Иоанну Богослову», «Молитва святому Петру», «Молитва святому Павлу», которые приобретали полную самостоятельность. При этом, по наблюдениям Е.Б. Рогачевской, молитвы, обращенные к Господу, переписывались существенно реже. По мере того как цикл утрачивал единство, текст молитв становился все более вариативным (Рогачевская 1989, 39-40).

Поскольку текстологического исследования поздней редакции молитв Кирилла Туровского нет, мы не можем сказать хоть что-то о том, является ли эта гравюра более или менее точным воспроизведением какого-то печатного или рукописного текста или же ее создатели сами подвергли исходный текст определенной переработке. При сравнении молитвы, воспроизведенной на гравюре, с изданием 1602 г. обращает на себя внимание, что в гравированном тексте опущен фрагмент, в котором перечисляются случаи исцелений, совершенных Иоанном. По всей видимости, перечисление имен, упомянутых в Книге Деяний апостольских, показалось составителю неудобным для личной молитвы. Гравированная молитва состоит фактически из двух самостоятельных молитв, которые очень близки друг другу. Каждая из них начинается обращением к Иоанну сыну громову. Причем перед второй молитвой в текст включено богослужбное указание «по сем сидя рцы со умилением», что дает основание предположить, что авторы гравюры пользовались каким-то богослужбным последованием.

В сборнике Молитвы, чтимые на молебнах, имеются две молитвы Иоанну Богослову (Молитвы 1915, 93об.-94). Это другие молитвы, однако некоторые пересечения с текстом Кирилла Туровского имеются.<sup>16</sup>

Второй гравированный текст, который мы здесь рассмотрим, – молитва святой Екатерины. Согласно житию, эту молитву святая произнесла перед смертью в присутствии многочисленных свидетелей казни (илл. 7), в ней она обещает помощь всем, кто будет обращаться к ней. Автором греческого жития, откуда заимствован этот текст, является некий Афанасий, «стенограф и слуга» Екатерины (Православная энциклопедия 18, 100). Это житие получило на Руси определенное распространение. В частности, житие авторства «борзописца Афанасия» вошло в Великие минеи чети митрополита Макария (Великия Минеи чети 1917, 178-196). Фрагмент этой молитвы читается на иконе «Моление великомученицы Екатерины о народе»: «Господи Боже мой, услыши мя, елико аще тебе ся молю. Аще кто воспомянет имя мое Екатерину

---

<sup>16</sup> Автор благодарен И. И. Макеевой за ценную консультацию.

при исходе душа его, проводи его миром». Этот иконографический сюжет появился в русском искусстве в XVI в. (Православная энциклопедия 18, 107).

Приведем текст этой молитвы:

Гравированная молитва (Мишина 1987, 63)

Моленіе ст҃ыа великомч҃ицы х҃вы  
ѣкатерины. г҃дѹ б҃гѹ. ѡспасѣніи дѹшѹ  
нашихѹ.  
Г҃ди, вѣже, оуслыши ма рабѹ твою  
ѣкатуеринѹ, молащюса тебеѣ,  
прошѹ оутече мл҃ти, понѣже  
мнѹзи стоаще на земли, иждаще  
тѣлесїи моегѹ. Поданже ѡмз, г҃ди,  
помниающе ѡма мое ѣкатуерины,  
вса блага възживотѣнѹ, ии зобиліе  
плодѹвз земныхѹ, тѣлесїемз  
здравіе, скотѹмз почитїе,  
идавѣжитѹ ѡннѹх всака ѡзва,  
ивесѹ мракѹ, итмы градѹщїа,  
ивса неприазненна, иаще когѹ  
вдмнѹзѣх грѣсѣхѹ постигнетѹ  
смертное постѣченіе ивонѣже ча  
поманіе ѡма мое ѣкатуерины, ивѣтѹ  
ча г҃ди вл҃кѹ, ѡстави ємѹ вса  
грѣхн єгѹ, проведи єгѹ сквозѣ  
начатки ивл҃стн бѹдѹшнѹма, идан  
ємѹ г҃ди мѣсто покойно, иневдн  
вдградѣ твоѹ скѹдостн плодѹ,  
иовдн г҃ди, рога ивнаа наннѹ дѣнѹ  
иночь идомы ихѹ г҃ди исполни  
всака иа блгодати, иакже мн реклз  
єси, ѡмоу дшѹ смїроѹ прїими,  
итевѣ славу вѹсылаєѹ, ѡцѹ ииѹ  
истѹмѹ дх҃ѹ, ииѣ ипрѹш, ивѹвѣки  
вѣкѹ. Аминь.

(Великие Минеи чети 1917, 195-196)

Млтва ст҃ыа мѹченицѣ Ѣкатуеринѣ

Г҃и, оуслыши ма! єліко тѣи  
моляци прошѹ, дажа мн. Вѹма  
мнѹси соуѣтїи ст҃ѹацїи и ждоуще  
части тѣла моєго: тоу же, Г҃и,  
блговоли, да бѣ не ѡверѣла часть  
тѣла моєго на земли. Но дан  
же, Г҃и, иже помнаєѣ хоѹдоє  
моє ѡма, Ѣкатуерноу, говѣство  
на земли: дажѹ зравіе телесїи,  
скотѹ – почитн: да вѣжитѹ ѡ нн  
всака ѡзва, всакѹ мракѹ тмы,  
вса сраца неприазненн. Дан же, Г҃и,  
помниающемоу ѡма Ѣкатуерины на  
ѡпоущенїе грѣховз: да вель иже  
є вх мносѣ грѣсѣ и зандеѣ єго  
чѣх исхода дшѹ єгѹ, вонѣже аг҃лн  
взмѹѣ ю, тѣи аще поманеѣ в  
тѹ чѣх ѡма Ѣкатуерины, – ѡстави  
ємоу грѣхѹ и проведи н с мїроѹ  
сквозѣ начатки и вл҃стн. Дажѹ  
ємѹ, Г҃и, помниающемоу ѡма моє,  
да не вѹтеѣ вх градѣ тѹ и мѣстѣ  
скѹдостн плѹ: но рога ивнаа бѹѣ на  
нн днѣ. И моу дшѹ с мїроѹ прїими:  
Ты бо єси славенз вх вѣкѹ.

Версия, которая читается на гравюре, относительно близка той, которую мы видим в ВМЧ. Однако сравнивать эти два текста невозможно, поскольку они относятся к разным эпохам и нам неизвестно, какими источниками пользовались создатели гравированного листа.

В Житиях святых Димитрия Ростовского приведен другой вариант этой молитвы:<sup>17</sup>

Гдѣ Іисе Хрѣте Бже мой, блгодарю тѧ, ѡакъ постѣвлях ѣси на камени терпѣніѧ нозѣ мой, и исправлях ѣси стѣпы моѧ. простри нынѣ пречѣтыя длани твоѧ, ѡже на крѣтѣ оуазвѣлях ѣси, и прїимн дѣшѣ мой, ѡже въ жертвѣзъ принесохъ тебе любве радн твоѧ. помани Гдѣ, ѡакъ плоть и кровь ѣсмь, и не попусти да ѡ люотыхъ испытателей на страшиномъ твоѧмъ сѣдѣ ѡвлѣчѣа согрѣшѣніѧ моѧ въ невѣдѣніи содѣлалѧ: но ѡмыи ѧ кровїю, ѡже ѡзлѣблю за тѧ, и оустрой да тѣло еѣ, ѣже тебе радн мѣками оуранено мечемъ пострѣкаѣтѣа, невѣднмо вѣдетѣ врагѡмъ твоїмъ гонѧщымъ мѧ. Прїзри съ высоты твоѧ Гдѣ и на предстоѧщыѧ лѣди еѧ, и настѣви нѣхъ на свѣтѣхъ твоѧхъ познѧніѧ, и тѣмъ, ѣлицы призовѣтѣ мною всерѣое нма твоѧ, даждѧ, ѡже къ ползѣ прошѣніѧ, да ѡ всѣхъ воспѣвѧютѣа велїнѧ твоѧ ко вѣки.

Какими источниками пользовался святитель Димитрий и почему предпочел вариант, отличающийся от того, который читается в ВМЧ, мы не знаем.

Молитва великомученицы Екатерины не вошла ни в сборник Молитвы, чтומья на молебнах, ни в новую редакцию служебных Миней. Хотя вообще-то жанр молитв, авторами которых названы почитаемые святые, существовал и в рукописной традиции, и в гравированных листах. Например, в собрании Д. А. Ровинского есть гравюра, на которой изображен святой Харлампий, и молитва, в которой он молится о тех, кто будет почитать его память и придет туда, где будут лежать его мощи.

В XX веке авторские молитвы включаются в издания, напечатанные по благословиению церковных властей. Так, в новую редакцию служебных Миней вошли молитвы преподобного Александра Свирского (Минея. Август 1989, 315-316), ранее существовавшие в рукописной традиции (Соболева 2020, 293-294). Чуть позже появляются сборники молитв, авторами которых являются почитаемые подвижники и архиереи Новейшего времени (Иоанна Кронштатского, Мануила Лемешевского и других). Из текстов этого жанра наибольшее распространение получила молитва Оптинских старцев.<sup>18</sup>

## V

В этой статье мы привели лишь несколько молитв, тексты которых распространялись в виде гравюр. Между тем таких текстов очень много и это явление нуждается в осмыслении. Мы полагаем, что появление молитвы святому как самостоятельного текста, не входящего в богослужбное последование, относится к концу XVII – первой половине XVIII в. Функционирование текстов, представленных в гравированной традиции, неочевидно. Молитвенные

<sup>17</sup> Димитрий Ростовский, святитель. Жития святых. Том 1. Киев, 1764. Л. 460об.

<sup>18</sup> Подробнее о таких текстах см. Кравецкий, Плетнева 2001, 140-154.

правила того времени состояли из фрагментов Часослова и Псалтири и не предполагали личного обращения к святому с конкретными просьбами. Однако появление гравированных молитв некоторым образом свидетельствует о существующей практике личной молитвы.

## Referencie

- ВЕЛИКИЕ МИНЕИ ЧЕТИИ. НОЯБРЬ 1917. IX, 2, 1 (Дни 23-25). Москва.
- КРАВЕЦКИЙ, А. Г., ПЛЕТНЕВА, А. А. 2001. История церковнославянского языка в России (XIX–XX вв.). Москва.
- МЕЛЬНИК, А. Г. 2021. Житие юродивого Иоанна Власатого и религиозность жителей Ростова XVII века. In Книжная культура Ярославского края – 2020. с. 5-20.
- МИНЕЯ АВГУСТ 1989. Часть 3. Москва.
- МИШИНА, Е. А. 1983. Группа ранних русских гравюр (вторая половина XVII – начало XVIII в.). In Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1981. Москва, с. 230-244.
- МИШИНА, Е. А. 1987 Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв.: [Иконы. Молитвы. Библи. сюжеты. Жанровые сцены. Персоны. Бестиарий. Литературные мотивы. Фольклор]. Санкт-Петербург.
- МОЛИТВЫ, ЧТОМЫЕ НА МОЛЕБНАХ, 1915, Санкт-Петербург.
- МОЛИТВЫ ПОВСЕДНЕВНЫЕ, 1602. Вильно.
- ПЛЕТНЕВА, А. А. 2023. Русские святые на народной гравюре: тексты и их происхождение (Часть 1). In Труды Института русского языка, 1 (в печати).
- ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ЗАКОНОВ Российской Империи 1830. Том 15, Санкт-Петербург.
- РОГАЧЕВСКАЯ, Е. Б. 1999. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. Москва.
- СОБОЛЕВА, А. Е. 2020. Новонайденные ранние житийные тексты об Александре Свирском. In Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература, 17 (2), с. 290-308. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2020.208>
- СТАВРОВСКИЙ, А. А. 1914. Полный сборник молитв Спасителю, Пресвятой Троице, Божией Матери и святым угодникам Божиим, читаемых пред святыми иконами на молебнах и всенощных бдениях, с присоединением дневных тропарей и некоторых величаний. Санкт-Петербург.
- COLT RICHARD, G. 1984. Reformation printers: unsung heroes. In Sixteenth Century Journal, 15 (3), p. 327-339.
- HOLBORN LUISE, W. 1942. Printing and the Growth of a Protestant Movement in Germany from 1517 to 1524. In Church History. Cambridge, 11, 2, p. 123-137.





Илл. 1 Димитрий Ростовский



Илл. 2 Елезар Анзерский



Илл. 3 Феодосий Тотемский



Илл. 4 Иоанн Власатый





Илл. 5 Петр Ордынский



Илл. 6 Иоанн Богослов



Илл. 7 Екатерина

Анна Михайловна Ланцева<sup>1</sup>

## Стихиры-подобны в ранней службе святому Вячеславу Чешскому

### **Stichérons-models in the early service to the saint Vyacheslav of the Czech**

*The cult of the holy prince Vyacheslav was widely spread in Russia in the end of the 10th - early 11th century due to the development of close relations between the Sázava Monastery and the Kiev Pechersk Lavra.*

*Old Slavonic service to St. Vyacheslav is preserved in the Russian manuscript edition of the Novgorod Menaion of 1095-1096 for the 11th of October. The text of the service is not notated, the chants are sung like the stichérons-models named "Podoben".*

*The service to the St. Vyacheslav combines scenes from the life of the saint with elements of a "service-praise". The stichérons praise the image of the saint as a gracious father, patron of the offended, liberator of prisoners, healer of the sick, etc.*

*The tone, the word "model" and a certain incipit, which is written out before the first sticheron of the compositional microcycle, is indicated next to the text of the sticheron in the service to the St. Vyacheslav. The service uses the model "Oh, Glorious Miracle", "Paradise in Edem", "Like a Glorious Martyr" and "Coming Soon".*

*The service to the saint Vyacheslav and the samples of stichérons-models influenced the hymnography of the Russian saint-princes.*

*Saint Vyacheslav, service, manuscript, stichérons-models, incipit.*

Литературные памятники Древней Руси подтверждают устойчивость культа чешского святого на Руси в XI–XII вв. В древнерусском летописании, в списках Ипатьевской и Лаврентьевской летописей, встречаются имена русских князей и бояр, носящих имя святого Вячеслава Чешского (Флоровский 1929, 5).

Начало почитания святого Вячеслава на Руси можно относить к XI в. и связывать с местным культом в русских землях святых мучеников Бориса и Глеба, убитых их родным братом Святополком (Gruzín 1929, 100-104, 126-133; Парамонова 2003). Культ Бориса и Глеба получил широкое распространение в русских землях еще до создания первых гимнографических и агиографических памятников, посвященных этим святым. Краткая служба святым была создана в 1020 г. киевским митрополитом Иоанном I. Вско-

---

<sup>1</sup> Анна Михайловна Ланцева, кандидат культурологии, Институт славянской культуры РГУ имени А. Н. Косыгина, Хибинский проезд, 6, Москва, Россия, Российский национальный исследовательский медицинский университет, ул. Островитянинова, 1, Москва, Россия, lancev86@mail.ru

ре служба распространилась в списках на территории Северной Руси, так как новгородская епископия в то время подчинялась киевской митрополии. В XII–XIII вв. первоначальная редакция службы была расширена на материале анонимного Сказания о Борисе и Глебе. Особое внимание исследователей привлекли к себе паремии в службе Борису и Глебу на вечерне (Невзорова 2006, 101-128; Невзорова 2004, 428-452). Ученые установили, что аналоги борисоглебским паремийным чтениям содержатся в Люблянском бревиарии XIV в., находящимся в Лицейной библиотеке г. Любляны.<sup>2</sup> Материалы данных чтений неразрывно связаны с так называемой первой старославянской легендой «Убиение святого Вячеслава, князя чеська», которая сохранилась в трех редакциях – двух русских и одной хорватской (Vajs 1929a; Рогов 1970). Возможно, последняя и стала частью люблянского бревиария. Подобных чтений не было в практике Восточной церкви (Соболевский 1900). Таким образом, святовячеславское гимнографическое наследие непосредственным образом повлияло на формирование отдельных частей службы святым Борису и Глебу.

Из всех сохранившихся списков памятников вячеславского цикла список службы святому является самым древним. Он помещён в Новгородской служебной минее<sup>3</sup> 1095–1096 гг. на сентябрь 28 числа.

В XIX в. списки службы оказались в Румянцевском музее Москвы (ныне РГБ) и в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА).<sup>4</sup> Служебные Миней были введены в научный оборот во второй четверти XIX в. Первое описание и датировка на основании расшифровки записей на полях из Типографского собрания<sup>5</sup> были сделаны специалистом по церковной археологии архимандритом Саввой (Тихомировым).<sup>6</sup> Ряд записей в Минеях

---

<sup>2</sup> П Novljanskiĭ breviar. Manuscript, NUK (Ljubljana), С 161 a/2 na II. s. 134-136

<sup>3</sup> Миней (греч. μηνιαίος – «месячный») представляла собой сборник, содержащий песнопения в порядке их исполнения на службах, посвященных святым или важным церковным праздникам, расположенные по дням каждого месяца. Принцип организации русских миней можно сравнить с разделом «Proprium sanctorum» в бревиариях Западной Церкви. В данный сборник вошли песнопения различных жанров: седаьны, светильны, тропари, стихиры, кондаки, икосы и каноны. Миней построена по календарному юлианскому принципу и отражает неподвижные праздники церковного года. Следует отметить, что этот тип книги существовал в двух разновидностях: миней служебная, предназначенная на каждый месяц года и миней праздничная, представляющая собой краткую подборку на годовые неподвижные праздники – Рождество Пресвятой Богородицы, Воздвижение Креста Господня, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Рождество (Адвента в русской церковной традиции нет), Крещение Господне (в Западной Церкви – праздник трех королей), Сретение Господне, Благовещение, Преображение Господне, Успение Пресвятой Богородицы (на западе – Вознесение Девы Марии) (Никифорова 2004; Никифорова 2010, 103-122).

<sup>4</sup> Миней служебная, сентябрь: XI в. Рукопись, РГАДА (Москва), ф. 381, № 84.

<sup>5</sup> ЦГАДА, ф. 381, № 84, 89, 91

<sup>6</sup> Архиепископ Савва (в миру Иван Михайлович Тихомиров) (1819–1896). В 1842 г. окончив Шуйское духовное училище и семинарию, стал священнослужителем г. Муром. Получив

за сентябрь-октябрь были опубликованы И. И. Срезневским в 1865 г. (Срезневский 1856 191-192) и К. И. Невоструевым (Nevostrujev 1872, 134-169). В 1858 г. этот список впервые издал в 1885 г. Ягич<sup>7</sup> (Ягич 1885; Мурьянов 1981, 93-105). Опубликованную Ягичем службу св. Вячеславу на сентябрь 28 числа мы использовали в данной статье. Следует отметить, что исследователь древнерусской гимнографии М. Ф. Мурьянов не считает новгородско-минейный список службы Вячеславу 1095–1096 гг. самым ранним. Но более древние списки памятника науке неизвестны, поэтому предположение М. Ф. Мурьянова не выходит за рамки гипотезы (Мурьянов 2003; Мурьянов 1981, 93-105). По поводу места создания памятника в науке высказывались различные мнения чешских исследователей: Й. Вашица считал службу Вячеславу болгарским произведением конца X в. (Vašica 1958, 7-10), В. Вондрак в целом склонялся к её южнославянскому происхождению (Vondrak 1910, 169), а М. Вайнгарт полагал, что служба Вячеславу была составлена на Руси (Weingart 1935–1936, 1-37; Weingart 1934, 863-1088). Однако здесь следует обратить внимание на то, что почитания данного святого в южнославянских землях (Болгария и Сербия) не наблюдалось. Обилие в тексте службы болгаризмов можно объяснить производностью древнецерковнославянского языка от языка болгарского. В последнее время в пользу чешского происхождения памятника высказался болгарский учёный Б. С. Ангелов (Ангелов 1967, 69).

Появление службы св. Вячеславу славянского извода связано с традицией славяноязычного богослужения в Чехии в эпоху первых Пршемысловичей, как проявление тенденции борьбы чешского языка с латинским в литургической практике (Kalhous 2010, 1–33; Vešerka 1970, 223-237). Благодаря чешско-русским культурным взаимоотношениям святые Борис и Глеб вошли в лоно западной христианской церкви до великой схизмы (1054г.) как мученики времён славянского единства. Упоминание о нахождении мощей русских страстотерпцев Бориса и Глеба в Сазавском монастыре мы встречаем в хронике монаха сазавского: «В год от Рождества Христова 1095 ... 15 октября была почтенным Космасом (Козьмой), восьмым епископом святого костёла Пражского, освящён в Сазаве ораторий, построенный аббатом Божетехом ... 16 октября были освящены два алтаря; в одном из них, с правой стороны, хранятся мощи святого Глеба и его брата» (Tomek 1882, 201).

---

академическое богословское образование со степенью магистра богословия, был назначен в 1859 г. ректором Московской духовной семинарии, а в 1861 г. – Московской духовной академии. С этого времени посвятил большую часть своей деятельности церковной археологии. В 1894 году удостоен ученой степени доктора церковной истории. (Тихомиров 1858, 153-292; Тихомиров 1858а, 373).

<sup>7</sup> И. В. Ягич – известный славист, филолог, литературовед, палеограф, который занимался изданием древних памятников церковнославянского языка: «Ассеманиево Евангелие», «Зографское Евангелие», «Мариинское Четвероевангелие».

Служба св. Вячеславу составлена по канону утрени<sup>8</sup> в соответствии со Студийским уставом.<sup>9</sup> Нам до сих пор неизвестно, каким гимнографом созданы тексты святовячеславовской службы XI в.<sup>10</sup> К корпусу стихир службы святого Вячеслава относятся 2 стихиры 8 гласа на подобен «О, преславное чудо», 2 стихиры того же гласа на подобен «Иже в Едоме рай», одна стихира 4 гласа на подобен «Яко добля». В службе отсутствуют уточнения (богослужебные примечания) по поводу того, в какой момент службы необходимо исполнять стихиры, что объясняется тем, что основные стихиры богослужения размещались в Стихираре.

Утренние стихиры, которые обычно пелись после канона, в нашей службе выписаны перед ним. Возможно, это объясняется особенностью сшивания пергаменных листов в средние века на Руси. В службе святому Вячеславу сочетаются сюжеты из жития святого с элементами «службы-славления», не всегда опирающиеся на житийные нарративы. В стихирах воспет образ святого как милостивого отца, покровителя обиженных, свободителя заключенных, целителя больных и т.д. Таким образом, тексты стихир неразрывно связаны с сюжетом текста первой старославянской легенды о святом Вячеславе. Приведем несколько примеров из службы:

«Вячеславе предивный,/ разрешая связанных без правды,/ и болезни всякия отгониши/ зовущим верно тя на помощь[...]» (стихира на «Господи воззвах» 8 гласа, подобна «О, преславное чудо») (Ягич 1885, 282);

«Яко велика помощника сущим в бедах,/ снемшесе, вси восхвалим,/ яко прият дар благодати от Спаса Христа:/ бедныя избавляти,/ и печальных утешати,/ и болезни всяки исцеляти[...]» (стихира 4 гласа, подобна «Яко добля») (Ягич 1885, 283).

Главными выразительными средствами стихир славления (славленников) становятся метафоры, аллегории, метонимии, сложные эпитеты: «украшен паче солнца», «предивный», «пречудная память», «Христов слу-

---

<sup>8</sup> Утренья (греч. ὄρθρος, образовано от глагола ὀρθρίζω) – общественное богослужение, совершаемое, согласно Уставу, утром. Утренья бывает вседневной, праздничной и пасхальной. В соответствии со Студийским уставом утренья начиналась в семь часов ночи.

<sup>9</sup> Студийский устав – набор правил и указаний, определявший порядок служб и регламентировавший использование основных богослужебных книг в византийской литургической традиции IX–XIV вв. В России перевод устава Алексея Студита с греческого языка осуществлялся в Киево-Печерской Лавре при игумене Феодосии около 1062 г. В соответствии с правилами Студийского Устава Всенощное бдение не служилось, использовалось только вечерня и утренья. Наиболее показателен процесс принятия и распространения студийского устава в Новгороде, где были написаны служебные Минее 1095–1096 гг., в состав которых входила исследуемая нами служба св. Вячеславу (Карабинов 1915, 6-8; Пентковский 2001; Пентковский 2001а, 77-78; Поппе, 2011).

<sup>10</sup> Первым русским гимнографом считается Георгий, который в XII в. написал несколько канонов преп. Феодосию Печерскому, Борису и Глебу и Георгию Победоносцу (Филарет 1847, 14).



га», «преблаженне», «прехвальне», «пресвященная память», «великого помощника», «пречудное празднество» (Ягич 1885, 284). В данных стихирах святой сравнивается с солнцем (метонимия и аллегория), несравненным королевским величием, которыми наделялись византийские василиски. Святой венчан королевской короной, кровь Его сравнивается с царским пурпуром (Ягич 1885, 284).

Служба святому не имеет нотации, так как все тексты стихир распеваются на подобен (просомойон), т. е. предварительно заданный образец, инципит, который всегда указывается рядом с текстом. При распевании текстов в системе пения на подобен преобладал содержательный подход, поскольку последний соотносён с главным и неизменным законом певческой системы. Этот закон заключался в соответствии поэтических текстов подобна и стихиры по содержанию. Мелодии подобнов можно найти в книге, называемой Типографский устав и Кондакарь X–XIV вв., содержащей образцы самоподобнов и подобнов (Успенский 2006). В разделе «Подобьицы» представлено 40 образцов, из них 33 с нотацией, а 14 приходится на XI–XII вв. Форма ссылки на использование того или иного подобна представляла собой указание гласа,<sup>11</sup> слово «подобен» (в сокращении "под") и инципит (Артамонова 1998; Гусейнова 2002; Морохова 1980, 181-190).

В службе св. Вячеславу используется выше указанный тип пения на подобен. Все подобны службы св. Вячеславу поются на определенное количество строк-колонов, состоящих из четко регламентированного количества слогов. Необходимо отметить, что чаще всего превалирует силлабический распев речитативного типа. Доминирует самоподобен «О, преславное чудо» глас 8, включающий 8 строк, «Иже в Едоме раи» (подобен октоиха, исполняющийся в среду и понедельник утро) глас 8, а также подобны-мученичны 4 гласа «Яко добля в мученицех» на 9-10 строк и «Скоро вари(предвари)» на 4 строки, которые исполняются на службах в память мучеников. Названия всех инципитов в службе редуцированы. Необходимо отметить, что до XIV в. подобны Октоиха не нотировались и пелись наизусть. В стихирах красной линией проходит тема мученических страданий, уподобления Христу через мученическую смерть. Не случайно здесь используются подобны среды из Октоиха и мученичны с инципитом «О преславное чудо» (подобен в праздники Богородицы и Кресту), «Яко добля» (мученичен, посвящен св. Георгию Победоносцу). Тема мучений в службе, которые властелин берёт на себя за грехи народа, связана с царскими наградами, такими как венец и багряница. В стихирах царство земное противостоит царству небесному.

---

<sup>11</sup> В уставе Восточной Церкви использовалось восемь гласов. «Закон осьмогласия» уходил своими корнями к установлениям известного восточного гимнографа Иоанна Дамаскина, кон. VII–VIII вв. (Гарднер 2004, 121).

«Пролитием пречистые крове ти, Вячеславе прехвальне, церковь Христову украси яко царскую багряницею[...]»(глас 4, подобен «Яко добля») (Ягич 1885, 284).

В стихире «Ведомый любовью» на подобен «Иже в Едоме раи» воспет подвиг мученичества за Христа как образец для процесса христианизации в северных странах, в чем можно усмотреть и Древнюю Русь, где христианство окончательно утвердилось позже. Мученичество как миссия, как живой пример «катехизации» был характерен для обращения в веру языческих народов. Так в тексте стихир мы видим, что покровительство святого Вячеслава расширяется за пределы Чехии и западнославянских стран.

Форма песнопения на подобен строфическая, она представляет собой восемь нерифмованных строк без ритма и строфических членений. Мелодии изложены в унисон.

Подобны XI в. малораспевны – один слог соответствует одному музыкальному знаку. Музыкальная строфа состоит из начальной речитации и распетой концовки. Главным принципом формообразования подобнов считался вариантный повтор строки (Артамонова 1998). В силлабо-мелодическом подобне 4 гласа «Яко добля», представленном восьми строками-колонами, восхваляется мужественный подвиг святого мученика Вячеслава, пострадавшего за Христа, веру христианскую и получившего радость вечной жизни и дар молиться Богу за чешский народ. Четвертый глас – это глас светлого торжества, глас радости и величия, который повествует о восхождении человеческого естества на высоту небесной славы. Приведем пример: «Яко великого помощника сущим в бедах/сошедшеся, вси восхвалим[...]» (Ягич 1885, 284). Для мелодии стихир-подобна характерен волнообразный ритмико-интонационный рисунок: ритмическое варьирование осуществляется благодаря использованию синкоп и гемиол, что придают всему песнопению активный, импульсивный характер.

Силлабо-мелодический подобен «О, преславное чудо» 8 гласа на 9 строк, характеризующий полноту и совершенство царственного гласа, тематически восходит к сюжету об обретении Креста Господня императрицей Еленой. 8-й глас можно еще назвать гласом восклицания, так как он часто начинается с междометий «Увы» или «О», что подчеркивает восклицательную сторону песнопения. В стихире первой подобна «О, преславное чудо» читаем следующие строки: «Трисветлыми зарями/ пресветло украшен паче солнца[...]» (стихира первая подобна «О, преславное чудо») (Ягич 1885, 284). Выражение «трисветлая заря» имеет две основные трактовки – ветхозаветную и новозаветную: с одной стороны, это обусловлено богословской позицией, восходящей к книгам «Бытия» и «Шестодневу», обнаруживающих связь с Ветхим Заветом, с другой – прилагательное «трисветлый» может служить метафорой Пресвятой Троицы. По всей очевидности, указание на троичность божества часто встречается в раннехристианских памятниках гимнографии,



что можно объяснить сложностью восприятия догмата о Пресвятой Троице в период становления христианства у славянских народов, поэтому указание на триадологическую аксиому особо подчеркивалось. Замечено, что в сентябрьской Минеэ эпитет «трисветлый» чаще всего используется в службе мученикам, так как именно мученики за Христа стали первыми образцами христианского подражания. Феномен «сияния» в службе святому Вячеславу также наблюдается и в стихире подобна «Иже в Едоме раи», где упоминается сияние чудес святого («имже озарился яко солнце,/ западу и северным странам светлую зарю испустив чудес»).

Во второй стихире подобна «О, преславное чудо» («Грядите, вси вернии,/ память пречудную духовно празднуем/ Христова служителя Вячеслава днешь,/ оставь бо земное служительство тленное,/ Небесное Царство прият/ [...]») (Ягич 1885, 284) представлен переход чешского князя из земной жизни к блаженному, вечному бытию во Христе. Концепт «небесное» приравнивается царству вечных высших благ. В начале стихир слышен призыв только для верных христиан («Грядите вси вернии»), что призвано отразить основной аспект нравственного богословия – жизнь по образу и подобию Христа и в соответствие с его заповедями. Подобного рода прием призыва встречается в гимнографии служб двенадцатых праздников.<sup>12</sup> Ритмообразующим приемом в таких стихирах является эллизия, отражающая мотив особой радости и особого почтения святому.

Однотоновая интонация подобна обусловлена превалированием долгих тоном, восходящими в начале подобна и нисходящими в последних трех музыкальных фразах. В предпоследней фразе акцентность выражена с помощью квартового скачка наверх (ми–ля).

Музыкальный элемент в богослужении служит для того, чтобы привлечь внимание к идеям, выраженным в тексте, и произвести требуемую эмоциональную реакцию на содержание этих идей, а вместе с тем дать толкование воспринимаемым текстам при помощи акцентов, интонации и мелизматике.

Стихиры-подобны из ранней службы святому Вячеславу Чешскому вошли в современное богослужение в адаптированном варианте: мелодические формулы знаменного и кондакарного типа заменены пением на определенный глас, одноголосие сменилось многоголосным пением, указание на инципит в большинстве случаев отсутствует. Вместе с тем необходимо признать, что структура службы святому Вячеславу и образцы стихир-подобнов во многом повлияли на становление гимнографии русских святых-князей: Бориса и Глеба, Владимира, крестителя Руси, Андрея Боголюбского и других.

---

<sup>12</sup> «Приидите вси вернии, к Деве тецем: се бо рождается...» (служба Рождества Пресвятой Богородицы); «Приидите боголюбивии вси, Крест честный возносимый видяще, возвеличим купно, и славу дадим...» (служба Воздвижения Креста Господня) (Nikiforova 2010, 103-122).

## Литература

- АНГЕЛОВ, Б. С. 1967. Из старата българска, руска и сръбска литература, т. 2. София.
- Артамонова, Ю. В. 1998. Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI–XVIII веков. Москва.
- ФИЛАРЕТ (Гумилевский), архиеп. 1847. Богослужение русской церкви до монгольского времени. Москва.
- ФЛОРОВСКИЙ, А. В. 1929. Почитание святого Вячеслава – князя чешского – на Руси. Прага.
- ГАРДНЕР, И. А. 2004. Богослужбное пение Русской Православной Церкви, т. 1. Москва.
- GRUŽÍN, V. 1929. Slovanský svatý Václav. Praha.
- ГУСЕЙНОВА, З. М. 2002. Художественные и технические приёмы пения «на подобен». In Ежегодная научная конференция «Бражниковские чтения». Санкт-Петербург. URL: <https://www.portal-slovo.ru/art/38918.php>.
- ЯГИЧ, И. В. 1885. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. Санкт-Петербург.
- KALHOUS, D. 2010. Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. věku. In Český časopis historický, 110, s. 1-33.
- КАРАБИНОВ, И. А. 1915. Студийский Типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава. Санкт-Петербург.
- МОРОХОВА, Л. Ф. 1980. Подобники как форма музыкально-теоретического руководства в древнерусском певческом искусстве. In Лихачев, Д. С. (ред.): Источниковедение литературы Древней Руси. Ленинград. с. 181-190.
- МУРЬЯНОВ, М. Ф. 2003. Гимнография Киевской Руси. Москва.
- МУРЬЯНОВ, М. Ф. 1981. О работе И. В. Ягича над служебными Минеями 1095–1097. In Вопросы языкознания, 5, с. 93-105.
- НЕВЗОРОВА, Н. Н. 2004. Паремии Борису и Глебу: опыт прочтения. In Творогов, О. В. (ред.): ТОДРЛ, т. 56. Москва. с. 428-452.
- НЕВЗОРОВА, Н. Н. 2006. Первоначальный культ Бориса и Глеба: Паремийные чтения и Летописная повесть. In Енин, Г. П. и др. (ред.): История в рукописях и рукописи в истории. Санкт-Петербург. с. 101-128.
- NEVOSTRUJEV, K. I. 1872. Pogled na historiju istočne crkve u Češkoj i stara istočna služba sv. Večeslava. In Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 21, pp. 134-169.
- НИКИФОРОВА, А. Ю. 2004. Проблема происхождения служебной Миней: структура, состав, месяцеслов греческих Миней IX–XII вв. из монастыря святой Екатерины на Синае. Москва.
- НИКИФОРОВА, А. Ю. 2010. Рождение Миней: греческие Миней IX–XII вв. In Вестник ПСТГУ III, 4 (22), с. 103-122.

- ПАРАМОНОВА, М. Ю. 2003. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительный анализ Вацлавского и Борисоглебского культов. Москва.
- ПЕНТКОВСКИЙ, А. М. 2001a. Студийский устав и уставы студийской традиции. In Журнал Московской Патриархии, 5, с. 77-78.
- ПЕНТКОВСКИЙ, А. М. 2001. Типикон Алексея Студита в Византии и на Руси. Москва.
- ПОППЕ, А. 2011. Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Киев.
- САВВА (Тихомиров), архим. 1858. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. Москва.
- САВВА (Тихомиров), архим. 1858a. Письмо к редактору. In Срезневский, И. И. (ред.): ИОРЯС, т. 7, с. 373.
- РОГОВ, А. И. (ред.) 1970. Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. Москва.
- СОБОЛЕВСКИЙ, А. И. 1900. Церковнославянские тексты моравского происхождения. Варшава.
- СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И. 1856. Известие о древнем каноне в честь св. Вячеслава Чешского. In Срезневский, И. И. (ред.): ИОРЯС, т. 5 (3), с. 191-192.
- ТОМЕК, W. W. (ed.) 1882. *Kosmůw Letopis český s pokračováními kanowníka Wyšhradského a mnicha Sázawského*. Praha.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А. (ред.) 2006. Типографский Устав: устав с кондакарем. Москва.
- VAJS, J. (ed.) 1929a. *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile*. Praha.
- VAŠICA, J. 1958. Каковы были связи древней русской литературы с литературами западных славян? In Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. Москва. с. 7-10.
- VEČERKA, R. 1970. *Problematika staroslověnského písemnictví v přemyslovských Cechách*. Slavia 39, s. 223-237.
- VONDRAK, W. 1910. *Kirchenslavische Chrestomathie*. Goettingen.
- WEINGART, M. 1935–1936. La première Légende de St. Venceslas écrite en vieux slave et d'origine tchèque. In *Byzantinoslavica* 6, s. 1-37.
- WEINGART, M. 1934. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. In Guth, K. et al. (eds.): *Svatováclavský sborník: na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého. Kníže Václav Svatý a jeho doba*. Praha, s. 863-1088.



Иллюстрация 1: икона святого Вячеслава (архив МДАиС, Сергиев-Посад)



Иллюстрация 2: икона святых Бориса и Глеба, сер. XIV в.

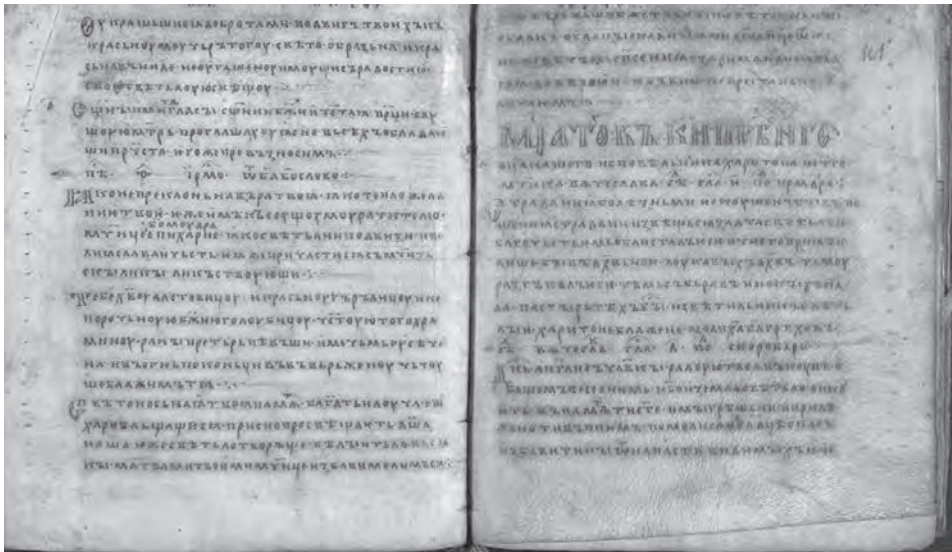


Иллюстрация 3: Ручпись Новгородской служебной Минеи. Л.165

Šimon Marinčák<sup>1</sup>

## Hymnus *Svetlo tiché* v byzantskej hudobno-liturgickej tradícii<sup>2</sup>

### The *Phos Hilaron* Hymn in the Byzantine Musical-Liturgical Tradition

*The present paper deals with the brief overview of the Phos Hilaron Hymn. Apparently, it is the most ancient hymn outside the Scriptures, i.e. composed by a person, although unknown. The liturgical texts give the name of an author, mentioning Basil of Caesarea, Athenogenes Martyr, or even Sophron of Jerusalem. It is clear, however, that the author is not known, although the liturgical science agrees that this hymn was has its origins connected with the ancient Kappadokia. Liturgically, it is part of vespers, the so-called lucernarium, musically always having its own melody. After translation and implementation of the vespers among Slavs in the 9<sup>th</sup> century, undoubtedly the Greek music has been applied to the new language. Since the musical notation came into existence only much later, we are not able to reconstruct the actual melody, to which our ancestors sang the hymn.*

*Hymn, Greek, Slavic, Lucernarium, Music*

Hymnus *Svetlo tiché* (Φῶς ἱλαρὸν, **СВѢТЕ ПІХІЙ**) spolu s veľkou doxológiou a modlitbou „Ráč nás, Pane, v tento večer zachrániť od hriechu“<sup>3</sup> patrí k základným a najstarším hymnografickým pamiatkam byzantského obradu. Je integračnou súčasťou bohoslužby večierne od najskorších období a v 9. storočí sa spolu s ostatnými bohoslužbami preniesol do slovanského prostredia.

Charakteristiky tohto hymnu nám udávajú rukopisy, v ktorých je *Svetlo tiché* uvedené rubrikami ako „stará poéma,“ „anonymný autor,“ „svetelný hymnus“ (ἐπιλύχνιος), „svetelné vd'akyvzdanie“ (ἐπιλύχνιος εὐθχαριστία), „starobyľá melódia,“ alebo „veľmi starobyľý.“ Najmä posledné označenia zachytené v prameňoch hovoria o všeobecnom presvedčení o starobylosti pôvodu hymnu. Kým grécky časoslov uvádza ako autora piesne *Svetlo tiché* mučeníka Atenogena (2. stor.) a odvoláva sa pritom na Bazila Cézarejského,<sup>4</sup> slovanský časoslov za autora považuje Sofróna Jeruzalemského (560 – 638), ktorý zrejme tento hymnus upravoval, avšak rozhodne nie je autorom jeho textu.

Symbolika svetla nie je kresťanským vynálezom, tú poznali tak pohania (myslia sa tým helénski pohania), ako aj židia. Podľa Tertuliána to bol pôvodný

<sup>1</sup> Doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, simon.marincak@savba.sk.

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

<sup>3</sup> **СПОДОНЕ ГДН ВЪ ВѢТЕРЪ СѢН БЕСЪ ГРѢХА СОХРАНИТИСЯ НАМЪ.**

<sup>4</sup> Pozri nižšie.



židovský zvyk lucernária, ktorý prevzali pohania aj napriek tomu, že bol cudzí ich bohom.<sup>5</sup> V dobe vzniku kresťanstva sa tak kresťania stretali s týmto obyčajom v oboch pre nich známých náboženstvách. Hoci sa dnes nedá s určitosťou potvrdiť, u koho sa prví kresťania v tomto ohľade inšpirovali, zrejme je kresťanský obrad svetla pôvodne pohanským obradom, ktorý bol pokresťančený, a to napriek existujúcim paralelám kresťanského obradu svetla so židovským v sobotu večer a na sviatok Chanuky – jedným z hlavných argumentov proti je fakt, že židovský zvyk nemal v sebe princíp každodennosti (Taft 1993, 37). Pohania si svetlo veľmi vážili a jeho príchod zdravili zvolaním χαῖρε φῶς ἀγαθόν (buď pozdravené dobré svetlo) (Kent 1928, 176). Pravdepodobný vplyv pohanskej symboliky potvrdzuje už Klement z Alexandrie (cca 150 – cca 215), ktorý odporúčal, aby kresťania Boha zdravili slovami χαῖρε φῶς (buď pozdravené Svetlo!).<sup>6</sup>

Časté zmienky o svetle a s ním spojené modlitebné predpisy a odporúčania sú dôkazom toho, že kresťania ešte predtým, ako sa lucernárium stalo súčasťou bohoslužobného poriadku, mali vo zvyku zdravieť lampu modlitbou a chválou. Vôbec prvú zmienku o kresťanskom obrade svetla nachádzame u Tertuliána (cca 155 – cca 222), ktorý v *Apológii* (r. 197) hovorí o večeri agapé s obradom večernej lampy, akosi vzdialenom predchodcovi lucernária katedrálnej večierne. Zároveň spomína ešte možnosť spontánneho prednesu modlitby: „Po umytí rúk a prinesení svetla, každý, kto je schopný, je vyzvaný postaviť sa do stredu a spievať Bohu hymnus zo Svätého písma, alebo svoju vlastnú kompozíciu (...) A sviatok je tiež ukončený modlitbou.“<sup>7</sup>

V treťom storočí nastal prudký nárast symboliky svetla a vzkriesenia najmä pri rannej a večernej modlitbe. Svetlo označovalo Ježišov prechod zo smrti do života, teda táto symbolika svetla má úzky súvis so vzkriesením. Kým ranné svetlo označovalo Krista, večerné osvietenie hriešneho sveta. Dosvedčuje to Hypolitova *Traditio apostolica* (cca 215), kde bolo kresťanské lucernárium spojené s agapé a obsahovalo modlitbu vďakyvzdania za svetlo.<sup>8</sup>

Bazil Cézarejský považoval hymnus *Svetlo tiché* za váženú tradíciu cirkvi a tento hymnus považoval už vtedy za starobyľý: „Naším otcom sa videlo vhodné neprijímať dar svetla večer v tichosti, ale pri jeho objavení sa vzdávať okamžite vďaky. Kto bol autorom týchto slov vďakyvzdania pri zapáľovaní lúč, nevieme povedať. Avšak ľud vyslovuje starobyľé slová a nikto nikdy nepovažoval za bezbožných tých, ktorí hovoria ‚ospievajeme Otca i Syna, i Svätého Ducha,

---

<sup>5</sup> *Ad nationes*, 1:13.

<sup>6</sup> *Protrepticus*, 11, 114:1.

<sup>7</sup> „Post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit. (...) Aequae oratio convivium dirimit.“ *Apologeticum*, 39:18.

<sup>8</sup> *Traditio apostolica*, 24-25.

Boha<sup>9</sup>.<sup>49</sup> Vzhľadom na to, že v texte vzápätí spomína Atenogena ako človeka, ktorý, idúc na mučenícku smrť, zanechal svojim priateľom ako dar hymnus, viacerí autori začali pripisovať vznik hymnu Atenogenovi. Jeho autorstvo spomína aj Rímske martyrológium.<sup>10</sup>

V štvrtom storočí obrad svetla potvrdzuje Gregor z Nyssy,<sup>11</sup> a rovnako aj kniha *Apoštolské konštitúcie* (VIII, 34-37), ktorá ho nazýva ἐπιλύχνιος (zapaľovanie sviečok), alebo ἐπιλύχνιος εὐχαριστία (poďakovanie za zapálenie sviečok).

Je teda veľmi pravdepodobné, že hymnus je kapadóckeho pôvodu a vznikol možno v 3., alebo začiatkom 4. storočia. Samotný obrad svetla má svoj pôvod v katedrálnej bohoslužbe. Kým tá mníšska znamenala viac-menej konštantnú modlitbu – keďže mnísi mali na ňu viac času, katedrálna bohoslužba obsahovala viac dramatických prvkov, symboly a obrady: procesie, obrady svetla, kadidlo, ďalej spevy: rezponzoriá, antifóny, hymny, a obrady viedli rôzni klerici: biskup, presbyter, diakon, lektor, žalmista atď. Na rozdiel od monastickej bohoslužby, psalmódia bola v katedrálnej selektovaná podľa svojej vhodnosti k danému dňu, sviatku, či typu bohoslužby. Už v poslednej štvrtine štvrtého storočia však v Kapadócii vidíme, že tento obrad aj s pomenovaním bol začlenený do katedrálnych večšpier (Taft 1993, 37).

Večerná bohoslužba začínala zasvietením svetla. Išlo o praktickú potrebu – zabezpečenie svetla na bohoslužbu. Dnes, v dobe množstva elektrického svetla si nevieme ani predstaviť, čo pre veriaceho v štvrtom storočí znamenalo zažatie sviece v chráme. Veriaci ho prijímali vždy s veľkou vd'ačnosťou a nadšením (Ciferri 1976/77, 32-33).

Tento hymnus je teda prvým, ktorý sa dá považovať za hymnus v modernom chápaní, liturgisti a hymnológovia ho považujú za prvý úplný príklad vlastného hymnu.<sup>12</sup> Oproti biblickým hymnom je oveľa rytmickejší a je rozdelený do dvanástich veršov so striedaním piatich, šiestich, ôsmich, deviatich, desiatich a jedenástich slabík vo verši. Skladá sa z troch strof:

---

<sup>9</sup> „Ἐδοξε τοῖς πατρᾶσιν ἡμῶν μὴ σιωπῆ τὴν χάριν τοῦ ἐσπερινοῦ φωτός δέχεσθαι, ἀλλ' εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ρημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν. Ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφίησι τὴν φωνὴν καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες 'αἰνοῦμεν πατέρα καὶ Υἱόν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ'.“ *De Spiritu Sancto*, 29, 73.

<sup>10</sup> „Sebaste in Arménia, sancti Athenógenis, chorepíscopi et mártiris, qui discipulis hymnum reliquit divinitátem Spíritus Sancti declarántem et pro Christo igni tráditus est.“ *Martyrologium Romanum*, Typis Vaticanis, 2004, s. 393.

<sup>11</sup> *Vita S. Macrinae*, 22.

<sup>12</sup> Posledné vedecké výskumy hymnu: Planck 2001; Κορακίδης 1979; Tripolitis 1970; Smother 1929. Významnými sú aj diela autorov ako F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Münster 1919, ktorý prvý naznačil, že tento hymnus pozostáva z troch strof, z ktorých druhá sa spievala celým zhromaždením po prvej aj tretej strofe. S týmto zistením sa stotožnil aj A. I. Φυτρᾶκης, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις*, Αθῆναι 1957, s. 15. Ohľadom liturgie vopred posvätených darov, ktorej súčasťou bol hymnus už od počiatku, pozri Alexopoulos 2009.



Φῶς ἱλαρὸν ἀγίας δόξης  
ἀθανάτου Πατρός,  
οὐρανοῦ, ἀγίου, μάκαρος,  
Ἰησοῦ Χριστέ,

ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν,  
ιδόντες φῶς ἐσπερινόν,  
ὕμνοῦμεν Πατέρα, Υἱόν,  
καὶ ἄγιον Πνεῦμα, Θεόν.<sup>13</sup>

Ἄξιόν σε ἐν πᾶσι καιροῖς  
ὕμνεϊσθαι φωναῖς αἰσίσαις,<sup>14</sup>  
Υἱὲ Θεοῦ, ζῶν ὁ διδούς·  
διὸ ὁ κόσμος σὲ δοξάζει.

Jeden z najstarších zachovaných zápisov na zlomku papyrusu z náleziska v Oxyrrhynchu v Egypte zo 6. alebo 7. storočia (Milne 1927, 205-206)<sup>15</sup> už poukazuje na súčasné znenie textu hymnu,<sup>16</sup> najstarší zachovaný dokument s plnou verziou textu je konštantínopolský synaxarion z 11. – 12. storočia. Nespočetné neskoršie rukopisy, ako aj tlačené vydania sa už zhodujú na súčasnom znení textu.

Najstaršia zmienka o liturgickej funkcii hymnu podľa monastického typikonu pochádza z roku 1131 a hovorí, že hymnus v piatok a sobotu veľkého týždňa nespieva kanonarch ani mnísi, ale kňazi (Typikon, sign. Messina gr. 11).<sup>17</sup> Podľa

---

<sup>13</sup> Podľa Panagiota Chrestou sa druhá strofa, ktorú spievalo celé zhromaždenie, tiež opakovala po tretej strofe (Χρήστου 1978, 82).

<sup>14</sup> Alebo ὀσίαις – v slovanských prekladoch sa prekladá toto etické slovo (namiesto radostného αἰσίσαις). Táto zámena, ktorá sa nachádza aj v skorších rukopisoch, sa odôvodňuje pokusom o interpretáciu hymnu holistickejšim spôsobom (Jevtic 1991), čím sa z neho stáva teologický traktát, ktorý obsahuje nielen kozmologickú, kristologickú a trinitárnu dimenziu, ale tiež etickú, ktorá má biblické židovsko-kresťanské korene (napr. Ž 29:5, Prís 22:11, Múd 6:10).

<sup>15</sup> British Museum, sign. Lond. Inv. 2037B. Papyrus bol získaný v roku 1893, očíslovaný v roku 1913. Ide o pásik papyrusu, 3 x 13,8 cm, písaný kurzívnou unciálou koptského typu, na opačnej strane sa nachádzajú pozostatky Byzantského protokolu.

<sup>16</sup> ] . σησαν του πατρος ουρανοῦ αγι[  
]σιν ιδοντες φως εσπερινον υ̅ . [

<sup>17</sup> Zoznam najstarších prameňov, ktoré obsahujú text hymnu:

Typikon, sign. Messina gr.11 (1131)  
Typikon Sv. Sávu (od 1097 do 1214), ed. Dmitrievskij III 401  
Euchologion, sign. Pathmos 105 (13. stor.), ed. Dmitrievskij II 161  
Euchologion, sign. Sinaj 966 (13. stor.), ed. Dmitrievskij II 206  
Diataxis (1347), PG 154, 753  
Typikon sv. Sávu, sign. Paris 385 (14. stor.), ed. Dmitrievskij III 189  
Typikon sv. Sávu, sign. Vatopedi 320 (olim 931) (1346), ed. Dmitrievskij III 426

Symeona Solúnskeho (†1429) sa hymnus spieval pomaly s melosom a na veľkej asmatickej večierni ho spievali všetci kňazi (prvá štvrtina 15. stor., pred pádom Solúna do tureckých rúk [1430]) (Typikon Symeona Solúnskeho, sign. Atény EBE gr. 2047). Zaujímavá zmienka pochádza z doby po páde Konštantínopolu (1453), ktorú zapísal kňaz Ioannis Plousiadenos (†1500). Hovorí o tom, že hymnus sa vždy spieva na asmatickej večierni pri veľkých sviatkoch, ale nie pri sviatkoch Bohorodičky (Kódex, sign. Sinaj gr. 1312).

Odvtedy už v liturgickej funkcii hymnu v rámci večierne nedošlo k žiadnej zmene, teda jeho funkčné zaradenie sa zachovalo v nezmenenej podobe až dodnes.

Večiereň konštantínopolského obradu sa zrejme prvýkrát ocitla v slovanском prostredí v 9. storočí, ako nás informujú zachované hagiografie. Životopisec Konštantína-Cyrila hovorí, že Konštantín po príchode na Veľkú Moravu „...preložil celý cirkevný poriadok, naučil ich [t. j. veľkomoravských Slovanov] raňajšej službe božej, hodinkám, večierni, povečernici i tajnej službe a tam nechal aj iné náuky, gramatiku i muziku...“ (Ratkoš 1968, 225 a 240).<sup>18</sup> V tomto kontexte sa vo vedeckom prostredí v literatúre rozvinula debata, či solúnski bratia preložili latinskú, alebo konštantínopolskú liturgiu, pričom jednou z možností bola aj tzv. liturgia sv. Petra. V tejto chvíli však takáto debata nie je až taká podstatná, podstatné je, že v zachovaných prameňoch vzťahujúcich sa k veľkomoravskému obdobiu máme aj preklady častí denného officia, a teda aj večierne, konštantínopolskej tradície.

Prvým dôležitým prameňom sú tzv. Hlaholské zlomky (*Fragmenta Glagolitica*) (Tarnanides 1988, 103-108; Arranz 1988, 19-20), niekedy nazývané aj „nové“ Sinajské hlaholské zlomky. Tie obsahujú niektoré texty večierne, ďalej tretej a šiestej hodinky konštantínopolského katedrálneho obradu, konkrétne modlitbu priklonenia hlavy na konci tretej hodinky a začiatok modlitby prvej antifóny šiestej hodinky (list X<sup>r</sup>), a večiereň, koniec modlitby šiestej a modlitbu siedmej (list Z<sup>v</sup>) (Ševčenko 1982, 122-136).<sup>19</sup> Dôkazom o existencii prekladu konštantínopolskej liturgie je aj druhý zachovaný prameň, a síce tzv. Pražské zlomky, ktoré zasa obsahujú časti utierne (exaposteilaria rôznych sviatkov [list I<sup>a-b</sup>], antifóny, ktoré sa spievajú strastnými evanjeliami na utierni Veľkého piatku, napokon sedálen a Blahoslavenstvá [list II<sup>a-b</sup>]) (Höfler, Šafařík 1857, 30-37 a 38-41; Vondrák 1904, 87-90; Weingart 1938, 118-121). V žiadnom zo zachovaných prameňov sa však, žiaľ, hymnus *Svetlo tiché* nenachádza, preto nedokážeme porovnať, do akej miery je prvotný slovanický preklad podobný/identický so súčasnou verziou. Vie-

---

Kódex, sign. Atény EBE 2047 (1. štvrtina 15. stor.)

Kódex, sign. Sinaj 1312 (15. stor.)

<sup>18</sup> „въскорѣ же са весь црьковный чинъ прѣложи, и наоучи а оутрении, и годинамъ, обѣднѣи, и вечернѣи, и навечерници, и тинѣи слоужбѣ. и тамо остави и инши оучениѣ, граматикю и моусикю.“ *ŽK XV. A ŽM VIII.*

<sup>19</sup> Označenie fólie „X“ reprezentuje neurčené poradie, označenie „Z“ reprezentuje záverečnú fóliu.

me však s určitosťou, že tieto pramene odrážajú bohoslužby podľa studitského typikonu, čo však na text samotného hymnu nemá žiaden vplyv.

Najstaršou tlačenou knihou, ktorá uvádza text hymnu, je *Časoslovec* vydaný v Krakove v roku 1491.<sup>20</sup> Táto kniha reprezentuje už stabilnú slovanskú tradíciu sabaitského typikonu prenikonského obdobia, ktorá reflektuje liturgické edície konštantínopolského patriarchu Filotea Kokkina (†1377/8). Do slovanského jazyka boli Kokkinove edície preložené kyjevským metropolitom Cypriánom Camblakom (†1406) (Getcha 2010) a bulharským patriarchom Eutýmiov Tarnovským († cca 1402/1404) (Иванова 1986). Kým Eutýmiov preklad sa uplatnil najmä v Bulharsku a Srbsku, Cypriánov sa uplatnil v kniežatstvách vzniknutých po rozpade Kyjevskej Rusi a teda má priamy vplyv aj na tradíciu, ktorá sa uplatňovala v Uhorskom kráľovstve pred kánonickým zriadením mukačevskej eparchie. Text hymnu *Svetlo tiché* je v tejto krakovskej edícii takmer identický so súčasným znením hymnu,<sup>21</sup> teda dovtedajšie vývinové štádiá textu (nie sú predpokladané, avšak nedajú sa vylúčiť) budú zachytené v rukopisnej tradícii. V tlačených edíciách sa po textovej stránke už nedajú predpokladať nijaké výrazne obmeny.

Pre územie Mukačevskej eparchie je editiom princeps modlitieb Veľký cirkevný zborník (*Великий церковный сборник*) kňaza Andreja Popoviča (1809 – 1901), vydaný vo Viedni v roku 1866, hoci nejde o oficiálne vydanie mukačevskej eparchie. Tento zborník modlitieb bol zameraný na použitie pre veriacich najprv v obci Velika Kopanja (Велика Копаня, 13 km západne od Chustu na Zakarpatskej Ukrajine), neskôr prostredníctvom ďalších vydaní aj v širšom prostredí mukačevskej eparchie.

## Poznámky k hudbe

Prvé hudobné notácie sa v byzantskej hudbe objavili v polovici 10. storočia, tie však dodnes nie sú uspokojivo dešifrované, preto nám melódie nimi zapísané ostávajú zatiaľ nedostupné. Prvé notácie, ktoré už čítať vieme, pochádzajú až z neskoršieho obdobia (12. – 13. stor.), avšak ani v ich prípade sa odborníci nevedia zhodnúť na každom detaile presnej interpretácie. Preto aj melódie hym-

---

<sup>20</sup> *Часословец имѣа и ношную и дневную службу по оуставу иже в Иерсалиме великіа лавры, иже въ стыхъ Сѹца ншего Саввы. Horologium secundum ritum Laure S. Sabbe Hierosolims* (Krakov, типография Швайпольта Фиоля, 1491). Ide v poradí o druhú vydanú cyrilskú knihu vôbec, tou prvou je *Октоих Швайпольта Фиоля*, vydaná v Krakove v tom istom roku. Krakovská typografia produkujúca knihy v cyrilike bola vôbec prvou podobnou typografiou. Po nej nasledovala typografia na Balkáne, v roku 1494 začala fungovať Čiernohorská typografia v kláštore mesta Cetinje, ktorú založil Ivan Crnojevič.

<sup>21</sup> Свѣтъ(тѣ) тн(хїи) сѣгѣа слѣвы, безем(ѣ)ртнагѡ, ѡцѣ нѣнагѡ, сѣгѣгѡ бл҃женнагѡ, ии(са) хр҃(та) ина бж҃гѣ, прнше(а)шаго на зѣпа(ах) солнцоу, видѣвши свѣ(тѣ) вечернїи, поѣмз ѡцѣ, ина, и сѣгѣго дх҃а, бл҃г. дог҃отннз сїи на бл҃г времена пѣтѣз быти гл(а)вы репо(а)бѣными, ине бж҃гїи, жнвѣтѣз дл҃дїи мнроу: тѣмже мїрз тѣа слѣвнѣз (list 85<sup>r</sup>). Text identický so súčasným znením nachádzame v časoslove vydanom v Kyjeve v roku 1616 Jelisejom Pleteneckým, archimandritom pečerským (list 124<sup>r</sup>).

nu *Svetlo tiché* musíme vnímať ako hypotetické, hoci všeobecne (či väčšinou) prijatú tradíciu.

V súčasnosti grécka pravoslávna cirkev pozná jedinú verziu tohto hymnu s prívlastkom «Ἀρχαῖον», teda „starobylý“. Ide teda o jedinú verziu, ktorá sa tradične považuje za pôvodnú, či originálnu. Vychádza sa pritom z predpokladu, že transkripcia tejto melódie do reformovanej notácie „troch učiteľov“ (po 1821) ju nijako nemodifikovala. Táto starobylá pôvodná verzia sa bežne používala až do 20. storočia najmä v Teologickej škole v Chalke (Konštantínopolský patriarchát, na jednom z Princových ostrovov pri Istanbule), ktorá mala pre grécku tradíciu reprezentatívny charakter.

Po roku 1821 sa však začali objavovať aj nové kompozície hymnu. Hymnus majúci dovtedy jedinú vlastnú melódiu, začal sa objavovať aj s novými kompozíciami podľa oktoichu, teda využívajúc modusy (Ἔχος) gréckych stupníc. Hoci ich autormi boli rôzni významní kantori a skladatelia, tieto nové verzie hymnu sa len ťažko presadzovali a získavali popularitu. Jedným z najvýznamnejších počínov v tomto ohľade sú kompozície protopsalta Konstantina (Wanek 2022; Τερζοπουλος 2004),<sup>22</sup> ktorý ako jeden z prvých skomponoval tento hymnus v ôsmich modusoch (štyroch autentických a štyroch plagálnych).

Dnes je v Grécku najpopulárnejšou verziou hymnu kompozícia skladateľa Ioanna Sakkelarida, protopsalta chrámu Hagia Irene v Aténach, ktorý bol po gréckej revolúcii v roku 1821 v novozaloženom Gréckom štáte hlavnou katedrálou. Ioannes Sakkelarides reformoval vtedajšiu hudbu používajúc pozápadnené melódie a svoje skladby komponoval v súlade s harmonickými pravidlami západnej hudby, pričom využíval klasické hlasy (bas, barytón, tenor), ale komponoval aj pre zmiešané zbory so ženskými hlasmi (soprán, alt). Jeho kompozícia hymnu *Svetlo tiché* je veľmi jednoduchá a vysokú popularitu si udržala až do dnešnej doby. Dodnes sa spieva na každej večeri celým liturgickým zhromaždením (nielen laici, ale aj kantor a kňaz). Hoci v súčasnosti sa stále viac prejavuje tendencia odstrániť tento variant z používania v prospech návratu k pôvodnej starobylej verzii, pre veľkú popularitu Sakkelaridovej verzie je táto snaha stále bez väčšieho úspechu.<sup>23</sup>

Ďalšími významnými skladateľmi, ktorí skomponovali hudbu k tomuto hymnu, sú protopsaltes Antonios E. Alygizakis (\*1946) a veľký učiteľ Simon Karas (†1999), ktorý zo starobylých rukopisov prepísal do modernej (Chryzantovskej) notácie aj kratšiu verziu tohto starobylého hymnu.

---

<sup>22</sup> Konstantinos Byzantios (\*cca 1777; † 30. júna 1862). O jeho živote sa vie len málo. Pravdepodobne bol žiakom Georgia z Kréty a Manuela Protopsalta. Pôsobil v katedrále Hagia Sofia v Konštantínopole, kde sa v apríli roku 1800 stal druhým domestikom, okolo roku 1808 prvým domestikom a v decembri roku 1821 protopsaltom. Na tomto poste pôsobil do roku 1855. Zomrel na ostrove Chalkis.

<sup>23</sup> Na tomto mieste sa chcem poďakovať prof. Christovi Panagou, profesorovi Národnej a Kapodistrijskej univerzity v Aténach za konzultácie a informácie.

Do slovanského prostredia, ako už bolo spomínané vyššie, sa hymnus *Svetlo tiché* dostal prostredníctvom prvého prekladu večierne z dielne veľkomoravskej školy. Vzhľadom na to, že išlo o dovtedy neznámu bohoslužbu, s vysokou pravdepodobnosťou sa k preloženým textom adaptovala pôvodná grécka melódia. Tu však narážame na problém, pretože pôvodná melódia, aká sa spievala v gréckej cirkvi na originálny text, podľa predpokladu vyžadovala od interpretovho hlasu veľký rozsah, pretože mala rámec takmer dvoch oktáv. Spev takto zhudobneného hymnu vyžadoval istú zručnosť v speve a predchádzajúce vzdelanie, či lepšie „tréning“. Takáto hudobná úroveň sa však v počiatkoch christianizácie Veľkej Moravy nedá s istotou predpokladať, preto musíme vychádzať z predpokladu, že melódie aplikované u Slovanov boli zrejme nejakým spôsobom prispôbené ich schopnostiam.

Podobne, ako v prípade najstarších gréckych verzii, aj v slovanskom prostredí nemáme o najskorších verziách/verzii hymnu žiadne konkrétne informácie, a to tak ohľadom textu, ako aj hudby.<sup>24</sup> Môžeme len predpokladať, že hudobný vývin hymnu bol viac konzervatívny, než inovatívny, hoci v niektorých prípadoch sa dajú predpokladať isté hudobné modifikácie. Konkrétne hovoríme o situácii, keď sa pôvodné melódie čerstvo aplikovanej gréckej hudby aplikujú v rôznych slovanských prostrediach (Veľká Morava, Bulharsko, Kyjevska Rus a pod.) – každé z týchto prostredí malo odlišné estetické cítenie, ktoré „nútilo“ hudobných interpretov a zapisovateľov upravovať melódie tak, aby sa „páčili“ miestnym používateľom.

Najstaršia slovanská hudobná notácia, ktorú vieme čítať, je tzv. krjuková, ktorá zachytáva melódie, známe aj pod názvom *znamennyj raspev* (знаменное пение, знаменный распев). Podobne ako v prípade „gréckej“ hudobnej tradície, aj v tomto prípade je prechod od neznámeho (t. j. melódie schované pod nedešifrovanou notáciou) k známemu radikálny, teda v praxi neoveriteľný.

Neumy sa v slovanskej cirkvi konštantínopolskej tradície používali do druhej polovice 18. storočia. S príchodom cára Petra I. (†1725) sa západný vplyv prejavil aj v oblasti hudobnej notácie. Nemeckí hudobníci, ktorých úlohou bolo pozdvihnúť a zeuropeizovať ruskú hudobnú kultúru, v ruskej cirkvi uviedli aj západoeurópsku hudobnú notáciu. Tento proces pozápadňovania hudobnej kultúry znamenal pre slovanskú hudbu veľký prelom, pretože išlo o začiatok postupného prechodu od modálnej hudby k dur-molovej harmónii, od lineárneho (horizontálneho) k vertikálnemu chápaniu melodického toku. Zároveň sa do byzantsko-slovanskej hudby tým umožnil prienik hudobného viachlasu (polyfonického aj homo-

---

<sup>24</sup> Je potrebné zdôrazniť, že najstaršie liturgické rukopisy konštantínopolskej tradície obsahujúce notáciu pochádzajú až z polovice 10. storočia. Ide o grécke rukopisy a ich neumy ešte nie sú dostatočne dešifrované. Najstarším slovanským liturgickým rukopisom obsahujúcim aj hudobnú notáciu je tzv. Voskresenský irmologion z 12. storočia. Podobne ako v prípade prvej „gréckej“ notácie, ani slovanské neumy nie sú zatiaľ dešifrované. Hoci kanadský muzikológ Gregory Myers tvrdí, že sa mu podarilo preniknúť do tajomstva prvých slovanských neum, toto svoje tvrdenie zatiaľ verejnosti explicitne nepredstavil.

fonického). Keďže predchádzajúce liturgické reformy patriarchu Nikona (1655) viedli k revolte a odmietnutiu novej praxe v časti cirkevnej obce, ktorá je dodnes známa ako „staroverci“, alebo „staroobradovci“, pozápadňovanie ruskej hudobnej tradície sa týkalo len väčšinovej cirkvi. Cirkev starovercov/staroobradcov dodnes pri speve používa neumovú „krjukovú“ notáciu a je istý predpoklad, že ich hudobné knihy zachytávajú melódie, ktoré sú bližšie k pôvodným vzorom, hoci ani to nie je axióma.

Najstaršou tlačenou hudobnou knihou byzantsko-slovanského obradu je Irmologion vydaný vo Lvove v roku 1700 (ďalší v roku 1709), ktorý predbehol moskovské vydanie obichodu o 72 rokov. Na formáciu hudobno-liturgickej tradície mukačevskej eparchie mali najväčší vplyv práve spomínané ľvovské vydania spolu s počájevskými (1766, 1794). Mukačevská eparchia má svoje hudobné editio princeps vydané v Užhorode pod názvom *Cerkovnoje prostopinie* až z roku 1906.

### **Záverečné poznámky**

Večiereň patrí k najstarším bohoslužbám kresťanskej viery (v tomto predchádza dokonca aj eucharistiu). Hoci byzantská cirkev sa nikdy neprejavovala liturgickou konzervatívnosťou, bola oveľa dynamickejšou, ako bola v tomto ohľade latinská cirkev. V prípade hymnu *Svetlo tiché* sa však v prameňoch prejavuje oveľa zriedkavejší konzervativizmus, ktorý je v prípade textov preukázaný identickými zápismi (s výnimkou pisárskych chýb, či úprav v súlade s dobovým vývinom jazyka) vo všetkých zachovaných pramenných textoch. Po hudobnej stránke nachádzame až do 19. storočia jednotu, po ktorej v následnej dobe vidíme nárast hudobných verzií tohto hymnu. Hudobná jednotu je zaručená zachovanými zápismi hymnu, čo však výrazne variuje je interpretácia neúm, ktorými je hymnus zapísaný. Vzhľadom na neexistenciu jednotného manuálu na interpretáciu neumového zápisu sa mnohí vedci a praktickí speváci nezhodujú na finálnom produkte, ktorým je presné znenie hudobnej stránky starobylého hymnu. Existuje však tzv. prijatá tradícia, hymnus, ktorý sa dodnes spieva v chrámoch a považuje sa za najstarší známy variant, ktorý sa spieva viac-menej jednotným spôsobom.

V slovanskom prostredí vidíme akúsi analógiu. Prvé texty a hudbu hymnu *Svetlo tiché* nepoznáme, avšak známe verzie textu z neskoršieho obdobia poukazujú jednu líniu – líšia sa len v súlade s jednotlivými variantmi a národnými verziami cirkevno-slovanského jazyka. Po hudobnej stránke je variabilita oveľa väčšia, pretože, ako už bolo spomínané, jednotlivé slovanské národy modifikovali melódie v súlade s vlastným estetickým a kultúrnym vnímaním a cítením, čím vznikli mnohé melodické varianty hymnu.

Slovenským verziám hymnu *Svetlo tiché* sme sa zámerne vyhli z niekoľkých dôvodov. Prvým je, že pre liturgiu večierne ešte nebola publikovaná oficiálna a riadne schválená verzia textu platná pre celé územie Slovenska (hoci tá



nemusi nutne znamenať akékoľvek zmeny v súčasne používanom texte<sup>25</sup>). Hudba k hymnu, ktorá je zachytená v editii princeps z roku 1906, je autentickým záznamom toho, ako spieval kantor užhorodskej katedrály na prelome 19. – 20. storočia, neodráža však reálny stav a verziu spevov (a teda aj pertraktovaného hymnu), v akom sa nachádzali v danom období. K tejto téme sa bude dať povedať viac až po rekonštrukcii pôvodných nápevov, ale aj po pokročení liturgicko-hudobného výskumu, ktorý kontinuálne prebieha už od roku 2001.

### Literatúra

- ALEXOPOULOS, S. 2009. *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite*. Leuven.
- ARRANZ, M. 1988. *La liturgie de l' Euchologe slave du Sinai*. In *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius*. Roma, s. 15-74.
- CIFERNI, A. 1976/77. *The Lucernarium*. In *Liturgical Prayer*, 5, s. 32-33.
- ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. 1978. *Ελληνική Πατρολογία II*, Thessaloniki.
- DOELGER, F. J. 1919. *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*. Münster.
- FYTRAKIS, A. I. 1957. *Η εκκλησιαστική ημών ποίησις κατά τας κυριωτέρας αυτής φάσεις*. Αθηναι.
- GETCHA, J. 2010. *La réforme liturgique du métropolitte Cyprien de Kiev: l' introduction du typikon sabaïte dans l' office divin*. Paris.
- HÖFLER, K. A. C., ŠAFAŘÍK, P. J. 1857. *Glagolitische Fragmente*. Prag.
- ИВАНОВА, К. 1986. *Пагриярх Евтимиий. София*.
- JEVTIC, A. 1991. *ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ*. Αθηναι.
- KENT, R. G. 1928. *Varro, De Lingua Latina, with an English Translation*, vol. 1. London.
- ΚΟΡΑΚΙΔΗΣ, Α. 1979. *Αρχαίοι Ὑμνοι 1 Ἡ ἐπιλύχνιος εὐχαριστία Φῶς ἰλαρὸν ἁγίας δόξης*. Αθηναι.
- MILNE, H. J. M. 1927. *Catalogue of Literary Papyri in the British Museum*. London.
- PLANCK, P. 2001. *Phos hilaron. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit*. Bonn.
- RATKOŠ, P. 1968. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava.
- SMOTHER, E. 1929. *Φῶς ἰλαρὸν*. In *Recherches des Sciences Religieuses*, 19, pp. 266-283.
- ŠEVČENKO, I. 1982. *Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Sinaïticum?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models*

---

<sup>25</sup> Oficiálny preklad tohto hymnu v slovenčine znie nasledovne: „Svetlo tiché svätej slávy nesmrteľného, Otca nebeského, svätého, blaženého, Ježišu Kriste, keď sme prišli k západu slnka a videli žiaru večernú, ospevujeme Otca i Syna, i Svätého Ducha, Boha. Je dôstojné preľúbeznými hlasmi oslavovať teba, Synu Boží, ktorý dávaš život celému svetu, preto ťa celý vesmír vcelebí.“



for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts. In Harvard Ukrainian Studies, VI/2, s. 119-151.

TAFT, R. F. 1993. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville.

TARNANIDES, I. 1988. Slavonic Manuscripts Discovered. Thessaloniki.

ΤΕΡΖΟΠΟΥΛΟΣ, Κ. 2004. Ο προτοψαλτης της μεγαλης του Χριστου εκκλησιας Κωνσταντινος Βυζαντιος. Αθηναί.

TRIPOLITIS, A. 1970. Ancient Hymn and Modern Enigma. In Vigiliae Christianae, 24, pp. 189-196.

VONDRÁK, V. 1904. O původu kyjevských listů a pražských zlomků. Praha.

WANEK, N.-M. 2022. Konstantinos Byzantios. In The Canterbury Dictionary of Hymnology. Canterbury. Dostupné na webe 22. sept. 2022.<<http://www.hymnology.co.uk/k/konstantinos-byzantios>>.

WEINGART, M. 1938. Texty ke studiu jazyka a písmenictví staroslověnského. Praha.

### Pramene:

British Museum, sign. Lond. Inv. 2037B.

Typikon, sign. Messina gr. 11.

Typikon Symeona Solúnskeho, sign. Atény EBE gr. 2047.

Kódex, sign. Sinaj gr. 1312.

### Obrazová příloha

The image shows a manuscript page with a hymn written in the Glagolitic script. The text is arranged in a single column, with musical notation (neumes) written above the letters. The page is titled "Hymnos" and "Εξήγησις από Σιμωνος Καρα". The text is in Greek, and the musical notation is in the Glagolitic script. The page is numbered 1.

Obrazok 1: Hymnus v prepise Simona Karrasa

СВѢТЕ ТИХІЙ.

СВѢТЕ ТИХІЙ, СВѢТЫ А СЛАВЫ,  
 БЕЗ СМЕРТИ НА ГВОТЦА НЕ БЕЕ НА ГВО,  
 СВѢТА ГВО БЛАЖЕН НА ГВО, І И СВѢТЕ  
 ХРИСТЕ: ПРИШЕДШЕ НА ЗАПАДЪ СОЛН  
 ЦА, ВЪ ДѢВШЕ СВѢТЫХЪ БЪ ЧЕРНИХЪ, ПО ЕМЪ  
 ОТЦА, СЫ НА И СВѢТАГО ДѢХА,  
 БО ГА ДО СТО ННХЪ Е СИ ВО ВЛАВРЕ  
 МЕНА ПѢТЫХЪ ВЪ ТИ ГЛА СЫ ПРЕ ПО ДОБ  
 НЫ МИ, СЫ НЕ БО ЖІЙ, ЖИ ВОТЪ ДА  
 ЛІ: ЧѢМЪ ЖЕ МІРЪ ТА СЛАВНЪ.

Obrázok 2: Hymnus znamenného raspevu

„Вѣѣте тѣхій...“

Ουμνρνο.

Свѣ -- ти тѣ - хій, свѣ - тѣ - а слѣ - вѣ, вѣз - сѣрт - на - го Ѡт - ца ии - еис - на - го,  
 свѣ - тѣ - го, вѣл - жѣн - на - го, Ии - сѣ - еи Хри - стѣ, при - шѣ - ши сѣан - ца на вѣ - паде,  
 вѣ - дѣв - ши свѣтѣ ии - ѡр -- шѣ, по - ілѣѣ Ѡт - ца ии Сѡ -- на ии свѣ - тѣ - го  
 Дѣ - ха, Бѣ - га. До - стѣ - инѣ е - сѣи вѣ - сѣѣ при - ми - на пѣтѣ вѣ -  
 ти глѣ - сы при - по - дѣв - ны - ми, Сѡ - ни Бѣ - жѣй, жи - вѣтѣ да - дѣи все -  
 мѣ мѣ - рѣ, е - го - жи рѣ --- ди вѣсь мѣрѣ слѣ - вѣтѣ --- Та.

Obrázok 3: Hymnus Cerkovného prostopinija

Peter Zubko<sup>1</sup>

## K problematike slovenských katolíckych modlitebných knižiek z 19. storočia pre pospolitý ľud<sup>2</sup>

**About the Problem of the Slovak Catholic Prayer Books from the 19th Century for the Common People**

*The common people form the basic group of believers of the Catholic Church. Religious, spiritual, moral, cultural, and national stereotypes were formed in it, which persist to this day. Prayer books were published for this people in vernacular languages, which were widely spread in the 19th century. They are an underappreciated spiritual, historical, literary, and linguistic source. The genre of prayer books is revelatory not only for the history of Slovak literature, but also for the Slovak history of Catholic theology. For Slovak-speaking believers, prayer books were published as original or translated works, respectively inspired by non-Slovak literary works. They were influenced by the contemporary territorial, social, but also intellectual context, they had different theological, spiritual and book levels. The article presents this issue, which until now has not received special attention in Slovak spiritual culture, presents the possibilities of its grasping, processing, points to the process of the genesis of prayer books, their authors, distribution, and significant overlaps important for the history of the Slovak language and the Slovaks.*

*History of the Slovak literature (19th century), Catholic spiritual literature (19th century), prayer books, Slovak catholic spirituality.*

**P**roblematike slovenských katolíckych modlitebných knižiek pre pospolitý ľud sa v odbornej spisbe doposiaľ nevenovala komplexná ani úplná pozornosť, a to ani v rámci dejín literatúry, ani v rámci teologických disciplín.<sup>3</sup> Ide v podstate o okrajovú, „nízku“ tému, ale o to zaujímavejšiu, pretože obsahuje každodennú duchovnú požíveň Slovákov 19. storočia, ktorá môže odkryť alebo pochopiť doposiaľ neznáme alebo zaznávané súvislosti. Slovensko vstúpilo do 20. storočia a do obdobia Československej republiky s vysokou religiozitou, ktorá bola formovaná aj modlitebnými knižkami, ktorých majiteľmi a používateľmi boli široké vrstvy pospolitého obyvateľstva. Pri sociálnej biede modlitebníky patrili k málu kníh, ktoré vlastnili široké vrstvy obyvateľstva a ktoré opatrovali ako cennosť nielen kvôli finančnej hodnote, hoci relatívne nevysokej, ale naj-

---

<sup>1</sup> Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, Bratislava, peter.zubko@savba.sk.

<sup>2</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-18-0032 Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov.

<sup>3</sup> V českom prostredí existuje tiež len sonda, hoci dominantne o výtvarnej stránke knižiek (Šimková 2009).

mä kvôli duchovnému obsahu. Preskúmanie modlitebných knižiek preto môže prispieť k pochopeniu slovenskej religiozity, jej povahy, atribútov, akcentov, no tiež môže pomôcť pochopiť pridanú kultúrnu, umeleckú i jazykovú hodnotu. Príspevok je len pionierskou sondou do problematiky, načrtne možnosti uchopenia témy a potencionálne možnosti jej rozvíjania.

Modlitebná knižka je tlač malého formátu (8°), ktorá sa veľmi dobre nosí v ruke. Je určená pre súkromné pobožnosti v kostole, na púti i doma. Obsahuje texty modlitieb a piesní, ilustrácie (obrázky). Odlišuje sa od Rituálu (liturgickej knihy) určeného pre kňazov (Encyklopédia Katolícka 2008, 1501-1502).<sup>4</sup> Modlitebné knihy pre katolíkov prešli cenzorským schvaľovaním diecéznou vrchnosťou podľa miesta vydania, aj keď ich vydávali rehole. Cenzorský proces bol zameraný na pravovernosť katolíckej viery, biskupom poverený cenzor vyslovil písomné dobrozdanie odborne nazývané *nihil obstat* (= „nič neprekáža“). V prípade rehoľných tlačí bol cenzorom určený kňaz príslušnej rehole. Územne príslušný biskup na tomto základe udelil súhlas na tlačené vydanie nazývaný *imprimatur* (= „nech sa vytlačí“). V ojedinelých prípadoch taký súhlas udelil rehoľný predstavený, ak bol postavený na roveň rezidenciálnemu biskupovi, vtedy sa nazýval *imprimi potest* (= „môže sa vytlačiť“). V niektorých starších modlitebníkoch sa takéto dovolenia na vytlačenie nenachádzajú, ale s rozvojom kánonického práva a štandardizáciou cirkevnej praxe sa stali povinnou súčasťou prvých strán modlitebníkov.

Zmysel vydávania modlitebných knižiek už v barokovej dobe, ale i v 19. storočí bol súčasťou náboženskej kontroly nad pravovernosťou veriacich. Ľudová zbožnosť je náchylná k poverám a toto bol spôsob udržania zdravej pravovernosti, prehĺbenia osobnej zbožnosti, zveľaďovania náboženského života a unifikácie ľudového spevu pri bohoslužbách. Dôvodom vydávania nebolo ani osvietenstvo, ani slovenské obrodzenie, či neskorší nacionalizmus elít (Nešpor 2009, 49). Povinná školská dochádzka detí umožnila, že čítanie knižiek bolo dostupné. Navyše keď sa v školách aj vyučoval cirkevný spev, bol to spôsob upevnenia a prehĺbenia religiozity (porov. Radlinský 1875, 1).

Texty modlitebných textov boli pôvodne latinské, až v novoveku sa rozšírili knižky v živých jazykoch, hoci isté latinské texty pretrvali z liturgických dôvodov.<sup>5</sup> Uhorsko bolo tradične multilingválne a na území dnešného Slovenska sa bežne

---

<sup>4</sup> V 20. storočí na Slovensku katolícki biskupi zaviedli Modlitebník pre verejné bohoslužby, ktorý bol potrebný na reguláciu mimoriadne živej a všeobecne rozšírenej ľudovej zbožnosti. Obsahoval schválené texty modlitieb ľudových pobožností, ktorým predsedal kňaz.

<sup>5</sup> Katolícka omša sa až do poslednej tretiny 20. storočia celebrovala v latinskom jazyku, podobne sa vysluhovali aj ďalšie sviatosti. V národných jazykoch sa kázalo v podstate oddelene od bohoslužby. Nižší klérus musel poznať, alebo aspoň pasívne rozumieť reč svojich veriacich, mohol vypočuť sviatostnú spoveď a udeliť pokánie. Vernakulárne jazyky mali svoje miesto aj pri niektorých častiach vysluhovania sviatosti krstu a manželstva a svätenín, najmä pri pohreboch.

používali tri živé jazyky, okrem slovenčiny aj nemčina a maďarčina.<sup>6</sup> Modlitebné knihy tak boli bežne trojjazyčné alebo dvojjazyčné, v 19. storočí dominovala prax jednojazyčných modlitebných knižiek. V istých prípadoch sa táto prax zachovala aj v 20. storočí. Obsiahnuté texty obsahovali liturgické formuláre (osobitne text svätej omše), modlitby potrebné na prijatie sviatostí (spoveď, pomazanie chorých) a svätenín (osobitne pohreb), modlitby na odriekanie v rozličných životných situáciách, kalendár sviatkov, modlitby na sviatky a k vybraným svätým. Ak išlo o špecifickú tlač konkrétneho pútnického miesta, alebo knižku určenú nejakému bratstvu, tak tomuto účelu bol podriadený aj ich obsah.

Pôvod modlitebných knižiek v prísnom alebo klasickom zmysle slova je novoveký, ale predchádzal mu istý vývoj myšlienky prenikania neliturgických textov (zvyčajne ľudového pôvodu) do bohoslužieb, na posvätné miesta alebo v posvätný čas (obdobie alebo hodinu dňa). Vo 4. storočí vznikol euchologion Serafiona z Thmuis, ktorý je skôr jedným z najstarších sakramentárov. Dovtedajšie obdobie improvizovaných liturgických textov začali nahrádzať ustáľujúce sa formuláre modlitieb, čo bolo novinkou, ktorá sa ujala: unifikovali sa texty a začali sa bežne používať knihy (kódexy). V 9. storočí sa všeobecne rozšírili žaltáre. V 13. storočí sa rozšírili knihy malých oficií, hodiniek. Tieto neoficiálne texty napodobňovali kňazské hodinky. Boli bohato iluminované a texty sa často odchyľovali od ortodoxnej náuky, čo je najväčším možným nebezpečenstvom prameniácim z ľudovej zbožnosti. Objednávatelmi a vlastníkami boli zvyčajne predstavitelia vysokých a zámožných vrstiev, napríklad z kráľovských dvorov. Po objavení kníhtlače vznikol žáner zvaný *horae* (pomenovanie je odvodené od modlitby hodiniek), z ktorého sa vyvinul žáner zvaný *hortulus* (= záhradka), ktorý mal už typickú ľudovú, resp. neliturgickú povahu. V 16. storočí – ako ovocie reformácie – sa ľudový jazyk definitívne presadil v modlitebných knižkách. Martin Luther ako prvý zaviedol *Gebetbuch*. Tento princíp sa všeobecne rozšíril nielen medzi protestantmi, ale aj katolíkmi, pretože bol mimoriadne obľúbený, bol pastoračne prospešný a do istej miery reguloval a unifikoval túto prax. Ľudový spev v latinskej cirkvi nahrádzal latinské gregoriánske spevy omšových antifón, ale postupne aj iných častí proprií.

Prvé slovenské modlitebné knižky boli vydané v 17. storočí a išlo o spevníky. Náboženské pesničky sú totiž spievanými modlitbami. V spomenutom období existovali na Slovensku dve dominantné konfesie, evanjelická a katolícka. Na evanjelickej strane vytvoril takýto spevník Juraj Tranovský (*Cithara sanctorum*, Levoča 1636) a na katolíckej Benedikt Sölöši (Rybnický) SJ (*Cantus catholici*, 1655). Už v roku 1629 uhorská synoda pod vedením Petra Pázmaňa pripúšťala pri bohoslužbách ľudový spev. Určite to nebola novinka, ktorá by mala vybudovať na zelenej lúke, pretože mnohé slovenské piesne mali stredoveký pôvod. Obidva spomenuté spevníky obsahujú asi sto rovnakých piesní, čo svedčí o spoločnom

---

<sup>6</sup> Minoritne sa v niekoľkých farnostiach hovorilo po chorvátsky alebo po poľsky.

duchovnom dedičstve siahajúcom do čias nerozdeleného kresťanstva. Ide o vianočné koledy, piesne adventno-vianočného cyklu a pôstno-veľkonočný cyklus. Ich obľúbenosť medzi Slovákmi sa zrodila už v 13. storočí pri šírení novej, gotickej spirituality, ktorú úspešne propagovali mendikantské rehole, najmä františkáni,<sup>7</sup> v mestskom prostredí a na vidieku zohrala významný podnet vtedy prebiehajúca valašská kolonizácia.

Z 19. storočia sa zachovalo niekoľko desiatok modlitebných textov, niektoré majú len letákovú formu niekoľkých stránok. Knižky by mali mať nad 16 strán, teda viac ako hárok papiera. Chronologicky (podľa prvých vydaní) boli klasické modlitebné knihy vydávané takto:<sup>8</sup>

- **1804** *Velká stiepná zahrada* (9 vydaní: Uhorská Skalica 1804, Uhorská Skalica 1810, Uhorská Skalica 1816, Uhorská Skalica 1840, Skalica 1854, Skalica 1870, Skalica 1883, Uhorská Skalica 1899, Uhorská Skalica 1900) (Klimeková – Ondroušková 2017b, 211-213). Okrem toho existuje najmenej jedno pirátske vydanie<sup>9</sup> (Vimperk – Budapešť – New York 1870).<sup>10</sup> Tento titul bol prekladom modlitebnej knihy Martina z Kochemu (porov. Nešpor 2009, 50). Martin von Kochem, vlastným menom Martin Linius (13. 12. 1634 – 10. 9. 1712), bol kapucínsky páter, ľudový kazateľ a autor početných náboženských kníh (*Großer goldener Himmel-Schlüssel, Der grosse Baumgarten*), ktoré vychádzali v nespočetných vydaniach do 50. rokov 20. storočia (porov. Kvapil 2001). V nemeckej jazykovej oblasti boli Kochemove knihy populárne podobne ako u nás Radlinského *Nábožné výlevy*.

- **1806** *Rajská ruža* (9 vydaní: Bratislava 1806, Bratislava 1814, Levoča 1833, Levoča 1840, Banská Bystrica 1840, Banská Bystrica 1847, Banská Bystrica 1858, Pešť 1870, Prešov 1887) (Klimeková – Ondroušková 2017a, 308-309 a 311). Okrem toho existuje najmenej jedno pirátske vydanie (Pešť 1870),<sup>11</sup> ktoré

---

<sup>7</sup> Zavedenie jasličiek a zobrazovanie Krista ako reálne trpiaceho muža bolo výraznou zmenou oproti románskej spiritualite. Ovplyvnilo zobrazovanie pašiového cyklu ako všeobecne záväzného pre zadnú (druhú) stranu gotických krídlových oltárov. Napomohli tomu krížové výpravy, rozširovanie pašiových relikvií, túžba vidieť ich, prípadne sa ich aj dotknúť.

<sup>8</sup> Tento prehľad predstavuje najvýznamnejšie tlače, nejde o úplný zoznam.

<sup>9</sup> Pirátske vydania nemajú uvedené cirkevné schválenie, alebo ich schválenie bolo získané mimo Uhorska tamojšími cirkevnými autoritami. Zrejme išlo o potrebu na trhu, ktorú využil šikovný tlačiar (vydavateľ).

<sup>10</sup> *Velká Stiepná Zahrada*, obsahující w sobe wroucné kresťansko-katolícké modlitby (...) S piesnami pri sw. omssi, w adwentu a na swiatky a pri rozličných pridalošťách pre Osobu mužskú i ženskú. Vydal J. Steinbrener, 448 s.

<sup>11</sup> *Ragská Růže*, okráslená s pridanými nábožnými Modlitbami, k přediwným a záračným obrazům Panny Marye na každý den Měssjce skrz celý Rok, rozmnožená; též gínými výbornými, a podle času rozličnými Modlitbami, a přeljbeznyými zpěwy Dusse Krestanské předně k powinné chwále, ctí a Božské poctiwosti stwořitele swého, a wůbec wsseho, Za druhé, k uctěň wywolených swatých geho táhnaučý, k potěssenj Osoby Mužské y Ženské předstawaná, s krásnými Obrázkami naplněná, a na swětlo wydaná.



si prepožičalo zaužívaný a známy názov. Toto pirátske vydanie tematicky nadväzuje na knihu Pavla Esterháziho, poslovenčenú bratislavským kanonikom a titulárnym biskupom Alexom Jordánskym (Eszterhás – Jordánszky, 1838), ktoré obsahuje dejiny pútnických miest navštevovaných Slovákami a obsahuje aj rytiny týchto milostivých obrazov.

- **1817** *Pobožné piesne* (5 vydání: Trnava 1817, Skalica 1826, Skalica 1828, Skalica 1847, Skalica 1877) (Klimeková – Ondroušková 2017a, 240).

- **1822** *Modlitby (...) Rožňavského biskupstva* (2 vydania: Rožňava 1822, Rožňava 1865) (Klimeková – Ondroušková 2016a, 430). Modlitebník bol vydaný pre potrebu Rožňavskej diecézy. Za druhým vydaním stál rožňavský biskup Štefan Kolarčík, ktorý bol pôvodne kňazom Košického biskupstva.

- **1823** *Pobožné rozjímanie* (6 vydání: Levoča 1832, Skalica 1864, Skalica 1871, Skalica 1873, Skalica 1880, Skalica 1880) (Klimeková, Ondroušková 2017a, 240-241).

- **1835** *Velká fialka* (10 vydání: Levoča 1835, Levoča 1843, Levoča 1850, Rožňava 1860, Rožňava 1864, Banská Bystrica 1864, Banská Bystrica 1874, Banská Bystrica 1886, Prešov 1898, Budapešť 1900<sup>12</sup>) (Klimeková, Ondroušková 2017b, 210-211).

- **1842** Ján Hollý: *Katolícky spevník* (1 vydanie vydal Spolok milovníkov reči a literatúry slovenskej) (Pišút, Rosenbaum, Kochol 1960, 233; Hollí 1950).

- **1844** *Pútnik mariánsky* (2 vydania: Trnava 1844,<sup>13</sup> Skalica 1864<sup>14</sup>).<sup>15</sup> Modlitebník bol určený mariánskym pútnikom v Šaštíne.

- **1845** *Pobožnosť k (...) Srdcu Panny Márie* (2 vydania: 1845,<sup>16</sup> Prešporok 1853) (Klimeková – Ondroušková 2017a, 241). Kniha bola učená pre Arcibratstvo najsvätejšieho srdca Márie.

- **1850** *Nábožné výlevy* (10 vydání: Budín 1850,<sup>17</sup> Budín 1855, Budín 1866, Viedeň 1872, Viedeň – Trnava 1881, Viedeň – Trnava 1885, Viedeň – Trnava 1889,

---

<sup>12</sup> Welká Figalka líbežneg Wuńe, aneb Rozličné Pišne: pri Mssi swateg (...) k wsseobecnému Užíwání, obsahugíca.

<sup>13</sup> Vydané v slovenčine, nemčine a maďarčine.

<sup>14</sup> Pútnik Mariánský pred milostivým a zázračným obrazom preblahoslavenej Panny Marie Sedmibolestnej Šassčínskej. Pôvodne zostavil Jozef Matejka, predtým kaplán ssassčínsky, teraz farár gbelský. Druhé vydanie, ktoré z príležitosti tristoročnej pamiatky ctenia tohože zázračného obrazu nektorými k tejto pamiatke wźahujúcimi sa dodatkami opatril a doplnil Dr. Andrej Radlinský, farár kútsky.

<sup>15</sup> Vydanie, ktoré autora motivovalo k napísaniu tejto knižky s názvom *Nowá Hwezda Uherskéj Krajini*, vyšlo v Trnave v roku 1743 v slovenčine, nemčine, maďarčine a latinčine. Jozefa Matejku motivovala osobná vďačnosť a potreba šaštínskeho pútnického miesta.

<sup>16</sup> Pobožnosť k neyswětěhssjmu a neposskwrněnému Srdci Panny Marie, za obráčenj hřjssnjkůw.

<sup>17</sup> Nábožné výlevy srdce katolíckého křesťana, obojihu pohlawí, modlicího se k Bohu, a Swatých o přimluru u Boha wzywajícího, s mnohými poučeními a žiwotopisy Swatých od Dra. Ondřeje Radlinského, kněze arcibiskupstwa ostřih. z najwýbornejssích pramenůw čerpané.

Viedeň – Trnava 1893, Viedeň – Trnava 1896, Viedeň – Trnava 1900) (Rizner 1932, 192-193; Klimeková – Ondroušková 2017a, 304-305). V roku 1870 získal autorské práva Spolok svätého Vojtecha (Nábožné výlevy 1945, 3).

- **1859** *Hora kalvárska* (1 vydanie:<sup>18</sup> Košice 1859 alebo neskôr) (Klimeková – Ondroušková 2016b, 318). Kniha pre pútnikov košickej kalvárie mala rovnakú nemeckú mutáciu.

- **1860** *Cesty života čiže Jadro Nábožných výlevov* (7 vydaní: Budín 1860, Viedeň 1867, Viedeň 1879, Viedeň 1885, Viedeň – Trnava 1890, Viedeň – Trnava 1894, Viedeň – Trnava 1898) (Rizner 1932, 195-196; Klimeková – Ondroušková 2017a, 304).

- **1864** *Rukoväť pútnická* (1 vydanie: Budín 1864) (Rizner 1932, 194).

- **1867** *Pobožnosť k (...) Sedmiboolestnej* (3 vydania: Skalica 1867, Skalica 1879, Uhorská Skalica 1898) (Klimeková – Ondroušková 2017a, 241). Modlitebník bol určený mariánskym pútnikom v Šaštíne.

- **1872** *Andeľček strážca* (5 vydaní: Uhorská Skalica 1872, Uhorská Skalica 1881, Viedeň 1890, Viedeň 1895, Viedeň 1900) (Rizner 1932, 194; Klimeková – Ondroušková 2017a, 302).

- **1874** *Všeobecná zbierka cirkevných katolíckych pesničiek alebo Katolícky spevník* (2 vydania: Viedeň 1874, Viedeň 1875<sup>19</sup>) (Rizner 1932, 194-195). Autorov predhovor obsahuje podrobné teoretické, historické a metodologické zdôvodnenie obsahu, použitej prozódie, nápevov a prispôsobenia slovenskému prostrediu, vysvetľuje pravidlá poslovenčovania (Radlinský 1875, III-XIV).

- **1879** *Velký nebe klíč*<sup>20</sup> (1 vydanie: Skalica 1879) (Klimeková – Ondroušková 2017b, 213).

- **1882** *Duchovný spevník alebo Osnova Nábožných výlevov* (5 vydaní: Viedeň – Trnava 1882, Trnava 1886, Viedeň 1891, Viedeň 1895, Viedeň – Trnava 1899) (Rizner 1932, 195; Klimeková – Ondroušková 2017a, 303-304).

- **1890** *Sklad nábožných pesničiek a modlitieb* (1 vydanie: Budapešť 1890).<sup>21</sup>

- **1900** *Veniec (...) uvitý z Nábožných výlevov* (1 vydanie: Košice 1900).<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Hora Kalwarská; aneb Bolestna Cesta Swatého Křiže Gežisse Krysta. To gest: Swatá Pobožnost, aneb Nábožne Nawstjowanj teg Bolestneg Cesty, kterau nášš (sic!) Pán a Spasytel Gežjš Krystuš, na welikj Páték težkjm Krjžem obtjženj ze sudného Domu Pilatowého až na Horu Kalwaryu gest wykonal na 14 Stacyi Rozdělená; Dodané k tému Lytanie, a gine Modlitby o Umučenj Páne.

<sup>19</sup> Katolícky Spewník, alebožto: wsseobecná Sbirka cirkewných katolíckych pesničiek slowenských, w troch katolíckych Časťach s pridawkom nektorych pobožností. Usporiadal, opravil a na swetlo wydal Dr. Ondrej Radlinsky, farár kútsky, arkaš rímsky a censor diecezánsky.

<sup>20</sup> Tento titul bol mimoriadne obľúbený v českých krajinách.

<sup>21</sup> Sklad nábožných Pesničkow i Modlitbow ktorí k wätssej cti Boha i blahoslawenej panny Marii pre pobožnich a bohobojnich katolíkow, jako aj pre jejich blahoslawenstwo Spisal Jozef Pruzsinszky.

<sup>22</sup> „Veniec“ cirkevných katolíckych piesničiek slovenských s pridawkom nektorych pobožností. Uvitý z „Nabožnych Výlevoch“ † Dr. Ondreja Radlinského a z modliacej knižky „Svätého Škapulára“.

Najvýraznejšou osobnosťou 19. storočia, ktorá bola autorom modlitebných knižiek, bol kňaz Ostrihomskeho arcibiskupstva Dr. Andrej Radlinský (1817 – 1879) (Pašteka 2000, 1135-1137). Je autorom najobľúbenejšej katolíckej modlitebnej knižky *Nábožné výlevy* (od roku 1850 do roku 1900 až 10 vydaní,<sup>23</sup> z ktorých vznikli za jeho života a neskôr viaceré deriváty alebo výťahy v podobe troch iných modlitebných knižiek: (1) *Cesta života alebo Jadro Nábožných výlevov*, ktorá bola určená pre starších a slabozrakých veriacich, a v 19. storočí dosiahla sedem vydaní; (2) *Duchovný spevník alebo Osnova Nábožných výlevov*, ktorý mal päť vydaní; (3) *Veniec (...) uvitý z Nábožných výlevov*, v roku 1900 vyšlo prvé vydanie). Okrem toho je Radlinský autorom iných troch modlitebných knižiek: (1) *Rukoväť pútnická* (jedno vydanie v 19. storočí); (2) *Andeliček strážca* (päť vydaní); (3) *Všeobecná zbierka cirkevných katolíckych pesničiek alebo Katolícky spevník* (dve vydania). Radlinský aktívne ako spoluautor vstúpil aj do druhého vydania *Pútnika mariánskeho* vydaného pre šaštínskych pútnikov v roku 1864. Radlinský, ako aj viacerí iní autori, tlačil viaceré vydania u mechitaristov vo Viedni, ktorí sa špecializovali na tlač vo všetkých rečiach a používaných písmach podunajskej monarchie.

S prvým vydaním *Nábožných výlevov* je spojený príbeh, ktorý Radlinského životopisec nazval šarišská akcia, hoci súvisela s celým dnešným východným Slovenskom a príľahlou časťou Podkarpatskej Rusi (Šteller 1934, 155-161 a 190). Maďarská propaganda pred cisárskym dvorom tvrdila, že Slováci žijú od Záhoria len po Liptov, východnejšie žijú len Maďari, ktorí boli slovakizovaní. Andrej Radlinský na vlastné náklady urobil dotlač prvého vydania (jazykom bola kollárovská staroslovenčina) a vybral sa s ňou na východ. Z knihy predčítal obyvateľom navštívených lokalít a potom sa spýtal, či textu rozumeli. Toto si nechal potvrdiť od miestnych richtárov a s týmito potvrdeniami sa vrátil do Viedne. Vytvoril tak dôkazy o skutočnom rozšírení slovenskej jazykovej oblasti, kam boli posielané úradné tlačivá v slovenčine, nie v maďarčine.

Radlinský na viaceré svoje modlitebné knihy upozorňoval čitateľov v slovenskej katolíckej tlači, v časopisoch *Cyrill a Method*, *Katolícke noviny*, *Slovenské noviny* (porov. Rizner 1932, 195-196). V týchto informatívnych článkoch je obsiahnuté množstvo informácií o genéze, ďalej zdôvodnenia štruktúry knižiek, či spomenuté problémy s tlačou, detaily o distribúcii a cene knižiek.

Na šírenie modlitebných knižiek mala vplyv diecézna ostrihomska synoda konaná v roku 1860. Tá žiadala revidovať a šíriť ľudový spev, čo našlo ohlas v revidovaných vydaniach modlitebných knižiek. V 19. štatúte bolo ustanovené, ako tento spev zveľaďiť, a to prostredníctvom školskej mládeže:

„Ničoho síce vrúcnejšie sebe nežiadame, jako aby figurálny spev s hudbou, ktorý často namiesto pobožnosti pohoršenie, ba i smiech vzbudzuje, v kostoloch ustúpil spevu ľudu; ponevác ale pre ochladlú pobožnosť veriacich a pre odvyklosť

---

<sup>23</sup> Posledné, 14. vydanie vyšlo v Trnave v roku 1945.

spevu u tak rečených vzdelanejších nezdá sa nám byť včul' vyvedenie tohto nášeho úmyslu možným: preto všetkých, ktorí bohoslužbu spravujú, upozorňujeme na to, aby sa k zrušeniu hudby pomaličky cesta kliesnila. – A preto farárom prísne nakladáme, aby sa dietky školné v speve ľudu, dávny užívaním posvätenom, vyučovali a cvičily. Dekani ale, počas návštevy škôl, jako z iných predpísaných predmetov, tak tiež i z cirkevného spevu dietky školské skúšať budú, pilnejších pochváľa, nedbanlivejších ale zaslúženou domluvou k pilnosti vzbudia.“ (Radlinský 1875, 1).

Z iniciatívy niektorých duchovných boli vydané rituálne knižky na zaopatrenie zomierajúcich, v ktorých boli z praktických dôvodov príslušné časti uvedené v reči ľudu. Rímsky rituál (čiže agenda) bol zavedený po Tridentskom koncile v roku 1570. Uhorský prímás a ostrihomský arcibiskup Peter Pázmaň v roku 1625 vydal *Rituale Strigoniense*, kde boli isté časti pri krste detí a sobášoch uvedené v reči ľudu. Zjednotili sa tak iste už i predtým používané formulky. Popri sebe boli vydané texty v maďarčine, nemčine a slovenčine. Z obdobných praktických dôvodov vznikli v 19. storočí najmenej dva rituálne modlitebníky určené pre kňazov:

- **1846** *Modus assistendi aegrotis moribundis cum speciali reflexione ad reos...*<sup>24</sup> Jej zostavovateľ František Tannenberg pôsobil ako vojenský duchovný.<sup>25</sup> Ako poslednú kapitolu uviedol časť venovanú duchovnej úteche počas popráv (s. 232-299). Ide o výťah obradu rozšíreného Martinom z Kochemu (Cochem 1706, 185-426), zredukovaný na najnevyhnutnejšie modlitby v troch jazykoch: maďarskom (s. 245-258), nemeckom (s. 258-273) a slovenskom (s. 273-286). Všetky rečové verzie sú rovnaké.

- **1897** *Methodus infirmos providendi (...) quattuor linguis.*<sup>26</sup>

Modlitebné knižky mali rozsah od niekoľkých desiatok až po niekoľko stoviek strán. Každé ďalšie vydanie toho istého titulu sa zvyčajne odlišovalo od predchádzajúceho. Autormi boli väčšinou katolícki kňazi, katolícki učitelia alebo kantori, ktorí rozumeli pravidlám slovenského jazyka, boli vnímaví na jeho špecifiká, poznali pravidlá prozódie, ale aj hudobnej teórie. Postupne sa tak latinský figurálny spev nahrádzal ľudovým spevom. Väčšina knižiek je pôvodná, niektoré sú prekladovou literatúrou a pri niektorých nemá zmysel uvažovať o pôvodnom a preloženom jazyku, pretože vyšli naraz ako mutácie toho istého diela. Knižky vydávali tlačiarne naprieč celou krajinou v mestách: Skalica, Trnava, Bratislava, Nitra, Banská Bystrica, Rožňava, Košice, Prešov, Pešť (Budapešť) a Viedeň. Všeobecne

---

<sup>24</sup> *Modus assistendi aegrotis moribundis cum speciali reflexione ad reos ultimo supplicio afficiendos in usum Curatorum per Franciscum Tannenberg editus.* Posonii 1846.

<sup>25</sup> František Tannenberg Leutter (1814 Banská Bystrica – 1849 Srbsko) bol kňazom Ostrihomskej arcidiecézy. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1837, od roku 1839 pôsobil ako vojenský duchovný. (<http://lexikon.katolikus.hu/T/Tannenbergi%20Leutter.html>) (2022-09-09).

<sup>26</sup> *Methodus informos providendi ad rubricas ritualium exacta, pro commoditate curatorum, et utilitate aegrotantium edita quatuor linguis.* Strigonii MDCCCXCVII.

rozšírené vydania vyšli vo viacerých vydaniach (piatich až desiatich a boli vydávané aj neskôr), lokálne tlače vyšli len v jednom až troch vydaniach. Jazyk týchto vydaní odzrkadľuje vývin slovenského jazyka, miestne vplyvy, alebo vyspelosť autora/zostavovateľa. Najvýraznejšie vynikla osobnosť katolíckeho kňaza Andreja Radlinského, ktorý mal vtedy najvyššie teologické vzdelanie s titulom doktora teológie a vynikajúce praktické redakčné skúsenosti z vládnej redakcie Národných novín, ale aj Katolíckych novín a z prekladania viacerých pastierskych a apoštol-ských listov do slovenského jazyka (porov. Zubko 2021a, Zubko 2021b).

Výskum katolíckych modlitebných knižiek si v ďalšej fáze žiada komparačnú obsahovú, druhovú a kvalitatívnu analýzu modlitieb, a to zo stránky teologickej i literárnej, osobitne piesní. Pestrosť katolíckych piesní viedla trnavského organistu Mikuláša Schneidera-Trnavského v 30. rokoch 20. storočia k revízii pestrého pesničkového fondu a jeho unifikácii pre celé Slovensko. Vytvoril Jednotný katolícky spevník, ktorý Slováci používajú už takmer storočie a stali sa tak jedným z prvých národov, ktoré toto zjednotenie náboženských ľudových spevov dokázali.

## Literatúra

- COCHEM, M. 1706. Das grössere Krancken-Buch/ Denen Gesunden sowohl als Krancken sehr nützlich und nothwendig Darinn auff Teutsch, und Latein practicè an die Hand gegeben wird/ Wie man Denen Krancken die H. Sacramenten reichen und färben/ Denen in Zügen ligenden mit Litaneyen und Psalmen zu Hillfe kommen/ Denen Sterbenden tröstlich beystehen und zuruffen/ Denen zum Todverurtheilten Malefitz- Personen treulich zusprechen / und biß an dero End beystehen solle. Gantz neu vorgestellt und mit schönen Kupffern gezieret. Darinn alles so kräftig/ anmuthig und beweglich beschrieben/ daß verhoffentlich mancher Sterbende hierdurch der Gefahr der Verdammuß entrinnen und die Seligkeit erlangen werde. Durch P. Martinus von Cochem / Cap. Ordens. Der Rheinischen Provintz Predigern. Cum Gratia & Privilegio Sac. Caesar. Majestatis Franckfurt am Mayn/ In Verlag Joh. Melchior Bencard / Buchh. Anno MDCCVI.
- ENCYKLOPEDIA KATOLICKA, 2008. Tom XII. Lublin.
- ESZTERHÁS, P., JORDÁNSZKY, Á., 1838. Krátky Opis Obrazow blahoslawenég Panni Marie Matki Božég, které w Králowstwe Uherském, a w patricích k němu Částkách, a Kragnách weregñe sa cťá. Podla Predešlích dwoch ñeddagšého knížata Pawla Eszterhása (...) wídal Áleš Jordánszky... Prešpurk.
- HOLLÍ, J. 1950. Katolíckí spevník I. – II. Trnava.
- KLIMEKOVÁ, A., ONDROUŠKOVÁ, J. 2016a. Bibliografia územne slovacikálnych tlačí 19. storočia. Zväzok III. Martin.
- KLIMEKOVÁ, A., ONDROUŠKOVÁ, J. 2016b. Bibliografia územne slovacikálnych tlačí 19. storočia. Zväzok VI. Martin.

- KLIMEKOVÁ, A., ONDROUŠKOVÁ, J. 2017a. Bibliografia územne slovacikálnych tlačí 19. storočia. Zväzok IV. Martin.
- KLIMEKOVÁ, A., ONDROUŠKOVÁ, J. 2017b. Bibliografia územne slovacikálnych tlačí 19. storočia. Zväzok VI. Martin.
- KVAPIL, J. 2001. Ze zahrádky do zahrady, aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu. Ústí nad Labem.
- NÁBOŽNÉ VÝLEVY, 1945. Poučná a obradná modlitebná kniha s jednotným cirkevným spevníkom pre katolíckeho kresťana na používanie v kostole i doma zostavil † Dr. ANDREJ RADLINSKÝ, zakladateľ Spolku sv. Vojtecha. Trnava.
- NEŠPOR, Z. R. 2009. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In Šimková, A. (ed.): Růžová zahrádka. Rukopisné modlitebné knížky 18. a 19. století. Sbíрка Jana Poše. Olomouc, s. 47-55.
- PAŠTEKA, J. (ed.) 2000. Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska. Bratislava.
- PIŠŮT, M., ROSENBAUM, K., KOCHOL, V. 1960. Literatúra národného obrodenia. [Dejiny slovenskej literatúry II]. Bratislava.
- RADLINSKÝ, A. 1875. Katolícky Spewník, alebožto: wsseobecná Sbíрка cirkewných katolíckych pesničiek slowenských, w troch katolíckych Časťach s prídawkom nektorých pobožností. Usporiadal, opravil a na swetlo wydal Dr. Ondrej Radlinsky, farár kútsky, arkaš rímsky a censor diecezánsky. Viedeň.
- RIZNER, L. V. 1932. Bibliografia písomníctva slovenského (...) Diel štvrtý. Turčiansky Sv. Martin.
- ŠIMKOVÁ, A. (ed.) 2009. Růžová zahrádka. Rukopisné modlitebné knížky 18. a 19. století. Sbíрка Jana Poše. Olomouc.
- ŠTELLER, F. 1934. Andrej Radlinský, jeho život a boj za práva národa slovenského. Slovenské dejiny v rokoch 1830–1880. Sväzok I. – II. Trnava.
- ZUBKO, P. 2021a. Pastierske a apoštolské listy v slovenskom jazyku z 19. storočia. In: Teologický časopis. Fórum pre kresťanský dialóg 19 (2021), 2, s. 7-25.
- ZUBKO, P. 2021b. Tento list z kazateľnice ohlasovať budete. Pastierske a apoštolské listy pre Slovákov z 19. storočia. Poprad.

Svetlana Šašerina – Peter Žeňuch – Marína Hríbová (eds.)

# Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre

## *Slovensko-slovanské súvislosti*

Vydavатели: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,  
Slovenský komitét slavistov

Prvé vydanie.

Miesto vydania: Bratislava

Rok vydania: 2022

Počet strán: 352

Návrh obálky a technický redaktor: Bc. Martin Žeňuch

Pre Slavistický ústav Jána Stanislava SAV a Slovenský komitét slavistov  
vytlačila tlačiareň Adriána Buraľa, Jovsa 229, e-mail: [tlaciaren@bural.sk](mailto:tlaciaren@bural.sk)

ISBN 978-80-89489-54-1

EAN 9788089489541