

© Peter Žeňuch, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v. v. i.  
Slovenský komitét slavistov



© Veda, vydavateľstvo SAV

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

## **Slováci a cirkevná slovančina – kultúrno-historické súvislosti**

Recenzenti:

prof. habil. dr. Sergejus Temčinas, *Lietuvių kalbos institutas,  
Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Εθνικών και  
Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών*

doc. HEDr. Ľuboslav Hromják, PhD., *Pontificia Universita  
Gregoriana, Roma*

Mgr. Marína Hríbová, PhD., *Pedagogická fakulta  
Univerzity Komenského v Bratislave*

Publikácia vznikla v rámci riešenia projektu VEGA 2/0002/21  
*Liturgický jazyk veriacich byzantsko-slovanskej tradície na Sloven-  
sku v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV, v. v. i.*

ISBN 978-80-224-2097-6

EAN 9788022420976

Peter ŽEŇUCH

Slováci  
a cirkevná slovančina  
– kultúrno-historické súvislosti



VEDA

Bratislava  
2024

# Obsah

|                                                                                                   |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Úvod.....                                                                                         | 5          |
| Cirkevná slovančina v kontexte cyrilometodskej tradície .....                                     | 7          |
| Starobylosť a sústavnosť cirkevnej slovančiny .....                                               | 12         |
| Cirkevná slovančina a cyrilská písomnosť na Slovensku .....                                       | 22         |
| <i>Cyrilská a cirkevnoslovanská písomná tradícia .....</i>                                        | <i>26</i>  |
| <i>Identita byzantsko-slovanského obradu .....</i>                                                | <i>33</i>  |
| <i>Cyrilská písomná tradícia v slovenskom</i><br><i>jazykovo-kultúrnom kontexte.....</i>          | <i>38</i>  |
| <i>Predstavy o pôvode jazyka byzantsko-slovanskej</i><br><i>tradície pod Karpatmi .....</i>       | <i>59</i>  |
| <i>Kresťanské princípy formovania spoločnosti .....</i>                                           | <i>70</i>  |
| Hodnotové aspekty slovanského jazyka a kultúry .....                                              | 76         |
| Jazykovo-historické súvislosti                                                                    |            |
| slovenského konfesionalizmu .....                                                                 | 91         |
| Cirkevnoslovanská Biblia pod Karpatmi .....                                                       | 104        |
| Slováci gréckokatolíci a ich jazykové potreby .....                                               | 119        |
| <i>Liturgický spev v cirkvi byzantsko-slovanského</i><br><i>obradu na Slovensku .....</i>         | <i>142</i> |
| <i>Prehľad najstarších šlabikárov a gramatík</i><br><i>pre gréckokatolíkov pod Karpatmi .....</i> | <i>149</i> |
| <i>Cirkevná slovančina v jazykovej praxi Slovákov</i><br><i>gréckokatolíkov .....</i>             | <i>155</i> |
| Záver .....                                                                                       | 182        |
| Literatúra.....                                                                                   | 184        |
| Abstract .....                                                                                    | 202        |
| Резюме.....                                                                                       | 205        |

## Úvod

**M**onografia s názvom *Slováci a cirkevná slovančina – kultúrno-historické súvislosti* vznikla v rámci riešenia projektu VEGA 2/0002/21 a zameriava sa na opis jazyko-vo-kultúrnych pomerov Slovákov, ktorí patria do cirkvi byzantsko-slovanského obradu a pri slávení svojich bohoslužieb používali cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk. V súčasnosti sa v slovenskom gréckokatolíckom prostredí už uprednostňuje spisovná slovenčina ako liturgický jazyk. Zdrojom výskumu sú preto najmä nahrávky cirkevnoslovanských liturgii, ktoré sa podarilo získať v rámci našich skorších viacročných výskumov v prostredí gréckokatolíkov a pravoslávnych Slovákov. Súbor týchto neopakovateľných nahrávková tradícia a byzantský obrad spája s jazykovo-kultúrnym a religióznym povedomím, ktoré sa vyjadruje prostredníctvom jazyka.

Slovanská cirkevnoslovanská konfesiónálna identita sa utvárala v rozličných národných spoločenstvách Slovanov, v ktorých sa podnes rozvíja práve v úzkom vzťahu s modlitbovými a liturgickými prejavmi veriacich byzantsko-slovanskej tradície. Aj všetky existujúce varianty (redakcie, typy, podtypy) liturgického cirkevnoslovanského jazyka sa preto utvárali na princípoch adaptácie liturgického cirkevnoslovanského jazyka v konkrétnom národnom jazykovom kontexte. Významnou podmienkou na adaptáciu cirkevnoslovanského liturgického jazyka v národnom jazykovom prostredí je práve živý vzťah medzi liturgickým a národným (najmä ľudovým) jazykom, ktorý sa odvíja od homogénneho vzťahu medzi cirkevnoslovanským liturgickým a živým národným jazykom.

Na túto skutočnosť už upozornili viacerí slavisti a filológovia, napr. R. Picchio, V. M. Živov, N. I. Tostoj, B. A. Uspenskij, V. Knoll a i., keď vysvetľovali vzťah medzi ľudovým a liturgickým jazykom. Tento vzťah vychádza z genetickej príbuznosti slovanského liturgického a ľudového jazyka. V cirkvách byzantského obradu slovanskej tradície sa preto uplatňuje napríklad cirkevnoslovansko-bulharská, cirkevnoslovansko-srbská, cirkevnoslovansko-ruská, cirkevnoslovansko-ukrajinská homogénna bilingválnosť a pod. Na základe vzťahu bohoslužobného a ľudového jazyka preto možno charakterizovať adaptácie liturgického cirkevnoslovanského jazyka v konkrétnom kontexte kultúrneho a konfesijného rozvoja miestnych cirkví byzantsko-slovanskej tradície, ku ktorej patrí na Slovensku aj gréckokatolícka cirkev.

Keďže liturgickú podobu, redakciu liturgického cirkevnoslovanského jazyka primárne určuje výslovnostná (ortoepická) zložka, jej východiskom je systémová zvuková osnova používaného slovenského národného jazyka. V ústnom prejave (pri deklamácii či speve liturgických modlitieb a hymnov) sa cirkevná slovančina prispôsobuje osobitostiam zvukového systému jazyka veriacich. Hovoríme preto o vplyve národného jazykového prostredia a jazykového povedomia používateľov na liturgický cirkevnoslovanský jazyk.

Aj na adaptáciu ukrajinského variantu cirkevnoslovanského liturgického jazyka v slovenskom prostredí teda vplývajú skutočnosti, ktoré súvisia s miestnymi jazykovými (najmä nárečovými) a kultúrnymi pomermi. Obráz o používaní cirkevnej slovančiny a byzantsko-slovanskej bohoslužobnej tradície a kultúry v slovenskom jazykovom prostredí poskytuje aj prítomná monografia, ktorá môže poslúžiť tiež ako východisko pre hlbšie poznanie vývinu slovensko-slovanských kultúrno-historických a konfesijných vzťahov.

## **Cirkevná slovančina v kontexte cyrilometodskej tradície**

**S**taroslovienčina je jazyk prvých slovanských literárnych pamiatok. Patrí do južnoslovanskej jazykovej skupiny a jej základ predstavuje nárečie okolia Solúna. V staroslovienskom jazyku vznikli ako prvé preklady perikop Svätého písma a neskôr na Veľkej Morave vznikol aj preklad celej Biblie. Okrem toho v staroslovienčine vznikli aj vybrané časti kánonických a liturgických textov, cirkevnoprávne a literárne diela. Autormi takýchto textov sú napríklad sv. Konštantín-Cyril (827–869), jeho brat a moravsko-panónsky arcibiskup sv. Metod (815–855) a v tomto ich diele pokračovali aj ich žiaci, učenici a nasledovníci.

Staroslovienčina sa od roku 863 používala ako literárny (písomný) jazyk, ktorý sa najprv uplatnil v písomnostiach na území Veľkej Moravy. Staroslovienčina sa ako jazyk liturgie a literárnej spisby postupne rozvíjala nielen v prostredí západných (najmä veľkomoravských) Slovenov, ale najmä u starých Slovákov, Čechov a sčasti aj u Poliakov, a tiež medzi panónskymi a alpskými Slovanmi. Po Metodovej smrti v roku 885 sa učenici svätých solúnskych bratov pričínili o to, že slovanské písomníctvo sa rozvinulo u Bulharov, Macedóncov, Srbov i Chorvátov. Staroslovienčina sa ako jazyk najstaršej slovanskej písomnej tradície uplatnila nielen v kontexte bohoslužobného slávenia, ale postupne sa stala literárnym jazykom celého radu písomností, keďže sa stala jazykom vieroučnej, kázňovej a svetskej literárnej tradície. Aj u východných Slovanov v Kyjevskej Rusi (v roku 988) sa s príchodom kresťanstva začala rozmáhať a šíriť táto najstaršia slovanská písomná kultúra.

Termínom starosloviensky jazyk alebo staroslovienčina sa preto označuje najmä jazyk najstaršej písomnej (literárnej) tradície Slovanov.

Sami autori najstarších textov označujú tento starobylý slovanský literárny jazyk termínom *ѣзыкъ словѣньскъ, рѣчь словѣньска* (slovanský jazyk, slovanská reč). Aj v anglickej a nemeckej vedeckej spisbe sa na označenie tohto najstaršieho slovanského literárneho jazyka používa termín *Old Church Slavonic*, *Altkirchenslavisch*, menej často *Altbulgarisch*. V latinskej písomnej tradícii sa staroslovienčina označuje aj pojmom *palaeoslavica*, *slavica antiqua*. V slovanskom prostredí sa pre tento jazyk ustálilo pomenovanie *staroslovienčina* (v poľ. *starocerkiewnosłowiański*, slovin. *staroslavenski*, rus. *staroslavianskij* [старославянскій]).

Za priamu pokračovateľku staroslovienského jazyka sa z vývinového hľadiska pokladá cirkevná slovančina, ktorá najmä v kontexte liturgickej jazykovej tradície zachovala tento starobylý jazykový systém, ktorý sa podnes používa predovšetkým v liturgickej oblasti vo všetkých slovanských cirkvách byzantského obradu. Cirkevnoslovanský jazyk sa presadil tiež v neslovanskom prostredí, napríklad najmä v Moldavsku a Rumunsku, a v kontexte s rozvojom grécko-katolíckej cirkvi pod Karpatmi aj v Maďarsku. Cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk možno preto chápať predovšetkým ako reprezentanta konfesionálnej tradície jednotlivých národných spoločenstiev a entít.

V týchto národných spoločenstvách, najmä však slovanských, ktoré oslavujú Boha podľa byzantskej bohoslužobnej tradície, sa uplatnila cirkevná slovančina ako všestranný, univerzálny liturgický jazyk byzantsko-slovanskej cirkvi, ktorý však tiež predstavuje neoddeliteľnú súčasť európskeho kresťanského a jazykovo-kultúrneho dedičstva.

Starobylý slovanský cirkevný jazyk sa v rozmanitých slovanských národných kontextoch spätých s byzantskou cirkvou prejavuje najmä v konkrétnej jazykovej realizácii, a preto vystupuje najmä ako jazykový variant (redakcia) spoločného štandardizovaného cirkevnoslovanského jazyka, keďže sa v ňom odráža jazykové povedomie jeho používateľov, ktoré sa prejavuje najmä v zvukovej rovine.

Termín *cirkevnoslovanský jazyk*, *slovanský cirkevný jazyk* použil už A. Ch. Vostokov vo svojich *Úvahách o slovanskom jazyku* (*Рассуждение о славянском языке*) publikovaných v roku 1820. Vysvetlil v nich prioritnú sféru jeho použitia predovšetkým v slovanskej cirkevnej tradícii spojenej s byzantským obradom. V slavistickej literatúre v neslovanskom prostredí termínu *cirkevnoslovanský jazyk* zodpovedá ešte anglický pojem *Church Slavic* (*Church Slavonic*), v nemčine je to termín *Kirchenslavisch* a v taliančine *slavo ecclesiastico*. Napriek tomu, že východiskom tohto označenia je presne vymedzená oblasť jeho pôsobenia v cirkevnej sfére, cirkevná slovančina sa rozvinula a používala aj ako jazyk literárnej tvorby a administratívnoprávnej spisby.

Medzi staroslovienskym a cirkevnoslovanským jazykom niet výrazných či principiálnych a systémových rozdielov, hoci z vývinového hľadiska medzi prameňmi staršej, t. j. staroslovienskej etapy rozvoja slovanského písomníctva a písomnými pamiatkami novšieho cirkevnoslovanského obdobia, ktoré reprezentujú literárne pamiatky už z 11. storočia, uplynuli len dve storočia. Tento temporálny odstup sa prejavil najmä v štruktúrnej rovine starobylého slovanského liturgického a literárneho jazyka, ktorú reprezentujú najmä vývinové jazykové zmeny: ide predovšetkým o zánik a vokalizáciu jerov (ѣ, ѥ) a denazalizáciu, teda zmenu nosových hlások ꙗ a ѡ na ústne (po strate ich nosového príznaku).

Do cirkevnoslovanského jazyka však aktívne vstúpilo jazykové povedomie používateľov, ktoré odráža vývin samostatných slovanských jazykov v jednotlivých spoločenstvách Slovanov, ktoré podnes používajú cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk, pričom ho používali aj ako jazyk literárnej tradície, ktorý sa však vyvíjal a tvoril v úzkom vzťahu s ľudovým a cirkevným prostredím ako špecifický jazykovo-kultúrny fenoménom. Utvorili sa tak podmienky aj na vznik rozmanitých textov, ktoré nevznikali len ako odpisy zo starších staroslovienskych predlôh. Poskytol možnosti aj na vznik nových textov, ktoré najmä v cirkevnej slovančine slúžili na liturgické potreby, a utvárali aj rozmanité podmienky pre tvorbu podobných cyrilských textov, ktoré mali neliturgickú povahu a uplatnili sa predovšetkým v kontexte duchovno-literárnej tradície spoločenstva, a to najmä pri rozvíjaní jeho národnej, ale aj konfesionalnej identity. Spolu však všetky takéto cyrilské písomné pamiatky tvoria dôležitý literárny korpus, v ktorom sa odráža nielen vývin starej slovanskej písomnosti. V zachovaných slovanských liturgických textoch i v textoch neliturgického charakteru sa udržala pôvodná lexika, ale často aj syntax i gramatika, ktorá súvisí s jazykovým prostredím 9. storočia.

Cirkevnoslovanská spisba však pritom odráža niektoré novšie fonetické, a tým aj ortografické špecifická, ktoré svedčia o vzniku neskorších národných variantov, resp. redakcií tohto cirkevného slovanského jazyka, v ktorých už vidno najmä odraz potrieb jazykového vývinu a rozmanitosti slovanského kultúrneho prostredia.

Cirkevnoslovanské kánonické písomné pramene a pamiatky sú však veľmi tesne spojené s vývinom jazyka slovanskej liturgickej tradície (Pavlovič 2002, s. 289-298), v ktorej sa odráža aj neskoršia jazyková situácia v kultúrnych a konfesionalne podmienených prostrediach, v ktorých sa konštituovala byzantsko-slovanská tradícia, cirkevná konštitúcia a miestna

hierarchia, ale najmä sa utvorilo a sformovalo jazykovo-kultúrne spoločenstvo veriacich, ktorí podnes tvoria základ jednotlivých miestnych cirkví byzantsko-slovanského obradu.

## Starobylosť a sústavnosť cirkevnej slovančiny

Cirkevnoslovanský jazyk predstavuje sústavnú a nepretržitú liturgickú a literárnu tradíciu, ktorá sa odráža v rozmanitých textoch cirkevného i svetského charakteru. Pôvod tejto písomnej tradície siaha do obdobia veľkomoravskej a postveľkomoravskej staroslovienskej písomnej tradície, ktorá sa však už prispôbovala podmienkam a potrebám vyplývajúcim z jazykovej situácie formujúcich sa národných spoločenstiev, v ktorých aj z hľadiska vývinu neskoršia podoba liturgickej cirkevnej slovančiny tvorila nevyhnutný základ cyrilskej písomnej tradície a získala majoritné alebo minoritné (napr. v Uhorsku) postavenie.

Kontinuálnosť cirkevného slovanského jazyka možno sledovať až do súčasnosti, a to najmä v rozmanitých historických cirkevnoslovanských písomných pamiatkach a v podnes živej liturgickej tradícii a praxi v jednotlivých národných cirkvách byzantsko-slovanského obradu.

Cirkevnoslovanské písomné pamiatky však tvoria najmä texty, ktoré kontinuujú z minulosti a v slovanskom kontexte predstavujú podstatnú súčasť liturgického a tiež literárneho rozvoja. Aj cirkevnoslovanský jazyk (podobne ako staroslovienčina na Veľkej Morave) je príznačný najmä svojou gramatickou ustálenosťou, ale tiež svojou lexikálnou zložkou, napr. veľkomoravizmami. V cirkevnoslovanskom jazyku pretrváva tiež táto starobylá jazyková kontinuita a tradícia, ktorá súvisí práve s týmto najstarším slovanským jazykovo-kresťanským dedičstvom a myslením.

Všeobecná zrozumiteľnosť cirkevnoslovanského jazyka spolu s jeho jazykovou variantnosťou je aj najdôležitejším predpokladom pre vznik rozmanitých slovanských národno-cirkevných tradícií, s ktorými súvisí aj jazykovo-kultúrna a literárna samoidentifikácia. Pravoslávny svet udržal tento starobylý slovanský liturgický jazyk nielen v bohoslužobnej tradícii, a prostredníctvom nej sa tento starobylý jazyk stal vhodným nástrojom skúmania a rozvíjania hodnotových princípov slovanskej kresťanskej kultúry. Od rozpadu antického sveta na grécko-byzantský a latinský kultúrny priestor zápasí práve slovanská cirkevná (cirkevnoslovanská) a literárna tradícia s bilaterálnosťou axiologicko-kultúrneho chápania kresťanskej identity. Toto chápanie vznikalo v dlhodobom a stagnujúcom kontexte konfesiónálnych rozporov a vyvrcholilo v cirkevnej schizme roku 1054. Z hľadiska formy a normy možno azda aj preto cirkevnoslovanský liturgický jazyk ako pozostatok predschizmatickej cirkevnej kultúry vnímať ako jazyk klasického postantického sveta, a tým aj starobylého jazykovo-kultúrneho dedičstva Slovanov. Práve staroslovienčina a cirkevná slovančina spolu latinčinou a gréčtinou utvorili podstatné podhubie pre rozvoj kultúrno-konfesiónalnej a jazykovej rozmanitosti slovanského i európskeho kresťanstva.

Aj sama správa ranofeudálneho štátu sa v najstaršom období európskych dejín nevyhnutne spájala so sprítomňovaním Božej vlády vo svete. Sprítomnením teokracie vo svete sa prejavuje v jazykovo-kultúrnom kultivovaní spoločnosti. Chápanie Božej vlády vo svete sa preto uskutočňovalo práve pomocou jazyka cirkvi ako božsko-ludského komunikačného nástroja. V kontexte európskeho kresťanstva sa cirkevný jazyk Slovanov stal zdrojom rozmanitých kultúrno-konfesiónálnych polemík a bol v dôsledku nedorozumenia s ostaným latinským svetom aj zdrojom pochybností o pravovernosti byzant-

sko-slovanského kresťanstva, ktorého liturgickým jazykom je práve cirkevná slovančina.

Pre západný (latinský) svet bola práve cirkevná slovančina temer neznámy, ale najmä nezrozumiteľný jazyk. Sám slovanský jazykovo-konfesionálny konglomerát (rozdelený na latinských a byzantských veriacich) sa navyše stal miestom pre mnohé kultúrno-náboženské polemiky, ktoré sa prejavili v súperení medzi cirkvami latinského i byzantského obradu aj v slovanskom kontexte, a preto poskytli vhodné prostredie na rozmanité viac či menej vydarené pokusy či zápasy o politické zjednotenie schizmou rozdelenej kresťanskej cirkvi. Jazykovo-liturgický priestor, v ktorom pôsobila aj najstaršia staroslovienska, a neskôr aj cirkevnoslovanská písomná kultúra, sa pritom už v časoch Veľkej Moravy formovala ako jedinečný jazykovo-kultúrny konglomerát v reláciách dlhodobej a intenzívnej konfesionálnej komunikácie, v ktorej tiež dominovali cirkevno-politické záujmy. Polemiky a diskusie preto do veľkej miery podnietili vlastný rozvoj slovanského duchovného myslenia. V tejto súvislosti je práve preto dôležité poznávať cirkevnú slovančinu ako jazyk, ktorý už v kontexte stredovekej písárskej praxe formálne a do istej miery reagoval aj na rozmanité špecifiká medzináboženskej a medzikultúrnej komunikácie.

Cirkevnoslovanský jazyk predstavuje dôležitú zložku v mozaike európskeho kresťanstva, lebo v prvom rade svedčí o túžbe človeka po kultivácii v zrozumiteľnom jazyku. Súčasťou tejto kultivácie je predovšetkým zrozumiteľná komunikácia človeka s Bohom, pričom dôležitú súčasť tejto antopologickej komunikácie predstavuje zrozumiteľný jazyk, ktorý sa pretavuje aj do základného textu, ktorým je Sväté písmo, ale aj jazyk bohoslužobných obradov, jazyk modlitieb a v konečnom dôsledku aj zrozumiteľný jazyk ďalších textov hermeneutickej, didaskalickej a administratívnoprávnej povahy.

Cirkevnoslovanský jazyk sa už od začiatku svojej existencie používal ako kultivovaný a zrozumiteľný komunikačný prostriedok medzi človekom a Bohom. Už najstaršie zachované staroslovienske písomné pramene obsahujú také jazykové prostriedky, prostredníctvom ktorých boli texty všeobecne zrozumiteľné. Západoslovanské jazykové osobitosti (tzv. veľkomoravizmy) obsahujú napríklad pamiatky označované ako *Kyjevské listy*, *Pražské hlaholské zlomky* a pod. Jazykové znaky východobulharského nárečového prostredia sú zachované napríklad v *Sávovej knihe*, *Supraslienskom rukopise* či *Eninskom apoštolári*. Jazykové črty západnej bulharsko-macedónskej oblasti sa odrážajú napríklad v *Assemaniho kódexe*, *Zografskom evanjeliári*, *Sinajskom žaltári* a *trebniku* a na ich jazyk nadviazalo *Mariánske evanjelium* i *Klozov zborník*, v ktorých sa nachádzajú fonetické a ortografické osobitosti späté so srbským nárečovým prostredím. Tieto nárečové či teritoriálne špecifiká sa odrážajú v jazyku spomínaných písomností a pritom nijakým spôsobom nebránia ich ďalšiemu šíreniu najmä v slovanskej písomnej tradícii, preto do súboru najstarších slovanských prameňov a písomností patrí celý rad písomností, ktoré sa zachovali aj vďaka skriptorskej (pisárskej) tradícii, ktorá sa rozvíjala ešte v 16. storočí, pričom v nami sledovanom areáli byzantsko-slovanskej tradície pod Karpatmi vytrvala táto pisárska tradícia ešte ďalších dvesto rokov, teda až do konca 18. storočia.

Súbor cirkevných textov najmä odpisy a kompiláty vyhotovené z najstarších písomných prameňov, preto súvisia so staroslovienskym a cyrilo-metodským vývinom slovanskej písomnej tradície. V nich sa petrifikoval najstarší slovanský jazykový, kultúrny a literárny horizont, a preto sa aj tieto písomné pramene zaraďujú do kánonu slovanskej písomnej tradície. Nepochybne do tohto súboru patria aj také literárne cennosti ako je *Spis o písmenách mnicha Chrabra*, *Zakon sudnyj ljudem*, *Abecedná*

*modlitba, Proglas, Nomokánon*, životy svätých, cirkevnoslovanský preklad Biblie, rozličné cirkevnoslovanské liturgické, homiletické, hagiografické, historiografické a právne texty, napr. *Kormčaja kniga, Pseudozonar* a tiež ich fragmenty zachované v rozličných rukopisných zborníkoch v jednotlivých oblastiach slovanského sveta.

Doposiaľ zachované pramene staroslovienskej písomnej kultúry sú napísané v dvoch typoch fonetického grafického systému: hlaholikou a cyrilikou. Hlaholika predstavuje starší typ grafickej sústavy ako cyrilika. V hlaholskej grafickej sústave vznikali najmä najstaršie texty v starosloviencine. Vo väčšine slovanských jazykových oblastí sa hlaholika zmenila na cyriliku. Chorvátski glagoláši si však udržali (novšiu) hranatú formu hlaholiky ako súčasť svojej cirkevnej identity. Hlaholský grafický systém sa uplatnil aj v neskoršej cirkevnoslovanskej písomnej tradícii, najmä v chorvátskom a slovinskom prostredí, a sprostredkovane od polovice 14. storočia tiež v českom jazykovom prostredí, keď sa hranatá podoba hlaholiky v záujme snáh o znovuzrodenie slovanskej liturgie rozvíjala po povolaní chorvátskych glagolášov do kláštora sv. Hieronyma v Prahe. O rozvoji hlaholského písomníctva v českom kráľovstve z vlády Karola IV. svedčí najmä emauzské skriptorium, kde vznikla aj hlaholská časť *Remešského evanjeliára*. No Slovania patriaci do jurisdikcie (správy) rímskeho patriarchátu predsa však za jazyk svojej literárnej a administratívnej kultúry prijali ako *lingua franca* latinčinu, a tak píšu latinšou grafickou sústavou. Do okruhu slovanských písomných prameňov v najstaršom období vývinu slovanských jazykov zapísaných latinským grafickým systémom patria napríklad *Frizínske pamiatky* z konca 10. storočia, ktoré však súčasne reflektujú starobylý praslovanský jazykový horizont.

Tradícia spätá s používaním cirkevnej slovančiny ako bohoslužobného a literárneho jazyka sa ako kontinuálna spája najmä so slovanskou cirkvou byzantského obradu v priestore *Slavia Orthodoxa*. V prostredí západných Slovanov a tiež sčasti medzi južnými Slovanmi, ktorí patria do správy rímskej (latinskej) cirkvi (*Slavia Latina*), sa už v 11. storočí cirkevnoslovanská liturgická a literárna tradícia prerušila, ako to badať aj v priestore pod Karpatmi, alebo aj postupne zanikala. Špecifický rozvoj slovanského písomníctva však možno vidieť práve v glagolášskom prostredí u Chorvátov, kde sa vďaka skriptorskej a tiež neskoršej tlačiarenskej činnosti podarilo zachovať celý rad odpisov zo starých slovanských rukopisov.

Cirkevnoslovanský jazyk slúžil ako literárny a administratívnoprávny jazyk v Rumunsku a Moldavsku. Cirkevnoslovanská spisba v priestore Rumunska a Moldavska v 14.–17/18. storočí plnila aj funkciu sprostredkovateľa literárnej tradície medzi južnými a východnými Slovanmi a spočiatku aj ovplyvnila vývin literárnej tradície pod Karpatmi a na východnom Slovensku, o čom svedčia najmä viaceré staršie cyrilské rukopisné pamiatky. Práve vďaka migrácii, odpisom a kompilovaniu textov sa však rozvíjala pestrá paleta rukopisných kníh a rozmanitých písárskych tradícií aj pod Karpatmi.

Pre súčasných bádateľov cirkevnej slovančiny je primárnou či východiskovou najmä stabilná cirkevnoslovanská norma či osnova, ktorej základ sa zachoval v tlačených textoch Svätého písma, v rozmanitých štandardizovaných bohoslužobných a liturgických textoch.

Štandardizovanú štruktúru cirkevnoslovanského jazyka dnes spoľahlivo opisujú najmä rozmanité cirkevnoslovanské gramatiky a ich lexikálnu zložku približuje a vysvetľuje celý rad staroslovienskych a cirkevnoslovanských slovníkov, ktoré vznikli na základe textov liturgického charakteru, ktoré ob-

sahujú cirkevnoslovanské texty v mineách, oktoichoch, liturgikonoch, evanjeliároch, apoštolároch a pod. Obraz o vývine miestnych variantov cirkevnej slovančiny však tieto gramatiky a lexikografické príručky neponúkajú, hoci sa s väčšími či menšími zmenami rozmanité inovácie jazykového charakteru presadili aj v súčasných cirkevnoslovanských gramatikách, ktoré sa v súčasnosti využívajú najmä pri pri edukácii kňazov v miestnych jazykovo-kultúrnych kontextoch, v ktorých sa byzantsko-slovanská cirkev udržala (napr. na Slovensku v gréckokatolíckom a pravoslávnom prostredí) alebo sa systematicky rozvíja (napr. v Bulhasku, Rusku, Srbsku a pod.). Treba však dodať, že poznávanie a výskum jednotlivých byzantsko-slovanských kultúrno-religiózných a jazykových tradícií musí okrem poznávania formálnej štruktúry štandardizovanej cirkevnej slovančiny zahŕňať aj systematizujúce komparatívne štúdium jednotlivých cirkevnoslovanských textov. Na ich vzniku a vývine sa totiž podieľala pravoslávna i uniátska (gréckokatolícka) liturgicko-literárna a jazyková tradícia, ktorá ovplyvnila aj tvorbu v súčasnosti používaných liturgických a bohoslužobných cirkevnoslovanských textov.

Už sám fakt existencie dvoch konfesiónálnych línií v byzantsko-slovanskej obradovej tradícii poskytuje priestor na uvažovanie o špecifikách smerovania liturgického a tiež jazykovo-kultúrneho vývinu cirkevnoslovanskej liturgickej tradície na Slovensku, ktoré sa rozvíjajú na pozadí miestnej pravoslávnej alebo gréckokatolíckej konfesiónálnej identity. Netreba zabudnúť však ani na aktuálne kultúrno-spoločenské súvislosti ovplyvňujúce súčasnú jazykovo-liturgickú prax v oboch cirkvách byzantsko-slovanského obradu na Slovensku.

Takéto smerovania však do veľkej miery vždy ovplyvňovala nielen jazyková, ale najmä kultúrno-spoločenská (mimoliturgická) situácia, v ktorej sa rozvíjala aj historicky

a konfesionalne podmienená polemická spisba medzi pravoslávnyimi, uniatmi, rímskymi katolíkmi, ale aj s protestantmi (evanjelikmi a kalvínmi). Osobitne zaujímavé je preto sledovať aj jazykovo-kultúrne pôsobenie, ktoré do rozmanitých polemických a kázňových textov v kontexte cyrilскеj a byzantsko-slovanskej tradície preniklo z latinského a protestantského cirkevného prostredia a ovplyvnilo tak nielen religiózno-konfesionalne myslenie, ale umožnilo aj rozmanité inovácie každodenného religiózneho života veriacich. Ich odraz je dobre viditeľný v rozmanitých náboženských prejavoch, najmä však v textoch duchovných a paraliturgických piesní, ale aj v modlitbách, v ktorých je zreteľná nielen formálna (jazyková), ale tiež obsahová rozmanitosť, členitosť a variabilita. Cyrilské písomné pamiatky pritom vznikali v konfesionalne významných a dôležitých duchovných centrách, najmä však v kláštorňoch skriptóriách ako najstarších vzdelaneckých strediskách. Ich úlohou bolo preto nielen rozvíjať religiózne myslenie mníšskeho spoločenstva, teda samých seba, ale aj myslenie jednoduchého veriaceho človeka. Zaiste preto sa záujem takýchto kláštorňoch centier skoro nasmeroval aj na formovanie každodenného duchovného života jednoduchých veriacich v svojej cirkvi. K textom tohto edukačného charakteru patria najmä rozmanité kázne a ponaučenia, chronografy, letopisy, cestopisy, ale tiež rozmanité preklady textov z latinského a gréckeho jazyka do slovanského jazyka (napr. *Gesta Romanorum*), ďalej sú to preklady a výklady kánonov všeobecných snemov a pod. Významnú časť takejto spisby tvoria aj výklady k evanjeliovým perikopám, povesti, homiletické texty, exemplá, duchovné a paraliturgické piesne, ktoré sa aj kompilovali alebo len odpisovali vďaka záujmu a nasadeniu vzdelaných kňazov, učiteľov a kantorov. Hoci texty mimoliturgického charakteru už nepatria do cirkevného kánonu, keďže ich jazyk sa výrazne

líši od štandardizovaného cirkevnoslovanského jazyka, predsa však ako sekundárne duchovné texty predstavujú dôležitý korpus prameňov, ktorý svedčí o nevyhnutne silnejúcom procese vernakularizácie cyrilскеj písomnej tradície v jednotlivých kultúrnych a historických kontextoch, kde byzantsko-slovanská cirkev pretrvala až do súčasnosti. Pod vplyvom literárnej tradície tak vznikli aj varianty cirkevnej slovančiny, v ktorých sa prirodzene prejavuje jazykové povedomie korešpondujúce s národným jazykovým povedomím nositeľov byzantského obradu. V kontexte s týmito jazykovými pomermi vznikali nielen národné varianty (redakcie) liturgickej cirkevnej slovančiny, ako bulharská, srbská, ruská [východoslovanská], ukrajinská redakcia cirkevnoslovanského liturgického jazyka), ale aj ich ďalšie typy a podtypy, ako napríklad aj miestny podkarpatský – rusínsky a východoslovenský typ ukrajinského variantu cirkevnej slovančiny a pod.

O variante či redakcii cirkevnej slovančiny primárne rozhoduje predovšetkým ortoepická (výslovnostná) zložka, ktorá je systémovou osnovou konkrétneho variantu slovanského liturgického jazyka a odzrkadľuje vzťah medzi ľudovým jazykovým povedomím a cirkevnoslovanským liturgickým jazykom. Treba preto zdôrazniť, že texty rozmanitých cyrilských neliturgických písomných pamiatok sú prirodzene poznačené vplyvom živého hovoreného jazyka veriacich, ktorí liturgický jazyk poznali najmä z počúvania v chráme a používali aj vďaka existujúcej živej spevnej tradícii.

Cirkevná slovančina ako liturgický jazyk zapísaný cyrilikou je preto v súčasnosti najmä kultúrno-náboženským symbolom gréckokatolíkov (uniatov) a pravoslávnych v slovenskom jazykovo-kultúrnom kontexte, ktorý ich z formálneho cirkevno-kultúrneho hľadiska aj spája, zjednocuje. Zároveň je cirkevnoslovanský liturgický jazyk symbolickým vyjadrením jazyko-

vo-religióznej (duchovnej) identity vo všetkých slovanských spoločenstvách byzantsko-slovanského obradu. Predstavuje totiž starobylý kultivovaný slovanský jazyk, ktorý kontinuuje od čias veľkomoravského a staroslovienskeho jazykovo-kultúrneho rozvoja Slovanov v rozmanitých cirkevnoslovanských textoch liturgickej a literárnej tradície do súčasnosti.

## Cirkevná slovančina a cyrilská písomnosť na Slovensku

Cirkevnoslovanská liturgická i písomná kultúra sa rozvinula najmä medzi južnými a východnými Slovanmi, ale prostredníctvom valašskej kolonizácie sa na prelome 13. a 14. storočia cirkevnoslovanský liturgický jazyk, cyrilika a byzantsko-slovanská konfesionálna a náboženská tradícia a kultúra opätovne rozšírili aj v podkarpatskom, a tým aj v slovenskom jazykovo-historickom prostredí. Zaiste preto existujú v oblasti vedeckého bádania dôvody a podnety, pre ktoré možno aj v slovenskom priestore predpokladať či už reziduálnu existenciu byzantskej cirkvi v prvotných fázach formovania Uhorského kráľovstva (pozri napr. Halaga 1947, Stanislav 1944, Vasiľ 2000), alebo rozšírenie byzantsko-slovanskej môže znamenať revitalizáciu tejto konfesionálnej tradície, kultúry a identity.

Predpisovné obdobie vývinu slovenčiny sa práve kryje s tým obdobím, v ktorom sa utvárali podmienky pre rozvoj konfesionálne motivovaných písomných prejavov. K takýmto podmienkam patrí aj prenikanie byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície v kontexte rozvíjajúcej sa valašskej kolonizácie. Hoci v 12.–15. storočí v písomnej komunikácii dominujú predovšetkým cirkevné texty v latinskom jazyku, obsahujú však aj rozmanité informácie napríklad o prohibícii náboženských prejavov slovenských veriacich v ľudovom jazyku. Nesvedčí to síce o snahách systematicky používať ľudu zrozumiteľný jazyk v oficiálnom cirkevnom prostredí, ale napríklad používanie formúl pri krstných, manželských či pohrebných obradoch v starej slovenčine svedčí nielen o existencii textov súvisiacich s vyznaním kresťanskej viery či existencii základných obrado-

vých formúl v kontexte katolíckej cirkvi, ale poukazujú na používanie slovenčiny v každodennej cirkevnej a pastoračnej praxi. Práve *cantionum prohibitio* z roku 1408 regulovalo používanie náboženských piesní v ľudovom jazyku v západnom konfesionálnom prostredí v uhorskom kontexte. Latinská cirkevná tradícia si tak nielen podriadila duchovnú piesňovú produkciu v ľudovom jazyku cirkevnej cenzúre, ale musela sa tak zároveň vyrovnat' so skutočnosťou, že aj v latinskom bohoslužbnom kontexte je potrebné jednoduchým veriacim povoliť zaspievať duchovné texty v ich ľudovom jazyku; išlo napríklad o duchovné texty piesní: *Buoh naš všemohucy, Swaty Waclave, Yezu Kriste štědry kněže* či pieseň *Hospod'íně pomiluj ny*.

*Hospodine, pomilug ny,  
Jesu Christe, pomilug ny,  
Ty, spase všehomira,  
Spasiž ny i uslyš,  
Hospodine, hlasy naše,  
Day nám všem, Hospodine,  
žizn a mir w zemi!  
Krleš! Krleš! Krleš!*

Text uvedenej piesne sa predstavuje ako súčasť veľkomoravskej cyrilo-metodskej tradície v domácom jazyku, ktorá sa rozvíjala aj na území dnešného Slovenska, hoci najstarší zápis tejto piesne poznáme z českého rukopisu, ktorý sa datuje do 80. rokov 14. storočia (Mareš 2000, s. 404, 446-448). Trojnásobné záverečné zvolanie *Krleš, Krleš, Krleš* na konci piesne zodpovedá skrátenému skomolenému gréckemu zvolaniu Κύριε, ἐλέησον (*Hospodine, pomiluj ny! – Pane, zmiluj sa!*). Toto zvolanie Pane, zmiluj sa bolo známe už veľkomoravským Slovenom od počiatkov kresťanstva, a zaiste aj v Pribinovom kniežatstve, ako na to poukazuje M. Weingart (1949, s. 89).

Ján Kollár pieseň *Hospodine, pomiluj ny* publikuje v prvom zväzku *Národných spievaniek* (*Národnie zpiewanky čili Pjsne světské Slováků v Uhrách, gak pospolitého lidu, tak i vyšších stawů*, Budín 1834, s. 436-437) s komentárom, že ide o pieseň, ktorá má veľa lexikálnych podobností so starým cirkevným jazykom, a preto súvisí so liturgickým slávením v slovanskom jazyku a dodáva, že aj v iných starodávnych náboženských spevoch Slovákov sa na konci verša nachádza dôvetok *Kyrie eleison*. V čase vzniku Kollárovej zbierky bola táto pieseň ešte živá a aj z tohto dôvodu ju možno popri všetkých ostatných písomných pamiatkach považovať za cenný doklad slovenských stredovekých náboženských prejavov, ktorými Slováci nadväzujú na cyrilometodskú bohoslužbu a staré slovanské kresťanstvo. Autochtónny slovenský živel sa tak podieľal na tvorbe ľudovej, veľkomoravskej duchovnej kultúry a tradície a tiež na nadväzujúcej kultúre v slovenskom národnom jazyku.

Slovenský autochtónny živel sa aktívne zúčastnil na valašskom (pasienkovom a úhorovom poľnohospodárskom systéme, na chove oviec, kôz a pastierstve) hospodárskom systéme, keďže hospodársky systém využívania úhorovej pôdy a pastierstvo nebol vzdialený ani Slovákom. Slovenské autochtónne obyvateľstvo sa pri uplatňovaní tohto hospodárskeho systému prirodzene podieľalo na revitalizácii a formovaní cirkevnej tradície v cirkevnoslovanskom jazyku a v kontexte revitalizácie byzantsko-slovanského obradu. Domáce obyvateľstvo po dvoch až troch storočiach diskontinuity cirkevnoslovanskej bohoslužobnej tradície sa v tých oblastiach, v ktorých došlo k bezprostrednému kontaktu s prichádzajúcim ruténsko-valašským kolonizačným živlom byzantsko-slovanského obradu, zúčastnilo nielen na kultúrno-konfesijnom znovuoživení, ale aj na rozvoji cirkevnoslovanskej liturgicko-literárnej tradície.

Splývanie byzantsko-slovanskej duchovnej kultúry so slovenským jazykovo-kultúrnym prostredím tak dokazuje úlohu Slovákov najmä pri vzniku písomných prameňov napísaných cyrilikou, v ktorých síce dominovali najmä jazykové vplyvy bulharskej písárskej tradície spolu s východoslovanským (ruským, najmä však rusínsko-ukrajinským jazykovým vplyvom), no slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu sa čoskoro plne presadili aj pri adaptácii liturgického jazyka svojmu jazykovému povedomiu, ba do cyrilských textov prenikali aj lexikálne javy reprezentujúce slovenských používateľov. Na Slovensku však vzhľadom na diskontinuitu veľkomoravskej cirkevnej tradície nemožno hovoriť o priamej tradícii vlastného variantu liturgickej cirkevnej slovančiny, pretože v slovenskom jazykovom prostredí sa uplatnila najmä jeho východoslovanská fonetická osnova, ktorá je podnes východiskovou pri čítaní, prednášaní a speve liturgických textov v cirkevnoslovanskom jazyku. Práve rusínsko-ukrajinské jazykové prostredie stálo pri vytváraní sídlisk súvisiacich s valašskou hospodárskou kolonizáciou, ktoré aj najvýraznejšie vplývalo na uplatňovanie cirkevnoslovanského liturgického jazyka. Táto zvuková osnova sa petrifikovala aj v neskoršom rozvoji gréckokatolíckej cirkvi pod Karpatmi a to na územiach, ktoré v období 13.–15. storočia patrili práve do sféry vplyvu poľského a uhorského štátu. Fonetická rusínsko-ukrajinská zložka sa v cirkevnoslovanskom jazyku petrifikovala aj na území súčasného východného Slovenska, severovýchodného Maďarska i v susediacej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny (Štec 2005, s. 47-48). Ukrajinský variant liturgickej cirkevnej slovančiny sa v tomto jazykovo rozmanitom priestore prejavuje najmä v ústnom liturgickom cirkevnoslovanskom prejave aj na Slovensku. Zreteľne počuť najmä realizáciu predného [i] za praslovanské ѣ v ústnych prejavoch liturgických cirkevnoslovanských textov. Hoci vo všeobecnosti platí, že na Slovensku sa z praslovanského ѣ (jať) vy-

vinula fonéma [e] (Krajčovič 1988, s. 46) a v niektorých prípadoch aj dvojhĺáska [ie], hoci vo východoslovenských nárečiach sa uplatňuje fonéma [i] (ide najmä o príklady, kde sa v súčasnej spisovnej slovenčine na mieste pôvodného ě vyskytuje dvojhĺáska ie), napr.: *spievať* – *špivac*; *hriech* – *hrich*; *chlieb* – *chľib*. V náreči na východnom Slovensku však existujú tvary *chlěby* popri tvaroch *hrichy* alebo *kvitka* a *kvet*. Výslovnosť [i] namiesto ě (jať) uplatňujú v cirkevnej slovančine východoslovenskí grékokatolíci doposiaľ. Túto výslovnosť v liturgickej cirkevnej slovančine možno sledovať aj u dolnozemských grékokatolíkov. Ďalším typickým znakom rusínsko-ukrajinského výslovnosti je tvrdá realizácia spoluhlások *d*, *t*, *n*, *l* pred samohláskami označovanými grafémami *є* a *и* a tiež realizácia hlásky *h* alebo *g* na mieste pôvodnej hlásky [g], ktorej výslovnosť sa riadi podľa jazykového vývinu v slovenčine.

### ***Cyrilská a cirkevnoslovanská písomná tradícia***

Skôr, ako sa budeme venovať špecifickým jazykovým javom prenikajúcim z jazykového povedomia a nárečového úzu slovenských veriacich do cirkevnej slovančiny, treba pripomenúť najmä niektoré kultúrne a historické súvislosti, ktoré ovplyvňovali vývin byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku a s ním spojeného cyrilského písomníctva pod Karpatmi.

Na kultúrnu a religióznu tradíciu v karpatskom prostredí, kde vznikla aj Mukačevská eparchia byzantsko-slovanského obradu, vplývala nielen východná byzantská, ale aj západná kultúra a najmä latinská cirkev. Jej pôsobenie sa prejavuje podnes, napríklad v slávení oficiálnych cirkevných sviatkov, ktoré sú súčasťou sviatočného cirkevného kalendária grékokatolíkov. Pôvod niektorých sviatkov v liturgickom

kalendári gréckokatolíckej cirkvi sa spája najmä s rozvíjajúcim sa kultúrno-historickým vývinom západných Slovanov v kontexte latinskej cirkevnej tradície a tento vplyv z prostredia rímskokatolíckej cirkvi bezprostredne pokračuje aj v súčasnosti. Veľmi dobre ho možno dokumentovať najmä pri dodržiavaní slávania aj niektorých novších sviatkov prevzatých z tradície rímskokatolíckej cirkvi, ide napr. o sviatok Božieho Tela (druhý štvrtok po sviatku Zostúpenia Sv. Ducha), slávenie sviatku Božského Srdca Ježiša (deviaty štvrtok po Veľkej noci), Sviatok spolutrpiacej Bohorodičky (desiata sobota po Veľkej noci a 15. septembra), Sviatok Krista Kráľa (posledná nedeľa liturgického roka podľa latinskej cirkevnej tradície), Sviatok sv. Cyrila a Metoda (latinská cirkev si tento sviatok od konca 19. storočia pripomína 5. júla) a i.

Aj v niektorých pomenovaniach častí chrámu či predmetov používaných pri liturgických obradoch (napr. *sakristia*, *kalich*, *lention* a pod.) možno identifikovať vplyv z latinského jazyka a západného obradu (Žeňuch – Strýčková 2020, s. 86-87). Tento vplyv vidno predovšetkým v ľudovej religiozite, ktorý sa dá doložiť práve v textoch paraliturgickej piesňovej tvorby (Žeňuch 2020, s. 197-212). Kultúrna komunikácia medzi slovanskými konfesionálnymi a religióznymi prostrediami východu a západu sa v cyrilskej písomnej tradícii pod Karpatmi prejavila aj v literárnom jazyku rukopisných poučiteľných evanjelií (Vašíčková 2015, s. 81-93), vo výkladoch pravidiel svetského a cirkevného života, i v príručkách a kompendiách pre študentov bohoslovnia, v lucidároch, katechizmoch a pod. Literárne pamiatky v prostredí cirkevnej tradície pod Karpatmi pritom neraz utvorili inovované pohľady na tradičné byzantské kresťanstvo, ktoré bolo podmienené komunikáciou so západným kultúrnym a konfesionálnym prostredím. Takýto vplyv z prostredia západnej duchovnosti reprezentuje aj kánonické fungovanie miestnej

mukačevskej gréckokatolíckej cirkvi, ktoré vzniklo práve v prostredí západnej konfesionalnej tradície (Bugel 2003). Texty výkladov a ponaučení sú inšpirované Bibliou a tiež liturgickými textami. Vznikali však ako edukačné a didaktické príručky aj pre potreby škôl v kontexte medzikonfesionalného dialógu. Poskytujú preto široké možnosti nielen na pochopenie univerzálnosti učenia cirkvi v zrozumiteľnom jazyku, no cieľom tejto literárnej tvorby bola najmä kultivácia sveta a ľudského života v jazykovo a kultúrne diverzifikovanom kontexte pod Karpatmi.

Žánrovo i tematicky pestré zborníky textov obsahujú tiež rozmanité príbehy inšpirované svetským i náboženským vnímaním potrieb vtedajšej spoločnosti, opisujú medziľudské vzťahy a každodenné situácie pôsobiace na duchovný rozvoj človeka. Takéto texty preto vznikali nielen ako odpisy zo starších predlôh, ale často ako nové texty, ktoré patria k výsledkom prekladateľskej, ale aj kompilačnej práce skriptorov z viacerých zdrojov. Skriptori v nich tak reagovali na rozmanité historicko-spooločenské témy súvisiace s aktuálnymi podmienkami života veriaceho spoločenstva, pričom neustále zdôrazňovali hodnotu kresťanskej a duchovnej tradície, ktorá je spoločná pre východných i západných kresťanov. V súčasnosti už možno iba veľmi ťažko zistiť, kto je autorom takých textov, preto sa táto literárna tvorba označuje termínom *anonymná prozaická tvorba*. Z hľadiska rozvoja miestnej literárnej tradície však slúži ako dôkaz rozvíjajúcej sa gramotnosti a posilňovania edukácie vo vernakulárnom jazyku. Ľudová edukácia sa uskutočňovala v nedeľných školách a pri farách a chrámoch pod vedením kňaza ako miestneho vzdelanca. Vo vernakulárnom jazyku tento kňaz nielen tvoril výklady biblických a liturgických textov, ktoré slúžili pri vyučovaní, ale v rozmanitých rukopisných zborníkoch sa takéto texty šírili medzi ľuďmi ako poučné čítanie, ktoré sa v ľudovom prostredí aj prepisovali a čítali, a takým spôsobom prispievali najmä k ich

šíreniu a rozvoju ľudovej gramotnosti. Vďaka prepísaným textom s príbehmi a výkladmi sa do dnešných čias zachovali najmä písomné doklady, ktoré dokumentujú realie a každodenný život vtedajšieho jednoduchého veriaceho človeka, jeho predstavy o živote a o svete. Túto svoju funkciu plnili zbierky cyrilských textov v prostredí pod Karpatmi veľmi dlho, až do konca 18. storočia. Na základe rozmanitých didaktizujúcich a edukačných textov, ktoré často slúžili kňazom pri príprave nedeľnej kázne, sa možno dozvedieť najmä o otázkach súvisiacich s kultiváciou rozmanitých písomných útvarov prostredníctvom ľudového jazyka, vrátane slovenského jazyka, ktorý sa kontinuálne vyvíjal z praslovančiny a v bežnej komunikácii medzi ľuďmi fungoval aj v predpisovnom období vývinu slovenčiny.

Cyrilikou napísané texty spod Karpát sú tak späté nielen s liturgickým obradom a kánonickou tvorbou, ale tvoria aj jedinečný korpus písomností, ktoré sa preto ničím nelíšia od ostatných textov, ktoré vznikali aj v ostatných častiach slovanského jazykovo-kultúrneho kontextu. Zaujímavým príkladom písomnej pamiatky je napríklad *Čukalovský rukopis* zo 16. storočia s ponaučeniami a kázňami na sviatky liturgického roka (Šašerina 2024, s. 344-350) či *Terebliansky prológ* zo 16. storočia, ktorý okrem textov o živote svätých s rozličnými ponaučeniami a výkladmi obsahuje krátky synaxárový život Konštantína Filozofa, Demetera Solúnskeho i svätého Václava. Jazyk týchto rukopisov je však ovplyvnený nielen východoslovanskou redakciou cirkevnej slovančiny, ale aj južnoslovanským jazykovým vplyvom a pisárskym vývinom, ktorý sa rozvinul najmä v kontexte bulharskej pisárskej tradície. Okrem tejto skutočnosti možno v textoch rukopisných pamiatok dokumentovať aj vplyv z karpatských nárečí. Do tohto okruhu patrí aj *Baškovský evanjeliár* z 15. storočia, *Nižnotvarožský evanjeliár* zo 16. storočia; patrí k nim aj *Užhorodský rukopisný Pseudozonar* z prelomu 16.

a 17. storočia, ktorý tvorí súbor právnych noriem, tzv. nomokánon s pravidlami svetského i mníšskeho života. Ďalej k nim patrí aj *Humenský rukopisný zborník výkladov k evanjeliovým perikopám*, *Ladomírovské výklady k perikopám* i nedávno nájdený *Rukopisný zborník výkladov k perikopám zo Strážskeho* zo 17. a začiatku 18. storočia. Miestnu jazykovo-literárnu tradíciu reprezentuje napríklad aj *Dubiakov rukopisný zborník*, *Dva litmanovské rukopisné zborníky s výkladmi, ponaučeniami, legendami a exemplami* a tiež o niečo starší *Vihorlatský rukopis* zo 17. storočia a celý rad ďalších podobných rukopisných textov, o ktorých sa tu nebudeme podrobnejšie zmieňovať. Základnú charakteristiku, resp. transliterované vydanie niektorých pamiatok prinášame v rámci vedeckej edície *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* z rokov 2002 – 2023 (bližšie o jednotlivých vydaniach cyrilských prameňov pozri Žeňuch 2022, s. 28-38). Práve tieto cyrilikou napísané texty majú nielen cirkevnoslovanskú osnovu, ale obsahujú aj jazykové prvky pochádzajúce z miestnych slovenských a rusínskych nárečí. Spomínané cyrilské texty pritom podávajú najmä obraz o tradičnej miestnej kultúre či vzdelanosti, ale charakteristické sú predovšetkým tým, že sú napísané v takej forme jazyka, ktorého východiskom je jazyk konfesie (v prostredí byzantsko-slovanského obradu je takým jazykom práve cirkevná slovančina) s prvkami ľudového jazykového povedomia, keďže pri ich vzniku sa miestny pisár riadil pravidlom: *pišeme tak, ako sa modlíme, čítame*.

Cirkevnoslovanský liturgický jazyk, jazyk Biblie a modlitby, sa v tom čase vnímal ako najvyššia a najreprezentatívnejšia forma kultivovaného jazykového prejavu. Žánrovo i tematicky pestré cyrilské zborníky prevažne náboženských textov v podkarpatskom priestore sú preto nielen inšpirované témami prichádzajúcimi z byzantsko-slovanského konfesijného prostredia, ale aj jazykom cirkevnoslovanskej liturgickej a písár-

skej tradície. Prostredníctvom duchovných tém sa zdôrazňovala neprestajná a sústavná hodnota kresťanskej kultúry, a preto v kontexte tohto duchovno-kultúrneho obsahu sa čoraz viac do popredia dostávala najmä deskriptívna funkčnosť jednotlivých výkladov, ktoré boli nevyhnutné na edukáciu širokého ľudového veriaceho spoločenstva. Najmä výklady biblických textov boli určené na ľudovú edukáciu a vzdelávanie. Využívali sa rozmanité metaforické a alegorické motívy a symboly, ktoré na potvrdenie presnosti a správnosti východiskových teologických konceptov vychádzali z príkladov bežného života veriaceho človeka. V textoch sa tak v alegoricky a metaforicky motivovaných výkladoch odráža ľudový jazyk veriacich, ale tiež písársky úzus skriptorských kláštorných dielní alebo na farách vzdelaných kňazov, ktorý sa aj pod Karpatmi a na východnom Slovensku rozvíjal vďaka prepisovaniu a tvorbe textov v cyrilike.

Osobitnú zložku takýchto cyrilských písomných pamiatok predstavuje lexikálna báza, ktorú tvoria rozmanité pomenovania pochádzajúce nielen z bohoslužobného jazyka, ale aj z nárečového úzu pisára. Rozmanité výpožičky zo slovenského, českého, poľského, ruského, ukrajinského i bulharského jazyka dokazujú jazykovú rozmanitosť predlôh vznikajúcich cyrilských rukopisných pamiatok, z ktorých prenikali do tohto konfesiónálne i jazykovo špecifického kultúrneho areálu pod Karpatmi. Cyrilská literárna tradícia pod Karpatmi preto tvorí nielen pevnú súčasť slovanského cyrilského písomníctva, ale predstavuje aj kontaktný literárny areál, v ktorom sa stretávali jazykové prostredia i literárne prúdenia pochádzajúce zo širšieho európskeho duchovno-kultúrneho kontextu. V rozmanitých cyrilských pamiatkach zohrala významnú rolu nielen cirkevná slovančina, ale aj latinčina. Lexikálne prevzatia z rozmanitých textových predlôh i z miestneho nárečového úzu úzko súvisia so snahou čo najpresnejšie spoznať, pochopiť a vyložiť obsah jednotlivých textov (Gerovskij 1934,

s. 487-488, Javorskij 1931, s. 96). Použitie živej ľudovej lexiky v takýchto textoch bolo preto v záujme zrozumiteľnosti. Práve jednoduchému veriacemu boli tieto texty adresované, preto aj takáto lexika musela byť blízka povedomiu jednoduchého človeka, alebo patrila do slovnej zásoby bežných veriacich ľudí. V tomto kontexte však treba zdôrazniť, že bohoslužobná a liturgická terminológia z cirkevnej slovančiny tiež prenikala do každodennej medziľudskej komunikácie, najmä však vtedy, keď sa týkala duchovno-kultúrneho myslenia veriacich.

Účinný mechanizmus, ktorým sa zabezpečovala zrozumiteľnosť cirkevnoslovanských textov, najmä evanjeliovej perikopy, bolo verejné prečítanie prekladu perikopy v ľudu zrozumiteľnom jazyku. Na tento text perikopy vzápätí nadväzoval výklad v tom istom vernakulárnom jazyku. Neskoršie preklady evanjeliových perikop spolu s ich výkladmi preto tvoria jazykovo i štylisticky ucelený text, ktorý od konca 17. storočia priniesol do literárnej praxe najmä rozmanitosť a variantnosť prekladateľskej práce na biblických perikopách do ľudového jazyku. Poukazuje to zároveň na skutočnosť, že cirkevnoslovanský jazyk bol už v 17. storočí málo zrozumiteľný nielen v biblických, ale aj v liturgických textoch, ktoré boli napísané v tom istom jazyku. V prostredí byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi sa však rozvinula miestna prekladateľská a písárska tradícia, o čom svedčí súbor tematicky rozmanitých zborníkov, ktoré okrem prekladov evanjelií obsahujú aj ich výklady i ďalšiu edukačnú, poučiteľnú a kázňovú tvorbu, ktorú dopĺňajú exemplá s príbehmi a naratívami pochádzajúcimi z ľudového prostredia a ľudovej slovesnej tradície.

## *Identita byzantsko-slovanského obradu*

Gréckokatolícku tradíciu pod Karpatmi navonok reprezentuje bohoslužobný obrad, liturgický cirkevnoslovanský jazyk, cyrilské písmo a jednota s rímskou cirkvou. Sú to zásadné (kľúčové) symboly identity miestnej gréckokatolíckej cirkvi aj v súčasnosti. Liturgický obrad v cirkevnoslovanskom jazyku, usporiadanie chrámového objektu a ďalšie prejavy liturgickej tradície, napr. používanie kvaseného eucharistického chleba (prosfory), liturgické poklony, prežehnávanie sa sprava doľava tromi prstami, podávanie prijímania deťom do prvej spovede a pod. patria k tradícii tejto cirkvi spolu so všeludovým neškoľeným jednohlasným spevom (*prostopinije*, o tom pozri nižšie), ktorý sa realizuje bez sprievodu hudobného nástroja. Táto starobylá prax spoločného všeludového spevu a modlenia sa je známa v miestnej cirkvi už z obdobia pred nástupom Andreja Bačinského do biskupskej služby v roku 1772 v Mukačevskej eparchii. Za biskupa bol vysvätený v roku 1773.

Konstatin Kustodijev (1873) v druhej polovici 19. storočia poukázal na to, že gréckokatolícki veriaci Mukačevskej eparchie na rozdiel od veriacich byzantsko-slovanskej tradície v iných slovanských prostrediach pravidelne prichádzali do chrámu a všetci spolu – mladí i starí, muži i ženy – spamäti spievajú alebo recitujú predpísané obsahovo i jazykovo náročné cirkevnoslovanské texty modlitieb, hymny a žalmy. Tieto texty gréckokatolícki veriaci v chráme recitovali alebo spievali naspamäť, hoci mnohí z nich boli nevzdelanými sedliakmi, lebo nevedeli prečítať ani cyriliku, a ani latinku (Kustodijev 1873, s. 1020). Cirkevná tradícia má však mimoriadny význam pre kultúrno-konfesionálnu integráciu veriaceho spoločenstva (Žeňuch 2022, s. 76-83), a preto symboly ako jazyk a obrad poskytujú hlavne nestrannému pozorovateľovi ima-

nentné dôkazy o prepojení miestnej mukačevskej cirkvi s ostatným byzantsko-slovanským cirkevno-kultúrnym prostredím.

Pre slovenský kultúrny priestor je typické západné kresťanské kultúrno-religiózne myslenie a cirkevno-obradová terminológia (Pavlovič 1997, s. 152-161). Najmä však vonkajšie prejavy cirkevnej tradície sú prostriedkom diferenciacie, ktorá tak umožňuje odlišovať gréckokatolíkov od rímskokatolíkov. Rímskokatolícki veriaci slúžia svoju liturgiu po latinsky a ich religiozita sa prejavuje aj v odlišných vonkajších úkonoch, napríklad pri prežehnávaní sa, pri krste a tiež pri nepodávaní prijímania deťom, keďže birmovanie rímskokatolíckej deti neprijímajú ihneď po pokrstení, ale až neskôr s dovŕšením konkrétneho veku. Na odlíšenie gréckokatolíkov od pravoslávnych veriacich však pre nezainteresovaných pozorovateľov neposlúži to, že pravoslávna cirkev za svoju hlavu neuznáva rímskeho pápeža. Kultúrno-religiózný rozmer byzantsko-slovanskej cirkvi v podkarpatskom jazykovom kontexte sa však začal formovať predovšetkým v úzkom kontakte s rímskou cirkvou, s ktorou prichádzal do styku už aj staroslovenský horizont na Veľkej Morave.

S postantickým kresťanským prostredím sa kultúrna interakcia pôvodných obyvateľov stredného Dunaja uskutočňovala aj pred príchodom solúnskej misie, a to prostredníctvom latinskej i byzantskej duchovnosti a misionárskej činnosti z týchto dvoch kultúrno-religiózných prostredí. M. Hurbaníč (2009 a 2019) v tomto kontexte uvádza, že už avarský útok na Konštantínopol roku 626 predznamenal vyvrcholenie takmer stopäťdesiatročnej histórie kaganátu na strednom Dunaji. Táto udalosť súvisí so začiatkom utvárania miestnych autonómnych slovanských kniežatstiev, ku ktorým patrila aj Samova ríša. Z pohľadu Byzancie vniesol avarský útok na hlavné mesto postantického impéria nový pohľad do stereotypov mentality vtedajšej byzantskej kresťanskej vzdelaneckej nobi-

lity, o čom svedčia Hurbaničom interpretované správy najmä v byzantských legendách, ale tiež aj v bohoslužobnom texte *Akatistu k Presvätej Bohorodičke*, ktorý predstavuje významnú súčasť kresťanského slávenia východného obradu podnes. Tieto zistenia M. Hurbaniča v súvislosti s akatistom vychádzajú z textovo-kritickej interpretácie byzantských legiend a ich motívov, ktoré sa transponovali práve do textu gréckeho akatistu a neskôr aj do slovanského prekladu a ďalších novších akatistových skladieb. Ich prostredníctvom mariánska úcta a tradícia, ktorá je typická aj pre Slovákov, sprostredkúva práve najstaršie symboly, epitetá a obrazy o Bohorodičke v podobe tzv. chairetizmov – pozdravov, invokácií a symbolov (Černyševa 2017). V slovanskom prostredí tento súbor gréckych chairetizmov v akatiste k Bohorodičke sa postupne rozrástol a rozvinul aj do ďalšej akatistovej tvorby a tiež do textov litánií, ktoré sú známe z prostredia latinskej cirkvi. Už v najstaršom aktiste však tieto chairetizmy a epitetá označujúce Bohorodičku súvisia so silným symbolom ochrany, ktorý práve Bohorodička rozvinula v podobe plášťa (či omoforu) nielen nad Konštantínopolom ako hlavným mestom vtedajšieho postantického kresťanského sveta, ale práve v tejto svojej úcte sa stala tak ochrankyňou, záštitou aj pred útokmi od všetkých neveriacich (Hurbanič 2019). Bohorodička sa tak vníma ako ochrankyňa kresťanov, Konštantínopola a kresťanského štátu. Aj v texte akatistu sa Bohorodička predstavuje ako ochrankyňa, zástankyňa, záchrankyňa, pokrov, záštita, vojvodkyňa a pod. Tieto a podobné duchovno-kultúrne obrazy a symboly sprítomňujúce ustavičnú mariánsku ochranu a záštitu veriacich či krajiny sa postupne uplatnili v ďalšej bohatej cirkevnoslovanskej literárnej tradícii (Černyševa 2017), a preto v cirkevnoslovanskej mariánskej obrazotvornosti možno nájsť prototyp mariánskej úcty aj na Veľkej Morave. Potvrďuje to tiež údaj v krátkom

(prológovom) živote sv. Metoda († 885), v ktorom sa hrob veľkomoravského arcibiskupa Metoda situuje do hlavného chrámu veľkomoravského štátu na ľavú stranu za oltár presvätej Bohorodičky. Práve na ľavej strane ikonostasu sa v chrámoch byzantského obradu nachádza aj ikona Bohorodičky-Hodigitrie. ...оуспіе [Metod, pozn. P. Ž.] в господи съ миромъ. Лежить же въ велицѣи церкви Моравстѣи в лѣвѣи сторонѣ въ стѣнѣ за олтареми свѣтыи Богородицѣ. Доушѣ в рѣцѣ богу прѣдаше. приѣмъ царство небесное... (Lavrov 1930, s. 101).

Aj táto zmienka v prológovom živote sv. Metoda umožňuje vnímať mariánsku úctu vo Veľkomoravskej ríši ako dôležité východisko mariánskej kresťanskej tradície u Slovanov. Mariánska úcta s oltárnym patrocíniom v hlavnom (katedrálnom) chráme veľkomoravskej krajiny, v ktorom je pochovaný arcibiskup Metod, poukazuje na dôležitosť mariánskej úcty aj v kontexte cirkevnoslovanskej hymnografickej tradície, a tým aj na vzťah prvotných veľkomoravských textov k cirkevnoslovanskej hymnografickej tradícii (Černyševa 2017).

V tomto kontexte si tiež zasluhuje pozornosť úcta k byzantskému mučeníkovi sv. Demetrovi Solúnskemu. Veľká úcta k tomuto svätému sa rozvinula v Solúne, z ktorého pochádzali práve sv. solúnski bratia. Úcta k sv. Demetrovi sa preto rozšírila aj k Slovenom na Veľkej Morave a vďaka nasledovníkom solúnskej misie pokračovala v celom slovanskom priestore, keďže práve sv. Metod sa pokladá za autora slovanského hymnu na počesť sv. Demetra. K úcte sv. Demetra sú aj v prostredí východnej cirkvi pod Karpatmi zasvätené viaceré chrámy, ktoré sa síce v tomto priestore začali vo väčšom množstve objavovať najmä s príchodom kolonizácie na valašskom práve, čo však neznamená, že na Veľkej Morave nebola úcta k sv. Demetrovi. Treba len dodať, že drvivá väčšina patrocínií veľkomoravských chrámov nie je dnes

známa. P. Labanc (2017, s. 207) k tomu uvádza, že sviatok Demetra Solúnskeho mal aj na Spiši svoje miesto, lebo jeho sviatok patril „do kalendárií, ktoré sa v tejto cirkevnej ustanovizni používali. A vskutku sa jeho slávenie, na rozdiel od západnej Európy, na Spiši uvádza 8., resp. 26. októbra. (...) Jesenný termín však nie je spišským špecifikom, ale všeobecným uhorským zvykom. V každom prípade slávenie sviatku nemožno v Spišskej kapitule považovať za výnimočné, presahujúce rámec ostatných celocirkevných sviatkov (v kalendáriu bol totiž zapísaný bežným čiernym atramentom), a preto je uvažovanie nad jeho spišskou tradíciou od čias cyrilo-metodskej misie bezpredmetné.“ P. Labanc sa síce odvoláva na štúdiu M. Neumanna (2014, s. 8-32), no nevšíma si už jeho konštatovanie o tom, že šírenie kultu sv. Demetra a ďalších sviatkov súvisiacich s cyrilo-metodským dedičstvom nie je iba výsledkom oživovacích procesov, ktoré sa šírili z českého prostredia, najmä z pražského emauzského kláštora či olomouckého biskupstva. Tu treba zdôrazniť, že česká Kozmasova kronika zachytáva starobylú legendu o Svätoplukovi a zoborskou kláštore, ktorú autor tejto kroniky zapísal počas svojho pobytu na Slovensku. Vidieť v nej pretrvávajúce a živé historické povedomie Slovákov o veľkomoravskom období.

Podľa niektorých bádateľov sa byzantsko-slovanský obrad udržal najmä na Vyšehrade pri Dunaji, a to až do jeho odovzdania latinským mníchom začiatkom 13. storočia (Avenarius 1992, s. 113-132). M. Adam (2006, s. 5) k tomu priniesol aj ďalšie argumenty o existencii slovanskej cirkevnej tradície v uhorskom priestore, keď poukázal na to, že „veľkí vierozvestovia svätí Konštantín Cyril a Metod ohlasovali evanjelium pod autoritou a jurisdikciou rímskeho pápeža, podobne aj rodiace sa Uhorsko sa primklo k západnému svetu, hoci si ponechalo istú autonómiu, a tak sa stalo mostom medzi byzantskými ci-

sármí z Konštantínopolu a nemeckými cisármi Svätej Rímskej ríše“ (Adam 2006, s. 8). Vplyv slovanského jazyka na terminológiu v maďarčine vzťahujúcu sa na náboženský život a na cirkevnú a spoločenskú organizáciu dokumentuje I. Kniezsa (1955). Svojho starobylého cyrilo-metodského kresťanského pôvodu sa Slováci nevzdali ani v kontexte rímskej konfesionalnej tradície Uhorska, ktorá postupne zdôrazňovala najmä svätoštefanskú tradíciu a úctu k svätým uhorským kráľom (sv. Štefanovi, sv. Imrichovi a sv. Ladislavovi).

### ***Cyrilská písomná tradícia v slovenskom jazykovo-kultúrnom kontexte***

O sústavnom nadväzovaní slovenského prostredia na cyrilo-metodskú tradíciu svedčia v kontexte uhorskej katolíckej cirkvi najmä po latinsky napísané misály – *Bratislavský* a *Spišský misál* zo 14. storočia a *Bratislavský antifonár* z 15. storočia, v ktorých sú zachované aj latinské liturgické texty k úcte svätého Cyrila a Metoda (Vragaš 2013, s. 56-61), keďže do popredia sa po rozpade Veľkej Moravy dostala v celom spektre uhorských písomností svetského a cirkevného charakteru najmä latinčina. Latinčina sa stala ústredným jazykom svetскеj a cirkevnej správy v Uhorsku a tiež oficiálnym jazykom uhorských kancelárií, kroník, vzdelaneckej spisby a ako *lingua franca* pretrvala dokonca aj v korešpondencii medzi cirkevnými a štátnymi úradmi. Používali ju však tiež v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi nielen ako administratívny jazyk na styk s uhorskou štátnou a cirkevnou správou, ale latinčinu ako jazyk v odbornej literatúre a korešpondencii používali aj predstavitelia mukačevskej cirkvi dokonca ešte na začiatku 19. storočia. Prostredníctvom

ustálenej administratívnoprávnej terminológie prenikala latinčina aj do cyrilskej písomnej kultúry (Wilšínská 2019, s. 125-133; Zavarský 2019, s. 113-124; Strýčková 2019, s. 134-144).

Latinská cirkevná tradícia sa aj na Slovensku formovala v duchu slovanskej cyrilo-metodskej kultúrnej jednoty (Bärlieva 2021). Slováci rímskokatolíci sa stotožnili s ideou o slovanskom pôvode obradovo latinského kresťanstva v Uhorsku a toto ideové východisko cyrilo-metodského dedičstva sa vysvetľuje aj v latinskom predhovore k prvému slovenskému vydaniu rímskokatolíckeho spevníka duchovných piesní *Cantus Catholici* v roku 1655 (druhé vydanie je z roku 1700): „Gens nostra Pannona, multis antiquorum encomiis, & monumentis celebrata. Postquam sub Suatoplugo Rege, Belgradi sedem habente, Viris Apostolicis Cyrillo, & Methodio Christi fidei annuntiantibus, Christo adhæsisset: quamvis in omni genere pietatis, maximè tamen psalmodiæ excelluit.“ Práve spomínaná zbierka týmto svojim úvodom k duchovným piesňam určeným pre slovenských rímskokatolíkov v Uhorsku tak významne podporila rozvoj jazykovo-kultúrneho povedomia v kontexte slovanskej cyrilometodskej kultúrnej tradície aj v rímskokatolíckom prostredí. Piesne z tohto duchovného katolíckeho spevníka sa v prepise do cyriliky dostali aj do slovanskej cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi, ale aj na Ukrajinu (Medvedyk 2002, s. 155-166) a aj tam tvoria dôležitú súčasť rozmanitých cyrilských rukopisných spevníkov paraliturgických piesní pre ľud (Kačic – Žeňuch – Zavarský 2013, s. 76-78). Svedčí to nielen o ich popularite v slovenskom katolíckom prostredí, ale o ich uplatňovaní v duchovnom živote byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi, ba aj za hranicami Karpát.

V cyrilských rukopisných spevníkoch na východnom Slovensku nachádzame rozmanité piesne zo spevníka *Cantus catholici*, ktoré sú zapísané v kultivovanom západoslovenskom variante slovenčiny v prepise do cyriliky. Z prostredia cirkvi by-

zantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku možno uviesť napríklad pieseň na sviatok *Zostúpenia Svätého Ducha* (Turíce), ktorá sa nachádza v *Šarišskom spevníku* zo začiatku 18. storočia (Žeňuch 2006, s. 136-169) na fol. 206<sup>v</sup> – 207<sup>r</sup>:

ПѢСНѢ НА СОШЕСТВІЕ СѢГО ДѢХА

ДѢХЪ ПНѢ СВЕЙ СѢИ МЛТИ  
НАПѢНИЛЪ СРЦА С ПРѢТКОСТИ  
ГДЫ ѦПОТОЛИ СПОЛѢ СЪ СЕДЕЛИ,

ДѢХА СѢГО НАБОЖНЕ ЧЕКАЛИ.  
РАЧИЛЪ ЙХЪ ПО СВЕТЕ ПОСЛАТИ,  
СЛОВО БОЖІЕ ѠЗНАЙМОВАТИ,  
ѦВІ КАЗАЛІ СВОМѢ СТВОРЕНІ  
ПНА ХВО ЕГО СѢ ЧТЕНИ.

ПРИМѢТЕЖЪ ДѢХА СѢГО  
УЧИТЕЛИ ВШЕГО ДОБРЕГО.  
ОНЪ ВА НАУЧИ НА ВШЕ ПРАВДѢ  
СВИ БѢДѢЩЕ И ТАѢНЕ ВЕЦИ.

РЕКАЪ ЙМЪ: ГДЫ ВА БѢДѢ СТАВИТИ  
ПРЕ ЦИСАРАМИ, ПРЕ КНИЖАТИ,  
НЕХЦИТЕ СЕ НИЦЪ СТАРАТЪ,  
КТЕРЕ ЦО МАТЕ ПРЕ НИМЪ МЛѢВИТЪ.

НЕХЦ ВАМЪ ДА В ТѢ ГОДИНѢ МѢДРОСТЪ,  
ЧЕСТЪ, МОЦНОСТЪ, ТАКЕ ВИМѢВНОСТЪ  
КТЕРЕ НАПѢНИ ВСЕ ВАШЕ ЖАДѢТИ  
СВѢ МОЦІ БСКИ МЛТИ

Заслѣбѣніи гди дѣхѣ сѣго прїѣли  
радѣтне оутѣшени мели;  
с такѣ великего добродѣни  
здали чѣ, хвалѣ бѣгѣ з декованиѣ.

Протѣ ми нїнѣ веселе  
просмѣ сѣго створїтеле,  
атѣ на рачїшѣ того дѣхѣ сѣго зослати  
а наше грѣшне сѣце запалити.  
Ктерѣ рачїшѣ то датї. Амїнѣ.  
(MBSLS II. 2006, s. 782-783)

*Z Nižnotvarožského spevníka zo začiatku 18. storočia*  
(Medvedyk 2000, s. 350-369) možno tu tiež uviesť aj ďalší  
príklad textu piesne, ktorá sa na východnom Slovensku spie-  
va na *Nedel'u Paschy* (na *Vel'konočnú nedel'u*) ako prejav ľu-  
dovej zbožnosti:

Пѣснѣ на воскресенїе Іс Хво  
Третеґо днѣ всталѣ створїтѣ;  
змертѣ нїшѣ мїлы сѣсїтѣ  
радѣїме сѣѣ весѣме сѣѣ; алї

Котры прѣ пїлатѣ сѣженѣ,  
а на крижѣ естѣ оѣмѣчѣ;  
а з лотремѣ до раїѣ ведѣнѣ, алїлїѣ

Плачѣчи его болестї;  
пѣны несї драгы масти,  
хотїѣчи его тѣло помастїтї; алї

В нѣмъ то ѿглагола славны рече,  
кого вы паче глаголате  
того во гробѣ немате; аминъ; в:

Веселъ сѣ зборе небесный,  
архангелски и ангелски  
всѣхъ девѣтъ хоромъ ангелскихъ; аминъ

Гдыжъ Гдъ Ис Хс оумеръ;  
гнетъ на есть рай ѿворень;  
стыхъ въ тѣнностяхъ навѣдѣлъ; а.

Пекельницы ѿворитеж  
свѣтителѣ своего рустите;  
южъ жадно мочи немате аминъ

Кра славны пекло полама,  
по смрти до него вступъ,  
свой выборны выхпиль; али

Радъ же сѣ вшитко створиша  
на бже воскресиша  
хвалѣчи его ѿславляша али

Спѣвайте вшитки пташкова,  
южъ веселѣи низай первѣи  
мощь своего створителѣ али

Радкайтесь и садове;  
зеленѣйтесь лѣсове,  
лѣкы кѣтки выдавайте; аминъ

Горы такѣже пласайте;  
пагоркове по́скакѣйте,  
заграды о҃ужитки давайте; алий҃сѣѣ

Роса падай на вини́цѣ;  
о҃ўроды дайте хмѣ́лнийцѣ;  
выдайте ѡ́воць цепни́цѣ; алий; в:  
Южѣ жачкове сѣѣ веселѣйте;  
алий҃сѣѣ заспѣвайте  
че́тъ хвалѣ бѣ҃ѣ воздавайте. алий

Хрѣ́те презъ тѣѣ змертвыхъ встанѣѣ  
дай на́ грѣхѣвъ ѡ́п҃сѣѣ  
а потѣ́ дѣше збавлѣнѣѣ; алий҃сѣѣ. (MBSLS II.  
2006, s. 740-742)

Aj z administratívnoprávnej spisby možno doložiť cyrilské texty v slovenčine. Takým je napríklad svedectvo zapísané vo vizitačnom protokole M. M. Olšovského, biskupa Mukačevskej eparchie, ktoré pochádza od obyvateľov dediny Hlinné (Petrov 1924) v Zemplínskej stolici z 50. rokov 18. storočia:

Ми обивателе Глінянске: перші раз візнаваме – же у церковніх маєткох інше таке веці не находза ше, опроч дахторе жемічки у ніжнім Грабовцу, Копаныні назване, добровольным способом, як паметаєме, на церкев поручене, хторіх хасен лем церкві сватей повинні буц. Другі раз: і то сумнітельно візнаваме, же ачkoľвек фарске добра фундаціє зо шіткіма апертиненціамі од богабойніх панов ласкаво

ленім(sic) є відана, але же от терайшіх панов  
в року ~~ацѣнѣ~~ з вшиткіх привилегій давніх  
є зозута і терхі арендальней є поддана  
проців Божому а швецкому праву. Треці  
раз: візнаваме і вдзечне поднімаме ше  
плацу отцу нашому духовному, як рокову,  
так и штоларну од рока до рока віплаціц,  
рочну по єднім корцу жіта, по єднім корцу  
овса і по трі хлебї. Штоларну плацу, як то  
індзе ідзе, або як то од сватого кресценя  
зо шіцкім обрядом, а од першого породу  
зо шіцкім обрядом церковнім ~~кд~~ грайцаре,  
од шлюбу з огласками ~~д~~ мар., од вельікого  
погребу ~~г~~ мар., дзіакові грайцаре ~~и~~, од  
малого ~~з~~ грайцаре попові, дзіакові ~~д~~. Але  
кедз з чіннім (sic) кресцан способом, втеді  
од казаня ~~г~~ грайцаре, од сватей службі  
... грайцаре, од читаня сватей евангелії  
і псалтіра, які є старі обічай ~~є~~ поднімаме ше  
плаціц. Штварті раз: і на то ше поднімаме,  
же як попа, так і дзіяка у вішіцкей шлебодзе  
хцеме затрімац і плацу од верней заслугі  
йому як рочну, так и штоларну будзе  
плаціц; рокову по пул корцу жіта, штоларну  
так, як вішей є то положено, за хторе ун  
наше дзеці, як і індзе, повинні є учіц науки  
кресцанскей“  
(porov. Pankevych 1924, s. 259-260).

Okrem úradných zápisov sa kultivovaná forma východ-  
nej slovenčiny používala aj v paraliturgickej piesňovej tvor-  
be, o čom svedčia rozličné texty piesní. Napríklad v cyril-

skom rukopisnom spevníku Jánoša Tótha z roku 1828 sa na fol. 34<sup>r</sup>–35<sup>v</sup> nachádza pieseň v šarišsko-zemplínskom variante kultúrnej slovenčiny (Žeňuch 2008, s. 97-107).

### ПѢСНЬ. ПОДОВЕНЪ РАДЪИСА МРІЕ

ЯХЪ СЛИСЦЕ КРЕСЦАНЕ,  
ЛИБЕЗНЕ СПИВАНЕ,  
ВЕРНЕ ПОЗДРАВЪМЕ  
ТЪ НЕБЕЦКЪ ПАНЮ.  
Ref.: МАРІЕ МАРІЕ МЕНО ПРЕСЛАВНЕ  
МЕНО ПРЕЛИБЕЗНЕ МАТКИ СВАТЕЙ ПОВЧАНСКОЙ.

ТАКЪ КРАСНА ДЕНІЦЕ  
ВСЕГО ШВЕТА СВѢЦЕ,  
ТАКЪ ЛЮБЕЗНЕ СВѢТИ  
ЦО НЕБЕСКЕ КВѢТИ.  
НАДЪ СЛЪНЦЕМЪ АСПѢША  
НАДЪ ЗВѢЗДАХЪ КРАСШІША  
ПАНІИ ВСЕГО СВѢТА  
ТАКЪ СЛАВНЕ ПРОСВѢТА

ПОЛНЕ ПОТЕШЕНІИ  
НА НЕБѢ НА ЗЕМЛИ  
ЄДИНА ВЪРАНА,  
НАДЪ НАМИ ГРІШНИИМА

НАДЪ ВШИЦКИ СВАТИ,  
СЛАВНЕ ВІВІШЕНА,  
ЯХЪ ПОЛНА МІЛОСТЫ,  
МАТКА СВАТА БОЛЕСНА.

На небѣ на жемѣ,  
Краловна зволена  
Їтъ сватей троици  
Есть корѹнована.

Проси оѹставици,  
Сыначка милего,  
Бы нерачилъ тресцацъ  
Людѹ кресцанского.

Неможѹ вимлѹвѣтъ,  
Белѣке милости,  
Матки сватей болесней,  
Ей оѹпрѣности.

Белѣкихъ гришниковъ  
Зе вшей странъ прѣйма,  
Всѣмъ паненскимъ плащемъ  
Цали шветъ прикрива.

Ахъ кресцане верни,  
Серце волайме,  
Маткѹ сватѹ болеснѹ  
Верне поздравѣме.

Ахъ Матичко мила,  
Слишъ нашо волане,  
Тотѣ часъ пресмѹтний  
Змилѹ ше надъ нами

Рачишъ насъ ѿ морѹ,  
Ї бойни хранити,

рачішъ за насъ твого  
Синачка просити.

Выдишъ ѿ Матичко,  
Пресмѣтнѣ крайнѣ,  
зе вшей странѣ вѣдами,  
Грохне вклученѣ.

Ахъ рачишъ поцешиць  
Ты пресмѣтне вдови  
а дробній широті,  
В тей оуѣгерскей жеми.

Ктори позосталѣ  
Велкимъ сѣженѣ,  
тоти роки смѣтне  
К тей оуѣгерскей жеми.

Лево ихъ на тишиць,  
Тѣ краті зостало,  
Вело мале цеци  
Ѣцохъ непознало.

Змилѣй ше, злітѣй ше  
Матичко преміла,  
Бѣтъ тымъ широтомъ  
Матка милостива.

Рачишъ ихъ хранити,  
Ѣдевшего злего,  
Рачишъ за нѣхъ просиць,  
Сыначка милега.

БҮДЕШЪ ПОЗДРАВЕНА,  
МАТКО СВАТА БОЛЕСНА,  
СПОЛҪ С КРИСТОМЪ ПАНЕМЪ,  
ЯЖЪ НА ВЕКІ АМЕНЪ. КОНЕЦЪ.

Na fol. 10<sup>v</sup> sa v tom istom spevníku Jánoša Tótha z Michaloviec nachádza aj ďalšia cyrilikou zapísaná paraliturgická pieseň vo východoslovenskom nárečí:

ПѢСЕНЬ ПОГРЕБНА  
[ОУЖЪ] ЙДЕМЪ ДО ГРОБҪ  
СМҪТНЕГО, ТМАВЕГО,  
КДЕ БҮДЕМЪ СПОЧИВАЦЪ ДО ДНЕ СҪДНЕГО.  
ТҪ ВШЕЦИ ПАНОВЕ,  
ВЕЛИКІ КРАЛОВЕ,  
СВЕ КОСТИ СКЛАДАЮ БОЛЕСТНЕ.

МҪ ЧЕРСТВОТЬ Й КРАСҪ,  
ЦЕЛО МЕ ДО ЧАСҪ,  
ЙЃКЪ ПОКЛАДЪ МОЙ СКЛАДАМЪ ДО ГРОБҪ.

МЕ ДѢТКИ ЃКЪ КВИТКИ,  
Й ВШЕЦКЕ ПРИВИТКИ,  
НЕХАВАМЪ В ТОМЪ ШВЕЦЕ И СТАТКИ.

ВАСЪ ТАКЕ ВПҪЦАМЪ  
ПРАЦЕЛЕ, СҪШЕДИ  
ВШЕЦКІХЪ МОѢХЪ ЖИВЫХЪ Й МЕРТВЫХЪ.

ДОБРҪ НОЦЬ ЮЖЬ ТЕБЕ  
ОҪПРИМНА(НИ) МАНЖЕЛКО(ЛЕ)  
ЗА ЛАСКҪ ДЗЕКҪЕМЪ СЕРДЕЧНЕ

Мнѣ солнце и мѣсѣцъ  
небѣдѣ швицицъ вицъ  
Кдиж в жемѣ бѣдѣ гнѣцъ, а лежѣцъ.

Гвездѣ яснѣхъ нѣбѣдѣземъ видзецъ,  
мѣшвицицѣхъ нѣслѣшицѣмъ,  
Иѣкъ везенъ в темнѣстѣхъ бѣцъ мѣшицѣмъ.

Ежиши помоц ма,  
за тебѣ дицѣмъ ѣ,  
Неѣстѣпѣи просѣ ѣе мнѣе.

Ежиши шветло ме,  
самъ вечне ѣшвицѣ мнѣе  
Ѧ приведецъ къ радости до нѣебе.

Ежиши ласко ма,  
вшецѣка добрѣта ма  
Самемѣ прислѣши дѣша ма.

Ежиши найвиши  
покладе найдрагѣши  
К тебе ѣ порѣчамъ мѣ дѣши.

Тентѣ шветъ ѣпѣцамъ,  
зѣ бѣми ше рѣзѣчамъ,  
Нѣхъ васъ ѣпатрѣе Панѣ Бѣгѣ самъ. Ѧменъ.

Existenciu cyrilských paraliturgických piesní zapísaných v šarišskom nárečí potvrdzuje už spomínaný *Šarišský spevník* zo začiatku 18. storočia. Na fol. 115<sup>r</sup>–117<sup>r</sup> sa nachádza aj cyrilská paraliturgická pieseň venovaná Bohorodičke, o kto-

rej F. Tichý (1931) hovorí, že má slovenský pôvod. Uvádza, že varianty tejto piesne pochádzajú iba zo spevníkov báčskej proveniencie, kde „žijí Slováci ruské víry jako kolonisté z dob Marie Teresie” (Tichý 1931, s. 39).

Яхъ ꙗ matka зарѡжцѣна чо мѧ оѣчинити  
мои снѣ милѣи смѣртъ ѡкрѣтнѣ  
рачилъ подстѣпити:  
пойдемъ ѣ плакатъ бѣдѣ на ѣ его ранами  
тело сѧ премилѣго ѡбмѣ слезами

Сѣнъ в заградѣ на молибѣ кирвавѣ потъ вилѣ  
жеби ташке а ѡкрѣтнѣ грѣхи наше ѡбмилъ  
п: п: п: н: р: т: с. п:

Кѡрѣнованъ поличкованъ  
мои снѣ наимилѣйшии  
ѡцѣтъ а желчъ напои  
терѣпкѣ пилъ ѣтъ присилѣно:  
п: п: п:

Яхъ жиди зли а ѡкрѣтны  
прочъ стѣ го зранили  
его свѣтѣ тваръ слонечнѣ слинами сказили  
п: п: п:

Яхъ ангѣли посмотриѣ  
што сѧ в свѣтѣ дѣѣтъ  
члѣвѣкъ грѣшныи бѣа свѣго  
на смѣртъ ѡсѣждаѣ:  
п: п:

Uvádzaná paraliturgická pieseň s určitosťou vznikla ešte pred migráciou východoslovenských gréckokatolíkov do oblasti Vojvodiny. Od druhej polovice 18. a na konci 19. storočia sa však táto pieseň z cyrilských spevníkov gréckokatolíckych veriacich na východnom Slovensku vytratila, čo spôsobil najmä vydateľský tlak z mníšskych komunít. Práve vydávanie tlačенých cyrilských spevníkov paraliturgických piesní, tzv. bohohlasníkov spôsobil, že sa do popredia dostal už najmä tlačou šírený piesňový repertoár. V tejto súvislosti treba konštatovať, že predovšetkým počajevský Bohohlasník (1791), vydaný pre veriacich gréckokatolíckej cirkvi, sa uplatnil aj v pravoslávnom prostredí; dokonca z tohto prostredia sú známe aj mnohé staré rukopisné spevníky paraliturgických piesní, ktoré sú zahrnuté do tohto tlačенého spevníka (Peretc 1900). Jeho rozšírenie aj v pravoslávnej cirkvi svedčí najmä o popularite a širokom používaní paraliturgických piesní vo vernakulárnom jazyku aj byzantsko-slovanskej cirkvi. Vo vydaniach počajevského Bohohlasníka pre pravoslávnych veriacich (v rokoch 1884 a 1885) sa jeho obsahová stránka iba veľmi málo odlišuje od pôvodného počajevskej predlohy. Už na tomto príklade sa potvrdzuje, že vplyv tlačенých zborníkov duchovných piesní veľmi významne vplýval aj na používanie miestneho ľudového jazyka. Piesne v miestnom ľudovom jazyku však aj napriek tomu ostali naďalej v repertoároch kantorov, no už omnoho častejšie sa gréckokatolícki veriaci snažili využívať vytlačené spevníky alebo modlitebníky, ktorých záverečnú časť ako prílohu tvorili práve paraliturgické piesne na rozmanité príležitosti a zoradené podľa sviatkov k svätým a sviatkov podľa cirkevného kalendára.

Ako príklad výkladového textu o umučení Ježiša Krista v ľudu zrozumiteľnom jazyku možno uviesť text z rukopisného apokryfného zborníka, ktorý sa podarilo elektronicky zdokumentovať počas terénnych výskumov na gréckokatolíckej

fare v Đjurđeve vo Vojvodine v roku 2007. Uvádzame tu len časť písomnej pamiatky z konca 19. storočia, a to prepis z fol. 66r–68r (časť tejto obsiahlej rukopisnej pamiatky sa podarilo publikovať v MBSLS IV 2013, s. 264–284 a v súčasnosti sa edične pripravuje na vydanie celý text spomínaného apokryfného cyrilského textu).

Ііса Хр҃та ѿ Б҃га нашегѡ: а О҃на своегѡ, ѿ о҃вѣдѣвшій с҃таа іа҃кѣ цагаютьъ з ланцѡхѡмѣ на ш҃ѣ, - Єгѡ с҃тей м҃лості ѿ Іісѣ Хр҃тѡсѣ спаднѡла, подѣ Крестомѣ ✠ Б҃. дрѡгерасть. о҃҃жѣ, ѿ нѣмоголѣ станѡцѣ, во барѣзь вѣла змѣченъ ѿ ранѣны, ѿ шицокѣ вѣла сама кровѣ, ѿ цекла по єгѡ с҃той м҃лостый: ѿ по с҃той єгѡ ѿбразѣ, вѡ ѿ кровѣ ѿ хр҃акоціны, ѿ плюванѣ, ѿ жидохѣ веззаконныхѣ; то вѣло введнѡ помѣшанѡ!

О Хр҃істіане! подѣмай себе, же кельо тамѣ могло вѣцѣ народа жидовскагѡ: то ѿмѣ чѣсла нѣвѣло, а скоро кажды кетѣ нѣо҃удерель: єгѡ с҃тѣю м҃лостѣ, ѿ вонѣ голѣмѣ плювнѣла на єгѡ с҃тѣю м҃лостѣ, ѿ вецей іа҃кѣ разѣ, дѣмайме себе же гочѣ бы рѣкѣ нѣвѣлѣ повѣзаны, та бы досѣцѣ вѣло церпницѣ.

Я єгѡ м҃лостый ѿ еще рѣкѣ с҃тѣй вѣлѣ на задокѣ звѣзаны, а кровѣ цекла по драгѣ за нѣмѣ ѡставала на каменю, по хторымѣ шлѣдѣ ѿ с҃таа Б҃ѣ ѿшла и с҃тѣй жены возѣ ню м҃роносицѣ, ѿ кетѣ звачель по каменю кровѣ с҃тѣю же то мѣшелѣ вѣцѣ велькы жалѣ мѣшелѣ мацѣ, тоты жены и с҃таа Б҃ѣ ѿ іа҃кѣ о҃вѣдѣла О҃на своегѡ, же жидове провадѣ ѿ доразѣ с҃таа Б҃ѣ спадла на землю; и замѣла ѿ жалю велькогѡ, ѿ дѣ тоты жены нѣвѣлѣ воз ню, ѿ да с҃тѣю Б҃ѣ нѣетрималѣ, та бы са и самаа ѿ тамѣ могла забѣтѣ до камена кетѣ замѣла ѿ о҃҃дарѣла са до камена: ѿле тоты жены мерковалѣ на с҃тѣю Б҃ѣ Дѣс Мр҃ію, Марѣа, и Магдалена, ѿ дрѡгаа Мр҃іа Іа҃ковльова.

Мовачій с҃таа Б҃ѣ, жалоснѡ! Кѣ О҃нѣ своемѣ ѿ Б҃ѣ нашемѣ Іісѣ Хр҃тѣ: ѿ мой! О҃нѣ! наймѣленьшій нѣехотѣлѣ

ѣсь слѣхатый мене! Мѣкъ свою и слѣжевицѣ свою: Чѣи  
тревало цы ѣзцѣ до Іерусалима: нѣтакогѣ сомѣ Тѣ вчера  
видѣла, ѣ терасѣ Тѣ виждѣ, ѣмерзеннагѣ и ѣплюванагѣ  
и скѣрѣавленагѣ, ѣ жѣдохѣ Оѣс мой любезнѣй, цо шы ѣмѣ  
таке сло нарѣелѣ: свѣте мой! ѣчѣи мой, кѣѣтѣкъ мой драгѣй,  
цо цѣи ше прѣключѣло ѣ жѣдохѣ прѣвеззакѣицѣ: - ѣ жѣдове  
проклѣти; немаю вамѣ за цо подѣковацѣ, сле сце нарѣелѣ,  
Оѣна моегѣ наймѣлшагѣ, такѣ сце варѣзь помѣчѣли и звѣли,  
ѣ жалѣжливы слова мѣвѣчѣи варѣзь жалѣшне плакала: и жены  
тѣты сѣтѣи мѣроносицѣ, которѣи сѣ нею прѣйшлѣи, помагалѣ  
ѣи ѣплаковацѣ, и дрѣгѣи жены доврѣи и повожнѣи которѣи  
вишлѣи ѣзѣ Іерусалимѣ за Хрѣтомѣ цо плачѣщѣи вишлы ѣзѣ  
мѣста стрѣтѣли Оѣимѣна Кѣренейскѣ, ѣдѣщагѣ и далѣ ѣмѣ  
✠ Крѣтъ нести, видѣли же ѣжѣ ѣгѣ сѣла мѣлѣсть неможѣтъ  
ѣти на Голгофѣ горѣ ѣ тогѣ велѣкагѣ мѣченѣю ѣгѣ сѣтой мѣлѣсти.

Vo všeobecnosti platí, že aj sám text *Keresturského rukopisu* je inšpirovaný učením Biblie a ďalšími cirkevnými textami, ktoré majú predovšetkým edukačný, didaktický charakter. Vznikol v zrozumiteľnom jazyku, ktorý poskytuje jednoduchému veriacemu najmä viacej možností na pochopenie a interpretáciu príbehov, сюжетов a symbolov, ktoré slúžia pri výklade hlavných biblických tém. Cieľom tohto literárneho spracovania je preto nielen morálne rozvíjanie človeka v súlade s pravdami viery a cirkvi, ale najmä kultivácia ľudového jazyka v literárnom kontexte.

Autor v textoch *Keresturského rukopisu* poskytuje doklady o dynamike kultúrneho vývinu jazyka u dolnozemských gréckokatolíkov, ktorí svoju gréckokatolícku identitu zachovali práve prostredníctvom a pomocou svojho jazyka – východnej slovenčiny, o čom svedčia rozmanité jazykové prostriedky uplatňujúce sa v texte pamiatky. O existencii východnej

slovenčiny ako komunikačného a literárneho jazyka dolnozemských gréckokatolíkov priniesol presvedčivé doklady už F. Pastnek (1904, s. 60-79) a neskôr aj J. Štolc (1947 a 1965) a po nich viacerí ďalší jazykovedci (o aktuálnych výsledkoch výskumu liturgického jazyka dolnozemských gréckokatolíkov pozri napríklad v monografii P. Žeňucha 2022).

Východoslovenský pôvod majú napríklad javy, ktoré poukazujú na zmenu palatalizovaných spoluhlások *d'* a *t'* na *dz* a *c*. V *Keresturskom rukopise* sa asibilovaná hláska *dz* zapisuje pomocou spojenia dvoch grafém *д* + *ц*, napr.: людце (вѡ вельо разъ оѣжъ насть людце смѣца, fol. 19v), ходца, сходца (до собора введѡ и ходца, fol. 21r; ѡтамаль ше драгѣи ѣ драшка сходца, fol. 61r), вѣдцеиъ (ѣа ше вѣдцеиъ стараць ѣ мерковаць на Ѣна твоегѡ, fol. 21; цо вѣдцеиъ ровиць, fol. 94r), нѣпреподценой (з великой ѣ нѣпреподценой материнской мѣлости ѣ ласкѣи, fol. 22v), подцековаць (и да поиде подцековаць Пѣлатѣ, fol. 58r; немаю ваиъ за цо подцековаць, але сце нарвелѣ, fol. 67v), водциць (вѣдѣтъ мене водциць з мѣста на мѣстѡ по шыцкииъ варошѣ Ёрѣсалииѣ, fol. 24r), дагдце (мерковалѣ да ше дагдце на земаю нѣведерѣ, fol. 64v), нѣгдце (вѡ презъ меча Петро нѣгдце нѣходилѣ, fol. 34v), придце (ѣакъ прахѣ на жеиъ кетѣ вѣторѣ придце, fol. 43v), кадцикъ (ѣпѣтолы ше порозвеговалѣ хторѣи кадцикъ моголѣ, fol. 45v), нѣвидцелѣ (анѣ нѣгда егѡ нѣвидцелѣ, fol. 46r), ходцы (Петро за нѣиъ ходцы, fol. 46v), по правдце (сѣдѣте вы ѣиѣ достаточне по правдце, fol. 52r; ѣиѣ пове поправдце ѡкалѣ ѣ, fol. 53v) a pod.

Asibilovaná hláska *t'* sa v *Keresturskom rukopise* zapisuje pomocou grafémy *ц*, napr. цихо (молчалѣ цихо вѣлѣ, fol. 71r), швеци (Пѣтокъ которы оѣ рокѣ ше празнѣтъ то естъ швеци тотѣ день, fol. 96v), посцелали (шматѣи свой посцелали при томѣ великѣиъ шицки крѣчелѣ гласомѣ, fol. 7v), ѡбрацелѣ (потомѣ ше ѡбрацелѣ къ Мѣтерѣи своей,

V rukopise autor nerozlišuje medzi grafémami označujúcimi hlásky [g] a [h], obidve zapisuje jednou grafémou r, napríklad: **ДѦГДЦЕ** (vo východoslovenskom nárečí [d'alej vsl.] *dagdze*), **НѦГДЦЕ** (vsl. *ňigdze*), **МѦГДАЛЕННА** (vsl. *Magdaľe-*

na), понаглаѣѣ (vsl. *ponahl'ajce*), глѣдаѣѣ (vsl. *hl'edajce*), вицаглаѣ (vsl. *vicahl'i*), моглаѣ (vsl. *mohl'i*), ѡгладнѣла ше (vsl. *ohl'adnul še*), глѣбина (vsl. *hlubina*) a pod.

Typickým západoslovanským javom, ktorý sa vyskytuje aj v celej východnej slovenčine, je metatéza praslovanského \*orT, \*olT a na roT, loT (napr. *róšne, rokita, rozvora, lokec, vloňi, rožeň* a pod.), ktoré v texte *Keresturského rukopisu* možno doložiť týmito príkladmi: роздѣмовалѣ (vsl. *rozdumovac*), розѣмѣ (vsl. *rozum*), розѣвалѣ (vsl. *rozval'ac*), розтворѣла, ростворѣѣ (vsl. *rosvoric*), розодрала (vsl. *rozodrac*), роспѣкѣѣ (vsl. *rospuk, rospukac še*) a i.

Vkladné (epentetické) l' sa vyskytuje iba v slovách, ktoré boli prevzaté z liturgického cirkevnoslovanského jazyka, alebo v slovách, ktoré sa prispôbovali literárnemu úzu, napr. земѣла, возлѣбленнаго, довлѣствено, заслѣпленѣѣ, ѡѣкриплѣлѣѣ, ѡстѣпленѣѣ a i.

V celom texte *Keresturského rukopisu* nenájdeme slová, v ktorých by sa v porovnaní s rusínsko-ukrajinským jazykovým povedomím očakávalo plnohlasie. Existujú teda najmä neplnohlasné tvary slov, napr. мѣлды (повѣговалѣ ше стары ѣ мѣлды, fol. 47v; за своѣ грѣхѣ цо ѡ мѣлдосѣѣ, fol. 32r; ѣ мѣлдомѣ подокѣ сѣ мравѣ, fol. 109r; мѣлди Гашпарѣ, fol. 135v), вѣрѣда (трѣмѣ катѣнаѣѣ вѣдоша мѣ ѣ пакѣстѣѣ рѣвелѣѣ мы за вѣлѣѣ ѣ за вѣрдѣ мѣ таргалѣ, fol. 102v), драгѣѣѣ (кѣѣтѣкѣѣ мой драгѣѣѣ, fol. 67v) a pod. V texte pamiatky možno nájsť aj príklady slov so zachovanou praslovanskou spoluhláskovou skupinou -dl-, -dn-, napr.: модѣленомѣѣ, ѡвѣдѣла, спѣдѣла, повѣдѣлѣѣ, модѣлѣмѣ, длѣгѣѣ ше модѣлѣѣ, клѣдѣлѣѣ, ďalej sa vyskytuje aj nepalatalizovaná spoluhlásková skupina kv- na začiatku slova, napr. квѣѣтѣнѣѣѣ, квѣѣтка (во Нѣдѣлю Кѣѣѣ квѣѣтѣню, fol. 61v; квѣѣтѣкѣѣ мой драгѣѣѣ, fol. 67v), зспѣдѣнѣѣѣѣ (ѡѣѣѣѣ сомѣѣ на земѣлю зспѣдѣнѣла, fol. 81v; зспѣдѣнѣлѣѣ сомѣѣ

подѣ крестомѣ, fol. 103r), оѣкрадишѣ (и оѣкрадию егѡ и вѣдѣтъ крѣпчѣиѣ же Воскресѣ, fol. 94v).

V texte Keresturského rukopisného zborníka možno doložiť tiež *-l-ové* zakončenie v participiách préterita, napr.: ѡбрацелѣ (vsl. *obracel*), заслужелѣ (vsl. *zaslužel*), гѣторелѣ (vsl. *hutorel*), справелѣ (vsl. *spravel*), сцелѣ (vsl. *scel*), поврацелѣ (vsl. *povracel*), сконьчелѣ (vsl. *skoňčel*), вышелѣ (vsl. *višel*), мѣшелѣ (vsl. *mušel*), нѣнаробелѣ (vsl. *nenarobel*) a pod. Možno v ňom ďalej doložiť aj uplatňovanie prípony *-мѣ* v prvej osobe singuláru, napr. се ѡзѣ даемѣ вамѣ сѣе знаменїе (fol. 134r), свойма слызамы оѣмыемѣ (fol. 82r), Кетѣ нѣоѣмѣмѣ ноги твоѣ то нѣимашѣ частый сѣ мною (fol. 36v) a i., ale tiež uplatňovanie prípony *-ме* v prvej osobe plurálu, napr.: милостывнагѡ Гнѣа, Крѣжа долѣ здѣймене (fol. 82r), да тѡе достанѣме ѡ чым ше молимѣ (fol. 40r), чѣме самы на свой оѣха (fol. 50v), Можеме добре оѣѣкрытїи (fol. 76r), почнемѣ ѡ Тайней Вечерый глаголатїи (fol. 102r) a pod.

Vplyv ľudového jazykového povedomia na literárny text napísaný cyrilikou možno pokladať za dôležitý prejav jazykovo-kultúrnej identifikácie veriaceho gréckokatolíckeho spoločenstva v prostredí, v ktorom dominoval byzantsko-slovanský obrad spolu s liturgickou cirkevnou slovančinou. Jazykovo-kultúrna a literárna charakteristika pamiatok preto tiež poskytuje dôkazy o rozvíjaní jazykovo-kultúrnej identity veriacich v kontexte miestnej cirkvi byzantsko-slovanského obradu ovplyvnenej cirkevnou slovančinou a cyrilikou.

Treba len dodať, že v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi sa uplatňovali aj cyrilikou zapísané texty pretransformované aj z iných jazykových predlôh. Takým je napríklad *Lucidár* pretransformovaný z českej predlohy a zapísaný cyrilikou s východoslovenskými i podkarpat-skorskuskými nárečovými prvkami. Úryvok z neho tu tiež uvádzame na ilustráciu:

Мѡцъ Засъ намѣ писмо свѣдчи ажѣ люде пошли ꙗ Адама  
ѡакъ естъ ажѣ дивны люде сѣтъ на свѣтѣ ·

Міср · Гды бы вигна з раю и зна вшико корѣниа и было едно  
корѣниа ажѣ котри жена оуѣхсила, гнѣ сѡ оу нѣ пло змѣнилъ не  
на чѣка але на иишѣ тварь · Адамъ своимѣ дѣтамъ того заказовѣ  
ѣдна преца оуѣхсила и такъ сѡ оу нѣ пло змѣнилъ · и дивный наро  
съ того пошѣ · А оу той землѣ цо сѡ зове Индѣѡ тѣ сѣ гадове такъ  
великы ажѣ и море преплаваютъ ꙗ ѣленѡ прожретъ котре сѡ зове  
Ѓкнанхъ · оу той земли есѣ едно звѣрѡ именѣ Кгала а тое спередѣ  
ѡако левѣ · а на задѣ ѡакъ велѣблѣ · а оуѣста ѣмѣ ѡакъ оу веѣрѡ ·  
мае два роги на два локтѣ здолжа коли сѡ з ѣдны вѣстъ то положѣ  
дрѣге по совѣ то з ѣдны то з дрѣги прекладаетъ не войтсѡ ни  
кого а иишого лѣ червенѣ барвы а ѣднакѣ мѣ мае ѡакъ на водѣ тѣ на  
земли · А оу той земли естъ едно звѣрѡ именѣ Ѓмокіѡанхъ · А мае  
человечѣ головѣ · А тѣло ѡакъ кѣнѣ · А хвостѣ ѡакъ свѣниа · А едѣ рогѣ  
на челѣ на локотъ здолжа · А тѣ свѣтлыи ѡа слѣце · А ѡстрыи ѡакъ,  
брытва · а ѣтъ звѣрѡ не войтсѡ ниѣого чѣ барѣ естъ люто · кого поткѣ  
то каждого забѣ · А съ той землѣ прихѣди ѣденъ камѣ именѣ магнѣ  
а тѣ тягнѣ къ совѣ желѣзо · а в тѣ землѣ оу водѣ сѣтъ чорныи всѣ  
горѣ на сто локтѣ здолжа · ꙗ велии ажѣ ихъ лѣпинѣ люде дома совѣ  
прикрываютъ · [...]

Мѡнѣ · Повѣчъ мнѣ странѣ цо зоветъ ѣвропа ·

Містръ · Юриѡа починѣсѡ полѡ морѡа а течѣ помежи  
великѣ вѣ именѣ шѣцкыхъ Азиѡа Дѣрманѡа то сѣтъ Нѣмѣцѣ ·  
А течѣ ажѣ до Дѣнаѡа · А Дѣнаѡа прѣ Оуѣгарѣ то есѣ Оуѣгры  
· Ажѣ до морѡа · А Гдѣ сѡ починѣ Дѣнаѡа ѡколо него · землѡа  
Фрѡнѡа Ѓвѡоска ꙗ ѣлѡска Мѣшанска Дѣрнаска Кѣрытанска Лѣ-  
пероска Кармерѣска Цѣтарска Ракѣска Ческа Моравска Оуѣгорска  
Сѣмѣгрѡска (съ тыѣ ѡа земли Оуѣгорскѣ) · есѣ ѣдна властъ именѣ  
Далмѡнѡа · А тѣ есѣ ѣдна стѣднѡа тѣ мастна ѡако ѡлива · Ажѣ  
зъ не каѣѡи совѣ правѡтъ ꙗ свѣтѡа совѣ · А за дрѣгаѡа стѣднѡа  
оу тѣ землѣ · цо сѡ кѣвекѣ оу неи ѡмочѣтъ то сѡ вшико ка-

МЕНѠ СТАНЕ · ЁСѠ ТѦ ѢДНА ГОРА ИМЕНЕ ѢЛИМПѢСЪ ТО СЪТЪ ТАТРЫ  
 · Я ТОТЫ СЪТЪ ВАРЗО ВІСОКІ · ПОЛѦ ТОИ ГОРЫ ПОЧИНАЕСѦ ИТАЛІИѦ  
 СКРЪЗЪ НЮ ТЕЧЕ РАИНЪ · ТѦ ЛЕЖИ ТЪШЛѦНИѦ · Я ТѦ СѦ ДОКОНАВАЮ  
 ГОРЫ ЛАПЕР(Е)ВСКІ · ПОТЫМЪ ЛЕЖИТЪ БЕНЕДЕЦКІИ ЦЮ ОУСТАВИЛЪ  
 БЕНЕКТЪ · ПОТЪ З ДІКІХЪ ГОРЪ ВЫХОДИ РАИНЪ · ВОДА А ТЕЧЕ СКРЪЗЪ  
 ФРАЗИЮ А ПОЛѦ ТО ЕСѠ ДНАИѦ ТѦ ЛЕЖАТЪ СИЛНЫ МѢСТА МОГЪЦІИѦ  
 КОЛИНА. (Žeňuch 2021, s. 50-52)

Gréckokatolíci na Slovensku a tiež vo Vojvodine si osobitne strážia nielen svoj liturgický jazyk, ale aj cyriliku ako identifikačný znak svojej cirkevnej identity. Konfesionálnu jednotu s rímskym pápežom pritom pokladajú za rovnako dôležitý prejav starobylosti a tiež ako prejav duchovno-kultúrneho dedičstva. V prostredí slovenskej konfesionálnej tradície sú takéto prejavy identity mimoriadne dôležitým faktorom, ktorý ovplyvňuje spoločné identifikačné myslenie. Na Slovensku sa v gréckokatolíckej identite, ako na to poukážeme nižšie, spája starobylosť kresťanstva s jednotou východnej cirkvi a starou vierou predkov. Pre gréckokatolíkov Slovákov je povedomie o spätosti cirkvi s vierou predkov imanentným dôkazom o jazykovo-kultúrnej pôvodnosti byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície.

### ***Predstavy o pôvode jazyka byzantsko-slovanskej tradície pod Karpatmi***

Slávenie bohoslužobných obradov v cirkevnoslovanskom jazyku a používanie cyriliky pokladajú Slováci gréckokatolíci za imanentné sprítomnenie veľkomoravskej identity. *Liturgický obrad, cirkevnoslovanský liturgický jazyk a jednotu s pápežom* je preto akýmsi prvotným zdrojom, ktorý zásad-

ne ovplyvňuje aj percepciu vnímania cyrilo-metodského kontinua. Aj rímskokatolíci pokladajú vieru svojej cirkvi a svoju kresťanskú tradíciu za neoddeliteľnú zložku kontinuujúcej veľkomoravskej cirkvi, ktorá svoju veľkomoravskú starobylosť zhmotnila najmä v nitrianskom biskupstve, ktorého prvým biskupom bol práve sv. Metod. Kultúrno-obradová dichotómia je preto typickým prejavom tradičného slovenského vnímania cyrilo-metodského kresťanstva a kultúrneho dedičstva na Slovensku, keďže povedomie o veľkomoravskom východisku slovenského kresťanstva umocňujú rozmanité po latinsky a v cirkevnej slovančine zachované texty, ktoré aj v kontexte hagiografickej literatúry zdôrazňujú starobylosť slovenského kresťanstva (napr. sv. Cyril a Metod, Gorazd, Rastislav, Prokop, Andrej-Svorad, Beňadik, Mojžiš Uhorský ako jeden zo zakladateľov kyjevsko-pečerskej lavry a pod.).

V kontexte s rodiacim sa kritickým myslením o vlastných dejinách sa viacerí vlastenci zamerali najmä na obranu pôvodnosti a starobylosti slovanskej cirkevnej tradície na Slovensku. Možno tak poukázať najmä na dielo slovenského jezuitu Samuela Timona (1675–1735, *Imago antiquae Hungariae* z roku 1733) či aj na historiografické dielo gréckokatolíckeho učenca a historika Michala Bradača (1740–1815, *Епѣтомъ Исторіи Церковныѧ* z roku 1790, pozri MBSLS VIII. 2021), nitrianskeho biskupa Jozefa Vuruma (1763–1838, *Episcopatus Nitriensis eiusque praesulum memoria* z roku 1835, pozri Karabová 2021), ale tiež na diela neskorších predstaviteľov rozvíjajúcej sa slovenskej historiografie, napr. na práce od Františka Víťazoslava Sasinka (1830–1914, *Dejiny drevnych národov na území terajšieho Uhorska* z rokov 1867 a 1878) či Jonáša Záborského (1812–1876, *Dejiny kráľovstva uhorského od počiatku do časov Žigmundových*, vydanie pripravil Kubiš 2012), v ktorých sa vysvetľuje naj-

mä starobyľý pôvod slovenskej kultúrnej identity v kontexte rozvíjajúcej sa kresťanskej tradície.

Východný obrad a cirkevný slovanský jazyk sa podľa zachovaných rukopisných cyrilských edukačných a hermeneutických príručiek rozvinul najmä vďaka južnoslovanskej a bulharsko-srbskej a tiež východoslovanskej (ruskej) písárskej tradícii. Túto skutočnosť nemožno preto obísť ani pri súčasnej charakteristike kultúrno-konfesionálnych reálií, v ktorých sa sformovali dnešní slovenskí gréckokatolíci. Uvedené kontexty už reflektuje napríklad *Rukopisný mukačevský katechizmus* zo 40. rokov 18. storočia, ktorý používali pri svojej formácii gréckokatolícki kňazi. Prostredníctvom ním formovaných kňazov sa myslenie o pôvode cirkvi byzantsko-slovanského obradu dotkla najmä širšej spoločnosti veriacich. Títo kňazi, miestni učitelia a kantori boli zároveň gramotní a svoju gramotnosť uplatnili aj v rozmanitých skriptorských dielňach, ktoré vznikali v celom priestore mukačevskej cirkvi, a tak sa podieľali nielen na prepisovaní, ale aj na tvorbe celého radu rozmanitých rukopisných zborníkov. Tak vznikol tiež katechizmus v mukačevskej kláštornej škole na Černej hore (MBSLS IV. 2013, s. 118-120 a 413-414). Dôležité je poznamenať, že spomínaný rukopis mukačevského katechizmu vznikol ešte pred inštitucionalizovaním preparandie – učiteľského ústavu s kňazským seminárom – v Užhorode v roku 1794.

V mukačevskom rukopisnom katechizme sa v kapitole s názvom *Памятное в обращении к виру Хвой народа Славенскаго* vysvetľuje jazykovo-kultúrny vývin cirkevno-slovanskej tradície pod Karpatmi aj v kontexte latinského uhorského kresťanstva. Okrem zdôraznenia cyrilometodského a veľkomoravského východiska sa v mukačevskom rukopisnom katechizme vysvetľujú aj ďalšie súvislosti či reálie, v ktorých sa formovalo slovanské kresťanstvo v širšom (stredo)európskom kontexte.

Katechizmus vývin miestnej cirkvi porovnáva najmä so svätovladimírovským prostredím Kyjevskej Rusi, kde sa utvorila východoslovanská liturgická a literárna tradícia. Mukačevský katechizmus neobchádza ani historicko-kultúrny kontext južnoslovanskej cirkevnej tradície, keď poukazuje na slovanskú cirkev v Panónii, osobitne v Chorvátsku, pričom ukazuje dôležitosť aktivít splitských archidiaconov, ktorí už v 13. storočí sa dožadovali udržania slávenia rímskej liturgie v slovanskom jazyku vo svojom chorvátskom glagolášskom prostredí.

Autor rukopisného mukačevského katechizmu zo začiatku 18. storočia vysvetľuje aj niektoré známe skutočnosti vo vývine tejto slovanskej liturgickej tradície, ktoré zaiste dobre poznal predovšetkým z latinského spisu archidiacona Tomáša (*Historia Salonitana*) z 13. storočia, ktorý sa v Panónii šírila v tomto období najmä v mladších odpisoch zo 17. a 18. storočia (Lisjak 2023 a 2024). Autor mukačevského rukopisného katechizmu nezabudol podčiarknuť fakt, že podľa tradície rímskej cirkvi sa v slovanskom jazyku slávili bohoslužby už v 9. storočí a že táto slovanská jazyková zložka sa ako starobylá súčasť liturgického slávenia pretavila aj do liturgickej tradície mukačevskej cirkvi pod Karpatmi.

(...) ЯЗЫК СЛАВЕНСКИЙ СЯЧИ РОССІЙСКИЙ  
 ОУПОТРЕБЛЯЕТСЯ КРОМѢ МОСКАЛЮВ ОУ  
 ХРѢТІАНСКИХ ТАТАРОВ ВО ХЕРСОНІЗИ ТАВРИЦКОМ  
 ЖИВОУЩИХ, ОУ ЦИРКОСО И МНОЖАЩИХ НАРОДОВ  
 ПОНТІЙСКИХ И ПАКИ ВО СЕРВІИ, МЕСІИ, БОШНѢ,  
 БОУЛАГАРИИ, РОУСІИ МЕНШОИ, ТАКЖЕ ДО ННѢ ЦРКВИ  
 ПОЛСКОМУ РАБОТАШЕ ВО ВОЛИНИИ, ПОДОЛѢИ  
 И ЧАСТИ НѢКОЕИ ЛИТВАНІИ И ВО ИНИХ ОКРЕСТНОХ  
 ЦРКВАХ, ВО ИСТРИИ ЖЕ И ЛИВОУРНИИ И ДАЛМАТИИ  
 ПРИБРЕЖНОИ И ИНИИ ОБРАТКИ ЦРКОВНИИ

ЯЗЫКОМ СЛАВЯНСКИМ ПО ОУСТАВУ РИМСКОМУ  
ѢПРАВОУЮТСА (...).  
(porov. MBSLS IV. 2013, s. 118-119.)

Autor katechizmu, ako vidno z vyššie uvedeného citátu, poukazuje tiež na to, že cirkevná slovančina ako liturgický jazyk sa uplatňuje na Rusi (Moskovská Rus), v Bulharsku, v Srbsku, na Ukrajine (Malorusku), poznajú ju dobre aj Litovčania, obyvatelia Volyne, Podolia a tohto slovanského cirkevného jazyka sa pri liturgických obradoch pridržiavajú už spomínaní Ilýrčania.

Na starobylosť slovanskej jazykovo-liturgickej tradície v kontexte rímskej cirkvi v Uhorsku poukazuje aj ďalšia cyrilská rukopisná pamiatka s názvom *Kniha kázní a výkladov kňaza Ihnatija* z roku 1660 (MBSLS IV. 2013, s. 124-129), ktorá je uložená v pozostalosti etnografa, jazykovedca a bibliografa Hiadora Stripského v Archíve Spolku svätého Vojtecha v Trnave. Jej súčasťou je aj niekoľkostranový didaktický opis zachytávajúci jazykovo-liturgickú prax mukačevskej cirkvi. Autor v nej najmä odpovedá na tri otázky: 1. Prečo sa svätá liturgia spieva? 2. Prečo sa hodinky čítajú? a 3. Prečo sa liturgia slúži v slovanskom jazyku? Vo svojich odpovediach pritom zdôrazňuje starobylosť slovanskej liturgickej tradície v priestore pod Karpatmi, pre ktorú je typické aj hlasné všeludové spievanie v starom slovanskom jazyku, do ktorého sa zapájajú všetci veriaci. Túto prax ako starobylý liturgicko-religiózný prejav veriacich dokumentuje aj spomínaný K. Kustodijev (1873).

Pop Ihnatij ako autor rukopisného textu už v 70. rokoch 17. storočia však pripomína, že bohoslužobná prax v miestnej cirkvi bola oddávna v jednote s Rímom, pričom ekleziálnu identitu a jej vzťah k latinskej cirkvi utvorili aj podmienky na prijatie pravidiel cirkevnej užhorodskej únie, no „vo svetle textu

dokumentu [o akte únie z roku 1646, pozn. P.Ž.] možno vnímať písomný záznam ako deklarovanie starobylého stavu, teda už dávno existujúcej situácie, ktorá tu bola zrejmá a v stredoveku ju zjavne ani nebolo potrebné riešiť, pretože ako samozrejmosť popri sebe existovali obidva kresťanské obrady, preto východní kresťania tu neboli vnímaní ako cudzí. Východný obrad na severovýchode Uhorska má svoju starobylú tradíciu“ (Zubko 2016, s. 6). Aj pop Ihnatij ako autor rukopisného katechizmu dodáva, že cirkevnému spevu v slovanskom jazyku možno aj lepšie porozumieť ako latinčine a zároveň poukazuje na to, že vtedajší veriaci však už neboli schopní dobre pochopiť ani texty v liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku. Slabú znalosť autor katechizmu pop Ihnatij vidí v jazykovej diferencovanosti cirkvi pod Karpatmi. Poukazuje najmä na to, že jazykový vývin slovanských jazykov (akokoľvek prirodzený) spôsobil, že Slovania sa postupne prestali dorozumievať prostredníctvom svojho starobylého liturgického a literárneho jazyka, ktorý sa však neustále používa pri slávení liturgie. Poukazuje aj na fakt, že sami Bulhari, ba i Srbi či Chorváti nerozumejú tomuto starobylému cirkevnému jazyku. Pop Ihnatij vo svojom katechizme poukazuje na rovnaký stav slabej zrozumiteľnosti slovanského cirkevného jazyka aj v ruskej cirkvi za Karpatmi, a preto ako prostriedok na oživenie jazykových kompetencií v oblasti cirkevného jazyka ponúka riešenie, ktorým je edukácia veriacich prostredníctvom neustáleho čítania cirkevnoslovanských textov Biblie a počúvania výkladov jednotlivých perikop. Iba tak sa Sväté písmo v cirkevnej slovančine veriaci naučia pochopiť a dokážu spoznať a pochopiť obsah i zmysel jednotlivých cirkevnoslovanských textov v liturgických obradoch. V textoch cirkevnoslovanskej Biblie a v liturgii sa podľa popa Ihnatija v neporušenej podobe zachováva starobylé slovanské jazykové a liturgické dedičstvo. Keďže jednoduchí ľudia už rozprávajú

iba svojimi nárečiami, nemôžu porozumieť zložitým formuláciám cirkevnoslovanského liturgickému jazyka a ani symbolike Božskej liturgie.

Autor textu však zároveň upozorňuje na výsledky Tridentského koncilu, ktorý na slávenie bohoslužobných obradov v katolíckej cirkvi nedovolil používať preklady textov do ľudových jazykov, lebo v ľudových jazykoch sa nehodí sláviť Božskú službu, no zároveň zdôrazňuje, že na slávení liturgie sa zúčastňujú najmä jednoduchí ľudia. Hoci liturgickým jazykom rímskej cirkvi, ktorá dominuje v uhorskom cirkevnom prostredí, je latinčina, mukačevská bohoslužobná tradícia v kontexte s užhorodskou úniou (1646) deklarovaného zjednotenia s rímskou cirkvou naďalej používa cirkevnoslovanský jazyk, ktorý je pre ľud do veľkej miery vernakulárnym jazykom. Uvádza, že veriaci ľud v tomto svojom slovanskom jazyku slávi obrady cirkvi od nepamäti a ani rozmanitosť slovanských jazykov nespôsobila zánik tohto starobylého cirkevného jazyka.

„(...) словенскимъ ѡязыкомъ слоужбоу вожню слоужил[и] то и до днес[ъ] такъ чинѡтъ. (...) христианскы[и] народ[ъ] и за стародавнаго вѣка литоргию с[вѣ]тоую неухтовалисѡ слоужити впроч[ъ] ѡязыком[ъ] латинскимъ, грецкимъ, халденским[ъ] або словенским[ъ], во и триденский собор[ъ] не позволил[ъ] на то впроч[ъ] тым[ъ] ѡязыком[ъ] слоужбоу в[о]жоу слоужити вѣце, котрый ѡязык[ъ] вѣроу с[вѣ]тоую оутвердили и соборы чинили а иншим[и] простыми ѡязыки негодитсѡ тоє дѣло дѣлати. (...) людє (...) розоумѣли тои ѡязыкъ которы[и] болгарскы[и] єс[т]ь, але тєра[зъ] то[и] ѡязык[ъ] полишили людє

що пи[с]мо ес[т]ъ], словенский мало кто его  
розумѣетъ, ани болгар[ъ], ани горват[ъ] ани  
москвиты ани роуснак[ъ], хита воудет[ъ]  
доуже оучитиса пи[с]ма (...) во то[й] языкъ  
лише толко оу пи[с]мѣ зоста[л]ъ, а люде  
про[с]тыи инак[ъ] наоучилиса говорити“  
(MBSLS IV. 2013, s. 126)

Hoci cirkevná slovančina je bežnému veriacemu menej zrozumiteľná, predsa však je stále najbližšie k ľudovému jazyku na rozdiel od latinčiny. Vo výklade popa Ihnatija sa zároveň poukazuje aj na to, že v prostredí mukačevskej cirkvi sa pôvod a starobylosť slovanského liturgického jazyka spája s Bulharskom a bulharským jazykom. Pop Ihnatij tak vystihol vnímanie jazykovej situácie v 17. storočí a jazykovo-kultúrne pomery, ktoré celé stáročia vplývali najmä na rozvoj cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka aj pod Karpatmi. Zaiste s týmto jazykovo-kultúrnym povedomím súvisí skutočnosť, že viaceré cirkevnoslovanské texty sa do prostredia mukačevskej cirkvi šírili práve z Bulharska a Moldavska. Svedčia o tom rukopisné pamiatky, v ktorých je zreteľný najmä bulharský vplyv, z ktorých v podkarpatskom prostredí vznikali aj novšie varianty rukopisných textov ovplyvnené najmä miestnymi karpaticizmami (porov. P. Olteanu 1947, J. Stanislav 1999 a 2004, ale najmä P. Šima 1969, s. 264-275; P. Šima 1975, s. 83-85, ale pozri aj Šašerina 2024, s. 344-350).

Už aj myšlienka o bulharsko-ruskom pôvode slovanskej liturgie sa v karpatskom prostredí šírila od čias uhorského stredoveku, a to najmä pod vplyvom kultúrno-konfesionálnych stereotypov v takej forme kresťanstva, ktorú so sebou prinášala valašská kolonizácia. Latinská cirkev (a nielen latinská cirkev v Uhorsku) pokladala byzantsko-slovanskú liturgickú

tradíciu a jej jazyk za bulharský alebo za ruský. Aj preto už na začiatku 14. storočia sa v diele českého kronikára Dalimila nachádza údaj o tom, že sv. Metod ako veľkomoravský arcibiskup, ktorý pokrstil Bořivoja v slovanskom cirkevnom jazyku, je akýmsi ruským biskupom. V spomínanej Dalimilovej kronike sa o tom píše, že Bořivoj po otcovej smrti zasadol na kniežací stolec v Čechách vtedy, keď Svätopluk už bol kráľom na Morave. Bořivoj, české knieža, mu bol podriadený, a Svätopluk mu preto z titulu svojej moci nariadil, aby sa dal pokrstiť. Krst vykonal panónsky a nitriansky arcibiskup Metod, ktorého Dalimil vo svojej veršovanej kronike označuje za *Rusína* (teda za príslušníka obradovo *ruskej*, resp. *východnej cirkvi*).

Tehdy Svatopluk u Moravě králem bieše  
a kněz český jemu slúžieše.

Jednú Bořivoj přijede k královu dvoru,  
král jemu učiní velikú vzdóru.

Káza jemu na zemi seděti  
řka: „Slušie tobě to vzvědeti,

že neslušie pohanu  
rovnu býti krest'anu.

(...)

Kněz to uslyšav sě zapole.

A jakž brzo by po stole,  
prosi křsta od Svatopluka, krále moravského,  
a ot Metudie, arcibiskupa velehradského.

Ten arcibiskup Rusín bieše,  
mši slovensky slúžieše.

Ten u Velehradě křti Čecha prvního,

Bořivoje kněze českého,

Léta od narození syna božíeho

Po osmi set po devietidcát čtvrtého.

(MMFH I. 2008: 295-296)

Označenie arcibiskupa Metoda za predstaviteľa *ruskej viery*, pravda, neznamená jeho etnickú, alebo jazykovú identitu. V čase, keď vznikla Dalimilova kronika, sa šírili predstavy o bulharskom alebo ruskom pôvode slovanskej tradície, a to najmä v kontexte rozvíjajúceho sa bogomilského heretického učenia v slovanskom jazyku. Toto bogomilské učenie bolo v príkrom protiklade nielen s učením katolíckej, ale i pravoslávnej cirkvi. Sektárske bogomilské učenie má svoj pôvod v južnoslovanskom prostredí, odkiaľ sa však dostalo aj do Kyjevskej Rusi a od 14. storočia sa bogomilské sektárske hnutie šírilo u katarov a albigéncov (SKTS 2015, s. 122-123). Angel Nikolov (2016, s. 164) na základe pápežskej korešpondencie s uhorskými panovníkmi potvrdzuje, že práve v 14. storočí v uhorskom katolíckom prostredí silnela nevraživosť voči veriacim byzantského obradu, ktorí slávili svoje liturgické obrady v slovanskom jazyku. Uhorská katolícka cirkev v nich však videla heretikov, ktorí spôsobili aj vznik týchto nevraživých postojov, ktoré sa nakoniec transponovali práve voči tým veriacim byzantsko-slovanskej tradície, ktorí sa intenzívne zapojili do hospodárskej kolonizácie na valašskom práve, keďže boli prevažne veriacimi cirkvi byzantsko-slovanskej tradície. Práve valašská hospodárska kolonizácia prebiehala na južných výbežkoch Karpát a v severovýchodnej časti Uhorska a na Slovensku od začiatku 14. storočia a v slovenskom prostredí vytvorila aj vhodné podmienky na revitalizáciu byzantsko-slovanskej kultúry a prostredníctvom nej aj na rozvoj cirkevno-slovanského liturgického obradu a cyrilскеj písomnej tradície. M. Marek (2006, s. 253) v súvislosti s jazykovo-etnickým charakterom valašskej kolonizácie v Karpatoch a na Slovensku uvádza, že kým na území Sedmohradska dominoval rumunský etnický element (aj v tomto prostredí sa rozvíjala slovanská liturgická

tradícia), do oblastí južných karpatských svahov zasahujúcich na Slovensko prichádzal už rusínsky element, no v rámci tohto hospodárskeho kolonizačného postupu smerom na západ sa na valašskom systéme čoraz výraznejšie podieľala domáca slovenská autochtónna zložka.

Východoslovenské etnikum v priebehu 14.–16. storočia preto najmä na východnom Slovensku utvorilo sídliskovú základňu, ktorá sa v etnicky nezmenenej podobe udržala podnes. V majoritnom kontexte domáceho slovenského etnika, ktorému východný obrad nebol neznámy, východoslovenské etnikum sa však aj asimilovalo. Skutočnosť, že kolonizačný proces na valašskom hospodárskom práve bol spojený s východoslovenským etnikom, možno doložiť aj na príkladoch toponým odvodených z pomenovania *Rus*, napr. *Ruskovce*, *Ruské*, alebo na pomenovaniach obsahujúcich prívlastok *ruský*, napr. *Ruské Pekľany*, *Ruská Bystrá*, *Ruská Nová Ves* a pod. Toponymá zreteľne poukazujú na *ruské* (východoslovenské) etnikum, ktoré na Slovensko prichádzalo najmä spoza Karpát, a to v rámci spomínanej valašskej (pastierskej) kolonizácie.

Sémantická motivácia pomenovania *rusnák* má však okrem etnického aj konfesionálny príznak. Ruský etnický element prichádzal aj do oblastí, ktoré už predtým osídlil slovenský autochtónny element, no ruský element v ňom z rozmanitých sociálnych či hospodárskych dôvodov prevážil. Svedčia o tom napríklad pôvodne slovenské pomenovania sídlisk, v ktorých dnes už prevažuje rusínske etnikum, napr. *Cerniny* (porov. východoslov. *cerniny*, spis. *trnka obyčajná* [rusínsko-ukrajinský tvar *терен, тернина*]), alebo tiež *Olšavica* (porov. východoslov. *ol'cha*, spis. *jelša* [rusínsko-ukrajinský tvar tohto pomenovania je *вільха* /viľcha/; pomenovanie *viľcha* vzniklo po zmene pôvodného *-o-* na *-i-* v uzatvorených slabikách, tu po predsunutí *v-* v kontexte rusínsko-ukrajinského jazyka]) a pod.

J. Doruľa (2012, s. 19 a 85-86) poukazuje na to, že s hospodárskym a kultúrnym životom valašskej pastiersko-ovčiarskej kolonizácie v horských oblastiach Slovenska sa zžilo pôvodné slovenské obyvateľstvo, ktoré prišlo do priameho živého kontaktu práve s ukrajinským etnickým žvlom. Tento živel sa však postupne zlieval aj s domácim slovenským obyvateľstvom a spoločensky, kultúrne i jazykovo sa asimiloval.

### ***Kresťanské princípy formovania spoločnosti***

Do procesov kultúrno-religiózneho identifikácie Slovákov zasiahla latinská i byzantská tradícia, ktorá ovplyvnila aj rozvoj spoločenského myslenia a vplývala tak na interkonfesijnú komunikáciu formujúcej sa slovenskej spoločnosti.

J. Vašica (1996, s. 72-92) poukázal na skutočnosť, že Metodovo dielo cirkevno-právneho charakteru bezprostredne ovplyvnilo aj na vznik ďalších textov, ktorých pôsobenie treba vidieť najmä v kontexte cirkevného a mníšskeho života a uplatňovania týchto pravidiel aj v oblastiach svetskej každodennosti. Duchovná a religiózna tradícia slovanskej cirkvi východného obradu sa prejavila napríklad v takých pravidlách, ktoré v podkarpatskom priestore reprezentuje *Užhorodský rukopisný Pseudozonar* zo 16.–17. storočia (MBSLS V. 2018). Obsahuje terminológiu, ktorou sa dokumentuje kontinuitnosť jazykovo-kultúrneho myslenia v prostredí, v ktorom sa tento text písomnej pamiatky uplatňoval. Používanie ustálenej slovanskej terminológie je preto nielen hlavným prejavom kultúry a identity, ale najmä dôkazom existencie najstaršej slovanskej lexiky v právnej oblasti (Múcska 2004), ktorá súvisí práve so slovanským jazykovým povedomím. Právne normy a predpisy v slovanskom jazyku predstavujú vnútorne koncízny a širo-

kému spektru používateľov zrozumiteľný obsah jednotlivých pravidiel. Efektívnosť takýchto pravidiel a kánonov však závisí najmä od jednoduchosti a zrozumiteľnosti jazykového štýlu (Považan 2014, 18-25), ktorým sa právne zásady nielen zapisujú, ale aj vykladajú. Pomocou takejto terminológie sa zaručuje presnosť významu pravidiel a jednoznačnosť ich výkladu. Už František Sasinek vo svojich *Dejinách drevnych národov na území terajšieho Uhorska* (1867 a 1878) poukazuje na skutočnosť, že Slovania z predkresťanského obdobia kontinuálne používali napríklad terminológiu na označovanie spoločenských vrstiev svojej spoločnosti. Najvyššiu vrstvu spoločnosti predstavovalo *kňazstvo*. Termínom *knieža* (князь) sa označoval hlavný predstaviteľ spoločenstva, ktorý bol nielen svetským predstaviteľom tejto nobilitnej spoločenskej vrstvy, ale ako *princeps* vykonával tiež súdnu a duchovnú službu. Uvedená skutočnosť sa vyjadruje aj v označení duchovného predstaviteľa spoločnosti, ktorú predstavuje *kňaz* (lat. *sacerdos*). V slovenskom pomenovaní *kňaz* splynuli obidva tieto významy, ktorými sa v starej slovenčine vyjadrovala synergia svetskej vlády a duchovnej služby.

Aj Michal Bradač vo svojom výklade *vlády a práva* odkazuje na starobylé cirkevné pravidlo, ktoré už prvotná cirkev kodifikovala na synode v Kartágu v roku 390. Podľa tohto pravidla každý biskup je okrem svojho duchovného stavu aj predstaviteľom nobilitnej časti duchovnej vrstvy spoločnosti. Biskupovi preto prislúcha pomenovanie *vladyka*, ktorého význam je *pán* (gr. *κύριος* [kyrios]). Zdôrazňuje sa tým zároveň jeho váženosť vo svete, ktorá mu patrí aj ako najvyššiemu predstaviteľovi duchovného stavu spoločnosti. Biskup je kniežaťom kňazského stavu (MBSLS VIII. 2021, s. 263). Oslovovanie duchovných predstaviteľov kresťanskej spoločnosti titulom *vladyka*, *pán* a *knieža* (gr. *kyrios*, lat. *honoratus*

alebo *princeps*) sa prenieslo aj do slovenskej jazykovej praxe, preto sa aj v súčasnosti farári ako duchovní správcovia veriacich vnímajú ako honorátna vrstva miestneho spoločenstva, sú teda *pánmi*. Pánom je preto každý *farár* alebo *pleban* (*plebanus*), *jerej*, (gr. ἱερεὺς), *pop* (gr. πάππας, sl. попь), *presbyter* (gr. πρεσβύτερος). V slove *kňaz* sa však v súčasnej slovenčine už zdôrazňuje predovšetkým dogmatickosť sviatosti kňazstva, ktorú dotyčná osoba prijala pri vysvätení.

Význam slova *pán* (pl. *páni*) súvisí teda s preukazovaním úcty od nižšej spoločenskej vrstvy vyššie postavenej osobe. Táto úcta sa takým istým spôsobom prejavuje aj kňazom, ktorí sú v postavení duchovných správcov spoločenstva ako formulujúcej zložky kresťanskej pospolitosti. Aj dnes sa na slovenských dedinách možno ešte stretnúť s vyjadrením úcty ku kňazovi, ktoré sa prejavuje oslovením *pán* a neraz aj vo forme tzv. onikania (používaním zámena *oni* v dialógu na označenie úcty k oslovovanej honorátnej osobe a na východnom Slovensku sa toto vyjadrenie úcty prejavuje aj voči staršej generácii, najmä prarodičom), napr.: *Pan otec* (rozumej: *duchovný otec*) *idu do cerkvi*; *Išli zme do pana ohlašic jim pohreb*; *Naš pan už prišli, ta budezeme chižu švecic* a pod. a tiež napr. *naša babka buli u cerkvi*). Aj v evanjelickom prostredí (napr. na Liptove) sa termínom *pánko* označuje *farár* evanjelického cirkevného zboru, napr.: *Náš páňko k nám prišli na kus reči*.

Keďže na vrchole starej spoločenskej štruktúry Slovákov boli *kniežatá*, ktorí predstavovali najvyššiu spoločenskú vrstvu, spomedzi seba vyberali svojho *vľadyku*. Moc *vľadyku* však bola spravidla obmedzená spoločnými rozhodnutiami na sneme, ktorý mal aj právo neschopného *vľadyku* zosadiť. Aj voľba biskupa ako *vľadyku* (hlavného predstaviteľa) miestnej cirkvi tvorí súčasť ustanovení *Užhorodského Psedozonara* (MBSLS V. 2018, s. LXXIII, pozn. 63). *Vľadykovia* (panov-

ník i biskup) sú preto najvyššími predstaviteľmi kresťanskej spoločnosti. Vladyka bol jej hlavným sudcom. V svetskom kontexte boli okolo vladyku zhromaždení *kmeťovia* (starešinovia) ako starší z ľudu (*seniores*), ktorí mu boli nielen blízki, ale boli to aj všeobecne uznávané a skúsené osoby, preto sa podieľali na vládnej moci a spolu s vladárom rozhodovali tiež o súdnych sporoch.

Nižšiu vrstvu spoločnosti tvorili robotníci na poli a rozmanití remeselníci a pod. Boli to ľudia, ktorí však mali majetok. Nemajetnou vrstvou spoločnosti sa členovia spoločnosti mohli stať najmä vtedy, keď ich čelad' (teda *príbuzenstvo*) sa v rámci *rodu* či *dediny* natol'ko rozmnožila, že hodnota ich majetku sa postupným delením a dedením častok tohto majetku celkom znížila, a preto už mnohí nemali ani čo deliť a dediť. Takíto nemajetní čeladníci sa nechávali najímať do služby na rozmanité poľnohospodárske či remeselnícke práce najmä u svojich majetnejších príbuzných, alebo tiež u ďalších členov dedinského spoločenstva. V domoch svojich rodinných príslušníkov, alebo aj v prostredí majetnejšej vrstvy spoločnosti, vykonávali prácu na hospodárstve pána a ako služobníci vykonávali aj ďalšie ťažké práce. Keby niektorý nemajetný človek pre chorobu alebo starobu osirel a bol odkázaný na almužnu, dedina mala povinnosť sa o takého človeka postarať a zabezpečiť mu obživu. Ak sa však v dedine objavil neznámy človek ako žobrák a dedina ho nepoznala (bol napríklad cudzinec), vyhнали ho spomedzi seba ako tuláka, lebo ho pokladali za odsúdenca na vyhnanstvo. Vyhnanie zo spoločenstva bolo totiž najvyššou formy penitencie, ktorá sa dokonca dostala aj do cirkevného práva, keď ťažkých hriešnikov aj slovanské cirkevné spoločenstvo nevpúšťalo na slávenie bohoslužobných obradov, ale určilo im miesto v predsieni chrámu či dokonca až pred chrámom. Dedina a cirkevné spoločenstvo spravidla ťažké

previnenie potrestalo vyhnaním. Nemajetní a zo spoločenstva vyhnaní jednotlivci preto ľahko upadali do nevoľníckeho stavu (teda do otroctva, csl. *рабѣ*). Nevoľníctvo sa v slovanskej spoločnosti aplikovalo aj na vojenských zajatcov, na dlžníkov a ťažkých zločincov. Pravdou však je, že nemajetní rodičia neraz dobrovoľne predávali svojich čeladníkov do otroctva, aby sa za utŕžené peniaze mohli sami z neho vykúpiť. Takéto rozdelenie spoločnosti pretrvalo aj po prijatí kresťanstva.

Kniežatstvo tvorili župy, v ktorých ústrednú pozíciu predstavoval hrad s hradskou cestou, ktorá viedla k hradu ako miestu sídla vlády. V každej župe bol hrad centrom spoločenského, súdneho i politického života. Hrad nemusel stáť na kopci. Jeho funkciou bola nielen ochrana, ale aj správa obyvateľov župy. Na hrade sa konali župné snemy a súdy, čo umožňuje predpokladať aj existenciu partikulárneho práva, ktoré sa uplatňovalo na župných snemoch. Partikulárne a celokrajinské snemy garantovali demokratickosť slovanského právneho systému (Lukačka 2007, s. 31).

V slovanskej spoločnosti nesmeli panovať *neprávo*. Pomenovania *pravda* a *krivda* sú preto sémantickými opozitami. *Pravda* označuje vedomé konanie človeka v súhlase s právom, so skutočnosťou a v zhode s poznaním práva na bytie človeka. *Krivda* označuje vedomý krivý čin človeka, ktorého dôsledkom je ukrátenie, poškodenie niekoho iného. Krivda spôsobuje a prináša nepravosť a nastoľuje bezprávie. Všetky *krivé* a *skrivodlivé* skutky sa musia napraviť podľa práva a pravidiel (zákona) úkonom, ktorým bolo *rozvažovanie* a *súdenie*. Súd preto hľadá súvislosti, ale najmä zhodu medzi konaním skutkov a pravidlom. Všetko, čo je krivé, sa má napraviť pred Bohom ako najvyššou autoritou. Človek preto nesmel súdiť, alebo odsúdiť. Toto môže uskutočniť iba Božia autorita, ktorá sama konfrontuje ľudské konanie podľa zvrchovaného Božie-

ho práva. Prítomnosť kniežat ako sudcov a kňazov na svet-ských súdoch preto v kresťanskej spoločnosti potvrdzovala ich úlohu sprostredkovateľov a dozorcov pri upotrebení zákona (*pravidla, pravdy*) a pri vysluhovaní pravdivého účinku. Aj telesné tresty záviseli od závažnosti priestupku alebo škody či ujmy inému človeku alebo spoločstvu. Za úmyselné zabitie spoločstvo nepokladalo však takú neprirodzenú smrť človeka, ak k nej došlo pri usmrtení protivníka v obrane, alebo ak smrťou protivníka sa zabránilo úmyselnej vražde, alebo ak k zabitíu človeka došlo vtedy, keď bol prichytený pri cudzo-ložstve alebo pri zlodejstve. S príchodom kresťanstva však ako najvyššia forma penitencie zostalo vylúčenie zo spoločenstva. S. Šašerina (2021, s. 401) v tejto súvislosti uvádza, že zatiaľ čo *právo* sú *normy* a *zvyky*, ktorými sa riadia vzťahy medzi ľuďmi, *spravodlivosť* je neoddeliteľne spojená s Bohom a teokraciou. Spravodlivosť v tomto kontexte preto znamená *pravdu, správnosť* a *objektívnosť*, preto morálka sa v kresťanstve vyjadruje prostredníctvom *Dekalógu*, ktorý nasmerúva človeka na to, aby posudzoval a uvažoval nad svojimi činmi a skutkami, a to podľa týchto Božích pravidiel.

## Hodnotové aspekty slovenského jazyka a kultúry

**N**a pochopenie hodnotového rozvoja slovanského spoločenstva je potrebné štúdium písomných pamiatok. Už veľkomoravský preklad Biblie vytvoril podmienky, aby aj v jazyku Slovenov vznikli ďalšie písomnosti duchovnej, právnej i historickej povahy, ktoré reflektujú slovanskú i európsku kresťanskú tradíciu aj prostredníctvom staroslovienskeho a cirkevnoslovanského jazyka (Večerka 2010). Vznik staroslovienskeho prekladu Biblie i neskoršia cirkevnoslovanská literárna tradícia slúži preto najmä ako dôkaz o turíčnom dare jazykov, ktorý sa už v 9. storočí v slovanskom kontexte prejavil v preklade a tlmočení hodnotových postojov biblického posolstva (evanjelia) v slovanskom jazyku, ktorý sa stal nielen zrozumiteľným liturgickým jazykom, ale plnil aj funkciu kultivovaného slovanského literárneho jazyka.

Hodnotový systém kresťanstva sa tak plne aplikoval tiež vo výrazových prostriedkoch, ktoré sú aj v slovenčine kontinuálnym dokladom starobylých kresťanských hodnôt. Petrifikoval sa najmä v starých slovanských pomenovaniach, napr. *pravda*, *právo*, *spravodlivosť*, *milosť*, *život*, *úcta*, *česť*, *požehnanie*, *zdravie*, *rod*, *rodina*, *národ* a pod. Tieto pomenovania tvoria preto východisko kultúrneho myslenia, kultivovanej komunikácie a duchovného rozvoja, no sémantiku týchto pomenovaní je potrebné systematicky revitalizovať (Sedakova – Kitanova – Žeňuch – Gusev 2020, s. 109-132). Ideu sústavnosti kresťanskej kultivácie spoločnosti pomocou ľudu zrozumiteľného jazyka zdôraznil už sv. Cyril v dišpute s trojjazyčníkmi v Benátkach, keď poukázal na to, že Boh nie je bez-

mocný a nie je ani závistlivý, žeby nechcel, aby národy, ktoré majú svoju reč, nesmeli oslavovať Boha svojimi jazykmi, a tak prostredníctvom zrozumiteľného slova porozumeli najmä zmyslu (kerygme) ohlasovania: [...] НЕ ИДЕТЬ ЛИ ДОЖДЬ ОТЪ БОГА РАВНО НА ВСА, ИЛИ СЛЪНЦЕ ТАКОЖЕ НЕ СНИЖЕТЪ ЛИ НА ВСА, НИ ЛИ ДЫХАЕМЪ НА ДЕРЪ РАВНО ВСИ? То како вы са не стыдите, три язькы токмо мнаше, а прочимъ всѣмъ язькомъ и племеномъ слѣпымъ велаше быти и глухимъ? Скажите ми, бога твораше немощна, яко не могуща сего дати, или завистлива, не хоташа дати? Мы же многы роды знаемъ, книги оумѣюща и богоу славоу въздающа своимъ каждо (Lavrov 1930, s. 30). Aj slovenská kultúrna tradícia rozvíja toto starobylé kresťanské poslanstvo nielen prostredníctvom synergie tradičných jazykových a kultúrnych prejavov, ale aj v prekladoch biblických textov do zrozumiteľného jazyka.

Skôr ako Slováci jednotlivé bohoslužobné jazyky nahradili svojim národným a spisovným jazykom, v rozmanitých kontextoch literárnej tvorby využívali práve bohoslužobný jazyk svojej cirkvi ako prostriedok kultivácie vlastného spoločenstva a do veľkej miery tiež ako literárny komunikačný nástroj. Slováci v písomnostiach rozmanitého charakteru používali nielen latinčinu, ale aj bibličtinu (biblickú češtinu) a tiež cirkevnú slovančinu, ktorých uplatňovanie vystihovali aj fungujúce slovenské cirkevné spoločenstvá v rôznych etapách ich vývinu. Slováci však v bežnej komunikácii používali svoj slovenský jazyk, ktorý sa utvoril v predpisovnom období vývinu slovenskej literárnej tradície a postupne sa kultivoval ako jazyk literárnej komunikácie. Aj tri existenčné formy kultúrnej slovenčiny – západná, stredná a východná kultúrna slovenčina – vychádzali práve zo živého slovenského jazyka, najmä z jeho nárečí. Kultivácia slovenčiny sa preto postupne a prirodzene uskutočňovala na báze slovenských nárečí a v kontexte literárnej nadnárečovej kulti-

vácie v západoslovenskom, stredoslovenskom i východoslovenskom kultúrnom variante slovenského národného jazyka. Funkčné využitie tohto literárneho jazyka pritom súvisí nielen s územným a nárečovým členením slovenčiny, ale aj s edukáciou širokých vrstiev slovenskej spoločnosti na rozmanitých typoch škôl (dedinské školy, preparandie a tiež univerzitné prostredie). Osobitnú rolu v tom zohrala najmä písaná forma slovenčiny, ktorá slúžila, pravda, pre potreby miestnej a každodennej komitátnej správy v tých oblastiach, v ktorých na Slovensku dominovala najmä slovenská pospolitosť.

Kultúrne varianty slovenčiny mali relatívne ustálenú podobu, ktorá sa rozvíjala v kontexte administratívno-právnych potrieb slovenských komitátnych úradov v jednotlivých slovenských oblastiach. Najstaršie podoby nadnárečových kultivovaných variantov predpisovnej slovenčiny preto neraz nachádzame najmä v zápisniciach a súdnych protokoloch, v prisázných listinách, v cechových artikuloch, v korešpondencii, ale aj v literárnych písomnostiach spojených s duchovným životom Slovákov, napríklad v kázňach, katechizmoch, v exegetických a výkladových textoch pre ľud i v rozmanitých zbierkach duchovných piesní zapísaných latinkou i cyrilikou. Varianty kultúrneho slovenského jazyka mali teda najmä literárnu, písanú podobu, a preto do veľkej miery predpisovná slovenčina závisela od vzdelanostnej úrovne jej používateľov a dobovej písárskej praxe. Neraz v nej možno odhaliť aj vplyv z konfesijného jazyka, ale tiež z jazykov vtedajšej uhorskej štátnej a mestskej správy, najmä však z latinčiny a nemčiny.

Na základe porovnávania stavu v slovnej zásobe súčasnej spisovnej slovenčiny s jej nárečovými variantmi a historickými textami v starej predpisovnej slovenčine možno konštatovať, že v národnom slovenskom jazyku sa nachádza značný počet praslovanských slov a lexém, ktoré svedčia aj o formovaní kul-

tivovanej slovenčiny v jej jednotlivých vývinových etapách. Najstaršia slovná zásoba slovenčiny súvisí s rozmanitými tematickými okruhmi, ktoré sa týkajú nielen prírodných reálií (*slnko, mesiac, hora, zem, oheň, deň, noc, svetlo, tma, dub, lipa, buk, breza, skala, debra* [úžľabina]), ale aj súvislostí rodinného života (*otec, matka, syn, dcéra, brat, sestra, rod, rodina, človek, strýc, ujec*), označenia častí tela (*ruka, hlava, noha, srdce, plúca, krv, kosť*), poľnohospodárskeho života (*dvor, koleso, radlo, brázda, kosa, orať, zrna, žito, roľa*), pomenovaní súvisiacich s remeselníctvom (*tesár, klada, sekera, vreteno, priadza, krosná, koža, píla, drevo, zlato, luk, lov, tribiť* [s významom čistiť, stsl. *трьбити*]), s oblasťami spoločenského života (*pán, sluha, otrok, rab, hrad, dedina* či *ves, valal, strážnik, tovarník* [ide o „povolanie človeka, ktorý je zodpovedný za uskladnený tovar“], *boženik* [s významom „poslanec, člen obecnej rady“]) a tiež s oblasťami práva (*ponosa, pravda, krivda, súd, osud, posudok, puto, modliť sa, vladyka i kňaz* [lat. *princeps*, stsl. *кѣнязь*], *kmeť, špán* [s významom „úradník“]), s náboženským životom (*obeta, služba, hriech, duch, dvorník* [s významom „člen panovníckeho dvora“], *kňaz* [lat. *sacerdos*, „duchovný“], *chrám, nedeľa, peklo, nepriaznik* a pod.) (porov. Kopecká, M. – Laliková, T. – Ondrejková, R. – Skladaná, J. – Valentová, I. 2011).

V staršom i novšom období, ale najmä pod vplyvom nemeckej, českej i valašskej hospodárskej činnosti sa v slovnej zásobe slovenčiny udomácnili aj nové slová.

Čeština v slovenskom literárnom kontexte bola praktickým dorozumievacím a vypracovaným prostriedkom, ktorý prenikol na Slovensko, najmä však do miest, o čom svedčí už Žilinská právna kniha zo 14. storočia, ktorá obsahuje preklad magdeburského banského práva. Tento preklad z nemčiny vznikol na Slovensku, pričom v jeho preklade sa uplatňuje slovenský jazykový vplyv na češtinu. Čeština bola pre Slová-

kov dobre zrozumiteľná na rozdiel od latinčiny alebo nemčiny. Slováci používali češtinu najmä v predpisovnom období z praktického dôvodu najmä v písomnej komunikácii (napr. v úradnej korešpondencii, v prekladoch textov právneho charakteru, v hospodárskych zápisoch v mestských a v cechových a protokolárnych knihách a pod.). Čeština nebola hovoreným jazykom Slovákov. Slováci neprikladali češtine hodnotu spisovného jazyka, preto si ju aj prirodzene poslovenčovali a pri jej slovakizácii nemali stanovené hranice (Doruľa 1977, s. 34-46). Prax slovakizácie češtiny závisela od vzdelanostnej úrovne pisára a súvisela s jazykovými rozdielmi a podobnosťami medzi slovenčinou a češtinou. V evanjelickej cirkvi Slováci používali češtinu ako bohoslužobný jazyk. V ich ústnom podaní sa čeština ako bohoslužobný jazyk tiež značne slovakizovala. Ak sa pisár snažil vedome písať po česky, pomenoval tento jazyk češtinou, hoci v nej boli slovakizmy, lebo správne neovládal českú jazykovú normu. Pre Slovákov je prirodzený slovenský jazykový systém, pričom slovenské jazykové povedomie sa aj v písanom českom jazyku prejavovalo tým, že sa čeština prirodzene slovakizovala (Doruľa 2011, s. 3-9; 2017, s. 13-20).

Z nemčiny do slovenskej slovnej zásoby prenikli slová najmä z oblasti remeselnej výroby, miestnej správy, trhu, obchodu, súdnictva a baníctva a tiež z ďalších oblastí hospodárskeho a mestského života, napr.: *rytier*, *richtár*, *hajtman*, *majster*, *cech*, *haviar*, *fárať*, *halier*, *cvok*, *pracka*, *pančucha*. Do slovenčiny prenikli aj ďalšie slová, ktoré sa v slovnej zásobe slovenských nárečí vyskytujú podnes, a tak svedčia o ich zdomácnení a každodennom používaní, napr.: *hámor* (spis. kladivo, nem. Hammer), *hobel'* (spis. hoblík, nem. Hobel), *drišľak* (spis. cedník, nem. Durchschlag), *bretvanka* (spis. plech na pečenie, nem. Bratwanne), *šurc* (spis. zástera, nem. Schurz), *ancug* (spis. oblek, nem. Anzug), *rašpl'a* (spis. pilník, nem. Raspel), *taľovať*

(spis. deliť, nem. teilen), *šušter* (spis. obuvník, nem. Schuster), *firhang* (spis. záclona, nem. Vorhang), *fojtovať* (spis. *dusiť*, nem. feuchten), *dekel'*, *dekl'ovať* (spis. kryť, prikrývať, nem. deckeln), *gvint* (spis. závit, nem. Gewinde), *šuflata/šuplata* (spis. zásuvka, nem. Schublade), *rajbať* (spis. prať, strúhať, nem. reiben), *pakovať* (spis. baliť, nem. packen), *pl'ac* (spis. miesto, námestie, nem. Platz), *varta* (spis. stráž, nem. Warte), *grata* (spis. riad, nem. Geräte), *varštak* (spis. dielňa, pracovné miesto, pracovný stôl v dielni, nem. Werkstatt), *borg* (spis. úver, nem. Borg), *tringelt* (spis. prepitné, nem. Trinkgeld), *špajza* (nem. Speisekammer), *šparhet* (spis. sporák, nem. Sparherd) a mnohé ďalšie.

Aj z valašského prostredia do slovenskej slovnej zásoby prenikli slová, ktoré súvisia predovšetkým s pastierskym hospodárstvom a pastierskym spôsobom životom, napr.: *bača* (rum. baci), *fujara* (rum. fluer), *bryndza* (rum. brinză), *kl'ag* (,teľací žalúdok na zosyrovanie mlieka', rum. cliag), *strunga* (,ohrada pre ovce pri salaši', rum. strunga), *žinčica* (rum. jin-țița), *meridzať* (,prežúvanie oviec po pastve', rum. meridzire), *grúň* (,úbočie vhodné na pastvu oviec', rum. gruiu) a pod.

Z jazykovo-kultúrnych kontaktov s maďarským prostredím prenikli do niektorých slovenských nárečí, s ktorým sú tieto nárečia v susedstve, napr. lexémy: *d'ugou* (spis. zátka, maď. dugó), *hordou* (spis. sud, maď. hordó), *hurka* (spis. jaternica, maď. hurka), *šajt* (spis. tlačienka, maď. sajt), *kapčac* (spis. zapínanť, maď. kapesol), *garadiče* (spis. schody, maď. garádics), *bečel'ovať/bečal'ovať* (spis. ceniť si, vážiť si, maď. becsül), *varoš* (spis. mesto, maď. város), *bizovať sa* (spis. spoliehať sa, maď. bizalom), *keruľa* (spis. zákruta, maď. kerülő), *segiň* (spis. úbožiak, maď. szegény), *živáň* (spis. zbojník, maď. zsvány) a i.

Celý rad slov v lexikálnej zásobe slovenčiny prenikal z latinčiny, ktorá slúžila nielen ako liturgický jazyk v katolíckej cirkvi, ale bola aj jazykom vysokej knižnej kultúry

a administratívno-právnych písomností. Latinčina bola v Uhorsku administratívno-právnym jazykom až do rakúsko-maďarského vyrovnania v roku 1867. Ako liturgický jazyk sa latinčina používala v rímskokatolíckych chrámoch do Druhého vatikánskeho koncilu (1962–1965). Z latinčiny do lexikálnej zásoby starej slovenčiny i do nárečí prenikli slová ako *diabol* (lat. diabolus), *škola* (lat. schola), *omša* (lat. missa), *apatieka* (lat. apotheke), *kantor* (lat. cantor, vo význame „učiteľ“ a „spevák“), *pleban* (lat. plebanus, vo význame „farár“), *sakristia* (lat. sacristia), *cintorín* (lat. coemeterium), *kontrakt* (lat. contractus, vo význame „obchodná dohoda“), *fúria* (lat. furialis, vo význame „šialený, besný“), *móres* (lat. mores, „mravy“), *honor* (lat. honor, vo význame „česť“), *testament* (lat. testamentum), *beštia* (lat. bestia), *fiškál* (lat. fiscalis, vo význame „právnik, advokát“), *komora* (lat. camera, vo význame „miestnosť na odkladanie potravín“, nem. Speisekammer) a i.

V najstaršej slovnej zásobe slovenčiny sa zachovali aj niektoré pre slovenské jazykové prostredie všeobecne zrozumiteľné pomenovania súvisiace aj s byzantsko-slovanským liturgickým prostredím, napr. *čša* (porov. kalich), *myro* (porov. olej), *myropomazanie* (porov. birmovanie), *prestol* (porov. oltár), *Pascha* (porov. Veľká noc), *blaženstvá* (porov. blahoslaivenstvá) (o tom Pavlovič, 1997, s. 154-160), ktoré sa do veľkej miery uplatňujú v náboženských kontextoch.

V slovenských nárečových oblastiach, v ktorých veriaci používajú cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk, takými sú napr. gréckokatolíci alebo pravoslávni Slováci, prevzatia z cirkevnej slovančiny súvisia s ich každodennou religióznou komunikáciou. Latinské a grécke prevzatia do slovanského liturgického jazyka aj na Veľkej Morave dokazujú starobylosť religiózneho i kultúrneho synkretizmu prvej slovenskej cirkvi. Práve jazykovo-kultúrna synergia sa rozvíjala už na Veľkej Morave a spôsobila napríklad paralelné používanie

lexém *omša* popri *služba*, *kríž* popri *krest*, *jerej*, *pop* a *kňaz* (na označenie príslušníkov duchovného stavu). Ďalej tu možno uviesť aj používanie termínu *oltár*, ktoré nemá v obidvoch obradoch (rímskom i byzantsko-slovanskom) v slovenčine rovnaký význam a ich použitie v náboženskej komunikácii zodpovedá potrebám východnej a západnej konfesionalnej tradície. Pomenovanie *oltár* sa používa na označenie obetného stola v západnej cirkvi. Východná cirkev označuje obetný stôl termínom *prestol*, ktorým sa v spisovnej slovenčine označuje trón vládcu. Slovo *oltár* sa vo východnej cirkvi vzťahuje na celý priestor s obetným stolom i s trónom biskupa za ikonostasom. Slovanský liturgický jazyk a veľkomoravská staroslovienčina sú tak neoceniteľnými zdrojmi poznávania cirkevnej terminológie. Veľkomoravskú lexikálnu bázu predstavujú aj ďalšie cirkevné pomenovania, napr. *mních*, *mníška* (мънихъ, мънишица), *kaluger* (калугеръ), *služba* (служба) popri *omša* (мѣша), *večerňa* (вечерня), *povečerňa* (повечерня), *masopust* (масопустъ), *ceta* (цѣта; s významom 'drobná minca'), *čelad'* (челадъ), *komkanie* (комканіе, s významom 'prijímanie'), *ocot* (ощѣтъ), *igumen* (игуменъ), *imanie* (иманіе), *archijerej* (арх-єрей), *prosfora* (просфора) a ďalšie. Je to jedinečný doklad o prepojení najstaršieho horizontu veľkomoravskej a byzantsko-slovanskej duchovnej kultúry aj na Slovensku.

Prevzatia z cirkevnej slovančiny možno identifikovať najmä v jazyku Slovákov gréckokatolíkov a pravoslávnych, ktorí sú v úzkom kontakte so svojou byzantsko-slovanskou cirkvou. Sú to pomenovania označujúce bohoslužobné predmety, obrazy, liturgické texty, odevy kňaza a miništrantov a pod. Hoci neraz ide o prevzatia z gréčtiny, do nárečového úzu slovenských veriacich sa dostali najmä a práve prostredníctvom priameho kontaktu s cirkevnoslovanskými liturgickými textami. Patria k nim pomenovania náboženských a bohoslužobných predmetov a rúch, obradov, spevov a ich častí, napr.: *ikona*, *felón*,

*epitrachil, stichár, lítia, ikonostas, prosfora, yzop, solea, ambón, iliton, antimenzion, tetrapod, proskomídia, paraklis, akatist, kon-dák, tropár* a ďalšie. Ďalší okruh predstavujú cirkevnoslovanské pomenovania špecifických bohoslužobných spevov a predmetov, napr.: *pričasten* (citát z Písma, ktorý veriaci opakujú počas prijímania), *bohorodičen* (spis. bohorodičník, „spev k Bohorodičke“), *trojičen* (spis. trojičník, „spev k Svätej Trojici“), *mučeničen* (spis. mučeníčník, „spev k mučeníkovi“), *pričasten* („spev na prijímanie“), *stich, stichira* („verš, veršová sloha“), *vozduch* (gr. *aer*, „prikrývka obetných darov“), *narukvica* (spis. rukávnik, „obopína rukáv stichára, košeľ, ktorú si kňaz oblieka pod ostatné liturgické rúcho“), *čtec* (spis. čitateľ, podľa miestnej tradície je to chrámový pomocník, ktorý na liturgii najmä číta predpísané perikopy z jednotlivých listov a Skutkov sv. apoštolov), *cárske* alebo (aj *kráľovské*) *dvere* („dvojkrídlové dvere uprostred ikonostasu“) a pod.

Aj ďalšie lexémy v jazyku veriacich byzantského obradu okrem svojho pôvodnému významu získali tiež nový, doplňujúci význam. Takým je napríklad lexéma *križma* („biela košeľa, resp. súkno, do ktorého sa pri krste zavinie novopokrstený“), ktorá sa v miestnom prostredí používa aj vo význame „dar, podarúnok, ktorý krstný rodič venuje svojmu krstňaťu pri krste, alebo po dovŕšení určitého veku.“ V niektorých regiónoch sa darovanie *križmy* krstnými rodičmi spája s ich prítomnosťou aj na prvom svätom prijímaní, ktoré pokrstenec uskutoční po prvej svätej spovedi. Inde sa *križma* ako dar krstných rodičov pokrstencovi odovzdáva už po samom akte pokrstenia. Aj označením *Boža mira* sa napríklad v jazykovom úze gréckokatolíkov označuje *myrha* („vonná živica“), ktorá sa pri slávení bohoslužobných obradov vkladá do kadidelnice na okiadzanie chrámu, ikon a veriacich. Do miestneho jazykového úzu z cirkevnej slovančiny prenikla aj pôvodne grécka lexéma *proskurka* (gr. *prosfora*), ktorá označuje posvätený a rozdrobený chlieb na večieri v rámci obradu *lítie* v predvečer veľkého sviatku. *Proskurki* po

liturgii sviatku rozdáva miništrant alebo kňazom určený veriaci počas myrovania (*mirovaňe*). Aj slovo *mirovaňe* udomácnené v jazykovom úze gréckokatolíkov označuje pomazávanie veriacich svätým olejom, a preto je toto pomenovanie (*mirovaňe*) odvodené od svätého voňavého oleja, ktorý sa nazýva *myrom*.

Najstarším prevzatím z liturgického prostredia byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície je pomenovanie *služba*; vyskytuje sa v rozmanitých veľkomoravských staroslovienských i neskorších cirkevnoslovanských textoch pamiatok. Podnes sa v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku na označenie rozmanitých liturgií a bohoslužieb (*večiereň, utiereň, liturgia* a pod.) používa tiež termín *služba*. Na východnom Slovensku sa aj pomocou slovného spojenia *špivac/odšpivac službu* (s významom ‚slúžiť/odslúžiť, sláviť liturgiu‘), *odšpivac chovaňe* (s významom ‚odslúžiť pohreb‘), *špivac večureň, utredňu, utreňu* (s významom ‚sláviť večiereň, utiereň‘), *odšpivac panachidu, moľeben* (s významom ‚slúžiť panychidu, moleben‘) vyjadruje najmä aktívna účasť veriacich na slávení bohoslužieb a liturgických sláveníach (službách) cirkvi. V nárečových slovných spojeniach typu *idzem do službi, vracilam še zos službi, bul mi na službe* sa týmto termínom *služba* označujú všetky bohoslužobné slávenia a obrady cirkvi.

Liturgickú lexiku gréckokatolíkov, ktorá je živá v dolnozemskej prostredí Rusnákov a tiež v slovenských nárečiach gréckokatolíkov a pravoslávnych, zachytil križevacký biskup Dionýz Njaradi vo svojom výklade liturgie, ktorú publikoval práve v dolnozemskej zemplínčine s názvom *Служба Божья або Литургия* v roku 1932. Jazykom tejto liturgickej príručky je reč vojvodinských gréckokatolíkov, ktorú vo svojej *Gramatike bačvansko-ruskej bešedi* opísal G. Kostelník v roku 1923. Dolnozemeckí gréckokatolíci (Rusnáci) používajú zemplínčinu ako svoj spisovný jazyk a v tomto ich jazyku sa podobne ako v živej reči Slovákov gréckokatolíkov nachádza aj cirkevnoslovanská obra-

dová lexika plne prispôsobená východnej slovenčine. V jazyku Slovákov gréckokatolíkov a pravoslávnych na východnom Slovensku sa však uplatňuje predovšetkým v ústnej komunikácii.

Do tohto okruhu cirkevnoslovanských prevzatí patrí napríklad aj pomenovanie najdôležitejšej súčasti liturgického slávenia, ktorým je *prijímanie*. Zvratným tvarom slovesa *pričascic še*, ktoré je odvodené od lexémy (*svata/sjata*) *pričasc* (csl. причащение), sa vyjadruje účasť veriacich na prijímaní, čo znamená požitie premeneného chleba a vína na svätej liturgii. Počas prijímania veriaci spievajú aj predpísaný liturgický text označovaný ako *pričasten*, porov.: *pričasc*, причасц, napríklad: ,меркуйме да будземе святы, бо Исус Христос, котрого жадаме прияц у святей причасци, Вон сама святосц’ (Njaradi 1932, s. 116). Na označenie svätého prijímania sa používa aj pomenovanie *tajna*, resp. *tajina* (csl. тайна), napr. ,претворює св. дари но своё пресвяте Тіло и на свою пречисту Крев. Але у тим самим часу содійствує при теі Тайни и Святи Дух, и вон зос свою присутносцу и силу тоту жертву пошвецує и доконьчує’ (Njaradi 1932, s. 108). Jednoslovné pomenovanie premenených obetných darov chleba a vína na Telo a Krv Ježiša Krista ako *tajna* má teda nielen význam ,tajomstvo’, ale aj význam ,sviatosť”, preto sa ním označuje napríklad aj *sviatosť* sv. krstu alebo *sviatosť* manželstva (napr. *tajna* kresceňa, *tajna* vinčaña) a pod.

Do okruhu pomenovaní súvisiacich so svätením a posväcovaním, ktoré kňaz vykonáva formou bohoslužobných obradov na konkrétny sviatok a podľa potrieb veriacich a cirkvi, patrí aj pošveceňe *paski* (rozumej *veľkonočných jedál*) na sviatok Kristovho vzkriesenia, alebo *pošvecaňe domoch/chižoch* na sviatok Bohozjavenia, *obilnín* na sviatok sv. Juraja, *ovocia* na sviatok Usnutia Bohorodičky. Pomenovania tohto typu vznikli zjednodušením pôvodnej cirkevnoslovanskej prípony -іє na -є a tým aj prispôbením výslovnosti cirkevnoslovanskej lexé-

my jazykovým potrebám východnej slovenčiny, napr. *kreščeňe*, *vinčaňe*, *pošvecaňe*, *služeňe* (porov. крещеніє, вѣнчаніє, освященіє, служеніє) a pod. Analogicky vznikli aj ľudové pomenovania sviatkov, napr.: *Blahoviščeňe* (Zvestovanie Presvätej Bohorodičky), *Voskrešeňe* (Vzkriesenie, Zmŕtychvstanie), *Preobražeňe* (Premenenie Pána), *Uspeňe* (Usnutie alebo Nanebovzatie Presvätej Bohorodičky), *Vozdvižeňe* (Povýšenie svätého Kríža), *Usiknoveňe* (Sťatie hlavy sv. Jána Krstiteľa).

Slová ako *utredňa/utreňa*, *večureň*, *navečerňa*, *vsenoč-ne*, *panachida*, *parastas*, *strast'i* (ide o utiereň Veľkého piatku), *kazaňe* (kázeň), *pravoverni*, *riza/rizi* (liturgický odev kňaza, ktorý tvorí *stichar*, *epitrachil*, *pojas*, *narukvica*, *felon*, *sakos*, *nabedreňik*, *omofor*, *panagija* a *mitra*), i pomenovania *cerkev* (označenie chrámu), *otput* (titulárny sviatok chrámu), *prитор* (nartex), *čudotvorec* (robiaci zázraky), *myrotočec* (púšťajúci vonný olej), *žertva* (obeta), *žertveňik* (miesto, kde sa pripravujú obetné dary na liturgiu), *prazňik* (csl. праздни́къ, s významom *sviatok*, porov. „каждого року зберало ше до Єрусалиму на празник Пасхи“ [Njaradi 1932, s. 93]; „на празник св. Василия“ [Njaradi 1932, s. 25]) či *poprazdentstvo* (označuje sa ním viacdnové obdobie po sviatku, spis. *posviatok*) sa prispôbili jazykovému povedomiu veriacich byzantského obradu. K lexémam označujúcim rozličné liturgické predmety patrí napr. aj slovo *plaščeňica* (ikona na plátne, ktorá zobrazuje Krista uloženého v hrobe) či lexéma *evanhel'ija*, ktorá je v nárečovom prostredí používaná v skomolenej podobe *vanhel'ija*. Cirkevnoslovanské slovo *εὐαγγελῖον* sa používa nielen na označenie *evanjeliára*, liturgickej knihy, ale označuje sa ním evanjeliová perikopa, ktorú kňaz číta pri slávení bohoslužieb.

Z cirkevnej slovančiny pochádza aj lexéma *prepodobni*, ktorá je utvorená prefixáciou predponou *pre-*. Základom je lexéma *podobni* s významom „majúci podobu, výzor, vlastnosti pri-

bližne zhodné s iným'. Lexémou *prepodobni* sa označuje ,stav osoby, ktorá sa svojím konaním a životom pripodobňuje svojmu vzoru, Bohu'. Predponou *pre-* sa vo východoslovenských nárečiach i v spisovnej slovenčine vyjadruje najvyššia miera kvality opísaného predmetu alebo javu, alebo sa ňou zdôrazňuje vysoká miera kvality podobnosti so svojím prvoobrazom. Slovtvorba pomocou prefixu *pre-* je bežná v slovenčine, napr. *krásny – prekrásny, dobrý – predobry, blahý – preblahý, podobný – prepodobný, čudný – prečudný* a pod. Vo východoslovenskom nárečovom kontexte sa však lexéma *prepodobni* používa aj v ustálených spojeniach, ktorými sa vyjadruje prehnaná až falošná zbožnosť, napr. *ta to taki prepodobni, že aňi ruku na ňoho ňepoložiš*. Do miestnej frazeológie prenikli aj niektoré ďalšie cirkevnoslovenské výrazy, napr.: *co stojiš jak pred prestolom* (s významom ,prísť s prosbou, modlitbou, alebo s ponížením'), *špiva jak kantor z krilosa* (krilos je miesto, odkiaľ kantor spieva, tu s významom ,pekne spievať'), *prispata, bo u ňedzeľu až na Viruju (Sjať, Sjať) prišla do cerkvi* (s významom ,byť lenivý'), *Čekaj, šak ce tak poblahoslovim, že ci bude pametlivo* (,niekoho pokarhať'), *teľo ľudzi jak na pasku* (s významom ,tlačnica, veľké množstvo ľudí ako na sviatok Paschy'), *chodza za ňim, jak za popom* (s významom ,žiadať niečo od významnej osoby'), *chodza kolo ňoho jako kolo popa; chodza kolo ňoho jak kolo pisanki* (pisanka ,kraslica', tu s významom ,mať niekoho v úcte, ,pokladať niekoho za významného'), *boji še jak žid kresta* (s významom ,báť sa niečoho ako žid kríža, alebo krstu'). Aj lexéma *kríž* sa v cirkevnej terminológii východoslovenských gréckokatolíkov uplatňuje v ustálenom slovnom spojení *krížna draha*. Týmto dvojslovným spojením aj dolnozemplí gréckokatolíci označujú krížovú cestu Ježiša Krista na Golgotu, napr. ,издме до Божого дому (...), як да ступаме на гору Гогофту по крижней драги Хиста Бога“ (Njaradi 1932, s. 34) a pod.

V jazykových prejavoch gréckokatolíkov sa nachádzajú aj ďalšie cirkevnoslovizmy, napr.: *Hodpod' Boh* s významom ‚Pán Boh‘, napr. ‚жертвовац Господу Богу за свойо грихи.‘ (Njaradi 1932, s. 13), *poblahoslovel*, csl. *благословеніє*, s významom ‚požehnanie‘, napr. ‚Христос вжал до своїх рукох хлеби и риби, поблагословел їх, розламал и дал їх своїм ученіком, а вони розделели народу‘ (Njaradi 1932, s.14); *voskrešeňe*, csl. *воскресеніє*, s významom ‚vzkriesenie‘, porov.: ‚заслужуєме воскресенє на вичне щесце в небе‘ (Njaradi 1932, s. 17), *mol'itvi*, *mol'eňija*, csl., *молитви*, *моленіа* a i. V slove *mol'itva* sa spoluhlásková skupina *-dl-* nenachádza, ale v spontánných prejavoch veriacich lexéma *modl'ic* vyjadruje význam ‚modliť sa, prosiť‘, porov. napr. ‚потим шицки ведно ставаме и модліме молитви, а кед ше тоти доконьча, як зме гуторели, жертвує ше хлеб, вино и вода‘ (Njaradi 1932, s. 23); ‚кед ше священослужителе поobleкали, умиваю свойо руки и при тим модля молитву зос 25 псалма‘ (Njaradi 1932, s. 41), ‚тото исто напоминаю и молитви, котри ше модля при облеканю Омофора‘ (Njaradi 1932, s. 40) a pod. Slovná zásoba je dôležitým potvrdením kultúrno-religióznej kultivácie spoločnosti v rámci vlastnej konfesionalnej tradície, ktorá svedčí o jazykovom rozvoji cirkevného spoločenstva, ktoré sa v kontexte byzantsko-slovanskej tradície aj v slovenskom jazykovom prostredí formovalo oddávna.

V tejto súvislosti si ešte pripomeňme označovanie cirkevnoslovanského liturgického jazyka v ľudovom prostredí ako *ruský jazyk*. Ruskosť gréckokatolíckej cirkvi sa na Slovensku stereotypizovala najmä prostredníctvom pomenovaní konfesionalných reálií prívlastkom *ruský*, napr. *ruski pup/pop*, *ruska služba*, *ruski koscel – cerkev*, *ruski šveto* (spis. *sviatok*), *ruski Kračun*, *ruska Pascha*, *ruski kalendar* (označenie sa vzťahuje na sviatky slávené podľa juliánskeho kalendára), *žehnac še po ruski* (‚žehnať sa sprava doľava tromi prstami‘), *ruski mnich* a pod.

Začiatkom dvadsiateho storočia Slováci gréckokatolíci okrem prívlastku *ruský* začali používať aj prívlastok *starý*. V označení *starý* sa odrazil ich hodnotovo nový vzťah k staršej etape vývinu svojej cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Vznikli tak najmä pomenovanie na označenie novej jazyko-vo-konfesionálnej reality, ktorá odrážala potreby slovenských veriacich tejto miestnej gréckokatolíckej cirkvi, napr. *služba po starim* alebo *stara služba*, napr. *raňša služba še konči po starim a o dzešatej po slovenski* a pod., čo zaiste súvisí s prekladom liturgie do slovenčiny práve začiatkom 20. storočia. Podobný kontext nachádzame aj v označeniach *starý* a *nový kalendár*, ktorými sa pomenúva *juliánsky* a *gregoriánsky cirkevný kalendár*, pričom prívlastkom *starý* sa označuje *juliánsky kalendár*. Medzi starým (juliánskym) kalendárom a novým (gregoriánskym) je aktuálne trinásťdňový rozdiel.

Kultúrno-konfesionálna identifikácia spoločenstva je podmienená nielen rozmanitými historicko-spoločenskými pomermi, ale aj konvergentne sa rozvíjajúcimi jazykovými pomermi, ktoré prirodzene vedú veriaceho človeka k stotožneniu sa s najbližšou entitou, a to práve na základe spoločného jazyka, histórie, územia a kultúry. Tento proces v rámci karpatského priestoru však nevylučuje aj mobilné procesy, no spoločné znaky entity majú prioritu pred individuálnymi prvkami identifikácie, ktoré môžu fungovať aj v jej rámci. Spoločenstvo preto ponecháva jednotlivcom možnosť originalnosti, alebo istej odchýlky. Jednotlivosti, ako je napríklad používaný liturgický jazyk, príslušnosť ku konfesionálnej komunite, lokálpatriotizmus alebo používanie grafickej sústavy (napr. cyriliky) nijako nemožno pokladať za prioritný identifikačný znak istej skupiny veriacich. Aj používanie cyriliky ako grafického systému a cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka preto nemá žiadny súvis s etnicitou a ani s jazykovo-kultúrnou identifikáciou veriacich.

## Jazykovo-historické súvislosti slovenského konfesionalizmu

Pre komplexné štúdium jazykovo-kultúrnej situácie na Slovensku je nevyhnutné poznať písomné pramene vznikajúce v kontexte konfesiónálne podmienených tradícií na Slovensku. Východiskom tohto poznávania sú preto písomné pamiatky aj v starej predpisovnej podobe slovenčiny, ktorá sa uplatnila v kultivovaných nárečových variantoch. Neslobodno pritom zabudnúť na slovenské písomnosti aj v ďalších jazykoch, používaných v staršom období rozvoja slovenskej kultúry (Doruľa 1977), napríklad na latinčinu, ktorá bola jazykom oficiálnej uhorskej štátnosti, ale bola aj obradovým jazykom latinskej cirkvi. Ďalej je to tiež čeština, ktorá bola jazykom písomnej a liturgickej tradície slovenských protestantov. Nevyhnutné je skúmať aj domácu (slovenskú) podobu rusínsko-ukrajinského variantu cirkevnoslovanského jazyka, ktorý sa podnes používa v cirkvi byzantsko-slovanského obradu v slovenskom prostredí (Žeňuch 2022).

Slovenčina žila nielen v bezprostrednom kontakte s latinčinou, cirkevnou slovančinou, ale aj s češtinou, nemčinou, maďarčinou, poľštinou, a preto v súvislosti s jej rozvojom nemožno hovoriť o akejsi izolovanosti slovenského jazyka aj z hľadiska národno-konfesiónálneho vývinového kontextu (Karabová 2021a, s. 182-190). Na Slovensku sa tieto skutočnosti prejavili v kultúrno-komunikačnej sfére všetkých konfesiónálne ukotvených slovenských spoločenstiev, lebo sa tým podieľali aj na konfesiónálnej diferenciacii a do istej miery sa takto ovplyvňovala aj jazykovo-kultúrna identifikácia Slovákov gréckokato-

likov. V jazykovom myslení slovenského etnika však slovenčina vždy pôsobila ako dôležité integrujúce východisko.

Po stáročia od zániku Veľkej Moravy až do zavedenia kodifikovanej podoby slovenčiny Antonom Bernolákom a Ľudovítom Štúrom sa slovenské etnikum ako samostatné jazykové spoločenstvo rozvíjalo v rámci svojho slovenského nárečového vývinu. Slovenčina a jeho nárečový systém vzišiel podobne ako aj v iných slovanských jazykoch z praslovančiny (Krajčovič, 1988). S postupnou diferenciáciou najstaršieho praslovanského jazykového horizontu predkovia Slovákov utvorili jeden jazykový kmeň, ktorý je podnes jazykovo a kultúrne jednotný. Aj teórie o pôvode slovenčiny preto vychádzajú najmä zo stavu slovenského jazyka, ktorý zachytáva nárečová diferenciacia národného jazyka. Nárečovo diferencovaná stará slovenčina sa uplatňovala aj ako integračný faktor slovenskej etnicity a kultivovala sa v nadnárečových literárnych útvaroch: v západoslovenskom, stredoslovenskom a východoslovenskom variante. Vo svojej plnosti sa nárečový systém slovenčiny pred jej kodifikáciou uplatnil v rozmanitých písomných pamiatkach.

Kultivované nadnárečové podoby literárnej slovenčiny boli vitálne a tvorili prirodzený jazykový organizmus slovenskej kultúry, ktorý nielen tvoril, ale aj absorboval nové slová do svojho lexikálneho systému. Zmenám bola vystavená najmä slovná zásoba slovenčiny, ale aj gramatika, pričom kontinualnosť medzijazykových a interkultúrnych kontaktov je aj v prípade nárečovo stratifikovaného slovenského jazyka nespochybniteľná. Túto životaschopnosť slovenčiny dokazujú písomnosti, v ktorých je zachytená konkrétna literárna nadnárečová podoba slovenčiny.

V kontexte historického rozvoja literárnej kultúry na Slovensku však možno osobitne vnímať exkluzivitu latinčiny

a nemčiny, a to najmä v písomnej komunikácii s úradmi habsburskej monarchie a tiež v rámci vzdelaneckého prostredia, v ktorom práve latinčina zohrávala úlohu komunikačného nástroja *lingua franca*, a to aj pri šírení duchovnej tradície a kultúry Slovákov v európskom meradle. Máme tu na mysli nielen rozmanité vedecké, literárne i náboženské diela, ktoré svojím obsahom rozvíjali filozofické, filologické, historiografické i teologické myšlienky slovenských vzdelancov. Po latincky vznikali aj texty administratívnoprávneho charakteru. Aj vplyv češtiny a nemčiny na Slovensku sa vníma ako výsledok kultúrnych, obchodných i náboženských kontaktov slovenského etnika s českým jazykom. Podobne možno usudzovať aj o dlhodobých kontaktoch Slovákov s maďarsky hovoriacim obyvateľstvom v spoločnom uhorskom štátnom útvere.

Je všeobecne známe, že v evanjelickom prostredí na Slovensku sa začala v súvislosti s príchodom reformácie popri nemčine používať najmä bibličina (jazyk Kralickej Biblie), ktorú si ako východisko slovenskej literárnej jednoty vybrali slovenskí evanjelickí vlastenci. V predpisovnom období ho dokonca pokladali nielen za jazyk svojej liturgickej a konfesionalnej písomnej tradície, ale aj za funkčný prostriedok na jazykovú kultiváciu Slovákov. Už Daniel Krman (1663–1740) sa prostredníctvom českého jazyka pokúšal o kultiváciu slovenčiny. Vychádzal pritom z tradičnej predstavy vtedajších slovenských vzdelancov, keď starobylý jazyk Slovákov, pôvodných obyvateľov slovanskej pravlasti, pokladal za matku všetkých ostatných slovanských jazykov, ktorý však, ako píše J. Doruľa (2014, 70–130), pre nečinnosť, nedbanlivosť, nedostatočnú starostlivosť Slovákov o jeho zveľaďovanie ustrnul vo svojom literárnom rozvoji. Preto prostredníctvom češtiny ako jazyka dcéry sa Daniel Krman snažil vzkriesiť slovenčinu. Bibličina sa uplatnila aj v evanjelickom spevníku *Cithara sanctorum* (1636) Juraja

Tranovského (1592–1637), ktorý bol určený na rozvíjanie duchovnej kultúry a zbožnosti slovenských evanjelikov. U Slovákov evanjelikov začala bibličtina plniť posvätnú funkciu práve vtedy, keď sa na Slovensku stala liturgickým jazykom evanjelickej cirkvi, a tým aj symbolom viery slovenskej evanjelickej konfesionalnej tradície. Slovenský jazykovedec a evanjelický kňaz Ľudovít Štúr úlohu bibličtiny v prostredí slovenskej evanjelickej cirkvi prirovnal k cirkevnej slovančine, ktorá je liturgickým jazykom byzantsko-slovanskej liturgickej tradície (Doruľa 2017, s. 13-20).

Predpisovný vývin slovenčiny ovplyvňovali jazykové snaženia rímskokatolíckych Slovákov. Z polovice 18. storočia je totiž známy slovenský katolícky preklad celého Pisma svätého (Doruľa, 2002, s. 9-72). Hoci tento katolícky preklad Kamaldulskej Biblie zostal spolu aj so slovníkom v rukopise, predsa poskytuje obraz o uplatňovaní a rozvíjaní literárneho jazyka Slovákov v kontexte katolíckej cirkvi, a to nielen v súvislosti s čítaním a hermeneutikou evanjeliových perikop či v kázňovej a piesňovej tvorbe. Katolícky preklad celej Biblie je dôkazom o kultivácii jazyka Slovákov prostredníctvom slovenského prekladu biblického textu. Jazyk Kamaldulskej Biblie je dôkazom o posilňovaní dôležitosti západoslovenského kultúrneho variantu slovenčiny v celom prostredí slovenskej katolíckej cirkvi, pre potreby ktorej tento kamaldulský preklad Biblie vznikol (Doruľa, 2002, s. 9-72).

Západoslovenský kultúrny variant slovenčiny, podobne ako aj ostatné kultivované nadnárečové varianty slovenčiny, z miestneho písárskeho a literárneho úzu. Vzdelanecké centrum ukotvené na univerzite v Trnave tiež umožňovalo intenzívnejšie šíriť tento západoslovenský variant slovenčiny. Treba len dodať, že na vtedajšej Trnavskej univerzite študovali nielen predstavitelia rímskokatolíckej konfesionalnej

tradície, ale aj bohoslovci z prostredia cirkvi byzantsko-slovenského obradu, ktorá mala svoje jadro na východnom Slovensku a pod Karpatmi, teda z prostredia Mukačevského biskupstva, ktoré predstavovalo v tom čase centrum aj pre Slovákov gréckokatolíkov. Miestni gréckokatolícki hierarchovia a učenci, napr. mukačevský biskup M. M. Olšavský (1700–1767), biskup A. Bačinský (1732–1809), michalovský kňaz a lekár M. Teodorovič (1755–1819), kantor Ján Juhasevič (1741–1814), historik M. Bradač (1740–1815), liturgista Juraj Joannikij Bazilovič (1742–1821) a celý rad ďalších osobností vtedajšej gréckokatolíckej inteligencie, poznali nielen latinčinu, ale aj kultúrne varianty vtedajšej predpisovnej slovenčiny.

Jazykovo-literárny rozvoj sa však prostredníctvom kultúrnej západoslovenčiny výraznejšie nedotkol gréckokatolíckej literárnej tradície. Gréckokatolícka hierarchia a slovenskí gréckokatolíci pri slávení bohoslužieb svojej cirkvi používali cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk, ale v rámci rozvíjania svojej religiozity spievali aj duchovné a paraliturgické piesne v západoslovenskom variante kultúrnej slovenčiny prevzaté z rímskokatolíckych spevníkov. Tieto piesne v kultivovanej podobe západnej slovenčiny prepisovali do svojich gréckokatolíckych cyrilských rukopisných spevníkov v kultúrnej západnej slovenčine. Možnosti na rozšírenie západného kultúrneho variantu slovenčiny v rozmanitých oblastiach spoločenského života na Slovensku poskytovalo nielen trnavské univerzitné prostredie, či duchovná tvorba v katolíckej cirkvi. Rozšírenie kultúrneho západoslovenského variantu slovenčiny súviselo aj s jeho funkčným uplatnením mimo konfesiónalného rámca, napríklad v dokumentoch spätých s urbáriálnou reformou Márie Terézie a pod. Aj v miestnych písomnostiach administratívno-právnej povahy badať silný vplyv západo-

slovenského variantu kultúrnej slovenčiny. Treba zdôrazniť, že kultúrna západná slovenčina sa najvýraznejšie prejavila v prvom slovenskom preklade Biblie v hláskosloví, gramatike i v slovnej zásobe. Kamaldulskí mníši sa pri svojom prekladaní vyhýbali doslovnému prevodu typických latinských tvarov a konštrukcií, ale nahrádzali ich tvarmi a konštrukciami, ktoré sa bežne používali v slovenskom jazyku (Dorul'a 2002, s. 9-72). Kamaldulská slovenčina je práve takou kultivovanou nadnárečovou podobou slovenského jazyka predbernolákovského obdobia, ktorá bola z jazykového pohľadu najbližšie k prvej celonárodne kodifikovanej slovenčine.

Katolícky kňaz Anton Bernolák (1762–1813) (*Dissertatio philologico-critica de litteris Slavorum* z roku 1787) vzhľadom na rozšírenosť variantu kultúrnej západnej slovenčiny v rozmanitých literárnych a vzdelaneckých kontextoch, ako aj na administratívnu prax a vzdelanecké prostredie na vtedajšej univerzite v Trnave a v bratislavskom lýceu, kde pôsobili slovenskí katolícki vzdelanci, vybral západoslovenskú podobu slovenčiny za východisko pre celonárodnú kodifikáciu slovenčiny. V tomto slovenskom kodifikovanom jazyku vznikli preto aj literárne diela Jána Hollého, Juraja Fándlyho (1750–1811) a ďalších autorov. V tomto bernolákovskom jazyku vznikol aj prvý tlačou vydaný preklad Biblie pre Slovákov rímskokatolíkov od Juraja Palkoviča. Juraj Palkovič (1763–1835) ako ostrihomský kanonik pripravil a vydal svoj preklad Svätého písma v bernolákovčine z Vulgáty; z Vugáty vznikol aj preklad kamaldulských mníchov, čím sa potvrdzuje dôležitosť bernolákovčiny pre rozvoj slovenskej jazykovej kultúry a tradície (Debnár 1997, s. 247-283). Palkovičov preklad Biblie vyšiel v dvoch zväzkoch v rokoch 1829 a 1832 na 2185 stranách. Išlo o prvé vytlačené katolícke vydanie celej Biblie v slovenčine. O kamaldul-

skom preklade Biblie prekladateľ J. Palkovič v tom čase nevedel. Rukopis Kamaldulskej Biblie sa podarilo nájsť na fare v Cíferi až v roku 1946 (Jankovič 1946, s. 22-33).

V kontexte s prekladáním biblických textov do slovenčiny treba tiež poznamenať, že na východnom Slovensku v polovici 18. storočia vznikol aj preklad kalvínskeho Žaltára, ktorý však poslužil najmä na bohoslužobné účely slovenskej kalvínskej cirkvi. Slovenský preklad kalvínskeho Žaltára (jeho vydanie pozri MBSLS VII. 2020) bol vlastne liturgickým textom, ktorý bol určený potrebám služieb Božích v slovenskej kalvínskej cirkvi. Bol teda kultovým textom protestantskej cirkvi helvétskeho vyznania na Slovensku (východoslovenských kalvínov), a to podľa zásady reformovanej cirkvi, podľa ktorej sa služby Božie vysluhujú v kultivovanej podobe materinského jazyka (Bednárová 2013, s. 165). Tento preklad Dávidových žalmov vznikol na báze východoslovenského kultúrneho jazykového útvaru. V kontexte liturgických potrieb zemplínskych kalvínov sa uplatnenie východoslovenského variantu kultúrneho slovenského jazyka vníma najmä z hľadiska jeho sakralizácie, keďže sa stal symbolom slovenskej reformovanej (kalvínskej) cirkvi (MBSLS VII. 2020, s. 67). Pre svoje bohoslužobné knihy východoslovenskí kalvíni zvolili svoju slovenskú reč, ako to vidno z titulných listov k jednotlivým vydaniam ich cirkevných kníh, na ktorých sa uvádza, že boli preložené z „uharszkoho na szlovenszki jazik“ (MBSLS VII. 2020, s. 68). Text na titulných listoch totiž svedčí o liturgických potrebách Slovákov kalvínov, ktorí sa tak identifikovali so svojim slovenským jazykovo-kultúrnym prostredím. Okrem Žaltára v slovenskom kalvínskom prostredí vznikli aj ďalšie slovenské cirkevné knihy (Király 2006. 31-64). Vznik kalvínskeho Žaltára v kultúrnej východoslovenčine súvisí preto najmä s náboženskými a bohoslužobnými potrebami slovenských kalvínov, a preto ten-

to preklad nemožno pokladať za preklad Biblie, od ktorého sa očakáva jazykovo-sémantická zhoda s predlohou a tiež najmä celospoločenská uplatniteľnosť. Takým slovenským prekladom bol v polovici 18. storočia iba kamaldulský preklad Biblie v predberňolákovskej slovenčine a tiež neskôr vydaný Palkovičov preklad Biblie v berňolákovčine. Treba len v tejto súvislosti zopakovať, že slovenskí kalvíni sa dožadovali najmä svojho náboženského textu v materinskej slovenčine, ktorý zodpovedal potrebám ich bohoslužobnej praxe. Tento preklad v materinskom jazyku zároveň poeticky vyjadroval a rozvíjal duchovné myslenie slovenských kalvínov. Východoslovenskí kalvíni preto neprijali za svoj obradový jazyk v tom čase na Slovensku rozšírený západoslovenský kultúrny variant slovenčiny, ale neprijali ani bibličinu, ktorá bola liturgickým a literárnym jazykom slovenskej evanjelickej cirkvi. Kultúrna východná slovenčina v ich prekladoch žalmových textov zvyrazňovala najmä bohoslužobnú prax zemplínskych kalvínov, a preto sa táto ich slovenčina stala sakrálnym jazykom reformovanej (kalvínskej) cirkvi na Slovensku. Slovenskí kalvínski veriaci týmto jazykom dokumentovali najmä svoju príslušnosť k slovenskému jazykovo-kultúrnemu prostrediu (MBSLS VII. 2020, s. 67). Prebásnené žalmy v kalvínskej východnej slovenčine slúžili na ľudový spev počas spoločných služieb Božích. Text jednotlivých žalmov sa preto aj z hľadiska verhológie prispôbil poetickému a básnickému vyjadreniu, keďže ide o voľne prebásnený text Dávidových žalmov (Žeňuch 1997, s. 41-52).

Fungovanie východnej slovenčiny ako kultivovaného jazyka dokazujú aj písomnosti rozličnej administratívno-právnej povahy, napr. rukopis *Sol'nobanskej mestskej súdnej knihy (1819–1841)* (Sedláková 2005, s. 267-272) a ďalšie rukopisné texty, ku ktorým patria napríklad spevníky náboženských piesní, zborníky kázní, administratívno-právne texty i korešponden-

cia. Do okruhu písomných prameňov potvrdzujúcich uplatňovanie kultúrneho východoslovenského jazyka patrí napríklad aj Andraščíkova divadelná hra vo veršoch *Šenk palenčený* (1845) či denník Franka Sakalského, ktorý si F. Sakalský písal od roku 1882 po odchode do Ameriky až do roku 1894. Denník F. Sakalského predstavuje ďalší dôležitý doklad o kultivovanej východnej slovenčine a jej uplatňovaní ešte aj na konci 19. storočia. Dôležitejšie je v tejto súvislosti pripomenúť svedectvo Franka Sakalského o jeho slovenskej etnicite, ktorá je pevne spojená so slovenským jazykom, v ktorom opísal udalosti počas svojho cestovania do Ameriky (Doruľa 2015, s. 347). Opísal v ňom aj vlastné vnímanie národnej identity a kultúry u východných Slovákov, ktorí sa bez rozdielu svojej konfesionalnej a či regionálnej príslušnosti hlásia k svojmu slovenskému národu i svojmu slovenskému jazyku. Do tohto okruhu literárnych pamiatok patrí ešte aj *Čorbova veršovaná kronika* o povstaní roľníkov na východnom Slovensku, o epidémii cholery a o poverách a nemorálnostiach z roku 1831. V jej úvode sa o používaní kultúrnej východoslovenčiny doslova píše, že východnú slovenčinu používajú obyvatelia na východnom Slovensku bez rozdielu ako prestížny jazyk:

Ňebudu se d'ivit laskavi Slovaňe,  
že ja pišem tak, jak mluvi Zemplinčaňe,  
i Šarišske, Spiske, spolu jedne reči,  
jak se do rospřavki teto čte, presveči.  
Od davna predkove naši tak mluviľi  
a mi sme se rečit od nich naučiľi.  
Magyar Zemko zdoli, a shori Rusnaci,  
k tomu blisko maji obidli Polaci.  
Od nich mi si slova do reči pojčame,  
neb zaneprazdneňi s nimi často mame.

Oňi nas a mi jich virozumivame  
a jim do jich reči tež slova davame  
(Sedlák 1970, s. 379).

V kultúrnych variantoch predpisovnej slovenčiny sa odráža nielen slovenský jazykový základ, ale aj rozmanité kontakty s jazykovo a konfesionalne determinovanými prostrediami, ktoré vplývali aj na grafickú podobu zápisu slovenského kultúrneho jazyka.

Východoslovenský variant kultúrnej slovenčiny v predpisovnom období slovenského jazykového vývinu plnil funkciu literárneho jazyka aj v prostredí gréckokatolíkov Slovákov (Žeňuch, 2022). Kultúrna východná slovenčina bola totiž prostriedkom písomnej administratívnej komunikácie so stoličnými úradníkmi, a preto pôsobila aj ako dôležitý národno-integračný činiteľ. Gréckokatolíci Slováci však pokladajú za symbol svojej cirkevnej identity okrem liturgického cirkevno-slovanského jazyka aj cyrilské písmo. Cirkevná slovančina a cyrilika je pre nich vonkajším prejavom odlíšenia sa od rímskokatolíkov Slovákov. Slovenskí gréckokatolíci zároveň pokladajú cirkevnú slovančinu za starobylé spojivo s ostatnými gréckokatolíkmi pod Karpatmi, ktorí spolu patria do jedného konfesionalne inštitucionalizovaného celku – Mukačevského biskupstva, hoci z hľadiska jazykovo-etnického vývinu toto biskupstvo vzniklo z rozmanitých jazykových spoločenstiev: Slovákov, Rusínov, Ukrajincov, Rumunov a Maďarov.

V jazykovo jednotnom, ale konfesionalne diverzifikovanom slovenskom prostredí až Ľudovít Štúr prišiel s myšlienkou kodifikovať literárnu (spisovnú) slovenčinu ako nekonfesionalný komunikačný atribút. Táto idea predstavuje ťažiskový bod jazykovej, ale tiež nekonfesionalne motivovanej emancipácie Slovákov. V Štúrovom spise *Nářečja slovenskuo alebo*

*potreba písania v tomto nárečí* z roku 1846 sa preto okrem iného zdôrazňuje, že literárna (spisovná) jazyková kultivácia zahrnuje rozmanité oblasti kultúrneho a spoločenského života Slovákov. Do jazyka tradičného liturgického slávenia u slovenských evanjelikov, katolíkov, ba ani u východných veriacich Ľ. Štúr preto nevstupoval. Na príklade cyrilo-metodskej staroslovančiny však poukázal na prirodzenosť vývinu slovenčiny ako u všetkých ostatných slovanských jazykov, keď zdôraznil, že ani z cirkevného slovanského jazyka nevznikol jeden a pre celý slovanský pravoslávny svet jediný literárny jazyk. Zároveň poukázal na skutočnosť, že pravoslávni východní a južní Slovania tvoria literatúru vo svojich národných, a nie liturgických jazykoch: „Reč dvoch týchto bratou [Cyrila a Metoda, pozn. P.Ž.], ktorú oňi pri preklade sv. písom užívali, prišla do toho stavu, aby ako ňeskuor v Itálii Toskánska a v Německu Horňosaská, spisovnou rečou Slovanskou sa stala a tak aspon duchovnú jednotu medzi roztrhaním článkami tak ďaleko rozšíreného národa spuosobila (...) aspon kmeni Slovanskje k východnej cirkvi sa priznávajúce, (...) v jednom spisovnom jaziku spojila a jednotu túto, keď bi opravd'ivím ohňiskom jednoty bola bývala, až do našich časou zadržala, ale mi, tomuto v cirkevnej staroslovanskej reči spojeňu naprjek, za našich časou vidíme že ňepanuje medzi timi kmenami jeden spisovní jazik.“ (Štúr 1846, s. 46)

Štúrovská slovenčina už krátko po kodifikácii v roku 1843 prešla reformou. Táto reforma (1851) vznikla na základe dohody medzi bernolákovcami a štúrovcami, teda medzi katolíckym a evanjelickým smerovaním jazykového rozvoja Slovákov, keď do foneticko-fonologického pravopisu vniesla historicko-etymologický pravopisný princíp prihliadajúci na jazykový vývin, ktorý sa uplatňoval aj v ďalších slovanských jazykoch. Táto reforma však zjednotila pohľady katolíckeho

a evanjelického krídla na spoločný spisovný jazyk Slovákov a možno ju vnímať ako syntézu predchádzajúcich úsílí o spisovný a nekonesionálny jazyk Slovákov, a tým sa položil základ pre rozvoj modernej spisovnej slovenčiny. Treba však v tejto súvislosti dodať, že rozvoj jazykovo-konesionálnej tradície pokračoval aj po vzniku Československej republiky v roku 1918, ktorý výraznejšie doznieval najmä v konesionálnom prostredí slovenských gréckokatolíkov, ktorí v snahe odlíšiť sa od Rusínov a Ukrajincov začali tvoriť preklad liturgie Jána Zlatoústeho do spisovnej slovenčiny. Preklad liturgie z cirkevnej slovančiny vznikol až začiatkom 30. rokov 20. storočia (Škoviera, 2016, s. 139-140). Gréckokatolíci Slováci sa prostredníctvom tohto svojho slovenského prekladu liturgie jasne identifikovali so svojím národným spoločenstvom, s ktorým ich spájajú všetky jazykové a kultúrne atribúty. Slováci cirkevnoslovanský liturgický jazyk v cirkevných obradoch postupne nahradili spisovnou slovenčinou. Od roku 1992 sa spisovná slovenčina stala aj liturgickým jazykom Slovákov evanjelikov, ktorí ako tradičný liturgický jazyk svojej cirkvi dovtedy používali bibličinu (Doruľa 2015, s. 13).

Kultúrne povedomie Slovákov stmeloval záujem mať spoločný spisovný (literárny) jazyk, čo nakoniec dokazujú aj písomné pamiatky v rozmanitých konesionálnych prostrediach. Tie charakterizujú divergentné konesionálne tendencie v smerovaní slovenského vývinu, no táto konesionálna divergencia v prostredí jednotného slovenského jazykovo-kultúrneho myslenia neznamenala popretie národnej jednoty Slovákov. Používanie spisovného jazyka vo všetkých sférach každodennej komunikácie je práve výsledkom jednotnej slovenskej jazykovo-kultúrnej identifikácie. Je to dôležitý poznatok, ktorým sa zavŕšil zápas všetkých slovenských konesionálnych spoločenstiev za spoločný jazykový a národný rozvoj Slovákov.

Moderný pohľad na slovenský jazyk ako na existenčný jazykový útvar slovenského spoločenstva zvýrazňuje najmä slovenskú jazykovo-kultúrnu integritu. Zjednocujúca sila slovenčiny sa uplatňuje aj pri jej používaní ako moderného liturgického jazyka v jednotlivých konfesionálnych prostrediach na Slovensku. Iba niektoré pomenovanie zachovávajúce liturgicko-konfesionálnu tradíciu svedčia o starej konfesionalnej rozmanitosti Slovákov. Tieto obradové či jazykovo-konfesionálne stereotypy však nemožno pokladať za také identifikačné atribúty, na základe ktorých by bolo možno etnicky stereotypizovať najmä ich používateľov.

## Cirkevnoslovanská Biblia pod Karpatmi

Dôležitú súčasť duchovného dedičstva byzantsko-slovanskej tradície predstavuje Sväté písmo v cirkevnoslovanskom jazyku. V prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi vznikali a šírili sa rukopisné cirkevnoslovanské evanjeliáre, ale aj texty prekladov niektorých, najmä sviatočných perikop z evanjelií. Preklady evanjeliových perikop miestni farári používali ako východisko svojej kázňovej tvorby. Preklady výňatkov z evanjelií na príslušné nedele a sviatky cirkevného roka do živého ľudového jazyka naznačujú, že liturgický cirkevnoslovanský jazyk nebol úplne zrozumiteľným jazykom najmä pre jednoduchého veriaceho človeka.

Už Michal M. Olšavský v 4. pravidle štatútov pre Mukačevskú eparchiu z roku 1758 (vydanie štatútov Zubko – Žeňuch 2019, s. 5-100) prikazuje, aby vzdelávanie kňazov a veriacich sa realizovalo na základe štúdia cirkevných textov a jeho jazyka, ktorý sa nachádza práve v evanjeliách v štandardizovanej cirkevnej slovančine. Prikazuje zároveň všetkým kňazom, aby sa starostlivo pripravovali na svoj učiteľský úrad tým, že budú čítať a starostlivo zrozumiteľným spôsobom vykladať texty Svätého písma. Povinnosťou farára bolo pred začiatkom kázne vyložiť prečítanú perikopu zo svätého evanjelia svojim veriacim. Tvorba výkladov a prekladov evanjeliových textov svedčí o tom, že vzdelanostná úroveň kňazov v kontexte miestnej cirkvi bola na vyššej úrovni, ak ju porovnávame najmä so vzdelanostnou úrovňou veriacich. Biskup M. M. Olšavský tak vyžadoval vzdelávanie kňazov a taktiež zdôrazňoval duchovnú edukáciu veriacich. V komentári k 4. ustanoveniu svojho šta-

tútu M. M. Olšavský píše, že podľa vzdelanostnej úrovne popa možno posúdiť aj gramotnosť chlopa (sedliaka), lebo vzdelaný veriaci je obrazom edukovaného kňaza. Svoje ustanovenie doplnil parafrázou zo Svätého písma, v ktorom sa hovorí, že ak slepý vedie nevidomého, obaja padnú do hrobu zatratenia (Mt 15, 14), a preto je nevyhnutné neustále vzdelávanie duchovenstva a veriacich čítaním a vykladaním obsahu perikop svätého evanjelia. Pravidelná príprava kázni mala priviesť kňazov k systematickému a permanentnému vzdelávaniu, ktoré sa odrazilo nielen v prepisovaní biblických textov, ale najmä pri tvorbe textov kázni, ponaučení a výkladov, ktorými sa vysvetľoval zmysel cirkevnoslovanských evanjeliových čítaní v rámci liturgie. V mukačevskom prostredí sa tak naplno prejavila skutočnosť, ktorá svedčí o tom, že cirkevná slovančina je najmä liturgickým jazykom východnej cirkvi podobne ako latinčina, ktorá bola liturgickým jazykom rímskokatolíckych veriacich.

Skvalitnenie duchovného života kňazov i veriacich preto podmieňovala zrozumiteľnosť výkladov prečítaných cirkevných textov. Pri tvorbe výkladov evanjeliových perikop tak v živej ľudovej reči veriacich vznikali rozmanité zbierky kázňových textov, z ktorých sa čítali preložené evanjeliové pasáže na príslušné nedele či sviatky. K preloženým evanjeliovým priekopám sa pridávali aj kňazom vypracované výklady. O takejto cyrilskej rukopisnej tvorbe svedčia rozmanité zborníky, napr. *Ladomirovské poučiteľné evanjelium* zo 17. storočia, *zbierka poučiteľných evanjelií od Ivana Kapišovského* z rokov 1640–1643, *Uglianske poučiteľné evanjelium* zo 17. storočia, *Humenský zborník výkladov a ponaučení k evanjeliám* zo 17. storočia, *zborník Klimenta Bukovského* z 18. storočia, *zborník ponaučení Jozefa Dubjaka* z 18. storočia, *zborník výkladov a ponaučení z Pakostova* zo začiatku 18. storočia a celý rad ďalších podobných rukopisných zborníkov, ktoré

sa šírili tiež na východnom Slovensku. Niet teda pochybností o tom, že už v 17. storočí žili v priestore východného Slovenska a dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny takí kňazi, ktorí boli nielen vzdelaní, ale snažili sa texty Svätého písma prekladať a vykladať a tieto svoje výklady zapisovať v podobe homílií, postíl či kázní do ucelených zborníkov, v ktorých boli jednotlivé texty usporiadané najmä podľa kalendária pohyblivých a nepohyblivých sviatkov cirkevného roka.

Prečítanie preloženého textu evanjeliovej perikopy sa realizovalo aj podľa dostupných písomných pamiatok a záznamov v rámci liturgie. Z úvodných formúl v spomínaných zborníkoch výkladov v tzv. poučiteľných evanjeliách možno usudzovať, že preklady perikop a ich výklady slúžili na ľudovú edukáciu, napr.: ...на которой еванлію ачѣ бы<sup>а</sup> хотѣлѣ вашей милѣти повѣсти выкла<sup>а</sup>...; Тотѣ еванліа сѣаа ако посѣство его показоуѣтъ на<sup>а</sup> наукоу...; Заправди възлюбле<sup>а</sup>ный народе хрѣтіанскій ко<sup>а</sup>ждоу хоромоу челоуѣкови ве<sup>а</sup>ли то пожиточній слова...; Найми<sup>а</sup>шій ѡ вѣѣ слоушаче, правове<sup>а</sup>рній хрестіане, нѣѣшнаа еванліа сѣаа показоуѣтъ на<sup>а</sup> явнѣ... a pod. Podľa 18. pravidla M. M. Olšavského štatútov (Zubko – Žeňuch 2019) boli kňazi povinní texty svojich výkladov a kázní posielat' na biskupský úrad ako dôkaz o takejto edukácii ľudu. Možno predpokladať, že preklady a výklady perikop vo vernakulárnom jazyku spolu s kázňami a ďalšími ponaučeniami podliehali cirkevnej cenzúre, no zároveň boli dokladom o nevyhnutnosti permanentného vzdelávania sa kňazov v eparchii. Používanie prekladov a výkladov Svätého písma v ľudu zrozumiteľnom jazyku a tiež ďalších didaktizujúcich textov možno preto pokladať aj za doklad o jazykovej kultivácii veriacich. V tejto súvislosti sa žiada poznamenať, že vzdelávanie jednoduchého človeka a poznávanie sveta pomocou prekladov a výkladov Svätého písma v ľudu zrozumiteľnom

jazyku už v stredoveku muselo nevyhnutne opustiť skriptóriá a kláštory. Kresťanské učenie sa prostredníctvom výkladov začalo šíriť nielen v mestách, ale aj medzi jednoduchým ľudom na vidieku. Pri interpretácii duchovno-kultúrneho obsahu evanjeliových textov sa preto čoraz viac do popredia dostávala funkčnosť výkladu, ktorá do istej miery ovplyvňovala aj tvorbu ďalších, najmä neliturgických náboženských textov, v ktorých našli svoje miesto aj legendy o svätých, o zázrakoch a tieto texty sa stali aj zdrojom pre tvorbu ľudových náboženských piesní.

Do tohto jazykovo-kultúrneho a religiózneho vývinu sa mukačevskému biskupovi Andrejovi Bačinskému (1732–1809) podarilo vniesť nový, inštitucionalizovaný edukačný prvok, ktorým bolo zriadenie bohosloveckého seminára. Založil ho v Užhorode v roku 1776, keď do centra svojej eparchie (Užhorodu) preniesol aj kláštornú školu z mukačevského baziliánskeho monastiera. Andrej Bačinský aj takýmto spôsobom dokázal nadchnúť miestnych vzdelancov, ktorí v tom čase aktívne pôsobili v rozmanitých farnostiach a v kláštorných spoločenstvách. Miestni vzdelaní kňazi pôsobili ako profesori práve v tomto seminári a sústredili sa aj na tvorbu kompendií, ktoré poslúžili najmä v rozmanitých oblastiach vzdelávania (dejín, cirkevného práva, jazyka, dogmatiky a pod.). Tieto kompendiá slúžili pri výchove kňazského a učiteľského dorastu. V miestnom gréckokatolíckom kontexte historickej Mukačevskej eparchie vznikli nielen rozmanité učebnice, v ktorých sa kládol dôraz na hermeneutiku biblických textov. Vznikali však aj výklady pravidiel života baziliánskych mníchov, rozmanité výklady bohoslužobného slávenia zamerané na dejiny a opis slávenia jednotlivých bohoslužobných obradov cirkvi, ale zrodili sa aj prvé jazykovedné práce. Všetky tieto edukačné kompendiá boli napísané v jazyku, ktorého vý-

chodiskom je síce cirkevná slovančina, ktorá však bola značne vernakularizovaná, teda bola presiaknutá jazykovými prvkami pochádzajúcimi z miestneho nárečového prostredia. Táto vernakularizácia nebola živelná, lebo podmienkou na realizáciu štúdia v Bačinského bohosloveckom seminári v Užhorode bola dobrá znalosť cirkevnoslovanského liturgického jazyka a tiež latinčiny.

Ovládanie cirkevnoslovanského jazyka vychádzalo najmä z potrieb liturgickej praxe, a teda znalosť cirkevného jazyka tvorila jadro emancipačných pohnútok, ktoré gréckokatolícka hierarchia pokladala za dôkaz svojej cirkevnej tradície a kultúrnej identity veriacich mukačevskej cirkvi (Haraksim 2000, s. 17-18). Snaha o zdokonaľovanie poznania štandardizovaného cirkevnoslovanského jazyka v ľudovom prostredí priviedla biskupa A. Bačinského k myšlienke vydať aj cirkevnoslovanskú Bibliu ako nástroj na podporu tohto jazykového vzdelávania. Ponuku na vytlačenie cirkevnoslovanskej Biblie pre gréckokatolíkov pod Karpatmi dostal biskup A. Bačinský od viedenského tlačiaru Štefana Novakoviča v roku 1794 (Udvari 1986, s. 70).

O týchto skutočnostiach, ktoré dokazujú práve potrebu vydať cirkevnoslovanskú Bibliu pre podkarpatských gréckokatolíkov, sa píše v rukopisnom hermeneutickom kompendiu, ktoré vzniklo pre užhorodský seminár pod názvom **НАСТАВЛЕНІЯ ЕРМЕНЕУТИЧЕСКАЯ** v roku 1799. Rukopis sa nachádza v knižnici Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity pod sign. 3202/II. Obsahuje krátky opis dejín prekladania cirkevnoslovanskej Biblie v širšom slovanskom kontexte, no v § 33 sa hovorí aj o zámere Bačinského vydať cirkevnoslovanskú Bibliu. Svedčí to o tom, že rukopisné kompendium vzniklo v čase príprav na vydanie Bačinského Biblie. Autor hermeneutického spisu vychádza z argumentácie, že už

sv. Hieronym pripravil revíziu latinského textu Biblie, aby bola dostupná pre široký okruh vtedajších kresťanov, pričom zároveň nezabudol podotknúť, že aj prvý slovanský preklad Biblie pochádza od sv. Cyrila a Metoda: **Ѡ переводѣ Славенскомѣ въспѣише нѣнѣ оученѣхъ моужей сѣ ест[ъ] мнѣніе ꙗко переводѣ сѣи начало свое ꙗмѣетъ ѿ Кирилла ѿ Меѳодіа ꙗже славенскаго народа ап[осто]лы вѣху** (MBSLS IV. 2013, s. 120) Autor spisu tvrdí, že slovanský preklad Biblie používali všetci Slovania bez akejkoľvek zmeny do 15.–16. storočia a že povedomie o kontinuite slovanského prekladu je podnes živé aj v ľudovom prostredí: **Ѡ сѣи переводѣ во оупотребленіи выстѣ оу всѣхъ славенскаго ꙗзыка народахъ даже до вѣка 15<sup>го</sup> ꙗлѣ 16<sup>го</sup>.** (MBSLS IV. 2013, s. 120). Do konca 18. storočia však jednotlivé slovanské národy, ako sa na to poukazuje v spomínanom kompendiu, preložili Bibliu do svojich národných jazykov, len Slovania byzantského obradu doposiaľ používajú práve tento starobylý Cyrilov preklad: **Ѹдинѣ Славено Росіанѣ и Славено Оугре, ꙗкоже и Горватѣ ꙗже въспѣадкомѣ ц[ѣ]ркве восточніа послѣдоуютъ, при древнемѣхъ ѡномѣхъ переводѣ Кирилловомѣ позостаютъ** (MBSLS IV. 2013, s. 120). Autor spisu dodáva, že dnes už nemožno spoľahlivo určiť, z akých prameňov a ako presne vznikol Cyrilov preklad Biblie, lebo už neexistuje pôvodný text, ktorý sv. Cyril preložil, no isté je, že jeho preklady pochádzajú zo Septuaginty. Autor spomínaného kompendia, odvolávajúc sa na Václava Fortunáta Durycha a jeho dielo *Bibliotheca Slavica* z roku 1795, upozorňuje ešte aj na existenciu rozmanitých rukopisných i tlačených biblických a evanjeliových textov, ktoré sa v tom čase šírili a používali v Mukačevskom biskupstve.

V texte kompendia sa autor snaží nielen opísať pôvod slovanského prekladu Biblie, ale podáva aj chronológiu najmä tlačou vydaných cirkevnoslovanských biblických textov.

Ako prvú tlačou vydanú Bibliu spomína ostrožskú Bibliu (1580–1581), ktorá vyšla vďaka podpore kniežaťa Konštantína Konstantinoviča z Ostrogu. Prvá tlačaná Biblia a vydaná v cirkevnoslovanskom jazyku, ako autor hermeneutického spisu uvádza, vznikla z rukopisných predlôh, ktoré sa v cirkvi šírili od čias cyrilo-metodského prekladu Biblie zo Septuaginty. Uvádza však aj to, že vydavatelia ostrožskej Biblie už neovládali tento starý slovanský cirkevný jazyk dôsledne, lebo sa ho nemali kde naučiť, o čom svedčia rozmanité nepresnosti, ktoré sa dostali aj do prvého tlačeneého prekladu ostrožskej Biblie. Doslova sa píše: ...ѿнакожѣ ѿкоже ѿзѣ перевода того вѣдѣти ест[ъ], моужіе ѿнїи єдинїи во славенскомѣ граматическаго знанїа ѿзицѣ неїскоушнїи, а другїи во єлѣнскомѣ, ѿкоже єдинѣ ѿ нѣхѣ самѣ ѿ себѣ сказоуєтъ: ѿзѣ рече, составѣлѣ єлѣко могоуѣ оумалєніємѣ єї смысла ѿбо оучилїща нїколи же вѣдѣхѣ... (MBSLS IV. 2013, s. 121). Ostrožská Biblia preto obsahuje nielen ortografické, ale aj gramatické chyby, ktoré už v tom čase spôsobovali nejasnosti, ktoré sa pretavili aj do vykladania evanjeliových perikop. Toto vydanie Biblie však podľa slov autora kompendia napriek svojim nepresnostiam používali v mnohých farnostiach vtedajšej Mukačevskej eparchie. Ďalej uvádza, že až rok 1663 sa stal dôležitým medzníkom pre ďalšie vydávanie ostrožskej Biblie, lebo táto Biblia opätovne vyšla, no už v moskovskej tlačiarni, ale tiež bez potrebných filologických zmien. Ďalším dôležitým medzníkom je podľa tohto kompendia rok 1735, keď za revíziu textu Biblie prevzala zodpovednosť petrohradská tlačiareň, ktorá podľa dekrétu ruskej cárovnej Alžbety Petrovny (1709–1762) z roku 1736 musela zrýchliť redakčné a filologické práce na príprave nového revidovaného vydania cirkevnoslovanskej Biblie. Na tomto základe a podľa citovaného kompendia vzniklo nové vydanie cirkevnoslovanskej Biblie, a to v rokoch 1751 a 1756. Táto

cirkevnoslovanská Biblia sa práve preto nazýva *alžbetínskou Bibliou*.

Ďalšie informácie, ktoré autor apológie ponúka v súvislosti s chronologickým opisom tvorby a vydávania cirkevnoslovanského textu Biblie, už smerujú do Kyjevsko-pečerskej lavry a neskôr aj do univerzitnej tlačiarne v Budíne, kde по прийм'єроу сего посл'ѣднаго печатанія кієвскаго аще произыйдоуť въ Будинѣ (MBSLS IV. 2013, s. 122) sa má uskutočniť nové cirkevnoslovanské vydanie Biblie, ktoré je už určené pre miestnu mukačevskú gréckokatolícku cirkev. Cirkevnoslovanská Biblia pre gréckokatolíkov v Uhorsku napokon vyšla v piatich zväzkoch v budínskej tlačiarňi zásluhou biskupa Andeja Bačinského v rokoch 1805–1806, hoci preklad textu bol výsledkom práce mníchov v Kyjevsko-pečerskej lavre. Bačinského Biblia sa však na vydanie nepripravila v jazykovo-kultúrnom kontexte mukačevskej eparchie, a preto nemohla ani vyjsť v miestnom variante podkarpatskej cirkevnej slovančiny, ktorú opísal Arsenij Kocak (1737–1800) vo svojej gramatike z rokov 1772–1778, hoci práve miestny variant cirkevného jazyka sám A. Kocak ako mukačevský jazykovedec nazval нашъ роусскій, славенскій, славенороусскій язык (Dzendzelivskij – Hanudel' 1990).

Z okružných listov a tiež z ďalšej korešpondencie A. Bačinského sa ukazuje, že práve jeho aktivity súvisiace s výdaním Biblie pre potreby mukačevskej eparchie boli nasmerované na šírenie vzdelávania sa v cirkevnoslovanskom jazyku. Aj v intenciách miestnej cirkevnej tradície sa cirkevnoslovanský jazyk pokladal za dôležitý prvok naplnenia takýchto integračných snáh. Integrácia sa teda mala uskutočniť najmä prostredníctvom liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorú gréckokatolíci spolu s cyrilikou pokladajú za symbol svojej jednoty. A. Bačinský si totiž uvedomoval, že ak miestna cirkev nebude zdô-

razňovať integrujúcu rolu jazyka liturgie, dôjde k zmenám aj v jazykovo-etnickej identifikácii nielen neslovanskej, ale najmä slovanskej zložky veriacich tejto cirkvi. Za najdôležitejší a zjednocujúci kvalifikátor identity gréckokatolíkov historického Mukačevského biskupstva preto zdôrazňoval práve cirkevno-slovanský liturgický jazyk.

V obežníku z 23. apríla 1794 napísanom po latinsky A. Bačinský hovorí o praktických dôvodoch vydania cirkevno-slovanskej Biblie pre gréckokatolíkov, keďže miestne vydanie Biblie bude nielen dostupnejšie, ale môže poslúžiť aj všetkým gréckokatolíckym kňazom i veriacim pri zdokonaľovaní sa v liturgickom cirkevnom jazyku. Cirkevnú slovančinu A. Bačinský pokladal za jazyk, ktorý je však vhodný nielen na liturgické slávenie, ale vnímal ho aj ako jazyk vysokej literárnej komunikácie, ako jazyk vedeckej a umeleckej spisby i jazyk administratívno-právneho styku. Prostredníctvom zníženia nákladov na zakúpenie jedného kompletného päťzväzkového vydania Biblie sa snažil presvedčiť kňazov vo svojom biskupstve, aby si ho zadovážili pre seba i pre svoju farnosť. V obežníku z apríla 1794 uvádza, že počajevskí predajcovia pýtajú za Starý a Nový zákon od 50 do 70 rýnskych florénov, pričom podľa kalkulácie, ktorú Andrej Bačinský získal od tlačiara Novakoviča, kompletne päťzväzkové vydanie Biblie bude stáť iba 15 rýnskych zlatých (Udvari 1986, s. 72). Počajevskí kníhkupci si pýtali veľkú maržu aj za dovezenie vytlačených kníh, preto nielen sama domáca výroba (tlač) Biblie v budínskej tlačiarňi ovplyvnila jej konečnú cenu, ktorá bola výrazne nižšia.

Andrej Bačinský už dňa 20. decembra 1794 poslal do farností svojej eparchie ďalší po latinsky napísaný obežník, v ktorom zisťoval záujem o predplatenie tohto budínskeho vydania. Prehľad mu mal poskytnúť najmä odhad počtu exemplárov, ktoré treba vytlačiť. V liste uviedol aj cenu, spôsob a možnosti, ako zaplatiť preddavok na kúpu vydania. Dňa 20. januára 1795 Gregor

Tarkovič ako vtedajší cenzor budínskej tlačiarne a hajdúdorocký archidiakon v reakcii na spomínaný Bačinského latinský cirkulár z decembra 1794 tiež napísal svoje podporné stanovisko zamerané na potrebu v predstihu objednávať toto vydanie Biblie. Mukačevské biskupstvo objednalo tlač 300 exemplárov Biblie, no A. Bačinský zvýšil náklad až na 600 vydaní päťzväzkovej Biblie. Dozvedáme sa to z okružného listu z 1. januára 1806, ktorý A. Bačinský napísal až po vytlačení tohto celého zvýšeného nákladu. Poukazuje v ňom na skutočnosť, že Biblia vyšla v *našom ruskom jazyku* tak, ako bol vydaný v roku 1802 aj *Katechizmus* Jána Kutku. Obidve knižné publikácie v cirkevnom jazyku mali preto utvoriť základ aj pre komplexnú jazykovú a náboženskú edukáciu. V liste z 1. januára 1806 sa pritom s plnou vážnosťou a s prísnyim dôrazom nariaďuje používanie novovydanej cirkevnoslovanskej Biblie vo farnostiach celej Mukačevskej eparchie. Zároveň sa požaduje, aby päťzväzkové vydanie Biblie spolu s Kutkovým katechizmom vlastnila každá farnosť. Obidve tieto diela sa v tom čase už nachádzali na biskupskom úrade v Užhorode a boli k dispozícii pre všetkých objednávateľov i pre ďalších záujemcov. Doslova sa píše: Сего ради оустановляю, крѣпко повелѣваю, да една кожда церковь парохіална вдинѣ экземпляръ Бібліи въ пятихъ томѣхъ состоящей себѣ приобрѣтеть. Но понеже шесть сотъ экземпляры на часть сел дієцезіи въ Боудинѣ типомъ напечатаны, и сѣмо до Оунгвароу препосланы оуже соуть (Šlepeckyj 1967, s. 240). Z tohto okružného listu A. Bačinského z 1. januára 1806 sa však aj medzi riadkami dá dedukovať výčitka, že farári o vytlačený text cirkevnoslovanskej Biblie nemajú záujem. Príkaz biskupa, aby si všetky farnosti zakúpili Bibliu a katechizmus, bol pre eparchiálny úrad najlepším možným riešením, ako zabezpečiť nielen potrebné dofinancovanie vydania, ale aj šírenie cirkevnoslovanskej Biblie do všetkých farností biskupstva.

V čom však treba vidieť príčiny nízkeho záujmu o novovydanú päťzväzkovú Bačinského Bibliu, najmä keď sa vo viacerých písomných prameňoch uvádza, že veriaci byzantsko-slovanskej cirkvi v Uhorsku nemajú vlastný tlačený text Biblie a používajú rukopisné texty a vydania pochádzajúce z rozmanitých tlačiarň? Treba poukázať najmä na skutočnosť, že zakúpenie novovydanej cirkevno-slovanskej Biblie už nebolo záväzné pre tie farnosti, v ktorých prevládali po rumunsky a po maďarsky hovoriaci gréckokatolíci (Udvari 1986, s. 70). V súvislosti s disimiláciou gréckokatolíckej vzdelaneckej vrstvy a veriacich možno už na konci 18. storočia badať výrazný odliv jej inteligencie, ktorý spôsobilo ich vedomé pomadžarčovanie. L. Haraksim (2000, s. 13-14) o tom píše: „Gréckokatolícke duchovenstvo sa (...) ani po tomto spoločenskom vzostupe nevyčlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armales a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mestečiek východného Slovenska a Zakarpatska. Títo Rusíni sa spravidla disimilovali, t. j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemanovia a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodieľali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratióroch, t. j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období „zlatého veku“ A. Bačinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek, z mnohოდетných rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchytili. Hľadali teda existenciu

inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa.“ Z tejto skutočnosti pre A. Bačinského vyplynula neľahká situácia, ktorá ho síce ako výborného diplomata neprekvapila, ale postavila ho pred akútny a dlhodobý neriešený problém jazykovo-kultúrnej identifikácie vlastnej cirkvi.

Udržateľnosť cirkevnoslovanského jazyka ako identifikačného znaku gréckokatolíkov v celom jazykovo i národnostne pestrom spektre mukačevskej cirkvi bola teda prioritná. A. Bačinský práve preto zaujal veľmi rezervovaný postoj k snahám niektorých maďarských kňazov používať maďarčinu v liturgickom slávení. Maďarčinu ako liturgický jazyk A. Bačinský nedovolil (A. Bačinský neprijal ani výklady k liturgii Jána Zlatoústeho do maďarského jazyka od Juraja Kirčfalušiiho [György Kircsfalussy], porov. Udvari 2000, s. 78), lebo rovnako nepreferoval rumunčinu, rusínčinu, ukrajinčinu či slovenčinu v kontexte bohoslužobného procesu. Vo svojich vyjadreniach o potrebe zachovať *materinský* jazyk v liturgii mal preto v prvom rade na mysli *liturgickú cirkevnú slovančinu*.

Vychádzajúc z tejto skutočnosti sa A. Bačinský ocitol v pozícii, ktorá je porovnateľná aj s pozíciou celého radu slovenských vlastencov, ktorí pochádzali z rozmanitých konfesiónálnych prostredí v predobrodenskom období. Vtedy sa totiž za kultúrny a literárny jazyk spoločenstva pokladal buď jazyk cirkvi, alebo vernakulárny jazyk rozvíjaný v konfesiónálnom kontexte (slovakizovaná čeština, zemplínska slovenčina a pod.). Zložitý stav jazykovej otázky gréckokatolíckej cirkvi však tiež úzko súvisí s neskoršou rigorózne presadzovanou ideou o jednotnom maďarskom národe v Uhorsku, ktorá ovplyvnila život a organizačnú jednotu gréckokatolíckej cirkvi (Coranič 2007, s. 173-192). Mukačevská eparchia sa zaiste aj pod týmto vplyvom začala od roku 1777 postupne rozdeľovať. Historické Mukačevské gréc-

kokatolícke biskupstvo podnes preto reprezentuje jednu konfesi-  
onálno-religióznu tradíciu, ktorá aj v súčasnosti viditeľne spája  
gréckokatolíckych veriacich žijúcich v regiónoch patriacich do  
týchto štyroch štátov: Slovenská republika, Ukrajinská republika,  
Maďarská republika a Rumunská republika. Z cirkevno-územné-  
ho hľadiska však ide o oblasti, v ktorých vznikli nové biskupstvá  
v kontexte štátnych hraníc a na základe etnických a jazykových  
princípov: na Slovensku je to Prešovská metropolia, Košické  
a Bratislavské biskupstvo, v Zakarpatskej oblasti Ukrajiny je to  
Mukačevské biskupstvo so sídlom v Užhorode, v Rumunsku je  
to Maramurešské biskupstvo so sídlom v Baia Mare, biskupstvo  
v Oradei, Kluži (Cluj) a Satu-Mare, v Maďarsku sú to biskupstvá  
v Hajdúdorogu, Miskolci a Nyíregyháze. K rozdeleniu historic-  
kého Mukačevského biskupstva teda prispel prirodzený jazyko-  
vo-etnický princíp, ktorý sa stal určujúcim aj pri fungovaní jej  
vnútorných štruktúr, ktorý sa aplikoval aj pri ďalšej vnútornej  
organizácii (Mráz 2013, s. 101-114), čo sa prirodzene prejavilo o  
storočie neskôr, a to práve tiež v súvislosti s jazykovo-liturgickou  
emancipáciou Slovákov gréckokatolíkov.

V tejto súvislosti zaiste treba upozorniť aj na zistenia pod-  
karpatského etnografa Andreja Deška, ktorý bol odchovancom  
užhorodského bohosloveckého seminára a bol vysvätený za kňa-  
za, a istý čas pôsobil aj ako farár v dedine Veľké Lúčky (Великі  
Лучки) neďaleko Mukačeva v dnešnej Zakarpatskej oblasti  
Ukrajiny. Pre konflikty s biskupským úradom bol však v roku  
1841 zbavený duchovného stavu a vo vlastnom záujme opäť za-  
čal študovať v Chuste a neskôr aj na peštianskej univerzite, kde  
sa v rokoch 1845–1846 stretol s Michalom Baluďanským a azda  
aj pod jeho vplyvom napísal etnografický spis o Karpatskej Rusi  
(О Карпатской Руси), ktorý publikoval v časopise *Киевлянинъ*  
(на 1850 годъ, кн. 3, Москва 1850, s. 19-31). V roku 1855 vyšla  
táto Deškova štúdia o Karpatskej Rusi aj v literárnom časopi-

se *Семейная библиотека*, ktorý vydával Jakov Holovackyj vo Lvove. Ako je známe, J. Holovackyj sa zaujímal o podkarpatskoruský jazykovo-kultúrny areál a sám ako etnograf a historik jazyka a folklóru Slovanov navštívil tento región za účelom získať vlastný etnografický materiál. V roku 1887 vyšla táto Deškova etnografická práca o Karpatskej Rusi opäť, no už v časopise *Кіевская старина* (tomus 19, s. 537-548). Pod nadpisom *О Карпатской Руси* je však vložená redakčná poznámka – *краткій этюдъ Андрея П. Дешка* – s vysvetlivkou pod čiarou o pôvode publikovaného etnografického exkurzu, ktorý sa v *Кыјевskej starine* však publikoval už ako historický materiál.

Andrej Deško v tomto historicko-etnografickom exkurze poukazuje na skutočnosť, že v Prešovskej gréckokatolíckej eparchii žijú okrem Rusínov aj po slovensky hovoriaci veriaci byzantského obradu. Doslova uvádza: „Епархіѣ русскихъ двѣ, одна мункачевская, другая пряшевская; къ этой послѣдней принадлежать не одни русскіе, но и словаки“ (Deško 1887, s. 540). Treba však pripomenúť, že A. Deško venuje pozornosť najmä opisu osobitostí rusínskeho jazyka. Rusínčinu zaraďuje do kontextu východoslovanskej jazykovej vetvy. Ide o dôležité konštatovanie práve v súvislosti s existenciou aj ním spomínaných Slovákov byzantsko-slovanského obradu v Prešovskej eparchii, keďže slovenské etnické a jazykové prostredie v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku dominuje. Jazykovo rusínske prostredie dominuje predovšetkým v podkarpatskom regióne (v dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny). Z jazykového hľadiska pritom rusínske nárečia tvoria neoddeliteľnú súčasť ukrajinského jazykového areálu, s ktorým utvárajú jeden jazykový celok: „Языкъ его ясно показываетъ, что онъ есть вѣтъвь народа южно-русскаго; въ его нарѣчїи есть впрочемъ нѣкоторыя особенности отъ нарѣчїя малороссійскаго и галицкаго, такое напрімѣръ твердое г, к, х. По давнему

общенію съ венгерцами и въ нарѣчіе карпаторусское вошло много венгерскихъ отдѣльныхъ словъ и даже звуковъ. Этимъ особенно отличается говоръ жителей долинъ, которые и по виду, и по одеждѣ гораздо болѣе обугрились: у нихъ слышится напримѣръ часто звукъ ѱ, столь употребительный въ венгерскомъ языкѣ, почти не извѣстный въ другихъ русскихъ и славянскихъ нарѣчіяхъ. Но и у горцевъ господствуетъ тотъ-же звук и вмѣсто о, какимъ отличается выговоръ украинцевъ и галичанъ. Сами между собою горцы называются лишаками, а жители долинъ лемаками, по поговоркѣ *лишь* и *лемъ*...“ (Deško 1887: 543-544)

Z tohto Deškovho konštatovania vyplýva, že aj miestne rusínske nárečia pod karpatským oblúkom zachovávajú starobylé vývinové jazykové zmeny, ktoré sú tak, ako uvádza aj J. Doruľa (2000, s. 152-158), rovnako typické pre všetky východoslovanské jazyky. Rusínske nárečia vo východoslovenskom i podkarpatskoruskom prostredí z hľadiska jazykového vývinu nemožno teda spájať s niektorým zo slovenských nárečí, ktoré sa používajú vo východoslovenskom jazykovom priestore.

V kontexte uvedených skutočností vydanie Bačinského päťzväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov historickej Mukačevskej eparchie v rokoch 1805–1806 vidno preto najmä snahu podporiť jednotu konfesionality v etnicky a jazykovo rôznorodej gréckokatolíckej cirkvi pod Karpatmi a na východnom Slovensku prostredníctvom cirkevnoslovanského liturgického jazyka. Vydanie Bačinského Biblie však významne ovplyvnil kultúrno-politický a konfesiónalno-identifikačný diskurz, no nijako toto vydanie neprispelo k vyriešeniu aktuálnej jazykovo-etnickej otázky gréckokatolíkov pod Karpatmi, lebo postupne v povedomí jednoduchých veriacich tejto miestnej byzantsko-slovanskej cirkvi dozrievala aj ich jazykovo-etnická identifikácia.

## Slováci gréckokatolíci a ich jazykové potreby

**N**ový rozmer jazykovo-kultúrnej identity priniesol Slovákom gréckokatolíkom až ich spolok *Jednota sv. Cyrila a Metoda*, ktorý vznikol v prvej polovici 20. storočia a ktorý založil Ján Murín (1913–1990) v roku 1941 v Michalovciach. Spolková činnosť umožnila koordinovať úsilie Slovákov gréckokatolíkov najmä pri jazykovo-liturgickej identifikácii (Judák – Letz – Žeňuch 2023), lebo sa zasadzoval za ich kultúrny rozvoj práve v rámci gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku (Babjak 2009, s. 89). J. Murín vo svojich spomienkach o tom píše: „Za jednotu cirkvi sa považovala jednota jazyková. Staroslovienčina bola účelovo presadzovaná ako zjednocujúci princíp našej cirkvi. Čas však potvrdil, že jednota cirkvi, nielen gréckokatolíckej, nespočíva v jednote jazykovej, ale v jednote viery v Boha. Slovanskí apoštoli nepriniesli nášmu národu liturgiu či Písmo v rodnej a celým kultúrnym svetom uznávanej gréčtine. Neváhali pre vzdialený pohanský ľud vytvoriť písmo a použiť jeho živý jazyk. Nezdalo sa im nedôstojné používať reč toho ľudu, ktorý Boh stvoril. Nadchýnali sme sa tou múdrosťou sv. Cyrila a Metoda, ktorí predbehli Druhý vatikánsky koncil. Staroslovienčina je jazyk, ktorý dokazuje našu starobylosť. Je to jazyk, z ktorého ešte stále prekladáme texty do živých jazykov a hudobne dokonalo ladí v našich krásnych spevoch. Tým všetkým staroslovienčina je. Ale sv. liturgia je najmä stretnutie so živým Bohom, so živým Slovom, čo chápú všetky národy. Nie sme dedičmi mŕtvej litery, ale dedičmi živého Ducha“ (Michalková 2013, s. 161). Obradová i ju-

risdikčná identita však mala pre gréckokatolíkov mimoriadny význam práve pri zdôrazňovaní kontinuity cyrilometodského byzantsko-slovanského obradu na Slovensku.

Za starobylosťou obradového a jazykového kontinua svojej cirkvi pevne stáli aj gréckokatolíci Slováci. Pri zakladaní svojho slovenského spolku *Jednota sv. Cyrila a Metoda* v roku 1941 v Michalovciach zdôrazňovali práve potrebu vytvoriť silnú, organizovanú nábožensko-národnú platformu, ktorá nadväzuje na dedičstvo sv. Cyrila a Metoda. Slovenskí gréckokatolíci túto svoju požiadavku spájali s potrebou slovenskej jazykovej a kultúrnej jednoty, ktorú deklarovalo už samo poslanie spolku. „Jednota CM – nebola politickým alebo zárobkovým spolkom, ale výhradne stála v službách gréckokatolíckej cirkvi a slovenského ľudu. Mala vlastnú tlačiareň, vydávala spolkový kalendár, náboženské časopisy a knihy“ (Poprik 2002, s. 11).

Založenie spolku sa však nezaobišlo bez podozrievania Slovákov gréckokatolíkov z rozvracania konfesiónalnej jednoty v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, ktorá od roku 1818 už mala svoje centrum v Prešove. Ján Murín v kontexte založenia slovenského spolku preto na stretnutí s dnes blahoslaveným prešovským biskupom Pavlom P. Gojdičom (1888–1960) a v konfrontácii s rusínskymi odporcami založenia *Jednoty sv. Cyrila a Metoda* argumentoval: „Treba, otec biskup, vypočuť aj nás [slovenských gréckokatolíkov, pozn. P. Ž.], poznať náš úmysel a zámer. Veď nám nejde o nič iné, ako o záchranu našich veriacich, nášho ľudu, o jeho povznesenie a zušľachtenie. (...) Ide nám o návrat sv. Cyrila a Metoda na pôdu našej cirkvi, lebo sem patria. Naši rímskokatolícki bratia sa celé storočie snažili o založenie spolku takéhoto mena. Nebolo im to v Uhorsku povolené. Myslím si, že je v tom prst Boží, lebo spolok s takýmto názvom patrí

jedine gréckokatolíckemu spolku. V našej eparchii sa málo spomínajú vierozvestcovia, zakladatelia viery na Slovensku. Skôr sú nám predkladaní svätci Vladimír, Oľga, Igor, Vojtech, Štefan, ktorí sú veľkými svätcami našich susedov. Je bolestivé, že naši veriaci poznajú viac iných svätých, ako tých, ktorým vďačíme za vieru, kultúru, písomníctvo. Chceme kult sv. Cyrila a Metoda zakotviť v našej eparchii. Pokladal som ‚Jednotu‘ za ‚vzkriesenie‘ diela sv. Cyrila a Metoda. Bol som presvedčený, že tento názov gréckokatolíckemu spolku na Slovensku právom patrí. Poznal som históriu a ťažkosti pri vzniku Spolku sv. Vojtecha za monarchie. Vedel som, že sa snažili práve o tento názov, ale vtedajšia vrchnosť im to pre ‚podozrenie z panslavizmu‘ nedovolila“ (Michalková 2013, s. 140-141).

Biskup P. P. Gojdič sa však nepostavil na žiadnu stranu tohto sporu, keďže v obhajovaní národno-jazykových záujmov Slovákov v gréckokatolíckej cirkvi nevidel také veľké nebezpečenstvo, ako ho identifikoval v ohrozeniach, ktoré prišli neskôr, s likvidáciou Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v roku 1950. P. P. Gojdič však pritom tvrdil, že „gréckokatolíkom slovenskej národnosti, ktorí žijú v južných častiach východného Slovenska medzi slovenskými rímskokatolíkmi také nebezpečenstvo nehrozí, lebo prostredie v nich dostatočne utvrdzuje katolícku vieru“ (Borza 2011, s. 278). Nakoniec sa však ukázal opak, lebo pravoslavicizácii gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku nezabránila ani jazyková a ani etnická identita slovenských veriacich. Táto silná politicky orientovaná akcia prevladovala aj Slovákov, ktorí podobne ako celá gréckokatolícka komunita veriacich prešovskej eparchie zotrvala v bytostne precítenom vzťahu k cyrilo-metodskej slovanskosti. Pod rúskom pravoslávnej slovanskosti sa však po druhej svetovej vojne najmä v prostredí východného Slovenska začalo

široť iné religi6znej uvaŕovanie, ktoré neprinieslo t6žobne oĎak6van6 napravu v „soci6lnej, spoločenskej Ći inej zastrĎenosťi“ grĕckokatol6kov (Fedor 1993, s. 21). Ani jedna jazykov6 Ći etnick6 skupina grĕckokatol6kov v Prešovskej eparchii po skonĎení druhej svetovej vojny nepredpokladala, „ŕe v mene slovanskosti sa bud6 od nich vyŕadovať ústupky v oblasti náboŕenskej. ŕe sa s nimi bude manipulovať. Ich d6verĕivosť, nesk6senosť sp6sobila im sam6m mnoho nepr6jemnosťi“ (Fedor 1993, s. 21), ktoré nakoniec postihli cel6 grĕckokatol6cku cirkev. D6sledky pravoslaviz6cie grĕckokatol6kov nenapravilo ani neskoršie politick6 uvoľnenie v roku 1968, ba ani s6ĕasn6 demokratiz6cia Ći pluralita duchovného ŕivota po roku 1989 nezacelila nap6chan6 krivdy. Identita grĕckokatol6kov je poznaĕen6 politick6m vn6man6m sporov grĕckokatol6kov a tzv. „nov6ch“ pravosl6vn6ch (1950), z ktor6ch niektor6 sa po zmen6ch v rokoch 1968–1990 na Slovensku uŕ nevr6tili ku katol6ckej cirkvi pr6ve pre fors6rovanie svojho konfesion6lneho cirkevnoslovansk6ho jazyka. Cyrilo-metodsk6 trad6cia sa tak aj v s6ĕasnosti nezaobiŕla bez rozporov v ot6zke jazykovo-kult6rnej identifik6cie veri6ciach byzantsk6ho obradu na Slovensku.

V prostred6 prešovskej cirkvi moŕno uŕ po roku 1818, teda po erigovan6 grĕckokatol6ckeho Prešovsk6ho biskupstva, vidieť snahy slovensk6ho i rus6nsk6ho etnika o spoločn6 kult6rnu emancip6ciu. Vted6jŕie maĎarsk6 vl6dne kruhy so s6hlasom uhorsk6ho pr6masy vŕak predkladali cis6rskemu dvoru len tak6ch kandid6tov na prešovsk6ch grĕckokatol6ck6ch biskupov, ktorí boli poplatn6 promaĎarskej politike. Preferovan6 kandid6ti na prešovsk6ch grĕckokatol6ck6ch biskupov ŕzko spolupracovali pr6ve s maĎarsk6mi politick6mi kruhmi, a tak sa podieľali aj na odn6rodňovan6 vlastn6ch (rus6nsk6ch i slovensk6ch) veri6ciach svojej eparchie (Coraniĕ 2007, s. 173–192). V posledn6ch desaťroĕiach 19. storoĕia sa v Uhor-

sku na označenie katolíkov východného obradu začalo používať jednotné pomenovanie *uhorskí gréckokatolíci*, čo súviselo s programovým kreovaním jednotného uhorského (rozumej maďarského) národa. Hlavným cieľom bolo vtlačiť gréckokatolíckym veriacim povedomie o tom, že sú uhorskými gréckokatolíkmi, teda *gréckokatolíckymi Maďarmi*. Jeden zo spôsobov, ako s touto myšlienkou „zjednotiť“ všetkých gréckokatolíckych kňazov a veriacich, bolo ich pomadžarčenie. Maďarizácia gréckokatolíckeho obyvateľstva v Uhorsku však nepostupovala v plánovanom rozsahu. Politické kruhy v Uhorsku v snahe o úplnú maďarizáciu kultúrneho života gréckokatolíkov zvolili aj novú stratégiu založenú na zavedení maďarského zložkového písania pri transliterácii cirkevnej slovančiny do latinky (Dwornik 2020, s. 198-210).

Maďarizačné smerovanie uhorskej politiky sa zvýraznilo aj pri organizovaní púte Slovákov v roku 1881 do Ríma, kde sa uskutočnili prvé cyrilo-metodské slávnosti v katolíckej cirkvi. Hoci išlo o poďakovanie sa katolíckych Slovanov za encykliku pápeža Leva XIII. *Grande munus* z 30. 9. 1880, v ktorej tento pápež vyzdvihol význam sv. Cyrila a Metoda pre kresťanstvo a osobitne pre slovanské národy, na slávnosti sa mohlo zúčastniť iba veľmi málo Slovákov (aj to však boli len rímski katolíci), keďže vtedajšie uhorské úrady intenzívne pod tlakom z perzekvovania bránili akejkoľvek účasti Slovákov na putovaní do Ríma (Hromják 2013, s. 545-562). Vševlad Gajdoš o tom napísal: „Zo Slovenska sa na týchto slávnostiach zúčastnila len malá skupina národovcov, pre zastrašovanie a prekážky zo strany uhorských úradov a maďarských úradníkov. Slovenských pútnikov bolo len osem“ (Gajdoš 1971, s. 43-63).

Osobitnú rolu pri identifikovaní sa slovenských gréckokatolíkov s cyrilo-metodskou tradíciou predstavovalo aj

zdôrazňovanie kultúrnej jednoty Slovákov s Čechmi, ktorá súvisela so štátom podporovanou československou ideológiou. Išlo o umelé presadzovanie jazykovej a kultúrnej jednoty tzv. československého národa, ktorá sa zdôrazňovala na pozadí politicky forsírovanej historickej spolupatričnosti Čechov a Slovákov (Hetényi – Ivanič 2017, s. 82). V cyrilo-metodskom odkaze sa pre československú ideu jednoty hľadala ideologická platforma, ktorá vyrástla z propagácie odkazu Jána Husa v protestantskom konfesionálnom tábore ako protiváha cyrilo-metodského hnutia šíriaceho sa formou unionistických velehradských konferencií realizovaných v katolíckom duchu. Cieľom unionistického katolíckeho hnutia bolo vyvolať interkonfesionálny dialóg medzi katolíckou a ortodoxnou cirkvou o myšlienke cyrilo-metodskej jednoty (Letz 2020, s. 455, Hromják 2007). Aj v prostredí gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku sa táto aktivita niesla v tomto duchu a súvisela nielen s propagáciou unionistických aktivít, ale najmä tiež v podobe tzv. katolíckej akcie, ktorá utvorila podhubie aj pre rozmanité laické hnutia. Ich cieľom bola obrana kresťanských hodnôt, keďže sa tieto hnutia prakticky orientovali na všetky oblasti každodenného života veriacich. Ľ. Hromják (2023, s. 73) k tomu uvádza, že významný dopad na cirkevný a liturgický život Slovanov i Slovákov mala spoločná žiadosť chorvátskych, českých a slovenských biskupov z roku 1863, ktorej cieľom bolo dosiahnuť „spoločné liturgické slávenie sv. Cyrila a Metoda na území habsburskej monarchie“, a ďalej k tomu dodáva, že vtedajší pápež Pius IX. ich žiadosti vyhovel, keď v roku 1864 došlo k presunutiu liturgického slávania sviatku svätého Cyrila a Metoda zo 14. marca (tento dátum bol spoločným sviatkom sv. Cyrila a Metoda v habsburskej ríši na základe rozhodnutia pápeža Pia VI. z roku 1777) na 5. júla.

Aj katolícka akcia sa rozvinula v 20. a 30. rokoch 20. storočia na podnet rímskeho pápeža Pia XI. (pápež zadefinoval jej hlavné poslanie a organizačné usporiadanie), pričom nadviazala na začiatky tejto akcie z konca 19. storočia; termín *katolícka akcia* použil pápež Lev XIII. vo svojom liste v roku 1895. Jej cieľom mala byť snaha pomáhať cirkvi v pastoračnom úsilí, najmä pri obraňovaní kresťanských hodnôt a katolíckej jednoty v meniacich sa spoločenských podmienkach. V rámci duchovnej správy veriacich sa katolícka akcia ako ideové hnutie orientovala na usmerňovanie katolíckych laikov pri organizovaní rozmanitých duchovných aktivít, napr. pri organizovaní katechéz o úcte k sv. Jozefovi, pri organizovaní mužských modlitebných bratstiev, sociálnych spolkov a pod. (porov. Encyclopaedia Beliana). Katolícka akcia sa uplatnila v gréckokatolíckej cirkvi napríklad pri obrane jej hodnotového systému (Borza – Mandzák 2010, s. 326-343). Poukazovala najmä na nevyhnutnosť revitalizovať gréckokatolícku identitu aj z hľadiska udržania cirkevnoslovanského liturgického jazyka pri bohoslužbách. Zdôrazňovaním liturgického jazyka a obradu ako zjednocujúceho spojiva gréckokatolíkov sa práve michalovskí redemptoristi ukázali najmä ako sústredení aktivisti. Zdôrazňovali potrebu zlepšenia vzťahu Slovákov gréckokatolíkov k liturgickej cirkevnej slovančine, ktorí však čoraz intenzívnejšie volali po preklade liturgie do svojho spisovného jazyka: „Tak zvana katolícka akcia ma prevezc taku všeobecnú zmenu krescanskoho života. Priložme šicki ruku ku roboce za náš obrad, za svatu veru (...) Kedz náš obrad ma mac počľivosc, mušíme šicki greckokatolíci od Jasiňi po Poprad: Hornáci, zemplínčane, šariščane a ostatni dovjedna trimac. Mi šicki mame spoločních otcov, mal’i sme dakedi spoločnu reč, mame spoločni obrad, ta podajme sebe ruki, ku spoločnej roboce jak braca i sestri. Ľem v takej jednosci je šila naša i šila

našoho obradu. Každí, chto rozbija totu jednotu, škodzi obradu. Dzvihneme svoj obrad, kedz dzvihneme u nas usceňe svatoho Cirila i Metoda. Voni su otcami obradu i joho pokroviteľami“ (Slovjanski apostoly 1937, s. 28-32).

Slovenskí gréckokatolíci však boli postupným rozdrobovaním historickej Mukačevskej eparchie začlenení do Prešovskej i novoutvorenej Mukačevskej eparchie a od roku 1917 časť z nich patrila aj do Hajdúdoržskej eparchie, v ktorej sa ako liturgický jazyk už používala maďarčina. V úsilí o národnú a kultúrno-religióznú identifikáciu preto zaiste nestačilo iba povrchné povedomie o cyrilo-metodskom kontinuovaní cirkevnoslovanských liturgických obradov, keďže rozvíjajúca sa cyrilo-metodská úcta na Slovensku prinášala so sebou aj silnejúcu jazykovú identifikáciu Slovákov gréckokatolíkov, ktorá sa aj na východnom Slovensku prirodzene rozvíjala aj pod vplyvom slovenských rímskokatolíkov.

Presadzovanie cirkevnoslovanskej jazykovej tradície v duchovnom rozvoji gréckokatolíckej cirkvi možno vidieť práve v tej časti gréckokatolíckej hierarchie, ktorá slovenské obyvateľstvo byzantského obradu stereotypne pokladala za Rusnákov/Rusínov. Táto idea založená na konfesionalnej jednote všetkých gréckokatolíkov nadväzovala najmä na povedomie o spoločnom pôvode všetkých veriacich byzantského obradu pod Karpatmi. Ako argument pritom stačilo, že aj Slováci gréckokatolíci používajú miestny rusínsko-ukrajinský variant liturgickej cirkevnej slovančiny.

V tejto súvislosti treba pripomenúť, že rozvoj a upevňovanie kultúrneho povedomia veriaceho človeka sa uskutočňuje práve v kontexte výchovy a osvety v miestnych cirkevných spoločenstvách. V rámci nej duchovenstvo vplývalo na kultúrne uvedomovanie sa svojich veriacich. Kňazi ako miestni vzdelanci a kultúrni dejatelia neraz viedli svojich veriacich

k upevňovaniu konfesiónálneho povedomia. Miestne cirkevné školy oddávna pôsobiace práve v autonómne fungujúcom prostredí ľudovej edukácie vplývali na vzdelávanie tým, že upevňovali kultúrno-spoločenské povedomie v stabilnom spojení s cirkevnou tradíciou a liturgickým jazykom. Autonómnosť cirkevného vzdelávania pritom vytvorila aj podhubie pre postupný národno-emancipačný rozvoj v jednotlivých konfesiónálnych spoločenstvách (Gergely 2008, s. 26-27). Takéto vývinové smerovanie možno dobre pozorovať nielen u slovenských evanjelikov i rímskych katolíkov, ale aj v prostredí gréckokatolíckej cirkvi.

Práve prostredníctvom týchto edukačných a spolkových aktivít aj v prvej polovici 20. storočia sa podporovalo jazykovo-identifikačné úsilie, v ktorom P. Borza v gréckokatolíckom kontexte vidí najmä zdôrazňovanie vplyvu slovenského katolicizmu, keďže práve ten po vzniku Slovenského štátu v roku 1939 „paradoxne prežíval svoje ‚zlaté časy‘ opierajúc sa o úzke spojenectvo s autoritatívnym režimom, ktorý charakterizoval všadeprítomný slovenský nacionalizmus“ (Borza 2013, s. 166). V jazykovo-emancipačných snaženiach slovenských gréckokatolíkov však treba osobitne vnímať jazykové potreby Slovákov gréckokatolíkov a na druhej strane aj ich stereotypné stotožňovanie s Rusínmi. Stereotypné stotožňovanie sa totiž v slovenskom kontexte neuplatnilo ani v minulosti. Poukázala na to analýza sčítaní obyvateľstva, z ktorej sa ukazuje, že Slováci v prostredí gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku tvorili a podnes tvoria väčšinu (Tišliar – Šprocha 2017, s. 127). Ich jazykovo-kultúrna identita nie je v protiklade s konfesiónálnou identitou, keďže konfesiónálna identita Slovákov neprotirečí slovenskému jazykovo-etnickému cíteniu. Aj vydanie brožúrky v zemplínskom nárečí michalovskými redemptoristami v roku 1937 preto skôr pripomína separatistickú *slovjackú*

*ideu*, ktorá oživovala spomienky na niekdajší neúspešný pokus politicky konštituovať osobitý národ *Slovjakov*.

Snahy podlomiť slovenskú identitu pomocou obradovo-konfesionálnych atribútov sa prejavili aj v tom, že sa forširovalo cirkevné jazykové hľadisko. Spomínaná brožúrka michalovských redemptoristov z roku 1937 sa pokúšala nivelizovať snahy o jazykovú jednotu slovenských gréckokatolíkov s ostatnými slovenskými katolíkmi, hoci pritom sama zdôrazňovala potrebu jednoty s katolíckou cirkvou, ktorá sa dokumentovala v cyrilo-metodskej cirkevno-slovanskej tradícii aj v kontexte historickej mukačevskej cirkvi. Akosi sa však v brožúrke obišlo i to, že gréckokatolíci Rumuni a Maďari už používali svoje materinské jazyky aj pri slávení cirkevných obradov. Michalovskí redemptoristi sa snažili slovenských gréckokatolíkov usvedčiť z toho, že sa hanbia za liturgický jazyk, za svoj obrad, ba dokonca podozrievali Slovákov gréckokatolíkov z toho, že chcú prejsť k rímskokatolíkom: „Plani to sin, co še haňbi za otca i macir, za jich bešedu, za jich zajdu, za ich chudobstvo. Greckokatolíku ňebudz takim planim sinom ohľadom svoho obradu. Ňe ľem ňehaňbij še zaňho, aľe ušiluj še zjednac mu najveksu počľivosc. Jak? Ňe spričaňom, ňe poňevažeňom laciňskoho obradu, aľe po prikladu svatoho Cirila i Metoda z robotu a krescaňskim životom“ (Slovjanski apostoly 1937, s. 28).

V literárnej, kultúrnej a celospoločenskej komunikácii slovenskej katolíckej spoločnosti sa pri speve duchovných piesní už dávno uplatňoval spisovný slovenský jazyk, ktorý aj vďaka pravidlám spisovnej slovenčiny S. Cambela (1856–1909) a V. Vážneho (1892–1966) bol etablovaný a používal sa ako reprezentatívny a existenčný etnoidentifikačný a komunikačný prostriedok v celom slovenskom priestore (Krajčovič – Kačala 2006, s. 119–137). Gréckokatolícka hierarchia v Československu sa však ešte nedokázala úplne odpútať od stereotypného pohľadu na jazyko-

vo-etnické povedomie presakujúce z historickej mukačevskej cirkevnej tradície. Vzdľaťovala sa tým od kultúrnych potrieb svojho veriaceho ľudu, lebo nerozlišovala medzi cirkevným a národným, a to ani vtedy, keď bolo potrebné promptne zareagovať na pomery, ktoré formovali vzťahy medzi liturgickým, literárnym a ľudovým jazykom (Haraksim 2000, s. 22). Miešanie či prelínanie konfesionalnej a národnej identity sa tolerovalo, čo však spôsobovalo neistotu v jazykovom a kultúrno-identifikačnom vývine gréckokatolíkov. E. Sirochman dodáva, že gréckokatolícka nobilita aj pri vzniku Československa, do ktorého patrila celá Podkarpatská Rus s pôvodným sídlom Mukačevskej eparchie, zdôrazňovala, že východné Slovensko s gréckokatolíkmi je vlastne *ruskou zemou*, a preto aj jej obyvateľstvo je *ruské*, hoci na tomto mieste žili a žijú aj Slováci. Gréckokatolíci Slováci totiž sami seba nazývajú *rusnákmi* „najmä na odlišenie od slovenských rímskokatolíkov, s ktorými v jednote religióznej, ale najmä národnej žijú z tejto slovenskej postate od nepamäti. Hlásatelia rusifikácie (gréckokatolíkov) či rusinizácie či ukrajinizácie gréckokatolíkov si zamenili označenie národnosti s označením viery a obradovej identity“ (Sirochman 2011, s. 10).

Národnej (jazykovej a etnickej) identifikácii gréckokatolíkov Slovákov i Rusínov na prelome 19. a 20. storočia totiž bránili najmä vonkajšie okolnosti, ktoré súviseli s reminiscenciami na národnostnú politiku Uhorska a s ňou podmienenými vnútornými pomermi v gréckokatolíckej cirkvi snažiacej sa o spoločenské a politické zrovnoprávnenie. Otázku jazyko-vo kultúrnej identity preto gréckokatolícka hierarchia neformulovala ani po vyčlenení Prešovského biskupstva, keď boli gréckokatolícki Slováci rozdelení do biskupstiev, v ktorých však tvorili menšinu: „Mukačevskému biskupstvu pripadli významné slovenské okresy ako Michalovce, Trebišov, Sečovce a Sobrance, čo výrazne zmenšilo aj šance na ich spoločné vy-

stúpenie. (...) Aj vedenie seminárov bolo výlučne v rusínskych, neskôr v maďarských rukách, resp. v rukách pomadžarčených Rusínov, ktorí v takomto duchu vychovávali aj kňazský dorast“ (Coranič 2013, s. 117).

Problematika jazykovej a kultúrnej identity slovenských gréckokatolíkov však už nemohla dlhšie zostať v úzadí, a to aj po vzniku Československej republiky v roku 1918. Slovenskí gréckokatolíci sa začali intenzívnejšie zviditeľňovať. Slovenský jazykový a kultúrny identifikačný rámec súvisel s revitalizáciou úcty k svätým Cyrilovi a Metodovi, s ktorou sa stotožnili podobne ako rímskokatolíci Slováci. Snahy gréckokatolíkov Slovákov potvrdiť svoju identitu v kontexte slovenského cyrilo-metodského odkazu posilnila navyše nevyhnutná potreba porozumieť cirkevnoslovanským liturgickým textom. Začiatkom tridsiatych rokov minulého storočia tak vznikol prvý preklad liturgie z cirkevnej slovančiny do slovenčiny. Veľkú zásluhu na tejto prekladateľskej práci mal zanietený slovenský gréckokatolícky kňaz Pavol Spišák (1901–1975) (Škoviera 2016, s. 132–144).

Zintenzívnenie emancipačného procesu slovenských gréckokatolíkov neprekazila ani ustrnutosť gréckokatolíckej hierarchie v Prešove, ktorá iba veľmi opatrne reagovala na jazykové potreby slovenských veriacich. Tento precedens sa nedá vysvetliť ani len v už spomínanom porovnaní s používaním maďarčiny a rumunčiny ako obradového jazyka v gréckokatolíckych farnostiach Veľkoveľkoveľského biskupstva so sídlom v rumunskej Oradei a v maďarských gréckokatolíckych farnostiach patriacich do Hajdúdoržskej gréckokatolíckej eparchie: „...približne pred 150-timi rokmi pristúpili viacerí gréckokatolícki kňazi a biskupi, hlásiaci sa k maďarskej národnosti, k prekladu sv. liturgie i obradov. Preložili všetky pobožnosti, časoslov a vznikla gréckokatolícka eparchia, kto-

rá používala maďarský bohoslužobný jazyk bez písomného povolenia Ríma. Nikto proti tomu postupu nenamietal, lebo východné cirkvi používali živý jazyk od počiatku. Maďarská liturgia mala právo na život, lebo vychádzala z potrieb a požiadaviek veriacich na zrozumiteľnosť bohoslužieb. Ich príklad nasledovala rumunská gréckokatolícka cirkev. Aj na oboch biskupstvách, užhorodskom, prešovskom, znela plynulá maďarčina, čomu sa nebolo možné diviť, keďže celé štúdium staršej generácie bolo s týmto jazykom spojené. Tento moment však v kňazoch našej cirkvi, ktorí mali slovanské zmýšľanie, vyvolal podobné túžby, ktoré sa nedali zastaviť. Boli to túžby po zrozumiteľnosti po „Slove Života“. Postupne začal proces národného uvedomovania a vzniku ukrajinských, poľských, rusínskych, českých a slovenských prekladov bohoslužobných textov. Slováci boli medzi poslednými, ktorí načúvali Božiemu slovu v jazyku, ktorý im dal Stvoriteľ“ (Michalková 2013, s. 162).

Kultúrno-emancipačný a jazykový zápas gréckokatolíkov Slovákov za svoju identitu preto možno vidieť „v trvalej absencii Slovákov vo vedení [*prešovskej, pozn. P.Ž.*] diecézy. Ani jeden kanonik prešovskej biskupskej kapituly, ani jeden profesor bohosloveckej akadémie alebo seminára sa nehlásil za Slováka, hoci ne jeden z nich pochádzal z čisto slovenského kraja. (...) A tak vlastne aj v slovenských gréckokatolíckych farnostiach až do nedávnej minulosti pôsobili rusínski kňazi, ktorí sa len veľmi neochotne alebo vonkoncom odmietavo stavali k zavádzaniu slovenčiny do byzantskej liturgie“ (Švagrovský 1999, s. 43). Treba tiež zdôrazniť, že gréckokatolícka cirkev, ktorá bola mimoriadne zasiahnutá maďarizáciou, sa nevedela dlho vymaniť spod tohto ideologického vplyvu. Ján Murín aj preto zdôrazňuje, že ešte v prvej polovici 20. storočia nebolo gréckokatolíckeho kňaza, ktorý by neovládal

maďarčinu, ospravedlňujúc túto skutočnosť, že maďarčina bola uhorským štátnym jazykom a v tomto jazyku prebiehalo aj vyučovanie na všetkých vyšších školách, vrátane bohosloveckých seminárov. Výsledkom tohto vývinu bola preto prirodzená snaha Slovákov gréckokatolíkov revitalizovať najmä ideu „slovanskej cyrilo-metodskej cirkvi“, ktorá v prostredí historickej mukačevskej gréckokatolíckej identity strácala najmä tento svoj pôvodný jazykový charakter, keďže „mnoho kňazov a veriacich žijúcich v maďarskom prostredí sa cítili byť Maďarmi“ (Michalková 2013, s. 162).

Gréckokatolíci Slováci prostredníctvom prekladu liturgie v spisovnom jazyku začali využívať aj možnosť slobodne sa identifikovať so spoločenstvom, s ktorým ich spájajú všetky jazykovo-kultúrne atribúty. V kontexte s identifikáciou konfesiónálnych spoločenstiev na Slovensku treba ešte pripomenúť, že jednotlivosti ako stereotyp používaného liturgického jazyka a príslušnosť jednotlivca k religióznemu prostrediu či k eparchii ako cirkevnému spoločenstvu sú skôr obrazom slovenského lokálpatriotizmu, preto sa nepokladajú za jazykovo-etnický atribút, preto ich treba posudzovať v kontexte národnej kultúry ako celku.

Cirkevnoslovanský liturgický jazyk, ktorý je tradičným jazykom cirkevných obradov, tak postupne nahradila spisovná slovenčina. Pre svoju jazykovo-identifikačnú jednoznačnosť a zrozumiteľnosť je spisovná slovenčina existenčným jazykovým útvarom Slovákov. Spisovná slovenčina sa okrem zjednocujúcej funkcie predstavuje ako národnoreprezentatívny atribút aj v slovenskom gréckokatolíckom konfesiónálnom prostredí. Túto jej funkciu pokladajú slovenskí gréckokatolíci za podstatnú súčasť svojej národnej identity. Podobnú rolu má od roku 1992 aj spisovná slovenčina u evanjelických Slovákov, kde sa ako tradičný liturgický jazyk cirkvi používala bib-

ličtina (slovakizovaná čeština), ktorá dnes predstavuje najmä symbol viery Slovákov evanjelikov (Doruľa 2015, s. 13).

Spisovný slovenský jazyk, spoločné historické povedomie, územie a poznanie prvotnej kresťanskej slovanskej konštitúcie v Nitre poskytlo slovenským gréckokatolíkom, podobne ako aj rímskym katolíkom, priestor na národnú identifikáciu so svojim jazykovým spoločenstvom. V rámci byzantsko-slovanskej konfesionalnej tradície existujú spoločenstvá Ukrajincov, Rusínov, Rumunov, Maďarov, Poliakov gréckokatolíkov, ktorí svoju jazykovú a národnú identitu tiež deklarujú v súlade so svojím jazykovým povedomím a spisovným jazykom. Procesy identifikácie rozmanitých jazykovo-etnických spoločenstiev sa preto aj v byzantsko-slovanskej cirkvi tak uskutočňujú v zhode s podmienkami emancipácie národa a na základe jazykovej identifikácie.

Emancipácia slovenského jazykového spoločenstva v prostredí gréckokatolíckej cirkvi sa utvárala stáročia. Svedčí o tom cyrilská písomná kultúra na Slovensku, na rozvoji ktorej sa podieľali aj Slováci. Slovenskí gréckokatolíci podnes pokladajú obrad a liturgický jazyk vo svojej cirkvi za posvätné dedičstvo predkov.

Slováci vo svojich gréckokatolíckych chrámoch spievali a podnes spievajú aj cirkevnoslovanské liturgické texty a aj doma sa modlili a modlia predpísané modlitby v cirkevnej slovančine. Mnohé texty poznali a podnes poznajú často naspamäť a vďaka ústnej tradícii ich mnohí recitujú spontánne s väčšími či menšími chybami. Slabá zrozumiteľnosť cirkevnoslovanského jazyka je príznačná aj pre ostatné jazykové priestory v Rusku, Bielorusku, Bulharsku či Srbsku. Pre Slovanov východného obradu je však cirkevnoslovanský jazyk kultúrnym symbolom, no napriek tomu treba poznamenať, že srbská i macedónska pravoslávna cirkev má už cirkevnoslo-

vanské bohoslužobné texty preložené do národného jazyka a vo svojom národnom jazyku slávia svoje bohoslužobné obrady aj ukrajinskí gréckokatolíci. Bulhari v súčasnosti tiež aktívne prekladajú liturgické texty do bulharského jazyka. V otázke prekladania liturgických textov do národného jazyka sú však najkonzervatívnejší východoslovanskí pravoslávni. Treba však zdôrazniť, že používanie súčasného spisovného jazyka v bohoslužobnom procese je nevyhnutný prirodzený výsledok vývinu národných slovanských jazykov. V tomto kontexte aj používanie slovenčiny ako kultúrno-identifikačného a národného symbolu znamená pre Slovákov gréckokatolíkov príležitosť na jeho uplatnenie ako liturgického jazyka aj v kontexte svojej cirkvi byzantsko-slovanského obradu, a to práve v zmysle cyrilo-metodského odkazu.

Myšlienky byzantsko-slovanskej duchovno-kultúrnej tradície sa však v priestore mukačevskej cirkvi pod Karpatmi už od 17. storočia reprodukovali nielen v cirkevnej slovančine, ale aj prostredníctvom ostatných rukopisných cyrilských textov ovplyvnených ľudovým jazykom. Súčasťou duchovného dedičstva mukačevskej cirkvi sú preto nielen Sväté písmo a bohoslužobné obrady v liturgickej cirkevnej slovančine. Literárny jazyk je hlavným kultivovaným komunikačným prostriedkom, ale aj identifikačným symbolom jazykového spoločenstva. Varianty (redakcie) liturgického jazyka v cirkevno-slovanskej bohoslužobnej tradícii byzantsko-slovanského obradu sú dôležitým dokladom o rozvíjajúcom sa jazykovom povedomí jeho používateľov. Vo vydaní cirkevno-slovanskej päťzväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie v rokoch 1805–1806 preto treba vidieť predovšetkým nástroj na posilnenie cirkevno-slovanského liturgického jazyka.

Vojvodinskí gréckokatolíci od roku 1923 na rozdiel od slovenských gréckokatolíkov používajú zemplínske nárečie ako

svoj spisovný jazyk, ktorého kodifikovanú podobu využívajú aj v kontexte svojho liturgického slávenia. Obhajujú ním svoju špecifickosť aj v duchu velehradských cyrilo-metodských unionistických myšlienok, keď tak dokumentovali najmä svoje osobitné postavenie a svoj vzťah k chorváckym rímskokatolíkom i k pravoslávnej cirkvi v Srbsku (Ramač 2017, s. 82). Križevacký biskup Dionýz Njaradi (1874–1940) sa snažil šíriť myšlienky velehradských unionistických kongresov u svojich veriacich na Dolnej zemi; túto úlohu plnil však aj v Československu, kde v rokoch 1922–1927/28 pôsobil ako apoštolský administrátor Prešovskej eparchie. Pri príležitosti 1100. výročia narodenia svätého Cyrila Križevacká eparchia v roku 1927 zorganizovala púť na Velehrad. V rámci svojej cesty prišli títo dolnozemskí gréckokatolíci aj na východné Slovensko, keďže odtiaľ pochádzajú aj predkovia týchto vojvodinských gréckokatolíkov. Bola to zároveň vhodná príležitosť na šírenie úcty k slovanským svätcom, ktorá sa aj pod vplyvom velehradského kongresu v roku 1927 niesla práve v tomto znamení plurality. Prostredníctvom priamej účasti gréckokatolíkov z Križevackej eparchie na velehradskej púti sa tak aj na východné Slovensko bezprostredne dostali pomerne ucelené myšlienky ekumenizmu a jednoty slovanských kresťanských cirkví v rozmanitosti jazykových tradícií (Ramač 2017, s. 86-87).

Gréckokatolíci Slováci sa však aj prostredníctvom slovenských duchovných piesní snažili posilňovať svoje jazykové a národné postavenie. Dialo sa to v súvislosti s vydaním prekladu liturgie Jána Zlatoústeho a menlivých častí na sviatky cirkevného roka.

Slováci gréckokatolíci dovtedy používali pre potreby svojho duchovného rozvoja rozmanité spevníky duchovných piesní, ktoré sú zaujímavé nielen z obsahového, ale aj jazykového a kultúrno-historického hľadiska. Už existencia cy-

rilských textov paraliturgických piesní vo východnej slovenčine dokazuje, že slovenskí gréckokatolíci používali a tvorili duchovné piesne, v ktorých sa zreteľne vyjadruje ich slovenské jazykové povedomie. Slovenskí gréckokatolíci svoj materinský jazyk (nárečie) nikdy nevnímali ako prekážku pri identifikácii s byzantsko-slovanským obradom a cirkvou. Používanie duchovných piesní, ktoré preberali aj zo slovenských katolíckych kancionálov, pokladali za pevnú súčasť svojej jazykovej a kultúrnej tradície.

V roku 1933 vyšiel tlačou prvý preklad liturgie Jána Zlatoústeho do slovenčiny ako samostatná tlač s názvom *Sv. služba Božia (liturgia – omša) sv. Jána Zlatoústeho, arcibiskupa carihradského*. Táto brožúrka s prekladom liturgie však ešte neobsahovala prílohu s duchovnými piesňami v spisovnej slovenčine. Vydanie prekladu liturgie do slovenčiny je v nej uvedené paralelne v stĺpci vedľa textu v cirkevnej slovančine, ktorý bol transliterovaný do latinky. Na vydanie takto skoncipovanú knižku pre veriaci ľud spracoval Pavol Spišák, farár v gréckokatolíckej farnosti Vernár. Táto jeho dvojazyčná cirkevno-slovansko-slovenská liturgická knižka vyšla v tlačiarňi J. Rišňovského v Nitre. Na titulnom liste sa píše, že P. Spišák svoj preklad dokončil na sviatok sv. Cyrila a Metoda v roku 1932. V úvodnom texte k tomuto vydaniu spišsko-kapitulský profesor a kňaz Alojz Miškovič, ktorý bol jedným z cenzorov vydania (ďalšími cenzormi boli Irenej Kondratovič, choňkovský gréckokatolícky kňaz a cirkevný cenzor, a Karol Ďurček, nitriansky kňaz a cirkevný cenzor) poznamenal: „Pôvodná staroslovanská reč dostala u slovanských národov rozličné zafarbenie krajové. Staroslovančinu každý slovanský národ prispôsobuje si k svojmu jazyku pravopisne a ešte zvlášť vo výslovnosti a preto sa zdá inakšia reč bohoslužobná bulharská, srbochorvátska, ruská a ukrajinská... Pre

obecnú potrebu žiadalo sa mať najužívanejšej omše východnej liturgie aj v slovenčine, keďže preklad jej majú už Francúzi, Nemci, Rumuni, Maďari, Srbi, Chorváti, Bulhari atď. Vyšla i v latinskej reči. Vykonal teda Pavel Spišák cennú vec, keď ju preložil do slovenčiny. Nechže slúži jeho dielo k povzneseniu náboženského ducha medzi našim ľudom“ (Miškovič 1933, s. 5-6).

Zostavovatelia tlačných modlitebníkov pre ľud duchovné piesne spravidla zaraďujú ako prídavok na ich koniec. Duchovné piesne pre gréckokatolíkov sa publikujú ako príloha v knižnom vydaní liturgie spolu s ostatnými modlitbami v slovenčine. Modlitebník vyšiel s názvom *Chváľme Boha* v roku 1942. Slovenská modlitebná knižka pre gréckokatolíkov vyšla v druhom vydaní aj so schválením gréckokatolíckeho biskupa Pavla Gojdiča. Pavol Spišák dokončil prípravu druhého doplneného a opraveného vydania 30. novembra 1941 a takmer o mesiac na to v prvý vianočný deň roka 1941 dostala povolenie na tlač (Glevaňak 2014, s. 81). Na stranách 564-611 modlitebná knižka prináša aj duchovné piesne, ktoré slovenskí gréckokatolíci poznali, používali alebo mali v obľube. Usporiadané sú tematicky podľa kalendárového cyklu katolíckej cirkvi; najprv sú zaradené piesne na sviatky Kristovho narodenia, za nimi nasleduje pieseň na Nový rok, ďalej pieseň k najsvätejšiemu menu Ježiš, ktorá sa viaže k časti evanjeliovej perikopy (Lk 2, 40-52). Ďalej sú to pôstne piesne, veľkonočné piesne, pieseň na Nanebovstúpenie Pána, na svätodušné sviatky, pieseň k Oltárnej sviatosti, k Božskému srdcu Ježišovmu, ktoré gréckokatolícki veriaci podnes spievajú napríklad počas prijímania po speve predpísaného pričastenu najmä vo vidieckych chrámoch. Veľkú skupinu tvoria aj piesne k úcte Panny Márie, ďalej piesne k svätej rodine a na konci piesňovej prílohy sa uvádzajú aj texty piesní k svätému Cyrilovi a Metodovi a pieseň k svätému Mikulášovi. Záver spevníkovej prílohy tvorí Pápežská hymna,

slovenská hymnická pieseň *Bože čos' ráčil slovenskému rodu* a zádušná pieseň, ktorú veriaci spievajú po skončení pohrebu na cintoríne pri hrobe nebožtíka.

Pavel Spišák vo svojom doslove k druhému vydaniu modlitebnej knižky roku 1942 sa dôverne obracia na grécko-katolíka Slováka takto: „Budeš sa už konečne môcť modliť a spievať svoje obľúbené piesne v svojej materinskej reči“ (Spišák 1942, s. 622) a dodáva, že „cieľom tejto knihy je, aby slovenský gréckokatolík porozumel cirkevnej reči, porozumel obradom a poznal ich krásu“ (Spišák 1942, s. 622) a že „poslúži na povznesenie náboženského ducha“ (Spišák 1942, s. 626). Knižka sa skutočne stala populárnou aj vďaka prvému cirkevne schválenému slovenskému prekladu liturgie, ktorý spolu s prílohou slovenských duchovných piesní priniesol Slovákom gréckokatolíkom užitočnú modlitebnú pomôcku, ktorá poslúžila aj na povznesenie nábožnosti v národnom duchu.

Slováci používali piesne pochádzajúce z rozmanitých rímskokatolíckych spevníkov, ktoré vychádzali v slovenčine tlačou od polovice 17. storočia. Patril k nim napríklad prvý po slovensky vydaný katolícky spevník *Cantus Catholici* z roku 1655 (jeho druhé vydanie je z roku 1700). Spolu s ďalšími, neskoršie vydávanými piesňami v slovenských katolíckych spevníkoch sú takéto duchovné piesne dokladom o rozvoji slovenskej náboženskej piesňovej tradície aj v gréckokatolíckom prostredí.

Do okruhu slovenských spevníkov s náboženskými piesňami patrí tiež *Všeobecná zbierka cirkevných katolíckych pesničiek slovenských* z roku 1874, ktorú zostavil Andrej Radlinský (1817–1879) v spolupráci s Františkom Víťazoslavom Sasinkom (1830–1914), slovenským historikom, kňazom a vlastencom. Práve F. V. Sasinek je autorom duchovných piesní venovaných Cyrilovi a Metodovi, ktoré môžeme nájsť v Spišákovom gréckokatolíckom modlitebníku z roku 1942. Sú

to piesne s incipitmi *Duša kresťanská, zvelebuj Boha* (Spišák 1942, s. 608-609), ktorá sa v prílohe k Spišákovmu modlitebníku pre gréckokatolíkov uvádza pod poradovým číslom 50. a pieseň *Oslavujme hviezdy jasné: Cyrila a Metoda* s poradovým číslom 51 (Spišák 1942, s. 609). František Víťazoslav Sasínek je aj autorom ďalších dvoch textov duchovných piesní, ktoré zložil za účelom šírenia úcty k Cyrilovi a Metodovi; ide o piesne *Bud'te zvelebení a Tisíc rokov preletelo*.

Duchovné piesne šírené v spisovnom jazyku medzi katolíckym ľudom nielenže nenásilným spôsobom vzdelávali najširšie vrstvy slovenského spoločenstva, ale pestovali v ňom aj jazykovú kultúru a cyrilo-metodské povedomie. E. Fordinálová dodáva, že hoci F. V. Sasínek nenapísal tieto texty ako duchovné cyrilo-metodské piesne, ich zhudobnenie poskytlo priestor na šírenie cyrilo-metodskej úcty práve prostredníctvom všeludového chrámového spevu (Fordinálová 2007, s. 106).

Pieseň *Bud'te zvelebení* vznikla ako samostatná báseň v päťdesiatych rokoch 19. storočia, ktorú venoval slovanským vierozvestom. Názov *Pieseň* (v pôvodnom význame *spev*; Sasínek text piesne publikoval už v roku 1852 v časopise *Cyrill a Method*, pôvodne mal päť 9-veršových strof), ktorý je poetickým, básnickým veršovaným a rýmovaným útvarom (Fordinálová 2007, s. 106), inšpiroval hudobného skladateľa J. Egryho a neskôr aj Mikuláša Schneidra-Trnavského k tomu, aby ju zhudobnil. Podobne aj ostatné vyššie spomínané Sasínkove texty našli svoje miesto ako duchovné piesne vo vydaniach *Jednotného katolíckeho spevníka* (ďalej *JKS*), ktoré okrem textovej zložky obsahujú aj hudobno-notový zápis. Sasínkovu pieseň *Oslavujme hviezdy jasné* podľa *JKS* zhudobnil F. Schneider-Trnavský. Pieseň *Duša kresťanská, zvelebuj Boha* podľa *JKS* zhudobnil Fr. O. Matzenauer a J. Mathulay. Zámerom vydania *JKS* bolo okrem používania spisovného slo-

venského jazyka najmä zjednotenie textov duchovných piesní vo všetkých slovenských rímskokatolíckych spoločenstvách veriacich (Pöstényi 1947, s. 5).

Modlitebník P. Spišáka z roku 1942 obsahuje iba dve piesne z JKS určené na všeľudové spievanie na sviatok Cyrila a Metoda, teda už spomínanú pieseň s incipitom *Duša kresťanská, zvelebuj Boha* a pieseň *Oslavujme hviezdy jasné: Cyrila a Metoda*. Slováci gréckokatolíci sa v modlitebníku k slovenskému cyrilo-metodskému odkazu prihlásili aj slovenskou hymnickou piesňou s incipitom *Bože čos' ráčil slovenskému rodu*. Bola to, zdá sa, práve táto pieseň od Tichomíra Milkina, ktorá sa stala takou slovenskou piesňou, ktorú Slováci spievajú pri rozmanitých duchovných, ale najmä cyrilo-metodských slávnostiach. Túto slovenskú hymnickú pieseň s incipitom *Bože čos' ráčil slovenskému rodu* zložil v roku 1917 Ján Donoval (Tichomír Milkin). Pieseň bola zaradená aj do vydania *Jednotného katolíckeho spevníka* pod poradovým č. 425 a v nich sa označuje ako „slovenská hymna pre chrám,“ čo môže znamenať aj jej všeobecné použitie pri rozmanitých národno-religiózných príležitostiach a sviatkoch, ktoré si Slováci spravidla pripomínali účasťou na bohoslužbách.

Inšpiračným zdrojom pre vznik tejto piesne mohol byť pre Jána Donovala záväzný latinský text cyrilo-metodského breviára, ktorý Posvätná kongregácia obradov zaviedla v katolíckej cirkvi v súvislosti s encyklikou pápeža Leva XIII *Grande munus* v roku 1880 (Zubko 2015, s. 47). Zaujímavosťou v tejto súvislosti je, že najmä v modlitebných knižkách a spevníkoch vydávaných po roku 1968 pre gréckokatolíkov sa cyrilo-metodské piesne, vybrané P. Spišákom a zaradené do repertoára duchovných piesní, už nenachádzajú. Aj slovenskú hymnickú pieseň nahradila velehradská hymna *Bože čos' ráčil už pred tisíc rokmi*. Pieseň s incipitom *Bože čos' ráčil už*

*pred tisíc rokmi* sa dedikovala cyrilo-metodskému sviatku a do repertoára slovenských gréckokatolíkov pribudla až v prvom vydaní gréckokatolíckeho modlitebníka *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov* v roku 1978 (porovnaj text na s. 947).

Pieseň *Bože čos ráčil* je podľa P. Ambrosa (2013, s. 25) „proslavená velehradská poutní píseň“, pri spievaní ktorej „roste z vedomí, že i oni [*pútnici*, pozn. P.Ž.] nesou v sobě stejnou autoritu tvořit závazné normy pro život.“ Treba dodať, že V. Boháč a M. Gavala (2002, s. 201) sa do piesne *Bože čos ráčil* snažili zakomponovať univerzálnejší rozmer, keby sa upravili prvé dva verše jej druhej strofy. Namiesto „Na Velehrade bratia zo Solúna, / Cyril a Metod, kázali nám spásu“ alebo vo variante „Na hradoch otcov bratia zo Solúna / Cyril a Metod, zvestovali spásu“ navrhovali ešte úpravu „*po rodnej zemi* bratia zo Solúna.“ Text velehradskej piesne vznikol v roku 1893 pod vplyvom poľskej duchovnej piesne, ktorej incipitom je *Boże coś Polskę przez tak długie wieki* a ktorú zložil Vladimír Šťastný.<sup>1</sup> Treba ešte dodať, že velehradskú hymnu V. Šťastného nemožno stotožňovať s Donovalovým textom slovenskej hymnickej piesne (Pöstényi 1947, č. piesne 425). Zaradenie velehradskej cyrilo-metodskej piesne do repertoára duchovných piesní v neskoršie vydávaných slovenských gréckokatolíckych modlitebníkoch zaiste súvisí s velehradským unionistickým odkazom, keďže až udalosti spojené s národnou púťou na Velehrad v roku 1985 spôsobili jej širšie uplatnenie v gréckokatolíckych spevníkoch.

V súvislosti s celonárodnou velehradskou púťou z príležitosti 1100. výročia od Metodovej smrti v roku 1985 treba uviesť aj to, že v nedeľu 7. júla na zhromaždenie do Velehradu prišiel pápež Ján Pavol II., ktorý v roku 1980 vyhlásil Cyrila a Metoda za spolupatrónov Európy. Národná cyrilo-metodská

---

<sup>1</sup> Pieseň má podnes niekoľko variantov. Varianty piesne pozri tu: [https://bibliotekapiosenki.pl/utwory/Boze\\_cos\\_Polske/tekst](https://bibliotekapiosenki.pl/utwory/Boze_cos_Polske/tekst).

púť tak okrem duchovného rozmeru získala charakter demonštrácie za náboženskú slobodu (web: <https://www.upn.gov.sk/sk/7-jul-1985-narodna-put-na-velehrade/>). Na velehradskom zhromaždení sa vtedy po prvýkrát verejne spievala aj jej štvrtá strofa, ktorá bola v istom zmysle demonštráciou odvahy v boji za náboženskú slobodu. V gréckokatolíckych modlitebníkoch s neskorším dátumom vydania sa však táto strofa v preklade do slovenčiny už nenachádza.<sup>2</sup>

Do slovenských gréckokatolíckych modlitebníkov pribudla ešte aj nová pieseň s názvom *Apoštolí slávní*, ktorej autorom je rusínsky či ukrajinsky orientovaný gréckokatolícky kňaz Štefan Papp (1917–1990). Pôvodný názov tejto piesne je *Apostoly Slavjan* (Papp 1969, s. 42-43). Do slovenčiny ju preložil slovenský básnik a rodák zo Zemplína Mikuláš Kasarda (1925–2013) a svoj preklad piesne publikoval v roku 1999 v zbierke gréckokatolíckych piesní s názvom *Duchovné piesne* (1999, s. 286). Dovtedy sa ako druhá v poradí v piesňových prílohách gréckokatolíckych modlitebníkov pre Slovákov uvádzala P. Spišákom preferovaná slovenská rímskokatolícka duchovná pieseň *Oslavujme hviezdy jasné: Cyrila a Metoda* (Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov 1978, s. 948).

### ***Liturgický spev v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku***

Zvukovú podobu liturgického cirkevnoslovanského jazyka primárne určuje výslovnostná (ortoepická) zložka, pričom jej východiskom je systémová fonetická osnova národného jazy-

---

<sup>2</sup> Pieseň s preloženou 4. strofou do slovenčiny je publikovaná v internetovom spevníku duchovných piesní, ktorý je prístupný na stránke slovenskej rímskokatolíckej fary v Starej Turej na Myjave (<https://staratura.fara.sk/down/spevnik.pdf>).

ka používaného v každodennej komunikácii. Práve preto je cirkevnoсловanský jazyk zdrojom poznávania jazykovo-liturgickej tradície mukačevskej cirkvi (pozri Žeňuch 2021a, s. 70-76). V ústnom prejave (pri deklamácii alebo pri speve liturgických modlitieb a hymnov) sa cirkevná slovančina aj v slovenskom jazykovom kontexte plne prispôsobuje osobitostiam zvukovej roviny jazyka veriaceho ľudu. Jazykové osobitosti variantov liturgického jazyka preto vidno pri skúmaní spontánnych modlitbových jazykových prejavov, ktoré Slováci gréckokatolíci realizujú v súkromí či pri spoločnom bohoslužobnom slávení. Táto celoludová prirodzená realizácia cirkevnej slovančiny pri slávení liturgie a ostatných bohoslužieb sa v literatúre označuje pojmom *простопѣніє* [prostopiňije]. Pomenovanie zahrnuje najmä ľudový neškolený spev a používa sa ako opozitum k viachlasnému, zborovému spevu (pozri Pekar 1997, s. 381, Papp 1970, s. 187, Prokipčáková 2015, s. 219-241, Žeňuch 2017, s. 229-245).

Aktívna účasť na slávení bohoslužieb cirkvi sa v podkarpatskom i slovenskom prostredí realizuje najmä formou všeludového spevu, a teda aktívnym spievaním liturgických textov i ostatných bohoslužobných a paraliturgických piesní. Okrem toho sa veriaci zúčastňujú na obradovom slávení cirkvi aj pri vynášaní sviec, pri nosení evanjeliára v sprievode okolo chrámu, pri vynášaní ikon, koruhiev, pri zapaľovaní lampád a pod. Pri spevnej realizácii liturgických a paraliturgických piesní ide zvyčajne o ľudový a niekedy aj viachlasný neprofesionálny spev, ktorý je založený na miestnej ľudovej tradícii a miestnom ľudovom spievaní. Takýto spev reflektuje aj miestnu realizáciu cirkevnoсловanského jazyka ako súčasť toho hudobno-slovného prejavu.

Spoločný ľudový spev bohoslužobných i mimobohoslužobných textov je prirodzený spôsob oslavy Boha, pričom

slovo „spievať“ sa v byzantskom liturgickom prostredí na Slovensku pokladá aj za synonymum slova „modliť sa“. Pri slávení bohoslužobných obradov v byzantskej cirkvi sa nedovoľuje používať hudobný nástroj, lebo iba ľudský hlas spĺňa predpoklady citlivého hudobného nástroja (Martynov 1997, s. 118). Hudobný prvok sám osebe, teda ak nie je v spojení so slávením bohoslužieb a spevom veriacich, nezohráva takmer žiadnu úlohu. Spievanie v rámci bohoslužobného procesu nie je skrášlením bohoslužieb, nie je teda hudobným sprievodom liturgie. Podľa tradície cirkvi práve hudobný prvok požičiava obsahu slova emocionálne zafarbenie. Mnisi v kláštoroch byzantského obradu sa zvolávajú na slávenie bohoslužieb slovami *пѣнїю время*. S výkladom synonymného významového vzťahu „spievať“ = „modliť sa“ súvisí aj sám termín *проспѣвнїе*, ktorý je ako pojem zložený z dvoch sémanticky blízkych symbolov a nielen z dvoch plnovýznamových lexém.

*Пѣнїе* (slov. *spievanie, spev*) vyjadruje význam ‚hudobný prejav, činnosť človeka, ktorý pomocou hlasu vydáva tóny a spája ich do melódie.‘ Treba dodať, že spievanie v rámci bohoslužobného procesu je nielen vydávanie tónov pomocou ľudského hlasu, ide o spojenie tónov s hláskami a slabikami v slovách a vetách, v liturgických textoch a modlitbách. Hudobný prejav spolu s textami a bohoslužobným obradom predstavujú dokonalé spojenie troch zložiek ideálnej modlitby, ktorá sa vyjadruje v slávení liturgie: slovo, hudba (spev) a rítus sú neoddeliteľnými a formujúcimi zložkami byzantskej bohoslužby.

Ak hudba v byzantskom obrade nie je spojená so slovami a bohoslužobnými úkonmi, neplní teda nijakú funkciu. Otázka hudobného prejavu v rámci liturgického procesu však patrí plne do kompetencie muzikologického výskumu, preto sa venujeme iba problematike zvukovej realizácie cirkevnoslovanského textu a nie hudobno-spevným prejavom a obradom,

ktoré sa síce vzájomne dopĺňajú a spolu súvisia. Hudobnú stránku cirkevnoslovanských liturgických spevov veriaci vnímajú ako prirodzenú súčasť modlitbovej deklamácie, ktorá je plne v zhode s jazykovým vedomím modliacich sa. Rytmus pri jednotlivých liturgických spevoch spravidla posilňuje významovú zložku liturgického textu. Простопѣніє (*prostopiňije*) však umožňuje, aby sa artikulácia a prízvukové pomery v realizovanom liturgickom cirkevnoslovanskom prejave adaptovali a prispôsobili potrebám jazykovo-kultúrneho povedomia veriacich, keďže sa nimi uskutočňuje zhoda medzi spevom a modlením sa. Na východnom Slovensku sa tak простопѣніє prejavuje práve tým, že sa spev liturgických textov prispôbuje aj prízvukovým pomerom typickým pre východoslovenské nárečové prostredie. Slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu, ktorí v bohoslužobnej a modlitbovej praxi používajú cirkevnú slovančinu, nedodržiavajú prízvuk, ani melódiu, ani rytmus, ba ani tónovú dĺžku, ktorá v cirkevnoslovanských textoch je vyznačená pomocou nadriadkových znakov. Prízvuk v cirkevnoslovanských bohoslužobných a modlitbových textoch používaných slovenskými veriacimi na východnom Slovensku sa podriaďuje jazykovému vedomiu používateľov (Žeňuch 2002, s. 222-223). Znamená to, že z cirkevnoslovanského dynamického polytonického prízvuku sa v jazykovej praxi slovenských veriacich mení na monotonický prízvuk umiestnený na penultime. Hudobno-spevná realizácia liturgických textov v rámci bohoslužobných obradov preto predstavuje najdokonalejšiu podobu modlitby, ktorou veriaci človek má možnosť prostredníctvom svojho jazykového povedomia vyjadriť plnú účasť na slávení, a tak ospevovať neopísateľnú slávu Boha.

Veriaci byzantského obradu slovné spojenie „spievať liturgiu“ (vo východoslovenskom nárečovom kontexte *špivac službu, utredňu, chovaňe*, alebo len jednoducho *odšpivac služ-*

bu) vnímajú ako jeden celok utvorený z obradu, spevu a slov jednotlivých modlitieb, prostredníctvom ktorých jednotlivci i celé spoločenstvo komunikuje s Bohom. Za hudobnú súčasť bohoslužobného slávenia možno pokladať aj ďalšie sprievodné zvuky, ktoré dotvárajú celkový hudobno-estetický a duchovno-náboženský rozmer bohoslužobného slávenia, napr. zvonenie zvonov na chrámovej veži, od veľkého štvrtka do nedele vzkriesenia sa zvolávajú veriaci na modlitby pomocou klopáčov alebo rapkáčov, ktoré počas veľkonočného trojdnia majú aj špeciálnu smútočnú hudobno-estetickú funkciu; k sprievodným hudobným prejavom patrí aj cengot spiežovcov (rolničiek) umiestnených na kadidle, ktoré vydávajú typický zvuk a rozozvučia sa pri okiadaní chrámu, obetných darov a pod. Najdôležitejšou hudobnou súčasťou liturgie je však spievanie veriaceho ľudu buď v cirkevno-slovanskom jazyku alebo aj národnom spisovnom jazyku.

Poetická výstavba hymnov a liturgických spevov má hlbokú symboliku, ktorá podporuje meditatívnosť textov. Byzantsko-slovanská liturgia a bohoslužby sú vybudované na sprostredkovaní, zvestovaní tajomstva viery, vypovedajú o momentálnom stave modliaceho sa a pomáhajú veriacemu (či už ako poslucháčovi, alebo ich interpretovi) plne sa zapojiť do oslavy Boha (Martynov 1997, s. 10). Počas liturgie a bohoslužieb cirkvi byzantsko-slovanského obradu sa nemožno stretnúť s takým momentom, počas ktorého by v chráme a pri slávení nezaznel žiaden zvuk, napr. hlahol zvona, cingot hviezdice o diskos pri zvolaní *Vítaznú pieseň spievajú, prespevujú, jasajú a volajú*, spev kňaza, diakona alebo veriacich; ba dokonca aj pri príprave obetných darov na proskomídiu počuť spoza ikonostasu šepot modlitieb kňaza a diakona alebo aj zvuk rolničiek kadidla a pod.

Prvá časť cirkevnoslovanského pomenovania **просто-пѣніе** je utvorená pomocou príslovky **просто**, alebo je utvorená z adjektíva **простый**, porov. **просто пѣти** alebo **простое пѣніе**. Lexémy **просто** a **простый** pritom poukazujúce na kvalitatívny vzťah používateľov spevnej modlitby k spievaniu či modleniu sa. Tieto sa spájajú s významom poukazujúcim na „prirodzenosť, priamosť, nekomplikovanosť, jednoduchosť, obyčajnosť,“ čo svedčí o „prirodzenosti a priamosti“ vyjadrenia vzťahu veriaceho k Bohu aj v rámci liturgického spevu. Nie každý, kto sa zúčastňuje bohoslužieb vie dobre spievať, je teda prirodzene spevákom, preto sa spev jednotlivca, jednoduchého veriaceho (laika) v rámci slávania spoločných bohoslužieb neposudzuje z hľadiska kvality spevnej realizácie jednotlivca, ale z hľadiska aktívnej účasti jednotlivca na spoločnom slávení bohoslužieb cirkvi. Na označenie veriaceho laika, ktorý sa aktívne zúčastňuje na slávení bohoslužieb a liturgického slávania cirkvi, sa používajú lexémy **простъ людинъ**, **простолудинъ** či aj **простыць** či **простъ** (SJS 1982). V súvislosti s lexémou **простъ** však treba uviesť, že sa spája aj s významom „vzpriamený,“ resp. „stojaci“, ktorý sa tiež vzťahuje na veriaceho byzantského obradu, ktorý v chráme počas bohoslužobných obradov stojí, a tak vyjadruje aj svoju pripravenosť k aktívnej účasti na modlitbe (speve). Zložené slovo **просто-пѣніе** utvorené spojením lexém **просто** (adv.), resp. **простый** (adj.), s lexémou **пѣніе** (subst.) sa tak spája s významom, ktorým sa označuje spoločná a súčasne osobná realizácia modlitieb a hymnov veriacich na bohoslužbe prostredníctvom spevu.

Termínom **простопѣніе** sa teda označuje (1.) spoločná modlitba veriacich založená na aktívnej oslave Boha tak, ako to definuje Sväté písmo: „Hovorte spoločne žalmy, hymny a duchovné piesne. Vo svojich srdciach spievajte Pánovi a oslavujte ho“ (Ef 5, 19; Kol 3, 16), k čomu sv. Augustín dodáva, že

kto spieva, dvakrát sa modlí.<sup>3</sup> Do popredia sa v tejto súvislosti dostáva najmä osobná túžba po čo najdokonalejšom vyjadrení modlitby, ktorú predstavuje spev modliaceho sa. Takáto modlitba sa realizuje aj pri jednomyselnej účasti modliaceho sa spolu so zhromaždením ostatných veriacich v určených chvíľach, ktoré tak nadobúdajú slávnostný ráz slávenia. (2.) Význam slova **проснопѣніе** zahrnuje aktívnu účasť veriaceho na tom, čo je cieľom bohoslužobných úkonov a slov vyjadrených formou spevu predpísaných bohoslužobných a liturgických textov. Aktívna účasť na bohoslužobných obradoch predstavuje oslavu Boha a prináša posvätenie zúčastnených veriacich a tiež tých, za ktorých sa služba vysluhuje. (3.) Termínom **проснопѣніе** sa označuje všeludový neškolený (zvyčajne jednohlasný) spev, ktorý je opozitom k viachlasnému, zborovému a školenému spevu (Šaš 1874). Tento výklad poukazuje najmä na formálnu stránku aktívnej účasti veriacich laikov na bohoslužobnom zhromaždení a na spevnej realizácii liturgických textov piesní. Vychádza sa pritom zo skutočnosti, že nie všetci disponujú rovnakým hudobným nadaním alebo školením. (4.) Pomenovanie **проснопѣніе** sa v prostredí východného Slovenska a pod Karpatmi zároveň používa aj na označenie všeobecne prijatého a cirkevným spoločenstvom zaužívaného spôsobu realizácie príslušného textu piesne, modlitby, hym-

<sup>3</sup> Katechizmus Katolíckej cirkvi nepresne uvádza to, čo sv. Augustín okolo roku 411 v Kartágu pri výklade 72. žalmu vyjadril v slovami „(...) qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed etiam hilariter laudat; qui cantat laudem, non solum cantat, sed et amat eum quem cantat.“ *en. ps.* 72, 1, *CCL* 39, s. 986. V homílii 336, ktorá odznela pri posviacke chrámu, sa sv. Augustín vyjadril podobne, keď zdôraznil dôležitosť lásky pri speve duchovných hymnov: „Consideret ergo caritas uestra, aedificari adhuc istam domum toto, sicut praedictum est et promissum, orbe terrarum. Cum enim aedificaretur domus post captiuitatem, sicut habet alius Psalmus, dicebatur: ‚cantate‘, Domino canticum nouum; cantate Domino, omnis terra [Ž 95,1].’ Quod ibi dixit, ‚canticum nouum [Ž 95,1]‘; hoc Dominus dixit, ‚mandatum nouum [Jn 13,34]‘. Quid enim habet canticum nouum, nisi amorem nouum? Cantare amantis est. Vox huius cantorís, feruor est sancti amoris; s. 336,1, *PL* 38,1472).“ Preto je spievanie najmä intenzívnou modlitbou, ktorá sa realizuje aj v ľudovom jednoduchom, jednohlasnom a neškolenom spievaní textov liturgie a tiež ostatných bohoslužobných textov.

nu, žalmu, liturgického textu a pod., ktorý veriaci interpretujú v miestnom variante liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorá stojí najbližšie k ich jazykovému vedomiu, alebo v spisovnej slovenčine. Ukrajinský, resp. rusínsko-ukrajinský variant cirkevnej slovančiny tvorí súčasť jazykovo-liturgického prejavu aj slovenských gréckokatolíkov i pravoslávnych, no v tomto ústnom prejave Slovákov gréckokatolíkov a pravoslávnych však prevládajú také fonetické jazykové prvky, ktoré do liturgickej cirkevnej slovančiny prenikli zo slovenského jazykového povedomia (Žeňuch 2000, s. 231-274).

### ***Prehľad najstarších šlabikárov a gramatík pre gréckokatolíkov pod Karpatmi***

Už od konca 16. storočia možno v prostredí byzantsko-slovanskej tradície sledovať rozdiely v písomných prejavoch, a to najmä medzi štandardizovanou podobou cirkevného jazyka (cirkevnou slovančinou) a miestnym literárnym jazykom zapísaným cyrilikou. Jazyk písomností aj v priestore mukačevskej cirkvi predstavoval vernakularizovanú podobu štandardizovaného bohoslužobného jazyka a používal sa v rozmanitých cyrilských písomnostiach. Vernakularizácia cirkevnej slovančiny sa v literárnom vývine prejavila aj v kontexte jazykových príručiek, ktoré boli určené nielen na edukáciu kňazov, ale v prvom rade na ľudové vzdelávanie a rozvíjanie gramotnosti veriacich miestnej byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi. K procesom rozvíjania ľudovej gramotnosti napomáhali práve edukačné kompendiá, do ktorých sa v kontexte miestnej literárnej tradície dostali aj elementy zo živého ľudového jazyka. Dochádzalo tak k presadzovaniu živého jazykového povedomia ľudu, v ktorom sa odrážali najmä ortoepické osobitosti miestneho jazykového prostredia.

V prostredí mukačevskej cirkvi byzantského obradu poznáme viacero jazykovedne zameraných edukačných kompendií a šlabikárov. Práve tie poukazujú aj na vplyv ortofonickej roviny ľudového jazyka na liturgickú cirkevnú slovančinu v prostredí byzantsko-slovanskej tradície pod Karpatmi a do istej miery poskytujú predstavu aj o rozmanitom uplatňovaní tohto variantu liturgického jazyka v prostredí miestnej cirkvi pod Karpatmi.

V podkarpatskom prostredí treba spomenúť najmä gramatiku Arsenija Kocaka (1737–1800), pôsobil ako baziliánsky mních v kláštore na Bukovej hôrke a ktorý úzko spolupracoval aj s podkarpatským učencom Joannikijom Jurajom Bazilovičom (Lach 2010). Arsenij Kocak sa v prostredí Mukačevskej eparchie vyprofiloval najmä ako jazykovedec, ktorý v rámci svojho teologického pôsobenia sa snažil o jazykovo-kultúrnu edukáciu gréckokatolíckej inteligencie. Na základe Kocakovej gramatiky opisujúcej literárny jazyk gréckokatolíkov, používaný v 70. rokoch 18. storočia pod Karpatmi, najmä však na východnom Slovensku, si možno dobre predstaviť ortofonickú rovinu uplatňovanej liturgickej cirkevnej slovančiny. Hoci sa Kocakova gramatika dočkala vydania až o viac ako dvesto rokov neskôr (Dzendzenlivskij – Hanudel’ 1990, s. 5-332), možno tento jeho opis vnímať ako pokus či snahu o normovanie miestnej podoby literárneho cirkevného jazyka (Štec 2005, s. 49). Kocakova gramatika vznikla teda ako edukačná príručka, ktorá bola určená na štúdium najmä pre prostredie užhorodskej preparandie a poskytovala vhodné výklady aj pri edukácii v kontexte ľudového školstva. Práve tým sa odlišuje od dovtedy známych a tlačou vydávaných šlabikárov, ktoré boli zamerané najmä na rozvíjanie základnej cirkevnoslovanskej gramotnosti v ľudových školách.

Snahy o systematizáciu vzdelávania v oblasti gramotnosti v ľudových školách, ktorá bola potrebná pre ľudové vzdelávanie, však dokumentované knižné vydania šlabikárov nezdôrazňujú ako potrebu edukácie v ľudovom jazyku. Poukazuje to totiž na skutočnosť, že v cirkevnej slovančine gramotní kňazi sa nielen ďalej v tomto jazyku vzdelávali, ale snažili sa cirkevnú slovančinu ako kultivovaný jazyk cirkvi aplikovať aj v ľudovom vzdelávaní. V roku 1699 v trnavskej tlačiarňi preto vyšiel pre ľud šlabikár s názvom БѢКВАРЬ ЯЗЫКА СЛАВЕНСКА (ПИСАНИИ ЧТЕНИЯ ОУЧИТИСЯ ХОТИЯЩИИ ВЪ ПОЛЕЗНОЕ РУКОВОЖЕНІЕ Ъ ТИРНАВѢ ТИПО ѦКАДЕ: РОКЪ Ѡ РЖЕВА ХРѢТОВА ЛѦХѢ Ѡ ІУАНА АНДР. ГЕРМАНЪ). Tento prvý šlabikár určený pre gréckokatolícky dorast v mukačevskej eparchii vyučoval najmä pravidlá správneho písania v cyrilike. Jeho autorom je biskup Ján De Kamelis (1641–1706), ktorý sa zasadil aj za vznik ľudových a nedeľných škôl, v ktorých vyučovali dedinskí kňazi a kantori, a v roku 1692 sa dožadoval, aby v prostredí cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi bol zriadený osobitný kňazsko-učiteľský ústav (Laca – Šturák – Vasil’ 2009, s. 56-57). Podarilo sa mu zabezpečiť aspoň to, aby za kňaza nebol vysvätený laik, ktorý nemá patričné učiteľské vzdelanie, resp. aktívne nepôsobil a teda nevyučoval minimálne v nedeľnej škole pri chráme, a tým aj neposluhoval svojmu farárovi ako kantor v chráme a nepoznal tak cirkevnoslovanský liturgický jazyk. Toto pravidlo vložil do svojho štatútu určeného pre správu mukačevskej cirkvi aj M. M. Olšavský (Zubko – Žeňuch 2019, s. 5-100).

Aj Michal Manuel Olšavský (1700–1767), ktorý sa stal gréckokatolíckym mukačevským biskupom v roku 1743, vydal v Koložvári v roku 1746 svoj latinsko-cirkevnoslovanský spis o písmenách s názvom *Elementa puerilis institutionis in*

*lingva latina...* / Начало писменъ дѣтемъ къ наставленію на латинскомъ языкѣ... (faksimile textu vydal I. Udvari v roku 1999). Významným počínom zameraným na zvel'adenie ľudovej gramotnosti v miestnej cirkvi a na cirkevnoslovanskú edukáciu kňazov i veriacich je aj viedenské vydanie ďalšieho šlabikára v roku 1770, ktorého autorom je mukačevský biskup Ján Bradač (1732–1772) (vydanie pozri Hostyňák 1982, s. 233-273). Bradačov šlabikár vyšiel vo Viedni krátko po tom, ako Jozef Kurzbeck získal od Márie Terézie právo tlačiť cyrilské knihy pre všetkých veriacich byzantsko-slovanskej tradície v habsburskej monarchii. V jeho tlačiarňi však vyšli iba tri knihy určené pre gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii, hoci ďalších 47 cyrilských tlačí bolo adresovaných Srbom, Rumunom a Rusom (porovnaj Pop 2005, s. 163). J. Bradač ako gréckokatolícky titulárny biskup pôsobil od roku 1768 v Mukačeve a po kánonickom erigovaní Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva v roku 1771 pôsobil ako jeho prvý diecézny biskup, a to až do nástupu Andreja Bačinského. Bradačov šlabikár s názvom БѢКВАРЬ или РѢКОВѢДІЕ ХОТѢЩИМЪ ОУЧІТИСЯ ПИСМЕНИ РѢСКО-СЛАВѢНСКИМИ... bol v poradí tretím šlabikárom pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie, no zo strany katolíckych cirkevných úradov v habsburskej monarchii sa však dostal do nemilosti, a to najmä pričinením svídnického biskupa Bazila (Vasil'a) Božičkovića, ktorý v šlabikári našiel niekoľko omylov proti základným dogmám katolíckej cirkvi, preto obvinil biskupa J. Bradača zo schizmy a pravoslavizácie zjednotených mukačevských veriacich. Hoci sa biskup Bradač vo svojom odvolaní adresovanom Márii Terézii proti nespravodlivému obvineniu ohradil, Bradačov šlabikár bol nakoniec spálený. Dodnes sa však zachoval jediný exemplár tohto šlabikára vo viedenskej knižnici, na ktorý upozornil už Antal Hodinka (o tom Stripskij 1943, s. 274-276). Širokej obľube sa tešil aj

ďalší šlabikár, ktorý spracoval a do tlače pripravil Ján Kutka v roku 1797. Zároveň však treba konštatovať, že Kutkov šlabikár z roku 1797 sa v druhej, textovej časti výrazne zhoduje s vydaním Kutkovho katechizmu z roku 1801 (na vydanie pripravil Udvari v roku 1997), čo umožňuje predpokladať, že práve pri príprave katechizmu, na ktorý vo svojich okružných listoch upozorňuje aj biskup Bačinský, Kutka využil práve texty publikované vo svojom šlabikári.

Gramatika liturgického cirkevnoslovanského jazyka však v prostredí pod Karpatmi nevyšla, a pri vyučovaní jazyka liturgických textov sa pravdepodobne využívala najmä gramatika polockého arcibiskupa Meletija Smotrického (1577[8]–1633), ktorej vydanie z roku 1619 poskytuje opis ukrajinského variantu liturgickej cirkevnej slovančiny, hoci tento opis obsahuje aj prvky živej reči vo východoslovanskom prostredí. Mikuláš Štec v tejto súvislosti poukazuje na to, že „autor definitívne skodifikoval cirkevnoslovanský jazyk východoslovanskej redakcie“ (Štec 2008, s. 26), ktorý sa používal ako liturgický jazyk aj v gréckokatolíckom prostredí a všeobecne v mukačevskej liturgicko-spevnej tradícii. Gramatika Meletija Smotryckého bola preto dôležitým motivačným faktorom aj pre vznik miestnych šlabikárov a kompendií pre kňazov a pre vzdelaneckú elitu byzantsko-slovanského obradu, ktorá sa zaujímala o rozvoj cirkevného slovanského literárneho jazyka. V tejto súvislosti tu preto treba spomenúť aspoň tie vydania, ktoré vyšli vo Viedni a vplývali práve na formovanie jazykovo-liturgického prostredia v rámci mukačevskej tradície. Takou bola najmä gramatika Štefana Vujanovského, ktorá vyšla vo Viedni v roku 1793 a tiež gramatika Avraama Mrazoviča, ktorá tiež vyšla vo Viedni o rok na to, teda v roku 1794 (pozri Chruščova 2003, 120-164).

Ku gramatikám, ktorých ambíciou bolo uplatniť sa v edukačnom systéme užhorodskej gréckokatolíckej kňazskej

preparandie a vplývať tak aj na používanie cirkevného jazyka, patrila aj M. Lučkajova (1798–1843) po latinsky napísaná *Grammatica slavo-ruthena* z roku 1830, v ktorej autor favorizoval cirkevnú slovančinu východoslovanskej redakcie ako jazyk literárnej komunikácie. Aj v Lučkajovej gramatike možno vidieť inšpiráciu vo vyššie spomínanej gramatickej práci Melitija Smotryckého o cirkevnej slovančine. Možno tu hádam ešte pripomenúť aj krátku gramatiku Alexandra Duchnoviča s názvom *Сокращенная грамматика письменного рускаго языка* z roku 1853. Na gramatiku A. Mrazoviča (z roku 1794) a A. Duchnoviča (z roku 1853) odkazuje tiež gramatika pre gréckokatolíkov od Kirila Sabov (1838–1914). Jeho jazykovedná práca vyšla pod názvom *Грамматика письменного рускаго языка. По образцу лучших авторовъ* v Užhorode v roku 1865.

O používaní srbskej cirkevnoslovanskej gramatiky v mukačevskom cirkevnom prostredí svedčí rozšírenie gramatickej práce srbského jazykovedca Avraama Mrazoviča. Spolu s M. Lučkajovou latinskou gramatikou cirkevnej slovančiny predstavovali základné jazykovedné edukačné príručky aj v užhorodskom kňazskom seminári. Poukazuje na to aj konštatovanie K. Kustodijeva: „И въ Угорской Руси со времени изданія катихизиса [myslí sa tu na De Kamelisev Katechizmus z roku 1698, pozn. P. Ž.] и Библии епископомъ Бачинскимъ [myslí sa tu na päťzväzkové Bačinského vydanie Biblie z rokov 1805–1806, pozn. P. Ž.], со времени узаконенія правительствомъ русской гражданки ... угро-русы пользовались не только грамматикою серба Мразовича (издана 1812 г.) для изученія правилъ славяно-рускаго языка до тѣхъ поръ, пока у нихъ у самыхъ появилась первая грамматика священника Лучкая въ 1830 году...“ (Kustodijev 1873, s. 1033). Vydávané šlabikáre a gramatiky spolu s Bačinského cirkevnoslovanskou Bibliou sved-

čia o nevyhnutnej potrebe vzdelávať v cirkevnej slovančine práve široké vrstvy gréckokatolíckeho obyvateľstva.

Byzantsko-slovanský obrad v cirkevno-slovanskom jazyku a cyrilika ako grafický systém predstavujú dôležitý kultúrno-konfesionálny fenomén, ktorý je podnes symbolom miestnych gréckokatolíkov, ktorí však v priestore pod Karpatmi prešli prirodzeným jazykovo-etnickým vývinom. Súčasný miestny variant liturgickej cirkevnej slovančiny patrí však k východoslovanskému typu tohto liturgického jazyka, do ktorého však presakujú prvky z ľudového jazykového povedomia používateľov pod Karpatmi a tiež zo slovenského jazykového prostredia najmä na východnom Slovensku.

### ***Cirkevná slovančina v jazykovej praxi Slovákov gréckokatolíkov***

Jazykovú tradíciu v slovanských cirkvách byzantského obradu jednoznačne reprezentujú najmä varianty liturgického cirkevno-slovanského jazyka. V štandardizovanej cirkevnej slovančine sa jazykové povedomie používateľov tohto liturgického jazyka prejavuje tým, že v zvukovej rovine cirkevno-slovanského jazyka sa predovšetkým uplatňuje ortoepia živej ľudovej reči. Treba podotknúť, že ukrajinský variant cirkevnej slovančiny sa v slovenskom jazykovom prostredí pokladá za tradíciu, ktoré siaha do obdobia valašskej kolonizácie, keď sa tento variant liturgickej cikevnej slovančiny uplatnil aj v slovenskom prostredí, preto sa vyznačuje aj špecifikami, ktoré sú zreteľné práve v jej zvukovej realizácii. Patrí k nim, podobne ako v ukrajinskom variante, najmä realizácia praslovanskej hlásky *ѣ* ako predného mäkkieho [i] po spoluhláskach, ktoré v slovenčine vstupujú do mäkkostnej korelácie, najmä po *d*, *t*,

*n* a *l*, napr. хлѣбъ, тѣло, дѣва, нѣсмѣтъ, тѣмѣтъ, дѣло, недѣла, лѣпота, лѣствица, послѣдовати a *ѣ* sa realizuje ako predné [i] aj v pozíciách po ostatných spoluhláskach, ktoré v slovenčine nevstupujú do mäkkostnej párovej korelácie, no na rozdiel od ukrajinského jazykového priestoru sa predchádzajúca spoluhláska nezmäkčuje, napr. правовѣрный, завѣтъ, свѣтъ, грѣхъ, имѣти, мѣсто, всѣхъ, цвѣтъ, благовѣщеніе, пѣти, пѣснь a pod. Typickým znakom, ktorý je aj v ukrajinskom variante liturgického jazyka, je realizácia spoluhlásky *г* ako [h], napr. Богородице, Господь, грѣхъ a pod. Pre jazykový prejav cirkevnej slovančiny v sledovanom slovenskom jazykovom prejave gréckokatolíkov platí aj uplatňovanie predného [i] namiesto zadného [y] v pôvodných, etymologických pozíciách, napr. дымъ, сынъ, свѣтый, глаголавый. Takmer pravidelne sa uskutočňuje tvrdá realizácia spoluhlások *d*, *t*, *n*, *l* pred samohláskou *ѣ*, napr. v slovách ako день, невѣста, понеже, стези, боудете, соединенный a tiež pred samohláskou *и*, ktorú však veriaci byzantsko-slovanského obradu v slovenskom jazykovom prostredí realizujú najmä ako nemäkké predné [i], napr., единый, молитисѧ, простити, ниже, идите a pod. Rusínsko-ukrajinský variant cirkevnej slovančiny sa adaptoval v cirkevnom jazykovom prejave Slovákov byzantsko-slovanského obradu tým, že do neho prenikali aj ďalšie živé prejavy zo zvukovej roviny slovenského národného jazyka.

Prenikanie prvkov slovenského jazykového povedomia do rusínsko-ukrajinského variantu cirkevnoslovanského jazyka pod Karpatmi je charakteristickým znakom adaptácie liturgického jazyka v slovenskom cirkevnom prostredí. Cirkevná slovančina, ktorú používajú slovenskí veriaci pri bohoslužbách byzantského obradu, nevyhnutne obsahuje prevzaté prvky živej slovenskej ľudovej reči. Viacročné výskumy tejto adaptácie liturgického jazyka u slovenských gréckokatolíkov

ukázali, že miestna slovenská realizácia rusínsko-ukrajinského variantu cirkevnej slovančiny sa prirodzene adaptuje jazykovým potrebám slovenských veriacich, ktorí sú najmä nositeľmi spišského, zemplínskeho, šarišského, užského, sotáckeho nárečia, a teda sú aj používateľmi spisovnej slovenčiny ako svojho existenčného spisovného jazyka (Žeňuch 2011, s. 51-62; Žeňuch 2017, s. 21-36). V uvedenom kontexte preto pokladáme uplatňovanie slovenskej výslovnosti za spontánny jazykový prejav a miestny rusínsko-ukrajinský variant liturgického cirkevnoslovanského jazyka je preto výsledkom tohto prirodzeného procesu presadzovania sa jazykového povedomia slovenských používateľov v cirkevnoslovanskom liturgickom jazyku byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi. Adaptácia slovenského jazykového povedomia je aj v spevnom liturgickom prejave v cirkevnoslovanskom jazyku neoddeliteľnou súčasťou jazykovej a kultúrnej identity Slovákov gréckokatolíkov, ktorí tvoria na Slovensku aj prevažujúcu súčasť gréckokatolíckej cirkvi. Práve pod vplyvom jazykového vedomia slovenských používateľov sa liturgická cirkevná slovančina podrobuje tým zákonitostiam, ktoré sú typické pre zvukovú rovinu slovenských nárečí a spisovnej slovenčiny. Štec (2005, s. 95) pritom poznamenáva, že gréckokatolícki Slováci cirkevnú slovančinu nepoužívali kontinuálne (túto lakúnu v používaní cirkevnoslovanského jazyka do istej miery spôsobil nielen rozpad Veľkej Moravy, ale najmä presadzovanie sa latinčiny v oficiálnej komunikácii a západnej, latinskej bohoslužobnej tradície). Proces formovania miestneho slovenského variantu cirkevnoslovanského jazyka v kontexte mukačevskej liturgickej tradície pod Karpatmi revitalizovala valašská hospodárska kolonizácia so svojou rusínsko-ukrajinskou formou cirkevnoslovanského jazyka. Vznik slovenského variantu liturgického jazyka sa neuskutočnil v podmienkach, ako ich možno vysledovať najmä

v čisto národných pravoslávnych oblastiach slovanského kresťanstva (Žeňuch 2000, s. 231-274), v ktorých sa prirodzene a v súzvuku s národným jazykovým povedomím rozvinuli aj jednotlivé národné varianty liturgickej cirkevnej slovančiny, napr. vo východoslovanskom kontexte za Karpatmi preto dominuje ruský a ukrajinský variant liturgického cirkevnoslovanského jazyka, v južnoslovanskom prostredí zas dominuje bulharský a srbský variant cirkevnej slovančiny a pod.

Výslovnostnú normu, redakciu či variant liturgického cirkevnoslovanského jazyka určuje najmä ortoepická zložka. Jej východiskom je prirodzená systémová zvuková osnova jazyka jeho používateľov. V ústnom prejave, pri speve i spoločnej deklamácií textov modlitieb a liturgických hymnov sa preto štandardizovaná cirkevná slovančina aj dnes naplno prispôsobuje zvukovému systému konkrétneho slovanského jazyka. Hovoríme preto o vplyve či adaptácii národného jazykového povedomia v liturgickom jazyku. Analogický príklad adaptácie slovenských jazykových prvkov v liturgickom jazykovom prejave veriacich možno vidieť pri používaní biblickej češtiny na Slovensku (Doruľa 2017, s. 13-20) a treba dodať, že aj biblická čeština sa v predpisovnom období vývinu slovenskej písomnej kultúry tiež používala ako literárny jazyk slovenských evanjelikov.

Na vznik miestneho variantu cirkevnoslovanského liturgického jazyka v slovenskom jazykovom prostredí však vplývajú najmä skutočnosti, ktoré súvisia aj so stavom v nárečovom vývine slovenčiny. Práve východoslovenský nárečový areál je miestom, v ktorom sa uskutočnila adaptácia liturgickej cirkevnej slovančiny, a vo východoslovenskom prostredí sa táto miestna zvuková podoba liturgického jazyka cirkvi byzantského obradu uplatňuje najmä v závislosti od miestnych slovenských nárečí podnes. V priestore východného Slovenska,

v ktorom však žijú aj rusínski a ukrajinskí veriaci cirkvi byzantského obradu, preto popri sebe existujú dve miestne variácie cirkevnoslovanského liturgického jazyka ukrajinského typu. Tieto varianty vznikli práve na základe kontaktu so živým jazykovým prostredím a povedomím nositeľov jednotlivých národných jazykov a ich nárečí, a to v závislosti od toho, či ide o rusínsko-ukrajinský alebo slovenský nárečový priestor. Tieto živé ľudové jazyky spôsobili aj rozmanitosť fonetickej realizácie ukrajinského variantu cirkevnej slovančiny, v ktorom sa prejavujú rusínske alebo východoslovenské prvky. Obe varianty sa prirodzene uplatňujú pri slávení bohoslužobných obradov, hoci východiskom je štandardizovaná podoba cirkevnoslovanského jazyka, ktorá sa nachádza najmä v písanej (tlačenej) podobe v súčasnosti používaných liturgických a biblických textoch.

Hoci sa biblické a bohoslužobné písomné pamiatky zachovali v dobovo aktuálnych varietách či podobách, východiskom na poznávanie realizácie miestneho variantu liturgického jazyka je štandardizovaná cirkevnoslovanská osnova, ktorú dokladujú a opisujú už predovšetkým staroslovienske a cirkevnoslovanské normatívne gramatiky, ktoré však reflektujú aj opisy starobylého staroslovienskeho jazyka (Suprun – Moldovan 2005, s. 29-69). Vo viacerých štúdiách poskytujeme aj výsledky parciálnych výskumov, ktoré sa dotýkajú aktuálneho stavu používania liturgickej cirkevnej slovančiny a cyrilských písomností v slovenskom priestore (pozri Žeňuch 2022). Z nich sa ukazuje, že slovenskí používatelia ukrajinského variantu liturgického cirkevnoslovanského jazyka poznajú najmä takú podobu, v ktorej sa odráža ich jazykové povedomie (Nimčuk 1997, s. 37-51).

Pre jazykovo-kutúrne prostredie historickej Mukačevskej eparchie preto platí, že v ňom existuje aj niekoľ-

ko lokálnych podôb tohto liturgického jazyka a každý jeden z nich možno pokladať za dôkaz o jeho prirodzenej adaptácii na jazykové povedomie miestneho národného jazykovo-kultúrneho prostredia, ktoré sa podieľalo na utváraní konfesijnálneho prostredia historickej Mukačevskej eparchie. Procesy tejto jazykovej adaptácie sú podmienené najmä snahou o vernakularizáciu cirkevnoslovanského liturgického jazyka aj v jeho ústnom prejave. Aj vzdľaťovanie sa jazyka cyrilských písomností od liturgického jazyka preto nereflektuje štandardizovaný ukrajinský variant liturgickej cirkevnej slovančiny, lebo súvisí s jazykovými kompetenciami používateľov, a teda variacích cirkvi byzantsko-slovanského obradu, ktorí síce svoj liturgický jazykový prejav pokladajú za symbol kultúrno-konfesionalnej tradície, no ich jazykový vývin a identifikácia prebiehala plne v súlade s jazykovo-etnickým vývinom. Tento proces je možné sledovať aj v rozmanitých oblastiach cyrilského písomníctva, v rámci ktorého sa cirkevnoslovanský liturgický jazyk pokladal za východisko (Štec 2003, s. 123-133), a preto sa cirkevno-liturgický vplyv prejavil aj v slovenskom jazykovom prostredí (pozri napríklad v úvodných kapitolách tejto monografie). V takýchto písomnostiach sa práve preto nachádzajú jazykové javy pochádzajúce aj zo slovenského jazyka a v slovenskom gréckokatolíckom prostredí znie ukrajinská podoba liturgickej cirkevnej slovančiny v súlade so slovenským jazykovým povedomím gréckokatolíkov.

Ukrajinský variant liturgického cirkevnoslovanského jazyka predstavuje už spomínaná realizácia praslavanskej hlásky **ѣ** ako predného mäkkieho [i]. V jazykovej praxi slovenských používateľov však možno postrehnúť aj realizáciu **ѣ** ako [e], ktorá sa takmer pravidelne vyskytuje v zámenách typu **ѣбѣ** [tebe], **сеѣ** [sebe]. V ústach slovenských používateľov sa zároveň zreteľne nerozlišuje medzi realizáciou

predného [i] a zadného [y], ktoré sa v cirkevnoslovanských textoch píše na pôvodných pozíciách a sú označené grafémami *і, ѣ, ѡ*. Pre cirkevnoslovanskú jazykovo-liturgickú prax Slovákov gréckokatolíkov je pritom prevažujúcou aj palatalizácia hlások *l, n* pred fonémami [i] a [e] označovanými cirkevnoslovanskými grafémami *ѣ* a *ѣ*. Dnes už pod vplyvom spisovnej slovenčiny dochádza aj k zmäkčeniu spoluhlások *d, t* pred fonémami [i] a [e] označovanými cirkevnoslovanskými grafémami *ѣ* a *ѣ*, a to najmä vtedy, keď cirkevnoslovanský tvar lexémy má z ortoepického hľadiska podobný alebo zvukovo homonymný náprotivok, ktorý sa vyskytuje najmä v lexikálnom fonde národného slovenského jazyka, a to aj vtedy, keď ide o nárečové slovo alebo slovo zo slovnej zásoby spisovnej slovenčiny, napr.: *rod'itel', d'eň, služitel', ňerazd'il'ni, na strašnim sud'išči, sochraňi, l'ud'i, Spasiťel',* ale aj *Bohorod'ice, spaseňije, volaňije, chval'eňije, p'lečo, mol'itva, ňebesa, bl'istaňije, vo preispod'nych* a i., ktoré možno teda pokladať za slová podobne znejúce aj v slovenčine. K prejavom jazykového povedomia slovenských veriacich patrí aj nahradzovanie zvukovo blízkej cirkevnoslovanskej lexémy slovným tvarom z nárečovej lexiky. Tieto zámeny sa síce pokladajú za znetvoreniny, ktoré vznikali spravidla v dôsledku nezrozumiteľnosti cirkevnoslovanského textu, ale napríklad aj následkom nezreteľnej alebo nárečovo podmienenej artikulácie cirkevnoslovanského textu, napr. namiesto *Otcu imže vsja byša počut' Otcu imže sja bivša*; namiesto *žizni počut' žizdi*; namiesto *chl'ib naš nasuščnyj počut' chl'ib naš nasušňi*; namiesto *ostavi nam dolhy naša jakože i my ostavl'ajem dolžňikom našim počut' ostavi nam dolhi našo jakože i mi ostavl'ajem dolžňikom* (alebo aj *dlužňikom*) *našim* a tiež *id'iže vsi svjatyji tvoji upokojevajutsja, sam i dušu raba tvojego Spase upokoj počut' id'iže svi svjati tvoji upočivaju, sam ti dušu raba tvojego Spase ucho-*

vaj a pod. Ďalšie príklady adaptácie slovenského jazykového povedomia v cirkevnoslovanskom liturgickom texte možno doložiť aj na príkladoch: *Apoštol* namiesto *Apostol*; *svitla ot svitla* namiesto *svita ot svita* a pod. Adaptácia sa prejavuje aj v asibilácii hlások *d'* na *dz* a *t'* na *c* v niektorých cirkevnoslovanských tvaroch slov, ktoré sú z hľadiska svojho významu blízke k slovám z lexikálneho fondu východoslovenského nárečia, a tak možno počuť napr. *Milojsc mira, junojsc moja, kripojsc moja, vo živoce mojem*. Okrem toho sa v niektorých cirkevnoslovanských slovách vyskytuje spoluhlásková skupina *-dn-* aj v pozícii, ktorá zreteľne svedčí o vplyve slovenčiny, a tak možno počuť napr.: *utredňa, od straži utredňija, pripadňem ko Christu* a pod. Často sa nevhodne používa aj vkladná hláska *ň* alebo *l'* na takom mieste, kde sa v cirkevnoslovanskom slove nevyskytuje, napr.: *pravopravl'aščij; slavlat; imňa Hospodne; pomňaňi mňa, Hospodi* a i. Takúto adaptáciu možno sledovať aj v cyrilikou zapísaných pamiatkach, ktoré vznikali v priestore východného Slovenska 18. a 19. storočia, osobitne v rukopisných zborníkoch paraliturgických piesní, ktoré si veriaci ľudia tvorili sami (porov. Žeňuch 2020, s. 197-212).

V cirkevnoslovanskom jazykovom prejave Slovákov gréckokatolíkov možno identifikovať aj používanie *-l-*ového zakončenia v particípiách préterita namiesto cirkevnoslovanskej prípony *-ѣ*, napr.: *popral, čital, poznal, tvoril, likoval, daroval*, alebo sa táto cirkevnoslovanská prípona *-ѣ* realizuje ako bilabiálna hláska [ũ], napr. *staũ, sotvoriiũ, poznaũ, preterpiũ* a pod. Artikulácia bilabiálneho [ũ] v *-l-*ových prídavných slovách sa v živej cirkevnoslovanskej liturgickej praxi Slovákov, predvšetkým však v užskej nárečovej oblasti, uplatňuje systematicky, napr. *zňišeũ, razrušiũ, voskresiũ iz mertvich* a pod.

Špecifické pre slovenské prostredie je aj vypadávanie tematickej morfémy *-ѣ* v slovesách v 3. osobe singuláru

v prítomnom a budúcom čase, s čím súvisí aj slabá stylistická diferencovanosť medzi 3. osobou prézenta singuláru realizovaného bez časovacej morfémy *-тъ* a 3. osobou aoristu singuláru zakončeného na *-ε* s cirkumflexom, napr. *solže*, porov. *солжеѣтъ* a *солже*; *nareče*, porov. *наречеѣтъ* a *нарече*; *pride/prijďe*, porov. *приидеѣтъ* a *приде*; *ňese*, porov.: *несеѣтъ* a *несе* a pod. V živej jazykovej praxi Slovákov gréckokatolíkov sa cirkevnoslovanská prípona *-аго* uplatňuje aj v znení *-oho*, napr. *sotvorenoho*, *roždenoho*, *jedinoho*, *hlaholaŭšoho*, *dobroho*, *sjatoho* a pod.

Vo všetkých jazykových prejavoch v cirkevnej slovančine možno v slovenskom bohoslužobnom recitande (zborovom prednese, ktorý sa vo svojej realizácii podobá aj na voľné hovorenie) sledovať uplatňovanie prízvuku na penultime, a to v zhode s praxou vo východoslovenských nárečiach. Treba len dodať, že prízvuk je taká prozodická vlastnosť v hovorenom prejave, ktorá sa uplatňuje v prúde reči, pričom dynamický prízvuk štandardizovanej cirkevnej slovančiny sa v tomto prejave vôbec neuplatňuje. Prízvuk sa v štandardnej cirkevnej slovančine umiestňuje na rozličných slabikách a má významrozlišujúcu funkciu, ktorá umožňuje napríklad rozlišovať aj významy v podobne znejúcich tvaroch slov, napr. *рече* (3. osoba sing. prézenta s významom ‚riekne‘) oproti tvaru *рече* v aoriste s význam ‚riekol‘, alebo sloveso *спасі* v imperatívnom tvare (s významom ‚spas, zachráň‘ [napr. *nás*]), ktoré sa však vyslovuje s prízvukom na prvej slabike *spasi*, čo svedčí o vplyve slovenského jazykového povedomia. Podobné možno počuť napríklad v homonymných tvaroch slov *мѣка* (spis. *múka*, s významom ‚jemne pomleté obilné zrná‘) oproti *мѣка* (spis. ‚muka, trýzeň, trápenie‘). Prízvuk v štandardnej cirkevnej slovančine umožňuje aj rozlíšiť medzi významami homonymných slovných tvarov, pričom tento prízvuk nemožno stotož-

niť s realizáciou dlhej slabiky v slovenčine. Prízvuk preto nemá vyjadrovať realizáciu dlhých a krátkych slabík, ako ich poznáme v spisovnej slovenčine. V snahe dodržiavať prízvuky sa však v deklamovanom cirkevnoslovanskom texte najmä niektorí slovenskí používatelia snažia zdôrazniť príslušný prízvuk tým, že aj bez rozdielu, či ide o ostrý prízvuk, tupý prízvuk alebo cirkumflex, predĺžia trvanie realizovanej slabiky podobne, ako sa predlžuje dlhá slabika v spisovnej slovenčine. Treba len pripomenúť, že sama východná slovenčina nemá dlhé slabiky. Dĺžka slabiky a prízvuk v slovenčine vôbec nemajú súvislosť. Treba však zároveň poznamenať, že v cirkevnoslovanských textoch prepísaných do latinky sa cirkevnoslovanský prízvuk spravidla nevyznačuje, čo umožňuje predpokladať, že toto nevyznačovanie prízvuku má v konečnom dôsledku ponechať rozmanitosť adaptácie jazykového povedomia v transliterovaných cirkevnoslovanských textoch do latinky. Vo východnej slovenčine podobne ako aj v spisovnej slovenčine je prízvuk ustálený, lebo má najmä vymedzovaciu funkciu, ktorou sa určuje hranica medzi jednotlivými slovami v prúde reči. V jazykovej praxi Slovákov gréckokatolíkov sa tak prirodzene adaptoval ustálený prízvuk aj v ich liturgickej praxi. Nedodržiavanie cirkevnoslovanského prízvuku vyplynulo teda z prirodzenej adaptácie prízvukových pomerov v slovenčine. Pod vplyvom východnej slovenčiny sa však dominantne v liturgickom jazykovom prejave slovenských gréckokatolíckych veriacich uplatňuje prízvuk na predposlednej slabike (penultime).

Variant liturgického jazyka, ktorý používajú Slováci byzantsko-slovanského obradu a ktorí nemajú ukrajinské alebo rusínske jazykové povedomie, v cirkevnoslovanskom liturgickom texte používajú najmä ustálený prízvuk, lebo je pre nich prirodzený a vyplýva z každodennej jazykovej komunikácie v materinskom jazyku. Menej zreteľná je však realizácia ustáleného prízvuku na penultime u veriacich mladšej generácie, ktorí zvyčajne už spamäti nepoznajú cirkevnoslovanské texty a pridŕžiavajú sa tak buď

vyškoleného zborového spevu, alebo sa prispôsobujú školenému spevu kantora.

Fonetická rovina variantu liturgického cirkevnoslovanského jazyka nevyplýva z normatívnych gramatík staroslovienčiny alebo cirkevnej slovančiny, preto správnosť, adekvátnosť alebo aj nesprávnosť ústne realizovaného variantu cirkevnej slovančiny jednoznačne a presne identifikujú predovšetkým jeho používatelia, ktorí neraz citlivo reagujú na rozmanitú ortoepiu v ústne realizovaných cirkevnoslovanských modlitebných a spevných prejavoch. „Cudzincov“ – teda tých, ktorí nepochádzajú z domáceho jazykového prostredia – miestna veriaca komunita identifikuje práve na základe ústnej realizácie cirkevnoslovanských textov. Výslovnostná realizácia cirkevnoslovanských modlitieb a bohoslužobných textov v slovenskom jazykovom prostredí je preto výsledkom ich spoločného jazykového povedomia. Spoločné slovenské jazykové povedomie sa prejavuje vtedy, keď vo výslovnosti dominuje výslovnostná tradícia, ktorá sa naplňa podľa toho, ako sa konkrétnu výslovnosť veriaci naučili najmä od svojich rodičov a starých rodičov. V jazykovej realizácii používateľov dominuje taká hudobno-textová realizácia, ktorá v ústne a spamäti prednášaných liturgických textoch Slovákov pochádza z ľudovej spevnej praxe a teda z *prostopinija*.

Jedným zo zdrojov poznávania ortofonickej roviny miestneho variantu cirkevnej slovančiny môžu byť však aj do latinky transliterované vydania cirkevnoslovanských liturgických kníh. Táto transliterácia do latinskej grafickej sústavy môže mať rozmanité príčiny, v ktorých sa zrači napr. politická snaha o maďarizáciu uhorských gréckokatolíkov, keď sa v slovenskom i rusínskom prostredí používal maďarský zložkový pravopis, inokedy sa do latinky transliterované texty pokladajú za prejav latinizácie či slovakizácie liturgického obradu

a pod. Transliterácia cyriliky do latinky však v slovenskom kontexte reflektuje aj kultúrne potreby a jazykovú prax Slovákov gréckokatolíkov. Odhliadnuc od rozmanitých politicky, kultúrne či asimilačne motivovaných pohnútok, uplatnenie do latinky transliterovaných cyrilských textov v liturgickom slávení je tiež príznačným kultúrnym fenoménom, keďže cyrilika sa ako grafický systém prestala v slovenskom jazykovom prostredí používať a dnes ju už nepozná drvivá väčšina veriacich. Zavedenie prepisu do latinky sa teda uskutočnilo aj preto, že gréckokatolíci Slováci prakticky už cyriliku ako grafický systém nepoznajú a nepoužívajú a namiesto cyriliky začali čítať cirkevnoslovanské liturgické texty v transliterácii do latinky. Už P. Spišák (1942) reflektoval túto potrebu a zdôraznil akademické dôvody svojho prepisu cirkevnoslovanského textu do latinky, ktorá mala zároveň zjednodušiť čitateľnosť liturgických textov v zborníkoch a modlitebníkoch v cirkevnej slovančine určených pre slovenský veriaci ľud. Hoci v cirkevnoslovanských prejavoch Slovákov možno doložiť najmä realizáciu hlásky zastúpenej grafémou ꙗ ako mäkkého [j], Spišák (1942) túto grafému prepísal z akademických dôvodov do latinky ako *e*, *ie* (*vek*, *viera*). Pripustil však, že v ústnom prejave možno ponechať, kde sa to vyžaduje, tradičnú výslovnosť *i* (*vik*). Spišák však nevyznačuje potrebu rozdielov v artikulácii hlások zapísaných ako *y* a *i*, pričom písanie *y* sa zhoduje s etymologickou transkripciou a tým aj slovenským pravopisom. Treba dodať, že ortofonický rozdiel sa osobitne nezdôrazňuje ani v modlitebníkoch transliterovaných do latinky, ktoré sú určené pre Rusínov, no Rusíni ortoepiu zadného [ы], stredného [и] a predného [і] vo svojom jazyku realizujú prirodzene.

Možno predpokladať, že pri prepise do latinky sa vychádzalo z princípu, že ortoepia cirkevnej slovančiny sa ani po tran-

sliterácii v jazykovom prostredí Slovákov nezmení a aj takto latinkou zapísaný cirkevnoslovanský text môže do veľkej miery vyjadriť jednotu pluralitného jazykového byzantsko-slovanského spoločenstva Slovákov a Rusínov na Slovensku, ktoré dnes už používa najmä do latinky transliterované cirkevnoslovanské texty a tiež texty prekladov do spisovnej slovenčiny.

V kontexte vývinu cyrilskej písomnej tradície predstavuje cirkevnoslovanský jazyk pre Slovanov jednotu v rozmanitosti jeho zvukových a tiež literárnych funkčných variet, hoci v moderných jazykových kontextoch cirkevná slovančina už neslúži na rozvoj jazykovo-etnickej a jazykovo-kultúrnej identifikácie spoločenstva. Knoll (2019, s. 13) pri opise cyrilskej písomnej tradície do konca 15. storočia v širšom slovanskom priestore si totiž všimal najmä sociokultúrny kontext, v ktorom pôsobila cirkevná slovančina, ktorá bola životaschopným zdrojom pri budovaní a rozvíjaní rozmanitých jazykovo-literárnych areálov v pravoslávnom svete.

Tranliterácia do latinky sa v západnom cirkevno-kultúrnom okruhu najmä v novšom období môže vnímať ako manifestácia kultúrnych reálií, ktorých prejavom je aj uplatnenie latinskej grafickej sústavy v cirkevnoslovanských liturgických textoch. Cirkevná slovančina je preto nielen liturgickým jazykom, ale aj prostriedkom kultúrnej emancipácie veriaceho spoločenstva byzantsko-slovanského obradu aj v dominantne latinskom západoslovanskom jazykovo-kultúrnom kontexte. Cirkevnoslovanský liturgický text transliterovaný do latinky možno považovať za prejav kultúrnej emancipácie najmä novej generácie veriacich byzantského obradu, ktorí už nepoznajú cyriliku (a dnes mnohí nepoznajú ani azbuku) pokladajú svoj cirkevný obrad v cirkevnej slovančine za prejav svojej kultúrno-konfesionalnej tradície. Zároveň však túžia poznať a sláviť (aj bez predchádzajúceho školenia) bohoslužby svojej

cirkvi v starom liturgickom jazyku, čo im do veľkej miery pomáha práve do latinky transkribovaný cirkevnoslovanský text.

Cirkevnoslovanský jazyk v prepise do latinky nezasiahol do jeho (ústnej) hovorenej podoby, keďže v ústach používateľov nemal nikdy jednotnú fonetickú realizáciu, lebo ústna realizácia cirkevnoslovanského jazyka sa prispôsobuje fonetickým pravidlám, ktoré sú prirodzené v jazyku jeho používateľov. Správnosť alebo nesprávnosť ortoepie je tak závislá od jazykovo-kultúrneho povedomia veriacich, ktorí sa v miestnom prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku spájajú (adaptujú) s tradičnými slovenskými jazykovo-kultúrnymi prejavmi. Slovenské jazykové povedomie preto predstavuje zásadnú zložku spoločne recitovaného a spievaného cirkevnoslovanského liturgického textu. Preto aj na východnom Slovensku možno o cirkevnej slovančine hovoriť ako o miestnom variante cirkevnoslovanského jazyka, ktorý podľahol jazykovej adaptácii. Nemožno však o cirkevnej slovančine a jej úlohe v slovenkej kultúre hovoriť v takých súvislostiach, aké sú známe napríklad v Rusku, Bulharsku či na Ukrajine a pod., no ukrajinský variant cirkevnoslovanského liturgického jazyka sa v ústach Slovákov gréckokatolíkov prirodzene adaptuje na slovenské jazykové pomery. Gréckokatolíci i pravoslávni Slováci používajú miestnu podobu liturgickej cirkevnej slovančiny od dávnych čias, hoci vo svojej každodennej komunikácii používajú slovenský národný jazyk. Štec (2008, s. 45) tiež zdôrazňuje, že miestny variant liturgickej cirkevnej slovančiny je odrazom konkrétnej jazykovej situácie, ktorú určuje lokálna jazyková prax, teda živá hovorená podoba národného jazyka.

V miestnom ukrajinskom variante liturgického jazyka sa však popri prejavoch slovenského jazykového povedomia petrifikovali aj prvky starého cirkevného jazyka, ktoré možno do-

ložiť nielen v rukopisných cyrilských písomnostiach. Keďže miestni podkarpatskí gréckokatolíci nepatrili do priamej sféry vplyvu ľvovského biskupstva-metropolie, pridržiavajúc sa tradičného mukačevského gréckokatolíckeho konfesionalizmu a svojej gréckokatolíckej cirkevnej tradície, zachovali aj niektoré jazykové osobitosti. Nimčuk (1997, s. 38) v tejto súvislosti uvádza, že „відносна ізолованість Мукачівської єпархії в її давніх межах від Київської та Галицької митрополій, величезна прихильність місцевих русинів-українців до традиції, добрі й міцні знання щоденних молитв та головних церковних відправ, їх елементів-тропарів, прокимнів та ін. спричинили те, що в місцевому вжитку збереглося чимало форм, слів, словосполук, які в конфесійних текстах інших українських земель у практиці греко-католиків та особливо православних dawnože vийшли із вжитку в результаті різних модифікацій – редагувань, скорочень текстів.“ Túto skutočnosť potvrdzuje teda najmä prax pravoslávnych veriacich na Slovensku, ktorých existencia v tomto priestore súvisí najmä s udalosťami „Akcie P“ (politicky motivovaného zjednotenia gréckokatolíckej cirkvi v Československu s pravoslávnuou cirkvou Moskovského patriarchátu) v roku 1950. Títo „noví“ pravoslávni sa ani po demokratizačných zmenách v slovenskej spoločnosti v roku 1990 nevrátili do gréckokatolíckej cirkvi, pričom sa aj v súčasnosti modlia a svoje bohoslužobné obrady slávia tak, že sa pridržiavajú starobylej mukačevskej jazykovo-liturgickej praxe (prostopiňija), a tým zachovávajú aj starobylú miestnu jazykovo-liturgickú tradíciu (Nimčuk 1997, s. 42). Tato starobylá spevná tradícia je však aj v prostredí pravoslávnych Slovákov živá už len v povedomí starších veriacich, ktorí si pamätajú realizáciu liturgickej cirkevnej slovančiny spred rokov 1950–1968. Niektoré prejavy tejto ich jazykovo-kultúrnej tradície doku-

mentuje aj používanie starších gréckokatolíckych zborníkov cirkevnoslovanských textov v transliterácii do latinskej grafickej sústavy (napr. v tzv. *Gojdičov zborník* z roku 1937; v súčasnosti pravoslávna cirkev na Slovensku vydala aj vlastný zborník cirkevnoslovanských textov, ktoré sú však tiež transliterované do latinky, v ktorom sa už vyznačujú prízvuky, porov. *Velikij sbórník* vydaný v roku 2002). Nimčuk (1997, s. 42) však v tejto skutočnosti uvádza, že „грекокатолики Підкарпаття найповніше зберігають конфесійні тексти у тій формі, яку вони ... мали в часи прийняття Унії.“

K substrátovým jazykovým prejavom, na ktoré Nimčuk (1997) upozorňuje, patrí napríklad starodávna cirkevnoslovanská forma anjelského pozdravenia adresovaného Márii. Pozdrav Márii sa postupne uplatnil aj ako opakujúca sa modlitba sv. Ruženca. Pôvodne bola modlitba *Raduj sa* zložená zo slov pozdravu archanjela Gabriela (Lk 1, 28) s doplnením Alžbetinho velebenia (Lk 1, 42), ku ktorým sa neskôr doplnili aj ďalšie frázy, odkazujúce na učenie cirkvi. Veriaci v dedinských farských i filiálnych chrámoch sa túto modlitbu modlia v takejto zvukovej podobe: *Bohorod'ice Divo, raduj'sja, Blahodatnaja* (niekedy aj *Obradovanaja*) *Marija, Hospod' s* (alebo aj *so*) *toboju, blahoslovena ti vo ženach i blahosloven plod života tvojego, jako rodila* (alebo aj *rod'ila*) *jesi Christa (i) Spasa, (i) Izbavitel'a dušam našim* (resp. *duš našich*). Za starobyľý možno pokladať tvar *blahodatnaja*, ale aj tvar lexémy *Izbavitel'a*, ktorý ako doplnok z ľudovej praxe vošiel do cirkvou schváleného textu modlitby. Svedčí o tom už údaj v kompendiu, ktorý vznikol pre potreby užhorodského seminára koncom 18. storočia. Poukazuje sa v ňom na starobyľú miestnu modlitebnú prax. Cirkevná synoda v Budíne ešte v roku 1279 nariadila text tejto mariánskej modlitby upraviť a používať v takej podobe, aby sa (rímski i grécki) veriaci bez prihliadania

na svoju obradovú tradíciu v Uhorsku túto modlitbu *Raduj-sja Mária (Zdravas Mária)* modlili bez nepotrebného dodatku *Izbaviteľa* (MBSLS IX. 2022, s. 116). Napriek prijatému pravidlu sa však lexéma v tvare *Izbaviteľa* ako starý prejav ľudovej zbožnosti používa v ústnej tradícii podnes. Aj lexikálny tvar *života* namiesto *čreva*, ktorým sa vyjadruje fyzická prítomnosť Ježiša ako plodu v lone či pod srdcom Márie, je súčasťou tejto starej modlitbovej tradície. V záujme objektívnosti zistenia, že táto starobylá prax je stále živá, dovoľujeme si uviesť príklady z cirkevne schválených kníh pre veriaci ľud, napr. v *Gréckokatolíckom katechizme* z roku 1943 (s. 9) sa táto modlitba uvádza v tomto znení: „Bohorodice Ďivo, raduj-sja, blahodatnaja Marije, Hospod' s Toboju; blahoslovenna Ty v ženach i blahosloven plod čreva Tvojeho, jako rodila jesi Christa Spasa, Izbaviteľa dušam našim.“ V gréckokatolíckom modlitebníku *Christos moja sila* z roku 1981 (s. 7) sa táto modlitba nachádza v podobnom znení, no už na príslušných miestach sa vyznačujú prízvuky: „Bohoródice Ďivo, ráduj-sja bláhodatnaja Marije, Hóspod' s tobóju, blahoslovénna ty v ženách i blahosloven plod čréva tvojehó, jáko rodilá jesi Christá Spása, Izbáviteľa dušam našim.“ V ústach slovenského veriaceho táto modlitba znie nasledovne, pričom v tejto ich ústnej realizácii je prízvuk na penultime (vyznačujeme ho tu podčiarknutím): [*Bohorodice Ďivo, raduj sja blahodatnaja Marije, Hospod' s toboju, blahoslovena ty vo ženach i blahosloven plod života tvojeho, jako rodila jesi Christa Spasa, Izbaviteľa dušam našim*].

Aj v ďalších mariánskych modlitbách sa nachádzajú tvary, ktoré svedčia o starobylej jazykovej praxi, ktorá sa udržala práve tradovaním rozmanitých modlitbových textov, napr. *donesi ich Bohu našemu* namiesto *prinesi ich Bohu našemu* a *molitv našich* namiesto *molitvi naša*, alebo aj *da spaset tebe radi*

či *da spasét i prosvitít tebé rádi* namiesto *spaset toboju*, ako to máme možnosť vidieť v novších úpravách tejto modlitby. Staršiu podobu tejto modlitby pozri napr. v *Gréckokatolíckom katechizme* (1943, s. 13.): „Preslávnaja prísno Ďívo, Bohoródice Marije, Máti Christá Bóha nášeho, priimi molitvy náša, i donesí ja Sýnu tvojemú i Bóhu nášemu, da spasét i prosvitít tebé rádi dúši náša“ alebo v modlitebníku *Christos moja sila* (1981, s. 7): „Preslavnaja Prisnod’ivo, Bohorodice, prijmi molitvy náša i donesi ich Synu Tvojemu i Bohu nášemu, da spaset Tebe radi duši náša.“ V ľudovej praxi však počuť aj iný záver v tejto modlitbe, a to v znení: *toho moli spastisja dušam našim*.

V liturgickom texte, ktorý ľud spieva po prijímaní, sa nachádza rozkazovací tvar slovesa *utverdi* (s významom ‚zachovať, upevniť‘). Spieva sa v tejto podobe: *utverdi nas Bože vo svojej svjatiňi*. Táto lexéma *utverdi* však svedčí o dedičstve zo staršej liturgickej praxe, ktorá sa zachovala vďaka ústnej spevnej tradícii. V novších cirkevnoslovanských textoch sa však tento starý miestny tvar nahrádza slovom *sobl’udi*, ktorý pochádza z ruskej tradície a za ním však v miestnom kontexte už nenasleduje vokatívny tvar slova *Bože*. V starších vydaniach modlitebníkov sa však aj tento variant textu zachoval, ktorý možno doložiť najmä v niektorých novších vydaniach Božskej liturgie pre veriaci ľud, napr. „Utverdi nas, Bože, vo tvojej svjatyni“ (porovnaj napr. *Liturgia sv. Jána Zlatoústeho* 1968, s. 43; *Sv. služba Božia [liturgia-omša]* 1933, s. 48). Aj starý tvar slova *отъврѣщи*, *отъврѣж* s významom ‚zavrhnúť, zahodiť‘ sa v novších textoch prvej časti cherubínskej piesne nahradil novším slovom v tvare *ѡложимъ*. Dnes často v ľudovom spievaní cherubínskej piesne počuť *nyňi žitejskuju otložim pečal’*. K zámene pôvodnej lexémy *отъврѣщи* s významom ‚zavrhnúť, odvrhnúť, zahodiť, odvrátiť sa‘ došlo pod vplyvom medzijazykovej homonymie. V súčasnosti

sa sloveso otložiťi používa práve na mieste tohto pôvodného *отъвърѣши*, lebo v ľudovom jazykovom povedomí sa slovu *отъвърѣши* prikladá význam *otvoriti* (porov. *отвързати* napr. v texte piesne *otverzi nam miloserdija dveri*). K zámene pôvodnej lexémy *popečenie* (*попеченіе*, s významom ‚starosť, ťarcha, problém‘) za *pečaľ* (*печаль*, s významom ‚trápenie, súženie‘; v niektorých spoločenstvách veriaci dokonca spievajú *pečať*) došlo možno z dôvodov neľubozvučnosti pôvodného cirkevnoslovanského slova pre slovenského používateľa. Tvrdú realizáciu hlásky [d] pred samohláskou [e] možno zachytiť v cirkevnoslovanskom tvare príslovkového určenia miesta *вездѣ*. Realizácia [e] v tomto príslovkovom určení pravdepodobne prenikla z ruskej redakcie, v ktorej sa od 18. storočia zapisuje v podobe *вездѣ*, no transkripcia tohto slova do latinky je rozmanitá, porov napr. *vezdie* či *vezdi*, napr. v texte modlitby *Kráľu nebeský*, porov. „Carju nebesnyj, utiešiteľu, Duše istiny, vezdie syj“ (*Sv. služba Božia [liturgia-omša]* 1933, s. 9-10) alebo „Cariu nebesnyj Utíšiteľu, Duše istiny, iže vezdí syj“ (*Gréckokatolícky katechizmus*, 1943, s. 7), napriek tomu, že toto slovo slovenskí veriaci čítajú ako [vezde].

V rukopisnej tradícii pod Karpatmi sa za starodávnu formu pokladá aj písanie zadného (tvrdého) jeru (ѣ) na konci tvarov slov zakončených na spoluhlásku (Knoll 2019, s. 138). Zadný jer sa v miestnej rukopisnej tradícii písal dokonca aj v substantívach s i-ovým zakončením, napr., *царѣ*, *нощѣ*, *ѡлатырѣ*, *Лазарѣ*, *вѣнецѣ*, *агнецѣ*, *отецѣ*, *птицѣ* a pod. Keďže zadný jer sa v cirkevnej slovančine nijako neartikuluje, jeho písanie je v rukopisnej tradícii pozostatkom dávnej tradície, a zaiste preto je aj jeho zapisovanie nesystematické. Iba písanie mäkkého jeru (ѣ) naznačuje mäkkosť predchádzajúcej spoluhlásky v slovách, ako je napríklad *господѣ*, *хвалѣный* a pod. Svoju funkciu mäčkiaci znak zohráva aj v slovách typu

СОУДЬБА, ТЬМА, ТАТЬБА, ГРАДЬБА, v ktorých sa však v kontexte flexie mení na plnozvučnú hlásku [e]: СОУДЕБЪ, ТАТЕБЪ, ГРАДЕБЪ a pod., v ktorých je však zaujímavá práve nepalatálna realizácia predchádzajúcej spoluhlásky, hoci sa v miestnom variante predpokladá jej palatalizovaná podoba.

Zadný jer (ъ) sa ako plná samohláska [o] vyslovuje iba vtedy, keď tento zadný jer ako graféma ъ stojí medzi dvomi spoluhláskami (porov. Nimčuk 1997, s. 18). Podľa tohto princípu preto zaiste dochádza aj k vokalizácii neslabičných predložiek въ [vo], съ [so] a къ [ko] v predložkových spojeniach slov, napr.: *vo višních, vo dom, vo hrisich, vo ploti, vo črevi, so vsimi* a pod. Vokalizáciu týchto neslabičných predložiek možno počuť aj v predložkových spojeniach so slovami, ktoré sa začínajú na samohlásku, napr.: *vo osuždeniji, vo ad'i, vo ostavl'eñiji*, ale tiež v slovenskom jazykovom prostredí aj pred zámenami, napr. *so nami, ko tebi* a pod. Táto príznačná realizácia pri vokalizácii predložiek súvisí s východoslovenským nárečovým priestorom (porov. *gu vam, gu nam, idzem gu tebe, žijem vo/u dome* a pod.) a možno ju zreteľne počuť napríklad aj v spojeniach: *so nami, so vami, so duchi, so trepetom, vo cerkvi, vo domi, ko Bohu, ko Hospodu, ko Ďivi Mariji, so jerejem/jerejom/jepiskopom, so načala, vo čistil'išči, vo ad'i, vo sud, so d'ilom* a pod. Inokedy však namiesto vokalizovanej predložky *so* počuť jej asimilovanú podobu, ktorá je tiež typická pre východoslovenský nárečový areál, napr. *z nami, z vami, z duchi, z jerejom, z načala, z d'ilom* a pod. Vokalizácia predložky *ѣ* sa neuskutočňuje vtedy, keď sa asimiluje na bilabializovanú hlásku [ũ], napr. *ũ našem, ũ tebi, ũ sebi, ũ tom, ũ debrich*, resp. uskutočňuje sa jej asimilácia na úžinovú frikatívnu hlásku *w* alebo na *f*, napr. *f tebi, f tom, w debrich, w dolhotu dñij*. Spoluhláska *v* sa aj pred sykavkou v cirkevnoslovenských textoch realizuje ako bilabiálne *ũ* alebo konstriktívne *f*, napr. v tva-

roch *i ťsich, i ťsja / i fsich i fsja* (citovaná fráza je odpoveďou veriacich na liturgickú výzvu kňaza za jednotu v modlitbe: *i dažd' nam jedinimi usti i jedinim sercem...*). Pri speve cirkevnoslovanských textov sa v kontexte so slovenským jazykovým povedomím uskutočňuje aj bilabializácia cirkevnoslovanskej frikatívnej úžinovej hlásky [w] na [ũ], napr. *praũda, aũgust, haũriil, paũla, apostoloũ, sinoũ, otceũ dom, jerejeũ, hlaholaũ-šaho* a pod. Aj cirkevnoslovanské predpony сѣ-, зѣ-, вѣ- sa v jazykovej praxi slovenských gréckokatolíkov tiež často vokalizujú, napr. *sotvoriti, sozdati, sostaviti, vozoviti, vospivati, vozopiti, vostatì iz mertvich, vozijde ko hori, sopoklaňajema* a i. K typickým znakom slovenského jazykového povedomia v cirkevnoslovanských liturgických prejavoch patrí preto práve asimilácia, ktorá sa uskutočňuje v zhode so slovenským jazykovým povedomím.

Cirkevnoslovanská graféma **v** (yžica) sa realizuje ako predné [i] v slovách *впатїй, впоcтacѣ* a v slovenskom jazykovom prostredí sa realizuje ako predné [i] aj uprostred slova *євѣпѣтѣ*. Ak však graféma **v** predchádza samohlásku, slovenskí používatelia ju vyslovujú ako bilabiálne [ũ], napr.: *євѣрaтa* [eũfrata]. Iba po samohláske *o* sa vyslovuje ako [j] v slove *Мовцєй* [Mojsej].

Hoci sa graféma **и** podľa I. Damaskyna a D. Popovyča (1958) má vyslovovať v zhode s ukrajinskou výslovnosťou ako stredozadné [ɨ], v slovenskom jazykovom priestore sa realizuje iba ako predné [i]. Podľa nich sa však má **и** vyslovovať ako predné nemäkčiace [i] v slove *земли* a tiež v slovách typu *стєши, тємницѣ, мєчи, поли, врачѣ, тли*. V slovenskom jazykovom prostredí sa však toto predné [i] uplatňuje ako samohláska, ktorá zmäkčuje predchádzajúce spoluhlásky, ktoré v slovenskom jazykovom kontexte vstupujú do párovej mäkkostnej korelácie, preto Slováci teda vyslovujú *zemľi, pol'i, tl'i, temňici* a pod.

Po sykavkách ч, ж, ш, щ sa v ukrajinskej redakcii cirkevnej slovančiny tiež neuplatňuje písanie ѡ, ale и, hoci pri palatalizácii tieto hlásky alternovali na šumové hlásky práve zo spoluhlások κ, ρ, χ. Realizácia zadnej hlásky [y] po κ, ρ, χ sa práve v kontexte karpatskej rusínčiny môže pokladať aj za substrátový jav. V tejto súvislosti A. Semionovič (1883) uvádza, že medzi veriacimi cirkvi byzantského obradu v Uhorskej Rusi sa и vyslovuje iba ako predný zvuk [i], ktorý sa podobá na latinské [i] a zároveň graféma ѡ sa po velárnych spoluhláskach κ, ρ, χ realizuje ako zadné [y]. Hoci sa v slovenskom jazykovom prostredí nerozlišuje medzi realizáciou predného [i] a zadného [y], vo všetkých prepisoch cirkevnoslovných textov do latinky sa však zadné [y] prepisuje do latinky iba v etymologických pozíciách, napr. *hlavy, syj, vладыка, vyšnij, hrjadyj, svjatyj* a pod. Zároveň sa tak nereflektuje ani ukrajinská, a ani rusínska realizácia tejto hlásky ako stredozadného и, napr. *Hospodi, pomiluj, prikložite* alebo *priklonite, Bohorodice* alebo *Bohorodice* a pod.

V rozkazovacích tvaroch slovies ako napr. помолнмѡ, проснмѡ, хвалнте, яднте sa predpokladá aj realizácia stredozadného и aj pod prízvukom, napríklad na rozdiel od ruskej tradície, ktorá ho realizuje ako predné mäkké [i]. V slovenskom prostredí je bežné používanie prízvuku *mólimsia, prósim, chvalíte, jadíte* a pod. Analogicky sa uplňujú prízvuky aj v ďalších slovách, napr. виднте, плачнте, явнн сѡ, hoci v ukrajinskej redakcii I. Damaskyn a D. Popovyč (1958) vyžadujú v rozkazovacích či želacích tvaroch slovies uplatniť prízvuk takto: [*pláčite, vídite, sochráni*] a pod. Slovenskí používatelia však aj v týchto slovách spoluhlásky *d, t, n, l*, ktoré v slovenčine vstupujú do mäkkostnej korelácie, vyslovujú pred samohláskami zapísanými cyrilskými grafémami и а ako palatalizované, porov. [*plačíte, vidíte, sochráni*], podobne

aj [osjáťi, virováťi, hlaholáťi, vzdvizáťi]. Prízvuk sa realizuje prirodzene, a to na predposlednej slabike (penultime) slova podľa východoslovenského nárečového prostredia.

V slovách s predponou **ни-** sa grafémou **и** v ukrajinskej redakcii označuje hláska, ktorá sa má vyslovovať ako predné mäkké, ale na Slovensku jej výslovnosť variuje a vyslovuje sa buď ako predné mäkké [i] alebo nemäkké [i] (**никто**: *ňikto/nikto*; **ни**: *ňi/ni*; **никогдаже**: *ňikohdaže/nikohdaže*). Ako predné mäkké [i] sa v slovenskom prostredí vyslovuje aj v slove **земли**, kde sa v ukrajinskej redakcii predpisuje tvrdá výslovnosť spoluhlásky **л**.

Ako stredozadné sa vyslovuje v ukrajinskom variante cirkevnej slovančiny, napríklad v slovách typu **Явгустинъ, Николай, пийте, католический**. V slovenskom jazykovom prostredí sa však v týchto slovách realizuje palatalizovaná výslovnosť predchádzajúcich spoluhlások, a to analogicky podľa slovenskej ortoepie, napr.: [*Ňikolaj, katolíčeskij, pijťe*] a pod.

Realizácia predného [i] na pôvodnej pozícii zadnej hlásky **ы** sa systematicky uplatňuje vo všetkých pozíciách, napríklad: **градый** [hr'adi(j)], **святый**, [sjati], **риданіє** [ridaňije], **пomyшленіє** [pomišľeňije] a pod. Realizácia **и** ako predného [i] v pôvodne tvrdej pozícii nastáva najmä v prevzatých slovách z cudzích jazykov, ktoré sa udomácnili v slovnej zásobe, napr.: **аллилуиа** [aliluja], **антифонъ** [antifon], **дискосъ** [diskos] a pod. V niektorých prípadoch azda pod vplyvom rusínskej výslovnosti aj Slováci na mieste pôvodnej zadnej hlásky **ы** namiesto predného [i] realizujú zvuk [y], ktorý však nevedia vysloviť a preto ho zamieňajú so zvukom [o], **бывъ**: [biv – bov], **нынѣ**: [niňi – noňi], alebo aj s fonémou [e], prov.: [neňi]. Menej často sa vyskytuje realizácia zadnej hlásky **ы** ako [u]. Aj v tomto prípade ide o snahu Slovákov gréckokatolíkov prispôbiť výslovnosť v cirkevnej slovančine svojim rusín-

ským súvercom, a tak Slováci vyslovujú zadnú hlásky **ы** ako [u], napr. **вывѣтъ** [buv/buŭ], **вышніѣхъ** [vušních] a pod.

Treba tiež pripomenúť, že v cirkevnoslovanských slovách typu **моимѣ**, **твоимѣ**, **своимѣ**, **стоимѣ** sa **и** po samohláske realizuje ako jotovaná hláska [ji], napr. [mojim, tvojim, svojim, stojim]. Ako prejotované sa **е** [je] vyslovuje najmä na začiatku slova, alebo keď stojí za samohláskou, napr. **своею**, **бїенїе**, **твоєгѡ** [svojeju, bijeňije, tvojeho] a pod. Ako prejotované sa **е** [je] realizuje aj po zadnej jerovej graféme **ѣ**, napríklad **подѣемше** [podjemše], no Slováci gréckokatolíci však namiesto prejotovaného [je] v tomo slove vyslovujú **е** ako prejotované **і** [ji], napr. *podjimše*, azda analogicky k slovenskému tvaru *objímeš*. No zároveň treba doplniť, že tvar csl. **подѣи́мешъ** v ústach Slovákov znie takto: *podijmeš*, napr. text druhej časti cherubínskej piesne spievajú nasledovne: *jako da carja vsich podijmeš*, zároveň však treba doplniť, že toto slovo neznie ako *podymeš*, teda so stredozadnou realizáciou hlásky **и**.

Slováci gréckokatolíci prirodzene a podľa svojho slovenského povedomia redukujú aj nahromadené spoluhlásky, napr. **-rdc-** (napr. **сѣрдце** [serce]), **-tc-** (napr. **отца** [oca]), **-šš-** (**вышшій** [višij/viši]). Pod vplyvom slovenského nárečového povedomia dochádza aj k zjednodušeniu hlásky **-šč-** na **-š-** alebo **-č-**, napr. **хлѣбъ нашъ насѡущный** [chl'ib naš nasuščnij/nasušňij], **Троицѣ единосѡущнїй** [trojci jed'inosuščni/jed'inosučnej/jed'inosušňij], **прошѣнїе** [prošenie] a pod. Podľa nárečového jazykového povedomia sa uskutočňuje aj zjednodušovanie spoluhláskovej skupiny **-st-** na **-s-**, napr. *česnyj krest*, *strasnaja sedmica* a tiež **-dn-** na **-n-**, napr. *bezna* za **бездна**, *prazňik* za **праздникъ**, *nužnyj* za **нужднѣй**, ale aj *čovek* za **чловѣкъ**, *sonce* za **солнце**, *sjatyj*, *sjatiňa* za **свѣтъ**, **свѣтъна** a pod. Zjednodušujú sa aj spoluhláskové skupiny v indikative minulého času, ktoré sa v cirkevnej slovančine tvoria príponou **-лѣ**, ktorá sa pripája

ku koreňu slova, napr.: *отверзѣ* ako *otverz*, *воскресѣ* ako *voskres* a pod. Podľa pravidiel slovenskej výslovnosti dochádza tiež k redukcii výslovnosti zdvojených spoluhlások, ktoré vznikli pri derivácii slov, a to napríklad pridaním prípony *-nyj(a, e)* k základnému tvaru slova, ktoré sa končí na rovnakú spoluhlásku, na ktorú sa začína aj derivačná prípona, porov.: *блаженноую, благословенный, вселеннаго* [blaženuju, blahoslovenyj, vselenaho] a pod. a tiež v prevzatých slovách sa zdvojené spoluhlásky prirodzene zjednodušujú (napr. *аллилуиѣ* ako aliluja, *Іоаннѣ* ako Joan, *Кѣрилѣ* ako Kiril a pod.). V prevzatých slovách sa aj zhluk hlások *-гг-*, *-гк-* vyslovuje ako [-n-], napr. *(j)evanhelie, anhel, sinklit* a i. Aspirované hlásky v prevzatých slovách, ktoré sú zdomácnené aj v slovenčine, sa tiež vyslovujú v zhode so slovenskou ortoepiou, napr. *Gecemanija/ Gecimanija, ot Mateja, Teofil, anatema, Metodij* a pod.

Príznačným pre miestny variant liturgickej cirkevnej slovančiny Slovákov gréckokatolíkov je tiež nepravidelné dodržiavanie výslovnosti hlásky *-j* na konci cirkevnoslovanských maskulínnych prídavných mien, napr.: *dobri, veliki, jednostajni*. Pri porovnaní s trpnými príčastiami však hláska *-j* nevypadáva, napr. *chvaľenij, hlaholemij, pokrивajemij* a pod.

Špecifickým je aj zdôrazňovanie jotácie po spoluhláskach, ktoré v súčasnom slovenskom jazyku už stratili svoje mäkké koreláty, napr.: *pomolimsja, pomjaňi mja, ŭzjati* a pod.

Aktuálne prebiehajúce zmeny v textoch liturgických cirkevnoslovanských obradov, ktoré reflektujú tzv. *Editio Ruthena* (Vasil' 2006, web), sa dotýkajú predovšetkým obradových textov byzantsko-slovanskej tradície (Raes 1942), preto nezahŕňujú do jazykového prejavu jednotlivých národných gréckokatolíckych spoločenstiev. Rímske vydanie cirkevnoslovanských gréckokatolíckych liturgických kníh však predstavuje dôležité spojivo pre liturgickú tradíciu gréckokatolíckej cirkvi, hoci sa

už v súčasnosti používajú najmä preklady liturgických textov do národných jazykov. V liturgických prekladoch sa zreteľne prejavuje jazyková a národná diferenciácia gréckokatolíkov, ktorá je rovnako prirodzená pre Slovákov, ako je prirodzená aj pre Ukrajincov, pre Rusínov, Maďarov a pod. Zmeny v cirkevnoslovanských textoch a následne aj v ich prekladoch do národných spisovných jazykov však nezasahujú do adaptácie (prispôsobovania sa) cirkevnej slovančiny jazykovému povedomiu používateľov, a tým ani do uplatňovania obradovej či liturgickej jednoty, keď sa v liturgických textoch v cirkevnej slovančine realizuje slovenské jazykové povedomie. Ukrajinská výslovnosť nie je preto pre Slovákov žiadnym vyšším štandardom pre ich jazykový liturgický prejav a nie je preto závažné dodržiavať ani všetky tieto jazykové javy v cirkevnoslovanskom texte v slovenskom jazykovo-kutúrnom kontexte.

V liturgickej cirkevnoslovanskej jazykovej praxi preto treba prihliadať na prirodzený jazykový prejav gréckokatolíkov, a teda aj na adaptáciu slovenského jazykového povedomia v cirkevnoslovanskom liturgickom jazyku, hoci Slováci tradične používajú ukrajinský variant liturgickej cirkevnej slovančiny. Pre gréckokatolíkov Slovákov sú však prirodzené také ortofonické pravidlá, ktoré vyplývajú z jazykových pomerov v slovenskom národnom jazyku. V ústnom prejave (pri deklamácii či speve liturgických modlitieb a hymnov) sa preto cirkevná slovančina prirodzene adaptuje podľa zvukového systému slovenčiny, lebo tak odráža spoločné jazykové povedomie Slovákov gréckokatolíkov.

Treba dodať, že proces prirodzene pokračujúcej jazykovej adaptácie cirkevnej slovančiny u Slovákov sme opísali aj v knižných publikáciách *Medzi východom a západom: byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (2002) a *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických*

*a konfesiónálnych súvislostiach* (2022). Procesy prirodzenej adaptácie slovenského jazykového povedomia v liturgickej cirkevnej slovančine treba sledovať, opakovane zaznamenávať a skúmať. Pod vplyvom školeného cirkevnoslovanského liturgického spevu dochádza však v súčasnosti k programovej štandardizácii neslovenskej ortoepie v cirkevnoslovanskom jazykovom prejave Slovákov gréckokatolíkov.

## Záver

Uplatňovanie sa liturgického jazyka ako prostriedku literárnej komunikácie predstavuje hlavný predstupeň kultúrneho formovania mnohých slovanských jazykových spoločností. Osobitne to vidno v súvislosti so vznikom cirkevno-slovanských literárnych tradícií opierajúcich sa o jazykové dedičstvo staroslovienčiny a cirkevnej slovančiny. Formujúce sa národné jazyky vo východoslovanskom i južnoslovanskom prostredí sú významne ovplyvnené byzantsko-slovanským literárnym dedičstvom, a tak aj ostali v úzkom kontakte so svojou starobyľou jazykovou a literárnou tradíciou, no jej korene nachádzame vo veľkomoravskej staroslovianskej literárnej kultúre, ktorá sa začala formovať na strednom Dunaji a v Panónii. Cirkevná slovančina zohrala významnú rolu pri kreovaní jazykového myslenia o kultúrnej a religióznej tradícii a tiež konfesionalnej identity. Viacrečové prostredie gréckokatolíckeho regiónu pod Karpatmi a na východnom Slovensku sa tiež hlási k byzantsko-slovanskej konfesionalnej, literárnej a jazykovo-liturgickej tradícii, ktorá utvorila podmienky na priblíženie ukrajinského variantu cirkevnej slovančiny a na adaptáciu slovenského jazykového povedomia v tomto cirkevno-slovanskom liturgickom prejave.

Vo všeobecnosti však platí, že cirkevná slovančina v jednotlivých slovanských jazykovo-liturgických a literárnych prostrediach nemá spoločnú, a teda ani zadefinovanú a jednotnú ortoepickú (ortofonickú) normu. Jazyková norma spoločného cirkevno-slovanského jazyka sa líši najmä z hľadiska zvukovej realizácie konkrétneho spievaného či deklamova-

ného textu, ktorý sa adaptuje v kontexte s jazykovým povedomím jeho používateľov.

Aj v písomnom prejave sa cirkevná slovančina do veľkej miery prispôbovala potrebám jazykových spoločenstiev a živému jazykovo-kultúrnemu prostrediu, v ktorom sa jednotlivé národné spoločenstvá utvárali práve na báze svojho národného jazyka. Hľadať preto akúsi jednotnú normu pre ústne realizovanú liturgickú cirkevnú slovančinu v prostredí mukačevskej cirkevnej tradície nemožno, možno však rozvíjať poznatky o štandardizácii cirkevnoslovanskej tradície v slovanskom kontexte. Ani v minulosti, a o to viac ani v súčasnosti neexistujú také dôkazy, ktoré by svedčili o tom, že cyrilikou napísaný text pre Slovákov gréckokatolíkov pod Karpatmi vychádzajúci z cirkevnej slovančiny sa pridŕžiava iba ukrajinskej alebo rusínskej jazykovej tradície. Dokonca aj štandardizovaná cirkevná slovančina v ústach Slovákov (jej deklamovaná, či prostredníctvom spevu realizovaná podoba) sa prirodzene a sústavne adaptuje zvukovým pomerom, ktorých prostredníctvom sa rusínsko-ukrajinský variant liturgického cirkevnoslovanského jazyka prispôsobuje práve slovenskému národnému jazyku a slovenskému jazykovému povedomiu.

# Literatúra

- Adam OP, M. (2006): *Interekleziálne vzťahy medzi kresťanmi latin-ského a byzantsko-slovanského obradu v bývalom Uhorsku počas vlády Arpádovcov (1000–1301)*. In: Teologický časopis, roč. 4, č. 2, s. 2-26.
- Ambros, P. (2013): Návraty k lokálnej cyrilometodějské účte? Kom-plementárny charakter velehradské tradice. In Lichner, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolikov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Teolo-gická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Vý-chod-Západ Michala Lacka – Gréckokatolícka bratislavská eparchia, s. 23-31.
- Avenarius, A. (1992): *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí: k problému recepcie a transformácie*. Bra-tislava: Veda.
- Babjak SJ, J. (2009): *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňa-zov. I. zväzok*. Prešov: Petra.
- [Bărlieva, S.] Бърлиева, С. (2021): *Кирилометодиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина*. София: Кирило-Методиевски научен център БАН.
- Bednárová, K. (2013): *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I. Od sakrálneho k profánnemu*. Bratislava: Veda, vydavateľ-stvo Slovenskej akadémie vied.
- Boháč, V. – Gavala, M. (2002): *Duchovné piesne. Komentáre*. Pre-šov: Petra.
- Borza, P. (2011): Rozvíjanie cyrilo-metodského dedičstva spol-kom Jednota sv. Cyrila a Metoda v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1941–1945. In Николова, С. – Женьух, П. – Бърлиева, С. – Евтимова, М. (eds.): *Кирило-методиевското културно наследство и националната идентичност / Cyrilo-metodské kultúrne dedičstvo a ná-rodná identita. Кирило-Методиевски студии. Книга 20*.

- София: Кирило-Методиевски научен център, Българска академия на науките, s. 277-292.
- Borza, P. – Mandžák, D. A. (2010): Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939–1945. In Sokolovič, P. (zost.): *Život v Slovenskej republike. Slovenská republika 1939–1945 očami mladých historikov IX*. Bratislava: Ústav pamäti národa, s. 326-343.
- Borza, P. (2013): Cyrilo-metodská tradícia medzi gréckokatolíkmi na Slovensku v 20. storočí. In Junek, M. (ed.): *Cyrlometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*. Praha: Univerzita Karlova, s. 165-179.
- Bugel, W. (2003): *Ekleziologie Užhorodské unie a jejich dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Coranič, J. (2007): Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867–1918. In Žeňuch, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, s. 173-192.
- Coranič, J. (2013): Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In Lichner, M. – Marínčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka – Gréckokatolícka bratislavská eparchia, s. 115-128.
- [Černyševa, M. I.] Чернышева, М. И. (2017): *Именования Богородицы в древнерусской письменности: около 500 лексических единиц с объяснениями и комментариями*. Москва: ЛЕНАНД.
- [Damaskyn, I. – Popovuč, D.] Дамаскин, И. – Попович ЧССВ, Д. (1958): *Grammar of the Church-Slavonic Language in the Ukrainian Redaction*. Mundare, Alberta, Canada: Видавництво оо. Василян.
- Debnár, J. (1997): História prekladu a vydania prvého svätovojeťského Svätého písma. In Doruľa, J. (ed.): *O prekladoch Bib-*

- lie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 247-283.
- [Deško, A. P.] Дешко, А. П. (1887). О Карпатской Руси. (Краткій этюдъ Андрея П. Дешка). In *Кіевская старина*, том 19, s. 537-548.
- Doruľa, J. (1977): *Slováci v dejinách jazykových vzťahov*. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Doruľa, J. (2000): Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. In Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 152-158.
- Doruľa, J. (2002): O jazyku Kamaldulskej Biblie a Kamaldulského slovníka. In Doruľa, J. (ed.): *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15.–19. storočia*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 9-72.
- Doruľa, J. (2014): Predstavy slovenských vzdelancov o jazyku a etnickej identite Slovákov v období národného obroduenia. In Doruľa, J. (ed.): *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obroduenia*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, s. 79-130.
- Doruľa, J. (2011): Slovenčina a bibličina v evanjelickej cirkvi na Slovensku. In: *Slavica Slovaca*, roč. 46, č. 1, s. 3-9.
- Doruľa, J. (2012): *Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke*. Bratislava: Goralinga.
- Doruľa, J. (2015): *Slováci medzi starými susedmi. Môžu byť aj Slováci starí?* Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov.
- Doruľa, J. (2017): Bibličina. In Žeňuch, P. – Zubko, P. – Vašíčková, S. (zost.): *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, s. 13-20.
- Duchovné piesne (1999): Spevník pre gréckokatolíkov*. Prešov: Petra.
- Dwornik, K (2020): First Subcarpathian Episode of Ruthenian Alphabet War in 1873–1874. In: *Slavica Slovaca*, roč. 55, č. 2, s. 198-210.

- [Dzendzelivskij, J. O. – Hanudel', Z.] Дзендзелівський, Й. О. – Ганудель, З. (1990): Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака. In Sopoliga, M. (ed.): *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 15. Книга друга*. Prešov: Slovenské pedagogické nakladateľstvo v Bratislave, s. 5-332.
- Encyclopaedia Beliana*: <https://beliana.sav.sk/heslo/katolicka-akcia>
- Fedor, M. (1993): *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu. 1945 – máj 1950*. Košice: Byzant.
- Fordinálová, E. (2007): Prínos F. V. Sasinka do slovenskej literatúry. In Marsina, R. – Mulík P. (eds.): *Franko Vítazoslav Sasinek. Najvýznamnejší slovenský historik 19. storočia (1930–1914)*. Martin: Matica slovenská, s. 96-108.
- Gajdoš OFM, V. J. (1971): Slovenský rodofub Móric Alster (náčrt jeho života a činnosti). In Maťovčík, A. (zost.): *Biografické štúdie 2*. Martin: Matica slovenská a Biografický ústav, s. 43-63.
- Gergely, J. (2008): Náboženská a národná identita – vzťah cirkví, vierovyznaní a štátu pred rokom 1945. In Balogh, M. (szerk.): *Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után. / Konfesie, cirkevná politika, identita na Slovensku a v Maďarsku po roku 1945*. Budapest: Kossuth Kiadó, s. 22-28. [https://www.mtatk.hu/interreg/kotet2/02\\_sz\\_gergely\\_jeno.pdf](https://www.mtatk.hu/interreg/kotet2/02_sz_gergely_jeno.pdf)
- Gervinskij, G. (1934): Jazyk Podkarpatské Rusi. In *Československá vlastivěda. Díl III. Jazyk*. Praha: „Sfínx“ Bohumil Janda, s. 460-517.
- Glevaňák, M. (2014): Etnodiferenciačný proces Slovákov v gréckokatolíckej cirkvi od roku 1918 do 1. polovice 70. rokov 20. storočia na pozadí prekladov liturgických textov do slovenčiny. In Franková, L. – Domenová, M. (eds.): *Spoločnosť a kultúra východného Slovenska (knižná kultúra, udalosti a osobnosti)*. Prešov: Prešovská univerzita, s. 76-96.
- [Gojdičov zborník 1937] *Chvalite Hospoda. Velikij cerkovnyj sbornik*. Prešov: Izdajet „Petra“ Prjašev.
- Gréckokatolícky katechizmus 1943: Gréckokatolícky katechizmus pre ľudové školy a pre nižšie triedy stredných škôl*. Prešov: Petra.

- Halaga, O. R. (1947): *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice: Východoslovenský kultúrny spolk Svojina.
- Haraksim, Ľ. (2000): „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. In Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 10-36.
- Hetényi, M. – Ivanič, P. (2017): K problematike percepcie cyrilo-metodského kultu v moderných dejinách Slovenska. In: *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, roč. 5, č. 2, s. 77-91.
- [Hostyňák, S.] Гостиняк, С. (1982): Буквар з 1770 року. In Rusinko, I. [t. j. I. Macinský]: *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику 10*. Свидник: Відділ української літератури в Свиднику, s. 233-273.
- Hromják, Ľ. (2007): *La Santa Sede a la questione slovacca durante il pontificato di Leone XIII e di Pio X (1878–1914)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Hromják, Ľ. (2013): Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, s. 545-562.
- Hromják, Ľ. (2023): Odras slovenského politického prostredia v politických a cirkevných víziách biskupa Jozefa Juraja Strossmayera. K počiatkom katolíckeho slavizmu. In: *Konštantínove listy*, roč. 16, č. 1, s. 65-77. DOI 10.17846/CL.2023.16.1.65-77.
- Hurbanič, M. (2009): *História a mýtus: Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v legendách*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského.
- Hurbanič, M. (2019): *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend*. Cham: Palgrave Macmillan.
- [Chruščova, A. A.] Хрущева, А. А. (2003): К изучению своеобразия церковнославянского языка русской редакции у сербов («Руководство къ славенстѣй грамматицѣ» Аврама Мразовича). In Гудкова, В. П. – Машкова, А. Г. (red.): *Славянский вестник*: Выпуск 1. Москва: Издательство Московского университета, s. 120-164.

- Jankovič, V. (1946): Prvý slovenský preklad celého Písma svätého. In: *Verbum, časopis pre kresťanskú kultúru*, roč. 1, č. 1, s. 22-33.
- [Javorskij, J.] Яворский Ю.А. (1931): *Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI-XVIII вв* / *Nové rukopisné nálezy v oboru starého karpatoruského písemnictví XVI-XVIII stol.* Ппра: Накладом Сбору про výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi.
- Judák, V. – Letz, R. – Žeňuch, P. (2023): *Cyrilo-metodská tradícia ako základný prvok náboženskej a národnej identity Slovákov*. Nitra: Vydal Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda v spolupráci s Radou pre históriu KBS a spoločnosťou BYSTRÍK, s.r.o.
- Krajčovič, R. – Kačala, J. (2006): *Prehľad dejín spisovnej slovenčiny*. Martin: Matica slovenská.
- Kačic, L. – Žeňuch, P. – Zavorský, P. (2013): Cantus Catholici (1655): The First Slovak-Latin Catholic Hymnbook. In: *Slavica Slovaca*, roč. 48, č.1, s. 76-78.
- Karabová, K. (ed.) (2021): *Vurum, J.: Dejiny nitrianskeho biskupstva*. Bratislava: Perfekt.
- Karabová, K. (2021a): Vernakulárny charakter lexikografických súčastí po latinsky písaných diel slovenskej proveniencie v 18. storočí. In: *Slavica Slovaca*, roč. 56, č. 2, s. 182-190. <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.2.3>
- Király, P. (2006): Vznik a zánik kalvínskej východoslovenčiny. In: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, roč. 51, č. 1-2, s. 31-64.
- Kniezsa, I. (1955): *A magyar nyelv szláv jövevényyszavai. I. kötet, 1.-2. rész*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Knoll, V. (2019): *Církevní slovanština v pozdním středověku*. Praha: Slovanský ústav AV ČR, v. v. i., Scriptorium.
- Kollár, J. (1834): *Národné zpiewanky čili Pjsně světské Slováků v Uhrách, gak pospolitého lidu, tak i vyšších stawů. Djl perwý*. W Budjne: W Král. Universické Tiskárně 1834.
- Костельник, Г. (1923): *Грамматика бачваньско-рускей бешеди*. Руски-Керестур – Сремски Карловци: Руске Нар. Просвितне Дружтво – Српска манастирска штампарија.

- Kopecká, M. – Laliková, T. – Ondrejková, R. – Skladaná, J. – Valentová, I. (2011): *Staršia slovenská lexika v medzijazykových vzťahoch*. Bratislava: Veda.
- Krajčovič, R. (1988): *Vývin slovenského jazyka a dialektológia*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Kubiš, T. (2012): *Dejiny kráľovstva uhorského od počiatkov do časov Žigmundových. Vypravuje Jonáš Záborský. 1875*. Bratislava: Slovart.
- Кустодієвъ, К. (1873): Церковъ угорскихъ русскихъ и сербовъ въ ихъ взаимоотношеніи. In: *Православное обозрѣніе*. 1-6 (первое полугодіе), s. 1012-1034.
- Labanc, P. (2017): Otázka existencie východného rítu v 13. a 14. storočí na Spiši. In: *Konštantínove listy*, roč. 10, č. 1, s. 198-210.
- Laca, P. – Šturák, P. – Vasil', C. (2009): Teologické vzdelávanie gréckokatolíckeho duchovenstva v Uhorsku do roku 1880. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 51-82.
- Lach, M. (2010): *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo*. Košice: Dobrá kniha.
- [Lavrov, N. A.] Лавров, Н. А. (1930): *Труды славянской комиссии. Том I. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград: Издательство академии наук.
- Letz, R. (2020): Ústredné cyrilo-metodské slávnosti na Slovensku v rokoch 1919 – 1938 ako prejav cyrilo-metodskej úcty a tradície. In: *Slavica Slovaca*, roč. 55, č. 3, s. 452-472.
- Lisjak, T. (2023): Ranostredoveký základ panónsko-slovanskej identity. In: *Slovenský časopis historický*, roč. III, č. 2, s. 3-23.
- Lisjak, T. (2024): Slovania očami Popa Dukljanina a Tomáša Arcidia-kona. In *Slovenský časopis historický*, roč. IV, č. 1.
- Liturgia sv. Jána Zlatoústeho* (1968). Trnava: Spolok sv. Vojtecha v CN.
- Lukačka, J. (2007): Feudálna spoločnosť v diele F. V. Sasinka. In Marsina, R. – Mulík, P. (eds.): *Franko Víťazoslav Sasinek. Najvýznamnejší slovenský historik 19. storočia (1830–1914)*. Martin: Matica slovenská, s. 30-34.

- Marek, M. (2006): *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin: Matica slovenská.
- Mareš, F. V. (2000): *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst.
- [Martynov, V. I.] Мартынов, В. И. (1997): *Пение, игра и молитва в русской богослужебнопевческой системе*. Москва: Филология.
- Michalková, Viera (ed.) (2013): *Ján Murín. Spomienky na obdobie 1913–1950*. Košice: Byzant, vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach.
- [MBSLS II.] Žeňuch, P. (2006): *Kyrrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert*. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. II*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- [MBSLS IV.] Žeňuch, P. (2013): *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameny k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV*. Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka.
- [MBSLS V.] Žeňuch, P. – Белякова, Е. В. – Найденова, Д. – Zubko, P. – Marinčák, Š. (2018): *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mniškeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia / Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae V*. Bratislava – Москва – София – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Veda, vydavateľstvo SAV – Институт российской истории РАН – Кириллометодиевски научен център БАН.
- [MBSLS VII.] Zubko, P. – Žeňuch, P. – Lapko, R. – Marinčák, Š. (2020): *Slovenský kalvínsky Žaltár. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. VII*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov.

- [MBSLS VIII.] Žeňuch, P. – Zubko, P. (2021): *Michal Bradač – Rukováť cirkevných dejín / Михаил Брадачъ – Єнвтомъ Историѣ Церковныѣ. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. VIII.* Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov.
- [MBSLS IX.] Žeňuch, P. (2022): *Výklad liturgie žalmov – Разглазоствѣє в літургѣи ѡломскоѣ. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IX.* Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov.
- [MMFH I.] *Magna Moraviae Fontes Historici. I. Prameny k dějinám Velké Moravy. I.* Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita.
- [Medvedyk, J.] Медведик, Ю. (2000): Нижньотварожський співаник середини 30тих років XVIII ст.: його місце в українській духовнокантовоїй культурі та рукописній традиції жанру. In Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť.* Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 350-369.
- [Medvedyk, J.] Медведик, Ю. (2002): Рецепція словацького канціонала Cantus Catholici (1655) в українській паралітургійній творчості другої половини XVII – XVIII ст. (до проблеми дослідження). In Kačic, L. (ed.): *Cantus Catholici a duchovná pieseň 17. storočia v strednej Európe.* Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 155-166.
- Miškovič, A. (1933): Úvodom. In: *Sv. služba Božia (liturgia – omša) Svätého Jána Zlatoústeho, arcibiskupa Carihradského. Preložil Pavel Spišák, kňaz biskupstva Prešovského. Na Vernári na deň sv. Cyrila a Metoda ap. slovanských r. 1932.* Nitra: Tlačiareň J. Rišovského, s. 5-6.
- Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov* (1978). Bratislava: Spolok svätého Vojtecha v Trnave.
- Mráz, M. (2013): Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia. In Lichner SJ, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúra identity gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského de-*

- dičstva II*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Teologická fakulta Trnavskej univerzity – Centrum spirituality Východ–Západ Michala Lacka – Gréckokatolícka bratislavská eparchia, s. 101-114.
- Múcska, V. (2004): *Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia*. Bratislava: Stimul.
- [Njaradi, D.] Няради, Д. (1932): *Служба Божя або Литургия*. Дяково: Друковала бискупийска тискара.
- Neumann, M. (2014): Vypovedacia schopnosť stredovekých kalendárií na príklade Spišského misála. In *Historia nova*, č. 8, s. 8-32. [https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry\\_pracoviska/ksd/h/Hino8b.pdf](https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino8b.pdf).
- [Nikolov, A.] Николов, А. (2016): *Между Рим и Константинопол. Из антикатоліческата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*. София: Фондация Българско историческо наследство.
- [Nimčuk, V.] Німчук, В. (1997): Молитви наша не презри. In: *Карпатський край*, č. 6-10, s. 37-51.
- Olteanu, P. (1947): *Rumunská kultúra a Slovanstvo*. Bratislava: Orlovský.
- [Paňkevič, I.] Панькевич, И. (1924): Инвентарѣ (протоколы) каноничныхъ визитацій вороновского округа 1750-ыхъ роковъ подъ оглядомъ языковымъ. In: *Науковий збірник тов. Просвіта въ Ужгородѣ за рікъ 1924, роц. III*.
- Papp, S. (1969): *Grékokatolícki duchovní písně / Gréckokatolícke duchovné piesne*. Prešov, bez vročenia.
- [Papp, S.] Папп, С. (1970): Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській епархії. In: *Irmologion*. Prešov.
- Pap, Š. (1981): *Christos moja sila. (Molitvennik)*. Prešov: Spolok svätého Vojtecha, Trnava, v Cirkevnom nakladateľstve, Bratislava.
- Pastrnek, F. (1908): Rusíni jazyka slovenského. Odpověď panu Vlad. Hnaťjukovi. In: *Статьи по славяноведению. Выпуск I*. Под ред. В. И. Ламанского. С.-Петербургъ, s. 60-79.
- Pavlovič, J. (1997): O niektorých problémoch prekladania textu Nového zákona. In Doruľa, J. (ed.): *O prekladoch Biblie do*

- slovenčiny a do iných slovanských jazykov*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 152-161.
- Pavlovič, J. (2002): Cyrilometodská úcta v bohoslužobných textoch. In Doruľa, J. (ed.): *Slovenská, latinská a cirkevnoslovenská náboženská tvorba 15.–19. storočia*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 289-208.
- [Pekar A.] Пекар, А. (1997): *Нариси історії церкви Закарпаття. Том II. Внутрішня історія*. Lviv–Rím: Analecta OSBM.
- [Peretc V. N.] Перетц, В. Н. (1900): Историко-литературные исследования и материалы. Томъ 1. Изъ исторіи русской гѣсни. In : *Записки Историко-филологического факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета*. Часть LIV. Выпускъ II. С.-Петербургъ.
- [Petrov, A.] Петровъ, А. (1924): Каноническія визитаціи 1750–1767 гг. в вермеяхъ Земплинской, Шаришской, Сепишской и Абауйской. In: *Науковий збірникъ тов. Просвѣта в Ужгородѣ за рѣкъ 1924, роѣ. III*. (separát).
- Pop, I. (2005): *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri.
- Poprik, J. (2002): *V Metodovej brázde*. Košice: Byzant, vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach.
- Považan, M. (2014): Trestné právo na Slovensku do rozpadu Veľkej Moravy. In: *Historia et Theoria Iuris*, roč. 6, č. 1, s. 18-25.
- Pöstényi, J. (1947): Prívet. In: *Jednotný katolícky spevník. Zostavily biskupskými úradmi určené komisie, hudobná, vieroučná a pozodická. Ich predlohy zharmonizoval a nápevmi doplnil Mikuláš Schneider-Trnavský. II. nezmenené vydanie*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, s. 3-5.
- Prokipčáková, M. (2015): Joan Juhasevič's Irmologion (1784) and Its Role in the Development of the Music and Text Forms of Carpathian Prostopinije in the 16th-18th centuries. In Kačic, L. (Hrsg.): *Musikalische und literarische Kontexte des Barocks in Mitteleuropa/in der Slowakei*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2015 s. 219-241.
- Raes SJ, A. (1942): Le Rituel Ruthène depuis l'Union de Brest. In: *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. VIII., No. 1-2 (separát).

- [Ramač, J.] Рамач, Я. (2017): Участь Галицької митрополії і Крижевецької єпархії у велеградських конгресах у першій половині XX ст. In *Проблеми слов'янознавства*, вип. 66, s. 81-92. DOI: 10.30970/sls.2017.66.2070.
- Sedakova, I. – Kitanova, M. – Žeňuch, P. – Gusev, N. (2020): Traditional and Non-Traditional Values in Russia, Bulgaria and Slovakia: Ethnolinguistic, Comparative and Historical Dimensions. In *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*. vol 3, Vilnius – Tartu – Sofia: Elm Scholarly Press, s. 109-132. <https://doi.org/10.7592/YBBS3.06>
- Sedlák, I. (1970): Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika o východoslovenskom roľníckom povstaní z roku 1831. In *Nové obzory* 12. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, s. 369-503.
- Sedláková, M. (2005): K jazyku Soľnobanskej mestskej súdnej knihy (1819–1841). In Pořízka, P. – Polách, V. (eds): *Jazyky v kontaktu/Jazyky v konfliktu a evropský jazykový prostor*. Olomouc: Univerzita Palackého, s. 267-272.
- [Semionovič, A] Семенович, А. (1883): Объ особенностяхъ русскаго говора. In: *Сборникъ статей по славяновѣдѣнію составленный и изданный учениками В. И. Ламанскаго по случаю 25-лѣтія его ученой и профессорской дѣятельности*. Санкт-петербургъ, s. 212-238.
- Sirochman, E. (2011): Zmysel existencie spolku. In Hospodár, M. (zost.): *Pamätnica Spolku sv. Cyrila a Metoda*. Košice: Byzant, s. 9-13.
- [SJS] 1982: *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae. III*. Praha.
- [SKTS] Ďurica SJ, J. (ed.) (2015): *Stručný katolícky teologický slovník*. Trnava: Dobrá kniha.
- Slovjanski apostoly* (1937): *Bližšie k Christu*. č. 12. Michalovce: Vydanie OO. Misionarov-Redemptoristov v Michalovcach.
- Spišák, P. (1942): *Chváľme Boha. Kniha modlitebná, poučná, obradná a spevácka v liturgickom slovienskom a slovenskom jazyku pre kresťana katolíckej Cirkvi grécko-slovanského obradu*. Sostavil a preložil Pavol SPIŠÁK, kňaz biskupstva prešovského. Druhé, podľa novších nariadení upravené a doplnené vydanie. Ružomberok: Vytlačila kníhtlačiareň „LEV“, úč. spol.

- Stanislav, J. (1944): *Kultúra starých Slovákov*. Bratislava: Slovenský rozhlas. [nové vydanie: Kultúra starých Slovákov. Kubko Goral, 1997].
- Stanislav, J. (1999): *Slovenský juh v stredoveku I*. Bratislava: Národné literárne centrum.
- Stanislav, J. (2004): *Slovenský juh v stredoveku II*. Bratislava: Národné literárne centrum.
- [Stripskij, H.] Стрипский, Г. (1943): Виденьский буквар p. 1770. In *Літературна неділя*, roč. 3, s. 274-276.
- Strýčková, M. A. (2019): Latinsko-cirkevnoslovanský glosár k Bazilovičovmu liturgickému komentáru. In Žeňuch P. a kol.: *Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 134-144.
- [Suprun, A. – Moldovan, A.] Супрун, А. – Молдован, А. (2017): Старославянский и церковнославянский язык. In Молдован, А. М. – Скорвид, С. С. – Кибрик, А. А. и др.: *Языки мира. Славянские языки. (изд. 2-е, испр. и доп.)*. Санкт Петербург: Нестор-История.
- Sv. služba Božia (liturgia – omša) (1933): *Sv. služba Božia (liturgia – omša) svätého Jána Zlatoústeho, arcibiskupa Carihradského. Preložil Pavel Spišák, kňaz biskupstva Prešovského. Na Vernári na deň sv. Cyrila a Metoda ap. slovanských r. 1932*. Nitra: Tlačiareň J. Rišňovského.
- [Šaš, B. M.] Шаш, Б. М. (1874): *Наше церковное пѣніе*. Унгварь.
- [Šašerina, S.] Шашерина, С. (2021): Интерпретация системы ценностей в гомилетической традиции под Карпатами. In: *Slavica Slovaca*, roč. 56, č. 3, s. 398-402. DOI: <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.9>
- Šašerina, S. (2024): Zborník ponaučení Red-MI (kr 4) MI 9 zo Štátneho archívu v Prešove Nižnej Šebastovej. In: *Slavica Slovaca*, roč. 59, č. 2, s. 344-350.
- [Šima, P.] Шима, П. (1969). Характер старославянского населения восточной Словакии. In *Slavica Slovaca*, roč. 4, č. 3, s. 264-275.

- Šima, P. (1975): Slovensko a byzantsko-bulharské tradície. In *Slavica Slovaca*, roč. 10, č. 1, s. 83-85.
- Škoviera, A. (2016): Pavol Spišák – prvý prekladateľ bohoslužobných textov do slovenčiny. In Hospodár, M. (ed.): *Od prameňa k nádeji. Pamätnica Spolku sv. Cyrila a Metoda*. Košice – Michalovce: Byzant, s. 132-144.
- [Šlepeckij, A.] Шлепечкий, А. (1967): Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинский та його послання. In Мушинка, М. (red.): *Науковий збірник Музею української культури Свидник*. 3. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku v SPN Bratislava, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove, s. 223-242.
- Štec, M. (2003): Príspevok k dejinám cirkevnej slovančiny. In Žeňuch, P. (ed.): *Život slova v dejinách a jazykových vzťahoch. Na sedemdesiatiny profesora Jána Doruľu*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 123-133.
- Štec, M. (2005): *Cirkevná slovančina*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU.
- [Štec, M.] Штець, М. (2008): До питання сучасної богослужбової мови візантійско-східного обряду в Словаччині. In: *Українська мова. Науково-теоретичний журнал Інституту української мови Національної академії наук України*, ч. 4, s. 45-58.
- Štolc, J. (1947): Slovenské nárečia v Juhoslávii. In: *Kultúrny život*, № 21 a № 22-24.
- Štolc, J. (1965): O pôvode a rozvoji slovenskej reči v Juhoslávii. In: *Nový život. Časopis pre literatúru a kultúru*, roč. 17, № 4, s. 333-342.
- Štúr, Ľ. (1846): *Nárečja slovenskuo alebo potreba písaňa v tomto nárečí*. Prešporok: V tlačiarňi K. F. Wiganda.
- Švagrovský, Š. (1999): Z histórie slovenských prekladov byzantských liturgických textov. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34, č. 1, s. 42-51.
- Tichý, F. (1931): *Československé písně v Moskevském zpěvníku*. Praha a Bratislava: Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě vytiskla Státní tiskárna v Praze.

- Tišliar, P. – Šprocha, B. (2017): *Premeny vybraných charakteristik obyvateľstva Slovenska v 18. – 1. pol. 20. storočia*. Bratislava: Centrum pre historickú demografiu a populačný vývoj Slovenska FiF UK v Bratislave v spolupráci s o. z. Muzeológia a kultúrne dedičstvo.
- [Udvari, I.] Удвари, И. (1986): Данные о закарпатско-украинской официально-деловой письменности XVIII века. (О гайдудорожских годах Григория Тарковича). In *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungarica*, roč. 32, č. 1-4, s. 63-100.
- Udvari, I. (1997): *Иоаннъ Кутка: Катихисисъ малый... Буда, 1801 évi kiadás hasonmása*. Nyíregyháza: Kiadja a Bessenyei György Tarnárképző Főiskola, Ukrán és Raszin Filológiai Tanszéke.
- Udvari, I. (1999): *Elementa puerilis institutionis in lingua latina... / Начало писменъ дѣтемъ къ наставленію на латинскомъ языкѣ... Kolozsvár, 1746. évi kiadás hasonmása*. Nyíregyháza: Kiadja a Bessenyei György Tarnárképző Főiskola, Ukrán és Raszin Filológiai Tanszéke.
- [Udvari, I.] Удвари, И. (2000). *Образчики з історії нудкарпатських Русинув. XVIII. столітє. Изгядовання з історії культури и языка*. Ужгород: Удавательство В. Падыка.
- Vasil', C. (2000): *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava: Dobrá kniha.
- Vasil', C. (2006) *Gréckokatolíci: Nový preklad Liturgie sv. Bazila Veľkého – jeden z výsledkov liturgickej reformy v gréckokatolíckej Cirkvi*. web: 2006-01-08: [https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2006/01/08/gr%C3%A9ckokatol%C3%ADci\\_nov%C3%BD\\_preklad\\_liturgie\\_sv\\_bazila\\_ve%C4%BEk%C3%A9ho%E2%80%93jeden\\_z/slo-61627](https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2006/01/08/gr%C3%A9ckokatol%C3%ADci_nov%C3%BD_preklad_liturgie_sv_bazila_ve%C4%BEk%C3%A9ho%E2%80%93jeden_z/slo-61627)
- Vašica, J. (1996): *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha: Vyšehrad.
- Vašíčková, S. (2015). О лексических заимствованиях западославянского происхождения в Углянском сборнике Ключ. In *Křižovatky Slovanů*. Praha: Červený Kostelec, s. 81-93.

- Večerka, R. (2010): *Staroslověnská etapa českého písemnictví*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Weingart, M. (1949): *Československý typ cirkevnej slovančiny. Jeho pamiatky a význam*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení.
- Velikij sbornik (2002). *Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku*. [bez miesta vydania]: Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.
- Vragaš, Š. (2013): *Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*. Bratislava: Lúč.
- Wilšinská, Ľ. (2019): O byzantsko-slovanskej monastickej tradícii na príklade latinskej literárnej tvorby Joannikija Juraja Baziloviča OSBM (1742–1821). In Žeňuch P. a kol.: *Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 125-133.
- Zavarský, S. (2019): K latinským pamiatkam spätým so zjednotenou cirkvou byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (17. a 18. storočie) – prehľad výskumu. In Žeňuch P. a kol.: *Pohľady do problematiky cyrilскеj písomnej tradície na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 113-124
- Zubko, P. (2015): Vývoj cyrilo-metodských textov v liturgii hodín v strednej Európe. In: *Konštantínove listy*, roč. 8, s. 40-62.
- Zubko, P. (2016): O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In: *Slavica Slovaca*, roč. 51, č.1, s. 3-9.
- Zubko, P. – Žeňuch, P. (2019): Diecézne štatúty Michala Manuela Oľšavského z rokov 1752–1758. In: *Slavica Slovaca*, roč. 54, č. 3-4 (supplementum), s. 5-100.
- Žeňuch, P. (1997): K otázkam prekladu žalmov kamaldulskej Biblie a kalvínskeho žaltára z roku 1752. In Doruľa, J. (ed.): *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 41-52.
- Žeňuch, P. (2000): Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. In Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy*

*od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 231-274.

Žeňuch, P. (2002): *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Žeňuch, P. (2006): Znovuobjavený Šarišský spevník zo začiatku 18. storočia vo svetle etnicko-konfesionálnych pomerov v karpatском priestore. In: *Slavica Slovaca*, roč. 41, č. 2, s. 136-169.

Žeňuch, P. (2008): Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? In: *Slavica Slovaca*, roč. 43, č. 2, s. 97-107.

Žeňuch, P. (2011): Liturgický jazyk, jazykové vedomie a identita v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (na príklade slovenských gréckokatolíkov). In: Николова, С. – Жеңуш, Р. – Бърлиева, С. – Евтимова, М. (eds.): *Кирило-методиевското културното наследство и националната идентичност / Cyrilo-metodské kultúrne dedičstvo a národná identita*. Кирилометодиевски студии 20. София: Българска академия на науките, Кирило-методиевски научен център – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, s. 29-59.

Žeňuch, P. (2017): Paraliturgická pieseň a простопѣние v kontexte byzantsko-slovenskej tradície na Slovensku. Etnicko-konfesionálny a etnolingvistický pohľad. In: Жеңушова, К. – Китанова, М. – Жеңуш, Р. (eds.): *Язык а култура в слованскых súvislostiach. Zo slovenskej etnolingvistiky*. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН – Slovenský komitét slavistov – Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike, s. 229-245.

Žeňuch, P. (2017a): Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu. In: Жеңуш, Р. – Zubko, P. – Vašíčková, S. (zost.): *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, s. 21-36.

Žeňuch, P. – Strýčková, M. (2020): Z problematiky aktuálnych etnolingvistických výskumov byzantsko-slovenskej tradície na Slovensku. In: Жеңушова, К. (ed.): *Etnolingvistický výskum na*

- Slovensku. Súčasný stav a perspektívy*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, s. 77-96.
- Žeňuch, P. (2020): Poznámky o jazyku prameňov byzantsko-slovenského obradu v slovenskom prostredí. In: *Philologia*, roč. 30, č. 1, s. 197-212.
- Žeňuch, P. (2021): Rakošínský cyrilský rukopisný zborník z konca 17. a zo začiatku 18. storočia. In: *Slavica Slovaca*, roč. 56, č. 4 (supplementum), s. 5-74.
- [Žeňuch, P.] Женюх, П. (2021a): Современные полевые исследования литургического языка словаков византийско-славянской традиции. In Узенёва, Е. С. (отв. ред.): *Межкультурное и межъязыковое взаимодействие в пространстве Славии (к 110-летию со дня рождения С. Б. Бернштейна): материалы Международной научной конференции*. Москва: Институт славяноведения РАН, s. 70-76. <https://doi.org/10.31168/0459-6.12>
- Žeňuch, P. (2022): *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesijných súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Pedagogická fakulta Univerzity Komenského.

## Abstract

The monograph entitled *Slovaks and Church Slavonic Language – Cultural and Historical Relationships* arose in the course of the VEGA grant project 2/0002/22. It focuses on the description of linguistic and cultural realities of Slovaks belonging to the Church of the Byzantine-Slavonic rite and using Church Slavonic as a liturgical language. At present, the liturgical language in the Slovak Greek-Catholic community is primarily literary Slovak, so the most important source for the present study was the recordings of Church Slavonic liturgies that were obtained during field research in the Greek-Catholic and Orthodox Slovak communities over the past more than twenty years. The collection of these unique recordings of liturgical singing of Slovak believers consists mainly of Church Slavonic hymns that were recorded during the worship service. The liturgical Church Slavonic language is subordinated to the needs of the vernacular language of the believers' community. The adaptation of the Church Slavonic liturgical language is noticeable primarily on the phonetic level and can be characterized and documented, in particular, by examples of the living realization of the liturgical language. In the Church of the Byzantine Rite of the Slavic tradition in Slovakia, as elsewhere in the Slavic environment, the Church Slavonic liturgical tradition and the Byzantine rite are linked to the linguistic-cultural and religious mentality, which is expressed through the Church Slavonic language.

Slavic Church Slavic confessional identity was formed in various national communities of Slavs, in which it continues to

develop today in close connection with the prayer and liturgical self-expression of believers of the Byzantine-Slavic tradition. All existing variants (varieties, types, subtypes) of the liturgical Church Slavonic language were also formed on the principles of adaptation of the liturgical Church Slavonic language to a specific national linguistic context. An important condition for the adaptation of the Church Slavonic liturgical language in the national linguistic environment is the living connection between the liturgical and national (especially colloquial) language, which is explained by the genealogical proximity of these languages.

The version of the liturgical Church Slavonic language is determined primarily by the pronunciation (orthoepic) component, so the initial point of departure for the Church Slavonic language common in the environment under study is considered to be the systemic sound structure of the Slovak national language. In oral speech (when reading or singing liturgical prayers and hymns) Church Slavonic is adapted to the peculiarities of the sound structure of the native language of the believers. Thus, we are talking about the influence of the national linguistic environment and the linguistic consciousness of speakers on the liturgical Church Slavonic language. The adaptation of the Ukrainian variant of the Church Slavonic liturgical language in the Slovakian environment is thus also influenced by facts related to local linguistic and cultural conditions. The present monograph provides an insight into the use of Church Slavonic and Byzantine-Slavonic liturgical tradition and culture in the Slovak linguistic environment, which may serve, among other things, as a basis for a deeper understanding of cultural history and Slovak-Slavonic cultural-historical and confessional relations.

Neither in the past, nor even more so at present, is there any reason to believe that a text written in Cyrillic for Slo-

vak Greek Catholics near the Carpathians and coming from Church Slavonic is read exclusively according to the Ukrainian or Ruthenian pronunciation norm. The standardized version of Church Slavonic in the oral language of Slovak Greek Catholics (i.e. realized as a recitation or hymn) is also naturally and continuously adapted in accordance with the phonetic system of the literary Slovak language, by means of which the Ruthenian-Ukrainian version of liturgical Church Slavonic is adapted to the national language of Slovaks and Slovak linguistic consciousness.

## Резюме

Монография под названием *Словаки и церковнославянский язык – культурно-исторические взаимосвязи* возникла в ходе работы над грантовым проектом VEGA 2/0002/22. Основное внимание в ней уделяется описанию языковых и культурных реалий словаков, принадлежащих к церкви византийско-славянского обряда и использующих церковнославянский язык в качестве богослужебного. В настоящее время в словацкой греко-католической среде литургическим языком является прежде всего литературный словацкий язык, поэтому важнейшим источником для настоящего исследования стали записи церковнославянских литургий, которые были получены в ходе полевых исследований в греко-католической и православной словацкой среде за последние более чем двадцать лет. Коллекция этих уникальных записей литургического пения словацких верующих состоит в основном из церковнославянских песнопений, которые были зафиксированы во время богослужения. Литургический церковнославянский язык подчиняется потребностям живого языка верующей общины. Адаптация церковнославянского богослужебного языка заметна, прежде всего, на фонетическом уровне и может быть охарактеризована и задокументирована, в частности, примерами живого воплощения богослужебного языка. В церкви византийского обряда славянской традиции в Словакии, как и везде в славянской среде, церковнославянская литургическая традиция и византийский обряд связаны с лингвокультур-

ным и религиозным менталитетом, который выражается через церковнославянский язык.

Славянская *церковно-славянская* конфессиональная идентичность формировалась в различных национальных общинах славян, в которых она продолжает развиваться и в настоящее время в тесной связи с молитвенным и литургическим самовыражением верующих византийско-славянской традиции. Все существующие варианты (изводы, типы, подтипы) литургического церковнославянского языка также формировались на принципах его адаптации к конкретному национальному языковому контексту. Важным условием адаптации церковнославянского богослужебного языка в национальной языковой среде является живая связь между литургическим и национальным (особенно разговорным) языком, которая объясняется генеалогической близостью этих языков.

Редакция литургического церковнославянского языка определяется в первую очередь произносительным (орфоэпическим) компонентом, поэтому исходной точкой для церковнославянского языка, распространенного в исследуемой среде, считается системный звуковой строй словацкого национального языка. В устной речи (при чтении или пении богослужебных молитв и гимнов) церковнославянский адаптируется к особенностям звукового строя родного языка верующих. Таким образом, речь идет о влиянии национальной языковой среды и языкового сознания носителей на язык литургии. На адаптацию украинского варианта церковнославянского богослужебного языка в словацкой среде, таким образом, влияют и факты, связанные с местными языковыми и культурными условиями. Настоящая монография дает представление об использовании церковнославянской и византийско-славянской

литургической традиции и культуры в словацкой языковой среде, что может послужить, в частности, основанием для более глубокого понимания истории культуры и словацко-славянских культурно-исторических и конфессиональных отношений.

Ни в прошлом, ни тем более в настоящее время нет никаких оснований полагать, что текст, написанный кириллицей для словацких греко-католиков под Карпатами на церковнославянском, читается исключительно в соответствии с украинской или русинской произносительной нормой. Стандартизированный вариант церковнославянского языка в устах словацких греко-католиков (т.е. его устная форма, реализуемая в виде декламации или напева) также естественно и постоянно адаптируется в соответствии с фонетической системой литературного словацкого языка, посредством которой русинско-украинский вариант литургического церковнославянского языка адаптируется к национальному языку словаков и словацкому языковому сознанию.

© prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

## **Slováci a cirkevná slovančina – kultúrno-historické súvislosti**

Prvé vydanie.

Náklad: 200 kusov

Miesto vydania: Bratislava

Rok vydania: 2024

Počet strán: 208 (9,8 AH)

Návrh obálky a grafická úprava textu: Bc. Martin Žeňuch.

Na obálke: Ilustrácia z *Akatistníka* Jána Juhaseviča, 1789,

Štátna vedecká knižnica v Prešove, B25767.

© VEDA, vydavateľstvo SAV

© Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v. v. i.

© Slovenský komitét slavistov

Z tlačových podkladov Slovenského komitétu slavistov vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo SAV, Centrum spoločných činností SAV, v. v. i. Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava, ako svoju 4 779. publikáciu.

ISBN 978-80-224-2097-6

EAN 9788022420976