
**Slovenská akadémia vied
Slavistický kabinet SAV**

Vedecký redaktor: Univ. prof. PhDr. Ján Doruľa, DrSc.

Recenzenti: Doc. PaedDr. Jozef Pavlovič, CSc.
PhDr. Ľudovít Haraksim, CSc.

PETER ŽEŇUCH

MEDZI VÝCHODOM A ZÁPADOM
BYZANTSKO-SLOVANSKÁ TRADÍCIA,
KULTÚRA A JAZYK NA VÝCHODNOM SLOVENSKU

© PhDr. Peter Žeňuch, CSc.

ISBN 80-224-0697-X



VEDA

VYDAVATELSTVO SLOVENSKEJ AKADÉMIE VIED

BRATISLAVA 2002

Милосѣрдїа дѣрн ѿвѣрзи нѣмъ ...

Pripisujem
svojim najbližším

Obsah

Úvod do problematiky	7
Východiská pre literárnohistorickú analýzu	10
Východiská pre nábožensko-kultúrne hľadisko	15
Východiská analýzy historických podmienok	18
Východiská analýzy jazykových podmienok	21
Podmienky historického a kultúrneho vývinu na východnom Slovensku a Užhorodská únia v roku 1646	27
Cyrlometodská a svätodemetrovská tradícia a paraliturgické piesne byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku	47
Podmienky kultúrneho života na východnom Slovensku po prijatí Užhorodskej únie v roku 1646	59
Úloha a miesto paraliturgickej piesne v cirkvi byzantsko-slovanského obradu	77
O jazyku vybraných cyrilských rukopisných pamiatok 18.–19. storočia z východného Slovenska	125
Pieseň o obraze Klokočovskom. Jazykovo-historická interpretácia textu	135
Interpretácia dakťorých jazykových javov vo vybraných rukopisných spevníkoch východoslovenskej proveniencie	156
Zvuková rovina – vybrané javy	158
Morfologická rovina – vybrané javy	163
Z lexiky vybraných rukopisných spevníkov	166
Spevník Petra Rudnova z 18. storočia	166
Prvý spevník Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763	173
Prešovský spevník	194
Spevník Vasil'a Klina z 19. storočia	198
Cyrilský spevník zo zbierky M. M. Lelekača z 19. storočia	200
Cyrilský spevník pohrebných piesní z konca 19. storočia	203

Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku	208
Zvuková rovina	210
Zmeny na hranici morfém a vybrané morfológické javy v cirkevnej slovančine používanej slovenskými veriacimi východného obradu na východnom Slovensku	224
Lexikálny vplyv nárečia na liturgický jazyk používaný slovenskými veriacimi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku	238
Záver	241
Prílohy	244
Zoznam citovaných prameňov	262
Zoznam citovanej literatúry	264
Resume	281
Резюме	284

Úvod do problematiky

Súčasná jazyková, historická a literárna veda sa doteraz málo venovala otázkam spoločenského, kultúrneho a historického života veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. Cyrilikou zapísané texty paraliturgických piesní, kázňová tvorba, zápisy administratívno-právneho charakteru, ktoré vznikli na území niekdajšieho Mukačevského biskupstva siahajúceho až na Spiš, poskytujú nové možnosti štúdia a interpretácie kultúrno-historického, jazykového a literárneho dedičstva. Otvára sa možnosť slobodne, bez ideologických prekážok, vedecky a komplexne skúmať kultúrne, religiózne a historicko-spoločenské dedičstvo obyvateľov východného Slovenska v 17. – 19. storočí.¹

Hoci východné Slovensko patrí do jazykového, historického a kultúrneho priestoru slovanského Západu (*Slavia Latina*, resp. *Slavia Romana*), predsa sa v tomto regióne rozvinula byzantsko-slovanská bohoslužobná a literárna tradícia v cirkevnoslovanskom jazyku. Objasnenie otázok, ktoré sa dotýkajú slovensko-rusínsko-ukrajinských kultúrnych, historických a jazykových vzťahov, je z metodologického hľadiska mimoriadne náročné preto, že o dedičstve byzantsko-slovanskej bohoslužobnej tradície v našom priestore a o úlohe cirkevnej slovančiny ako sakrálneho a literárneho jazyka v priestore východného Slovenska nemožno hovoriť v takých súvislostiach, aké poznáme z tých častí slovanského sveta, kde sa prostredníctvom byzantsko-slovanskej obradovej tradície sformovali národné redakcie bohoslužobnej cirkevnej slovančiny.²

So vznikom konglomerátu *Slavia Orthodoxa*, resp. *Slavia Byzantina* založenom na národnom religióznom spoločenstve a na princípoch samosprávy (autokefálnosti)³ jednotlivých národných pravoslávnych

¹ Výskumný program orientovaný na komplexný výskum slovensko-ukrajinských a slovensko-rusínskych vzťahov (otázok jazyka, literatúry, histórie a kultúry) sa realizuje v Slavistickom kabinete SAV. Ide o grantové projekty *Slovensko-ukrajinské a slovensko-rusínske vzťahy v období národného obrodzenia* (2/4009/99) a *Duchovná pieseň v cyrilských rukopisoch z východného Slovenska a cyrilometodský odkaz* (2/7004/21).

² Pozri o tom ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovanskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore. – Historický časopis, 46, 1998, s. 653.

³ *Autokefálny* (z gr. *kefali*; hlava, prameň, zdroj, východisko, hlavná osoba, koniec, záver) tu vo význame nezávislý, samostatný, s vlastnou cirkevnou správou.

cirkvi⁴ významnú úlohu v tomto priestore zohráva používanie národnej redakcie cirkevnej slovančiny. Tá svedčí o blízkom vzťahu bohoslužobného a ľudového jazyka. Vznikla tak napríklad bulharská, srbská, ruská, bieloruská, ukrajinská redakcia cirkevnej slovančiny.

Obradovo východné prostredie nikdy nepredpisovalo a podnes nepredpisuje jazyk, ktorým sa majú sláviť náboženské obrady. Bohoslužobným jazykom podľa tradícií byzantskej cirkvi má byť taký jazyk, ktorý stojí najbližšie ľudovému jazyku. Po vyhnaní Metodových žiakov z Veľkej Moravy a po zákaze používať starosloviensky jazyk pri bohoslužobných obradoch sa na našom území narušili tradície byzantskej cirkvi; porušilo sa aj používanie bohoslužobného jazyka blízkeho ľudovému jazyku. Do popredia sa dostala obradová tradícia latinskej cirkvi a s ňou ako liturgický jazyk latinčina, ktorá bola vzdialená jazykovému vedomiu veriacich.

Kultúrno-historické a religiózne konglomeráty Slavia Latina (resp. Slavia Romana) a Slavia Orthodoxa (resp. Slavia Byzantina) používajú aj odlišný grafický systém na zapísanie systému zvukov – foném. Vo všeobecnosti platí, že v slovanskom obradovo ortodoxnom priestore sa pod vplyvom cirkevnoslovanského jazyka a cyriliky uplatnila azbuka a v slovanskom obradovo latinskom prostredí sa pod vplyvom latinčiny uplatnila latinka. Pre tieto priestory platí aj istá forma bilingvizmu: *homogénna bilingválnosť* v priestore Slavia Orthodoxa a *heterogénna bilingválnosť* v priestore Slavia Latina. Jedna i druhá forma bilingvizmu poukazuje na pravidlá používania liturgického, literárneho a administratívneho jazyka v príslušnej spoločenskej sfére oproti používaniu ľudového jazyka v súkromnom styku.⁵ V tejto súvislosti neobídeme ani doteraz málo preskúmané otázky uplatnenia liturgického jazyka (cirkevnej slovančiny) v duchovnom i kultúrnom živote slovenských pravoslávnych a gréckokatolíckych veriacich na východnom Slovensku.

⁴ Pozri o tom КАРТАШЕВ, А. В.: Взаимоотношения церкви и государства (Париж, 1956). – In: Церковь о государстве. Red. А. Тускарев. Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации. Старица 1993, s. 36.

⁵ Pozri o tom ТОЛСТОЙ, Н. И.: Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян. – In: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. Москва 1982, s. 241.

Veriaci byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku spadajú do jurisdikcie gréckokatolíckej cirkvi spravovanej Rímom (s dvoma eparchiami – Prešovská diecéza a Košický apoštolský exarchát) a pravoslávnej cirkvi (spravovanej Prešovským arcibiskupstvom a Michalovskou eparchiou). Jazyková a bohoslužobná prax v slovenských gréckokatolíckych chrámoch si postupne vyžiadala používanie slovenčiny (preklad liturgie a premenlivých častí na jednotlivé nedele a sviatky cirkevného roka).⁶ Osobitnú pozornosť si preto zaslúžia nielen paraliturgické piesne a ostatná duchovná a administratívnoprávna spisba v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na východnom Slovensku, ale aj spôsob, ako sa Slováci východného obradu podnes modlia predpísané modlitby a spievajú bohoslužobné a liturgické texty v cirkevnej slovančine. Hoci sa používanie cirkevnej slovančiny v našom priestore už tradične spája s ukrajinskou (resp. haličskou) redakciou, otázkou je, či túto redakciu cirkevnej slovančiny dodržiavali a dodržiavajú veriaci Slováci, príslušníci jednej alebo druhej cirkvi byzantsko-slovanského obradu, ak nemajú ukrajinské, resp. rusínske jazykové vedomie.

Treba si uvedomiť, že aj rukopisná i neskoršie tlačená cyrilská spevníková tvorba byzantsko-slovanského obradu, ktorú tvoria svetské i duchovné piesne, je napísaná jazykom, ktorý vznikol preberaním prvkov ľudového jazyka, pričom sa menil charakter sakrálnej (liturgickej) cirkevnej slovančiny. Vznikla tak v našom chápaní stredná forma jazykového prejavu – *štandardný jazyk*, ktorá sa od ľudového jazyka odlišuje tým, že je prevažne písaným jazykom (marginálne zápisy v knihách, na ikonách, ikonostasoch, korešpondencia), a od *liturgickej cirkevnej slovančiny* sa odlišuje tým, že sa v nej neslávili a dodnes neslavia bohoslužobné obrady cirkvi. V liturgickej cirkevnej slovančine sa nepísali ani kázne, nevznikali v nej paraliturgické piesne ani iná literárna a administratívnoprávna spisba. Liturgickú podobu cirkevnej slovančiny treba vnímať ako sakrálny jazyk (jazyk bohoslužieb) cirkvi byzant-

⁶ O prekladoch liturgie pozri ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. – Slavica Slovaca, 34, 1999, s. 137-148.

sko-slovanského obradu. V sakrálnom jazyku je napísaná Biblia, liturgické a bohoslužobné texty zapísané v kánonických knihách.⁷

Riešenie otázok jazykového, historického, kultúrneho a spoločenského života východných veriacich⁸ predpokladá komplexný prístup. Pokúsime sa priblížiť fungovanie bohoslužobnej a paraliturgickej piesne, liturgického a literárneho jazyka v kultúrno-spoločenskom prostredí slovenských obradovo východných veriacich na Slovensku v 17. – 19. storočí. Osvetlíme aj niektoré súvislosti spojené s používaním prvkov liturgickej cirkevnej slovančiny v paraliturgických piesňach a v bohoslužobnej praxi slovenských gréckokatolíkov a pravoslávnych. Poukážeme na tie činitele, ktoré podmienili vznik paraliturgickej piesňovej produkcie a ohrančili sféru používania cirkevnej slovančiny v duchovnom živote slovenských východných veriacich. Riešenie týchto otázok oprieme o analýzu cyrilských rukopisných spevníkov východoslovenskej proveniencie z 18.–19. storočia. Vysvetlíme pojem *paraliturgická pieseň* a poodhalíme jej fungovanie v bohoslužobnom okruhu cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku a načrtujeme niektoré otázky riešenia vývinu literárneho jazyka veriacich byzantsko-slovanského obradu.

Východiská pre literárnohistorickú analýzu

Pri charakteristike pojmu *paraliturgická pieseň* nemožno obísť názory niektorých bádateľov, ktorí v piesni náboženského charakteru vidia prepojenosť medzi sakrálnosťou piesne a profánnosťou hudby. Bohoslužobné (liturgické) piesne hodnotia ako výsledok činnosti ľudského povedomia osvieteného askézou, pričom vznik paraliturgickej piesne podľa nich súvisí so stratou asketického vedomia. Dochádza tak k prehodnoteniu sakrálnosti bohoslužobného spevu, následkom čoho vzniká paraliturgická pieseň ako výsledok prirodzeného (profánneho) vedo-

⁷ Porovnaj DORULA, J. – KRASNOVSKÁ, E. – ŽEŇUCH, P.: Dve línie v slovenskom jazykovo-historickom vývine alebo slovensko-české vzťahy v predpisovnom období. – In: XII. medzinárodný zjazd slavistov v Krakove. Príspevky slovenských slavistov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slovenský komitét slavistov/Slavistický kabinet SAV 1998, s. 65-92.

⁸ Pojmom *východný veriaci* označujeme príslušníka gréckokatolíckej alebo pravoslávnej cirkvi.

mia,⁹ preto sa často chápe ako piesňový útvar, ktorý síce vznikol podľa východných doxologických, dogmatických a bohoslužobných princípov a tradície, no neplní bohoslužobnú funkciu. Paraliturgická pieseň sa vyvinula pre potreby duchovného života v cirkvi, používali ju veriaci, kňazi i mníšstvo, je výsledkom kultúrneho procesu; sprítomňuje a aktualizuje dávno minulé deje a udalosti a spája ich s duchovným, biblickým a legendickým rozmerom, s mystikou a duchovnosťou a s učením cirkvi byzantsko-slovanského obradu.

Starší bádatelia ako N. Mirovič, S. Ščeglevová, M. Vozňak a I. Franko videli vznik náboženskej piesne mimoliturgického charakteru v súvislosti s princípmi tradičnej ľudovej tvorivosti. Správne odkryli jej funkciu a význam najmä pri formovaní religiózneho, kultúrneho a spoločenského vedomia širokého okruhu používateľov. Prostredníctvom literárnohistorickej analýzy a pomocou interpretácie biblickej, legendickej a mystickej symboliky a motívov poukázali na vzťah medzi cirkevnou tradíciou, kánonickou piesňou a ľudovým tvorivým prístupom.

Problemátike vzťahov medzi bohoslužobnou a paraliturgickou piesňou a variantnosťou piesňovej produkcie v rukopisných spevníkoch karpatskej a východoslovenskej proveniencie sa venovali najmä F. Tichý, V. Peretc a J. Javorskij. Julian Javorskij sa sústredil na rukopisné spevníky a piesne karpatskej proveniencie a porovnával jednotlivé varianty s piesňami v prvom tlačnom Bohohlasníku (1790) a v ostatných rukopisných spevníkoch ukrajinskej, karpatskej a východoslovenskej proveniencie.¹⁰ Piesňovú produkciu karpatskej a východoslovenskej proveniencie tematicky rozdelil do šiestich tematických okruhov: na piesne venované cirkevným sviatkom, jednotlivým svätým, na piesne venované zázračným ikonám, na svetské, pohrebné (nadhrobné) a kaľúčne piesne. Piesne rozčlenil aj z jazykového hľadiska na maloruské, veľkoruské, poľské a na česko-slovenské piesne. Začlenenie piesní do ukrajinského (maloruského), ruského (veľkoruského), poľského a česko-slovenského kontextu vychádzalo z presadzovania ľudového jazyka

⁹ МАРТЫНОВ, В. И. Пение, игра и молитва в русской богослужбнопевческой системе. Москва, Филология 1997.

¹⁰ ЯВОРСКИЙ, Ю.: Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси. Praha, Sbor pro výzkum Podkarpatské Rusi a Slovenska 1934.

v jednotlivých rukopisných pamiatkach, pričom kritériá variantnosti jednotlivých piesní v rozličných zborníkoch a ich začlenenia do konkrétneho jazykového priestoru podmienovala najmä frekvencia lexiky domáceho jazyka (slovakizmy, polonizmy, rusizmy, ukrajinizmy). V rukopisných spevníkoch sa často stretávame s mnohými cennými náboženskými aj svetskými piesňami miestneho (regionálneho), inoregionálneho a inojazykového pôvodu.¹¹ Označenie *česko-slovenské piesne* treba vnímať vo vtedajšom tendenčne ladenom kontexte, v ktorom sa preferovala teória o jednotnom československom národe.

K riešeniu problematiky tzv. *česko-slovenských piesní* v rukopisných spevníkoch z východného Slovenska prispel svojou prácou *Česko-slovenské písně v Moskevském zpěvníku* (Praha 1931) aj František Tichý, ktorý publikoval a interpretoval 22 piesní z Moskovského, resp. Šarišského spevníka.¹² Problematike rukopisnej a tlačenej bohohlasníkovej tvorby na východnom Slovensku z ukrajinského jazykového a kultúrneho hľadiska sa venovali O. Myšanyč, M. Mušinka, V. Mykytas, O. Rudlovčáková a Š. Papp. Problematikou bohohlasníkovej piesne v súvislosti s jazykovými a poetickými výpožičkami z ukrajinského ľudového fónu, z biblickej a liturgickej tradície sa zaoberal O. Horbač a W. Witkowski.¹³ Treba upozorniť aj na to, že zavedenie pojmu *sac-*

¹¹ J. Javorskij uvádza, že v rukopisných spevníkoch sa stretávame aj s mnohými variantami už známych textov piesní, „на которые они, однако, так или иначе проливают новый свет, причем в них, наконец, как в ярком фокусе, является возможным проследить не только общую и сложную мозаику того языкового, бытового и культурного воздействия и силава, которым, как известно, длительно и неизбежно подвергалась вся духовная история и жизнь страны.” Роговня Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 8.

¹² Ďalšie práce F. Tichého k problematike cyrilkej piesňovej tvorby na východnom Slovensku: 3 окраины чешко-русских литературных взаимин. – In: Науковий збірник ПРОСВѢТА. 2. Ужгород 1923; Kytice české a slovenské duchovní lyriky lidové. Praha 1931; Několik poznámek k světským písním v Moskevském zpěvníku. – In: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Prešov 1965, s. 119-123; Шарішський пісенник з XVIII. віку. Дукля. 4. Prešov 1956, s. 119-123.

¹³ ГОРБАЧ, О.: „Москаль-чарівник” Івана Котляревського і почайський „Богогласник.” – In: Analecta OSBM, v. VII. fasc. 1-4. Romae 1971; WITKOWSKI, W.: Uwagi o poezji Ukraińców – unitów i o Bohohlasnyku z 1790 r. – Zeszyty naukowe.

rum pre náboženskú piesňovú a literárnu tradíciu najmä v poľských vedeckých publikáciách¹⁴ vzišlo z toho, že biblické, apokryfné a legendické obrazy, citáty a metaforika sa stali konštitučným elementom poetiky náboženských piesní. Takéto piesne sa podľa poľských a ukrajinských vedcov majú označovať pojmom *duchovná pieseň*, v zhode so západným obradovým myslením.

Najnovšie výsledky výskumov venované paraliturgickej piesňovej produkcii v ukrajinskom jazykovom a kultúrnom kontexte prezentujú dve literárnohistorické práce bádateľiek B. Krysovej a O. Hnaťukovej.¹⁵ B. Krysová vníma náboženskú piesňovú produkciu ako spojenie duchovnej (sakrálnej) a svetskej (profánnej) prirodzenosti, pričom poukazuje na univerzálnosť motívov a obrazov vychádzajúcich z kresťanskej tradície. Vníma ich ako dôkaz prirodzenej orientácie veriaceho človeka v čase a priestore. Tomu zodpovedá aj forma a žáner piesne nadväzujúci na vývinové procesy a zmeny v pohľadoch na život, kultúru a spoločnosť.¹⁶ V paraliturgickej piesňovej tvorbe preto treba prostredníctvom historických motívov aktuálneho spoločenského poriadku hľadať odkaz pre konkrétnu formu spoločenského a duchovného života. O. Hnaťuková poukazuje na tú funkciu náboženskej piesne, ktorá je spätá s obradovou tradíciou. Rieši aj niektoré otázky žánrového členenia piesní, pričom pripúšťa možnosť pomenovať takéto piesne výrazom *paraliturgická pieseň*. Poukazuje aj na /ne/opodstatnenosť niektorých ďalších pojmov, ako napr. *neliturgická pieseň*, *náboženská* a *cirkevná pieseň*, *žalm* a *hymnus*. Tieto označenia podľa O. Hnaťukovej nezodpovedajú žánru uvedenej piesňovej produkcie, preto sa podľa západných,

Historia literatury. 2-4. Opole, Wyzsza Szkoła Pedagogiczna im. Powstanców Śląskich. 1982.

¹⁴ Pozri práce: *Inspiracje religijne w literaturze*. Lublin 1986; *Sacrum i sztuka*. Kraków 1989; *Polska liryka religijna*. Lublin 1984; *Dramat i teatr religijny w Polsce*. Lublin 1991; *Średniowieczna pieśń religijna polska*. Wrocław 1980.

¹⁵ КРИСА, Б.: Пересотворення світу. Українська поезія XVII-XVIII століть. Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу, Видавничий відділ Свічадо 1997.; ГНАТЮК, О.: Українська духовна бароккова пісня. Варшава – Київ 1994.

¹⁶ На цьому традиційному тлі виділяються явища, де з-поміж найцікавіших проблем – проблема відповідності літературних форм і форм розуміння, яке змінюється під впливом духа часу. Роговня Б. Криса, Пересотворення світу, s. 14.

obradovo latinských tradícií radšej prikláňa k jednotnému označeniu *duchovná pieseň*.

Používanie pojmu *duchovná pieseň* na označenie náboženskej piesňovej produkcie byzantsko-slovanského obradu nie je podľa nášho názoru v súlade s východnou duchovnou, cirkevnou a bohoslužobnou tradíciou, najmä ak si uvedomíme, že duchovná (teda aj bohoslužobná) pieseň sa v ortodoxnom prostredí označuje ako **СТІХЪ**. V tejto súvislosti sa preto žiada upozorniť na niektoré špecifiká ortodoxného duchovného myslenia a na zvláštnosti byzantsko-slovanskej obradovej praxe, ktorá vo viac-menej nezmenenej forme zasahuje aj do karpatskej oblasti a na východné Slovensko. Byzantsko-slovanská náboženská a obradová tradícia nikdy nepoužíva termín duchovná pieseň v súvislosti s ľudovou (resp. pololudovou) piesňovou tvorbou religiózneho charakteru, za akú sa bezvýhradne pokladá tvorba a používanie paraliturgických piesní. Pojmom duchovná pieseň (tzv. **СТІХЪ**) ortodoxné prostredie označuje vždy iba takú duchovnú pieseň, ktorá je súčasťou bohoslužobného slávenia. Ide najmä o piesne, ktoré sa podľa byzantsko-slovanskej liturgickej tradície spievajú ako *prokimenové* alebo *alelujové verše* pri bohoslužbách, ako je napr. *večiereň*,¹⁷ *utiereň*¹⁸ a pod. Na večierni sa **СТИХЪ** (verše) spievajú po **ГОСПОДИ ВОЗВЪАХЪ** alebo na **СТИХОВНЫХЪ**, a to tak, že po každom verši nasleduje *veršová sloha* (*stichira*) sviatku alebo svätého; na utierni sa **СТИХЪ** spievajú pri piesni **БОГЪ ГОСПОДЪ И ТАВІСА НАМЪ**, potom pri *polyjelejnom* speve (*polyjelej* je bohoslužobný spev zložený zo 134. a 135. žalmu), tiež pri **СТЕПЕННОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ** a pri speve *kánona* (slávnostný spev sviatku o udalostiach Starého i Nového zákona, ktoré majú súvislosť so sláveným sviatkom) a nakoniec sú to *stichiry* utierne zložené zo 148., 149. a 108. žalmu.

¹⁷ Večiereň (**ВЕЧЕРНА**) sa slúži ku koncu dňa, večer po západe slnka ako bohoslužba (nie liturgia) a posvätenie nastávajúcej noci. Večierňou sa, v súlade so starou židovskou tradíciou, začína nasledujúci deň, preto všetky spevy večierne, vrátane čítaní, sa vzťahujú na sviatok nastávajúceho dňa. Svojou symbolikou približuje starozákonnú dobu a stvorenie sveta. *Svitlen*, pri ktorom sa v chráme rozsvietia všetky sviece a svetlá, alegoricky pripomína novozákonnú dobu a príchod Spasiteľa. Vtedy kňaz kadidlom otvára kráľovské dvere (symbolicky bránu do raja).

¹⁸ Utiereň (**УТРЕНА**) sa slúži pred východom slnka ako posvätenie ranného času dňa. Symbolicky pripomína Kristovo vzkriesenie.

СТИХЪ sú teda bohoslužobné texty piesní zložené z Dávidových žalmov a príslušných spevov a veršových slôh (tropárov, kondákov, bohorodičnikov, trojičnikov, mučeníčnikov a pod.). Na druhej strane poznáme aj tzv. **СТІХИ**, ktoré možno charakterizovať ako pololudovú duchovnú pieseň, ktorú síce nebolo dovolené spievať počas bohoslužobného procesu, ale iba ako *вне литургическую*¹⁹ (*mimoliturgickú*, *paraliturgickú*) pieseň najmä počas pôstov a príprav na sviatky. Nikdy však nezastupuje bohoslužobný alebo liturgický text.

Pojem *paraliturgická pieseň* preto charakterizujeme ako náboženskú pieseň modlitbového, prosebného alebo historizujúceho charakteru s religióznym obsahom, ktorá nie je bohoslužobným spevom, a vo východnom obradovom prostredí ho nikdy nenahrádza, hoci je zvyčajne v tesnom spojení s bohoslužobným obradom, s modlitbami, žalmami a hymnami, s biblickou, teofanickou alebo legendickou tradíciou. Pojmom *paraliturgická pieseň* označujeme všetky piesne ku Kristovi, Bohorodičke a svätým, piesne na výročné sviatky, piesne chrámu, piesne k zázračným ikonám a rozličné príležitostné (kajúcne, prosebné, pohrebné a i.) piesne. Ich prvotným poslaním je povzbudzovať, poučovať, nabádať, vysvetľovať a poukazovať na Boha a svätých, informovať a vysvetľovať príčiny, pôvod zázrakov, biblických udalostí a zjavení, uctievať a oslavovať ich.

Východiská pre nábožensko-kultúrne hľadisko

Hoci pri vyčleňovaní paraliturgických piesní treba rátať so vzťahom k bohoslužobným obradom a k liturgickej (kánonickej) piesni, treba mať na pamäti, že procesu kánonizácie textov v minulosti nepredchádzalo schvaľovacie (kánonizačné) konanie v cirkvi, ako ho poznáme v súčasnosti. O schvaľovaní duchovnej piesňovej tvorby možno s istotou hovoriť až neskoršie. Podľa záväzného nariadenia kánona 656 a 657 v *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (ďalej CCEO) udeľuje *dovolenie pre tlač a šírenie* biskup miestnej cirkvi, no nikdy sa nevzťa-

¹⁹ Pozri o tom НИКИТИНА, С. Е.: Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика. – In: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI. Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. Red. Г. Г. Литаврин. Москва, НАУКА 1993, s. 247-259.

huje na texty bohoslužobného slávenia. Schválenie a zároveň záväzné zavedenie bohoslužobných textov (*cirkevné schválenie*) sa vyhradzuje jedine patriarchovi (v patriarchálnej cirkvi *sui iuris*, napr. na Blízkom východe), metropolitovi arcibiskupstva (napríklad na Ukrajine) alebo apoštolskému stolcu (napríklad v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku).²⁰ K zaradeniu paraliturgických piesní do bohoslužobného procesu zvyčajne prichádzalo spontánne. Konkrétne pieseň sa nepretržitým používaním stala súčasťou bohoslužobnej tradície. Toto spontánne prijímanie paraliturgických piesní možno porovnať s používaním niektorých piesní v miestnom nábožensko-kultúrnom prostredí. Napríklad pri privítaní biskupa sa na východnom Slovensku spieva pieseň *Вошел еси, архіерею*. Pred začiatkom liturgie, počas proskomídie, pri okiadaní chrámu sa spieva pieseň *Милосердія двери*. Túto pieseň veriaci spievajú aj počas pôstneho obdobia. Žiada sa poznamenať, že používanie tejto piesne vychádza z viacvrstvovej symboliky, ktorá sa opiera o niektoré bohoslužobné úkony. Napríklad cárske dvere sú pred každou liturgiou zatvorené, otvárajú sa až počas Paschy, čo symbolicky predstavuje otvorené rajske dvere. Bohorodička, ktorej je táto pieseň venovaná, symbolicky otvára cestu k zmiereniu. Vo východnom kresťanstve práve ona požíva veľkú dôveru, lebo jej láska je „materská.“ Aj z tohto dôvodu sa tajomstvo pokánia (spoveď) vykonáva pred ikonou Hodigitrie – Sprievodkyne. Bohorodička je na tejto ikone zobrazená tak, že na jednej ruke drží Dieťa a druhou naň ukazuje ako na skutočnú cestu k spáse. Podobnú symboliku nájdeme aj v piesňach po skončení boholužieb a liturgie, keď ľudia odchádzajú z chrámu. Vtedy sa spieva paraliturgická

²⁰ V kánone 656 v § 1 CCEO sa uvádza, že pri slavení božskej liturgie sa používajú knihy *s cirkevným schválením*. Podľa kánona 656 v § 2 CCEO knihy modliteb a pobožností určené k verejnému alebo súkromnému používaniu majú byť označené formulou *cirkevné dovolenie*. V kánone 657 § 1 CCEO sa uvádza, že schválenie liturgických textov po predchádzajúcom preverení apoštolským stolcom je v patriarchálnych cirkvách vyhradené patriarchovi po predchádzajúcom súhlase synody biskupov patriarchálnej cirkvi; v metropolitných cirkvách dáva takýto súhlas metropolita po predchádzajúcom súhlase rady hierarchov; v ostatných cirkvách *cirkevné schválenie* vydáva apoštolský stolec. Podľa kánona 657 § 2 CCEO sú tieto authority oprávnené schvaľovať aj preklady kníh určených na používanie pri bohoslužbách a liturgii. V prípade, že ide o patriarchálne alebo metropolitné cirkvi vlastného obradu, je touto autoritou výhradne apoštolský stolec.

pieseň Пресвятая Дѣво a pod. Mnohé paraliturgické piesne sa stali súčasťou bohoslužobného procesu aj preto, že boli zapísané v tlačенých spevníkoch, ktoré vychádzali so schválením biskupa miestnej cirkvi. Na druhej strane však existujú aj také náboženské piesne, ktoré pre nejakú dogmatickú chybu, pre svoju protiekumenickú agresivitu, pre svoje prílišné „zosvetšenie“ (napr. žartovná, švanková, historizujúca zložka, piesne so sociálnym nádychom, ale vždy s náboženským pozadím) sa do súboru piesní s *imprimatur* nedostali (ako napr. pieseň na Veľkú noc *Христѡсъ воскресъ, цѣсна годѣнна, благословѣна колѣаса ѣ соло-нѣнна...* a pod.). Nateraz sa ukazuje jednoduchšie a jednoznačnejšie (veľké množstvo piesní nie je zatiaľ dostatočne interpretovaných) zostať pri členení na liturgické a paraliturgické piesne. Liturgické (čiže bohoslužobné) piesne budeme vnímať ako kánonické piesne a paraliturgické piesne charakterizujeme ako nekánonické piesne, hoci niektoré vyšli *s cirkevným dovolením*. Za preukazný znak zaradenia do kánona prijímame minejný text.²¹ Pri spracovaní nastolenej problematiky neobíde nás ani niektoré často pertraktované teologické otázky, ktoré tvoria neoddeliteľnú súčasť interpretačnej zložky.

Frekventovaným pojmom v odborných publikáciách, ktoré sa venujú problematike náboženskej piesňovej produkcie byzantsko-slovanského obradu, je aj označenie *východný človek*. Pojem *východný človek* označuje kultúrnu a religióznu kategóriu, ktorá súvisí s príslušnosťou veriaceho človeka k byzantsko-slovanskému obradu, v ktorom (*východný človek*) nachádza prepojenie svojho života s ostatnými formami prirodzenosti. Netreba pripomínať, že východná (ortodoxná) cirkev je vo svojej podstate tradičná. Ak hovoríme o *tradiconalizme*, zdôrazňujeme nepretržitosť vyznania viery v súčinnosti so Svätým Duchom. Tradičná dejinná skúsenosť sa tak javí ako živý organizmus, pričom ani tradícia nezostáva bez pohybu, ale vyvíja sa. Preto východné kresťanstvo najviac zdôrazňuje tento aspekt, keď hovorí, že východná spiritualita je vo svojej podstate ontologická. Tým sa odlišuje od západnej spirituality, ktorá je viac-menej morálna, lebo kladie väčší dôraz na konanie

²¹ Mineja je zborník bohoslužobných a liturgických spevov a piesní (pri večerni, utierni a liturgii) na sviatky Pána, Bohorodičky a svätých.

dobrých skutkov ako na ciele duchovného a dejinného života alebo na prítomnosť a konanie Svätého Ducha v ontologickom kultúrnom a dejinnom procese.²² Východný človek podľa N. Berďajeva žije svoj skutočný život vtedy, keď pre seba utvára vlastnú filozofiu dejín, ktorá je zvyčajne v rozpore so skutočnosťou, preto v rozmanitých duchovných počínoch svojho života sa snaží objaviť pravú realitu života. Deje sa to prostredníctvom historickej pamäti, prostredníctvom vnútorného historického výkladu dejín, prostredníctvom vnútorného prepojenia osobného duchovného sveta s dejinami a kultúrou, v ktorej východný človek žije. Dochádza tak k účasti na neskonale bohatejšej skutočnosti, ktorá víťazí nad pomínutelnosťou a malosťou. Preto východné kresťanstvo pre veriaceho človeka prinieslo novú dimenziu tým, že uznalo, že večné môže vstúpiť do časného a naopak.²³

Pojem *východný človek* možno preto vnímať z viacerých aspektov. Pre potreby našej práce sa oprieme o historický a kozmický aspekt, ktorý sa zračí v tradícii a vyviera aj z ľudovej zbožnosti. Tradícia a tradicionalizmus v tomto chápaní je výrazom túžby znovu spojiť všetko, čo je neustále rozdeľované časom, ktorý prináša smrť a zabudnutie. Toto zabúdanie je pritom ustavične oživované pri čítaní a „znovuprežívaní“ legend, biblických výjavov, pri bohoslužbách, liturgii, v modlitbách a pod. Východný človek sa tak stáva súčasťou kozmického priestoru, preto sa necíti iba vonkajším pozorovateľom dávnych dejov a skutočností, ale vníma ich ako organickú a živú všejednotu. Tak sa neprestajne sprítomňuje, čo možno pozorovať aj pri tvorbe paraliturgických piesní.

Východiská analýzy historických podmienok

Dnes už vieme, že prvé tlačou vydávané spevníky paraliturgickej tvorby byzantsko-slovanského obradu vznikali najmä pod vplyvom západných spevníkov duchovnej piesne, preto paraliturgickú pieseň treba prijať za prirodzený príklad vzťahov medzi dvoma kultúrnymi a religióznymi priestormi – slovanským Východom a Západom, pričom ne-

²² Pozri o tom ŠPIDLÍK, T.: Ruská idea – jiný pohled na člověka. Řím (1995), Velehrad, Křesťanská akademie 1996, s. 171.

²³ BERĎAJEV, N.: Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu. Praha, Oikúmené 1995, s. 24.

treba preceňovať vplyv ani jedného z nich, no treba s nimi v priestore východného Slovenska počítat. Netreba však pri tom zabudnúť ani na skutočnosť, že gréckokatolícki kňazi často podporovali vznik paraliturgických piesní, lebo v nej podľa príkladu latinského Západu videli vhodný evanjelizačný prostriedok.

Po prijatí Užhorodskej únie (1646) sa začala formovať gréckokatolícka (uniátska) cirkev, lebo prešlo veľa desaťročí, kým dostala podobu usporiadanej cirkvi. Ani prijatie cirkevnej únie s Rímom však v nijakom prípade neznamenalo „pokatolíčtenie“ veriacich byzantsko-slovanského obradu. Svedčia o tom aj podmienky, za ktorých bola únia prijatá. Bol zachovaný obrad a bohoslužobný jazyk, došlo aj k vyrovnaniu ortodoxného duchovenstva s katolíckym klérom. Únia sa tak uskutočnila podľa feudálnej zásady *cuius regio, eius religio*.²⁴

²⁴ Pozri o tom práce HARAKSIM, E.: K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1961. K najnovším bádateľským úsiliam, ktoré sa dotýkajú otázok kultúrneho, cirkevného a historického vývoja v Podkarpatskej Rusi a na východnom Slovensku od najstarších čias do súčasnosti patria práce D. Danyľuka – V. Ilku, 3 istoriï zaselenня та розвитку культури Закарпаття в добу феодалізму (до середини XIX ст.). Ужгород 1990; Культура та побут населення українських Карпат. Red. I. Гранчак, Ужгород 1972; V. Mokrého, Церква в житті Українців. Львів–Краків–Париж 1993; Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх „Берестейських читань” Львів–Київ–Харків, 20-23 червня 1995. Red. Б. Гудзяк, Львів 1996; D. Blažejovskij, Ієрархія Київської церкви (861–1996). Львів 1996; Лемківщина. Земля, люди, історія, культура. I, II. New York–Paris–Sydney–Toronto 1988; P. R. Magocsiho: Формовання національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1849). Ужгород 1994; тоhože: Rusíni na Slovensku. Prešov 1994; M. Popoviča, Про світле вогнище нашого минулого (до 500-річчя Мукачівської єпархії). – In: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 19. Red. М. Сополіга. 1994, s. 11–23; I. M. Seňka, Історичні події Угорщини в усній традиції Українців Закарпаття. – In: Acta Hungarica. Red. П. М. Лизанець. Hungarológiai Központ, Ungvár 1994, s. 84–88; J. P. Zapaska, Мистецтво книги на Україні в XVI–XVIII вв. Видавництво Львівського університету, Львів 1971; P. Švorca: Zákliata krajina Podkarpatská Rus 1918–1946. Prešov 1996; A. V. Pekara, Нариси історії церкви Закарпаття. Том I, II. «Записки ЧСБВ» – «Analecta OSBM». Львів–Рим, Видавництво Отців Василян «Місіонер» 1997.

Najstaršími dejinami a osídlením Podkarpatskej Rusi a východného Slovenska sa zaoberajú aj slovenskí historici, najmä B. Varsík,²⁵ O. R. Halaga²⁶ a F. Uličný.²⁷ Čiastkové problémy historického vývoja v karpatskej oblasti a otázky kultúrnych kontaktov medzi slovenským, ukrajinským a sčasti aj poľským etnikom riešili aj starší bádatelia.²⁸ Zaujímavé sú aj pohľady Ľ. Haraksima na oblasť etnickej identifikácie

²⁵ Osídlenie Košickej kotliny. 1. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1964, 475 s., Osídlenie Košickej kotliny. 2. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1973, 598 s. a Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie. 3. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1977, 574 s.

²⁶ Osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, Svojina 1947.

²⁷ Dejiny osídlenia Užskej župy. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1995; Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku. – Slavica Slovaca, 28, 1993, s. 21-29; Urzeitliche und frühhistorische Besiedlung der Ostslowakei in Bezug zu den Nachbargebieten (Sonderdruck). Archäologisches Institut der Slowakischen Akademie der Wissenschaften, Nitra 1986; Dejiny osídlenia Šariša. Košice 1990; Podiel cirkevných inštitúcií na vývoji osídlenia a hospodárstva východného Slovenska v 12.–16. storočí. Archaeologia historica, 10, 1985, s. 357-367.

²⁸ АНДРОХОВИЧ, А.: Львівське „studium Ruthenorum.“ – In: Записки Наукового тов. ім. Шевченка, том СХХХІІ; СХХХХІ–СХХХХІІ, Львів 1922, 1925, 185-217; s. 48-55; БАЛУДЯНСКИЙ, А.: История церковная нового завѣта. Wien 1851–1852; БІРЧАК, В.: Літературне стремління Подкарпатської Русі. Ужгород 1937; ДУЛИШКОВИЧ, И.: Исторические черты Угровских. III. Ужгород 1877; GABRIEL, F.: Vývoj kolonizácie druhetovského panství Užhorodského. – In: Науковий збірник тов. Просвіта. 9. Ужгород 1932, s. 135-155; ГАДЖЕГА, В.: О первых початках народнього школьніцтва на Подкарпатській Русі. Podkarpatská Rus 1927, s. 8-10, 29-33, 55-57, 82-86, 110-114; ПЕТРОВ, А.: Отзвук реформации в русском Закарпяти XVI. в. Няговскія поученія на евангеліе. Описаніе Няговской рукописи. – Věstník Královské české společnosti nauk, 1921–1922, Praha 1923; ЛЕЛЕКАЧ, М. М.: Культурні зв'язки Закарпаття з Україною і Росією в XVII–XIII ст. – In: Наукові записки. Ужгородський державний університет. 9. 1954, s. 141-164; теж: Про приналежність Закарпаття до київської Русі в X–XI ст. – In: Наукові записки. 4. Ужгородський державний університет 1949, s. 28-38; RATKOŠ, P.: Zatemnená vysvetlivka pojmu „rusnák“. – Kultúrny život. 21. 1957; САБОВ, Е.: Очерк литературной деятельности и образования Карпатороссов. Ужгород, Изданіе культурно-просвѣтительнаго общества имени Александра Духновича 1925; САХАНЕВ, В.: Новый карпаторусский этнографический материал. – In: Науковий збірник тов. ПРОСВѢТА. Ужгород 1932, s. 68-100; СИЛЬБАЙ, И. А. (Уриил Метеор): Избранные произведения. 1957.

Rusínov.²⁹ Prínosom pre výskum dejín východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi sú jeho výskumy spojené so zavedením cirkevnej Užhorodskej únie a podmienkami jej prijatia v roku 1646.³⁰ Týmto otázkam sa venujú aj najnovšie vedecké zborníky z konferencií, ktoré vyšli pri príležitosti 350. výročia vyhlásenia únie v Užhorode.³¹

Východiská analýzy jazykových podmienok

V súvislosti s literárnym a historickým vývinom poukážeme na daktoré závažné jazykové otázky spojené s používaním cirkevnej slovančiny v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku.³² Jazykovým otázkam ortodoxných veriacich na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 17. – 19. storočí sa venoval už P. J. Šafárik v svojej práci *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých ná-*

²⁹ Otázkami národnej identity Rusínov sa Ľ. Haraksim zaoberal v prácach: Obrozenie Rusínov. – In: Rusíni: Otázky dejín a kultúry. Zborník referátov z vedeckej konferencie *Rusíni v dobe slovanského obrozenia*. Bardejovské Kúpele 15.–16. 10. 1994. Red. F. Barna. Prešov, Rusínska obroda 1994, s. 79-93; Národnostná identita Rusínov na východnom Slovensku. – In: Národnosti na Slovensku. Red. Ľ. Haraksim. Bratislava, Veda – Vydavateľstvo SAV 1993, s. 71-80; Zakladatelia marxizmu o malých slovanských národoch podunajskej monarchie v revolučných rokoch 1848–49. – Historický časopis, 47, 1999, s. 33-44; Rusínska identita a emancipácia na východnom Slovensku. – In: Střední Evropa a Podkarpatská Rus. Praha, Edice Podkarpatská Rus. 17. 1997, s. 67-72; Engelsova kritika malých slovanských národov monarchie v rokoch 1848–49 – In: Středoeurópske národy na križovatkách novodobých dejín 1848–1918. Red. P. Švorc a Ľ. Harbul'ová. Prešov–Bratislava–Wien, Univerum 1999 s. 44-51.

³⁰ Pozri práce Ľ. Haraksima Užhorodská únia a Slovensko. – Historická revue, roč. 2. č. 7. 1991, s. 12-14; Užhorodská únia a východné Slovensko. – Historický časopis, 45. 1997, s. 194-206.

³¹ Терниста дорога до єдності. До 350-річчя Ужгородської унії. Red. Й. Сабов. Ужгород 1995; Ужгородській унії – 350-років. Red. І. Гранчак. Ужгород 1997.

³² V tejto súvislosti treba spomenúť práce S. Czambela Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov. Turčiansky Sv. Martin 1906; J. Doruľu Slováci v dejinách jazykových vzťahov. Veda – Vydavateľstvo SAV, Bratislava 1977; I. Udvariho Ruthenisches amtliches Schrifttum in Ungarn des 18. Jahrhunderts. – Studia Slavica Savariensis. 1. Szombathely 1993, s. 65-83; M. Šteca До питання словацько-українських мовних контактів. – In: ACTA HUNGARICA. Red. П. Лизанец. Hungarológiai Központ, Užhorod 1994, s. 59-65; H. Nud'hu–S. Stojku, Рідна мова – основа національної єдності. – In: Карпатська Україна і Августин Волошин. Матеріали міжнародної наукової конференції. Red. П. Чучка. Ужгород 1995, s. 266-275 a pod.

reči. Porovnával maloruský jazyk za Karpatmi a jazyk Rusínov v karpatskej oblasti. Vyslovil dodnes platný názor, že jazyk Rusínov žijúcich v Karpatoch je variantom maloruštiny a patrí do zväzku východoslovenských jazykov. P. J. Šafárik ešte podotkol, že na území pod Karpatmi žije nielen rusínske, ale aj slovenské etnikum, ktoré sa hlási k tradíciám byzantsko-slovanského obradu.³³ Aj J. Dobrovský v *Slovanke* (1814) uviedol, že veriaci východného obradu (tzv. *rusnáci*³⁴) žijúci v tejto oblasti sa v minulosti nikdy nestretli s iným ako s cirkevnoslovenským bohoslužobným jazykom, knihami a cyrilským písmom. Ďalej poznamenal, že do liturgického jazyka často vkladajú mnohé lexikálne prvky slovenského, poľského, ukrajinského jazyka.³⁵ Aj V. Hnat'uk³⁶ vysvetľoval vplyvy slovenského, poľského i ukrajinského jazyka na jazyk ortodoxných veriacich, ktorý nazýva словенськимъ, resp. руснацкимъ jazykom. Poukázal aj na nejednotnosť jazykového vedomia používateľov.³⁷ Uviedol, že mnohí veriaci východného obradu používajú rozličné formy jazykového prejavu; napríklad niektorí používajú miestnu nárečovú formu (dialekt), iní hovoria jazykom poznačeným cirkevnou slovančinou, maďarizmami, slovakizmami, polonizmami a ukrajinizmami, niektorí pri písaní používajú tzv. kuchynskú latinčinu, iní zasa hovoria po rusky. Pre túto jazykovú nejednotnosť sa mnohí najmä starší bádatelia domnievali, že cirkevná slovančina bola nielen bohoslužobným jazykom veriacich byzantsko-slovanského obradu v regióne pod Karpatmi, ale prikladali jej aj funkciu literárneho jazyka. Takéto názory prezentoval Hiador Stripskij (Bileňkij) v práci Старша руська письменность на Угор-

³³ Pozri Spisy Pavla Jozefa Šafárika. I. Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Red. P. Petrus. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1992, s. 26, 94, 95.

³⁴ Pojmom *rusnáci* neoznačuje len etnických Rusínov, resp. Ukrajincov, ale veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu, teda aj gréckokatolíkov alebo pravoslávnych Slovákov.

³⁵ O tom v práci: ПОТ. А. М.: Йосиф Добровский о языке Закарпатских Украинцев. – In: Наукові записки. 9. Присвячений 300-річчю воззеднання України з Росією. Ужгород, Ужгородський державний університет. Книжно-журнальне видавництво 1954, s. 245-259.

³⁶ ГНАТЮК. В.: Русини Пряшівської єпархії й їх говори. – In: Записки наукового тов. ім. Шевченка. Red. М. Грушевський, том XXXV–XXXVI. Львів 1900, s. 1-70.

³⁷ ГНАТЮК. В.: В справі літературної мови підкарпатських Русинів. – In: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 3. 1967, s. 19-25.

щині (Užhorod 1927). Sústredil sa v nej na otázky rozvoja jazyka a literatúry od najstarších čias po súčasnosť, pričom vychádzal zo vzťahov medzi cirkevnoslovenským, slovenským, poľským a ukrajinským (rusínskym) jazykom. Podobné stanovisko zaujal aj Jevmenij Sabov,³⁸ ktorý videl jazykový rozvoj v tomto priestore v kontexte s bohoslužobným cirkevnoslovenským jazykom. Naopak Ivan Franko vychádzajúc zo vzájomných kultúrnych kontaktov a stáročných jazykových vzťahov medzi Slovákami, Poliakmi a Ukrajincami videl potrebu používať domáci, ľudový jazyk v písomnostiach, ktoré vznikali na území pod Karpatmi.³⁹

Pri charakterizovaní jazykovej situácie slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku používame tri pomenovania na označenie jednotlivých foriem jazyka, ktoré používajú v bežnom hovorovom styku, v písanom prejave a pri bohoslužbách. Ide o *ľudový jazyk*, *štandardný jazyk* a *nadštandardnú formu jazyka*. Pod *ľudovým jazykom* rozumieme tú podobu hovoreného jazyka, ktorý používajú pri bežnom dorozumívaní príslušníci ľudových (dedinských) vrstiev príslušného etnika, pod *štandardným jazykom* rozumieme takú formu zväčša písaného jazykového prejavu, v ktorej sa prekrývajú prvky ľudového a cirkevnoslovenského jazyka, a napokon pod *nadštandardnou formou jazyka* rozumieme cirkevnú slovančinu používanú ako bohoslužobný, obradový jazyk veriacich východného ritu.⁴⁰

Jazyk literárnych pamiatok paraliturgickej spevníkovej tvorby vnímame ako kultivovaný, *štandardný jazyk*. Tento jazyk sa prijímal ako dorozumievací prostriedok v písomnostiach, najmä v matrikách, okružných listoch biskupov, v parafiálnych (farských) zápisoch kňazov, niekedy aj pri vizitáciách, v testamentoch, pri zápisoch o hospodárskych transakciách, o dohodách a sporoch. Na východnom Slovensku nájdeme takéto nápisy na ikonách, ikonostasoch, bohoslužobných nádobách, zvonoch, liturgických knihách, v zápisoch cien obilia na trhoch, v zápisoch o dlžobách, o historických udalostiach, o prírodných katastrofách, v zápisoch o donáciách na ikonách alebo na margináliách bohoslužob-

³⁸ Очерк литературной деятельности и образования Карпатороссов. Ужгород 1925.

³⁹ O tom v práci Ivana Franka: Карпаторуське письменство XVII–XVIII в.в. Львів 1900.

⁴⁰ Bližšie o tom P. Žeňuch, Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore, s. 649-662.

ných kníh a inde. V cirkevnej slovančine sa nepísali kázne, polemická spisba, nevznikala v nej literárna produkcia, treba ju vnímať iba ako jazyk bohoslužby a modlitby. Cirkevná slovančina sa však prispôbovala hovorenému jazyku veriacich východného rítu, no ako bohoslužobný (obradový) jazyk si zachovala svoju pôvodnú jazykovú podobu a funkciu, čoho analogickým príkladom je používanie biblickej češtiny v predpisovnom období na Slovensku. Zaujímavé preto je, ako rozumeli slovenskí gréckokatolícki alebo pravoslávni veriaci tzv. *nadštandardnej forme jazyka*, ako tento jazyk používali, keď sa s ním mali možnosť zoznámiť iba počas bohoslužobných obradov v chráme.

Používanie cirkevnej slovančiny pri náboženských obradoch ortodoxných kresťanov na východnom Slovensku a používanie ľudového jazyka (miestneho dialektu) v súkromnom styku umožnilo vznik jazyka, ktorého základom síce bola cirkevná slovančina ako liturgický jazyk, ale tento jazyk bol prispôbený miestnemu jazykovému vedomiu. Tak sa do mnohých paraliturgických piesní dostali prvky miestneho dialektu. Uplatnilo sa pravidlo, že *nepíšeme tak, ako hovoríme, ale píšeme tak, ako čítame*. Možno povedať, že hoci slovenskí gréckokatolícki alebo pravoslávni veriaci vo svojom súkromnom styku používali materinský jazyk (východoslovenské nárečia) a pri bohoslužobných obradoch používali ako liturgický jazyk cirkevnú slovančinu, v písanej podobe používali tú podobu jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. V paraliturgických piesňach sa bežne používali všeobecne známe a zrozumiteľné výrazy z cirkevnej slovančiny, napríklad: Богородице, Христосъ, ѿпитрахѣлъ, фелонъ, икона, иконостасъ, миро, просфѣра, престолъ, агнецъ, ktoré prenikli aj do frazeológie: престолъ: *šedziš sebe tam jak za prestolom*; клиросъ: *špiva jak kantor z klyrosa*; z liturgickej oblasti do frazeológie prenikli napr.: *Leňiva(i), bo u ňedzeľu až na Viruju /Sjať, Sjať/ prišla /prišol/ do cerkvi; Čekaj, čekaj, šak ce tak poblahoslovim, že budeš pametac* a pod.); popri rozličných termínoch z okruhu správy a administratívy (napr.: Текелого вармеде южъ столтъ готове...) sa používali aj lexikálne prvky ľudového jazyka (miestnych dialektov) (Юже декретъ подписѣтъ, Пилатъ Вѣрок южъ сказѣтъ, на смерть Крижовѣю Агница, тебе всего свѣта Творца). Osobitnú pozornosť si preto zaslúži aj to, ako Slováci vý-

chodného obradu sa napríklad modlia predpísané modlitby (*Viruju, Bohorodice Divo, Otče naš*), spievajú bohoslužobné texty v cirkevnej slovančine a pod. Vieme, že ide o cirkevnú slovančinu ukrajinskej (resp. haličskej) redakcie. Problém však je, či túto redakciu cirkevnej slovančiny dodržiavajú, ak nemajú ukrajinské alebo rusínske jazykové vedomie.

Hoci sa používanie predpísaných bohoslužobných a liturgických textov v našom priestore už tradične hodnotí ako ukrajinská (resp. haličská) redakcia cirkevnej slovančiny, jazyk dodnes používaných cirkevno-slovanských bohoslužobných a liturgických kníh sa spája s Nikonovou reformou. V Kyjevsko-mohil'anskej akadémii v polovici 17. storočia následkom reformného hnutia vo východnej cirkvi zjednotila sa grafika cyrilského písma a vznikli nové cirkevno-slovanské prepisy a preklady Biblie a bohoslužobných kníh,⁴¹ ktoré podnes platia aj pre slovenských používateľov liturgickej cirkevnej slovančiny. Pod vplyvom národných jazykov v priestore *Slavia Orthodoxa* si nakoniec cirkevná slovančina upevnila pozície aj ako literárny jazyk. Obidve formy tam jestvovali istý čas vedľa seba s pomerne vyhraneným funkčným rozlíšením.⁴²

Gréckokatolícki, najmä však pravoslávni veriaci na východnom Slovensku používajú pri slávení bohoslužobných obradov cirkevnú slovančinu ukrajinskej redakcie (resp. jej haličského typu) ako sakrálny jazyk. Funkciu sakrálneho jazyka v chrámoch východného obradu dnes už plní aj slovenčina (najmä u gréckokatolíkov), u pravoslávnych Slovákov sa spisovná slovenčina uplatňuje vo funkcii sakrálneho jazyka iba pri čítaniach zo Starého zákona na večerni, pri čítaní epištoly na liturgii a spisovná slovenčina je aj jazykom kázne. V bežnom hovorenom styku slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu používali a dodnes používajú príslušné slovenské nárečie. Treba zdôrazniť, že cirkevná slovančina ukrajinskej, resp. haličskej redakcie, keďže neobsahuje prirodzené jazykové znaky blízke slovenčine, javí sa ako málo zrozumiteľný,

⁴¹ Porovnaj ИЕРОМОНАХ АЛИПИЙ (ГАМАНОВИЧ): Грамматика церковно-славянского языка. Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская типография № 6, 1997, s. 14.

⁴² Pozri o tom HAVRÁNEK, B.: Studie o spisovném jazyce. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1963, s. 334.

resp. nezrozumiteľný jazyk, preto pod vplyvom jazykového vedomia používateľov podlieha zákonitostiam ľudového jazyka, čo sa nakoniec prejavuje v zvukovej, morfolologickej a lexikálnej rovine, na čo poukážeme pri jazykovej interpretácii vybraných cyrilských pamiatok východoslovenskej proveniencie z 18.–19. storočia.

V tejto súvislosti treba povedať, že bez poznania kultúrno-historických, literárnych a jazykových vzťahov a kontaktov medzi dvoma kultúrnymi a religióznymi konglomerátmi (*Slavia Latina* a *Slavia Orthodoxa*), ktoré kulminovali práve v karpatskom priestore s centrom na východnom Slovensku, nemožno bližšie pochopiť ani súčasné kultúrne a spoločenské aktivity. Práve na tomto pozadí poukážeme na zaujímavé paralely kultúrno-spoločenského, historického a jazykového vývinu v regióne, ktorý je na jednej strane preniknutý východnou duchovnosťou a na druhej strane badať v ňom silný príklon k tradičným kultúrnym hodnotám Západu.

Podmienky historického a kultúrneho vývinu na východnom Slovensku a Užhorodská únia v roku 1646

I.

Kultúrno-historický vývin na východnom Slovensku treba charakterizovať z hľadiska kontaktov medzi dvoma slovanskými konglomerátmi – *Slavia Latina* (resp. *Romana*) a *Slavia Orthodoxa* (resp. *Byzantina*), ktorý je dedičstvom vplyvov dvoch kultúrnych a jazykových priestorov podliehajúcich aj rozdielnej cirkevnej organizácii – latinskému Západu reprezentovanému Rímom a ortodoxnému Východu reprezentovanému carihradským patriarchátom, Kyjevskou Rusou a neskôršie aj moskovským patriarchátom.

Konštituovanie liturgického jazyka pre Slovanov byzantsko-slovanského obradu (staroslovienčiny) v 9. storočí prebiehalo v dvoch rovinách. Predovšetkým si treba uvedomiť, že svätí solúnski bratia Konštantín a Metod nepochádzali z rímskeho, ale z carihradského patriarchátu, z Byzancie. Pre byzantskú a vo všeobecnosti aj ortodoxnú obradovú tradíciu platí, že nepredpisuje jazyk, ktorým sa majú sláviť bohoslužobné obrady (napr. gréčtinu). Aj z tohto dôvodu sa pri príchode Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu dostali slovanské preklady bohoslužobných kníh; neskôršie tu vznikol aj preklad celej Biblie (okrem kníh Makabejcov). Druhým dôležitým javom je existencia už kristianizovaného obyvateľstva na Veľkej Morave pred príchodom solúnskych bratov. Kristianizácia na našom území prebiehala už o čosi skôr najmä prostredníctvom talianskych a bavorských misií. Prvú kristianizačnú vlnu sprevádzalo slávenie bohoslužieb v západnom obradovom duchu a v latinskom liturgickom jazyku, hoci spovedné pravidlá, modlitbu *Otče náš*, *Verím* a iné základné modlitby, krstné formuly a pravidlá sa prispôbovali – prekladali do jazyka domáceho (kristianizovaného) obyvateľstva.

Príchod Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu neznamenal popretie tejto kristianizačnej práce. Išlo skôr o navrstvenie na dovtedy vykonanú kristianizáciu, z čoho možno usúdiť, že v oblastiach, ktoré už včasnšie boli pokrstené latinskými misiami, udržal sa aj latinský obradový štýl slávenia. Na teritóriu Veľkej Moravy preto v tom čase predpo-

kladáme fungovanie birituálnosti aj z toho dôvodu, že v predschizmatickom období sa nevidel prísny rozdiel medzi dvoma obradovými štýlmi. Aj v Živote Konštantína sa uvádza, že prekladanie evanjelií ukončili práve na deň sv. Demetra Solúnskeho a v tento deň odslúžili aj liturgiu tomuto východnému svätcovi. Nemožno predpokladať, žeby odslúžili liturgiu západného obradu, lebo pamiatka sv. Demetra Solúnskeho sa v latinskej cirkvi neslávila v zhode s východnou obradovou a kalendárovou tradíciou. Pamiatka sv. Demetra Solúnskeho na Východe pripadá na 26. októbra (to bol aj deň ukončenia prekladania Svätého písma), a nie 8. novembra, ako ju slávila latinská cirkev. Je zaujímavé, že aj v Uhorsku sa slávenie tohto sviatku tradične spájalo s východným obradovým chápaním.⁴³ To by znamenalo, že na Veľkej Morave netreba vidieť iba religiózny vplyv Západu, ale treba vnímať veľkomoravský priestor ako oblasť stretania sa záujmov dvoch kultúrno-religiózných konglomerátov – latinského Ríma a byzantského Carihradu.

Už sme spomenuli, že východná cirkev nepreferovala nijaký jazyk pri slávení náboženských obradov, ako to praktizoval latinský Západ, ktorý na prvé miesto postavil latinčinu a popri nej „trpel“ aj ďalšie dva jazyky – hebrejčinu a gréčtinu, ktorými bolo možné sláviť bohoslužobné obrady. V tomto kontexte sa uvažuje aj o tom, či Rastislavovo pozvanie, ktoré smerovalo k byzantskému cisárovi Michalovi III., nebolo predpokladom na postupné vymanenie sa spod vplyvu franského kléru. Je teda namieste otázka, či práve prostredníctvom zrozumiteľného jazyka (staroslovienčiny) Konštantín a Metod nemali prispieť k upevneniu zvrchovanosti a samostatnosti Veľkej Moravy, k vzniku samostatnej administratívnej a religióznej cirkevnej organizácie, ako to nakoniec vidno z ustanovenia moravsko-panónskej cirkevnej provincie a určenia Metoda za jej správcu. P. Ratkoš uvádza, že pri schvaľovaní staroslovianskeho jazyka zohral významnú úlohu byzantský „cisár Michal III., ktorý sa formálne pokladal aj za patróna rímskeho patriarchátu, a svoje kladné stanovisko k hlaholskému písmu, a tým aj ku slovanskému liturgickému jazyku vyjadril v liste Rastislavovi. Schválenie, ktoré vydal Michal III. a adresoval Rastislavovi, bolo platné iba pre komunitu

⁴³ O svätodemetrovskej tradícii na Slovensku pozri VASIL, C. – MARINČÁK, Š.: Svätý Demeter Solúnsky. Bratislava, Aloisianum, Dobrá knižička 1997, s. 29-36.

učilišťa. Cirkevnoprávne dokumenty, ktoré vlastnil Konštantín aj ako učiteľ z Carihradu, nemuseli mať platnosť pre územie celej Veľkej Moravy ako súčasti západného rímskeho patriarchátu.”⁴⁴ Preto prijatie slovanskej liturgie malo byť z východného, byzantského pohľadu iba formálnym schválením stavu, ktorý nastal na Veľkej Morave po príchode sv. solúnskych bratov. Situácia okolo „trojjazyčného bludu“ sa však vyostрила, preto schvaľovanie prekladov biblických a bohoslužobných kníh do staroslovianskeho jazyka v rímskej bazilike Santa Maria Maggiore za účasti hlavy rímskeho patriarchátu bolo predsa len oficiálnou a právnom záležitosťou, hoci na prelome 9. a 10. storočia sa medzi rímskym a carihradským patriarchátom situácia stabilizovala. Až neskoršie došlo k sporom najmä pre obradové odlišnosti (napr. pre používanie nekvaseného chleba pri eucharistickej obete a pod). Neskôr to boli spory najmä o primát rímskeho patriarchu, ktorých korene siahajú až k Efezskému koncilu (431). Tie nakoniec vyvrcholili v exkomunikačnom protokole, ktorý pápežskí vyslanci položili v Carihrade na oltár v chráme Hagia Sofia.⁴⁵ Tým došlo k rozkolu v cirkvi, hoci išlo iba o formálny (vonkajší) prejav pretrvávajúceho kultúrneho a psychologického napätia. Aj snahy franských (religiózne latinských) duchovných predstaviteľov viedli k postupnej eliminácii bohoslužobnej tradície, ktorá sa začala formovať na území moravsko-panónskej arcidiecézy. Tie nakoniec vyvrcholili vyhnaním Metodových žiakov z Veľkej Moravy a zatvorením slovanského učilišťa.

Predpokladáme, že vplyv latinského obradu neznamenal úplné vyhladenie bohoslužobnej tradície, ktorá mala korene v byzantskom priestore najmä v súvislosti so zaužívanou a doteraz v obradovo-ortodoxnom priestore pestovanou tradíciou. Dotýka sa predovšetkým jazyka slávenia bohoslužobných a liturgických obradov. Bohoslužobným jazykom obradovo východnej cirkvi je zvyčajne taký jazyk, ktorý stojí najbližšie jazyku ľudu (*ľudový jazyk*).⁴⁶ Do tohto jazyka sa prekladajú nielen krstné pravidlá, svedecké formuly, vyznanie viery a základné modlitby, ale aj celá liturgia,

⁴⁴ Pozri RATKOŠ, P.: Slovensko v dobe veľkomoravskej. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1990, s. 45.

⁴⁵ Porovnaj NEUNER, J. – ROOS, H.: Viera v cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria. Bratislava, Dobrá kniha 1995, s. 234-235.

⁴⁶ V tejto súvislosti treba poukázať na používanie cirkevnej slovančiny ako bohoslužobného a úradného jazyka v Rumunsku ešte na prelome 19. a 20. storočia.

bohoslužby a Biblia.⁴⁷ Treba preto priznať, že zavedenie slovanského jazyka ako štvrtého liturgického jazyka znamenalo prevratný čin, ktorý vo vtedajšej západnej Európe (latinského obradu) nemal obdoby.⁴⁸ Vo východnom ponímaní slávenie bohoslužieb v jazyku ľudu bola „každodenná misijná prax.“ Z tohto pohľadu v západnom prostredí znamenalo schválenie staroslovienčiny a jej prijatie za štvrtý liturgický jazyk aj jej „kodifikáciu“, čo nakoniec predznamenovalo aj jej používanie v administratívno-správnej, literárnej a kultúrno-spoločenskej sfére.⁴⁹

Postupná transformácia liturgického jazyka pre potreby používateľov v konkrétnych národných spoločenstvách spôsobila, že vo všeobecnosti jednotný základ cirkevnoslovanského jazyka sa v jednotlivých spoločenstvách prispôboval aktuálnym podmienkam tak, že vo svojej zvukovej, morfolologickej i lexikálnej rovine odrážal vplyv ľudového (domáceho) jazyka. Jazyk obradov teda nezostal bez vývinových zmien, ktoré vznikali v súčinnosti s ľudovým jazykom.⁵⁰ Rozoznávame preto viacero redakcií cirkevnej slovančiny. Patrí sem predovšetkým bulharská, ruská a srbská redakcia cirkevnej slovančiny. Neskoršie vznikol bielo-ruský a ukrajinský (resp. haličský) typ (redakcia) cirkevnej slovančiny.

II.

Po príchode Maďarov do moravsko-panónskej oblasti nedošlo hneď k rozpadu veľkomoravského včasnofeudálneho systému a tradícií zasiatych

⁴⁷ O tom pozri РУДАКОВ, А.: Краткое учение о богослужении православной церкви. Москва, Book Chamber International 1991; КАРТАШЕВ, А. В.: Взаимоотношения церкви и государства (Париж, 1956). – In: Церковь о государстве. Red. А. Тускарев. Старица, Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации 1993; ŽEŇUCH, P.: Paraliturgická pieseň východného obradu. – In: Slovanské štúdie. 2/1994. Red. T. Ivantyšinová. Bratislava, Academic Electronic Press 1997, s. 66-86.

⁴⁸ Porovnaj VAVŘÍNEK, V.: Cyrilometodějská mise v kulturním kontextu soudobé Evropy. Česká slavistka. České přednášky pro XI. mezinárodní sjezd slavistů. Bratislava 1993. Slavia 62, 1993, s. 236.

⁴⁹ O používaní staroslovienčiny ako administratívno-právneho a literárneho jazyka svedčia napríklad tieto pamiatky: Civilný zákonník, Poučenie vladárom, Proglas, Život Konštantína, Život Metoda a i.

⁵⁰ Pozri o tom ИЕРОМОНАХ АЛИПИЙ (ГАМАНОВИЧ): Грамматика церковнославянского языка. Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская типография № 6, 1997, s. 7-8.

sv. solúnskymi bratmi.⁵¹ Kočovné maďarské kmene v moravsko-panónskej oblasti sa dostali do kontaktu s vyšším stupňom spoločenskej a štátnej organizácie, o čom svedčí aj to, že do budovania a organizácie vznikajúceho včasnofeudálneho Uhorska sa zapojili pôvodní obyvatelia a vládnuca veľkomoravská vrstva.⁵² Ohlas veľkomoravskej doby pretrval aj po jej páde, o čom svedčia mnohé prevzatia do maďarčiny v okruhu administratívno-právnej a náboženskej terminológie, mnohé termíny na označenie predstaviteľov štátnej správy, jednotlivých úradov, remesiel, termíny z oblasti obchodu, roľníctva, vojenskej organizácie a pod.⁵³ O bohatstve jazykovej a literárnej tvorby na Veľkej Morave svedčia mnohé pamiatky písané hla-

⁵¹ Na XI. medzinárodnom zjazde slavistov v Bratislave odznali k referátu profesora R. Krajčoviča *Jazyk na Veľkej Morave – jeho dynamika a kultivovanie* mnohé diskusné príspevky, ktoré sa týkali cyrilometodskej tradície. Medzi iným sa hovorilo aj o kategórii igrícov (igrecov). Š. Vragaš a R. Krajčovič tam poukázali na zachovanie cyrilometodskej tradície a dedičstva prostredníctvom ústnej tvorby igrícov (jokulátorov). Činnosť igrícov spočívala v tom, že ako profesionálni speváci a rozprávači oživovali udalosti a príbehy, ktoré sa tradovali, a tak udržiavali v ľude kontinuitu cyrilometodského odkazu. Treba priznať, že hoci sa nám doteraz nič z takýchto aktivít písomne nezachovalo, igríci nepochybne plnili svoju funkciu nielen počas veľkomoravskej doby, ale našli svoje uplatnenie aj neskoršie (až do 15. storočia). Porovnaj diskusiu k referátu R. Krajčoviča (*Záznamy z diskusie k predneseným referátom. XI. medzinárodný zjazd slavistov. Bratislava 30. augusta – 8. septembra 1993. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slovenský komitét slavistov/Slavistický kabinet SAV 1998, s. 43-44, 47-48*).

⁵² O významnom vplyve slovanského, resp. veľkomoravského živlu pri organizácii svetovej a cirkevnej správy vo včasnofeudálnom Uhorsku svedčia mnohé doklady. „Veľký počet významných štátnych hodnostárov v Uhorsku má v 11.–13. storočí slovanské mená; napr. 1055 Benedictus I alias *Beneta* (= Beňäta); 13. storočie *Zeuca comes* (Zevka); 1208 *Bolezlao vacien. archiepiscopo* (Boleslav); 1271 de genere *Miscuocho* (Miškovec); 1277 *Muthmerius* de Scepes (Mutimír); 1236 comes *Zobozlaus* (Sobeslav) atď. Nemožno predpokladať, že všetci, ktorí v tomto období mali slovanské mená, boli Slovania aj rodom, ale už sama skutočnosť, že u uhorskej šľachty bola v tom čase móda dávať si slovanské mená, svedčí o vplyve výsadnej vrstvy rodom slovanskej na maďarskú výsadnú vrstvu.“ Pozri o tom PAULINY, E.: Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1983, s. 51.

⁵³ Ako príklad možno uviesť mnohé názvy remesiel a úradov, ktoré do slovnej zásoby prevzali Maďari po príchode do moravsko-panónskej oblasti, napr.: župan – ispán, udvarnok – dvorník, komornok – komorník, asztalnok – stolník, szolga – sluha, tömlöc – temnica, panas – ponosa, dusnok – dušní, molnár – mlynár, barázda – brázda, szalma – slama, pásztor – pastier, patkó – podkova, kabala – kobyľa a i. Porovnaj E. Pauliny: Dejiny spisovnej slovenčiny, s. 12-13.

holikou aj cyrilikou.⁵⁴ Netreba však zabudnúť ani na neskoršie cirkevno-slovanské písomnosti, ako sú napríklad Ostrožnícke zlomky, hymnografické kompozície venované sv. Demetrovi Solúnskemu,⁵⁵ spišské kázňové modlitby,⁵⁶ Užhorodský polustav,⁵⁷ Ľutinský evanjeliár⁵⁸ a mnohé ďalšie.

⁵⁴ Uvedieme napríklad tieto pamiatky: Kyjevské listy, Zografský kódex, Mariánsky kódex, Sinajský žaltár, Sinajské euchológium, Pražské zlomky, Savvina kniha, Supraslský evanjeliár, Život Konštantína, Život Metoda, Civilný zákonník a pod.

⁵⁵ Pozri: C. Vasiľ–Š. Marínčák, Svätý Demeter Solúnsky, c. d.; MATEJKO, L.: Pohľady do staršej slovanskej hymnografie. – In: Slovanské štúdie. 1/1994. Red. T. Ivantýšynová. Bratislava. Academic Electronic Press 1995, s. 8-20;

⁵⁶ Spišské modlitby zachovávajú celkovú stavbu ekténii, ktoré sú typické pre východnú (pravoslávnu) cirkev. O charaktere spišských cyrilských zlomkov pozri MIŠKOVIČ, A.: Spišské cyrilské úlomky XII.–XIII. storočia. Ich nález. – In: Bratislava. III. Časopis Učené spoločnosti Šafaříkovy. Pořádají F. F. Barbor, A. Pražák, O. Sommer. Nakladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, s. 80-81 a POGORIELOV, V.: Ich popis, rozbor a otisk. – In: Bratislava. III. Časopis Učené společnosti Šafaříkovy. Pořádají F. F. Barbor, A. Pražák, O. Sommer. Nakladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, s. 81-87. Jestvovanie a používanie cyrilských textov možno predpokladať od čias pevne organizovaného kresťanstva. Porovnaj E. Pauliny, Dejiny spisovnej slovenčiny, s. 95. Mohli by sme preto predpokladať, že na konci 12. storočia sa v tejto oblasti zachovala byzantsko-slovanská bohoslužobná tradícia. Tomu by nasvedčoval aj fakt, že v čase prvej vlny valašskej kolonizácie sa na Spiši nachádzalo nielen latinské náboženské centrum (opátstvo), ale bol tam aj ortodoxný archimandrita (predstavený kláštora byzantského obradu) s právomocami biskupa, ktorý slávil obrady pre svojich veriacich. O existencii kresťanov východného obradu (*graeci ritus*) v Uhorsku vedel aj Carihrad. Pripomeňme, že na korunovačnom plášti uhorských kráľov sa nachádzali prvky byzantského ikonostasu, že mnohí uhorskí králi sa ženili s haličskými a ruskými kňažkami a pod. Porovnaj O. R. Halaga, Osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci, s. 34-35; HORÁK, J.: Z dějin literatur slovanských. Praha 1948, s. 76-92. Aj mnohí uhorskí králi podporovali východnú cirkev. Pozri o tom M. Попович, Про світле вогнище нашого минулого, s. 12-13.

⁵⁷ Rukopisný Užhorodský polustav (resp. Mukačevský žaltár) zo 14. storočia je písaný v cirkevnej slovančine na pergamene. Obsahuje žalmy zoradené podľa potrieb bohoslužobného poriadku východnej liturgie. Nachádza sa v Užhorodskom národopisnom múzeu pod sign. APX-2641. Bližšie o rukopise pozri КОЛЕССА, О.: Ужгородський „Полуставъ” у пергаминової рукописі XIV. в. – In: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Том. CXLI–CXLIІ. Red. K. Студинський. Львів 1925, s. 43-59.

⁵⁸ Rukopisný tzv. Ľutinský evanjeliár z konca 17. storočia sa nachádza vo Lvove vo фонде Відділ рукописних фондів Бібліотеки ім. Стефаника Львів pod sign. НТШ-254. Rukopis evanjeliára, ako sa uvádza v marginálnej poznámke, bol objednaný pre Ľutinskú cerkvu na východnom Slovensku v roku 1626.

Po vyhnaní žiakov Konštantína-Cyrila a arcibiskupa Metoda a po páde Veľkej Moravy sa byzantsko-slovanská vzdelanosť, písmo a kultúra dostali do Zadunajska, Chorvátska, Bulharska a neskoršie aj do Kyjevskej Rusi. Ukončili sa tak spory o slovanskú liturgiu v našom priestore a cieľavedome nastúpila obradová a náboženská latinizácia sprevádzaná latinčinou, ktorá mala výsadné postavenie nielen ako liturgický, ale aj administratívno-právny a neskoršie aj literárny jazyk.⁵⁹ Cyrilometodské dielo sa postupne stalo dedičstvom južných a neskoršie aj východných Slovanov a v tomto prostredí prešlo aj mnohými premenami. Literárna tvorba v slovanskom jazyku tu dosiahla veľký rozmach najmä v súvislosti s recepciou byzantskej kultúry. Zavedenie liturgického jazyka Slovanov aj ako štátneho jazyka zachránilo napríklad Bulharov a možno aj ostatné oblasti od úplnej helenizácie. Na druhej strane duch kresťanského univerzalizmu, ktorý bol príznačný pre cyrilometodskú misiu na Veľkej Morave, sa v tomto prostredí po zavedení schizmy stratil a znamenal úplný príklon k ortodoxnej kultúre. V predschizmatickom období hrali medzi obradovými priestormi dôležitú úlohu hranice; a Veľká Morava bola v tom čase križovatkou dejín. Povolanie dvoch solúnskych učiteľov Konštantína a Metoda z Carihradu k veľkomoravským Slovanom znamenalo kultúrny a politický obrat. Obidvaja pochopili, že záležitosti v tomto regióne nie sú jednoznačné, preto sa po schválení staroslovienskeho jazyka, prekladu evanjelií a bohoslužobných textov snažili v tejto oblasti o akýsi priestor stredy, ktorý by nebol ani západný ani východný, ale slovanský, ktorý by sa stal križovatkou medzi obidvoma časťami sveta. Avšak tí, ktorí boli povolaní k tomu, aby stáli na križovatke medzi Východom a Západom, stali sa prvou obeťou definitívneho rozdelenia katolíckej⁶⁰ cirkvi.⁶¹

⁵⁹ „Kniže Svatopluk unaven spory slovanských a latinských duchovních o slovanskou liturgii po Metodějově smrti jeho žáky z Moravy vyhnal a země, pro niž Konstantinovo a Metodějovo dílo bylo původně a především určeno a kde oba bratři působili, se pak už po celou dobu své historie vyvíjela v kulturní sféře latinského Západu.” Pozri V. Vavřínek, Cyrilometodějská mise v kulturním kontextu soudobé Evropy, s. 240.

⁶⁰ *Katolícky*, (gr. καθολικός) týkajúci sa celku, všeobecne platný, tu vo význame všeobecný. Porov. PRACH, V.: Řecko-český slovník. Praha. Scriptum 1993.

⁶¹ Porovnaj ŠPIDLÍK, T.: Slovanská spiritualita. – In: Spiritualita, formácia a kultúra. Red. T. Špidlík. Velehrad, Refugium Velehrad–Roma, s.r.o. 1995, s. 24.

Do Kyjevskej Rusi sa kristianizácia dostala za vlády svätého Vladimíra Veľkého, kyjevského kniežaťa, ktorý v roku 988 prijal krst od predstaviteľov byzantských misií,⁶² ale cirkevná slovančina sa do Kyjevskej Rusi dostala prostredníctvom Bulharov. Netreba obísť ani vzťah Rusi k premyslovským a slavníkovským Čechám a k včasnofeudálnemu Uhorsku. Kontakty medzi týmito dvoma kultúrnymi a náboženskými konglomerátmi – latinského Západu a byzantského Východu – prechádzali práve cez Karpaty, teda aj cez východné Slovensko. V tejto súvislosti sú zaujímavé úvahy o vzniku dvoch teórií o pôvode byzantsko-slovanského obradu, o zachovaní východnej (ortodoxnej) cirkevnej tradície a o používaní cirkevnoslovanského jazyka pri bohoslužbách. Prvá teória (tzv. *cyrilometodská*) hovorí, že východný obrad a s ním aj gréckokatolíci na východnom Slovensku zachovávajú kontinuitu z veľkomoravského obdobia,⁶³ druhá teória (tzv. *uniátska*) sa opiera o kolonizačný vplyv od 12. storočia, súvisiaci s príchodom pravoslávnych kolonistov, ktorí sa usadili pod južnými karpatskými svahmi a v Karpatoch na hraniciach s Poľskom a Ukrajinou, kde plnili najmä strážne funkcie.⁶⁴ Od 11. storočia patrilo obyvateľstvo na tomto území pod právomoc jágerského biskupstva a pravoslávne obyvateľstvo, ktoré je v tejto oblasti písomne síce doložené až od 14. storočia najmä v súvislosti s valašskou

⁶² Treba však hľadať aj súvislosti s gréckymi misiami, najmä ak si uvedomíme vzťahy prostredníctvom exponovanej obchodnej cesty „iz Varjag v Greki.“ Aj mnohé ďalšie správy svedčia o kontaktoch medzi Byzanciou a Rusou.

⁶³ Táto teória prevláda najmä u gréckokatolíckych kňazov a veriacich, ktorí východný obrad a cirkevnú slovančinu vnímajú ako bezprostredné dedičstvo cyrilometodskej misie, čo je iba zbožným želaním.

⁶⁴ „Z iniciatívy uhorských kráľov, prípadne s ich súhlasom, sa v 11.–12. storočí do Uhorska presťahovalo – dobrovoľne či násilne – niekoľko skupín mužov alebo rodín ruského pôvodu. Rozmiestnili ich zväčša v severovýchodnej časti Uhorska, pri krajinských cestách v uhorskom pohraničnom pásme, ojedinele aj v strednom Uhorsku. Príťahovalci založili vlastné osady, pričom hlavnou povinnosťou mužov bolo stráženie, ochrana priláhlých častí krajinských ciest. Takéto dediny dostali v slovenskom prostredí výrečné názvy typu *Ruská (Ves)*, *Ruskov* (maďarizované *Ruszka*) a v etnicky maďarskom prostredí názvy typu *Oroszi*.“ Porovnaj F. Uličný, Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku, s. 24. Pozri o tom aj v práci VARSÍK, B.: Slováci a ich etnický priestor v minulosti. – Slovenská liga, 9, 9-10, Bratislava 1943, s. 9; B. Varsík, Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie. 3. s. 477.

kolonizáciou, patrilo pod správu predstaveného kláštora, neskôr biskupa v Mukačeve.

Napríklad už okolo roku 1000 sa na území Užskej župy nachádzalo 50 slovenských osád, v ktorých možno predpokladať aj chrámy a fary.⁶⁵ Založenie kláštora východného obradu na Černečej hôrke (neďaleko Mukačeva)⁶⁶ sa datuje do rokov 1359–1361, čo umožňuje predpokladať existenciu ortodoxných veriacich v tomto priestore. Vznik biskupstva v Mukačeve s právomocami pre ortodoxných veriacich sa spája aj s menom Mateja Korvína, ktorý podporoval suverenitu východnej cirkvi.⁶⁷ Zaujímavosťou je aj to, že v ľudovej slovesnosti obyvateľstva karpatskej oblasti sa tradujú rozličné legendy, medzi nimi aj legenda

⁶⁵ Pozri o tom B. Varsík Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie. 3. s. 477-511; F. Uličný, Dejiny osídlenia Užskej župy, s. 314.

⁶⁶ Už v roku 1198 bolo založené prepošstvo na Spišskej kapitule. Pápež Gregor IX. v roku 1234 karhá kresťanov rozličných obradov v Uhorsku, že neprijímajú sviatosti od svojich diecéznych biskupov vysvätených v latinskom obrade, ale od rozličných potulných biskupov *graeci ritus*, ktorých označuje „pseudobiskupmi.“ Pri tejto príležitosti pripomína, že tak konajú nielen Valasi, ktorí sa vo všeobecnosti pokladajú za príslušníkov východného obradu, ale postupujú tak aj Nemci a ostatní Uhri žijúci v tých krajoch. (Porovnaj VASIL, C.: Východní biskupi v Uhorsku v 10.–14. storočí. – In: Gréckokatolícky kalendár 1997. Red. P. Kušnír. Michalovce, Byzant – Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda 1996, s. 52). Aj na Spišskej kapitule sa od 13. storočia spomínajú dvaja prepošti, ktorí popri latinskom obrade slúžili bohoslužby aj vo východnom ríte (*graeci ritus*). V roku 1288 sa tu spomína Jakub z Farkašoviec (*Attigimus, non modo Jacobum Praepositum, paulopost futurum Scepusiensem Episcopum, graeco Ritui addictum fuisse...; Retulit nobis discretum Vir Magister Jacobus Praepositus de Scepec /Graeci Ritui addictus/ fidelis noster: Quos Nicolaus*) a v roku 1293 prepošť Lukáš (*Lucas Praepositus Scepusiensis, et ipse Graeci Ritus, Ecclesiam suam vocat...; Lucas, miseratione Divina Praepositus Ecclesiae S. Martini de Scepus, Aulae Majoris Reginae Hungariae Cancellarius, universis, praesentes literas inspecturis...*). Doklady pozri v práci BÁRDOSY, J.: Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, notationibus, ex veteri ac recentiore Hungarorum historia depromptis. Levoča 1902, s. 223, 290-291, 348. Ďalšie správy o existencii východného obradu v Uhorsku pozri v práci O. R. Halagu (Osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci, s. 32-36) a A. Avenária (Byzantská kultúra v slovenskom prostredí v VI.–XII. storočí, s. 113-132).

⁶⁷ Porovnaj M. Попович, Про світле вогнище нашого минулого. s. 11-13; СЕНЬКО, І. М.: Історичні події Угорщини в усній традиції Українців Закарпаття. – In: Acta Hungarica. Red. P. M. Lyzanec. Ungvár, Hungarológiai Központ 1994, s. 84-85.

o Matejovi Korvínovi, v ktorej dominuje najmä jeho snaha priblížiť sa potrebám ľudu.⁶⁸

V súvislosti s birituálnosťou na Veľkej Morave možno uvažovať aj o existencii pozostatkov východného obradu, ktoré posilnila najmä valašská kolonizácia. Obyvateľstvo do 12. storočia zvyčajne osídľovalo nížinné oblasti. Možno povedať, že počas kolonizačnej vlny v 14.–15. storočí prišlo na toto územie etnicky cudzie obyvateľstvo. Najmä v 15. storočí sa tieto usadlosti dopĺňali a zhusťovali príchodom nových kolonistov, ktorí zakladali usadlosti najmä v málo hospodársky využívaných lokalitách. Ani v 16. storočí nemožno vylúčiť aspoň sporadické príchody nových kolonistov. Zaujímavé sú napríklad dokumenty z roku 1582, v ktorých sa spomína 26 nových dedín na drugetovskom panstve, ktoré ešte nezaznamenáva ani listina kráľa Ferdinanda I. z roku 1549–1551.⁶⁹ Často sa neskoršie snahy o cirkevnú úniu (1646) v tejto oblasti tradične spájajú s rusínskym etnikom, ktoré patrilo pod cirkevnú právomoc Mukačevského biskupstva.⁷⁰ Treba si však uvedomiť, že Mukačevské biskupstvo siahalo až na Spiš a že medzi veriacimi východného obradu bolo aj značné množstvo porusínčených Slovákov.⁷¹ Latinským termínom *Rutheni* sa teda označovali nielen etnickí Rusíni, ale aj veriaci iných etník – teda aj Slováci,⁷² ktorí sa hlásili k ortodoxnému (byzantsko-slovanskému) rítu.

⁶⁸ Porovnaj I. M. Сенько, Історичні події Угорщини в усній традиції Українців Закарпаття, s. 84–88.

⁶⁹ Pozri o tom F. Gabriel, Vývoj kolonisace drughetovského panství Užhorodského, s. 135–155; F. Uličný, Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku, s. 21–29, F. Uličný, Dejiny osídlenia Užskej župy, s. 297–322.

⁷⁰ Už v období pred úniou však máme doklady o špecifikácii cirkevnej správy v Zemplíne, Above a Šariši. Knieža Betlen v roku 1620 vymenoval gréckeho biskupa Jeremiáša za biskupa pre veriacich Marmaroša, Zemplína, Šariša a Abova. Od roku 1643 sa mukačevskému biskupovi Bazilovi Tarasovičovi priznávajú biskupské právomoci nad Zemplínom, Šarišom, Spišom a Abovom.

⁷¹ Porovnaj L. Haraksim, Užhorodská únia a východné Slovensko, s. 195–196.

⁷² Možno predpokladať, že tzv. *ruska vira*, ktorú so sebou prinášali kolonisti, nebola tak veľmi vzdialená *starej vire*, ktorú vyznávalo pôvodné (autochtónne) obyvateľstvo. Možno práve preto obyvateľstvo, ktoré žilo v čase kolonizačných vln na tomto území, si prostredníctvom *ruskej viery* zmenilo aj svoju slovenskú identitu. Porov. L. Haraksim, Užhorodská únia a východné Slovensko, s. 197.

Nebudeme sa zaoberať otázkou, akého obradu bolo obyvateľstvo na tomto území začiatkom 11. storočia. Treba však povedať, že počas valašskej kolonizácie prišlo na naše územie obyvateľstvo z religiózne východných (ruských)⁷³ častí slovanského sveta a malo aj svoju *rusku viru*. Valašská kolonizácia sa vo východných okrajoch Uhorska, najmä na východnom Slovensku, mohla stretnúť s reminiscenciami na východný obrad, ktorý sa tu mohol udržať aj vďaka blízkym kontaktom s Bulharskom a Rusou.⁷⁴ Nie je vylúčené, že v novom prostredí sa kolonisti nemuseli religiózne prispôbovať. Stráženie hraníc, ktorým boli na severe Uhorska poverení, bolo zodpovednou úlohou, preto panovníci často poskytovali obyvateľstvu v strážnych osadách nadštandardné privilégia, ktoré sa dotýkali aj náboženských obradov a viery. Možno tiež predpokladať, že prichádzajúci kolonisti sa hlásili k byzantsko-slovanskej obradovej tradícii.

Aj cirkevnú slovančinu vo východoslovenskom kultúrnom prostredí treba prijať ako existujúci fenomén, ktorej tradícia siaha takmer do obdobia jej vzniku. Vzhľadom na to, že prostredie *Slavia Latina* prevládalo aj v našom priestore,⁷⁵ bohoslužobný jazyk východných veriacich nenašiel vhodné podmienky na sformovanie vlastnej redakcie. Nedá sa však s určitosťou uvažovať ani o používaní *ruskej*⁷⁶ redakcie cirkevnej

⁷³ Porovnaj F. Uličný, Urzeitliche und frühhistorische Besiedlung der Ostslowakei in Bezug zu den Nachbargebieten. (Sonderdruck); F. Uličný, Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku, s. 21–29.

⁷⁴ „Len čo pokročila valašská kolonizácia v Marmaroši a Beregu, dostala aj pravoslávna viera svoje ohnisko v hrušovskom kláštore sv. Michala (Körtvélyes). Kláštor bol ako stauropíg podriadený patriarchom Antoninom IV. priamo Carihradu na žiadosť valašských vojvodov v Marmaroši Draga a Balka. Jurisdikcia hrušovského exarchu siahala až po Abov. I keď valašská kolonizácia tu nenašla prekvitajúcu grécku vieru, našla rozhodne viac než len reminiscencie na *staru viru*, jej modlitby a zvyklosti. Povtedy cyrilometodská viera v Uhorsku stále strácala, že do konca 13. stor. sa z nej zachovali iba rudiementá. Odkedy sa dostala pod ochranu valašského práva, nastala jej reštaurácia. Kým však, ako sme videli, prv bola často spravovaná spoločne s rítom latinským a v jeho tieňi, od príchodu Valachov dostáva sa s obradom latinským skôr do protikladu; i keď mu, ako náboženstvu chudobných, nebývala venovaná veľká pozornosť“ (O. R. Halaga, Osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci, s. 77–78).

⁷⁵ СУПРУН, А. Е.: Церковнославянский язык. Минск. Пропилей 1999, s. 32–33.

⁷⁶ Rozumej *východoslovenský*.

slovančiny pri bohoslužobných obradoch,⁷⁷ lebo nám chýbajú priame písomné doklady. Treba však zdôrazniť, že *ruský* etnický element, ktorý síce na severovýchode Slovenska utvoril kompaktné osídlenie, prichádzal už do oblastí osídlených slovenským obyvateľstvom, zmiešal sa, prevážil alebo splynul s pôvodným obyvateľstvom. Je preto zaujímavé, že najviac východoslovenských, najmä ukrajinských jazykových prvkov v cyrilských textoch východoslovenskej proveniencie nachádzame až z prelomu 16. a 17. a zo začiatku 18. storočia.⁷⁸ Možno to vysvetliť aj tým, že po páde tureckého panstva (1683 porážka Turkov pri Viedni) sa do nášho priestoru a do uprázdnených dedín⁷⁹ prisťahoval veľký počet kolonistov religiózne *ruského*, no etnicky ukrajinského pôvodu. Jazykové prvky ukrajinského pôvodu nachádzame najmä vo výpovediach na súdoch,⁸⁰ v marginálnych zápisoch v bohoslužobných knihách,⁸¹ v paraliturgických piesňach⁸² a pod.

Dôležitú úlohu vo vývine cirkevnej slovančiny vo východoslovenskom kultúrnom a jazykovom prostredí zohrali aj prepisovacie akti-

vity bohoslužobných kníh, tzv. poučiteľných evanjelií⁸³ a neskoršie aj kázňová a spevníková tvorba, čo vychádzalo z praktických potrieb duchovenstva a veriacich. Svedčia o tom napríklad prepisy rozličných bohoslužobných kníh zo starých pergamenových rukopisov 14. storočia.⁸⁴ Jazyk takýchto prepisov patrí do okruhu písomností poznačených prispôbovaním sakrálného jazyka miestnemu jazykovému úzu. Preberaním prvkov ľudového jazyka sa cirkevná slovančina (najmä v literárnych a administratívnoprávnych písomnostiach)⁸⁵ menila tak, že vznikla stredná forma jazykového prejavu, tzv. *štandardný jazyk*. Štandardný jazykový prejav sa od ľudového jazyka odlišuje tým, že je prevažne písaným prejavom (korešpondencia, marginálne donačné zápisy v knihách, na ikonách, ikonostasoch a pod.). Štandardný jazyk možno chápať

⁸³ Pojem *poučiteľné evanjelium* preberáme z cirkevnoslovanského spojenia *оучительное евангеліє*. *Poučiteľné evanjeliá* svojim obsahom slúžili ako študijná pomôcka k biblickým textom pri príprave a zostavovaní kázní. Obsahovali chronologický prehľad sviatkov počas celého cirkevného roka s dodatkami života svätých na jednotlivé dni. Vysvetľovali pôvod, význam a funkciu sviatkov cirkevného roka, boli v nich zaradené aj rozličné modlitby a čítania na jednotlivé sviatky, ktoré bývali popri legendách obohatené aj prerozprávaním historických udalostí odohrávajúcich sa v čase ich vzniku. Najznámejšie poučiteľné evanjeliá pochádzajú z Ňagova, Danilova (dnešná Zakarpatská Ukrajina), obidve zo 16. storočia, potom je známe prešovské poučiteľné evanjelium, evanjelium z Lodomírovej (16. storočie), z dediny Hrabské (17. storočie), z Uble (17. storočie), poučiteľné evanjelium Štefana Plavjanského z r. 1668, poučiteľné evanjelium z Nižných Mirošovíc (1759), poučiteľné evanjelium otca Duliškoviča z Iže (1673), evanjelium z Malého Berezného (prelom 16. a 17. storočia), poučiteľné evanjelium Ivana Prislopského z Grzybowa (1732) a mnohé ďalšie. O vzniku, tvorbe a funkcii poučiteľných evanjelií pozri napríklad v prácach ФРАНКО, І.: Карпаторуське письменство XVII-XVIII в. в. З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка у Львові 1900; БІРЧАК, В.: Літературне стремління Підкарпатської Русі. Ужгород 1937; Лемківщина. Земля, люди, історія, культура. I.-II., New York-Paris-Sydney-Toronto 1988.

⁸⁴ Porovnaj I. Панькевич, Матеріали до історії мови південнокарпатських українців, s. 15.

⁸⁵ Pri administratívnoprávnych písomnostiach karpatskej proveniencie treba brať do úvahy to, že mnohé tieto cyrilikou písané pamiatky obsahujú štylistické konštrukcie a ustálené slovné spojenia (zvyčajne v doslovnom preklade), ktoré sa preberali z úradných listín typických pre dané územie. Často možno nájsť poľské, české i slovenské paralely. Treba povedať, že na formu a jazyk administratívnoprávnych zápisov a protokolov mal vplyv aj pisár. O tom pozri J. Doruľa, Slováci v dejinách jazykových vzťahov, s. 55-60.

⁷⁷ Jazyk pravoslávnych kolonistov možno pokladať za *ruský*, lebo pojem *ruský* označuje kolonistov z východoslovanského priestoru. Porovnaj F. Uličný, Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku, s. 21-29.

⁷⁸ O tom J. Doruľa, Slováci v dejinách jazykových vzťahov, s. 58-59. O tom bližšie ŽEŇUCH, P.: The Church Slavonic Language in the East Slovak Cultural Environment. – In: Slovaks in the Central Danubian Region in the 6th to 11th Century. Red. M. Kučera. Bratislava, Slovenské národné múzeum 2000, s. 217-225.

⁷⁹ Vtedy zaznamenávame aj odchod Slovákov z východného Slovenska na Dolnú zem.

⁸⁰ Porovnaj J. Doruľa, Slováci v dejinách jazykových vzťahov, s. 59.

⁸¹ ПАНЬКЕВИЧ, І.: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. Культурно-історичне значення пограничних записів. – In: Науковий збірник музею української культури в Свиднику. 4. Книга друга. Red. A. Kurimský. Prešov, Мuzeum ukrajinskej kultúry vo Svidniku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove 1970, s. 11-32.

⁸² Porovnaj Porovnaj J. Doruľa – E. Krasnovská – P. Žeňuch, Dve línie v slovenskom jazykovo-historickom vývine alebo slovensko-české vzťahy v predpisovnom období, s. 65; ŽEŇUCH, P.: Otázka jazyka v karpatskej oblasti od 16. do 19. storočia. – In: Slovančina v historickom kontexte. Materiály z konferencie konanej v Nitre 16.-17. mája 1996. Red. E. Kralčák. Nitra, Vysoká škola pedagogická 1996, s. 32-42; P. Žeňuch, Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore, s. 649-662.

aj ako jazyk literatúry a kázňovej tvorby. Štandardnú formu jazykového prejavu u veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku možno sledovať najneskôr od začiatku 16. storočia,⁸⁶ odkedy máme písomné doklady napríklad v poučiteľných evanjeliách⁸⁷ a v najstarších rukopisných spevníkoch paraliturgických piesní.⁸⁸ Tieto podmienky nakoniec priviedli cirkevnú slovančinu vo východoslovenskom kultúrnom a jazykom prostredí k tomu, že pod vplyvom jazykového vedomia používateľov sa sakrálny cirkevnoslovanský jazyk podrobil zákonitostiam ľudového jazyka, čo sa nakoniec prejavilo v zvukovej, morfologickej a lexikálnej rovine.⁸⁹

III.

Na prelome 16.–17. storočia situácia v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, v Podkarpatskej Rusi, ktorá bola súčasťou Uhorska, a v susednej Haliči – neskoršej súčasť rakúskej časti habsburskej monarchie (Halič bola pričlenená v roku 1772) – nebola jednoduchá. Prejavovalo sa úsilie nájsť status, podľa ktorého by sa východní veriaci mohli stať súčasťou latinskej cirkvi. Úspešný pokus o úniu sa uskutočnil v roku 1596, keď bola podpísaná Brestská únia,

⁸⁶ Pozri P. Žeňuch, *Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom prostredí*, s. 660.

⁸⁷ O slovenských, ukrajinských a poľských lexikálnych prvkoch v Ňagovskom poučiteľnom evanjeliu pozri A. Петров, *Отзвукъ реформація въ рускомъ Закарпатъи ХУІ в.*, s. 8–15.

⁸⁸ O fungovaní cirkevnej slovančiny v literárnej tvorbe a v zápisoch administratívno-právneho charakteru u Slovákov východného rítu pozri ŽEŇUCH, P.: *Správa z výskumu v rukopisných oddeleniach v Zakarpatskom národopisnom múzeu a v Univerzitnej knižnici v Užhorode*. *Slavica Slovaca* 33, 1998, s. 58–66; J. Doruľa–E. Krasnovská–P. Žeňuch, *Dve línie v slovenskom jazykovo-historickom vývine...*, s. 65–92; ŽEŇUCH, P.: *K niektorým otázkam výskumu bohoslužobnej a mimobohoslužobnej piesňovej tvorby v cyrilských spevníkoch z východného Slovenska*. – *Slavica Slovaca*, 34, 1999, s. 64–75. P. Žeňuch, *The Church Slavonic Language in the East Slovak Cultural Environment*, s. 217–225.

⁸⁹ ŽEŇUCH, P.: *Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku*. – In: *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 231–274.

ktorá sa dotýkala predovšetkým poľsko-ukrajinského pomedzia. Medzi podmienky zavedenia únie patrilo vyrovnanie sa duchovenstva východného obradu katolíckemu kleru a každoročné poberanie cirkevných desiatkov, zachovanie bohoslužobného cirkevnoslovanského jazyka a byzantsko-slovanského obradu. Na týchto základoch sa potom sformovali ďalšie dva pokusy o cirkevnú úniu, a to krásnobrodský pokus v rokoch 1613–1614, ktorý sa však nevydaril pre nepriaznivé nálady a odpor veriacich východného obradu proti únii, a Užhorodská únia prijatá v roku 1646, ktorá platila pre východné Slovensko a Podkarpatskú Rus.⁹⁰ Treba povedať, že Užhorodská únia pritom splnila zásadu *cuius regio – eius religio*, čo bolo pre ortodoxnú cirkrev a predstaviteľov svetskej moci na východnom Slovensku jedným zo základných cieľov. O Užhorodskej únii sa vie, že sa dotýkala najmä obyvateľstva na východnom Slovensku, o čom svedčí aj účasť dekanov na prijatí únie práve z oblasti Šariša, Zemplína a Užskej župy. Zápis o akte prijatia únie na užhorodskom hrade máme však až z roku 1652. Ide o list, ktorý pápežovi Inocentovi X. poslali pravdepodobne aktéri únie (list podpísali arcidekani makovický, spišský, humenský, užský, seredňanský a stropkovský).⁹¹ Medzi titulmi prvého uniátskeho biskupa Petra Parténia sa v roku 1659 uvádza aj titul biskupa pre Gemer a Turňu. Po kanonickom erigovaní Mukačevskej eparchie v roku 1771, (už od roku 1723 existoval marmarošský vikariát) bol pre vzdialené východné farnosti od roku 1776 utvorený satumarský vikariát a pre západnú časť Mukačevského biskupstva vznikol 27. júla 1787 vikariát so sídlom v Košiciach.

⁹⁰ Neúspešný krásnobrodský pokus zorganizoval Juraj III. Druget, ktorý do Krásneho Brodu v roku 1613 (septembri) pozval biskupa z Przemysle Atanaza Krupeckého. Slávnostné vyhlásenie únie bolo pripravované v roku 1614 na sviatok kláštorného chrámu (monastierskej cerkvi) zasväteného Zoslaniu Svätého Ducha. Vtedy rozvášnený dav vedený neprijateľmi únie znemožnil jej vyhlásenie a vyhnal Atanaza Krupeckého. Tak sa čakalo na prihodný čas až do r. 1646, keď na deň sv. Juraja bola vyhlásená Užhorodská únia. Pozri o tom L. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867.*; L. Haraksim, *Užhorodská únia a východné Slovensko.*; TIMKOVIČ, J.: *Letopis krásnobrodského monastiera*. Prešov 1995.

⁹¹ Porovnaj L. Haraksim, *Užhorodská únia a východné Slovensko*, s. 194–195. Dokument o podpísaní únie je publikovaný v zborníku *Терниста дорога до єдності. До 350-річчя Ужгородської унії*. Red. Ю. Сабов. Ужгород, Мукачівська греко-католицька єпархія 1995, s. 137–141.

Z historicko-kultúrneho hľadiska prechod na úniu umožnil, aby prostredníctvom jezuitov⁹² a katolíckej cirkvi i vplyvom reformačných hnutí prenikali do karpatskej oblasti myšlienky západnej kultúry.⁹³ Zmena v organizácii cirkvevého života spôsobila najmä nedostatok cirkevných autorít pre novovznikajúci cirkevný život. Úpadok monastierov (kláštorov) východného obradu spojený so všeobecným úpadkom cirkvi, nedostatok, resp. neexistencia uniátskych kňazov a škôl i turecké nebezpečenstvo vplývali na náboženský a kultúrny rozvoj karpatskej oblasti a východného Slovenska. Nakoniec sa to prejavilo v rozdelení cirkvi byzantsko-slovanského obradu na pravoslávnu cirkev s moskovskou, resp. carihradskou orientáciou a gréckokatolícku cirkev, ktorá podliehala Rímu, no protestantskí sedmohradskí vojvodovia a kniežatá z obavy pred stratou území hneď po únii využili náboženské rozpory v tomto priestore na vzbudzovanie vzájomnej nevraživosti.⁹⁴

Na celkový rozvoj náboženského a kultúrneho života v gréckokatolíckych obciach a chrámoch v karpatskom priestore a na východnom Slovensku veľkou mierou vplýval aj cirkevnoslovanský jazyk, ktorý bol a dodnes je vo všetkých pravoslávnych chrámoch a popri spisovnom jazyku aj v gréckokatolíckych chrámoch základným bohoslužobným jazykom. Práve prostredníctvom pamiatok literárnej produkcie možno sledovať živý vzťah cirkevnej slovančiny ako bohoslužobného jazyka a domáceho (ľudového) jazyka konkrétneho regiónu. Preto neprekvapuje, že cirkevná slovančina ako bohoslužobný jazyk slovenských a rusínskych veriacich sa na východnom Slovensku a v bývalej Podkarpatskej Rusi vnímala ako posvätný, nedotknuteľný jazyk. Všetky bohoslužobné knihy napísané týmto jazykom pokladali veriaci za sväté, nedotknuteľné (ako obetný dar, resp. to, čo je vyňaté pre Boha).⁹⁵ Každé porušenie obradu a liturgického jazyka sa

⁹² Jezuitský vplyv sa v prvom rade prejavil v Poľsku po Ľubľinskej únii (1569), odkiaľ sa postupne dostal do Litvy a na Ukrajinu. Na Ukrajinu bol vplyv jezuitov polonizujúci, motivovaný politicky. Preto sa pravoslávie v boji proti katolicizmu spájalo s protestantizmom. Porovnaj ОГІЕНКО, І. І.: Українська церква. Київ 1983. s. 113-119.

⁹³ Porovnaj BRTÁŇ, R.: Slovensko-slovanské literárne vzťahy a kontakty. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1979, s. 217.

⁹⁴ Porovnaj В. Бірчак, Літературне стремління Підкарпатської Русі, s. 14-17.

⁹⁵ „Языкъ былъ ... святымъ, возвышеннымъ, у предковъ еще и писменнымъ: на него смотрѣли съ благоговѣніемъ, книги считали святынею” (Е. Й. Сабов, Очерк литературной деятельности и образования Карпатороссов. s. 8.).

v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na území východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi spravovanej mukačevským vladykom (biskupom) vnímalo ako porušenie starej viery predkov.⁹⁶

Zavedenie Užhorodskej únie v roku 1646 a prijatie podmienok dotýkajúcich sa obradovej sféry na Zamostskej (1720) a Sevušskej (1727) synode sa však nedotýkalo liturgického jazyka – cirkevnej slovančiny, lebo používanie cirkevnej slovančiny už zaručovali podmienky prijatia únie v roku 1646. Obidve synody sa dotýkali najmä obradových vecí a pridržovali sa nariadení Tridentského koncilu. Zamostská a po nej aj celoeparchiálna synoda Mukačevskej eparchie konaná v Sevuši okrem iného prikázala v *Crede* vyznávať ‚i Syna‘ na znak toho, že Duch Svätý vychádza ‚od Otca i Syna‘, pri bohoslužbách a litugiách prikázala na prvom mieste spomínať rímskeho pápeža a až potom hierarchiu miestnej cirkvi (metropolitu, arcibiskupa, exarchu, biskupov, archimandritov a pod.), pri eucharistii odporučila nepoužívať latinské hostie, po posvätení predložených darov (eucharistie) zakázala synoda dolievať do čaše tzv. *teplotu* (teplú vodu, ktorá sa do čaše prilieva pred prijímaním), na utieranie čaše a diskosa prikázala namiesto hubky používať lention (obdoba purifikatória), ďalej odmietla tradíciu zaužívanú vo východnej cirkvi – dávať prijímanie malým deťom do prvej spovede a iné.⁹⁷ Cirkevná slovančina ako bohoslužobný jazyk sa v gréckokatolíckej (uniátskej) cirkvi na Slovensku udržala dovtedy, kým nedozrel čas na pokusy o prvé preklady cirkevnoslovanských bohoslužobných textov do slovenského jazyka. Dnes už iba pravoslávna cirkev na Slovensku systematicky udržiava tradíciu cirkevnoslovanského bohoslužobného jazyka, a to aj v tých oblastiach, kde žijú slovenskí pravoslávni veriaci.

⁹⁶ „Народъ былъ глубоко преданъ своей старой вѣрѣ, вѣрѣ своихъ отцовъ, но, не понимая ея сущности, отождествлялъ вѣру съ доступнымъ и осознательнымъ для него внѣшнимъ обрядомъ и за этотъ обрядъ – вѣру готовъ былъ отдать и свою жизнь” (ПЕТРОВЪ, А.: «Старая вѣра» и унія въ XVII – XVIII вв. У двохъ томахъ. Том II. С.-Петербург 1906, s. 2.).

⁹⁷ Podrobnejšie o podmienkach prijatých na Zamostskej a Sevušskej synode pozri ЛУЧКАЙ, М.: Історія карпатських русинів (український переклад). Том III. – Ін: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 16. Red. М. Соролига. Prešov, Vydalo Мúzeum ukrajinskej kultúry vo Svidniku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Oddelenie ukrajinskej literatúry v Prešove 1990, s. 196-206; ПЕКАР, А. В.: Нариси історії церкви Закарпаття. Том II. Внутрішня історія. «Записки ЧСВВ» – «Analecta OSBM». Львів-Рим, Видавництво Отців Василян «Місіонер» 1997, s. 308.

Prijatie únie a cirkevnoorganizačných reforiem však nikdy neznamenalo prechod veriacich byzantsko-slovanského obradu na latinský rítus. Napriek tomu sú známe mnohé pokusy zaviesť latinský obrad u uniátov. Správy o tom máme napríklad zo Spiša, kde farnosti byzantsko-slovanského obradu boli pričlenené k novoutvorenej latinskej Spišskej diezéze.⁹⁸ Náprava nastala až na príkaz Uhorskej miestodržiteľskej rady. Dňa 23. mája 1787 sa najvyššiemu predstaviteľovi Mukačevskej eparchie vladykovi Bačinskému podarilo pričleniť tieto farnosti do svojej eparchie. V tomto období aj napriek výsledkom Zamostskej synody (1720), na ktorej biskupi kyjevskej metropolie prijali už spomínané úpravy, často dochádzalo k porušovaniu jej záverov dotýkajúcich sa najmä vzťahov uniátskej a katolíckej cirkvi. Išlo napríklad o zákaz, aby uniátski duchovní prechádzali na latinský obrad bez povolenia rímskeho biskupa.⁹⁹ Často sa to však porušovalo, o čom svedčia poznatky zo Spiša. Aj vo vizitácii Michaila Manuila Olšavského (1750-1752) sa spomínajú dediny, ktorých obyvatelia východného obradu prechádzajú na latinský obrad alebo na protestantskú vieru.¹⁰⁰ V roku 1724 úpravy Zamostskej synody schválil pápež Benedikt XIII. a v roku 1727 boli prijaté aj na celoeparchiálnej synode Mukačevskej eparchie v Sevl'uší. Spory medzi uniátskymi, katolíckymi a protestantskými kňazmi však pretrvávali až do roku 1771, keď Mukačevská eparchia získala vlastnú správu a vymanila sa tak spod právomoci jágerského biskupa.

Mária Terézia v roku 1771 zredukovala aj počet slávených sviatkov rímskej cirkvi na území Habsburskej monarchie na 16. Toto nariadenie sa dotýkalo aj Mukačevskej eparchie, preto v roku 1773 boli gréckokatolícki biskupi a kňazi pozvaní do Viedne, aby prijali uvedené nariadenia. V tomto období gréckokatolícki veriaci, podobne ako pravoslávni kresťania, slávili každoročne 34 základných sviatkov podľa juliánskeho kalendára. Z toho dôvodu dochádzalo k sporom medzi katolíckymi poddanými, ktorí svoje sviatky slávili podľa gregoriánskej úpravy, a uniátni patriaci do plného spoločenstva s rímskou cirkvou.¹⁰¹ Okrem zníženia počtu sviatkov sa Mária

⁹⁸ Porovnaj A. В. Пекар, Нариси історії церкви Закарпаття. II., s. 315-316.

⁹⁹ Pozri A. В. Пекар, Нариси історії церкви Закарпаття. II., s. 313.

¹⁰⁰ Порівняй ГАДЖЕГА, В.: Додатки к історії Русинів и руских церков в був. жупѣ Земплинскої. – In: Науковий Збірник Товариства Просвѣта 1937, s. 39-40.

¹⁰¹ Všetky kresťanské cirkvi tvoria akýmsi spôsobom spoločenstvo, no iba tí, čo uznávajú rímskeho pápeža, sú v plnom spoločenstve (=jednote) katolíckej cirkvi.

Terézia snažila pre kresťanov zjednotených s Rímom (uniátov) zaviesť aj gregoriánsky kalendár, aby boli veriaci spadajúci pod jurisdikciu katolíckej cirkvi zjednotení aspoň na základe rovnakého kalendára,¹⁰² lebo v čase cirkevných sviatkov sa požadovalo od uniátskych veriacich, ktorých cirkevný kalendár sa odlišoval od cirkevného kalendára latiníkov, zúčastňovať sa na robotách. Reforma vznikla na žiadosť vrchnosti. To sa však u biskupov, kňazov a veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu stretlo s nepochopením a odporom.¹⁰³ Nakoniec gregoriánsku úpravu gréckokatolícka obec cirkevných predstavených a veriacich neprijala. Často sa tak na pantsve, kde žili vedľa seba príslušníci latinského a byzantsko-slovanského spôsobu slávania obradov, stávalo, že spolu navštevovali bohoslužby latinského i byzantsko-slovanského obradu, hoci tie isté sviatky pripadli na rozličné dni podľa dvoch cirkevných kalendárov. Rozdiely v slávení sviatkov podľa dvoch cirkevných kalendárov sa nepodarilo upraviť ani Jozefovi II. v roku 1786. No až po dohode s pravoslávnym duchovenstvom a veriacimi, lebo sami uniáti by na žiadnu úpravu sviatkov, obradových a cirkevných záležitostí, ktoré mali spoločné s pravoslávnymi, nikdy neprišli, podarilo sa aspoň znížiť počet slávených sviatkov. Ich počet sa tak v uniátskej a pravoslávnej cirkvi znížil na 20 sviatočných dní.¹⁰⁴ Klement XVI. zredukoval prikázané sviatky na 16.¹⁰⁵ Otázkou je, či uvedené

¹⁰² Pozri LACKO, M.: The Reduction of the Number of Feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII Century. – In: Slovak Studies. 4. Historica. 2. Cleveland–Roma, Slovak Institute 1964, s. 197-215.

¹⁰³ Порівняй А. В. Пекар, Нариси історії церкви Закарпаття. II., s. 323.

¹⁰⁴ Ide o tieto nepohyblivé sviatky: Narodenie Presv. Bohorodičky (8. sept.), Povýšenie sv. Kríža (14. sept.), Sv. Michal (8. nov.), Sv. Mikuláš (6. dec.), Narodenie Pána (25. dec.), sviatok Presv. Bohorodičky a sv. Jozefa (26. dec.), Obrežanie Pána (1. jan.), Zjavenie Pána (6. jan.), Očistenie Presv. Bohorodičky (2. febr.), Zvestovanie Presvätej Bohorodičky (25. marec), Druhý veľkonočný deň, Nanebovstúpenie Pána, Druhý deň zostúpenia Svätého Ducha, Sv. Peter a Pavol (29. jún), Premenenie Pána (6. aug.), Zosnutie Presvätej Bohorodičky (15. aug.). Okrem toho biskupi požiadali cisárovnu aj o aplikovanie štatútu prikázaného sviatku na tri mimoriadne obľúbené sviatky svätých, a to Sv. Juraja (23. apríla), Narodenie sv. Jána Krstiteľa (24. júna), Obetovanie Presvätej Bohorodičky (21. novembra). V roku 1787 bol v Mukačevskej eparchii namiesto sviatku veľkomučníka Demetra Solúnskeho zavedený celoeparchiálny sviatok Pokrova (Ochrany) Presvätej Bohorodičky, ktorý sa neskoršie uplatnil aj v Prešovskej eparchii.

¹⁰⁵ K danej problematike pozri M. Lacko, The Reduction of the Number of Feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII Century, s. 197-215

reformy neboli posilnením latinizačných tendencií v obradovom prostredí východnej cirkvi na našom území. Treba povedať, že každé narušenie byzantsko-slovanského obradu a obradového jazyka v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na území východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi spravovanej mukačevským vladykom (biskupom) sa aj po prijatí Užhorodskej únie v roku 1646 vnímalo ako porušenie starej viery predkov.

Komplexné zavedenie gregoriánskej reformy sa v gréckokatolíckych obciach Mukačevskej a neskoršie aj Prešovskej eparchie podarilo až na začiatku 19. storočia. Od roku 1918 sa však Mukačevská a Prešovská eparchia vrátili k tradícii juliánskeho kalendára, no novovzniknutá Hajdudorožská eparchia v Maďarsku zachovala gregoriánsku reformu. Treba povedať, že aj niektoré čisto slovenské gréckokatolícke farnosti Prešovskej a Mukačevskej eparchie sa k tradícii juliánskeho kalendára už nevrátili. Dnes sa však vo väčšine gréckokatolíckych a pravoslávnych chrámov na východnom Slovensku, kde žijú najmä Slováci byzantsko-slovanského obradu, používa gregoriánsky kalendár.

a VASIL, C.: Gréckokatolícke knihy a normy – prostriedok jednoty a príležitosť na konfrontáciu jednotlivých národných a cirkevných spoločenstiev. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 285-312.

Cyrlometodská a svätodemetrová tradícia a paraliturgické piesne byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku

I.

Pri hľadaní cyrlometodského odkazu v paraliturgickej piesňovej tvorbe 17. – 19. storočia na východnom Slovensku nemožno obísť jeden zarážajúci fakt. Ide o to, že doteraz sa pri štúdiu cyrilských rukopisných a tlačených spevníkov paraliturgických piesní¹⁰⁶ nepodarilo nájsť ani jednu pieseň venovanú svätým bratom Konštantínovi a Metodovi. Sviatok rovnoapoštolov Cyrila a Metoda sa vo východnej cirkvi slávi nasledovne: 14. februára sa slávi pamiatka sv. Cyrila Filozofa, učiteľa Slovanov, pamiatka sv. Metoda ako moravského a panónskeho arcibiskupa pripadá na 6. apríla a spoločný sviatok majú 11. mája. V súčasnosti slávený sviatok Cyrila a Metoda, ktorý si pripomínáme 5. júla, bol zavedený až v roku 1863 pri miléniových oslavách ich príchodu na Veľkú Moravu. Katolícka cirkev však sviatok solúnskych bratov prijala do kalendára až v roku 1880,¹⁰⁷ odkedy datujeme aj rozšírenie cyrlometodského kultu na celú katolícku cirkev. Je to hádam aj jeden z dôvodov, prečo na východnom Slovensku v doteraz známych uniátskych spevníkoch z obdobia 17.–19. storočia nemáme ani jednu pieseň na sviatok Cyrila alebo Metoda. Zaujímavé však je, že východoslovenskí gréckokatolíci po prijatí únie (1646) dodržiavali kalendárium sviatkov a svätých v zhode s pravoslávny liturgickým kalendárom. Možno predpokladať, že slávili aj pamiatku svätých solúnskych bratov.¹⁰⁸ Otázkou naďalej ostáva, prečo kult rovnoapoštolov Cyrila a Metoda nenašiel

¹⁰⁶ O pojme *paraliturgická pieseň* pozri P. Žeňuch, *Paraliturgická pieseň východného obradu*, s. 66-86; ЖЕНЮХ, П.: До проблеми паралітургічної пісні східного обряду. – In: Матеріали міжнародної славістичної конференції пам'яті професора Костянтина Трофимовича (1-3. квітня 1998 року). У двох томах. Том II. Red. B. Моторний. Львів, Літопис 1998, 347-354.

¹⁰⁷ Pozri o tom DOLÁK, P.: Oni jsou otcové naši. Olomouc, Matice cyrlometodějská s.r.o. 1998, s. 127.

¹⁰⁸ O slávení sviatku Cyrila a Metoda v našej oblasti pozri: TKADLČÍK, V.: *Cyrlometodějský kult na křesťanském Západě*. Olomouc, Matice cyrlometodějská s.r.o. 1995. 53 s.

ohlas u veriacich ortodoxnej cirkvi na východnom Slovensku, keď vieme, že pravoslávni kresťania na slovanskom Východe uctievali apoštolom rovného Vladimíra Veľkého, krstiteľa svätej Rusi (pamiatka 15. júla).

Napriek tomu začiatky úcty k svätým solúnskym bratom možno nájsť už v *Legende o svätom Klimentovi*, ktorého ostatky našiel Konštantín na Kryme a priniesol ich do Ríma. Na Veľkej Morave sa so slávením pamiatky sv. Cyrila začalo spontánne najmä v súvislosti s tým, že tu bol po Cyrilovej smrti dostatočný okruh ľudí, ktorí ho poznali, a predovšetkým tu bol jeho brat Metod, ktorý ako biskup podľa vtedajších tradícií mal právo kanonizovať nových svätcov už na základe šíriacej sa ľudovej zbožnosti.¹⁰⁹ Aj slávenie pamiatky arcibiskupa Metoda sa pravdepodobne začalo šíriť na Veľkej Morave, o čom svedčí legenda *Život Metoda*, ktorá vznikla ešte na tomto území a jej autorstvo sa pripisuje sedmopočetníkovi svätému Gorazdovi.¹¹⁰ Treba poznamenať, že jedným z kritérií a základným predpokladom na kanonizáciu svätca bolo v tom čase zostavenie životopisu kandidáta na prijatie do kánona svätcov. Takýto životopis mal obsahovať hagiografické prvky. V prípade obidvoch slovanských vierozvestov to tak bolo, o čom svedčia už spomínané hagiografie *Život Konštantína – Cyrila* a *Život Metoda*.¹¹¹ Obdobie po Metodovej smrti však bolo veľmi napäté a nepriaznivo naklonené uctievaniu svätých Cyrila a Metoda, navyše hrozilo aj prenasledovanie Metodových žiakov zo strany vichingovcov. Úcta k sv. Metodovi najskôr získala bohoslužobnú podobu po vyhnaní jeho učeníkov z Veľkej Moravy.

Možno predpokladať, že kult sv. Cyrila a sv. Metoda na našom území rezonoval aj po páde Veľkej Moravy, o čom svedčí niekoľko mladších rukopisných misálov zo 14. a 15. storočia, ktoré pochádzajú zo Spiša a Bratislavy a obsahujú liturgické texty (ofícium) na deň pamiatky Cyrila a Metoda. No až od 17. storočia v tlačенých spevníkoch

duchovných a náboženských piesní možno nájsť zmienky o zachovávaní cyrilometodského odkazu. Napríklad v úvodnom slove k spevníku *Cantus Catholici* (Levoča 1655) sú solúnski bratia Cyril a Metod charakterizovaní ako svätí apoštoli, ktorí svätým krstom pripojili ku Kristovi Panóniu spolu s kráľom Svätoplukom, Bulharmi a Moravanmi. V predslove sa ďalej uvádza, že týmto pokrsteným národom svätí bratia vymohli od rímskeho pápeža dovolenie sláviť liturgiu v ľudovom jazyku.¹¹² Duchovné piesne k sv. Cyrilovi a sv. Metodovi sa však v *Cantus Catholici* nenachádzajú. Prvá pieseň na oslavu pamiatky Cyrila a Metoda sa zjavuje až o pár rokov neskoršie v českom kancionáli *Svatoroční muzika aneb Sváteční kancionál* z roku 1661 od Adama Michnu z Otradovic.¹¹³

O rozkvetu cyrilometodského odkazu a jeho zavedení do praktického života možno zodpovedne hovoriť až s nástupom národnoobrodných aktivít. Myšlienka cyrilometodskej tradície bola hlavnou oporou v národných úsiliach. Svedčia o tom eposy J. Hollého *Cyrillo-Methodiáda*, *Svatoopluk*, *Sláv*, báseň A. Sládkoviča *Lipa cyrilometodská*, vydateľské aktivity J. Palárika a A. Radlinského (týždenník *Cyril a Metod*) a pod. Silným podnetom na rozvoj cyrilometodskej úcty boli miléniové oslavy v roku 1863, keď bol uvedený do kalendára (5. júla) sviatok svätých solúnskych bratov, ktorý za pamätný deň uznala aj Československá republika v roku 1918. V roku 1941 bol v Michalovciach založený spolok *Jednota sv. Cyrila a Metoda*, ktorý bol v roku 1950 zrušený a obnovený až po roku 1990 ako *Spolok sv. Cyrila a Metoda*. Ďalším významným medzníkom cyrilometodského odkazu bolo 1100. výročie príchodu byzantskej misie na Veľkú Moravu spojené s otvorením *Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda* v Ríme 13. mája 1963, ktorý sa stal výchovným ústavom a kultúrnym centrom pre zahraničných Slovákov a kňazský dorast. Svätí Cyril a Metod boli v roku 1980 vyhlásení za spolupatrónov Európy, v roku 1990 bola obnovená *Cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Olomouci*, ktorá nadviazala na tradíciu svojej predchodkyne z roku 1950, keď došlo k jej zrušeniu a k erigovaniu dvoch nových

¹⁰⁹ V. Tkadlčík, *Cyrilometodský kult na kresťanském Západě*, s. 6-7.

¹¹⁰ V. Tkadlčík, *Cyrilometodský kult na kresťanském Západě*, s. 8; HABOVŠTIAKOVÁ, K. – KROŠLÁKOVÁ, E.: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava, Spolok svätého Vojtecha 1993, s. 116-117.

¹¹¹ Pozri KANOVSKÝ, M.: *Štruktúra hagiografických legiend*. Český časopis historický, 4, 1994, s. 619-643.

¹¹² Porovnaj úvod ku *Cantus Catholici*, Levoča 1655.

¹¹³ Porov. V. Tkadlčík, *Cyrilometodský kult na kresťanském Západě*, s. 30; MINÁRIK, J.: *Baroková literatúra*. Svetová, česká, slovenská. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1984, s. 46.

fakúlt pre kňazský dorast – *Cyrlometodějskú bohosloveckú fakultu v Prahe* so sídlom v Litoměřiciach a *Cyrlometodskú bohosloveckú fakultu v Bratislave*. Po roku 1990 vznikli rozličné spolky, medzi nimi aj *Cyrlometodská spoločnosť* a *Spoločnosť svätých sedmopočetníkov*, obidve so sídlom v Bratislave. V roku 1997 pápež Ján Pavol II. zverejňuje dekrét o založení Košického apoštolského exarchátu, ktorý zveril pod ochranu sv. Cyrila a Metoda.¹¹⁴

II.

V súvislosti s cyrlometodským odkazom netreba zabudnúť ani na svätodemetrovské dedičstvo, ktoré sa u nás ujalo ešte v časoch misijnej činnosti svätých solúnskych bratov. V Živote Konštantína sa uvádza, že prekladanie evanjelií ukončili na deň sv. Demetra Solúnskeho a v tento deň odslúžili aj liturgiu tomuto východnému svätcovi, ktorého pamiatku slávia aj v latinskej cirkvi. Pamiatka sv. Demetra Solúnskeho pripadá na 26. októbra (to bol aj deň ukončenia prekladania Svätého písma). Je zaujímavé, že v Uhorsku sa slávenie tohto sviatku tradične spájalo s východným obradovým chápaním. O svätodemetrovskej tradícii v prostredí Mukačevskej eparchie svedčí aj celoeparchiálne uctievanie sv. Demetra Solúnskeho až do roku 1787, keď bol tento eparchiálny sviatok v Mukačevskej eparchii nahradený sviatkom Pokrova (Ochrany) Presvätej Bohorodičky, ktorý sa neskoršie uplatnil ako celoeparchiálny sviatok aj v Prešovskej eparchii.¹¹⁵

Kult Demetra Solúnskeho od samého začiatku fungovania cyrlometodskej misie na Veľkej Morave bol jedným z prvých na našom území rozšírených kresťanských prejavov. O rozšírenosti tohto kultu svedčí

¹¹⁴ Prehľad úcty k odkazu sv. Cyrila a Metoda v našich krajoch pozri P. Dolák, Oni jsou otcové naši, s. 123-130.

¹¹⁵ K veľkomoravským (cyrlometodským) patrocíniam nepochybne treba zaradiť aj sv. Demetra Solúnskeho. Tento svätec bol v Uhorsku uctievaný podľa východného obradového kalendára. V Uhorsku sa tento sviatok často spája s dobytím Sirmia uhorským vojskom okolo roku 1182, kde v tom čase existoval aj kláštor zasvätený úcte tohto svätca. Sviatok Demetra Solúnskeho je v Uhorsku doložený najmenej o sto rokov pred touto udalosťou (*Nitriansky kódex*). Pozri o tom: AVENARIUS, A.: Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. Bratislava, Veda 1992, s. 114; C. Vasil' – Š. Marinčák, Svätý Demeter Solúnsky, s. 29-30.

aj používanie mena Demeter. Korene tohto mena v našom priestore pochádzajú z dvoch kultúrnych oblastí: z byzantskej kultúry so samohláskou *i* vo forme *Dimiter* a z latinskej kultúry so samohláskou *e* vo forme *Demeter*.¹¹⁶ Známe sú však aj ďalšie prevzatia mien: Bazil vo forme *Vasil'*, Jakub vo forme *Jakov*, Jonáš vo forme *Jóna*, Lukáš (Lukáč) vo forme *Luka*, Barnabáš v tvare *Varnava* a pod.¹¹⁷ O svätodemetrovskej kultovej tradícii svedčí kánon¹¹⁸ na počesť Demetra Solúnskeho zapísaný v *Ostrožníckych zlomkoch* datovaných do 11.–12. storočia.¹¹⁹ Pôvodný kánon sv. Demetrovi Solúnskemu publikoval V. Jagić v kritickom vydaní slovanských minej na september, október a november.¹²⁰ Stopy svätodemetrovskej kultovej tradície nájdeme aj v *Legende o sv. Ladislavovi kráľovi*, ktorá pravdepodobne pochádza z 13. storočia. Sujet legendy sleduje byzantský vzor legendy o svätom bojovníkovi Demetrovi Solúnskom.¹²¹ Zaujímavá je aj ikonografická tradícia patrocínii Demetra So-

¹¹⁶ Porov. STANISLAV, J.: Kultura starých Slovákov. (Reprint pôvodiny z roku 1944.) Bratislava, Kubko Goral 1997, s. 48.

¹¹⁷ Porov. J. Stanislav, Kultura starých Slovákov, s. 48-49; C. Vasil' – Š. Marinčák, Svätý Demeter Solúnsky, s. 30-31.

¹¹⁸ Kánon je zložitý útvar poeticko-piesňovej povahy, ktorý pozostáva z deviatich piesní. Každá pieseň kánona je zložená z niekoľkých tropárov, ktorým predchádzajú irmosy udávajúce metrickú výstavbu a melódiu kánona. Kánon je bohoslužobným hymnografickým spevom, ktorý sa spieva na utierni po Dávidových žalmoch. Kánony delíme na *voskresné*, *trojičné* a na *kánony svätým*. Okem toho poznáme osobitný *Veľký kánon Andreja Krétskeho*, ktorý je zložený z 250 tropárov. Klasický (deväťpiesňový) kánon zahŕňa najviac 30 piesní (irmosov a tropárov). Kánon ako hymnografická pieseň ortodoxnej cirkvi sa spieva vo forme dialógu medzi dvoma chórmí, pričom text kánona hovorí o biblických alebo legendických udalostiach sláveného sviatku.

¹¹⁹ Pozri k tomu ПАНЬКЕВИЧ, И.: Острожницькі пергаментні листки XI–XII століття. – Jazykovedný zborník SAVU. 5. Bratislava 1951, s. 248-258; ONDRUŠ, Š.: Život Metoda VI: gužachu slověnskyja knigy. – Slavica Slovaca, 20, 1985, s. 118-120; K. Habovštiaková – E. Krošláková, Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov, s. 103-104; MATEJKO, L.: K určení, interpretácii a datovaniu Ostrožníckych zlomkov. – Slavica Slovaca, 30, 1995, s. 4-15.

¹²⁰ Porovnaj JAGIĆ, V.: Служебныя минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь въ церковнославянскомъ переводе по русскимъ рукописямъ 1095–1097 г. Ст.–Петербургъ 1886. Preklad kánona v jazykovej a štylistickej úprave J. Pavloviča publikoval C. Vasil' – Š. Marinčák, Svätý Demeter Solúnsky, s. 17-22.

¹²¹ A. Avenarius, Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí, s. 129-130; C. Vasil' – Š. Marinčák, Svätý Demeter Solúnsky, s. 31-32.

lúnskeho v gréckokatolíckych chrámoch na východnom Slovensku.¹²² Poznáme však aj tri prípady patrocínia Demetra Solúnskeho z oblasti západnej cirkvi.¹²³ Demeter Solúnsky sa na ikonách najčastejšie zobrazuje ako skutočný víťaz nad svojimi prenasledovateľmi a trýzniteľmi. Ikony svätého Demetra Solúnskeho sú koncipované tak, že na ich okrajoch sú zobrazené námety zo života svätého, ktorý je obdarený nadľudskou silou. Tvorcovia ikon takýmto spôsobom zdôrazňovali predovšetkým svetské aktivity svätca, glorifikovali jeho hrdinstvo a súčasnú veľkosť človeka. Aj z toho dôvodu sa Demeter Solúnsky zobrazuje ako bojovník v plnej zbroji – s mečom, kopijou a štítom. Typickým príkladom z východného Slovenska je ikona Demetra Solúnskeho z Ladomírovej zo 16. storočia.¹²⁴

¹²² Medzi najznámejšie chrámy východného obradu s patrocíniom sv. Demetra Solúnskeho patria cerkvi v Bukovciach (farský murovaný chrám z r. 1891), Hanigovciach (farnosť Ľutina, murovaný chrám z r. 1881), Hrabskom (farský murovaný chrám z r. 1822), Juskovej Voli (farnosť Čemerné, murovaný chrám z r. 1859), Medved'om (pôvodný farský drevený chrám s patrocíniom sv. Kozmu a Damiána z 18. stor., murovaný chrám Demetra Solúnskeho z r. 1944), Obručnom (farnosť Bajerovce, na mieste pôvodného dreveného chrámu z 18. stor. je od r. 1892 postavená murovaná cerkev sv. Demetra Solúnskeho), Regetovke (farnosť Becherov, do r. 1880 drevený chrám, od r. 1893 murovaný), Rovnom (farnosť Mlynárovce, drevený chrám z r. 1782), Roztokách (farnosť Kečkovce, murovaný chrám z r. 1848). Porov. Schematismus Venerabilis Cleri Diecesis Fragopolitanae seu Prešovensis Administraturae Apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis nencion omnium graeci ritus catholicorum in Republica Českosloviae degentum. Fragopoli, Družstvo 1948, 285 s.; KOVAČOVIČOVÁ, B.–PUŠKÁROVÁ, B.–PUŠKÁR, I.: Drevené kostoly východného rítu na Slovensku. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. 5. Red. I. Čabyňak. Prešov, Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidniku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Odbor ukrajinskej literatúry 1971.

¹²³ Chrám západného obradu s patrocíniom sv. Demetra Solúnskeho sa nachádzajú v Bušinciach, okr. Veľký Krtíš, v Horných Mladoniciach, okr. Zvolen a najstarší chrám (z r. 1510) s týmto patrocíniom sa nachádza v Ražňanoch, okr. Prešov.

¹²⁴ Porovnaj TKÁČ, Š.: Ikony zo 16.–19. storočia na severovýchodnom Slovensku. Bratislava, Tatrán 1980, s. 45–45; NOVOTNÝ, J.: Světlo ikon. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 1997, s. 77.

III.

Hagiografický opis života Demetra Solúnskeho¹²⁵ sa stal podkladom na vznik rozličných paraliturgických piesní. Výber známych piesní z rukopisných spevníkov k svätému Demetrovi Solúnskemu sa nachádza aj v prvom tlačenom spevníku pravoslávnych veriacich – v počajevskom Bohohlasníku z roku 1790.¹²⁶ Sústreďime sa iba na jednu z piesní východoslovenskej proveniencie, ktorá sa nachádza v prvom Juhasevyčovom¹²⁷ spevníku z rokov 1761–1763 s názvom Пѣснь св.

¹²⁵ V životopise sa uvádza, že Demeter bol synom vysokého cisárskeho hodnostára, ktorý bol tajným kresťanom. Po otcovej smrti cisár Maximián ustanovil Demetra za cisárskeho splnomocnenca pre správu mesta Solúna. Demeter však aj vo vysokej štátnej funkcii neochvejne vyznával kresťanskú vieru a obrátil mnoho pohanov, preto ho cisár Maximián uvrhol do väzenia. Keďže Demeter vedel o cisárových úkladoch, venoval svoj majetok svojmu sluhovi Zuppovi (pamiatka 23. augusta), aby ho rozdal chudobným. Vtedy cisár usporiadal v Solúne hry, v ktorých vystupoval vandalský bojovník Lius, muž neobyčajnej sily. Mnohí kresťania museli s Liom bojovať a zomierať na hrotoch oštepov. Istý mladík Nestor, ktorý bol tiež kresťanom, podujal sa premôcť Lia. Rozhodol sa ísť do väzenia za Demetrom, aby sa s ním poradil. Demeter požeňnal Nestora a poslal ho bojovať so slovami: „Chod! Nad Liom zvíťazíš a za Krista zomrieš.“ Po porážke Lia dal Maximián mladíka Nestora sťat' mečom a Demetra dal vo väzení prebodnúť kopijami. Kresťania pochovali Demetrovo telo a po skončení prenasledovania (v 5. storočí) nad jeho hrobom veľmož Leontij postavil veľký chrám. Pri výkope základov chrámu našli v hrobe neporušené telo Demetra, z ktorého vytekalo vonné myro. Porovnaj ČÍŽEK, A.: Synaxár. Životy svätých. Prešov, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča 1998, s. 55–56.

¹²⁶ Prvý tlačený Bohohlasník počajevských baziliánov z roku 1790 je zbierkou paraliturgických piesní, ktorá je rozdelená na štyri časti: Prvá časť obsahuje piesne na sviatky Pána, na nedele cirkevného roka a k ikonám Ježiša Krista. Druhá časť je venovaná piesňam na sviatky Bohorodičky a jej zázračným ikonám. Tretia časť obsahuje piesne k svätým počas celého cirkevného roka a záverečnú, štvrtú časť zborníka tvoria kajúce, modlitbové a prosebné piesne na rozličné potreby a príležitosti. Piesne k sv. Demetrovi Solúnskemu (č. 149, 150, 151) sa nachádzajú na fol. 186^v–191^r. Porovnaj Богогласникъ. Поčajев 1790.

¹²⁷ Ján Juhasevyč–Skľarskij bol folkloristom, učiteľom a diakonom. Narodil sa v roku 1741 v Príkrej a zomrel v roku 1814 v Nevickom. Študoval vo Ľvove a neskoršie sa stal učiteľom a diakonom v Príkrej a Nevickom. Zbieral duchovnú i svetskú poéziu a zanechal niekoľko rukopisných zborníkov paraliturgickej tvorby.

Димитрію.¹²⁸ Spevník sa v súčasnosti nachádza v Pamätníku národného písomníctva v Prahe pod signatúrou XVII L 15.

Pieseň k sv. Demetrovi Solúnskemu v prvom spevníku Jána Juhasevyča je inšpirovaná legendou o umučení svätca. Pre byzantsko-slovanskú spiritualitu platí, že je tradicionalistická. Spojenie tradicionalistických prvkov sa prejavuje v sprítomnení a oživení legendických udalostí v Пѣснi св. Димитрію.¹²⁹ Pieseň je inšpirovaná aj bohoslužobnými textami z litijných¹³⁰ veršových slôh, veršových slôh z večierne a chvál z utierne sviatku. Za všetky možno uviesť tieto dva príklady:

1. Tretia veršová sloha po *Господи возвахъ*:

Копіями проводенъ въ ребра, проподеннаго ради Епаса на крестѣ въ ребра: Того бо оумзвленіемъ любовію поревновалъ еси, страстотерпче Димитріе¹³¹

V piesni sa hovorí:

Подобникъ бысть страстемъ Христа, — и вси вопиемъ:
онъ на крестѣ, ты в темниці копиемъ збоденъ.
/С/трастотерпче Димитіе, мироточивая главо,
рос/і/йская охолода, солунская славо.¹³²

¹²⁸ Variant piesne sa nachádza aj v *Prešovskom spevníku* z polovice 18. storočia (fol. 33^v) a v *tretom Juhasevyčovom spevníku* z roku 1811 dve piesne (fol. 73^v). Opis spevníkov prvýkrát priniesol J. A. Javorskij v práci Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 24-42, 83-111. Variant piesne uvádza aj M. Vozňak v práci Материалы до истории української пісні і вірші. I. Тексти й замітки. Львов, Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка 1915, s. 92, 158.

¹²⁹ Рогов. Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 244.

¹³⁰ Litia, gr. λητία; csl. litiа — v presnom preklade znamená zosilnenú modlitbu. V niektorých prípadoch sa litia slúži mimo chrámu a spája sa so spevom a procesiou okolo chrámu. Litia na veľkej (sviatočnej) večierni sa zvyčajne slúži v pritvore (pri vchode do chrámu) alebo uprostred chrámu. Počas celonočného bdenia býva litia s posvätením chleba, pšenice, vína a oleja. Okrem toho sa litia vysluhuje pri spomienkach na zosnulých, ale svätci sa tzv. кѣтіа alebo коливо.

¹³¹ Великий церковный Изборникъ. Составилъ Іерей Андрей В. Поповичъ. Издание Юліа Федешіа въ Ожгородѣ 1925, s. 254. Preklad: *Demeter, pretrpel si strasti, keď ti kopijami prebodli rebrá ako Kristovi na kríži a podobne ako on si ich svojou láskou zničil.*

2. Svitlen 9. piesne kánona na sviatok Demetra Solúnskeho:

Крестомъ вооружилъ еси Нестора, чрезъ онаго Лжеѡ разоривъ гордыню, Димитріе, на сѣдницѣ: такоже Хрѣтосъ ѡбверзаша копіемъ ребра твоа: ниже стадо твоє храни.¹³³

V piesni sa uvádza:

назнаменавъ крестомъ чело Нестора святого.
/С/пѣши барзо и дерзостно /з/мія побѣдиши,
за Христа Бога и Творца умученъ будеши.
/Д/аждъ намъ радость, страстотерпче, /святѣ/ Димитріе,
абы—смо ты выхваляли въ щасливой годинѣ!¹³⁴

Pieseň možno rozdeliť na dve časti. Prvá je inšpirovaná legendickou a bohoslužobnou tradíciou oslavy sviatku a druhá časť sa zaoberá odkazom pre tých, ktorí na tento sviatok nikdy nezabudnú.

V úvodných veršoch piesne sa nachádza opis miesta, kde sú uložené telesné zostatky sv. Demetra — *myrotočca*.¹³⁵ Ide o mesto Solún v Macedónii (dnes Thessaloniki, Grécko): Цвѣте вдячный и пахнущій въ Солунѣ з'явился. Svätý Demeter je tu charakterizovaný ako vojvodca, ktorý zázračným spôsobom zvíťazil nad pohanskými oddielmi Avarov a Slovanov. Išlo o spoločnú slovansko-avarskú armádu, ktorá obliehala mesto Solún okolo rokov 586–597.¹³⁶ Demeter sa vtedy

¹³² Розгі Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 244.

¹³³ Великий церковный Изборникъ. Составилъ Іерей Андрей В. Поповичъ. Издание Юліа Федешіа въ Ожгородѣ 1925, s. 262-263. (Doslovný preklad: *Krížom si vyzbrojil Nestora, /svätý/ Demeter, aby zničil Lia, a tým porazil hrdý súd; ako Kristovi kopijou otvorili tvoje rebrá, aby si tak ochraňoval svoje стадо.*)

¹³⁴ Рогов. Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 244.

¹³⁵ Označenie *myrotočec* sa používa pri tých svätcoch, ktorým po smrti z tela vyteká voňavá a liečivá tekutina, tzv. myro.

¹³⁶ Największe miasto bizantyńskie, Thessalonika, niejednokrotnie było przedmiotem oblężenia ze strony Słowian, działających bądź to na własną rękę, bądź też w łączności z Awarami. (...) Pomimo wszelkich trudności tessaloniczanie odparli zamachy słowiańskie, a ocalenie swe przypisywali cudownej opiece patrona miasta, św. Dymitra, którego prochy spoczywały tam w pięknym kościele. Bliższe o tom pozri ZAKREWSKI, K.: Bizancjum w średniowieczu. Kraków, UNIVERSITAS 1995, s. 61-62.

v plnej zbroji (oštep, meč a štít) zjavil nad hradbami mesta, aby vliad odvahu jeho obranom a zastrašil tak útočiacich nepriateľov.¹³⁷ V piesni sa však o tejto udalosti málo dozvedáme. Istý náznak neslávnych udalostí pre vtedajších pohanských Slovanov prezrádza dvojveršie:

Димитріе, Солунскаго града воевода,
естьєсь люда Рос/и/йскаго велми охолода.

a na inom mieste:

Страстотерпче Димитріе, мироточивая главо,
Рос/и/йская охолода, солунская славо!

Slovo *охолода* znamená *ochladenie, umŕtvenie*. Slovania pri útoku na mesto Solún na konci 6. storočia boli porazení, ale aj napriek tomu sv. Demeter pomáha tým, ktorí uctievaajú jeho pamiatku:

Помощниче Димитріе нашему свѣту,
подаждь нынѣ совѣту своему клевериту.¹³⁸

Dôležitou súčasťou prvej časti piesne je opis udalostí, ktoré sa udiali pri umučení sv. Demetra. Ide o prerozprávanie legedickej udalosti:

/?/ ровень бысть смерти /з/мія и лва суроваго,
назнаменаѡ крестом чело Нестора святаго.
/С/пѣши барзо и дерзостно /з/мія побѣдиши,
за Христа Бога и Творца умученъ будещи.
/И/де спѣшно, барзо вѣшно на всѣхъ позорище,
гдѣ взялъ /з/мія, скурилъ долу себѣ во жилище.
/Д/имитріе страстотерпче, войне небесный,
терпѣлъ раны отъ поганыхъ, бо-сь рицѣрь потенжный.¹³⁹

¹³⁷ Porovnaj C. Vasil' – Š. Marinčák, Svätý Demeter Solúnsky, s. 9-15.

¹³⁸ *Клеверитъ* – spoločenstvo zasvätené istému svätému.

¹³⁹ Sv. Demeter Solúnsky sa porovnáva s Danielom, ktorý bol chrámovým úradníkom v meste Babylone. Spolu so svojimi druhmi odmietol jesť nečisté jedlá a nechcel sa pokloniť modle. Jeho druhovia boli vhodení do ohnivej pece, odkiaľ boli zázračne vyslobodení. Daniel bol uvrhnutý do lebovej jamy, kde mu však levy neublížili. Podobne aj sv. Demeter Solúnsky bol uvrhnutý do temnice. Jeho druh Nestor, ktorý zvíťazil nad Liom, bol na príkaz cisára Maximiána sťatý. Podobne aj Zuppus bol sťatý, lebo ako pravoverný kresťan po omočení svojho prsteňa v Demetrovej krvi robil v mene Krista v So-

V piesni k sv. Demetrovi Solúnskemu je zvýraznená túžba po ochrane pred nepriateľmi pre tých, ktorí uctievaajú jeho meno. Na deň pamiatky sv. Demetra pripadá aj pamiatka Veľkého zemetrasenia v Carihrade. V svitilene po 9. piesni kánona sv. Demetra Solúnskeho po **ГЛАВА: И нынѣ** sa recituje: **Гдѣ, призирааи на землю съ небесе, и твораи ю трастиса, избеави ны ѿ трѣса, Богородицы молитвами, Юже дароваѡ еси христіаномъ предстательницѣ.**¹⁴⁰

Hoci Bohorodička vo východnej obradovej tradícii stojí nepomerne vyššie a nemožno ju porovnávať s ktorýmkoľvek iným svätcom, predsa sa nemožno vyhnúť istej podobnosti motívov záchrany. Bohorodička sa najmä materským postojom a modlitbami zaslúžila o záchranu Carihradu¹⁴¹ pred mnohými útokmi nepriateľov, sv. Demeter ako ochranca a bojovník sa vlastnou silou zaslúžil o záchranu Solúna pred útokom pohanských vojsk a pred zemetrasením, preto ho treba oslavovať ako kresťanského bojovníka za vieru v Kristovom mene. Aj ikona predstavuje sv. Demetra Solúnskeho ako bojovníka v plnej zbroji.

/Д/аждь намъ радость, страстотерпче, /свѣте/ Димитріе,
абы-смо тя выхваляли въ щасливой годинѣ!
/П/омощниче Димитріе нашему свѣту,
нехай будетъ честь и хвала на вѣки вѣчние!
Помощниче Димитріе нашему свѣту,
подаждь нынѣ совѣту своему клевериту!¹⁴²

lúne zázraky. Sv. Demeter bol na príkaz panovníka v temnici prebodnutý kopijami podobne ako Kristus na kríži.

¹⁴⁰ Великий церковный Изборникъ. Составилъ Иерей Андрей В. Поповичъ. Изданіе Юліа Федосіа въ Оѹжгородѣ 1925, s. 254. (Doslovný preklad: Pozeraš sa z neba na zem, Pane, a dovoľíš jej aby sa triasla; Modlitbami Bohorodičky zachráň nás od zlého, ktorú ako Orodovničku daroval si kresťanom.)

¹⁴¹ O motíve Pokrova – Ochrany Panny Márie v paraliturgických piesňach pozri ŽE-NUCH, P.: Paraliturgická pieseň v karpatskej oblasti v kontexte histórie, vzdelanosti a kultúry. – Slavica Slovaca, 31, 1996, s. 129-133; ŽE-NUCH, P.: Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky. Historicko-literárna a religiózna interpretácia. – In: VARIA. VI. Red. M. Nábělková. Bratislava, Slovenská jazykovedná spoločnosť pri SAV 1997, s. 197-208.

¹⁴² Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 244.

Solúnska misia svätých rovnoapoštolských bratov Cyrila a Metoda položila základy našim duchovným koreňom, ktorých súčasťou je snaha o bohoslužobnú tradíciu slávenú v ľudovom jazyku (jazyku veľkomoravských Slovienov), ale aj slávenie prvej kultovej pamiatky sv. Demetra Solúnskeho. Nebolo by hádam na škodu prihlásiť sa k tomu odkazu, ak vieme, že práve v tento deň boli ukončené práce na prekladaní evanjelií do jazyka veľkomoravských Slovienov, lebo takéto „načasované dokončenie“ prekladu Písma možno pokladať za istý spôsob pod'akovania, resp. zasvätenia tomuto svätcovi. Existencia prekladu Biblie sa tak stala predpokladom pre vlastný kultúrny rozvoj, hoci prvý slovenský preklad Svätého písma bol neskoršie zo staroslovienskeho jazyka pretransformovaný do jednotlivých redakcií cirkevnej slovančiny a doteraz sa používa vo všetkých východných (pravoslávnych), najmä slovenských cirkvách a ich postupná transformácia sa stala základom pre rozvíjajúce sa národné uvedomovanie.

Podmienky kultúrneho života na východnom Slovensku po prijatí Užhorodskej únie v roku 1646

Po prijatí Užhorodskej únie (1646) nebolo v našom priestore dostatok vzdelávacích inštitúcií, ktoré by rozvíjali jazyk, vzdelanosť, kultúru, literárnu a osvetovú činnosť. Väčšina ľudu nepoznala písmo. Osveta a literárna tvorba sa orientovala zvyčajne na ústnu tradíciu¹⁴³ v cirkevnoslovanskom jazyku, ktorý sa prispôboval jazykovému vedomiu používateľov (miestnym nárečiam).¹⁴⁴ Silnejší protestantský vplyv (zakladanie reformovaných kolégií) podnietil predovšetkým rímsku cirkev (v zastúpení jezuitskou rehoľou), aby na prelome 16. a 17. storočia v oblasti pod Karpatmi presadzovala katolícke školy. Tie sa najskôr po Brestskej únii (1596) uchytili v Poľsku a v Haliči (Kamjanec na Podolí, Przemysl, Lvov, Počajev) a po zavedení Užhorodskej únie (1646) prenikli aj na východné Slovensko (Humenné, Prešov). Pod ich vplyvom začali vznikať a rozvíjať sa školy východného obradu v Mukačeve, Užhorode, Krásnom Brode, Pócsi, najčastejšie pri kláštoroch východného obradu.¹⁴⁵

Pre klérus byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská Ukrajina) po Užhorodskej únii nebolo dostatok škôl a pretrvávajúca nízka úroveň vzdelanosti kňazov, ktorí svoj úrad zvyčajne zastávali dedične „z otca na syna“ (ak mal pop viacej synov, potom všetci boli kňazmi),¹⁴⁶ svedčí o stagnujú-

¹⁴³ Porovnaj БИЛЕНЬКИЙ (СТРИПСЬКИЙ, Г., Н.): Старша руська писменность на Угорщині. Унгар 1907, s. 9.; I. Франко, Карпаторуське письменство XVII–XVIII в.в., s. 4.

¹⁴⁴ Pozri o tom P. Žeňuch, Otázka jazyka v karpatskej oblasti od 16. do 19. storočia, s. 32–42.

¹⁴⁵ Iba pravoslávne školstvo odolávalo západným vplyvom, čo sa prejavilo napríklad v pravoslávnej kláštornej škole vo Lvove, ktorá bola založená v roku 1586 a po Brestskej únii zostala dlho pod správou pravoslávnej cirkvi. Pozri o tom ВОЗНЯК, М.: Історія української літератури. У двох книгах. Книга друга. Львів, Видавництво „Світ“ 1994, s. 70 a nasl.

¹⁴⁶ Такіє кандидаты въ духовные за неимѣніемъ школъ обыкновенно выучивались грамотѣ отъ своего же отца, священника или дьячка. Выучивались тогда грамотѣ за неимѣніемъ учебниковъ прямо по псалтырю и часослову или по

cich kultúrno-osvetových a vzdelanostných pomeroch. Nepatrnú vzdelanostnú úroveň podporovalo aj nízke sociálne postavenie kňazov byzantsko-slovanského obradu.¹⁴⁷

Hoci Užhorodskou úniou (1646) bola takmer celá karpatská oblasť pričlenená pod jurisdikciu Ríma (Marmaroš prijal úniu až v prvej polovici 18. storočia), Mukačevo ako bývalé eparchiálne stredisko a sídlo biskupa nemalo biskupský štatút; bolo iba sídlom biskupského vikára, ktorý podliehal jágerskému biskupovi.¹⁴⁸ Až keď v roku 1771 bolo Mukačevo potvrdené ako sídlo eparchie pre východných katolíkov a začalo platiť *Ratio educationis* (1777), vznikli vhodné podmienky na vlastný kultúrny i náboženský rozvoj v tomto regióne.¹⁴⁹ Najstaršou kláštornou (monastierskou) školou pre katolíkov východného obradu bola mukačevská škola na Černečej hôrke; druhým významným centrom bol Krásny Brod s duchovnou akadémiou a neskoršou filozofickou

другимъ церковнымъ книгамъ. Такимъ образомъ получили они нѣкоторыя примитивныя и необходимыя практическія свѣдѣнія и о церковнобогослужебномъ обиходѣ. Съ этими знаніями желающіе получить священническій санъ отправлялись въ епископскую резиденцію, гдѣ обыкновенно и получали его, внеся за посвященіе опредѣленную сумму денегъ и выдержавъ предварительное испытаніе по тѣмъ нехитрымъ наукамъ, которыя тогда требовались для посвященія въ іереи.” Роговнѣй ПЕРФЕЦКИЙ, Е.: Печатная церковно-славянская книга Угорской Руси в XVII-мъ и XVIII-мъ вѣкахъ. – In: Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской академіи наукъ, Петроградъ 1916, s. 284.

¹⁴⁷ Такимъ образомъ, количество пастырей было очень неравномѣрно распределено по приходамъ, и весьма часто при одной церкви состояло по нѣсколько священниковъ, обремененныхъ к тому же семьями. Не имѣя опредѣленныхъ сборовъ съ населенія они жили земледѣльческимъ трудомъ и доходами за требы, весьма низкими, вслѣдствіе большой конкуренціи. Незнаніе ими элементарныхъ каноническихъ правилъ было крайне велико, – такъ, почти въ обычаѣ было, что православные священники женились по второму и даже по третьему разу, раздавали на домъ содержимые Причастія etc. Роговнѣй Е. Перфецкий, Печатная церковно-славянская книга Угорской Руси в XVII-мъ и XVIII-мъ вѣкахъ. s. 283-284.

¹⁴⁸ Skutočnosť, že Mukačevo stratilo štatút biskupstva a nemalo rozhodovacie právomoci ani v oblasti školskej správy, poznačila rozvoj škôl. Kňazi, ktorí prešli na úniu, boli školení podľa západnej cirkevnej tradície a pre celú karpatskú oblasť nestačila jediná mukačevská kláštorná škola, zriadená ešte v 14. storočí podľa východnej tradície (po únii pod správou Ríma), v dostačujúcej miere prispôbiť novej situácii. Bolo potrebné založiť nové školy.

¹⁴⁹ Роговнѣй И. А. Сильвай, Избранные произведения, s. 343.

školou. Obidve sa orientovali najmä na vzdelávanie nižšieho duchovenstva a kantorov.¹⁵⁰ Neskôr vznikli školy pri kláštoroch v Mária-Pócsi, na Bukovej Hôrke,¹⁵¹ v Malom Bereznom a Mstičeve.

Za založenie škôl sa osobitne zasadzoval De Kamelis, ktorý v roku 1672 predložil kráľovi Leopoldovi žiadosť, v ktorej poukazoval na zlú kultúrno-osvetovú a vzdelanostnú situáciu svojho kléru. Po De Kamelisevej žiadosti mohli klerici východného obradu, spadajúci pod jurisdikciu Ríma, študovať v Trnave¹⁵² i Jágri, kde prichádzali do styku s kultúrnym i náboženským vplyvom Západu. Až Michail Manuil Olšavský sa postaral o duchovný seminár pre nižšie duchovenstvo a kantorov vo východnom duchu, v ktorom aj sám vyučoval.¹⁵³ Vznikom tzv.

¹⁵⁰ V kláštornej (monastierskej) škole v Krásnom Brode sa vyučoval latinský a cirkevno-slovanský jazyk, poetika, rétorika, história a kresťanská filozofia. O tom pozri ЗАКЛИНСКИЙ, К.: Нарис історії Краснобрідського монастир'я. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику 1. Преšov, Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, Відділ української літератури в Пряшеві 1965, s. 43-57.

¹⁵¹ Pre zaujímavosť treba povedať, že mních Ján Bradač v roku 1777 v kláštore na Bukovej hôrke (Zemplínska župa) prepísal cestopis mnícha Daniela, igumena chorsunského monastiera (igumen; csl. игуменъ; gr. ο ηγεμον, predstavený kláštora – používa sa aj vo význame vodca). Preklad cestopisu sa nachádza v rukopisej zbierke textov Книга Бесѣды. V záhlaví tohto spisku sa nachádza zápis: Списаса таа бесѣда рокѣ аѣѣз [1777] фесрѣаріа дна ѣ [2] ѣ Іѣ. Брадача А.Д.Г.В.М.Ѧ. et ОО. SS. нѣн во честь, слаѣѣ и хѣалѣ, ПДѢ и всѣмъ свѣтѣлѣмъ. Krátky opis a interpretáciu tohto spisu spolu s publikovaním časti Daniilovho cestopisu podáva I. Paňkevúč v práci О пути Єрусалимскій ... Даниїла в списку кінця XVIII. ст. – In: Науковий Збірник тов. Просвіта, Т. IV. Užhorod 1925, s. 188-194. I. Paňkevúč v práci upozornil na mnohé jazykové prvky zemplínskeho nárečia. Rukopis pochádza zo zbierok užhorodskej Prosvity a dnes sa nachádza v Oddelení fondov Univerzitnej knižnice v Užhorode pod signatúrou 344 д/126. Cestopis bol populárny najmä na Rusi, o čom svedčí množstvo redakcií, odpisov – asi 150. O tom pozri Памятники литературы древней Руси. XIII век. Red. Д. С. Лихачев, Москва, Художественная литература 1981, s. 629. О проблематике путешествия а жанровой характеристике путешествий во východnom religióznom priestore pozri: ŽEŇUCH, P.: К некоторымъ вопросамъ путешествия а путешествию в prostředí Slavia Orthodoxa. – In: Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu (z príležitosti 300. výročia úmrtia Tobiáša Masníka). Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1998, s. 215-228.

¹⁵² Pozri R. Brtáň, Slovensko-slovanské literárne vzťahy а kontakty, s. 13.

¹⁵³ Роговнѣй В. Бірчак, Літературне стремління Подкарпатської Руси, s. 19-22.

дому школьного при храме в Мукачеве, который свою чинность начал аж в року 1747, keď bola osobitne zriadená aj výučba pre kantorov,¹⁵⁴ boli utvorené podmienky aspoň pre základný rozvoj duchovného života v eparchii. V tom čase bola založená aj filozofická škola pri duchovnom seminári v krásnobrodskom monastieri. Založenie obidvoch možno datovať do polovice 18. storočia.

Okrem duchovného seminára v Mukačeve, ktorý bol v roku 1778 prenesený do Užhorodu, popri krásnobrodскеj filozofickej škole pri kláštorom duchovnom seminári a kláštornej škole v Mária-Pócsi (založená v 2. pol. 18. storočia), existovala od r. 1613 jezuitská škola v Humennom, ktorú v roku 1778 spolu s duchovným mukačevským seminárom preniesli do Užhorodu. Užhorod sa tak po Mukačeve stal centrom vzdelanosti a sídlom biskupa. Po rozdelení Mukačevskej eparchie začiatkom 19. storočia na Užhorodskú a Prešovskú eparchiu sa sídlom biskupa stalo aj mesto Prešov.¹⁵⁵ Mladí klerici z východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi študovali aj v Haliči, vo Lvove, kde bol generálny seminár, ktorý od r. 1783 patrila pod správu východných katolíkov, uniátov. Od roku 1774 existoval aj generálny duchovný seminár vo Viedni pre potreby gréckokatolíkov,¹⁵⁶ tzv. Barbareum.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Porovnaj И. Дулишковичъ, Исторические черты Угродусскихъ, s. 288.

¹⁵⁵ Prvým sídlom pre veriacich východného obradu s rímskou jurisdikciou sa po prijatí Užhorodskej únie stalo Mukačevo, ktoré však v roku 1780 bolo prenesené do Užhorodu, pričom Mukačevskej eparchii bol ponechaný pôvodný názov a mukačevskému biskupovi pôvodná titulácia. Pretože Mukačevská eparchia bola rozsiahla (spravovala 750 farností), bolo nutné ju rozdeliť. Kapitulný vikár Ján Kutka preto 12. júna 1810 poslal žiadosť o rozdelenie eparchie cisárovi Františkovi I. do Viedne. Uhorská kráľovská rada po tomto akte zvolala zástupcov mukačevského biskupstva na spoločnú poradu do Budína a odporúčala eparchiu rozdeliť. Avšak kapitulný vikár Bradáč sa postavil proti rozdeleniu Mukačevskej eparchie, preto sa čakalo na príhodný čas. Už v novembri 1815 cisár František I. rozhodol eparchiu rozdeliť. Cisárovo rozhodnutie bolo zverejnené vo februári 1816, ktorým menoval A. Pócsiho za mukačevského titulárneho biskupa-kanonika a G. Tarkoviča za prešovského titulárneho biskupa-kanonika, ktorých v úrade potvrdil aj pápež Pius VII. bulou *Relata semper* (1818) a zriadil tak dve eparchie: Mukačevskú eparchiu so sídlom v Užhorode a Prešovskú eparchiu s katedrou v Prešove, pričom mesto Prešov povýšil na biskupské sídlo aj pre gréckokatolíkov žijúcich v Spišskej diecéze.

¹⁵⁶ Porovnaj В. Бірчак, Літературне стремління Подкарпатської Русі, s. 21; J. Timkovič, Letopis krásnobrodského monastiera, s. 67.

Do založenia škôl v karpatskej oblasti cisár Leopold povolil uniátskym (gréckokatolíckym) klerikom absolvovať štúdium v Trnave. Aktivitám, ktoré viedli k príchodu prvých klerikov z východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi do Trnavy, predchádzalo stretnutie arcibiskupa Juraja Lipaja s novoinštalovaným mukačevským biskupom Petrom Parteniom po smrti vladkyu Bazila Tarasoviča. Peter Partenius prišiel okolo roku 1650 so zborom duchovných do Trnavy, kde vyznali vernosť cisárovi a katolíckej cirkvi. Ostrihomský arcibiskup po tomto akte prisľúbil pomoc pri riešení páľčivej otázky školstva gréckokatolíckej cirkvi.¹⁵⁸ Do Trnavy začínajú postupne prichádzať klerici uniátskej cirkvi. Jedným z nich bol aj Michail Manuil Olšavský, neskorší mukačevský biskup. Popri nich tam študovali Česi, Srbi, Chorváti a Poliaci.¹⁵⁹ Snahy o vznik a rozvoj východného školstva v Mukačevskej eparchii zo strany katolíckej cirkvi po zavedení únie boli len formálne. Isté úspechy v tejto oblasti po svojej inštalácii za biskupa dosiahol De Kamelis, pôvodom Grék. Ten sa pričínal o to, aby v každej farnosti (csl. парóхія, парă-оіа), kde bol biskupom inštalovaný farár (csl. парохъ), boli zriadené úrady kantora (csl. дѣкъ) a kostolníka (csl. церковникъ). Ich povinnosťou bolo poslúhovať právoplatnému farárovi a vyučovať deti pri chrámovej nedeľnej škole. De Kamelis sa postaral aj o to, aby za kňaza

¹⁵⁷ Barbareum – duchovný seminár gréckokatolíkov pri chráme sv. Barbory vo Viedni, podľa toho Barbareum.

¹⁵⁸ Porovnaj ГАДЖЕГА, В.: О первых початках народнього школьніцтва на Подкарпатській Русі. – Podkarpatská Rus 1927, s. 30.

¹⁵⁹ Ako príklad národnostného rozvrstvenia študentov Trnavskej univerzity uvedieme úryvok z básnickej skladby Štefana F. Seleckého *Obraz pani krásnej, perem maľovaný*: „...pro ňu z Turek, z Tatar, z riše aji z Polšča, / ľudé sa zbíhajú z Moravy, ze Slezka, / Též z Chorváckej zemi i ze Sedmohradskej / do Trnavy idú kvôli pani peknej, / z Čech, ze Štajer, z Rakús miestí naščivujú / a všeci prindúce hned sa na ňu ptajú. / I Vlaši v Trnavie též sa nachádzajú...“ Pozri Antológia staršej slovenskej literatúry. Red. G. Slavkovská. Na vydanie pripravil, úvod a poznámky napísal J. Mišianik. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1981, s. 528. Národnostný problém trnavskej univerzity rieši vo svojej monografii VARSÍK, B.: Národnostný problém trnavskej univerzity. Bratislava 1938.

nebol vysvätený nik, kto nemá patričné vzdelanie, nevyučoval v nedeľnej škole a neposluhoval farárovi ako kantor.¹⁶⁰

Rozvoj vzdelanosti a štúdium záviselo od používania kníh, ktoré sa ešte pred úniou získavali najmä z Moldavska, Sedmohradska, Bulharska a Carihradu. Najčastejšie to boli knihy Svätého písma a katechizmy. Neskoršie sa zdroje, odkiaľ prichádzali liturgické knihy a katechizmy, sústreďovali v Haliči. Odtiaľ prenikali na východné Slovensko. V našom priestore vtedy ešte neboli tlačiarne, ktoré by zabezpečili tlač cyrilských bohoslužobných kníh a neskoršie aj spevníkov paraliturgických piesní pre ľud, preto sa tlačené knihy najčastejšie získavali zo známych tlačiarň v Krakove, Počajeve, Lvove, Kyjeve,¹⁶¹ neskoršie z Užhorodu, Póitse, Žovkvy a pod.¹⁶² Hoci tlačené bohoslužobné knihy boli veľmi drahé, stali sa výhodným obchodným artiklom a často sa privážali na odpustové slávnosti významných pútnických chrámov alebo kláštorov. Významným distribučným a obchodným miestom pre cyrilské

¹⁶⁰ „Сякий доказ подає еп. Де-Камелис на соборе, подержаномъ р. 1690 дня 1. мая в городѣ Сукмарѣ (Szathmár), де решено, що в каждой парохіи має бути дяк и церковник, яки довжни выслужити ерею и діти учити – дале то, що никто не буде посвященный в ерея, еслі не докончить 24 рок житя и переже не служив в даякой церкви якъ дяк, котрый служачи ерею, учивъ бы діти.” Porovnaj В. Гаджега, О первых початках народнього школьніцтва на Подкарпатской Руси, s. 55.

¹⁶¹ Ku knihám, ktoré sa na východné Slovensko dostali z tlačiarne kyjevskej svätomikuláshskej pečerskej lavry, patria aj dve knihy s donačnými marginálnymi rukopisnými poznámkami. Uložené sú v knižnici Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove pod signatúrami I–2.102 a I–2.103. Knihy *Угородокъ [Мѣся Бѣдѣ]* a *Вѣнецъ Хѣъ* vznikli z druhej polovice 17. storočia. Ich posledným vlastníkom bol Ján Halik, známy ako zberateľ cyrilských rukopisov a tlačí, bol na začiatku 19. storočia farárom v Hrabskom. Halikove zbierky kníh z východného Slovenska sa pri vzniku Prešovskej eparchie stali súčasťou majetku biskupstva a so vznikom Gréckokatolíckeho bohosloveckého seminára v Prešove prešli do fondov seminárnej knižnice. Po tzv. Prešovskom súbore sa časť majetku gréckokatolíckej cirkvi a s ním aj niektoré knihy zo zbierky Jána Halika dostali do správy Štátnej vedeckej knižnice v Prešove a časť aj do správy Pravoslávnej cirkvi a biskupstva v Prešove. Bližšie o pôvode spomínaných cyrilských kníh a o interpretácii rukopisných marginálnych poznámok pozri ŽEŇUCH, P.: Krátky opis dvoch kníh uložených v knižnici Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove. – In: *Varia*. VII. Red. M. Nábeľková. Bratislava, Slovenská jazykovedná spoločnosť 1998, s. 312–322.

¹⁶² Porovnaj L. Haraksim, K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867, s. 41.

bohoslužobné knihy na východnom Slovensku bol kláštor v Krásnom Brode (tam bola uctievaná aj zázračná ikona). Známe distribučné miesta boli odpustové slávnosti pri cerkvách v Kurove, Klokočove a Bajerovciach.¹⁶³ Na východné Slovensko však spoza Karpát prenikali aj rozličné polemické spisy proti katolíckej cirkvi a únii, preto bola nariadená prísna cenzúra na všetky cyrilské tlače.¹⁶⁴ Mnohí priaznivci darovaním kníh prejavovali svoju náklonnosť a podporu farnosti alebo chrámu, o čom svedčia aj mnohé marginálne zápisy.¹⁶⁵ Nedostatok tlačených kníh, najmä však ich vysoká cena, vyvolal rozličné prepisovacie aktivity. Máme správy o tom, ako po farách a domoch kantorov (tzv. дяківках) chodili pisári a potulní mníši¹⁶⁶ (tzv. чорнорізці, чорнокнижники) a ponúkali svoje služby. Pri potulkách po dedinách a farách nosili so sebou aj tlačené alebo rukopisné knihy, ktoré na mieste prepisovali za primeranú odmenu.¹⁶⁷ Prepisovali sa nielen tlačené bohoslužobné

¹⁶³ Porovnaj I. Панькевич, Матеріали до історії мови південнокарпатських Українців. Культурно-історичне значення покриних записів, s. 16.

¹⁶⁴ Svedčí o tom napríklad okružný list z roku 1742 od mukačevského biskupa Gabriela Blažovského, ktorý sa takto snažil vyhnúť šíreniu polemických spisov neprajníkov únie namierených proti rímskej cirkvi a jej náuke. „Изъ содержания этого документа можно заключить, что богослужебныя и религіозныя книги для Угорской Руси получались не только изъ близкой юго-западной Руси, но иногда и изъ далекой Московіи.” Porovnaj Е. Перфецкий, Печатная церковно-славянская книга Угорской Руси в XVII-мъ и XVIII-мъ вѣкахъ, s. 277.

¹⁶⁵ K tomu pozri I. Панькевич, Матеріали до історії мови південнокарпатських Українців. Культурно-історичне значення покриних записів, s. 33–192.

¹⁶⁶ Správy o mníchoch (pustovníkoch) v karpatskej oblasti máme už od 11. storočia. Možno preto v tejto súvislosti uvažovať, že s príchodom nového etnika (kolonistov) na územie pod Karpátmi, stopy eremitského (pustovníckeho) spôsobu života nezanikli, ale pokračovateľmi pustovníckeho spôsobu života sa stali potulní mníši, ktorých bol v tých časoch dostatok. Porovnaj F. Uličný, Dejiny osídlenia Užskej župy, s. 318.

¹⁶⁷ „Бо тогда такой звичай бывъ, што по при священникахъ найчастѣйше переписали сесѣ чорнокнижники, – то естъ вандровні писарѣ (звычайно черцѣ) – за уговорену платню. Бывало приходитъ зимою такой писарѣ у село, селяне наймали его до своеѣ хижы на цѣлое удержанье, а онъ ставъ писати, та писавъ, писавъ, доки непереписавъ ношену съ собою книгу. Давали ему ѣдѣня, платили яйцами, ковбасами та через зиму працюючи, повыходили изъ подъ гусячого пера тыхъ чорнокнижниковъ співанники церковні, Богогласники, зборники проповідий та поучень, листы небесні, стародавні оповідання за царя македонського Александра, за Соломона и т. д. Сесѣ рукописні книги служили першою нау-

knihy a spevníky, ale aj niektoré polemické spisy proti únii,¹⁶⁸ ktoré najčastejšie pochádzali z ľvovskej, kyjevskej, počajevskej, petrohrskej a moskovskej tlačiarne. Až mukačevský biskup M. M. Olšavský sa počas svojho pôsobenia v rokoch 1701–1766 snažil zriadiť tlačiareň. Dostal na ňu povolenie, ale vybudovaná bola vo Viedni s právom tlačiť aj pre Srbov.¹⁶⁹ Treba povedať, že mnoho liturgických, bohoslužobných kníh a katechizmov pre potreby klerikov a ľudu Mukačevskej eparchie vyšlo aj v trnavskej tlačiarňi.¹⁷⁰

Prepisovanie cirkevnoslovanských kníh malo veľký vplyv na jazyk písomností a literatúry (štandardnú formu jazykového prejavu), lebo v spomínanom období nebolo ani latinsky čítajúceho publika, ba neboli ani takí, ktorí by čítali v cirkevnoslovanskom jazyku.¹⁷¹ Preto sa jazykom literatúry a iných písomností stala zmiešaná podoba cirkevnoslovanského a ľudového jazyka.¹⁷²

Hoci pre rukopisnú produkciu a prepisovacie aktivity nebola nevyhnutná tlačiareň, predsa takmer všetky významné rukopisné práce neskoršie vyšli aj tlačou. Nedostatok učebníc podnietil biskupa De Kamelisa vydať prvú učebnicu na osvetu a vzdelávanie kléru i veriacich (*Katechizis dla nauky uhro-russkim ľudem*, 1696); v jeho snahách pokračoval biskup Julian Byzantius, ktorý pre potreby gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii vydal *Bukvar jazyka slaveňska* (1699) a *Krat-*

кою для молодыхъ, бо дѣти училися на нихъ читати.“ Роговпай Біленький (Стрипський, Г. Н.), Старша руська писменность на Угорщині, s. 9.

¹⁶⁸ Príkladom polemického spisu proti únii a katolíkom je práca kňaza Michaila Theodula-Christodula z druhej polovice 17. storočia s názvom *Сворона върномъ чловѣкъ*. Jazykom tejto pamiatky je cirkevná slovančina poznačená mnohými lexikálnymi prvkami ľudového jazyka, latinčiny a maďarčiny. Bližšie o tom ПЕТРОВ, А.: Материалы для истории Угорской Руси. Петербург 1916.

¹⁶⁹ Роговпай BRTÁŇ, R.: Barokový slavizmus. Liptovský Mikuláš 1939, s. 19–20.

¹⁷⁰ Роговпай I. Udvari: Вмісто послеслова. *Катехісисъ малый или Научка православно-хртїанскаа сокращенная во благочестное воспитаніе юношества дієцесїи Мучкачовскїа составленная в Оунгварѣ*. Red. I. Udvari. Nyíregyháza 1997, s. 184–198.

¹⁷¹ Pozri Біленький (Стрипський, Г. Н.), Старша руська писменность на Угорщині, s. 8–9.

¹⁷² O tom pozri P. Žeňuch, Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore, s. 649–662.

koje pripadkov moralnych ili mravných sobranije (1727); neskoršie vyšiel v trnavskej tlačiarňi latinský spis M. M. Olšavského *Elementa puerilis institutionis in lingua latina* (1746). So vznikom tlačených učebníc súvisí aj vznik tlačených poučiteľných evanjelií v cirkevnoslovanskom jazyku, ktoré slúžili najmä mladým klerikom ako študijná pomôcka. Okrem poučiteľných evanjelií sa na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi formovala tvorba *paraliturigických piesní*. Tie spočiatku boli zapisované do rukopisných zborníkov, neskoršie jednotlivé súbory piesní vychádzali aj tlačou. Niektoré piesne z rukopisných spevníkov východoslovenskej alebo podkarpatskej proveniencie sa dostali aj do prvého tlačeného spevníka, ktorým je už spomínaný Bohohlasník počajevských baziliánov¹⁷³ z roku 1790. Tlačené spevníky sa však pre ich nedostatok nedostali každému kantorovi alebo používateľovi, preto sa piesňová produkcia aj naďalej rozvíjala prostredníctvom odpisov.¹⁷⁴ Rukopisné zbierky náboženských, duchovných, paraliturigických piesní preto predstavujú cenné bohatstvo literárnej tvorby, lebo prezentujú historickú, spoločenskú i jazykovú situáciu v našom priestore, ktorá sa zachovávala ústnym podaním alebo na písme v rozličných rukopisoch a spevníkoch.¹⁷⁵ Treba zdôraniť, že rukopisné spevníky paraliturigických piesní vznikali ako pôvodiny ešte aj v 19. storočí.

V prostredí východného Slovenska možno tak na príklade paraliturigických piesní východného obradu sledovať aj vzťahy medzi obradovo západnou a východnou cirkvou. Práve paraliturigické piesne pôsobili na veriaceho človeka a rozvíjali jeho duchovnosť aj mimo chrámu a bohoslužobných obradov cirkvi. Pod tlakom viacobradového prostredia sa

¹⁷³ Baziliáni boli vzdelaní mníši východného obradu. Ich rehoľa sa odvodzuje od sv. Bazila Veľkého, ktorý bol odporcom arianstva a usiloval sa o konsolidáciu kresťanstva.

¹⁷⁴ Takí zborníci церковныхъ і світськихъ оповіданъ были майже у каждого попа, бо попы и были їхъ укладчиками. А треба знати, якъ они їхъ достали? Позычили собі десь, переписали, та и готово! Роговпай Біленький (Стрипський, Г. Н.), Старша руська писменность на Угорщині, s. 9.

¹⁷⁵ Jednotlivé literárne prejavy sa zvyčajne uchovávali ústnym podaním, alebo spočívali „в рукописях розсипаних по курних мужицьких хатах, дяківках або парафіяльних (farských, rozp. P. Ž.) горищах; маса памяток без сумніву затратилась, нераз на наших очах, а те, що було звісне (...) могло вважати ся якимсь спорадичним, виемковим явищем.“ Роговпай I. Франко, Карпаторуське письменство XVII–XVIII в.в., s. 3.

paraliturgická piesňová tvorba stala významným prvkom ľudovej zbožnosti aj v gréckokatolíckej cirkvi. O začiatkoch, vzniku a o šírení rukopisnej spevníkovej tvorby paraliturgických piesní vo východnom obradovom prostredí máme najviac dokladov z východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi.¹⁷⁶

Prvotným poslaním paraliturgických piesní je povzbudzovať, poučovať, nabádať, vysvetľovať a poukazovať na Boha a svätých, informovať a vysvetľovať príčiny, pôvod zázrakov a zjavení, uctievať a sláviť ich. Paraliturgická pieseň predstavuje taký spevný a zvyčajne aj modlitbový literárny útvar, ktorý podľa východných doxologických a dogmatických tradícií vznikol najmä pre potreby laického duchovného života. Paraliturgická pieseň pritom nie je len aproximáciou duchovného, mystického sveta, ale utvára vlastný mystický rozmer.¹⁷⁷ Hoci spev duchovných piesní v ľudovom jazyku tvorí neoddeliteľnú súčasť religiózneho života kresťanských cirkví, spev paraliturgických piesní vnímala cirkev ako cudzorodý prvok, hoci ho výslovne nezakazovala. Až s nástupom reformačného hnutia získala pieseň náboženského charakteru pre potreby laického duchovného života veľkú popularitu, pričom v celej svojej šírke začala prenikať aj do bohoslužobnej praxe a života cirkvi.

Prenikanie duchovnej piesne sa v celej svojej šírke rozvinulo najmä v protestantskej cirkvi, postupne sa spev náboženských piesní v ľudovom jazyku presadil aj v obradovom živote katolíckej cirkvi, ktorá na rozdiel od protestantov ako obradový jazyk používala latinčinu. Zaradenie duchovnej piesne do bohoslužobnej praxe vyplynulo z potreby používať zrozumiteľný ľudový jazyk. Tým sa širokým vrstvám veriacich otvorila možnosť aktívne – spevom duchovných piesní – participovať na slávení liturgických a iných bohoslužobných obradov. Naďalej sa však duchovná pieseň vnímala viac-menej ako spoločný spev zhromaždenia veriacich v jazyku označovanom ako *lingua vernacula*. Hoci sa

¹⁷⁶ „Уважне вивчення рукописних збірників дозволяє окреслити приблизно територію, на якій побутовали духовні пісні – це – прикарпатські регіони.” Пор. Гнатюк О. Українська духовна бароккова пісня, s. 43.

¹⁷⁷ Pozri P. Žeňuch, Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky. Historicko-literárna a religiózna interpretácia, s. 197-208.

všeobecne prijíma názor, že duchovná pieseň bola predovšetkým výtvorom reformácie a pod tlakom reformačného hnutia získala aj určujúce postavenie, duchovná pieseň v katolíckej cirkvi existovala už o niečo skôr. Do reformácie sa však taká pieseň chápala iba ako prívěsok liturgie a bola na okraji pozornosti cirkvi.¹⁷⁸

Reformačná vlna v cirkvi sa do Uhorska a na Slovensko dostala už v 16. storočí najmä z Nemecka a Čiech. Podmienila niektoré zmeny vo vývine slovenskej kultúry, prispela k zavedeniu ľudového jazyka aj do bohoslužobného slávenia a začal sa aktívne budovať spev duchovných piesní v ľudovom jazyku. Prostredníctvom duchovnej piesne však z protestantského prostredia prenikalo aj množstvo „nebezpečných” reformačných myšlienok. Konzervatívna katolícka cirkev na začiatku reformačných nálad nepripúšťala obrodenie ľudového spevu v národnom jazyku (Trnavská synoda 1560). Čoskoro však bolo nevyhnutné, aby sa podobné úsilie sformovalo aj v katolíckej cirkvi, ktorá v tejto situácii nechcela zaostáť za radikálnymi prúdmi obrodu duchovnej piesne v zrozumiteľnom jazyku, pričom sa však mala dodržať bohoslužobná a obradová tradícia katolíckej cirkvi. Z toho dôvodu bola do Trnavy v roku 1629 zvolaná synoda predstaviteľov katolíckej cirkvi v Uhorsku. Cirkevní predstavitelia sa na synode dohodli, že v katolíckych chrámoch sa nemá spievať taká duchovná pieseň, ktorá by nebola potvrdená cirkevnou vrchnosťou. Na synode bol o. i. predložený návrh na zostavenie kancionála (spevníka duchovných piesní) pre Ostrihomskú arcidiecézu.

Uznesenie synody sa nakoniec realizovalo vydaním spevníka *Cantus Catholici* (Levoča 1655), ktorý sa stal účinnou zbraňou proti reformačnému hnutiu na Slovensku v 17. storočí. Práve jezuiti patrili k tým, ktorí ako prví prehodnotili postoj k protestantom a k zavedeniu nových prvkov do bohoslužobného spevu. Aj spevníky, ktoré sa pod ich patronátom začali šíriť v katolíckej cirkvi, hoci obsahovali aj niektoré latinské piesne, zaručovali používanie ľudového jazyka pri bohosluž-

¹⁷⁸ Porovnaj Dejiny slovenskej hudby. Red. O. Elschek. Bratislava, Ústav hudobnej vedy Slovenskej akadémie vied/ASCO Art & Science 1996, s. 62.

bách. Jazyk katolíckej duchovnej piesne tak vychádzal z vtedajšej praxe písomného jazyka Slovákov žijúcich v bývalom hornom Uhorsku.¹⁷⁹

Druhú polovicu 17. storočia treba vnímať ako medzník v dejinách slovenskej hudby a cirkevného spevu. Popri kultúrnom, historickom a jazykovom vývine možno v tomto období hovoriť o rozličných vplyvoch „na domácu tvorbu, na pestovanie jednotlivých hudobných druhov a žánrov (...), na prijímanie, recepciu európskej hudby. Protireformácia totiž vlastne zlikvidovala (hoci len sprostredkovane) organizačnú bázu pestovania náročnej hudby u evanjelikov.“¹⁸⁰ S úpadkom viachlasnej (figurálnej) hudby, ako ďalej uvádza L. Kačic, možno u protestantov badať aj výraznejší príklon k duchovnej piesni, ktorá „zostala jediným nástrojom náboženskej identity, v ktorej protestanti udávali tón (jezuiti len po nich prevzali štafetu a zapojili aj duchovnú pieseň ako významný nástroj vplyvu na veriaci ľud do rekatolizačnej práce).“¹⁸¹ Je preto určitým paradoxom, že v zhoršených podmienkach sa nepribrzdil rozvoj duchovnej piesne, ale došlo k intenzívnejšiemu vzrastu ďalšej tvorby. Duchovná pieseň aj naďalej získavala na popularite a význame.

Ani byzantsko-slovanské obradové prostredie, ktoré na východnom Slovensku existovalo už pred založením kláštora východného obradu na Černej hôrke (neďaleko Mukačeva; kláštor bol založený v rokoch 1359–1361), nepripúšťalo existenciu paraliturgickej piesne, lebo bohoslužobný spev sa už tradične opieral o spoločný spev ľudu v cirkevnoslovanskom jazyku.¹⁸² Tradícia slávenia bohoslužobných obradov

¹⁷⁹ Pozri napríklad VILIKOVSKÝ, J.: Cantus Catholici. – In: Bratislava. Časopis pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi. 9, 1935, s. 269–270; BURLAS, L. – FIŠER, J. – HOŘEJŠ, A.: Hudba na Slovensku v XVII. storočí. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1954, s. 79–81; MIŠIANIK, J. – MINÁRIK, J.: Dejiny staršej slovenskej literatúry. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1958, s. 116–117; Dejiny slovenskej hudby, s. 68, 100.

¹⁸⁰ KAČIC, L.: Roky 1670–1674 – medzník v dejinách slovenskej hudby? – In: Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu (z príležitosti 300. výročia úmrtia Tobiáša Masníka). Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1998, s. 230.

¹⁸¹ Ibidem, s. 234.

¹⁸² O tom pozri P. Žeňuch, Otázka jazyka v karpatskej oblasti od 16. do 19. storočia, s. 32–42; P. Žeňuch, Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore, s. 649–662.

v ortodoxnom obradovom prostredí pokladá spoločný ľudový spev liturgických piesní za jediný prirodzený spôsob oslavy Boha. Pri slávení bohoslužobných obradov pritom nedovoľuje používať žiadny hudobný nástroj, lebo iba ľudský hlas spĺňa predpoklady citlivého hudobného nástroja.¹⁸³ Podľa byzantskej tradície hudobný prvok pri bohoslužbách nezohráva takmer žiadnu úlohu. Spev sa nevníma ako skráslenie bohoslužieb, nie je ani hudobným sprievodom liturgie. Hudobný prvok požičiava obsahu slova emocionálne zafarbenie. Preto ak hudba nie je spojená so slovami a bohoslužobnými úkonmi (rítom), podľa východnej bohoslužobnej tradície neplní nijakú funkciu. Z tohto dôvodu nemožno oddelene vysvetľovať slovo, spev a rítus. Slovo, hudba (spev) a rítus sú neoddeliteľnými a formujúcimi prvkami východnej bohoslužby. Z toho vidno, že hranice medzi recitáciou a spevom vo východnom obrade často nie sú dostatočne zreteľné.¹⁸⁴ Všetko, čo je v chráme tajomne vykonané, stáva sa spevom. Spev podľa tradícií východnej cirkvi sa ako pojem vysvetľuje podobne ako *bohoslužba*.¹⁸⁵

Treba povedať, že väčšina bohoslužobných textov piesní a hymnov a ich melódie vznikali v centre byzantskej kultúry.¹⁸⁶ Najvýznamnejším autorom bohoslužobných spevov a hymnov bol Roman Sladkopevec (6. storočie), carihradský patriarcha Sergej, jeruzalemský patriarcha Sofronius (prelom 6. a 7. storočia), Andrej Krétsky (7. storočie), Ján z Damašku (8. storočie) a studiti (mnísi studitského kláštora) Teodor, Jozef a Teofan (prvá polovica 9. storočia). Byzantsko-slovanský obradový priestor sa už dosť skoro (po vyhnaní žiakov Konštantína a Metoda z Veľkej Moravy do Bulharska) odčlenil od foriem a melódiky prebratej z Byzancie. Bulharský spev a následne po ňom ruský a neskoršie aj haličský bohoslužobný spev vytvoril vlastné formy nápevov,

¹⁸³ Porovnaj В. И. Мартынов, Пение, игра и молитва в русской богослужебно-певческой системе, s. 118.

¹⁸⁴ Porovnaj VITOVEC, P.: Hudební liturgické tradice Pravoslavní cirkve. Brno 1998, s. 5–6.

¹⁸⁵ Mnísi v obradovo východných kláštoroch sa zvolávajú na slávenie bohoslužieb slovami *пению время*.

¹⁸⁶ O tradícií, forme a obsahu bohoslužobného spevu v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí pozri RAES, A.: La chant liturgique dans le rite Byzantin. Introductio in Liturgiam Orientalem. Romae, PIOS 1947, s. 251–273.

ktoré boli určené na spievanie pri slávení bohoslužieb.¹⁸⁷ V byzantsko-slovanskom obradovom priestore sa sformoval taký spev, ktorý odrážal momentálnu reakciu na konkrétne myšlienky textu a vyjadroval sa spevom – konkrétnym hudobným stvárnením. Táto reakcia je síce závislá od povahy, od zbožnosti prítomného ľudu a od jeho vnímavosti, závisí od vkusu doby.¹⁸⁸ Spevný prejav východnej bohoslužby pritom vychádza z hymnického charakteru cirkevnoslovanského jazyka, pričom poetická stavba byzantských hymnov a spevov podporuje hlbokú symboliku a meditatívnosť byzantsko-slovanskej bohoslužby, napríklad častým opakovaním jedného motívu (trojnásobné opakovanie tropárov, Kyrie, Velebenia a pod.) a vnútorným tichom. Byzantsko-slovanská bohoslužobná tradícia je tak vybudovaná na sprostredkovaní, zvestovaní tajomstva viery, vypovedá o momentálnom stave modliaceho sa a oslovuje Boha, poslucháčov a interpretov cirkevných spevov.¹⁸⁹

Po prijatí únie s Rímom (Brestská únia 1596 a Užhorodská únia 1646) sa pod vplyvom západnej hudobnej tradície katolíckej a protestantskej cirkvi začalo v byzantsko-slovanskom obradovom priestore presadzovať niekoľko zmien, ktoré viedli k osvojeniu si nových foriem cirkevného spevu najmä v kláštorňoch spoločenstvách, odkiaľ sa šírili aj do všetkých gréckokatolíckych chrámov.¹⁹⁰ Na tomto základe možno hovoriť o vzniku tzv. „руського хоралу“, ktorý sa sformoval na základe existujúcej spevnej praxe vychádzajúcej z gregoriánskeho chorálu, ovplyvnenej spoločným ľudovým spevom.¹⁹¹ Rozvoj cirkevného spevu

¹⁸⁷ Po sformovaní byzantsko-slovanského obradového prostredia vznikli aj „szkoły śpiewaków cerkiewnych oraz tworząc rodzime modele woklane dla celów liturgicznych. W następnych stuleciach centrum rozwoju śpiewu cerkiewnego przeniesie się z Kijowa do Nowgorodu Wielkiego, a potem do Moskwy i Petersburga.“ Porovnaj MUCHA, B.: Muzyka religijna w Rosji na przełomie XVIII i XIX wieku. – In: Acta Polono-Ruthenica. II. Red. B. Białokozowicz. Olsztyn, Wyższa szkoła pedagogiczna 1997, s. 91.

¹⁸⁸ Porovnaj P. Vitovec, Hudební liturgické tradice Pravoslavní církve, s. 9.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 10.

¹⁹⁰ O tom pozri ЦАЛАЙ–ЯКИМЕНКО, О.: Взаємодія «Схід – Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні. – In: Берестейська унія і українська культура XVII століття. Red. Б. Гудзяк. Львів, Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 1996, s. 67-69.

¹⁹¹ Bohoslužobný spev vo východných chrámoch sa sformoval „na фоні існуючої практики і григоріанського, і протестантського хоралів, а також, очевидно, не

v známych kláštorňoch školách v Haliči (najmä vo Ľvove a Počajeve) viedol v 18. storočí biskupov Užhorodskej eparchie k tomu, aby tam vyslali aj svojich kantorov a bohoslovcov na štúdiá. Medzi gréckokatolíckymi kňazmi a v chrámoch Mukačevskej, neskoršie aj Prešovskej eparchie (1818) a v gréckokatolíckych obciach Spišskej diecézy spravovaných mukačevským biskupom sa tak rozšíril aj tlačný tzv. Ľvovský Irmologion¹⁹² z roku 1707. Založenie bohosloveckého seminára v Užhorode (1744) podnietilo štúdium bohoslužobného spevu v Mukačevskej eparchii, ktorá spravovala všetky farnosti byzantsko-slovanského obradu na Podkarpatskej Rusi a východnom Slovensku. Po založení seminára pre gréckokatolíkov v Užhorode, z ktorého už vychádzali aj hudobne vzdelaní kňazi, mohol A. Bačinský v roku 1794 nariadiť, aby sa spev bohoslužobných textov vo všetkých chrámoch Mukačevskej eparchie riadil prvým tlačným a znotovaným irmologionom z roku 1707.¹⁹³

Cirkevný spev v Mukačevskej a neskoršie aj v Prešovskej eparchii sa takým činom rozvinul do jednohlasného ľudového nápevu, tzv. *prostopinija*, ktorého zásady sú upravené a zapísané v spevníku bohoslužobných a liturgických spevov z roku 1866. **Великий Церковный Сборникъ** *prostopinija* usporiadal Andrej Popovč na základe nápevov farnosti Velyka Kopaňa v Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská Ukrajina). No až prvý znotovaný spevník Ivana Bokšaja **Церковное простопѣніе** z roku 1906 sa stal záväzným modelom pre všetky gréckokatolícke chrámy Mukačevskej a Prešovskej eparchie. Za zmienku stojí, že tzv. *prostopinijem* Mukačevskej diecézy sa od začiatku riadili aj maďarské gréckokatolícke farnosti a gréckokatolícke farnosti Križevackej eparchie a Pitsburskej metropolie. Cirkevné *prostopinije* sa postupne

без впливу народного гуртового співу, що, на думку фольклористів, активно розвивався в той час. Особливо треба наголосити на запозиченні львівського православного громадою протестантської практики – співання духовних, набожних пісень та перекладі протестантських церковно-пісенних текстів.” Пор. Говна О. Цалай–Якименко, Взаємодія «Схід – Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні, s. 68.

¹⁹² Irmologion je bohoslužobná kniha, ktorá obsahuje cirkvou predpísané irmosy (*cirkevné piesne*) a modlitby.

¹⁹³ O dejinách cirkevného spevu v karpatskej oblasti pozri ПЕКАР, А. В.: Нариси історії церкви Закарпаття. Том II., s. 381-383.

stalo zjednocujúcim nápevom gréckokatolíckej cirkvi v Podkarpatskej Rusi a na východnom Slovensku. Popri všeobecnom ľudovom speve sa však začal rozvíjať aj gréckokatolícky chórový spev, ktorý na samom začiatku spropagoval mukačevský katedrálny zbor *Harmónia* (1858) vedený Konštantínom Matezonským. V Prešovskej eparchii chórový spev liturgie, ktorú tiež skomponoval K. Matezonský, bol prvýkrát predvedený v prešovskej katedrále na pohrebe G. Tarkoviča v roku 1841. Novú chorálovú interpretáciu bohoslužobných spevov a hymnov v prešovskom katedrálnom chráme sa však podarilo zaviesť až Bartlomejovi Šašovi v roku 1885.¹⁹⁴

Popri bohoslužobnom speve sa však v chrámoch byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku a Podkarpatskej Rusi praktizoval aj spev paraliturgických piesní. Paraliturgické piesne sa spievali počas prijímania kleru a veriacich, no vždy sa dodržiavalo pravidlo, že takéto piesne nebudú nahradzovať bohoslužobný spev – napríklad *pričasten*.¹⁹⁵ Proti spevu paraliturgických piesní počas bohoslužobných obradov sa postavili mnohí odporcovia, ktorí v speve paraliturgických piesní videli nástup latinizácie v cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Najtvrdšie postoje zastával Ivan Vyšenskyj na prelome 16. a 17. storočia. Známy je jeho výrok: Латинський смрад пісень з церкви вижените!¹⁹⁶ Aj napriek nepriaznivým náladám popularita paraliturgických piesní v chrámoch východného obradu naďalej stúpala. Dokonca gréckokatolícki veriaci paraliturgickú pieseň prijali za jeden zo znakov odlišenia sa od pravoslávnych veriacich. Treba však zdôrazniť, že pri tvorbe paraliturgických piesní v uniátskom prostredí sa dodržiavala cirkevná, doxologická a dogmatická tradícia východnej cirkvi, hoci mnohé

piesne vznikali aj v duchu unionizmu, alebo boli prijaté z latinského obradového prostredia (napr. piesne k Najsvätejšej eucharistii, Kristovi Kráľovi, Stabat Mater dolorosa v cikrevnoslovanskom preklade, rozličné katechizmové piesne a pod). Paraliturgické piesne sa postupne stávali aj nástrojom na propagáciu unionizmu.¹⁹⁷

O speve paraliturgických piesní pred bohoslužobnými obradmi, počas nich a po nich v gréckokatolíckej cirkvi sa možno dozvedieť zvyčajne iba zo záhlavia niektorých piesní, ako je napríklad pieseň po premenení, pieseň na prijímanie, pieseň pri privítaní biskupa, pieseň na začiatok Veľkého pôstu, pieseň na Syropôstnu nedeľu, Mäso-pôstnu nedeľu a iné piesne, ktoré viditeľne svedčia o vplyvoch latinskej obradovej praxe.

Používanie takýchto piesní pri bohoslužbách je síce v rozpore s pravidlami bohoslužobného poriadku, no mnohé paraliturgické piesne sa stali súčasťou bohoslužobného okruhu aj preto, že sú zapísané v tzv. cirkevných zborníkoch, spevníkoch a v modlitbových knihách a gréckokatolícki kantori a veriaci ich tak začali pokladať za súčasť kánona. Zaujímavosťou je, že už v polovici 19. storočia sa v tzv. Lvovskom liturgikone predpokladá používanie paraliturgických piesní pri slúžení bohoslužobných obradov. Uvádza sa v ňom, že na jubileum chrámu (odpusť chrámu), pri slávení bohoslužby jubilejného roka, resp. ak sa slávia jubileá na iných posvätených a na to určených miestach, kde kňaz vysluhuje tzv. ЧИНЪ ЮБІЛЕА, možno používať vybrané príležitostné náboženské piesne. Bohoslužba jubilea sa slávi po svätej liturgii s vynášaním kríža, evanjeliára, ikon, cirkevných zástav a pod. Sprievod sa pri slávení tejto bohoslužby zastavuje na posvätených miestach, napríklad pri kríži, pri kaplnke, pri inom chráme v dedine (meste) alebo v inej dedine (fili), resp. na iných na to určených a posvätených miestach. Ľud spolu s kňazom spieva predpísané kajúcne irmosy (Помощникъ ѿ покроуітель), antifóny Osmohlasníka alebo Trojsvätú pieseň. V liturgikone sa uvádza, že pri takýchto bohoslužbách možno spievať aj iné príleži-

¹⁹⁴ Ibidem, s. 384, 398–405.

¹⁹⁵ Причasten je liturgický spev; názov *pričasten* sa odvodzuje od csl. причащѣніе, причащати (prijímanie, prijímať premenené obetné dary); spieva sa počas prijímania veriacich. Zvyčajne obsahuje jeden alebo dva verše zo žalmu. Pre svoju jednoduchosť a krátkosť sa často opakuje.

¹⁹⁶ Роговпай О. Цалай–Якименко, Взаємодія «Схід – Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні, s. 70; STERN, D.: Відносини набожних пісень до літургії у східних слов'ян в XVII–XVIII стст. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 325.

¹⁹⁷ „Із залюбування нашого народу до набожних пісень скористалися пропагатори унії, головню василіани, та зробили набожну пісню одним із засобів пропаганди унії.” Роговпай М. Возняк, Історія української літератури, s. 309.

tostné piesne, napr.: Трѡница Бѣѡцѣ, Гѡре мнѣ грѣшникѣ същѣ, Гдѣ въ живѡтѣ мой возрѣ глѣбоко, Прїидетѣ година а под.¹⁹⁸

Či možno uvažovať o popularite paraliturgických piesní iba preto, že sa podľa latinskej obradovej praxe často spievali aj počas bohoslužobných obradov, zdá sa jednostranné. Treba si uvedomiť, že pre východného kresťana je litera bohoslužobných obradov posvätná a akékoľvek nahrádzanie bohoslužobných textov paraliturgickými piesňami alebo spev paraliturgických piesní po predpísanom speve nie je v súlade s princípmi bohoslužobnej tradície východnej cirkvi. Napriek tomu spomenieme ešte jeden zaujímavý doklad dotýkajúci sa spevu paraliturgických piesní v gréckokatolíckych chrámoch na východnom Slovensku: „Селяне жадають, щоби ці пісні співано їм в церкві під час великого посту. Коли б дяк не хотів їх співати, тоді не міряють добре роківщини, не досипають до верха. Коли же співає, то дають навіть понад те, що належить.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ Роговпай Лестурікш сїрѣчь: Слѣжебникѣ. Сoderжачїѣ въ севѣ по чїнѣ сѣтїа востѡчнїа церкви Літѣргїю йже во сѣтїхъ дїцѣа нѣшего Іѡанна Златѡстагѡ. Въ Львѡвѣ, Тїпомъ й йждивенїемъ Ставропїїгїскаго Інститѣта, при Церкѡи Оуспенїа Пресѣтїа Бѣгородїци. Рѡкѣ ѿ Рождества Хрїтова, двѡхъ (1866).

¹⁹⁹ ГНАТЮК, В.: Утро–руські духовні вірші. ЗНТШ, т. XLVI, XLVII, XLVIII, 1902, s. 20. (Citované podľa О. Гнатюк, Українська духовна бароккова пісня, s. 44).

Úloha a miesto paraliturgickej piesne v cirkvi byzantsko-slovanského obradu

I.

Paraliturgická pieseň je špecifickým piesňovým útvarom byzantsko-slovanského obradu,²⁰⁰ ktorá je z literárnohistorického, jazykového a kultúrno-spoločenského hľadiska doteraz málo preskúmaná. Množstvo náboženskej spisby z prostredia byzantsko-slovanského obradu nebolo dosiaľ systematicky preskúmané. Pri štúdiu takýchto prameňov sa nemožno zaobiť bez poznatkov o obradových a spirituálnych zákonitostiach byzantsko-slovanského obradu. Len na ich základe možno poodhaliť fungovanie a miesto paraliturgických piesní v bohoslužobnom okruhu²⁰¹ východnej cirkvi. V práci sa opierame prevažne o rukopisnú spev-

²⁰⁰ Obrad alebo kult je spojenie vonkajších a vnútorných foriem slávenia. Vonkajšia forma slávenia spočíva v exogénnom prejave vnútornej zbožnosti pri uctievaní Boha zo strany členov cirkevnej obce (veriacich) a celej cirkvi. Veriaci slovom alebo skutkom (vonkajším spôsobom) vyjadruje svoju vieru, zbožnosť, uctievanie, chválenie, velebenie a svoju vďačnosť Bohu. Deje sa to aj prostredníctvom udržiavania, pokračovania a šírenia viery. To, čo sa človek snaží vyjadriť vonkajším spôsobom (slovo, úkon, symbol), pôsobí na vnútro človeka, oživuje a posilňuje ho. Pri prednášaní a speve bohoslužobných textov a modlitieb, pri symbolických úkonoch (prežehnávanie sa znamením sv. Kríža, skladanie rúk cez prsia, obracanie tváre k východu, poklony, bozkávanie ikon, dotýkanie sa svätých predmetov, požehnanie, pokrývanie a odkrývanie hlavy, okiadanie, umývanie rúk, osvetlenie, vynášanie ikon, svätenie vody, domov, sviec, obilnín a pod.) sa počas bohoslužobných obradov prejavuje živá tradícia zbožnosti cirkvi, cirkevneho spoločenstva. Bohoslužobné obrady sú tak didaktickým prostriedkom na prebudenie viery a zbožnosti. Prepojenie vonkajších a vnútorných foriem slávenia bohoslužieb sa uskutočňuje iba prostredníctvom vykúpenia a zjednotenia sa s Bohom. Pozri o tom MIRKOVIČ, L.: Pravoslávna liturgika. I. Belehrad 1965, preložil P. Kormaník. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 1994, s. 16.

²⁰¹ Pod pojmom *bohoslužobný okruh* rozumieme všetky formy obradov, ktoré *slávi*, *slúži* východná cirkev. Bohoslužobný proces sa začína večer po západe slnka *večierňou*, po nej sa *slávi povečerie*. Pri večerni sa na výročité sviatky *slúžieva* aj *litia* (posvätenie chlebov, pšenice, vína a oleja). Bohoslužobný okruh pokračuje okolo polnoci *polnočnicou*. Ráno pred východom slnka sa *slávi bohoslužba utierne* a *prvá hodinka*. Po utierni a prvej hodinke nasleduje *tretia* a *šiesta hodinka*. Vyvrcholením bohoslužobného okruhu je *liturgia*. Bohoslužobný okruh dňa sa končí slávením *deviatej hodinky*. Bohoslužobný proces má presne stanovený časový okruh, v ktorom sa *slúžia* jednotlivé bohoslužby, pri ktorých je dovolené spievať iba kánonické texty piesní, zapísané v bohoslu-

níkovú tvorbu východoslovenskej proveniencie zapísanú cyrilským písmom, ktorá si zasluhuje osobitnú pozornosť aj slovenských bádateľov – literárnych historikov, jazykovedcov, historikov a iných.

Hoci paraliturgické piesne nie sú bohoslužobným textom, neplnia bohoslužobnú funkciu (i keď svojím obsahom a formou pripomínajú bohoslužobný text), zvyčajne vznikali pod vplyvom bohoslužobných textov, žalmov, hymnov, legiend, čítaní z evanjelií a pod. Bohoslužobný text je taký kánonický recitačný (modlitbový, meditatívny), spevný a písaný útvar, ktorý v bohoslužobnom okruhu cirkvi má presne stanovené miesto; nemožno ho nahradiť iným bohoslužobným textom, resp. nekánonickou piesňou.²⁰² Za týmto cieľom ešte v období včasného kresťanstva vznikali texty bohoslužieb a liturgii.²⁰³ Za bohoslužobné texty sa tak pokladajú iba tie, ktoré sa používajú pri cirkevných, náboženských obradoch. Paraliturgické piesne zvyčajne vznikali ako reflexie sviatku, legendy, náboženskej udalosti alebo zázraku a často sa inšpirovali bohoslužobným slávením. Mnohé neliturgické útvary prenikali aj do boho-

žobných knihách. Porovnaj A. Рудаков, Краткое учение о богослужении Православной Церкви, s. 26. *Bohoslužobný okruh* sa zvyčajne označuje aj ako *bohoslužobný život cirkvi*. Bohoslužobný život cirkvi sa skladá z periodických a z príležitostných, neperiodických bohoslužieb, obradov. Periodická zložka obsahuje tri okruhy: *denný*, *týždenný* a *ročný*. Denný okruh tvorí večiereň, p večerie, poľnočníca, utiereň, prvá, tretia, šiesta a deväta hodinka a niekedy aj obednica. Do tohto okruhu patrí aj liturgia. Týždenný okruh predstavujú dni týždňa, a to nasledovne: Pondelok je dňom beztelesných mocností, utorok je dňom Jána Krstiteľa, Kristovho Predchodcu, streda a piatok sú dňami svätého Kríža, štvrtok je dňom apoštolov a sv. Mikuláša, sobota je venovaná všetkým svätým a zosnulým a nakoniec nedeľa je pravidelne oslavou Kristovho zmŕtvychvstania. Ročný okruh tvoria nepohyblivé a pohyblivé sviatky a pamiatky svätých.

²⁰² O schvaľovaní bohoslužobných textov pozri kánon 657 § 1 a § 2 a o nahrádzaní bohoslužobných textov pozri kánon 40 § 1-3 v CCEO. (Zákoník východných katolíckych cirkví. S pozhľadom na biskupa Mons. Ivana Ljavince, apoštolského exarchy řeckokatolíckej cirkve pro studijní a pracovní účely z latinského originálu do češtiny přeložil JUDr. Leo Salvét s kolektivem, Řím 1990.)

²⁰³ Rozdiel medzi liturgiou a bohoslužbou je v eucharistickej obete. Bohoslužbou sa nazývajú všetky náboženské obrady pravoslávnej cirkvi. K bohoslužbám patrí aj liturgia, ktorej súčasťou je eucharistická obeta. Práve pre tento charakter má liturgia v bohoslužobnom procese východného obradu špecifické miesto. Ostatné bohoslužobné obrady a úkony eucharistickú obetu nemajú, preto ich východná cirkev nenazýva liturgickými obradmi (liturgiou).

služieb. V minulosti procesu kanonizácie bohoslužobných textov zvyčajne nepredchádzalo zložité schvaľovacie konanie, preto pri niektorých bohoslužobných textoch máme viacero redakcií, ktoré vzišli z miestnej cirkevno-kultúrnej praxe. Prijatie bohoslužobných textov do kánona najmä v prvotnej cirkvi prebiehalo spontánne tak, že konkrétna pieseň sa častým používaním stala súčasťou bohoslužobnej tradície. Z obdobia svätých otcov ako príklad môže poslúžiť *Akatist k Bohorodičke*, ktorý sa dodnes spieva na Akatistovú sobotu pred Piatou pôstnou nedeľou. Spontáne pribratie pôvodne nekánonických piesní možno vidieť pri používaní niektorých paraliturgických piesní v miestnom nábožensko-kultúrnom prostredí (napr.: *Вошел еси архіерею; Милосердія двери* a pod.). Ich používanie pri bohoslužbách vychádza z miestnej praxe podporenej takými cirkevnými zborníkmi, spevníkoch a modlitebnými knihami používanými pri bohoslužobných obradoch, ktoré popri modlitbách pre veriacich a vybraných častiach z kánonických bohoslužobných kníh, ktoré sú spoločné pre všetky cirkvi byzantsko-slovanského obradu,²⁰⁴ obsahujú aj nekánonické paraliturgické piesne. Výber, zaradenie, teologickú a náboženskú bezúhonnosť paraliturgických piesní schvaľuje liturgická komisia, ktorá pri výbere piesní prihliada najmä na miestne nábožensko-kultúrne potreby a pomery.

Východná cirkev na označenie všetkých foriem cirkevných obradov používa pojem *bohoslužba*. K bohoslužbám vo východnom obradovom prostredí patria všetky *eucharistické* i *neeucharistické* slávenia (slúženia).²⁰⁵ Okrem *liturgie*, ktorá je typická eucharistickou obetou,

²⁰⁴ Pozri napríklad latinkou písaný cirkevno-slovanský spevník M. Čomu: *Malý Izbornyk cerkovnyj, ili sobranije raznyh moleńij, svjataho bogosluženiya i pisnej cerkovnyh. Užhorod 1924; Chváľme Boha. Modlitebná knižka pre gréckokatolíkov. Štvrté opravené vydanie. Bratislava, Spolok sv. Vojtecha v Trnave 1972, Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov. Bratislava, Spolok sv. Vojtecha v Trnave 1978; Отче наш. Молитовник. Ужгород, Карпати 1995; Modlime sa k Pánovi. Modlitebná knižka pre gréckokatolíkov. Prešov, Petra 1998.*

²⁰⁵ Pojem *slúženie alebo slávenie* vo východnej cirkvi sa odvodzuje od csl. *Богослужение, служба Бога, народное почитание* (gr. λειτουργία [λαός – ľud; εργον – čin], čo znamená verejný čin, skutok, služba). Výklad toho pojmu súvisí so spoločným uctievaním Boha podľa predpisov (zorađených v Typikone) a obradov východnej cirkvi. Týmto pojmom sa niekedy označuje aj *bohoslužobný okruh*.

uplatňujú sa vo východnom obrade aj také slúženia, ktoré platnosť liturgie nemajú, ale zohrávajú rovnako dôležitú úlohu v duchovnom živote cirkvi. Pojmom *liturgia* sa vo východnom byzantsko-slovanskom obrade označuje iba taká služba Bohu, ktorá je založená na eucharistickej obete. Ostatné neeucharistické slúženia sa vo východnej cirkvi označujú pojmom *bohoslužba*. Za *bohoslužbu* sa pokladá aj *liturgia*, ale na rozdiel od neeucharistických slúžení má špecifické postavenie.²⁰⁶ V západnom obradovom ponímaní pojem *liturgia* označuje bohoslužobné formy zahrnuté v liturgických knihách: *misál, antifonál, breviár, graduál, martyrológium, pontifikál, biskupský ceremoniál a rituál*. V latinskom obradovom prostredí je však zaužívané eucharistickú obetu označovať pojmom *omša*. Pojem liturgický sa v tomto obradovom prostredí niekedy spája aj so všetkými formami obradov a svätení a s textami duchovných piesní, ktoré majú *imprimatur*. Vo východnom obradovom prostredí sa *imprimatur* nikdy neuplatňuje pri kánonických textoch liturgii a bohoslužieb, ktoré sú zapísané v kánonických bohoslužobných knihách vychádzajúcich z bohoslužobnej tradície cirkvi.

Ako vidno, východná cirkev na označenie všetkých foriem cirkevných obradov používa pojem *bohoslužobný*. V západnom obradovom prostredí uvedenému označeniu zvyčajne zodpovedá pojem *liturgický*. Do konca 17. storočia sa všetky bohoslužobné formy označovali termínmi *officia divina, officia ecclesiastica*.²⁰⁷ V našej práci v zhode so západným obradovým myslením a pre lepšiu orientáciu v terminológii pojmom *liturgický* označujeme všetky oficiálne, cirkvou schválené texty, hoci podľa východného obradového chápania je pre všetky formy slúženia obradov presnejšie označenie *bohoslužobný* (existuje rozdiel v chápaní bohoslužby a liturgie). Na označenie *neoficiálneho, mimobohoslužobného* používame pojem *paraliturgický*. Grécka predpona *para-* má popri často pertraktovaných štyroch významoch *vedľa, popri, pri,*

²⁰⁶ Liturgia, resp. nekrvavá obeta je na rozdiel od starozákonných krvavých obetovaní nemých (v csl. *БЕЗЪСЛОВЕСНЫХЪ*) zvierat *službou slova*, založená je na eucharistii (gr. eucharis, csl. *БЛАГОДАРНЫЙ*).

²⁰⁷ Porovnaj VLAŠÍN, Š.: Slovník literární teorie. Praha, Československý spisovatel 1977, s. 210-211.

súbežný aj ďalšie dva významy – *proti-* a *mimo-*.²⁰⁸ Z tohto dôvodu v našej práci pojmy *paraliturgický* a *mimobohoslužobný* považujeme za synonymné, čo je v súlade s používaním pojmu *liturgia* v západnom obradovom chápaní (vo význame *konanie ľudu, služba ľudu pre obec, verejná služba*) a pojmu *bohoslužba* vo východnom (byzantsko-slovanskom) obradovom chápaní (*verejná služba ľudu obetovaná Bohu*).²⁰⁹

V byzantsko-slovanskom obrade sú bežné tri druhy liturgií – liturgiu Jána Zlatoústeho,²¹⁰ Bazila Veľkého²¹¹ a Gregora Bohoslovca.²¹² Pri všetkých týchto sláveniach prichádzajú veriaci do styku s eucharistickým Kristom.²¹³ Cirkevné bohoslužby dňa sa vždy začínajú večer po západe slnka a možno ich rodeliť do troch okruhov: medzi večerné bohoslužby patrí deväta hodinka dňa (*часъ*),²¹⁴ večiereň (*ВЕЧЕРНА*),²¹⁵ povečerie (*ПОВЕЧЕРІЕ*),²¹⁶ k ranným bohoslužbám patrí polnočná služba

²⁰⁸ Porovnaj PRACH, V.: Řecko-český slovník. Praha, Scriptum 1993. Niekedy sa grécka predpona *para-* spája aj so záporom *ne-* (napr. nenormálny/paranormálny). K tomu pozri IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M. – MANÍKOVÁ, M.: Slovník cudzích slov. Bratislava, SPN 1990.

²⁰⁹ Pozri k tomu A. Рудаков, Краткое учение о богослужении православной церкви, s. 6-7.

²¹⁰ Slúži sa na sviatky a počas všedných dní, ak nie je inakšie určené.

²¹¹ Slúži sa 10-krát do roka: pred sviatkami Narodenia Pána, Zjavenia Pána, v deň pamiatky sv. Bazila Veľkého, v nedeľu Veľkého pôstu (okrem Kvetnej nedeľe) a vo štvrtok a sobotu Strastného (*Veľkého*) týždňa.

²¹² Slúži sa v stredu a piatky Veľkého pôstu, v pondelok, utorok a stredu tzv. *Strastného týždňa* po *Kvetnej nedeľi*. Táto liturgia sa podobá na večiereň, preto sa večer aj slúži. Pri tejto liturgii sa nevysluhuje eucharistické prepodstatnenie chleba a vína na Božie Telo a Krv. Na prijímanie sa podáva vopred posvätený obetný chlieb, ktorý je uložený v bohostánku (kivote) – od toho liturgia vopred posvätených darov.

²¹³ S eucharistickým Kristom veriaci prichádzajú do styku aj pri bohoslužbe prijímania chorých, pri bohoslužbe jeleopomazaní. V tomto kontexte sa však myslí na vysluhovanie tejto sviatosti iba pri slávení liturgie.

²¹⁴ *Hodinky* sú modlitebné (*meditatívne*) pobožnosti slúžené podľa východného počítania času. Podľa nášho počítania k prvému, tretiemu, šiestemu a deviatemu času (*hodinke*) sa viaže siedma, deväta, dvanásť a pätnásť hodina dnešného počítania času.

²¹⁵ Pozri poznámku 17.

²¹⁶ *Povečerie* alebo večerná pobožnosť – obyčajne sa slúži po večerní. Povečerie ako bohoslužba sa svojimi textami a spevmi viaže k nastávajúcemu dňu a pamiatke svätého alebo sviatku.

(полѣнощница),²¹⁷ utiereň (оутрєна)²¹⁸ a prvá hodinka dňa; okolo obe-
da sa odbavujú bohoslužby tretej a šiestej hodinky dňa, vyvrcholením
bohoslužobného okruhu je liturgia.²¹⁹

Do bohoslužobného okruhu cirkvi byzantsko-slovanského obradu
patria *stále bohoslužby*. Sú to každodenné obrady cez rok, obrady
vzkriesenia a sviatkov, bohoslužby celonočného bdenia s večerňou, lí-
tiou a povečerím, polnočnou bohoslužbou, utierňou a liturgiou. *Časové*
alebo *periodické bohoslužby* tvoria obrady krstu, pokánia, kňazstva,
manželstva, pomazania chorých, pohrebu, svätenia vody, oleja, myra
a panychídy. Do okruhu časových alebo periodických bohoslužieb
patria aj akatisty²²⁰ a molebeny.²²¹ Bohoslužobné texty jednotlivých ob-

²¹⁷ *Polnočnica* sa slúži okolo polnoci. Pripomína očakávanie príchodu Krista, čo pripo-
dobňuje biblický výjav o múdrych pannách s olejovými lampami, ktoré zotrúvali v bde-
ní a čakali na ženicha – Krista. Symbolicky je polnoc časom, keď sa Kristus modlil
v Getsemanskej záhrade. Aj táto bohoslužba je na to zameraná.

²¹⁸ *Utiereň* sa slúži pred východom slnka ako posvätenie blížiaceho sa dňa. Symbolicky
pripomína Kristovo vzkriesenie. Na utierni sa po predpísanom čítaní doprostred chrámu
vynáša evanjeliár. Evanjeliár sa vynáša od oltára na znak Kristovho vzkriesenia. Kňaz
vtedy predstavuje Kristovho anjela a ľudia prichádzajúci bozkávať evanjeliár predstavi-
jú učeníkov a sväté ženy prinášajúce myro. Po kánone príslušnej nedele alebo sviatku
a po ranných chválach sa otvoria cárske dvere. Spieva sa *Veľké slávoslovie* (Veľká do-
xológia), ktoré sa na utierni spieva dvakrát – prvý raz pred hexapsalmom a druhý raz na
tomto mieste.

²¹⁹ Из снисхождения к верующим, которые, по житейским занятиям и службе
гражданскому обществу, не могут собираться на все эти службы отдельно,
Церковь совершает их в три различные времени дня: вечером, утром и около
полудня. Порогнѣй А. Рудаков, Краткое учение о богослужении православной
церкви, s. 26.

²²⁰ *Akatist* (gr. akathistos) je bohoslužobný hymnus, počas ktorého sa stojí (osl.
несѣдѣтельный). Akatisty sú chválospevy na česť Márie, Krista a svätých. Pôvodne sa
akatist spieval ako prosba o pomoc. Najznámejší je *Akatist k Bohorodičke*, ktorý sa
prvýkrát spieval okolo roku 626 za vlády cisára Heraklia, keď bol Carihrad obkľúčený
Peržanmi a Avarmi. Na počesť oslobodenia Carihradu od nepriateľov bol akatist prijatý
ako bohorodičný hymnus s bohoslužobnou platnosťou. Zvyk spievať akatisty sa ustálil
po nových vpádoch Saracénov (v roku 673 a 716) a rozšíril sa v celej východnej cirkvi.
Jeho používanie ako bohoslužobného textu potvrdil patriarcha Sergej v 7. storočí, ktoré-
mu sa často mylne pripisuje autorstvo (pozri Ottův slovník naučný, 1888, s. 607). Teoló-
govia a cirkevní historici za autora akatistu pokladajú Romana Sladkopevca a tento
hymnus hodnotia ako testament viery predkov. V *Akatiste k Bohorodičke* sa spomínajú
tri dogmy – panenské počatie, Božie materstvo a panenský pôrod. Porovnaj Akathistos.

radov sa nachádzajú v bohoslužobných knihách. Delíme ich na *sväté*
a *cirkevné knihy*.²²² K svätým knihám patrí *Sväté evanjelium* (СВЯТОЕ
ЕВАНГЕЛІЕ),²²³ kniha *Apoštol* (АПОСТОЛЪ)²²⁴ a *Žaltár* (ПСАЛТІРЬ).²²⁵

Mariánský hymnus. Velehrad–Roma 1995, s. 34–35. Akatist k Bohorodičke sa vo vý-
chodnej cirkvi spieva na Piatu pôstnu sobotu Veľkého pôstu (tzv. Akatistovú sobotu).
Spievanie akatistu sa nazýva *акаѣнничность*, čo predstavuje cirkev nosiacu meno *Po-
chvala Prečistej Bohorodičky*. História akatistu sa odvíja od 7. storočia, keď za vlády
cisára Heraklia (610–641) do blízkosti Carihradu „přitáhli nejprve Avari (617–619)
a později připluli Peršané (622) pod vedením vojevůdce Sabaria, poslaného králem
Chosroem II. Abharvem Parvisem (590–628), podporovaní na pevnině voji nejmenova-
ného mysonského chána Skytů. Kronika (Bellum Avaricum Jiřího z Pisidie, archiváře
Svaté stolice v Carihradě) se zmiňuje o dvou prosebných průvodech podél hradeb.
V první nesou ikonu Matky Boží a v druhé ikonu Krista rukou nevytvořenou, ostatky
svatého kříže a roucho Panny Marie. Další příležitosti k vzývání Panny Marie poskytly
nájezdy arabského generála Musulmy (672–678 a 717–718) za panování císařů Kon-
stantina IV. Pogonata (668–685) a Lva III. Isaurského (717–740) krátce před vypuknu-
tím ikonoklasmu. Latinská legenda tvrdí, že se tak stalo již za Theodosia III., kterého
Lev sesadil a poslal do kláštera. Tehdy se v průvodech nosily ostatky svatého Kříže
a ikona Panny Marie Hodigitrie, jak to naznačuje synaxar postní. Akafist, který se reci-
toval v průvodech městem při nebezpečí takových nájezdů, byl však složen mnohem
dříve, jak o tom svědčí existence jeho původní první sloky, troparu, kde se mluvilo pou-
ze o příchodu archanděla Gabriela do domu Josefova” (Akathistos, s. 25–26).

²²¹ Podobne ako akatist aj *moleben* je oslavným bohoslužobným textom určeným na
krátku pobožnosť. Je venovaný Panne Márii, Kristovi, svätým alebo na rozličné úmysly
(za ochranu, úcte Božského Srdca, úcte Najsvätejšej eucharistie a iné). Podobajú sa na
litánie známe v západnom obrade. Molebeny podobne ako akatisty alebo paraklisy majú
bohoslužobnú platnosť. *Paraklis* (gr. paraklétos, „pomocník, utešiteľ“) je pokorná, pro-
sebná pieseň alebo spevná horlivá modlitba. Zvyčajne je to modlitba, s ktorou sa veriaci
obracajú k Bohorodičke v žiali alebo smútku. Môže byť namierená aj k Svätému Duchu
ako Utešiteľovi. *Litánie* v západnom obradovom prostredí sú prosebné pobožnosti, mod-
litby skladajúce sa z množstva invokácií ku Kristovi, Bohorodičke a svätým. Majú zák-
lad v menšej liturgii. Inokedy sa litaniové volanie za zmlovanie v západnej liturgii koná
po introite slovami *Kyrie eleison, Kriste eleison*. Litaniové zvolania obsahujú výpočet
svätcov, ktorý sa nie vo všetkých litániách zhoduje. Na bohoslužobné účely sú schvá-
lené napríklad *Loretánske litánie*, *Litánie o mene Ježiš*, *O srdci Ježiša*, *Litánie o všet-
kých svätých* a pod. Litánie na rozdiel od akatistu a paraklisy vznikli omnoho neskôr.

²²² Blížšie pozri L. Mirković, Pravoslávna liturgika. I., s. 125–147.

²²³ *Sväté evanjelium* je kniha evanjelií, ktorá je pre bohoslužobné účely rozdelená na
niekoľko častí, tzv. perikopy.

²²⁴ Kniha *Apoštol* obsahuje apoštolské spisy a listy.

Cirkevné knihy obsahujú texty modlitieb, spevov a hymnov, používajú sa pri spoločných (všeobecných, verejných) bohoslužbách a pri súkromných pobožnostiach. Patrí k nim Liturgikon (ГЛАЖЕВНИКЪ),²²⁶ Časoslov (ЧАСОСЛОВЪ, resp. МѢСАЦЕСЛОВЪ),²²⁷ Osmohlasník (ОКТОИХЪ),²²⁸ Mineje (МІНЕЯ ѿБЩАА, МІНЕЯ ПРАЗДНИЧНАА),²²⁹ Triodion (Трїѡдъ поѣстнаа, Трїѡдъ цвѣтнаа),²³⁰ Irmologion (Ірмолѡгіѡ),²³¹ Typikon (ОУСТАВЪ)²³² a Trebník (ТРЕБНИКЪ).²³³

²²⁵ Žaltár obsahuje žalmy ako v Biblii, ale rozdelené sú na cykly, tzv. katizmy, ktoré sú predpísané pre jednotlivé bohoslužobné slávenia. Žalmy sa v Žaltári delia na tri časti: 1. deväť biblických piesní, ktoré sa čítajú na utierni s kánonom; 2. polyjelejný spev na sviatky Pána a na dni zvláštnych svätých, pre ktorých sa predpisuje polyjelej (polyjelej je bohoslužobný spev, pri ktorom sa viacnásobne opakuje *ѿко въ вѣкъ мѡлость ѣрѡ*) a 3. niekedy sa v Žaltári pri každej katizme uvádzajú aj príslušné tropáre a modlitby. Tretia časť bohoslužobného Žaltára je najmladšia, prvýkrát sa Žaltár takto tlačil v Rusku v roku 1687. Porovnaj L. Mirković, Pravoslávna liturgika. I., s. 128.

²²⁶ Liturgikon obsahuje texty obradov večierne, utierne a liturgii.

²²⁷ V Časoslove sú texty polnočnice, utierne, večierne, hodiniek, povečeria a modlitby určené pre kňazov.

²²⁸ Oktoich alebo Osmohlasník obsahuje osem hlasov stichír, kánonov, tropárov, kondákov a iných cirkevných piesní a spevov.

²²⁹ Mineje sú zborníky liturgických spevov (pri večierni, utierni a liturgii) na sviatky Pána, Bohorodičky a svätých.

²³⁰ Pôstny Triodion je časť cirkevného roka, ale aj cirkevná, bohoslužobná kniha, ktorá obsahuje modlitby a spevy v čase Veľkého pôstu a Strastného týždňa a Kvetný alebo Slávnostný Triodion počas Kvetného týždňa a celého paschálneho, veľkonočného obdobia.

²³¹ Pozri poznámku 192.

²³² Typikon obsahuje ukazovatele, počas ktorých dní a hodín, pri ktorých bohoslužbách a v akom poriadku sa majú používať predpísané modlitby a piesne zoradené v Liturgikone, Časoslove, Oktoichu a ostatných bohoslužobných knihách. Okrem Typikona určeného pre diakonov a kňazov existuje aj špeciálna bohoslužobná kniha tzv. Archijeratikon, určená pri slávení zvláštnych obradov, ktoré môže vysluhovať iba biskup. V Archijeratikone sú zapísané obrady a modlitby posvätných úkonov, ktoré počas slávení bohoslužieb vykonávajú biskupi, napr.: posvätenie čteca, speváka, hypodiakona; chirotonizácia diakona a kňaza; poriadok bohoslužieb povolania k cirkevnej povinnosti, postrihnutie mníchov, svätenie chrámov, oltárov, ikonostasov, antiminisov a pod.

²³³ Trebník je kniha bohoslužobných obradov pri udeľovaní sviatostí krstu, myropomazania (birmovania – vo východnom obrade sa myropomazanie a eucharistia udeľuje už pri krste), zmierenia (sv. spoveď), manželstva, pomazania nemocných a vysluhovania svätenín, napríklad svätenie vody, pohrebne obrady, svätenie liturgických rúch, kníh, obilnín, rastlín a ďalších svätenín.

V byzantsko-slovanskom obrade rozoznávame tri druhy bohoslužobných spevov. Irmologický spev je zapísaný v Irmologione. Tvoria ho najmä spevy kánonov, ktoré sa skladajú z irmosov (cirkevných piesní obsahujúcich výjavy zo Starého i Nového zákona), tropárov, kondákov, sedalenov a pod. Druhým spevom je sticheratický spev zapísaný v Sticheráriu; sú to najmä veršové skladby ako apostichy, anavitmy, dogmatiky a pod. a nakoniec tzv. papadický spev, ktorý sa vyznačuje najmä svojou pomalosťou. Jedna slabika pri papadickom speve sa môže interpretovať ako jedna hudobná veta. Sem patria najmä alelujové spevy, cherubiká a niektoré kondáky.²³⁴ Okrem foriem spevov rozoznávame aj osobitné skupiny piesní, napr. ypakoje, ktoré sa spievajú najmä na paschálnom povečeri, paschálnej polnočnici po kánone a na utierni pred antifónami a po tretej piesni kánona po sedalene. Kánon je ďalším osobitným spevom, ktorý je zložený z deviatich piesní, pričom každá pieseň kánona sa skladá z jedného irmosu a štyroch tropárov. Kánon je teda súborom viacerých druhov piesní. Jednotlivé piesne kánona sa označujú pojmom óda (gr. *aeído* – spievať). Irmos je úvodným, sprievodným nápevom sprevádzajúcim text jednej ódy kánona. Irmos sa tak pokladá za záväzný vzor pre nápevy ostatných piesní príslušnej ódy. Bohoslužobným spevom je aj tropár, ktorý je základným hymnom východnej cirkvi. Špecifickou bohoslužobnou piesňou je kondák, ktorý sa spieva po 6. óde kánona na bohoslužbe utierne. Ak sa slúži nedeľná utiereň a pripadá na nedeľu aj polyjelejný sviatok alebo je obdobie po sviatku, spieva sa po tretej piesni kánona aj kondák príslušného sviatku. Kondáky sa spievajú aj na liturgii po predpísaných tropároch. Poéziou kánonov sú tzv. ikosy, ktoré boli pôvodne prvými strofami tzv. veľkých kondákov. Všetky ostatné náboženské texty, paraliturgické piesne k ikonám, svätým, rozličné pohrebne, kajúčne, pútnické a iné náboženské a duchovné texty a piesne nepatria k bohoslužobným textom, nepoužívajú sa pri slávení náboženských obradov, vytvárajú mimobohoslužobnú (paraliturgickú) duchovnú, náboženskú spisbu.

Základnou funkciou paraliturgickej tvorby je rozvíjať spiritualitu u veriaceho mimo chrámu a bohoslužieb. Gréckokatolíci, ktorí podľa

²³⁴ Blížšie o tom RAES, A.: Les chant liturgique dans le rite Byzantin. Introduction in Liturgiam orientalem. P. I. O. S. Romae 1947, s. 251-273.

tradície patria k východnej cirkvi, paraliturgickú pieseň prijali za základný znak odlišenia sa od pravoslávnych veriacich, hoci spev paraliturgických piesní nemožno jednoznačne vylúčiť ani z typicky ortodoxného prostredia. Spev paraliturgických piesní však nikdy nenahradzuje bohoslužobnú pieseň.

Proces udomácnovania paraliturgických piesní v bohoslužobnom okruhu východnej cirkvi nemožno jednoznačne datovať. Významnú úlohu pri prenikaní paraliturgických textov do bohoslužobného procesu zohrala najmä západná (protestantská a neskoršie pod jej vplyvom katolícka) cirkev. V našom priestore bol tento proces zdynamizovaný prijatím únie (Užhorodská únia 1646).²³⁵ Na pozadí týchto vzťahov sa v cirkvi byzantsko-slovanského obradu sformovala rukopisná spevníková tvorba, ktorá je výsledkom tvorivých aktivít kňazov, kantorov a učiteľov.²³⁶

Ani západná cirkev spočiatku nedovoľovala pri liturgických požiadavkách používať duchovné piesne, neskoršie sa však výber duchovných piesní pre potreby liturgických, bohoslužobných úkonov orientoval na kancionálovú tvorbu. Do liturgického slávenia v západnom obradovom prostredí prenikali aj rozličné koledy, pastorále, vianočné hry a pod.²³⁷ Duchovné a náboženské piesne v latinskom obradovom prostredí sa zvyčajne spievali pred kázňou, po kázni, pri rozličných procesiách, cirkevných udalostiach a sviatkoch. Vo východnej (ortodoxnej) bohoslužobnej tradícii sa zvyk spievať paraliturgické piesne rozšíril najmä na spev pred bohoslužbou, po nej, pri sviatkoch chrámu a svätých.

II.

O používaní paraliturgických piesní sa možno dozvedieť z rozličných marginálnych poznámok v rukopisných i tlačených spevníkoch.

²³⁵ Blížšie o tom pozri ŽEŇUCH, P.: Pieseň ako ikona. Úloha paraliturgickej piesne v živote východnej cirkvi. – Viera a život, 10, 2000, s. 104-124.

²³⁶ Vplyvom východného a tiež západného religiózneho prostredia nevznikla iba „проста репродукція впливу сеї або іншої літератури, але в prvom rade pieseň nového charakteru, ktorá zľudovela. Blížšie o tom МИРОВИЧ, Н.: Библиографическое и историко-литературное исследование о Богослужении. Вилня 1876, s. 32.

²³⁷ Porovnaj KRASNOVSKÁ, E.: Duchovná pieseň v slovnej zásobe slovenčiny od 17. storočia. – Slovenská reč, 59, 1994, s. 77.

Ucelený pohľad na charakter paraliturgických piesní a na ich používanie v bohoslužobnom okruhu východnej cirkvi možno získať z úvodu (*Predslovu*) k prvému tlačenému spevníku piesní, ktorý vydali počajevskí baziliáni v roku 1790.²³⁸ Spevník obsahuje piesne na sviatky Krista, Bohorodičky, svätých a anjelov, piesne k zázračným bohorodičným ikonám, k ikonám Krista a svätých a rozličné príležitostné piesne inšpirované spevmi byzantsko-slovanskej i latinskej obradovej tradície. Väčšina piesní v Bohohlasníku pochádza z rukopisnej spevníkovej produkcie, pričom niektoré piesne sa vyskytujú iba v spevníkoch východoslovenskej, resp. podkarpatskej proveniencie.²³⁹ Bohohlasník vyšiel pod týmto názvom:

**БОГОГЛАСНИКЪ
ПѢСНИ БЛАГОГОВѢЙНЫЯ
Праздникѡмъ Гдѣскимъ, Бѣгѡродичнымъ, ѿ
Нарѡчитыхъ Свѣтыхъ чрезъ весь годъ
приключаящымся,
къ сѣмже нѣкоторымъ Чюдотворнымъ Иконамъ
слѣжащымъ, таже разлѣчнымъ Покаяннымъ ѿ
оумилѣтельнымъ
СОДЕРЖАЩЪ.
Собранъ, по силѣ исправленъ, четѣрьми Частми
впредѣленъ, Тѣпомъ ѿ Чертами Мѣстными**

²³⁸ Produkcia baziliánskych tlačiarň bola vysoká. Štyri oficiálne tlačiarne – „wileńska, uniowska, poczajowska i supraska“ vydali najviac dŕukŏw tŕoczonych cyrylicą – wileńska ok. 60, uniowska ponad 70, supraska ponad 150, a poczajowska až 280 pozycji” (PIDŁYPCZAK-MAJEROWICZ, M.: Cerkiewnostowiańskie druki bazylińskie w powojennych zbiorach bibliotek polskich. – In: Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7–10 XI. 1991. Kraków, Instytut Filologii Słowiańskiej 1993, s. 222.). O počajevskej tlačiarňi pozri ОПІЕНКО, І. І.: Історія українського друкарства. Київ, Бібліотека «Пам'ятки історичної думки України» Либідь 1994, s. 217-230; ЗАПАСКО, Я. П.: Мистецтво книги на Україні в XVI–XVIII вв. Львів, Видавництво Львівського університету 1971, s. 237-252; WITKOWSKI, W.: Drukarnia bazylińska w Poczajowie – osiemnastowieczny ośrodek kultury na Wołyniu. – In: Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7–10 XI. 1991. Kraków, Instytut Filologii Słowiańskiej 1993, s. 231-247.

²³⁹ Pozri o tom О. Гнатюк, Українська духовна барокова пісня. Варшава–Київ 1994, s. 43.

Напечатана ѿ ѿобразѣса
въ свѣтъ чюдотворнѣи Лаврѣ Почаевской,
Тѣмъ Инокѣ Чинѣ С. Васіліа Великаго
Лѣта ѿ Рождества Хрѣтова .Мѣсѣца.²⁴⁰

Bohohlasník sa vo vedeckej literatúre často uvádza ako antológia piesňovej (paraliturgickej) tvorby byzantsko-slovanského obradu. O charaktere prvého tlačeného Bohohlasníka sa možno dozvedieť už z imprimatur od Valeriána Senického, archimandritu rehole Bazila Veľkého v diecéze Luckej a Ostrozskej. Archimandrita Valerián uvádza, že zbierka obsahuje rozličné piesne veršotepcov a spevákov určených na oslavu Boha, Bohorodičky, svätých a ich sviatkov. Mnohé piesne editori Bohohlasníka prebrali a upravili z rozličných rukopisných spevníkov tak, aby neobsahovali nič противно православному свѣдѣнію Католическаго Вѣры.²⁴¹ Догматомъ, ниже непорочнымъ свѣдѣніемъ Соборнаго Цѣркве нравоу.²⁴² Opravy v spevníku sa dotýkali skracovania textov piesní; opravovali sa jednotlivé verše, pridávali sa nové strofy, preto sa niekedy menil obsah a charakter piesní. Bohohlasník ako zbierka piesní je adresovaná veriacim za účelom ich duchovného pozdvihnutia, na posilnenie nábožnosti národa a pre potreby duchovnej obnovy duší veriacich. Určená bola pre potreby kantorov a ľudového spevu, slúžila aj ako ľudové poučné čítanie, ako prostriedok proti vplyvu protiuniátsky a protikatolícky zameraným polemickým spisom.²⁴³

²⁴⁰ Preklad: Bohohlasník. Obsahuje piesne určené na zbožnú úctu sviatkov Pána, Bohorodičky a svätých, piesne na uctievanie zázračných ikon a rozličné kajúce a prosebné piesne. (Bohohlasník) usporiadali, (piesne) podľa možnosti opravili, do štyroch častí rozdelili, typografiou a notáciou vybavili a vytlačili mníši rehole Bazila Veľkého v zázračnej počajevskej lavre v roku 1790 od Narodenia Pána.

²⁴¹ Православно-католический вѣрникъ – staršie, predterezianske označenie pre uniátskych, gréckokatolíckych veriacich.

²⁴² Pozri БОГОГЛАСНИКЪ ПѢСНИ БЛАГОГОВѢИНЫ... (ďalej Bohohlasník). Počajev 1790, fol. 1^r.

²⁴³ Bohohlasník získal veľkú popularitu najmä medzi gréckokatolíckymi a pravoslávnyimi veriacimi, o čom svedčí počet reedícií zbierky. Počajevskí baziliáni vydali Bohohlasník trikrát – v roku 1790, 1805 a 1825. Po likvidácii počajevskej tlačiarne a po odobratí počajevského monastiera z rúk bazilánov a zo správy gréckokatolíckej cirkvi v roku 1831 sa Počajev stáva centrom pravoslávnej cirkvi. To však nezabránilo, aby počajevský Bohohlasník vyšiel vo ľvovskej tlačiarne v roku 1850 a 1886 bez akýchkoľvek zmien.

V predslove k prvému vydaniu editori počajevského Bohohlasníka určeného ко благоумнымъ Пѣвцамъ ѿ Слышателямъ Пѣсней²⁴⁴ bližšie špecifikujú poslanie, zameranie a funkciu spevníka, spôsob a zdroje jeho vzniku. V Predslove uvádzajú, že piesne zapísané v tomto spevníku pochádzajú z rukopisných zbierok rozličných autorov. Mnohé však bolo treba upraviť, prerobiť alebo úplne vynechať hlavne preto, že boli nevкусné; iné piesne boli málo známe. Na niektoré piesne editori Bohohlasníka nepoznali nápev, preto sa v zbierke nachádzajú bez notácie, iným piesňam počajevskí baziliáni priradili podobné nápevy najčastejšie používaných a vtedy známych piesní. Do Bohohlasníka počajevskí baziliáni zaradili najmä tie piesne, ktoré sa často vyskytujú v rukopisných spevníkoch z 18. storočia. Množstvo variantov piesní, ktoré tradovaním často stratili svoj pôvodný zmysel, viedlo zostavovateľov Bohohlasníka k úprave ich textovej a hudobnej stránky podľa ich vkusu.²⁴⁵ Mnohé staré piesne tak dostali novú podobu, alebo novým – „pokazeným“ piesňam sa podľa editorov zbierky vrátil ich starý vieroučný a oslavný zmysel.²⁴⁶

Spev paraliturgických piesní počajevskí baziliáni a editori Bohohlasníka pripodobňujú k spevu Izraelitov opúšťajúcich egyptské jarmo.

Na prelome 19. a 20. storočia Bohohlasník počajevských bazilánov s menšími úpravami pre svojich veriacich vydala aj pravoslávna cirkev v rokoch 1884 a 1885 v kyjevskej tlačiarne. V cholmskej tlačiarne vyšiel Bohohlasník v rokoch 1894, 1900 a 1903; v Počajev pod egidou pravoslávnej cirkvi v rokoch 1900, 1902, 1903, v petrohradskej tlačiarne vyšiel Bohohlasník v rokoch 1900, 1902, 1905 a vo Varšave v rokoch 1934, 1935 a 1969. Vydania z rokov 1894-1969 však obsahujú už mnohé výrazné zmeny v zložení, obsahu a charaktere textov spevníka. Porovnaj ГНАТЮК, О.: Стопінка з історії української духовної поезії – почаївський *Богогласник*. – Іп: Варшавські українознавчі записки. Зошит 1. Ред. С. Козак. Варшава, Видають оо. Василянни 1989, s. 123.

²⁴⁴ Bohohlasník, fol. 2^r.

²⁴⁵ Игнѣа въ концѣ добрѣ сочинѣнѣа, ѿ по своемъ гласованію оубѣданнѣа вѣхъ, ѡбаче ѣгда писменемъ ѿ єдинаго дръгомъ Пѣвцѣа предаватѣса начаша, чрезъ ненаказанныхъ Писцѣвъ такъ повредѣшася, ѡкъ не токму стѣхъ ихъ слоувѣ, но ниже оубѣна развѣнѣа своего возвѣмѣша. Ibidem.

²⁴⁶ ѡкъ ѡдѣжда ѡвѣтшавшаа, прешнѣа же, ѿ ѡновѣнна: ѡкъ ѡкъ потемнѣное сребро, искѣшенно же ѡгнемъ, ѿ ѡчищенно седмерницею, предлагаются. Bohohlasník, fol. 2^r-2^v.

Uvádzajú príklad o Mojžišovi, ktorý suchou nohou so svojimi kmeňmi prekročil more a za toto zázračné dielo sa poďakoval Bohu spevom piesne **Поѣмъ Гдѣви**, ktorá sa dodnes spieva pri slávení utierne. Piesne v Bohohlasníku prirovnávajú k žalmom hriešneho kráľa a proroka Dávida,²⁴⁷ ktorý **толико ѱалмѡвъ благоутѣрномъ Іаю написѧ, ѧ самъ ѧ кѡпнѡ поаше, ѧ оударѧше въ гѣсли.**²⁴⁸ Tak aj veriaci môžu spievať piesne so sprievodom organu, a tak sa navzájom povzbudzovať a velebiť Boha. Doslova sa píše, že vtedy, keď hlas človeka nestačí, je potrebné spev sprevádzať na organe podľa príkladu Dávidových žalmov: **Прїимїте ѱаломъ, ѧ дадите тѡмпанъ, ѱалтїръ красенъ со гѣсли.** Aj Bohorodička pri navštívení Alžbety, ako ďalej alegoricky pokračujú editori Bohohlasníka, zaplesala a velebila Pána duchovnou piesňou (**воспѣтъ радостнѡ ѧ благоутѣрно**): **Велїчїтъ дѡшѧ моѧ Гдѧ, ѧ возрадовасѧ дѡхъ моѧ ѡ Бѡзѣ Спѧсѣ моѣмъ**, ktorá sa tiež stala súčasťou slávenia utierne – spieva sa po 8. piesni kánona.

Počajevskí editori Bohohlasníka poukazujú na to, že predkladaná práca určená pre veriaci ľud nevznikla preto, aby spev ľudu pokazila, ale aby ho povzniesla. Preto je Bohohlasník určený všetkým ľuďom zdravého zmysľania a rozumu, ktorí nebudú ponížovať a kaziť toto dielo. Dôvodí, že iba nábožnými piesňami je možné skrásliť a osláviť cirkevné sviatky, prejavíť bázeň pred Bohom a jeho svätými. Toto ohlasovanie tajomstva svätej viery sa má konať aj prostredníctvom spoločného spevu takýchto piesní v chráme, lebo také majú byť naše modlitby a piesne vysielané pred trón Najvyššieho. Prostredníctvom neprestajného spoločného spevu piesní sa podľa zostavovateľov *Bohohlasníka* môže sprítomňovať a neustále oslavovať Božie dielo.

Piesne v uvedenej zbierke majú poslúžiť na oslavu Boha, Bohorodičky, svätých, sviatkov a ikon tak isto, ako sú užitočné bohoslužobné piesne a spevy, pričom sa paraliturgická pieseň stáva potrebnou oporou pred nástrahami nevraživeho sveta. Piesne k zbožnej úcte zapísané v počajevskom Bohohlasníku sú podľa jeho zostavovateľov takými spevmi, ktoré sú jednou z mnohých foriem prejavovanej úcty ctiteľov Boha, Bo-

horodičky a všetkých svätých. Práve tieto piesne vysielané pred trón Najvyššieho majú vyznieť ako najúprimnejšia modlitba, lebo ich prostredníctvom sa Boží ctelia rozpamätávajú a oslavujú Božiu velebnosť.²⁴⁹ Editori Bohohlasníka uvádzajú, že vždy je lepšie a milšie Bohu nábožne spievať piesne z tejto zbierky, ako sa počas sviatkov, pôstov a slávenia bohoslužieb oddávať **сквѣрнѡмъ игралницѡмъ, бѧснемъ, смѣхотворѣнїѡмъ, пласѧнїѡмъ, пїлтїкамъ, свѧромъ, ѧ ѧнѡмъ непреподѡбнѡмъ дѣлѡмъ**,²⁵⁰ lebo spievanie alebo čítanie piesní nedovolí Satanovi vstúpiť do srdca ani jedného človeka, vyženie a umŕtvi pozemské žiadostivosti, biedu, zlosť, trpkosť umučeného srdca a pomôže pochopiť a prijať tradíciu pravej viery otcov zapísanú a každodenne zjavovanú pri bohoslužbách.²⁵¹ Preto všetci, ktorí nábožne spievajú a s bážňou prednášajú tieto piesne, predstavujú serafinov a cherubínov. Editori Bohohlasníka však upozorňujú, že iba zo srdca vytekajúca pieseň je dielom Ducha Božieho. Potvrdzujú to citátom z evanjelia (Jn 3, 8).²⁵² Takýmto spôsobom pri speve paraliturgických piesní z počajevského Bohohlasníka a pri slávení bohoslužieb zhromaždený ľud predstavuje ikonu nebeského chóru a neprestajne Boha velebiacich nebeských mocností a anjelov. Nikto by sa preto nemal báť a nemal by sa hanbiť pozdvihnúť svoje oči, ústa a svoj hlas k nebu a spevom učiť ostatných o Božej pravde a pravej cirkvi. Podľa zostavovateľov Bohohlasníka sa iba spevom môžeme pripodobniť nebeským svätým a anjelom, ktorí stoja pred trónom Božej slávy a modlia sa za seba, za svojich dobrodincov i nepriateľov. Zároveň prosia tých, ktorí budú túto zbierku používať, aby nezabudli na statočných zapisovateľov a zostavovateľov tohto spev-

²⁴⁹ **Благоутѣнѡмїи пѣснїи оукрашѧются праздники церкѡвнѡѧ, воздѧется сѡгвѣтѡшѡѧ, ѧже ѡ чтѣнїихъ чѣсть Бѣѧ и стѣлѡмъ ѣгѡ, возгласѧются Тѧннѡ стѣлѡ Бѣрѡѧ, возстѧются гласѡвнѣ собѡрнѣ ѧ благопрїѧтнѣ моленїѧ нѡша къ Престѡлѡу Вѣшнемъ: воспоминаются ѧ прославѧются велїчїѧ Бжїѧ къ спасѣнїю нѡсѣ грѣшнѡѧ содѣѧннѡѧ, ѧ днѣсь дѣїствѡемаѧ.** Bohohlasník, fol. 2^v.

²⁵⁰ Bohohlasník, fol. 2^v.

²⁵¹ **Тѡжде ѧ повседнѣвно творїтъ церкѡвь Сѣѧѧ Мѧтї, ѧже нѡмъ чѧдомъ своѡмъ разлїчнѡѧ Тѧннѡ Бжїѡѧ, ѧ оумнѧнїѧ ѧспѡлненнѡѧ прѣдлагѧтъ Пѣнїѧ.** Bohohlasník, fol. 3^r.

²⁵² **Дѡхъ во ѧдѣже хѡщѣтъ дѡшѣтъ: ѧ гласъ ѣгѡ слѣшнїш, но не вѣсї, ѡкѡдѧ прїхѡднѣтъ, ѧ кѧмѡ глѧдѣтъ.** Bohohlasník, fol. 2^v.

²⁴⁷ **Не вѣзвнѣ царь Сѣѡлѡѧ ѧ Прорѡкъ Дѧвїдъ.** Porovnaj Bohohlasník, fol. 3^r.

²⁴⁸ Bohohlasník, fol. 3^r.

nika: *Staňte sa dôstojnými a večnými spevákmi a ohlasovateľmi Božieho diela ako nebeskí anjeli, aby ste takto pocítili prepotrebnú milosť Božiu, ktorá vám bude daná prostredníctvom piesní iba vtedy, ak budete hodnými účastníkmi tohto veľkolepého diela ako neprestajní prosebníci za ľudí a osobitne za editorov tohto spevníka.*²⁵³

III.

Spev paraliturgických piesní sa na základe ľudovej zbožnosti vníma ako neoddeliteľná súčasť bohoslužobného okruhu. Často však celkové usporiadanie piesní v spevníkoch podlieha značnému vplyvu latinských alebo protestantských duchovných spevníkov a kancionálov, o čom svedčí najmä usporiadanie piesní v zbierkach; poradie jednotlivých piesní nezodpovedá byzantsko-slovanskému sviatkovému okruhu, ale pridržia sa latinského cirkevného kalendára. Mnohé spevníky sa nezačínajú piesňami na sviatok narodenia Bohorodičky, ako je to zvykom v bohoslužobnom kalendáriu východnej cirkvi, ale piesňami na sviatok narodenia Krista – ako je to zvykom v západnom obradovom prostredí. O tom, že aj Bohohlasník je zostavený podľa latinských kancionálov, svedčia aj niektoré preklady pôvodne latinských duchovných spevov a spevov na sviatky, ktoré východná cirkev neslávi.²⁵⁴ V piesňach v rukopisných i neskoršie tlačených spevníkoch možno nájsť nielen duchovné, ale aj historicko-spoločenské vzťahy medzi dvoma slovanskými historickými, kultúrnymi a religijnými priestormi – slovanským Východom a Západom.

Vo východnom i v západnom religióznom prostredí vznikali aj rozličné prosebné, kajúcne, modlitbové (resp. meditatívne) piesne i pohrebné a príležitostné piesne. Paraliturgické piesne východného obradu môžeme podľa obsahu rozdeliť na paraliturgické piesne doxologického,

modlitbového, meditatívneho charakteru venované sviatkom a svätým cirkevného roka, na koledy a na paraliturgické piesne s historickým obsahom, ktoré sú najčastejšie venované rozličným zázračným ikonám. Niekedy sa v paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu možno stretnúť s prebásnením najčastejšie používaných žalmov. S prekladaním žalmov do slovenčiny sa možno stretnúť v katolíckej cirkvi už od 17. storočia. Ide však o jednotlivé využitie v kázňovej literatúre. Súvislý preklad žalmov tvoriaci súčasť prekladu náboženského diela benediktínskeho mnícha L. Blosia (Raj vernej duši) je známy z tridsiatych rokov 18. storočia²⁵⁵ a kalvínske preklady žalmov do zemplínskeho nárečia datujeme do 50-tych rokov 18. storočia.²⁵⁶ Aj v prostredí slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu sú známe prebásnenia žalmov, bohoslužobných textov a kánonov, hoci sa takéto paraliturgické piesne nikdy nepoužívali pri slávení bohoslužobných obradov namiesto kánonických textov zapísaných v cirkevnej slovančine príslušnej redakcie.²⁵⁷

Novátorstvo paraliturgických piesní, ktoré čerpajú incipyty zo žalmov, biblických a bohoslužobných textov, je založené na autorovom komentári (explicácii) bohoslužobného alebo žalmového textu. Napríklad pieseň *Величай душе моя Пречистѣю Панѣ / введемъ во церковъ Марню Преславнѣ*,²⁵⁸ ktorá sa nachádza na fol. 21^r–22^r v rukopisnom *Spevníku Petra Rudnova* z polovice 18. storočia (uložený je v

²⁵⁵ Bližšie pozri KRASNOVSKÁ, E.: O jazyku žalmov v Blosiovom preklade a v kamaldulskom preklade Biblie. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 21, 29, 30.

²⁵⁶ Porovnaj ŽEŇUCH, P.: K otázkam prekladu žalmov kamaldulskej Biblie a kalvínskeho žaltára z roku 1752. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 41–52.

²⁵⁷ Dnes však funkciu sakrálného jazyka v chrámoch východného obradu plnia aj spisovné jazyky, napríklad ukrajinčina, ruština, slovenčina u grékokatolíkov Slovákov. Pravoslávni kresťania na východnom Slovensku uplatňujú spisovnú slovenčinu vo funkcii sakrálného jazyka iba pri čítaniach zo Starého zákona na večerni, pri čítaní epištoly na liturgii, spisovná slovenčina je tiež jazykom kázne.

²⁵⁸ Pieseň v prepise do azbuky publikoval Julian Javorskij z tzv. Prešovského spevníka, ktorý je teraz uložený v rukopisnom oddelení Národnej knihovne v Prahe pod signatúrou XVII–L–18. Porovnaj Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 131–132, s. 24–42.

²⁵³ Оудостонтеса вѣчнаго ѡнаго со Ангѣл пѣніа ѿ ликовствованіа; ѡбаче юже благодѣтію Бжією ѡ слѣдѹющихъ зде пѣсней дѣшамъ вашиимъ ѡврацаете ползѣ, сеа оучастіа доврожелателніи дѣлателіе, ѿ пріснїи молїтвенницѣ ваши, строїтеліе Пѣсней ѡбѣ не вѣлиа лишєніи. Bohohlasník, fol. 3^v.

²⁵⁴ Presný opis piesní v ročajevskom Bohohlasníku pozri v práci ВОЗНЯК, М.: Матеріали до історії піснї і віршї. Тексти й замітки. Том II. Українсько-руський архив. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові 1914, s. 383–480.

rukopisnom oddelení Knížnice Stefanyka vo Lvove pod signatúrou HTШ–364), možno považovať za ľudovú variáciu (analogiu) bohoslužobného spevu **Величания** (Velebenia) z utierne sviatku Uvedenia presvätej Vládkyne, našej Bohorodičky a vždy Panny Márie do chrámu (**Входъ въ Храмъ Пресвѣтыя Влчницы нашея Бцѣ и приснодѣвы Мрїи**, sviatok 21. novembra). *Velebenie* sa spieva na bohoslužbe utierne po *polyjeleji* zloženého zo 134. a 135. žalmu. Zvláštnosťou tejto paraliturgickej piesne je aj spojenie bohoslužobného spevu (Velebenia) s modlitbou **СЛАВА: И НЫНѢ: АННА: СЛАВА ТЕБѢ, БОЖЕ**, ktorá sa recituje na konci každej katizmy²⁵⁹ pridaním verša, ktorý vyjadruje priatie modliacich sa – *не забудь насъ, Владычице, чистая Госпоже*. Na porovnanie uvádzame vedľa seba citáty z piesne v rukopisnom *Spevníku Petra Rudnova* z 18. storočia (Rud.), z variantu piesne v tzv. *Prešovskom spevníku* z druhej polovice 18. storočia (Preš.) a príslušné časti

²⁵⁹ Čítanie žalmov pri bohoslužbách vychádza z presného vymedzenia počtu a častí žalmov, tzv. *katiziem*. Pre recitáciu alebo spev jednotlivých katiziem je záväzná istá schéma úvodných a záverečných modlitieb, ktoré ohraničujú každú katizmu (na začiatku katizmy sa trikrát recituje modlitba **Прїидїте поклонимса**, na konci katizmy sa trikrát recituje **СЛАВА: И НЫНѢ: АННА: СЛАВА ТЕБѢ, БОЖЕ**). Porovnaj NAUMOW, A.: Liturgiczny żywot Pisma Świętego. – In: Citazioni Reminiscenze Bibliche nella letteratura Slava Ortodossa. Цитаты и реминисценции из Библии в литературе православного славянства. Tavola rotonda. XII Congresso Internazionale degli Slavisti. Cracovia – 31 Agosto 1998. Red. G. Borgi-Bercoff. Napoli, Associazione Italiana degli Slavisti 1998, s. 13. Napríklad na utierni ako súčasť celonočného bdenia (tzv. *всеночное*) a počas Päťdesiatnice (obdobie od sviatku Kristovho vzkriesenia po sviatok Zostúpenia Svätého Ducha) sa číta tzv. *шестипсалміе*; ide o šesť žalmov v poradí 3., 37., 62., 87., 102., 142. Na hodinkách dňa počas bohoslužobného okruhu sa čítajú žalmy v nasledovnom poriadku – na prvej hodinke sa číta 5., 89. a 100. žalm, na tretej hodinke sa číta 16., 24. a 50., na šiestej hodinke sa číta 53., 54., a 90. žalm a na deviatej hodinke sa prednáša 83., 84. a 85. žalm. Žalmy 148., 149. a 150. sa označujú ako ranné chvály a prednášajú sa na utierni, večerné žalmy sa prednášajú pri speve stichír na *Господи воззвахъ*, sú to 140., 129. a 116. žalm. Žalm 103. označovaný aj za *prvotný žalm* poukazujúci na Božiu múdrosť a milosrdenstvo a na jeho diela od stvorenia sveta, prednáša sa ako úvodný žalm na večerni. Začína sa ním slávenie bohoslužobného okruhu dňa a ďakovní 33. žalm sa recituje na konci liturgie pri rozdávaní *eulogií* (nekonsekrovaných čiastočiek prosfory). Zaujímavosťou je, že len počas *Veľkého pôstu* sa pri bohoslužobných obradoch východnej cirkvi prečíta dvakrát celý Žaltár.

bohoslužobného spevu *Velebenia* na sviatok Uvedenia Presvätej Bohorodičky do chrámu (Velič.):

(Rud.):²⁶⁰

- Величай душе моя Пречистую Паню // введемъ во церковь Марию Преславну // Во трехъ лицехъ тройци сѣой задаръ // приносима**
- Молитвы изустъ чистыхъ и презъ дѣв // ическихъ проливаетъ предъ Богомъ да въ // детъ спасенный: В дѣво пречистая в цвѣте трилѣтн // ты в солнце праведное вблече пресвѣтлый: // Нехай введемъ твое всѣхъ насъ доне // въ приведе. В земля идеже жити потреба:**
- Алилуя, алилуя слава тебѣ Боже просимъ // тебе забывди насъ марне госпоже**

(Preš.):²⁶¹

- Величай, душе моя, пресвятую Панну, // введённую во церковь Марию преславну! // Во трёхъ лѣтахъ Троицы святой за даръ ся приносить**
- Молитвъ чистыхъ зъ устъ пречистыхъ и слезы дѣвственни // проливаетъ предъ Богомъ, да будутъ спасени // Ахъ, Дѣво пречистая, о, квѣте трилѣтний, // якъ солнце праведное, облаче пресвѣтлый! // введемъ твое ведетъ насъ до неба, преведетъ насъ отъ земля, где жити потреба**
- Алилуя (2), слава тебѣ Боже, // забудь насъ, Владычице, чистая Госпоже**

(Velič.):²⁶²

- refrén: **Величаемъ тѣ, пресвятѣе Дѣво, богоизбраннаа Отроковице, и чтѣмъ въ церковь Гдню вхождѣніе Твое а веръ: Велии Гдъ и хваленъ зѣло въ градѣ Бѣга нашего, въ горѣ стѣи Бѣгѣ.**

²⁶⁰ Citované podľa rukopisného *Spevníka Petra Rudnova*.

²⁶¹ Citované podľa Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 131-132.

²⁶² Citované podľa Великий церковный изворникъ. Изданіе Юліа Фелдеша въ Ожгородѣ 1925.

- b) verše: Пресла́внаа глаго́лашаа ѿ тебе́, гра́де Божій; Свѣта́ Цѣрквѣ́ Твоѣ́, дѣвна въ правдѣ́; сіа́ вѣ́рата Гдѣ́на, праведни́и вни́дѣтъ въ на́; Свѣ́иши дѣи́и ѿ вѣ́ждѣ ѿ прикло́ни о́ухо́ Твое́; Сего́ ра́ди лю́дѣ исповѣ́даѣтсѣ́ Тебѣ́ въ вѣ́къ, ѿ въ вѣ́къ вѣ́ка.
- c) verš ukončenia katizmy: Сла́ва: И ны́нѣ: А́ннѣ́ѣ: Сла́ва тебе́, Бо́же

S prekladmi žalmov do ľudového jazyka pre bohoslužobné účely sa vo východnom obradovom prostredí stretávame veľmi zriedkavo. Najčastejšie narážame na prebásnenie, prerozprávanie alebo na výklady žalmov, ako je to napríklad v rukopisnej knihe *Образъ истиннокающагосѣ ѿ кающагосѣ пророка царствѣющагосѣ живоначертаный въ Псалмѣ́ патдесѣ́томѣ́ ѿ всѣ́мѣ́ хрѣ́стїаномѣ́ кающимсѣ́ на подержаніе́ предло́женъѣ́*. Výklad Päťdesiateho žalmu napísal v krásnobrodskom kláštore mních Alexander zo Spoločnosti Ježišovej v roku 1804. Prebásnený 148. a 149. žalm sa nachádza v počajevskom Bohohlasníku ako pieseň č. 77 so záhlavím *Хвалите́ Господѣ́ со не́вѣ́стѣ́*. Pod číslom 34 sa nachádza paraliturgická pieseň *На рѣ́ка́хѣ́ сѣ́до́хомѣ́ гѣ́рка вавлу́на*. Je to prebásnený 136. žalm, ktorý sa spieva namiesto *Velebenia* po polyjeleji na utierni predpôstnej nedel'e márnотratného syna. V počajevskom Bohohlasníku sa pod číslom 11 uvádza aj paraliturgická pieseň, ktorá je prebásnením časti veľkej doxológie (tzv. Veľkého slávoslovja, *Славослѣ́віе вели́кое*) z utierne do podoby paraliturgickej piesne *Сла́ва во вѣ́шнихѣ́ Бо́гѣ́*, ktorú počajevskí mníši odporúčajú spievať na sviatok Kristovho narodenia.

Sústredíme sa však iba na 34. a 77. pieseň. V týchto prípadoch ide o modelovú situáciu transformácie žánru bohoslužobnej piesne – žalmu do podoby paraliturgickej piesne. Ukazuje sa, že východiskom pre tvorcov, autorov paraliturgických piesní boli predovšetkým bohoslužobné texty a Dávidove žalmy. Na príklade 34. piesne v počajevskom Bohohlasníku (Bhl.) uvádzame analogické časti textu 136. žalmu podľa Žaltára (Žal.) a podľa Veľkého cirkevného zborníka (VZb.) používaného pri slávení bohoslužieb:

(Bhl.)

- a) На рѣ́ка́хѣ́ сѣ́до́хомѣ́ гѣ́рка вавлу́на, // вѣ́гда помѣ́нѣ́ти, вѣ́гда помѣ́нѣ́ти прѣ́красна́ сѣ́вна:
- b) Скорѣ́ѣ ѿ пла́чѣ́ о́утрѣ́вѣ́ всѣ́мѣ́ провожда́ютъ, // ꙗ́ко плѣ́ншии на́сѣ́ пѣ́ти понѣ́жда́ютъ: // Воспо́йте на́мѣ́ пѣ́сни ѿ сѣ́внско́й страны́, Да о́услѣ́шнѣ́тсѣ́ гла́сѣ́ радостни́и повѣ́рѣ́ни:
- c) Ка́къ въ землѣ́ чѣ́ждеи на́мѣ́ плѣ́ннико́мѣ́ сѣ́щѣ́мъ // Мо́щно пѣ́ти, сла́дкихѣ́ о́ргѣ́нѣ́ немѣ́щѣ́мъ:
- d) Иеру́салѣ́ме! ѿ́ще́ тѣ́ж за́вѣ́демъ, // Ду́шею ѿ́ тѣ́ломѣ́ за́вѣ́нни да вѣ́демъ! // Да при́лпнѣ́тъ на́шѣ́ ѣ́зыкъ ко сво́ймѣ́ гортѣ́немъ, // ѿ́ще́ тебѣ́ сѣ́и́й Гра́де не́помѣ́немъ!
- e) Дѣ́и вавлу́нскаѣ́ ѿ́ка́нна сѣ́ла, // ѿ́ ктѣ́ бѣ́ ти возда́лъ возда́нїе́ цѣ́ло!
- f) Блаже́нъ ꙗ́же мѣ́тны ѿ́ринѣ́тъ кладе́нцы, // И ѿ́ ка́мень твоѣ́ разѣ́ѣ́тъ младе́нцы.

(Žal.)²⁶³

- a) На рѣ́ка́хѣ́ вавлу́нскихѣ́, та́мо сѣ́до́хомѣ́ ѿ́ пла́ка́хомѣ́, вѣ́гда помѣ́нѣ́ти на́мѣ́ сѣ́вна
- b) ꙗ́къ та́мѣ́ вопро́сиша ны́и плѣ́ншии на́сѣ́ ѿ́ словесѣ́хѣ́ пѣ́сней, ѿ́ ве́дшии на́сѣ́ ѿ́ пѣ́ни: воспо́йте на́мѣ́ ѿ́ пѣ́сней сѣ́внскихѣ́
- c) Ка́къ воспоѣ́мъ пѣ́снь гдѣ́ню на землѣ́ чѣ́ждеи
- d) ѿ́ще́ за́вѣ́дѣ́ тебѣ́ Иеру́лѣ́ме, за́вѣ́на бѣ́ди десни́ца моѣ́. При́лпни ѣ́зыкъ мо́й гортѣ́ни моѣ́мѣ́, ѿ́ще́ не помѣ́нѣ́ тебѣ́, ѿ́ще́ не предло́жѣ́ Иеру́лѣ́ма ꙗ́къ въ нача́лѣ́ весѣ́лїѣ́ моѣ́го
- e) Дѣ́и вавлу́на ѿ́ка́ннаѣ́, блже́нъ, ꙗ́же возда́стѣ́ тебѣ́ возда́нїе́ твоѣ́, ꙗ́же воздалѣ́ е́си на́мѣ́
- f) блже́нъ, ꙗ́же ꙗ́метъ ѿ́ разѣ́ѣ́тъ младе́нцы твоѣ́ ѿ́ ка́мень.

(Vzb)²⁶⁴

- a) На рѣ́ка́хѣ́ вавлу́нскихѣ́, А́ннѣ́ѣ, та́мо сѣ́до́хомѣ́ ѿ́ пла́ка́хомѣ́, вѣ́гда помѣ́нѣ́ше сѣ́вна. А́ннѣ́ѣ (3х)

²⁶³ БИБЛІ́Ѧ сѣ́рѣ́чѣ́. Кни́ги свѣ́щенна́го писѣ́нїѦ Вѣ́тхаго ѿ́ Но́ваго за́вѣ́та съ параллѣ́льными мѣ́стѣ́ми. Санктпетербѣ́ргъ 1900. Москва, Росси́йское би́блейское о́бщество 1993.

²⁶⁴ Citované podľa Вели́кий церковный изво́рникъ. Изда́нїе Ю́ліѦ Фе́лдешиѦ въ О́у́жгородѣ́ 1925.

- b) Воспойте намъ ѿ пѣсней сіѡнскихъ. Алаѣа (3х)
 c) Какъ воспоемъ пѣснь гдню на земли чуждей. Алаѣа (3х)
 d) 5 a 6 verš 136 žalmu sa v nedelu Mánotratného syna nespieva.
 e, f) v nedelu na utierni Mánotratného syna sa spieva iba prvá časť 8 verša a celý 9 verš v nasledujúcom poriadku: Дщи Вавлонѣ ѡка-
 ѣннаѣ. ѡже ѡметъ ѡ разбѣтъ мѡдѣнцы твоѣ ѡ камень a pri-
 dáva sa verš ukončenia katizmy: ГЛАВА: И нѣтъ: Алаѣа: ГЛАВА
 тебѣ, Боже.

V tejto súvislosti poukážeme aj na tzv. *Кантъ*,²⁶⁵ ktorý je zapísaný v *Prešovskom spevníku* z druhej polovice 18. storočia. Z obsahu piesne možno dedukovať nielen prepojenie na 136. žalm, ale možno poodhaliť aj funkciu tejto piesne. Hoci ide skôr o pieseň svetského charakteru, ktorá poukazuje na márnosti tohto sveta – Како воспую что въ сей печали, // когда такъ бѣднѣе времена стали? // Плакать теперь, не пѣтъ годится; // пѣнѣя веселимъ суть пристойни – nemožno obísť ani typicky pôstne motívy piesne, v ktorej sa pôst prirovnáva k babylonskému zajatiu – Израиль въ работѣ вавилонстѣхъ, // нудимѣй пѣсни пѣти сіѡнски – svedčia tieto verše spomínanej piesne: на вербѣхъ скинули органи. Za tzv. *Verbnú* nedelu sa v nárečiach na východnom Slovensku označuje Kvetná nedela; vtedy sa v chráme posväcujú ratolesti bahniatok na znak radosti z Kristovho príchodu do Jeruzalema. O tom, že po tejto nedeli prichádza smútok a prísny pôst, svedčí verš: прилипнулъ тогда языкъ къ гортани. Okrem analógie medzi Židmi v babylonskom zajatí a medzi pôstom obsahuje uvedený motív aj dogmatické pozadie, ktorého výklad sa spája so 40-ročným putovaním Židov z Egypta, s babylonským zajatím, so 40-dňovým pôstom Krista na púšti. Analógiu magického čísla štyridsať je aj štyridsaťdňový predveľkonočný pôst.²⁶⁶

²⁶⁵ Porovnaj Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 310-311.

²⁶⁶ Sviatku Kristovho vzkriesenia predchádza Veľký pôst. Východní kresťania sa už počas tzv. predpôstneho obdobia postili. Po Mäso-pôstnej nedeli sa začali postiť od mäsa a po Syropôstnej nedeli aj od mlieka. Aj keď uvedené nedele patria do predpôstneho obdobia, kresťania byzantsko-slovanského obradu ich pokladajú za súčasť prípravy na veľkonočné sviatky. Prísny pôst sa tak začína nie na Popolcovú stredú, ako je to zvykom v západnom obrade, ale už v pondelok pred Prvou pôstnou nedelou.

V počajevskom Bohohlasníku sa pod číslom 77 uvádza paraliturgická pieseň Хвалите Господа со небесъ, ktorá vyplynula z prebásnenia 148. žalmu. Žalmy 148., 149. a 150. sa spievajú na bohoslužbe utierne pred stichirami sviatku, pričom 150. žalm je rozložený do stichov (veršov), ktoré uvádzajú vždy novú stichiru. V nedelu sa k šiestim veršom 150. žalmu spravidla pridávajú ďalšie dva verše (7. verš: Воскресни Господи Боже мой, да вознесетъ съ рѣка твоѣ, небезъдн оубогихъ твоихъ до конца a 8 verš: Исповимъ съ тебѣ Господи всѣмъ сердцемъ моимъ, повѣмъ всѣ чуждеса твоѣ). Pri dôkladnej analýze 77. paraliturgickej piesne v počajevskom Bohohlasníku možno zistiť prepojenie medzi 148. a 103. žalmom, ktorý sa označuje aj za *počiatkový*, tzv. *prvotný* (предначинательный) žalm. Označuje sa tak preto, že týmto žalmom sa začína sláviť bohoslužobný okruh cirkvi, začína sa ním sláviť prvá bohoslužba nastupujúceho dňa – večiereň a počas pôstneho obdobia sa ním začína sláviť liturgia vopred posvätených darov.²⁶⁷ Na porovnanie uvádzame analogické časti textu žalmov podľa Žaltára (Žal.) a 77. piesne v počajevskom bohohlasníku (Bhl.):

(Bhl.)

- a) Хвалите Господа со небесъ, сотворшаго свѣтъ въѣшше словесъ: Небо, ѡ землю ѡ Вхланы, Все крѣпкою силою длани, создававшего ѡ человека, Хвалите его во вѣкъ вѣка: Хвалите Господа со небесъ. (Ide o zjednodušený výklad 103. žalmu. Iba prvý a posledný verš strofy je zo 148. žalmu.)
 b) Хвалите его вси Англы, Власти, Начала Архѣглы, Многодѣи Херувими, Вгненосни серафими, Силы, Престоли, Господствѣа Восклицайте въѣнъ пѣнѣа: Хвалите Гда со небесъ.
 c) Прекраснаѣ Нѣсъ свѣтѣла: Солнце ѡ лѣна его дѣла, Вгнен-
 нѣла звѣзды свѣтаще, Творцѣ в творехъ земныхъ сажаше,

²⁶⁷ Когда поется предначинательный псаломъ, изображающий все смотрѣние Господне, т.-есть сотвореніе всего міра, тогда по всему храму бываетъ каждение, которое продолжается во все время пѣнія псалма. Кажденіе означая благодать Всесвятаго Духа, въ семь случаѣ знаменуетъ присутствіе третьяго Лица Святой Троицы при сотвореніи міра. Розгі ВЕНИАМИН, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский: Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службахъ и утваряхъ церковныхъ в четырехъ томахъ. Издание у двохъ томахъ. Том первый. Москва, Русский духовный центр 1992, s. 78-79.

НѢСА НѢСЪ ВОСХВАЛИТЕ, ВОДЫ ПРЕВЪШШЕ ВОЗШЪМИТЕ: ХВАЛИТЕ ГДА СО НЕБЕСЪ.

- d) ѿкв тоѣ рече, такъ вѣша, тоѣ повелѣ, ѣ совершиша; Созда всѣ ради чловека, Закон даде ѿмъ во вѣк вѣка; Сѣй не прейдѣтъ, ѣ не живѣще, вѣлѣнїю егѡ внемлюще: Хвалите Гда со небесъ.
- e) Водна главинна, ѣ дождеве, Земнѣа гадн, ѣ змїеве, огнь, градъ, снѣгъ, голоуть, всѣ стихїа, Къпнѡ ѣ нїмн дхн вѣрнїа, Горы, холми, цвѣти вѣсени, древа кедри превознесѣни: Хвалите Гда со небесъ.
- f) Звѣрїе, скѡти, ѣ пернатн, Царїе земан со палати, всн людїе ѣ своїмн кнѣзн, Сѣдѣѣ ѣ влѣстей всѣ образн, Дѣвн, старци со юнотами, Прославите равно со намн: Хвалите Гда со небесъ.
- g) Вознесе во свѣтѣ егѡ, Паче славиѣша, ѣмене всего, И ѣсповѣстѡа во чюдесѣхъ, на земан же, ѣ на нѣбсѣхъ; И вознесѣтъ рогъ людѣи своїхъ, Пѣти емѡ ѣ вѣшннхъ покѡнхъ, Хвалите Гда со небесъ.

(Žal.)²⁶⁸

- a) Хвалите Господа со небесъ.
- b) Хвалите егѡ, всн а҃гглн егѡ: хвалите егѡ всѣ силы егѡ.
- c) Хвалите егѡ, солнце ѣ лѣна: хвалите егѡ, всѣ звѣзды ѣ свѣтъ // Хвалите егѡ, нѣса нѣсѣ ѣ вода, ѣже превѣше небесъ.
- d) Да восхвалѣтъ ѣма гдн: ѿкв тоѣ рече, ѣ вѣша, тоѣ повелѣ, ѣ создашасѣ. // Постаѡи ѣ вѣ вѣкѣ ѣ вѣкѣ вѣка: повелѣнїе положи, ѣ не мїмѡ ѣдетъ.
- e) Хвалите гда ѡ земан, змїеве ѣ всѣ безднн: // огнь, градъ, снѣгъ, голоуть, дхъ вѣренъ, творѣщаа слово егѡ: // горы ѣ всн холми, древа плодонѡсна ѣ всн кедри:
- f) звѣрїе ѣ всн скѡти, гадн ѣ птїцы пернатн: // царїе зѣмстїи ѣ всн людїе, кнѣзн ѣ всн сѣдїи зѣмстїи: // юнѡшн ѣ дѣвѣ, старцы съ юнотами.
- g) Да восхвалѣтъ ѣма гдн: ѿкв вознесѣса ѣма тогѡ единагѡ, ѣсповѣданїе егѡ на земан ѣ на нѣбсѣ. // И вознесѣтъ рогъ людїи своїхъ: пѣснь всѣмъ прїеннѣмъ егѡ, сынѡвѡмъ ѣнлѣвѣмъ, людѣмъ прїеннѣющнмъ емѡ.

²⁶⁸ БИБЛІА сїрѣчь, с. d.

Veršované, resp. prebásnené podoby žalmov nedodržiavajú rytmickú a veršovú stavbu predlohy, hoci sa žalm z hľadiska literárnej poetiky vyznačuje nedostatkom metrickej a rýmovej organizácie. Zastupuje ju však paralelizmus syntaktického, slovosledného alebo myšlienkového členenia veršov. V žalmoch sa vo veľkej miere využíva rytmický účinok zhody alebo nezhody dĺžky verša (tzv. izoklón). Na zvýraznenie poetickosti textu sa používajú figúry, ako napr. anafora alebo epifora.²⁶⁹ Pri interpretácii žalmov sa počíta s dialogizáciou textu medzi dvoma chórmí. Verše paraliturgických piesní, ktoré vznikli na pozadí žalmových textov, však nezodpovedajú príslušným veršom žalmu. Zvyčajne jedna strofa paraliturgickej piesne implikuje najviac dva-tri verše žalmu, častejšie sa však v jednej strofe paraliturgickej piesne objavuje lyrizovaný výklad jedného verša príslušného žalmu. Napríklad v piesni ХВАЛИТЕ ГОСПОДА СО НЕБЕСЪ je druhý verš žalmu prebásnený do jednej strofy; v piesni НА РѢКАХЪ СѢДОХОМЪ ГОРКА ВАВЛѢНА je každý verš 136. žalmu pretransformovaný do samostatnej strofy a pod. V iných prípadoch paraliturgických piesní sú použité iba citáty žalmov, resp. preštylizované lyrické časti analogických žalmových veršov, ako to vidno na príklade piesne z Prešovského spevníka. Rýmovanie jednotlivých veršov paraliturgických piesní najčastejšie vychádza zo štruktúry združeného rýmu. V prebásnených veršoch žalmov sa zvyčajne nachádza presný počet slabík, časté sú veršové presahy a rozširuje sa sémantika pôvodných žalmových veršov aj prostredníctvom zvýšenej enumerácie, vypočítavania javov, ktoré sa v Dávidových žalmoch nenachádzajú. Uvedené paraliturgické piesne sú tak podriadené poetickej a spevnej štruktúre blízkej autorovmu pohľadu, možno ich preto pokladať za poetické stvárnenie duchovného sveta jednoduchého človeka.

IV.

Špecifickú kategóriu tvoria paraliturgické piesne s historickým pozadím. Na zobrazenie duchovnej, mystickej, náboženskej zložky (zázraky, zjavenia, náboženské udalosti) používajú historický alebo spoločenský kontext, ktorým približujú, vysvetľujú isté spoločensko-histo-

²⁶⁹ Porovnaj Š. Vlašín, Slovník literární teorie, s. 420.

rické konanie. Východná cirkev učí vnímať historickú udalosť ako súčasť náboženského historického vývoja, ako súčasť tradície. V paraliturgických piesňach s historizujúcou zložkou popri doxologických a meditatívnych prvkoch dominujú alegorické zobrazenia legendických alebo biblických výjavov. Historická udalosť sa na pozadí zázraku mytologizuje. Spájajú sa prvky zázračnosti s kresťanskou obrazotvornosťou a ikonografickým myslením v súlade s dogmatickými princípmi. Historická udalosť v paraliturgickej piesni sa tak pertraktuje na posvätnom – teologickom pozadí a na ľudovom základe.²⁷⁰ Možno ju vnímať ako prostredníka medzi chrámom, bohoslužbou (sviatkom) a ľudom (veriacimi),²⁷¹ preto nie je len aproximáciou duchovného, mystického sveta, ale vytvára vlastný mystický rozmer v konkrétnom spoločensko-historickom priestore. Duchovný rozmer sa v paraliturgických piesňach historického charakteru vysvetľuje prostredníctvom verifikovateľných historických udalostí, ktoré sa často spájajú s aktualizovaním legendickej udalosti. Prostredníctvom teofanických tradícií, zázrakov a zjavení sa podľa východnej spirituality v súčasných dejoch neustále odohráva tajomné sprítomnenie minulosti. Proces sprítomnenia náboženských udalostí v historických dejoch a v konaní jednotlivca preto evokuje túžbu znova sa zúčastniť na týchto slávnych procesoch. Práve paraliturgické piesne s historicky verifikovateľným pozadím umožňujú toto sprítomnenie biblických a legendických udalostí. V súlade s chápaním dejín a formovaním človeka v nich možno povedať, že „spojení minulosti a budúcnosti se stále odehrává v dějinách, které бы без того neměly žádnou soudržnost.“²⁷²

Paraliturgické piesne tak tvoria špecifický literárny útvar, ktorý vychádza z obradovej a spirituálnej tradície cirkvi byzantsko-slovanského obradu, pričom však neplnia funkciu bohoslužobnej (liturgickej)

²⁷⁰ F. I. Buslajev o vzťahu duchovnej piesne k ľudovému prostrediu uvádza, že duchovná lyrika je просвещением христианской мысли с народным поэтическим творчеством. Роговпай БУСЛАЕВ, Ф. И.: Сочинения. Т. 1. Москва 1961, s. 601.

²⁷¹ „Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их в византийском фонде православия. Роговпай ФЕДОТОВ, Г. П.: Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. Москва 1991, s. 15.

²⁷² Citované podľa T. Špidlík, Ruská idea, s. 172.

piesne. Hoci sa používanie paraliturgických piesní obmedzovalo iba na súkromné pobožnosti, predsa sa takéto piesne spievali aj počas procesií na sväté a pútnické miesta povestné teofanickými úkazmi, zjaveniami Bohorodičky, zázrakmi ikon,²⁷³ zaujímavé sú piesne, ktoré sa spievali pri vynášaní a uctievaní zázračných (plačúcich, myrotočivých²⁷⁴) ikon. Zázračným ikonám sa pripisuje moc uzdravovať tých, ktorí sa jej s úctou dotýkajú (napr. tzv. Trojeručica²⁷⁵). Zázračné ikony majú moc obrátiť hriešnikov (krásnobrodská, ľutinská, počanská ikona) a odohnať nepriateľské vojská, preto sa mnohé pokladajú za ochrankyne krajín, miest a dedín (napr. počajevská, vladimírska, podolokamenská, chotinská, blachernská, klokočovská ikona a pod.). Tie sa zvyčajne nosili v sprievodoch pri rozličných svetských i náboženských udalostiach a pri chrámových sviatkoch. Ikony sa prinášali aj domov k chorým, lebo sa verilo v ich uzdravujúcu silu, nosili sa na miesta postihnuté nepokojmi, vojnami, epidémiami a požiarimi.²⁷⁶

Ikona²⁷⁷ ako zobrazenie Krista, Bohorodičky, svätých a sviatkov tvorí neoddeliteľnú súčasť bohoslužobného a duchovného života vý-

²⁷³ Paraliturgické piesne sa uplatňovali aj počas bohoslužobných obradov, najmä pred začiatkom liturgie, pri prijímaní; piesne k svätým sa spievali pred požehnaním a po ňom, počas procesií spojených s posväcovaním jordánskej vody sa spievali piesne na Zjavenie Pána, pri posväcovaní domov, pri svätení polí s kľúčiacim obilím na svätého Juraja; počas veľkopôstného obdobia veriaci pod krížom spievali kajúčne piesne; smútočné piesne sa spievali pri pohreboch, zvyčajne cestou na cintorín a nad hrobom zosnulého.

²⁷⁴ Mnohé ikony sa často pokladajú za zázračné aj preto, že z nich nevysvetliteľným spôsobom vyteká voňavé myro – olej (z toho odvodené *myrotočivé* ikony).

²⁷⁵ Trojeručica je ikona Bohorodičky, pred ktorou sa modlil sv. Ján z Damašku (sviatok 4. decembra) potom, čo mu ikonoklasti (odporcovia uctievania ikon) odťali pravú ruku. Ikona Bohorodičky však svätcovi zázračným spôsobom prinavrátila odťatú ruku. Na znak vďaka sv. Ján z Damašku priložil k ikone podobu svojej odťatej ruky. Odtvtedy sa táto ikona Bohorodičky nazýva Trojeručica. Sv. Ján z Damašku bol významným východným teológom, ktorý bol autorom niekoľkých traktátov na obranu uctievania ikon, pripisujú sa mu aj niektoré piesne v Oktoichu a hymny (kánony) na veľké cirkevné sviatky (napr. Paschálna služba). Pozri o tom A. Čížek, Synaxár – životy svätých, s. 101-103.

²⁷⁶ Porovnaj J. Novotný, Světlo ikon, s. 9-10; КРАСИЛИН, М. М.: Иконографический артефакт и народное почитание чудотворных образов. – In: Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Red. А. М. Лидов. Москва, МАРТИС 1996, s. 393.

²⁷⁷ Ikona je obraz predstavujúci Krista, Bohorodičku, svätých alebo biblický výjav. Z náboženského hľadiska je ikona súčasťou bohoslužobného procesu, neverbálnym vy-

chodných cirkví. Jednou z hlavných črt východnej bohoslužby je sláviť a sprítomňovať rozmanité momenty tajomne uskutočnenej spásy. Predstavenie týchto udalostí prostredníctvom ikon má v srdci i myslí východného človeka prispieť k pripomínaniu, zapamätávaniu, spoznávaniu a hlbšiemu prežívaniu udalostí dejín spásy. Špecifický význam ikon v porovnaní s inými obrazmi nespočíva v ukazovaní každodenných a profánnych vecí v živote človeka, ale vecí absolútnej kresťanskej novosti. Poznáme niekoľko druhov ikon. Medzi najrozšírenejšie a najznámejšie patria ikony Krista. Príznančný je napríklad Mandilion (resp. Nerukoustvorený obraz), obraz Pantokratora. K ikonám Bohorodičky patria napríklad Oranta (resp. Veľká Panagia), Chalkoprataia, Hodigitria, Umilenije (gr. Eleousa), ďalej poznáme ikony Jána Krstiteľa, anjelov a archanjelov, ikony svätých a sviatkov, ikony starozákonnej a novozákonnej Trojice, ikony Božej múdrosti, Posledného súdu a ďalšie.

Uctievanie ikon súvisí so skutočným oživovaním tradície cirkvi, ktorú nevnímame iba preto, že je to „pravda,“ ale preto, že prichádza k nám prostredníctvom „Ducha Pravdy,“ bez ktorého poznania nemožno „Pravdu“ prijať a pochopiť.²⁷⁸ Ikona sa tak vymyká prirodzenému poznávaniu, lebo je oslobodená od každodenných podmieneností, pričom veriacemu človeku (najmä neovládajúcemu písmo) pomáha pochopiť význam dejín spásy. Nech čokoľvek učia bohoslužobné obrady, cirkevné spevy a hymny, slová z kazateľnice, všetko to názorne vysvetľuje mysteriózne mlčanie ikony. Možno tak hovoriť o „vizuálnej teológii,“ ktorá dopĺňa „akustickú teológiu.“²⁷⁹ Ikony nie sú iba kultovými predmetmi; svedčia o prítomnosti Krista. To isté platí aj o ikonách Bohorodičky, svätých a sviatkoch cirkvi. Potvrdila to aj VII. ekumenická synoda v Nicei v roku 787. Koncil definitívne uzavrel teologické spory s ikonoborcami a ustanovil tri dôvody ikonografie (ikonodulie), v ktorých sa ikona charakterizuje ako spomienka a túžba po prvoobrazu (pravzore, prvotine). Ikona má vychádzať z prvoobrazu, pričom ctiteľ ikony sa po-

jadením cirkevnej dogmy, sprítomnením a svedectvom duchovnej reality, ktorú je možné vnímať ako Božie slovo. Pozri ALEŠ, P.: Cirkevná archeológia. I. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ 1985, s. 26-28.

²⁷⁸ Porovnaj J. Novotný, Světlo ikon, s. 12-13.

²⁷⁹ Porovnaj T. Špidlík, Ruská idea, s. 302-303.

kloní prvoobrazu, ktorý ikona predstavuje. Pocta a pozdrav (poklona) ako celok prechádza na Boha ako *prvoobraz*. Úcta prejavená ikone sa tak vzdáva prvotine. Svätý Ján z Damašku pritom zdôrazňuje mediálnosť ikony, keď uvádza, že úcta nepatrí veciam a hmote, ale jej Tvorcovi.²⁸⁰ Aj nápis na ikone je dôkazom úzkeho prepojenia predstavovanej osoby s prvoobrazom, preto sa ikona prihovára ctiteľovi podobne ako Sväté písmo, bohoslužobné piesne a hymny, legendy a pod. Svätý Ján z Damašku v tejto súvislosti hovorí o prirodzenom obraze (Otec a Syn). Obrazom sú aj Božie myšlienky o veciach, ktoré prijali bytie od neho (Boha) samého, preto aj človek je ikonou Boha tak, ako je Písmo a všetky Bohom zjavené a v ňom (Písme) zapísané symboly.²⁸¹ Vznik ikony preto závisí od zámeru tvorca ikony, od jeho intencionality. Obraz stvorený podľa Božej vôle je preto umelecky a mysteriózne iný ako obraz, ktorý nevzniká v súlade s týmto zámerom.²⁸² Ikona nezobrazuje pozemské (emotívne, zmyslové) výjavy, ale sprístupňuje veriacemu pohľad do nadzmyslového (transcendentálneho, sakrálneho) priestoru. Tomu pomáha zduchovenie ikony napríklad pomocou obrátenej perspektívy, asketickými a zduchovenými výjavmi zobrazovaných svätcov,²⁸³ hrou svetlých farieb, ktoré samy vyžarujú svetlo. Ikona takýmto spôsobom znázorňuje nebeský Jeruzalem, ktorý neosvetľuje ani slnko, ani mesiac, ani hviezdy, lebo naň vyžaruje svetlo Božej velebnosti. Preto na ikone nikdy nenájdeme iný zdroj svetla; sama vyžaruje svetlo.²⁸⁴

Doklady o úcte ikon prostredníctvom spevu piesní sa zachovali v rozličných legendách.²⁸⁵ Pútnické a sväté miesta, zázračné ikony, kláš-

²⁸⁰ Porovnaj AVENARIUS, A.: Učenie Jána z Damašku o ikone. K problému stredovekého symbolizmu. – Historický časopis, 46, 1998, s. 84-85.

²⁸¹ Ibidem, s. 82-83.

²⁸² Ibidem, s. 82.

²⁸³ Ikony neznázorňujú svätcov počas ich pozemského života, v procese ich napredovania k „высотам духа, икона же, благодаря своему особому образно-символическому языку, являет нам Угодника Божия в состоянии прославленном.“ Porovnaj АЛЕКСЕЕВ, С.: Образ воплотивший слово. Основы иконознания. Санкт-Петербург, Сатисъ 1997, s. 6.

²⁸⁴ Porovnaj J. Novotný, Světlo ikon, s. 46.

²⁸⁵ Pozri napríklad interpretácie a preklady legiend k zázračným ikonám v zborníku Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Red. А. М. Лидов. Москва, Центр восточнохристианской культуры, Мартис 1996, s. 421-529.

torné chrámy a miesta, na ktorých sa zázračným spôsobom zjavila Bohorodička, na ktorých došlo k zázračnému uzdraveniu chorých alebo k nevysvetliteľnej porážke početnejšieho nepriateľa, oddávna lákali pútnikov zo všetkých kútov sveta. Neraz pútnici z rozličných oblastí putovali niekoľko dní, aby sa na týchto svätých miestach zúčastnili na bohoslužobných obradoch. Cestou spievali piesne, ktoré poznali z praxe vo svojom chráme. Často pod vplyvom takýchto piesní v novom prostredí vznikali celkom iné piesne, vyvstávali rozličné varianty dovtedy známych piesní, ktoré sa pre svoju podmanivosť udomáčňovali v náboženskom speve veriacich.

Paraliturgické piesne k zázračným ikonám sa spravidla spájajú s miestnymi, regionálnymi udalosťami (zázraky, zjavenia, plačúce ikony), pričom sa často podobajú na *historické* alebo *spravodajské piesne*. Okrem historicko-spoločenských motívov majú určujúce postavenie rozličné súvislosti s bohoslužobnými textami minejí, triodionov, s legendami zapísanými v synaxári,²⁸⁶ s biblickými i apokryfickými textami. Najväčšej obľube sa tešili také paraliturgické piesne, ktoré svojím historickým pozadím zobrazovali rozličné útoky heretikov na chrámy a kláštory (monastiere). Poukazovali na účasť Božej prítomnosti pri historických udalostiach, zobrazovali Bohorodičku, anjelov a svätých ako ochrancov v čase útoku nepriateľských vojsk, pričom zachytávali verifikovateľné udalosti odohrávajúce sa v konkrétnom historickom priestore a čase (*profanum*). Poslucháčom a interpretom sa na tomto historickom podloží stále sprítomňuje sakrálny a historický rozmer. Častá jednostranná interpretácia paraliturgických piesní ovplyvnená západným videním zvyčajne vedie k chybnému zaradeniu paraliturgických piesní venovaných zázračným ikonám k žánru historickej piesne. Pri interpretácii paraliturgických piesní podľa východných doxologických a spirituálnych princípov nemožno oddelene vnímať duchovný a historický rozmer piesne, ale treba interpretovať historický a religiózny moment ako jeden celok. Zároveň treba interpretačný pohľad podriaďovať tradicionalistickému charakteru východnej duchovnosti a doxológie.

²⁸⁶ Synaxár je zbierka kánonických legiend sviatku alebo svätého určených na bohoslužobné účely. Legendy sa často čítali na bohoslužbe utierne, tiež pri súkromných pobožnostiach; mníši v kláštoroch čítali predpísané legendy ráno, na obed a večer pri stolovaní.

Tradicionalizmus východnej cirkvi sa prejavuje v ustavičnosti vyznania viery prostredníctvom neustáleho poznávania neviditeľných (nadprirodzených, duchovných) hodnôt, ktoré sú zviditeľňované pri bohoslužobných obradoch, liturgických spevoch a piesňach, v ikonografii, pri používaní kadidla, pri zapalovaní sviec, lampád a pod. Dokonca aj myšlienky, ktoré vyzerajú ako prísne osobné, vznikajú zo splynutia a z poznávania sakrálného rozmeru.²⁸⁷ Stelesnením tejto tradície je aktívna účasť človeka v náboženskom, historickom a kultúrnom živote založená na slobode rozhodovania sa a na slobodnom konaní. Takto „nehoričenú“ slobodu však možno dosiahnuť iba srdcom. Srdce podľa tradície východnej cirkvi nemožno vnímať oddelene, lebo označuje celého človeka. Nie nadarmo kňaz pri slávení liturgie vyzýva veriacich: „Hore srdcia!“ Nejde tu o jednorazové citové vzplanutie a rozmyšľanie o tom, čo sa deje pri slávení liturgických obradov. „Hore srdcia!“ – je pre veriaceho človeka totálnou výzvou pozdvihnúť k Bohu všetko, čím sme, všetko naše myslenie, cítenie, naše túžby – jednoducho celého človeka.²⁸⁸

Veriaci človek sa opakovane túži zúčastniť na týchto slávnych procesoch, tomu pomáha aktualizácia historicko-religiózneho udalosti v piesni prostredníctvom Božích znamení, ktoré stoja medzi dvoma priestormi, medzi *Sacrum* a *Profanum*.²⁸⁹ Podobne ako bohoslužobné a liturgické obrady východnej cirkvi a ich spevy sú inšpirované dávnou teofanicou tradíciou, aj paraliturgická pieseň v súlade s východnou legendickou a mystickou tradíciou zviditeľňuje účasť posvätného rozmeru a spolupôsobenie transcendentného rozmeru v konkrétnom čase a priestore. Na jednej strane možno preto paraliturgickú pieseň vnímať ako historickú pieseň, ak sa podľa západnej kresťanskej tradície sústredíme na verifikovateľnosť historickej udalosti a pripíšeme jej didakticko-reflexívnu rovinu, alebo podľa východného duchovného myslenia prijme paraliturgickú pieseň ako liturgiu zázraku, zjavenia, slzenia ikony.

²⁸⁷ Porovnaj T. Špidlík, *Ruská idea*, s. 174.

²⁸⁸ Porovnaj T. Špidlík, *Slovanská spiritualita*, s. 28-31.

²⁸⁹ O vzťahu sakrálného a profánneho priestoru pozri ELIADE, M.: *Posvätné a profánne*. Praha, Česká křesťanská akademie 1994, s. 17-49.

Historická udalosť sa v spojení so zázrakom stáva alegóriou biblickej, apokryfickej alebo legendickej udalosti. Všetko časovo vzdialené sa odrazu stáva hmatateľným, pričom veriaci človek môže zakaždým prežívať legendické, biblické, apokryfické, teofanické udalosti, plač ikony, zázračnú porážku nepriateľa, obrátenie hriešnikov. V paraliturgickej piesni sa tradicionalizmus a duchovnosť východnej cirkvi spája s dejinami spoločenstva, s jeho kultúrnymi, historickými a spoločenskými aktivitami. Tradicionalizmus preto nemožno vnímať ako mimovoľnú skutočnosť, nemožno ho oddeliť od dejín východného kresťanstva a nemožno mu uprieť ani oslavný a metafyzický charakter sprevádzajúci duchovnosť cirkvi. Pre veriaceho človeka sa každá náboženská a historická udalosť aktualizuje pri procesiách a pri putovaní²⁹⁰ na sväte a zázračné miesta. Črtou každého putovania je túžba po autopsii. Pútnikov vedie snaha hľadať Boha a túžba po Božej odpovedi, resp. po jeho objektívnom sprítomnení. Paraliturgickú pieseň z tohto pohľadu vnímate ako ukazovateľa vzťahov medzi spoločnosťou, cirkvou a zákonitosťami viery. Historizujúcu zložku v takejto piesni treba interpretovať ako súčasť duchovného života cirkvi, lebo je odrazom zákonov komunity veriacich.²⁹¹ Každá paraliturgická pieseň sa tak opakovane stáva novou religióznou udalosťou.

Vzťah medzi historicky verifikovateľnými dejmi, legendami, biblickými alebo apokryfickými výjavmi vyjadrujú napríklad paraliturgické piesne venované zázračným ikonám Bohorodičky. Aj na východnom Slovensku, ktoré patrí do kultúrno-historického kontextu karpatského regiónu, vzniklo literárne a spevné dedičstvo poznačené byzantsko-slovanskou bohoslužobnou tradíciou a duchovnosťou. Práve pieseň ako literárny žáner bola od najstarších čias najrozvinutejším typom poetického vyjadrenia, ktorý spájal poéziu s hudbou. Príkladom takéhoto sply-

²⁹⁰ Putovanie (púte) sa rozšírilo už v prvokresťanskom spoločenstve najmä prostredníctvom kultu mučeníkov a svätých. Sprievody a procesie ilustrovali zrušenie pohlavnej a sociálnej segregácie; zúčastňovali sa na nich spoločne muži a ženy, aristokrati i otroci, bohatí i chudobní, domorodci i cudzinci. Porovnaj ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí. III. Od Muhammada po reformy. Red. J. Komorovský. Bratislava, Agora 1997, s. 55.

²⁹¹ АНДРІЄНКО, Л. О.: Генеза поетичної метафори барокко. – Мовознавство, 1996, č. 2-3, s. 40.

nutia je aj *Pieseň o obraze klokočovskom*, ktorá je zapísaná v Kamienskom bohohlasníku z roku 1734. Kamiensky bohohlasník (1734) prvýkrát spomína A. S. Petruševič v roku 1886. Uvádza, že v 80-tych rokoch 19. storočia počas návštevy dediny Malý Lipník v popradskom dekanáte Prešovského biskupstva našiel v chráme v obci Malý Lipník medzi bohoslužobnými knihami aj rukopisný spevník s týmto záhlavím: ПѢСНЬ. Содержаеѣтъ въ себѣ црковниа пѣніа, на праздники гдѣскіа и вѣгородичніа, и прочіихъ нарочитыхъ стѣхъ. Здѣ списаса въ Каміишницѣ, при храмѣ сѣаго великаго мчника Димитріа. Рокѣ Божіа 1734-го. [1734] Мѣа Маа, дна 4-го [9].²⁹² Ide o doteraz neznáme prvé dve časti rukopisného bohohlasníka, ktoré podľa A. S. Petruševiča mali obsahovať 85 zošitých listov z konca 17. a začiatku 18. storočia, o čom má svedčiť aj ním publikovaná ПѢСНЬ в образе Ключевскомъ, ktorá sa dotýka historicky verifikovateľných udalostí z rokov 1670–1683.²⁹³ A. S. Petruševič na veľkú škodu neuvádza ani zoznam, ani počet piesní v tomto súbore. Možno však predpokladať, že pravdepodobne ide o neznáme, resp. stratené prvé dve časti rukopisného bohohlasníka z roku 1734, ktorý je uložený v oddelení rukopisov Національної бібліотеки України в Києве vo fonde Ivana Franka pod signatúrou ф-3/4784. O tom, že Kamiensky bohohlasník bol zložený z viacerých (troch, štyroch) častí, svedčí záhlavie na jednom z nepaginovaných listov rukopisného bohohlasníka, ktorý bol k rukopisu priložený o niečo neskoršie. Dokazuje to atrament, ktorý je totožný s ďalšími o niečo mladšími nepaginovanými stránkami. Zo záhlavia sa možno dozvedieť, že ide o tretiu časť zbierky, ktorá obsahuje piesne na obdobie Štyridsiatnice a Päťdesiatnice (od Nedele mýtnika a farizeja do sviatku Zostúpenia Svätého Ducha) a ďalšie piesne k svätým a ikonám.²⁹⁴

²⁹² Поровнай ПЕТРУШЕВИЧЪ, А. С.: Историческая Пѣснь. Карпаторуссовъ изъ 1683 года. – Литературный Сборникъ Галицкой Матицы 1886, s. 190.

²⁹³ Treba povedať, že piesne k zázračným ikonám s historicky verifikovateľnými udalosťami najčastejšie vznikali bezprostredne po udalosti. Pieseň o obraze klokočovskom toho istote nie je výnimkou.

²⁹⁴ Пѣсни третѣ. четиредесатинни и ѣ-нищи ѿ ндѣѣ мѣитаревой даже до пѣтюнѣ, списаныи рокѣ 1734-го. [1734]. Opis bohohlasníka z roku 1734 pozri v práci I. Франко, Карпаторуське письменство XVII-XVIII в. в., s. 126-137.

Na tomto mieste sa však nebudeme zaoberať otázkami pôvodu a obsahu Kamienského bohohlasníka z roku 1734, ale sústredíme sa na *Pieseň o obraze klokočovskom* a na paralely motívov v iných piesňach.

Pieseň o obraze klokočovskom je zložená z 22 strof podľa prepisu A. S. Petruševiča (1886) a z 23 strof podľa úprav I. Franka (1900) so združeným rýmom (AABB). V piesni sa zachováva sylabizmus, okrem niektorých výnimiek, pri ktorých je rovnopočetnosť rýmovaných dvojverší porušená chýbajúcimi slabikami. Najčastejšie sa vo veršoch opakuje nasledovný počet slabík: v prvom verši 13 slabík, v druhom 12, v treťom a štvrtom verši štvorveršovej strofy po 7 alebo 8 slabík. Rozkolísanosť rovnosylabického členenia v jednotlivých rýmovaných dvojveršiach možno vysvetliť tým, že vo východnom obradovom prostredí je piesňová produkcia založená na neslabičnom type poézie bez rýmov a bez strofiky, v ktorej pod vplyvom piesne a melodiky bohoslužobných textov východného obradu dominuje polyfónny hudobný typ.²⁹⁵ Záverečné dva verše každej strofy v *Piesni o obraze klokočovskom* sú refrénom, čo svedčí o spevnej realizácii piesne. Podľa F. Tichého sa v piesni uplatňuje kolomejkový rytmus²⁹⁶ známy z regiónu pod Karpatmi.²⁹⁷ Kolomejkový rytmus v piesni ku klokočovskej ikone Bohorodičky však nie je presný, o čom svedčí už spomínaná rozkolísanosť rovnosylabického členenia veršov. Zaujímavosťou však je podobnosť *Piesne o obraze klokočovskom* s textom slovenskej historickej piesne od piaristu Františka Hanáka, ktorý bol horlivým rekatolizátorom a popri inom pôsobil aj na fare v Levoči a Spišskej Belej, pod názvom *Duma zajatcov z Valašskej pri Brezne*.²⁹⁸ V *Dume* sa rovnakým spôsob vykresľuje zničenie

²⁹⁵ Bližšie pozri HORÁLEK, K.: Studie o slovanské lidové poesii. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1962, s. 126-129.

²⁹⁶ Kolomejka ako piesňový žáner sa zvyčajne skladá z dvoch, štyroch, málokedy zo šiestich štrnásťslabičných veršov, ktorých rytmus a melodika je zvyčajne jednotvárna. Kolomejkový rytmus je mladší ako rytmus podobných žánrov, napríklad kolied, ščedriviek, vesňaniek a pod. Porovnaj Ottův slovník náučný. Ilustrovaná encyklopedie obecných vědomostí. Čtrnáctý díl. Kartel – Kraj. Praha, Vydavatel a nakladatel J. Otto 1899, s. 586.

²⁹⁷ Порівняй ТИХІЙ, Ф.: З окраини чесько-руських літературних взаємин. – Науковий збірник Просвіта, 2, Ужгород 1923, s. 109

²⁹⁸ Порівняй Antológiu staršej slovenskej literatúry, s. 352-353.

chrámu a fary, ako je vyobrazené v *Piesni o obraze klokočovskom*. Autor piesne o klokočovskej ikone Bohorodičky bol pravdepodobne svedkom udalosti v dedine Klokočov a po vypálení chrámu v roku 1670 sa odsťahoval na Spiš,²⁹⁹ kde sa istotne stretol s protireformačným úsilím katolíckej cirkvi.³⁰⁰ Práve zo Spiša, Šariša, Zemplínskej a Užskej župy poznáme viacero cyrilských rukopisných spevníkov s paraliturgickými piesňami, ktoré sú poznačené preberaním prvkov a motívov duchovných i svetských piesní známych v kontaktnom latinskom kultúrnem a obradovom prostredí.

Pri interpretácii *Piesne o obraze klokočovskom* nemožno obísť ani niektoré historicko-spoločenské udalosti, ktoré sprevádzali vznik piesne, najmä ak ide o legendické alebo historicky verifikovateľné udalosti. Treba si všimnúť rozdiely pri pertraktovaní historických skutočností tak, ako ich vnímal jednoduchý veriaci človek východného obradu. Historické udalosti sa v spojení so zázračnými dejmi stávajú alegóriou biblických alebo legendických výjavov. Veriaci východného obradu sa prostredníctvom biblických a legendických obrazov snaží pochopiť historicky verifikovateľné udalosti, čo sa v paraliturgickej piesni prejavuje posilnením túžby opätovne sa zúčastniť na zobrazovaných zázračných dejoch.³⁰¹ Biblické a legendické výjavy sa na pozadí historických udalostí sprítomňujú v sujete piesne a takýmto spôsobom sa stávajú alegóriou dejov dávno minulých, pričom možno hovoriť o aktualizácii skúsenosti predkov. V tejto súvislosti sa ani slzenie ikony Bohorodičky vo východnom obradovom prostredí nevníma ako výstraha pred nastupujúcou odplatou, ako ho vníma napríklad západné prostredie, ale zvyčajne ide o novú, často doxologickú, oslavnú interpretáciu zázraku tak, ako to vidno aj v našej piesni o slzení klokočovského obrazu Boho-

²⁹⁹ Bližšie pozri ŽEŇUCH, P.: Rusínska pieseň karpatskej oblasti v rukopisných zborníkoch. – In: Rusíni: Otázky dejín a kultúry. Zborník referátov z vedeckej konferencie *Rusíni v dobe slovanského obrodenia*. Bardejovské Kúpele 15.–16. 10. 1994. Red. F. Barna. Prešov, Rusínska obroda 1994, s. 97-99.

³⁰⁰ Správy o pokusoch zaviesť latinský obrad u uniátov máme zo Spiša, kde farnosti byzantsko-slovanského obradu boli pričlenené k novoutvorenej Spišskej diezéze. Porovnaj A. B. Пекар, Нариси історії церкви Закарпаття. Том II., s. 315-316.

³⁰¹ Порівняй P. Žeňuch, K niektorým otázkam putovania a cestopisu v prostredí SLAVIA ORTHODOXA, s. 217-218.

rodičky. Sujet paraliturgických piesní s historickými a často aj verifikovateľným obsahom možno preto prirovnať k sujetu legend zapísaných v synaxári, ktoré sa vo východnom obradovom prostredí používajú pri slávení bohoslužieb. Pieseň venovanú zázračnej klokočovskej ikone možno vnímať ako pútnickú pieseň, pri speve ktorej sa veriaci (pútnici) pripravujú na stretnutie s ikonou a prostredníctvom nej na stretnutie s Božím milosrdenstvom.

Zázrak v klokočovskom chráme sa udial v roku 1670, keď pred Michalovcami stálo heretické vojsko. Vtedy sa ľud zhromaždený v drevenom chráme v Klokočove³⁰² modlil pred ikonostasom pod ikonou Bohorodičky, ktorá odrazu začala slziť.³⁰³ Zázrak videli obyvatelia Klokočova a okolitých dedín, ale aj vzbúrenecké vojsko. Keď vojaci videli, že národ verí zázraku a ďalej sa úpenlivo modlí k ikone, strhli obraz z ikonostasu, nožom prerezali tvár Bohorodičky a kopijou prebodli ikonu. Ponížený a porezaný obraz v tej chvíli začal silne plakať. Keď to podaktorí vojaci videli, pokľakali na kolenná, iní utiekli. V noci heretici klokočovský chrám zapálili. Po vypálení klokočovského chrámu v roku 1670 ikonu zachránil kalvínsky dôstojník a daroval ju prešovskému magistrátu. Z Prešova si ju vyžiadala grófká Žofia Bátoriová, ktorá po smrti svojho manžela Juraja Rákociho konvertovala na katolícku vieru. Žofia Bátoriová ikonu vystavila v kaplnke mukačevského hradu ako zaprestolnú ikonu, ktorú predtým údajne bohato vyzdobila.³⁰⁴

³⁰² Dedina Klokočov leží na severnom brehu Zemplínskej šíravy pod južným úpäťm pohoria Vihorlat v okrese Michalovce. Farnosť Klokočov do roku 1996 patrila pod jurisdikciu Užhorodskej eparchie, no spravovalo ju Prešovské biskupstvo. Zriadením Košického apoštolského exarchátu, ktorý vznikol z časti Prešovského biskupstva a „de jure“ aj z časti Užhorodského biskupstva (do roku 1997 niektoré obce na východnom Slovensku formálne spadali do jurisdikcie Užhorodského biskupstva) prešla farnosť Klokočov pod jurisdikciu exarchu gréckokatolíckej cirkvi v Košiciach.

³⁰³ Porovnaj KONDRATOVIČ, I.: Pamiatka z klokočovskaho otpusta s istorijeju čudotvornaho obraza i s pišňami. Užhorod, Izdanije S. Tertinskoho knihara Michalovskoho, Knihopečatna J. Földőšija 1927, s. 8.

³⁰⁴ Madona s Ježišom bola údajne ozdobená množstvom drahých kameňov, ktoré skrášľovali odev Bohorodičky a Krista. V korunke Madony bolo 7 veľkých a 10 malých rubínov, 5 smaragdov, 11 menších diamantov, 19 väčších a 536 menších perál. Na krku Bohorodičky bol 18-radový náhrdelník, ktorý sa skladal z 85 veľkých a 2771 menších perál. V korunke Ježiša boli 2 veľké a 9 malých rubínov, 3 veľké smaragdy, 4 diamanty,

V roku 1680 sa ikona klokočovskej Bohorodičky dostala do rúk Ilony Zríniovej, ktorá ju odniesla do Turecka. Už v roku 1703 František Rákoci, nový mukačevský hradný pán, obraz vrátil na pôvodne miesto. Po páde mukačevského hradu v roku 1711 bola ikona prenesená spolu s ostatnými cennosťami do Viedne.³⁰⁵ Po tomto čine magistrát mesta Prešova žiadal cisársky dvor vo Viedni o vrátenie ikony. Až v roku 1769 bola urobená kópia ikony, ktorú potom do Prešova priniesli cisárski vyslanci.³⁰⁶ Dnes sa na severnej stene lode nad bočným oltárom v klokočovskom chráme nachádza druhá kópia ikony, ktorú v roku 1904 namaloval Benedek Ratai.³⁰⁷ Ďalšia kópia klokočovskej ikony Bohorodičky z roku 1904 od Maximiliána Kurza sa nachádza aj v sakristii užhorodského katedrálneho chrámu. V paraliturgickej piesni o klokočovskom obraze sa o udalostiach uvádza nasledovné:

Плакалъ веразъ, прстой в Клокочевѣ
котры взатты поставленѣ въ Мѹкачеѣ.
Гнѣвъ божій са готѣтъ,
Веразъ паны ламентѣтъ.

Презъ Кѹрѹцовъ в Клокочеве церковь спалена,
а Оѹгорска вшитка земля испѹстошена
Легко тоѣ было знати,
же са треба Бога боати.³⁰⁸

Pieseň o klokočovskom obraze sa historicky viaže na obdobie prelomu 17. a 18. storočia, ktoré bolo známe udalosťami so spoločným menovateľom – boli to protiturecké a protihabsburské nebezpečenstvo

11 veľkých a 322 menších perál. Porovnaj BALOGH, J.: Munkács-vár története. Eredeti adatok alapján jótekyonny czeleokra összeállítá. Munkács 1890, s. 272-273.

³⁰⁵ Pozri o tom I. Kondratovič, Pamiatka z klokočovskoho otpusta s istorijeju čudotvornaho obraza i s pišňami, s. 4-11.

³⁰⁶ Porovnaj SZÉMÁN, I.: A Boldog Szűz Maria tisztelete a görög egyházban. Budapest. Szent István Társulat Kiadása 1908.

³⁰⁷ Porovnaj ŽEŇUCH, P.: Po stopách klokočovskej ikony. Michalovce, Gecko&Bural' 1993, s. 18.

³⁰⁸ Porovnaj ПЕТРУШЕВИЧЪ, А. С.: Историческая Пѣснь. Пѣснь о образѣ Клокочевскомъ. In.: Сборникъ Галицкой Матицѣ. 1886, s. 191.

poznačené sériou zázračných slzení ikon. Pod ochranu slziacej ikony klokočovskej Bohorodičky sú zverené vojenské oddiely generála Ganzera a poľského kráľa Jána Sobieskeho, ktoré porazili Turkov pri Viedni v roku 1683 a oslobodili krajinu od vlády heretikov.

Богъ нам вѣдетъ с пречистою вса оборона,
прійде до насъ и Полскаа вшитка корона;
Избереса Христианство,
Отжене отъ нас то поганство.

(...)

Дай то Боже дочекати
в Цареградѣ пѣснь въспѣвати;
и Бог з вѣсокого тронѣ
нехай (радость дать) оупоконтъ оугорскѣю коронѣ.³⁰⁹

Séria zázrakov ikon Márie-Bohorodičky v karpatskej oblasti sa spája s protitureckým a protiheretickým odporom. Ako prvá v roku 1670 plakala ikona klokočovskej Bohorodičky, v roku 1675 plakala ikona počajevskej Bohorodičky, v roku 1696 plakala ikona v Póči. Udalosti o zázračnej záchrane krásnobrodскеj ikony Bohorodičky poukazujú na vypálenie monastiera v Krásnom Brode v roku 1706 protestantskými vzbúrencami. Aj sujet paraliturgickej piesne venovaný počajevskej Bohorodičke a jej ikone sa opiera o uvedený kontext, keď Rus ešte bola pod tureckým tlakom. Turci v roku 1675 zaútočili na mesto Počajevo. Počas útoku sa obyvatelia mesta a okolitých dedín modlili na hore nad mestom v chráme počajevského monastiera.³¹⁰ V čase útoku sa nad Počajevom a kláštornou horou zjavila Bohorodička a v tom istom čase v chráme na ikonostase začala zázračne slziť ikona Matky Božej.³¹¹

³⁰⁹ Роговпай А. С. Петрушевичъ, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образе Ключевскомъ, s. 193.

³¹⁰ Interpretáciu historicko-religiózných udalostí spojených so zázračným slzením počajevskej ikony Bohorodičky pozri P. Žeňuch, Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky. Historicko-literárna a religiózna interpretácia, s. 197-208.

³¹¹ Летом 1675 года во время Збаражской войны с турками, в царствование польского короля Яна Собьеского (1674–1696), полки, состоящие из татар, под предводительством хана Нурредина, через Вишневец подступили к Почаевской

Войско приступило,
гору обскочило,
на которой монастырь здавна,
Богомъ фундованый,
Почаевомъ названный,
где пречістой образъ славный.
Щаслива година,
гды Матка Божаго Сына
на церкви ся показала,
омофоромъ своимъ яснымъ
врагом своимъ барзо страшнымъ
монастырь свой покрывала ...
Додай же намъ ратунку
и въ каждомъ фрасунку,
намъ вѣрнымъ рабомъ своимъ,
отъ меча оборони,
и отъ стрѣлъ охорони,
покрый насъ покровомъ своимъ.³¹²

обители, обступив ее с трех сторон. Слабая монастырская ограда, как и несколько каменных зданий обители, не представляла никакой защиты для осаждаемых. Игумен Иосиф Добромирский убедил братию и мирян обратиться к небесным заступникам: Пресвятой Богородице и преподобному Иову Почаевскому (память 28 октября). Иноки и миряне усердно молились, припадая к чудотворному образу Божьей Матери и к раке с мощами преподобного Иова. Утром 23 июля с восходом солнца татары держали последний совет о штурме обители, игумен же велел петь акафист Божьей Матери. С первыми словами „Взбранной Воеводе“ над храмом внезапно явилась Сама Пречистая Богородица, омофор белоблистящийя распуская, с небесными ангелами, держащими обнаженные мечи. Преподобный Иов находился близ Божьей Матери, кланяясь Ей и молясь о защите обители. Татары приняли небесное воинство за привидение, в смятении стали стрелять в Пречистую Богородицу и Преподобного Иова, но стрелы возвращались назад и ранили тех, кто их пускал. Ужас охватил неприятеля. В паническом бегстве, не разбирая своих они убивали друг друга. Роговпай Миней. Июль. Т. 11. Часть третья. Москва, Издание Московской патриархии 1988, s. 42-43.

³¹² Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky je zapísaná v treťom Juhasevičovom zborníku z roku 1811 na 91. liste. Citované podľa Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 152.

Historickú analógiu zázračného slzenia ikon v klokočovskom a počajevskom chráme treba hľadať aj pri slzení ikony v Pócsi (dnešné Maďarsko) v roku 1696. O zázračnom slzení pócsanskej ikony hovorí vo svojom svedectve nemecký cisársky generál Korbely, ktorý so svojím vojskom stál na rieke Tise a čakal na útok heretikov – Turkov. Pod ochranou Bohorodičky a pócsanskej ikony sa mu podarilo zvíťaziť nad Turkami v roku 1697. Po tejto udalosti bol obraz pócsanskej Bohorodičky podobne ako obraz z Klokočova prenesený do Viedne a na miesto pôvodného obrazu bola postavená kópia zázračnej ikony z roku 1707.³¹³

Прийди до насъ Панно, зъ высокаго гмаху,
потѣшай насъ всѣхъ вѣрныхъ у великомъ страху,
котрый страхъ смертелный на насъ наступуетъ,
геретическая рука всѣхъ насъ огартуетъ.
Отъими мечъ острый отъ рукъ бисурмянскихъ,
не дай погубити людей христіанскихъ.
Слезы выливала до своего Сына,
а плакала за нами, якъ Матка едина.³¹⁴

Nemožno obísť ani udalosti rokov 1706 v Krásnom Brode na východnom Slovensku, ktoré sa udiali počas povstania Františka Rákociho II. Vtedy bol vypálený krásnobrodský monastier, ale zázračná ikona v ohni nezhorela. Zázraky v Krásnom Brode sa podľa ľudovej tradície začali už koncom 14. storočia. Krásnobrodskú ikonu Bohorodičky podľa miestnej legendovej tradície namaloval istý slepý žobrák z Haliča, ktorý sa poumýval v studni na mieste dnešného monastiera a odrazu začal vidieť. Ďakujúc Bohu postavil na tom mieste kaplnku a na znak vďaka uložil do nej ikonu Bohorodičky. Ikona bola neskoršie prenesená do novovytvoreného monastierskeho chrámu. Na začiatku 18. storočia v súvislosti s povstaním Františka Rákociho II. bol v roku 1706 krás-

³¹³ O zázračných udalostiach spojených so zázračnou ikonou Bohorodičky v Pócsi pozri УДВАРИ, И.: Походzene плачущей Богородици. – Нова думка, ро. 19, ч. 84, Вуковар 1990, s. 15-17.

³¹⁴ Pieseň k pócsanskej ikone Bohorodičky zapísaná v Juhasevyčovom zborníku z roku 1811 na 96. liste. Citované podľa Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 157.

nobrodský monastier vypálený. Ikona sa však zachovala až do dnešných čias.³¹⁵

Жена во слонце шатъ швелена,
на красномъ бродѣ естъ возвелена,
въше триста лѣтъ тамо поставлена,
и оудивлена.
Лѣтами чѣдестъ на слонце свѣтлая
на немоцными и оутраплены³¹⁶
Подаетъ радость къ ней притѣкающимъ,
помощь просашимъ.
Втой часъ гдѣ цркъвъ огнемъ естъ спалена
Икона ей естъ не нарѣшена,
маніемъ бжїимъ згнана вознущена и сохранена.
На горѣ ищущимъ по всемъ шерѣтена
ко шентели паки принесена.
Точитъ чѣдеса врачуетъ³¹⁶
недѣги котры ей слѣдми.

V interpretovaných paraliturgických piesňach sú motívy inšpirované dávnou teofanickou tradíciou a mystériom zviditeľnenia posvätného priestoru. Na tomto základe možno paraliturgickú pieseň označiť za *ikonu zázračnej* (historicky verifikovateľnej) udalosti, možno ju vnímať aj ako *bohoslužbu zázraku* založenú na tradičnej doxologickej symbolike východného obradu. V tejto súvislosti možno poukázať na často pertraktovaný mariánsky motív, ktorý Máriu prirovnáva k Sionu. Podobne ako v arche Starej zmluvy boli uložené tabule Mojžišovho zákona, tak pod srdcom Márie ako v arche Novej zmluvy bol uložený Nový zákon – Kristus. Takáto symbolika pomáha veriacemu pochopiť zmysel a význam dejín spásy. Podobný princíp sa uplatňuje aj pri interpretácii symbolu očistnej vody v podobe slzenia ikony. Voda symbolizuje duchovnú i telesnú očistu. Oživujúca a očisťujúca voda pochádza z brala, ako to

³¹⁵ Pozri o tom ГАДЖЕГА, В.: Додатки до исторіи русинів и русских церквей в був. жупѣ Земплинскій. – In: Науковий Збірник Просвіти в Ужгородѣ, 1934, s. 56; Ю. Заклинський, Нарис исторіи Краснобрідського монастиря, s. 44-46.

³¹⁶ Pieseň ku krásnobrodскеj ikone Bohorodičky je zapísaná v prvom Juhasevyčovom spevníku z rokov 1761–1763 na listoch 156-157.

predpovedali proroci. Úderom naň vytryskne prameň vody, ktorý uhasí smäd ľudu. Tým bralom je Kristus. Bohorodička ako Sionský vrch predstavuje miesto priblíženia sa k Bohu a voda z tohto brala v podobe slzenia ikony sa interpretuje ako prameň plesania a radosti (ИСТОЧНИКЪ ЛИКОТВОРЕНЪЙ). Plesanie sa vo vzťahu k očisťovaniu často spája s obradovým tancom alebo so sprievodom (procesiou) okolo chrámu pri príležitosti sviatkov. Ликова́ние alebo plesanie (radosť z duchovnej obnovy) sa manifestuje aj pri krste, keď kňaz s pokrsteným trikrát obchádza krstiteľnicu za spevu príslušnej bohoslužobnej piesne. Zvýrazňuje sa tým radosť zo zrodenia nového, duchovného života človeka. Sprievod v kruhu okolo krstiteľnice, oltára, sprievody v procesii okolo chrámu a procesie na pútnické miesta sú preukazným znakom zasvätenia, odovzdania sa Bohu, ktorý má vyvrcholiť v zasvätenom živote.³¹⁷

Dôležité miesto v uvedených piesňach zohráva symbol ochrany, ktorý predstavuje rozprestretý omofo nad modliacim sa pravoverným národom (analogia na sviatok Pokrova, Ochrany Presv. Bohorodičky, sviatok 1. októbra).³¹⁸ Alegóriou omofo je napríklad vojenský štít, za ktorý sa Bohorodička postavila počas útoku heretikov, alebo ide o ochranu pred nepriateľmi, ktorú na seba prostredníctvom Bohorodičky berie napríklad vojsko nemeckého generála Ganzera a poľského kráľa Sobieskeho (Klokočov). Inde je to ikona nesená pred bojujúcimi oddielmi (Póča), alebo je to zjavenie sa Bohorodičky v odeve vojaka so štítom odrážajúcim nebezpečné strely nepriateľa (Počajev). Aj zázračná záchrana ikony z plameňov v Krásnom Brode a Klokočove sa pokladá za

³¹⁷ ВЕНИАМИН, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский: Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных в четырех томах. Издание у двух томах. Том второй. Москва, Русский духовный центр 1992, s. 361-362.

³¹⁸ V nedeľu 1. októbra, v čase celonočného bdenia, keď bol chrám naplnený modliacimi sa ľuďmi, sv. Andrej (+936) pozdvihol oči k nebu a uvidel po oblaku kráčajúcu Bohorodičku, ktorá bola ožiarená nebeským svetlom a obklopená anjelmi a zborom svätých. Svätý Ján Krstiteľ, Predchodca Kristov, a svätý Ján Bohoslov (Teológ) sprevádzali nebeskú Kráľovnú. Panna pokľakla a so slzami v očiach sa začala modliť za kresťanov a dlhý čas prebývala v modlitbe, potom podišla k oltáru a pokračovala v modlitbe, ktorú ukončila tým, že zložila z hlavy pokrývku a rozprestrela ju nad modliacimi sa ľuďmi, čím ich ochránila pred nepriateľom. Preklad z ruského originálu в Настольной книге священнослужителя. Т. 3., Москва 1977-1986, s. 144-146.

prejav ochrany Bohorodičky, ktorý je často sprevádzaný aj nevysvetliteľným obrátením heretikov na tomto svätom mieste.

Úcta k Panne Márii a prostredníctvom Márie úcta ku Kristovi sa podľa tradície Východu má vzdávať formou poklony. Kľaňanie sa alebo adorácia sa prejavuje všade tam, kde to podľa tradície byzantsko-slovanského obradu a cítienia východného človeka prináleží (napríklad počas bohoslužobných obradov, počas liturgie, po slovách ustanovenia eucharistie, pri vstupe do chrámu, pred odchodom z chrámu, pred ikonami a pod). Malá poklona pozostáva z hlbokého predklonu až k pásu s dotknutím sa zeme pravou rukou. Veľká poklona (osl. МЕТАНІА) sa vykonáva na kolenách vtedy, keď sa čelom dotýkame zeme. Každá forma poklony, adorácie, modlitby alebo spev bohoslužobných alebo paraliturgických piesní sa má zakladať na úprimnosti, lebo bez skutočného vyznania viery v Boha niet pravej modlitby, niet pravej piesne, niet pravej ikony.

Spoločnosť zobrazovaná v paraliturgických piesňach utvára priestor, ktorý vymedzujú protirečenia (dobro – zlo, dobro – hriech, láska – nenávisť), od ktorých sa odvíja kvalitatívne vyššia kategorizácia priestoru (kresťania – pohania). Na jednej strane teda existuje posvätný priestor, ktorý je silný, a na druhej strane určujúce postavenie majú neposvätené priestory. Tie svoju štruktúru a konzistenciu modifikovali a oproti posvätnému priestoru sú amorfné.³¹⁹ Svedčí o tom aj modlitba z liturgie Bazila Veľkého, v ktorej sa kňaz modlí *za tých, čo nás milujú i za tých, čo nás nenávidia*. Veriaci človek sa tak zaraďuje do skutočnosti, kde jeho správanie a život nepodlieha nebezpečenstvu.³²⁰ Mystifikácia historickej udalosti založená na podobnosti s legendami a biblickými výjavmi začleňuje paraliturgickú pieseň do kontextu náboženskej tvorby, hoci sa vo všeobecnosti javí ako hraničný útvar medzi duchovnou a historickou piesňou. Duchovný priestor (mystickosť, zázračnosť) sa v paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu na pozadí historických udalostí vníma ako jav, ktorý je odzrkadlením zápasu veriaceho človeka s hriechom; aj metaforika piesní sa prispôsobuje cirkev-

³¹⁹ Porovnaj M. Eliade, *Posvätné a profánné*, s. 17.

³²⁰ Ibidem, s. 68.

no-náboženským podmienkam.³²¹ Historicky verifikovateľnú zložku paraliturgických piesní vníma východný človek ako kulisu náboženského videnia, čím sa vonkajšie stimuly súčasne stali podnetom na vnútornú dispozíciu vnímať udalosti v kontexte religiózneho myslenia.

Západná spiritualita vníma vonkajší vplyv (historické udalosti) ako výstrahu alebo trest za hriechy, preto v podobných piesňach z latinského obradového prostredia prevažuje didakticko-reflexívna alebo moralizujúca rovina. Východná spiritualita vychádza z duchovnosti doxologického (oslavného) charakteru vyplývajúcej z priameho pôsobenia nadzmyslových, transcendentálnych prvkov v historickom, spoločenskom a duchovnom priestore. Treba preto odlišiť rozdielny prístup k historizujúcej zložke didakticko-reflexívnych epicko-lyrických, resp. lyricko-epických historizujúcich žánrov v západnom obradovom a religióznom prostredí a v paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu, ktorých základom je ontologické východisko založené na prepojení profánneho a posvätného priestoru, pričom každý historický jav sa vysvetľuje ako konanie Svätého Ducha. Zlo v paraliturgickej piesni stelesnené do podoby nepravídnikov a nepriateľov kresťanov sa preto nehodnotí ako Boží trest, lebo je potlačované práve Božím prostredníctvom. Ontológia tohto procesu sa odvoláva na tradíciu sprítomnenia analogickej biblickej alebo legendickej udalosti.³²²

V tejto súvislosti treba poukázať na niektoré zaujímavé ikonografické paralely, napríklad v južnoslovanskom spracovaní motívu legendy o chodení Bohorodičky po mukách v pekle (*Choždenije Bogorodici vo*

³²¹ L. O. Andrijenko uvádza, že mytologizujúci pohľad „передає не стільки образи об'єктивного світу, скільки специфічний досвід особистісного, інтуїтивного осягнення цього світу, є своєрідним проривом ірраціонального крізь товщу умовностей, накладених суспільством, церквою, законами віршування тощо. Міфологічне в поетичному тексті не лежить на поверхні, його треба відшукувати, розгадувати, розшифровувати через так звані „архетипи“ (мотиви, першообрази, типи).” Роговняк Л. О. Андрієнко, Генеза поетичної метафори барокко, s. 40.

³²² M. Vozňak hovorí, že „в піснях оспівують ся и звеличують ся важніші події з біблійної історії, евангельської, вияснюють ся змісл и значінне їх в ряді Божого навчання про наше спасінне, роблять ся моральні висновки, прославляють ся жита і чуда Богородиці і святих, викладаєть ся ученне про воскресінне умерлих, про позагробову долю людини.” Роговняк М. Возняк, Матеріали до історії піснї і віршї. II., s. 372-373.

Ad). V západoslovanskej oblasti je istou paralelou poľská *Bogurodzica*. Obidve vychádzajú z legendy o Panne Márii, ktorá v raji začula plač hriešnikov v pekle a v snahe pomôcť im odchádza v sprievode archanjela Gabriela do pekla. Bohorodička žiada archanjela, aby v jej mene poprosil Boha Otca o skrátenie múk hriešnikov. Boh Otec prosbu nevypočuje, ale Mária sa nevzdáva a prosí o pomoc svojho Syna. Nakoniec sama kľáči pred Bohom Otcom a so slzami v očiach sa modlí za hriešnikov. Až potom dosiahne zmiernenie utrpenia hriešnikov v pekle na najväčšie sviatky cirkevného roka, a to na Narodenie Krista, Kristovo vzkriesenie (Paschu) a na sviatok Narodenia Panny Márie. V paraliturgickej tvorbe síce chýbajú obrazy pekelných múk, ale na ich mieste je zvyčajne opis boja a potom zázračného vyslobodenia kresťanov spod moci nepriateľa.

V uvedenom spracovaní legendy možno nájsť paralelu k ikone *Zostúpenie k zosnulým*, na ktorej je zobrazený Kristus ako Víťaz pošľapávajúci pekelné brány. Ikona *Zostúpenia k zosnulým*, ktorá je neoddeliteľnou súčasťou bohoslužobného i mimobohoslužobného života východnej cirkvi, je alegóriou nového života. Znovuzrodeného človeka znázorňujú vzkriesení Adam a Eva, ktorí boli pôvodcami prvého hriechu. Na ikone sa Kristus ukazuje obklopený modrou mandorlou nebeskej slávy. Mandorla má tvar elipsy, čo symbolizuje nebeskú silu. Kristus v mandorle nie je oblečený do modrého a fialového odevu známeho z rozličných ikonografických vyobrazení, ale oblieka sa do bieleho alebo zlatého odevu slávy. V mandorle sú okrem Krista zobrazení nebeskí anjeli, ktorí kopijami prebodávajú duchov nerestí. Mandorla sa dotýka zeme a Kristus v nej stojí na dvoch častiach rozlomenej pekelnéj brány. Odtiaľ podáva obidve ruky Adamovi a Eve. Symbolom jeho víťazstva je kríž, ktorý nesie sám, alebo ním mávajú anjeli na nebesiach. Okolo prarodičov sú zhromaždení spravodliví Starého zákona, ktorí po dlhom očakávaní prišli privítať Vysloboditeľa. Medzi nimi ľahko možno spoznať Ábela s pastierskou palicou a Jána Krstiteľa oblečeného do ťavej kože, Noema s archou na rukách, Abraháma so Sárrou, Mojžiša s tabuľami zákona, Eliáša, Samuela s rohom naplneným voňavým olejom, starého fúzatého Dávida a mladého Šalamúna s korunami na hlavách, Daniela a troch mládencov z ohnivej pece. Niekedy sú

v otvorenej skale na Golgote zobrazované nebeské mocnosti, ktoré zväzujú dve temné postavy – smrť a peklo.³²³

Paralelou paraliturgických piesní venovaných slziacim ikonám Bohorodičky je v slovenskej latinskej spisbe básnická skladba Jakoba Jakobeja *Gentis slavonicae lacrumae suspiria et vota*. Jej hlavnou obsahovou zložkou je trúchlenie a plač Matky Slávy, ktorá vylieva slzy nad trýzneným národom. Básnická skladba *Gentis...* však v slovenskej latinskej tvorbe nie je pôvodná. Motív plaču Matky Slávy je adaptáciou básne *Tempus eret, quo parva quidem sed debita caelo gens* od Václava Clementa, ktorá vyšla v Prahe v roku 1614. Ústredným motívom je plačúca česká Matka cirkev. Na tomto základe možno povedať, že motív plačúcej (trúchliacej) matky (Slávy, Cirkvi, Božej Matky) nie je novým motívom. Matka, ktorá plače nad trýzneným národom a jeho úpadkom, a Božia Matka v paraliturgickej piesni k zázračným ikonám, je mystifikáciou ľudských túžob. „Matky“ orodujú za vykúpenie, a to práve v čase, keď Európou zmietajú turecké vojny, protiturecký odpor a náboženské nepokoje. Matka ako symbol ochrany je pre slovanský kultúrny a religiózny priestor špecifickým motívom, ktorý je u kresťanov byzantsko-slovanského obradu zvýraznený aj pri slávení bohoslužieb,³²⁴ ďalej miestom jej ikony na ikonostase³²⁵ a množstvom chrámov zasvätených

³²³ Opis ikony pozri v práci J. Novotný, Světlo ikon, s. 87-88.

³²⁴ Ľudský, prirodzený pôvod nebeskej Matky v bohoslužbe východného obradu je zvýraznený hneď po slovách ustanovenia eucharistie, keď sa kňaz modlí za Máriu-Bohorodičku ako za ľudskú bytosť, hoci symbolizuje archu Novej Zmluvy alebo kivot (bohostánok), v ktorom je uložený Kristus. Zvýraznenie jej nadradenosti nad anjeli a svätými možno nájsť v liturgickom speve *Velebenia*, v ktorom sa na prvé miesto kladie materstvo Panny a jej čistota. Na ilustráciu uvedieme preklad *Velebenia* z liturgie Bazila Veľkého: „Milostiplná Matka, všetko tvorstvo sa raduje z tvojej slavy. Jasá anjelský zbor i ľudské pokolenie. Ty si posvätný chrám a duchovný raj. Ty si Panien pochvala. Z teba si Boh vzal telo. Náš večný Vládca stal sa tvojím dieťaťom. Tvoj život trónom učinil. Tvoje vnútro nad nebesia rozšíril. Z teba, Milostiplná, raduje sa všetko stvorenie, sláva tebe.“ Porovnaj Modlíme sa k Pánovi, s. 190.

³²⁵ Ikona Bohorodičky sa nachádza naľavo od cárskeho dverí ikonostasu. Zvyčajne je to Hodigitria, čo znamená tá, ktorá ukazuje cestu. Na ikone je zobrazená Bohorodička, ktorá na rukách nesie malého Ježiša. Kristus v ľavej ruke drží zvitok pergamenu, čo znázorňuje Božie slovo, a pravou rukou požehnáva (prsty pravej ruky utvárajú literu **ICXC**, čo znamená Ježiš Kristus). Mária svojou pravou rukou ukazuje na malého Ježiša. Tento

Pokrovu (Ochrane), Uspeniju (Nanebovzatiu) a Roždestvu (Narodeniu) Božej Matky.

Napriek tomu, že motív matky ako ochrankyne, matky plačúcej, prosiacej, trpiacej, ale aj poníženej, potrestanej, zúfajúcej je známy už od najstarších antických čias, poukazuje na paradoxný zmysel, že tieto motívy nemožno porovnať. Uvedieme aspoň jeden príklad za všetky.

motív je zobrazením cesty, po ktorej treba kráčať k spaseniu a večnému životu v nebi. Tou cestou je Kristus ako Božie Slovo prinášajúci posolstvo evanjelia – Božie slovo. *Ikonostas* je stena utvorená drevenou, železnou alebo murovanou konštrukciou, na ktorej sú umiestnené ikony. Možno ich rozdeliť na stále ikony, ktoré by na žiadnom ikonostase nemali chýbať, a na ikony svätých uctievaných v oblasti, kde je ikonostas postavený (závisí od úzu miestnej cirkvi). Ikonostas oddeľuje svätýňu – presbytérium (*nebo*) od lode chrámu (*zeme*). Ikonostas v našich gréckokatolíckych a pravoslávnych chrámoch je najčastejšie zložený zo štyroch radov obrazov – v našom religióznom priestore hovoríme o tzv. haličskom type. Hlavný rad obsahuje štyri ikony (*zlava doprava*): sv. Mikuláš (*patrón východnej cirkvi*) alebo ikona miestneho svätého, Bohorodička s dieťaťom, Kristus Pantokrator a ikona zasvätenia chrámu. Ikony sú od seba oddelené severnými, cárskymi (kráľovskými) a južnými dverami. Na severných a južných dverách, ktoré sa nazývajú aj diakonskými dverami, nachádzajú sa ikony Štefana, Vavrinca, Melchizedeka alebo archanjelov Michala a Gabriela. Na cárskeho dverách sa nachádza ikona Zvestovania a štyroch evanjelistov. Nad cárskymi dverami sa zvyčajne umiestňuje ikona Poslednej večere (na miestach, kde je to zvykom, sú na horných okrajoch cárskej brány umiestnené ikony rozdávania eucharistie apoštolom). Druhý rad v našom prostredí byzantsko-slovanského obradu sa skladá z ikon sviatkov. Tretí rad obrazov tvorí ústredná ikona Krista Kráľa sediaceho na tróne, obklopeného mandorlou. Po Kristovej pravici sa nachádza ikona Bohorodičky a po jeho ľavici ikona Jána Krstiteľa, Kristovho Predchodcu. Názov celého tohto zobrazenia sa po grécky nazýva *desis*, čo v preklade znamená modlitba. Po obidvoch bokoch desisu sa ďalej nachádzajú ikony predstavujúce archanjelov (Gabriela a Michaela), apoštolov Petra, Pavla, Andreja, ikony hierarchov (Bazila Veľkého, Gregora Nazianskeho a Jána Zlatoústeho), ikony svätcov a svätých žien (Demetra Solúnskeho, Juraja, Teodora Studitu, Parasky, Olgy, Kataríny a pod.), alebo sa po obidvoch stranách desisu nachádzajú ikony apoštolov – podľa úzu miestnej cirkvi. V haličskom type ikonostasov najvyšší rad tvoria ikony prorokov a patriarchov, ktoré sa nachádzajú po obidvoch stranách ikony Bohorodičky Oranty, ktorá sa pokladá za najvyššie naplnenie ich prorociev. (Inde podľa tradície a úzu miestnej cirkvi tvoria ikony patriarchov samostatný rad. V strede tohto radu sa nachádza ikona starozákonnej Trojice predstavujúca troch anjelov, ktorí navštívili Abraháma, alebo sa tam nachádza ikona novozákonnej Trojice s vyobrazením tzv. otcovstva, na ktorej Otec na kolenách drží svojho Syna a na jeho hrudi sa vznáša Svätý Duch v podobe holubice.) Na najvyššom mieste ikonostasu býva Golgota s krížom a ikony Bohorodičky a Jána Bohoslovca.

Vzbúrená matka Nioba, pyšná matka, je zo strany gréckej bohyně za urážku potrestaná stratou svojich detí. Jej zúfalý plač je skôr sebecký, nie je to plač Bohorodičky za všetkých utrápených ľudí. Inú dimenziu predstavuje starozákonná Ráchel, ktorá plače nad deťmi izraelského národa. Bohorodička v legendách, v literárnych útvaroch, ako *Choždenije Bogorodici vo Ad*, poľskej *Bogurodzici* a nakoniec v paraliturgickej tvorbe piesní k zázračným ikonám karpatskej oblasti je pokračovaním uvádzaného motívu na kvalitatívne vyššom stupni.

Plač a zázrak ikony spojený s nevysvetliteľným odchodom, útek heretikov spred brán chrámu i mesta sa pokladá za prejav ochrany Bohorodičky a v paraliturgickej piesni je aj tak vnímaný. Víťazom v takomto chápaní nie je človek, ale Boh zastúpený Máriou. Uvedený motív tak korešponduje s barokovým mysticismom,³²⁶ čo treba vnímať ako návrat k zdrojom náboženskej dynamiky.³²⁷

Ako vidno, prvotnou funkciou paraliturgických piesní je predovšetkým rozvíjať náboženský život, zmyšľanie a spoločenský rozhľad veriaceho človeka a pútnika. Pútnik na svojej ceste upadá do subjektívnych snáh hľadať Boha a túži po Božej odpovedi, resp. po jeho objektívnom sprítomnení, čomu pomáha aj ‚vyspievanie‘ a ‚znovuprežitie‘ zobrazovanej udalosti v paraliturgickej piesni, preto pri speve paraliturgickej piesne nie je len pozorovateľom udalosti, ale stáva sa účastníkom tajomného (mystického) dedičstva zachovaného v alegorických obrazoch paraliturgickej piesne. Tam, kde sa končí putovanie za poznaním prostredníctvom spevu paraliturgických piesní, začína sa kánonické (liturgické, bohoslužobné) sprítomňovanie teofanických dejov a človek východného obradu sa ustavične (v bohoslužobnom procese i mimo neho) stáva svedkom Božej prítomnosti.

³²⁶ WOLLMAN, F.: Některé projevy vědomí sounáležitosti a součinnosti humanisticko-barokního rázu. – Slavia, Praha 1957, s. 84, 102.

³²⁷ O tom bližšie pozri ČERNÝ, V.: Esej o básnickém baroku. Praha 1937, s. 8.

O jazyku vybraných cyrilských rukopisných pamiatok 18.–19. storočia z východného Slovenska

V obradovo východnom prostredí sa nikdy nepredpisoval a podnes nepredpisuje jazyk, ktorým sa majú sláviť náboženské obrady. Bohoslužobným jazykom podľa tradícií východnej (byzantskej) cirkvi má byť taký jazyk, ktorý stojí najbližšie ľudovému jazyku. V tejto súvislosti sa preto žiada poukázať aj na doteraz málo preskúmané otázky uplatňovania cirkevnej slovančiny v duchovnom i nábožensko-kultúrnom živote slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku.

V 17. storočí na východnom Slovensku pod tlakom latinského prostredia nakoniec muselo dôjsť k zmenám v organizácii cirkevnej správy a k niektorým obradovým zmenám, ktoré sa dotýkali aj slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu. Hoci sa snahy o cirkevnú úniu v tejto oblasti tradične spájajú s rusínskym etnikom, ktoré patrilo pod cirkevnú právomoc Mukačevského biskupstva, treba si uvedomiť, že medzi veriacimi východného obradu boli aj Slováci.³²⁸ Aj A. Hodinka medzi veriacimi východného obradu nachádza silné zastúpenie slovenského etnického živlu.³²⁹ Treba však povedať, že konfesionálna príslušnosť ešte koncom 19. storočia bola jedným z kľúčových diferenciálnych javov.

Po vzniku Prešovskej eparchie v roku 1818 vychádza aj prvý schematizmus gréckokatolíckej cirkvi Prešovskej eparchie, v ktorom sa uvádza 161.261 veriacich v Šarišskej, Abovskej, Boršodskej, Spišskej, Gemerskej a Zemplínskej stolici.³³⁰ V. Hnatuk vo svojej práci venovanej obyvateľstvu Prešovskej eparchie³³¹ na základe dobových šta-

³²⁸ Pozri o tom L. Haraksim, Užhorodská únia a východné Slovensko, s. 195-196.

³²⁹ Porovnaj ГОДИНКА, А.: Як наші духовники проживали. – Hodinka Antal válogatott kéziratai. Vasvári Pál Társaság Füzetei 11. Válogatta, szakszerűsített és a bevezető életrajzot írta Udvari István. Nyíregyháza, Szedte a G-print Iroda Nyíregyházán 1992, s. 43.

³³⁰ Porovnaj Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Eperiesiensis. 1923.

³³¹ Porovnaj ГНАТЮК, В.: Русини Пряшівської єпархії і їх говори. – Ін. Записки наукового тов. ім. Шевченка. XXXV-XXXVI. Red. М. Грушевський. Львів 1900, s. 1-70.

tistických údajov z roku 1890 uvádza počet slovanského obyvateľstva v tejto eparchii tak, že rozoznáva tri etnické spoločenstvá. Pretože súpis obyvateľstva z roku 1890 je značne tendenčný, poznačený maďarizačnou ideológiou, nebudeme uvádzať čísla gréckokatolíkov Slovákov a Rusínov podľa tohto súpisu,³³² ale poukážeme na V. Hnat'ukov prístup pri označovaní etnickej príslušnosti veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. Rusnákovi – čiže veriacich byzantsko-slovanského obradu rozdeľuje z etnického hľadiska na *Rusínov*, *Slovjakov* a *Slovákov*. Za Rusínov pokladá tých, ktorí jazykovo patria do komplexu východoslovanských národov a Slovjakov charakterizuje ako poslovenčených Rusínov.³³³ Zaujímavosťou jeho výkladu je aj interpretácia existencie slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu v počte 5.136 duší v troch farnostiach – v Šumiaci, Telgárte a Vernári. Uvádza, že tí mohli byť niekedy Rusínmi tak, ako podľa neho boli Rusínmi aj tzv. Slovjaci.³³⁴ Neskôr však priznáva, že Slováci žijúci v spomínaných farnostiach a tzv. Slovjaci na východnom Slovensku sami sa nepokladajú za etnických Rusínov, ale svoje nárečie pokladajú za slovenské, hoci pri bohoslužobných obradoch používajú cirkevnú slovančinu, cyrilské tlačene i rukopisné knihy, často čítajú aj noviny vydávané

³³² Presný štatistický súpis s uvedením kombinácie vierovyznania s materinskou rečou uvádza LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 102. O národnostných pomeroch na východnom Slovensku v štatistických údajoch z konca 19. storočia pozri DANILÁK, M.: Národnostné a náboženské pomery na severovýchodnom Slovensku v 2. polovici 19. storočia. – Spiš v kontinuite času/Zips in der Kontinuität der Zeit. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Red. P. Švorc. Prešov – Bratislava – Wien, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach / Österreichisches Ost- und Südosteuropa Institut Wien 1995, s. 96–102.

³³³ Руснаками називаю тих Русинів, що мають infinitivus na -ти и не дзекають. Словаками називаю тих Русинів, що infinitivus мають на -ц и дзекають. (Подібно як Бачванські Русини.) Бліжше позри В. Гнатюк, Русини Пряшівської епархії і їх говори, s. 10. О vzniku poimenovania *Rusín*, *rusnak* pozri napríklad: ЧУЧКА, П.: Етнонім русин та руснак и їх деривати в південнокарпатських говорах. – In: Наукові записки. 18. Prešov, Союз Русинів-Українців Словацької республіки 1993, s. 121–128.

³³⁴ Роговпай В. Гнатюк, Русини Пряшівської епархії і їх говори, s. 10.

pre gréckokatolíkov,³³⁵ spievajú paraliturgické piesne v zmiešanej podobe cirkevnej slovančiny a miestneho dialektu a pod. Na neznalosť ruského (rozumej cirkevnoslovanského) jazyka sa vo svojej eparchii sťažuje už biskup A. Bačinský v príhovore z roku 1798 pri prijímaní nových študentov do duchovného seminára. Uvádza, že mnohí študenti zanedbávajú svoju ruskú výchovu, hlúpejú vo svojej ruskej náuke i jazyku, nevedia napísať ani svoje meno, ba neovládajú ani základy cirkevných nápevov.³³⁶ Na jazykovú roztrieštenosť veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku poukázal aj Alexander Duchnovič v listoch Jakovovi Holovackému v roku 1853.³³⁷ Aj Duchnovičov súputník I. Rakovský medzi rusnakmi, veriacimi cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku vidí veľký počet nerusínsky hovoriacich obyvateľov, ktorí používajú miestne dialekty, ktoré však pokladá za poslovenčené ruské dialekty.³³⁸

³³⁵ Ide o *Vistnyk dla rusyniv Avstrijskoj deržavy*. Slovenskí gréckokatolíci žiadali, aby im posielali noviny nie v ruskom (rozumej cirkevnoslovanskom jazyku), ale v slovenskom jazyku. Porovnaj HAKSIM, L.: Ku genéze slovenských gréckokatolíkov a ich mieste v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. – In: P. Michal Lacko, S. J. Život a dielo. Zborník referátov na vedeckej konferencii v Košiciach 19. a 20. marca 1992. Red. M. Potemra. Košice, Slovenský katolícky kruh 1992, s. 159.

³³⁶ „Съ болѣзнию сердца виджу: же многихъ родителей сынове по больше рокахъ изъ латинскихъ школъ – сѣмо на ексамень приходящии, и до сану клирическаго вступить желаючи въ своей русской науцѣ такъ барзѣ занедбалии, и глупіи невѣжды приходятъ: же ани читати, а ни самое еще имя свое написати – изъ напѣву же, или изъ уставу церковнаго ани уста отворити отнюдь не знаютъ. Роговпай САБОВ, Е.: Христоматія церковно-славянскихъ и угро-рускихъ литературныхъ памятниковъ съ прибавленіемъ угро-рускихъ народныхъ сказокъ на подлинныхъ нарѣчіяхъ. Унгваръ, Книгопечатня Келеть В. Іегера 1893, s. 57.

³³⁷ Listy sú uložené v Historickom archíve mesta Lvov pod signatúrami ф-362–1–83 a ф-362–1–157.

³³⁸ „Даже нѣкоторые ученые о названіе различествуютъ между угорскими Русинами нѣсколько русскихъ поднаречій. Такъ иные называются Лемками, иные же Лишаками, опять инымъ нарѣчіемъ считается шарипское, инымъ кошицкое, инымъ же сотацкое.” Роговпай РАКОВСКИЙ, І.: Какого обряда были св. Кирилл и Мефодій? – Церковная газета, ч. 6, 1858, s. 48. V Cirkevnom vestníku (č. 1., 1858) I. Rakovskij ďalej predkladá niekoľko návrhov na zjednotenie týchto nárečí. О tom bližšie ŠTEC, M.: Ukrajinský jazyk na Slovensku (Sociolingvistické a interlingvistické aspekty) / Українська мова в Словаччині (Соціолінгвістичне та інтер-

Charakteristiku veriacich i duchovenstva východného obradu vo svojom cestopise *Listy z neznámej zeme k L ...* prináša aj slovenský cestovateľ Bohuš Nosák-Nezabudov. Svoj cestopis publikuje na stránkach *Orla tatranského* v roku 1845.³³⁹ Cestopis venovaný Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská Ukrajina) a východnému Slovensku bol zdrojom vtedajšej kritiky. Odsúdili ho najvýznamnejšie uhorské noviny Pesti Hírlap. V čísle 626 obvinili B. Nosáka-Nezabudova z panslavistického a protimaďarského zmýšľania, z prekrúcania historických faktov a z narúšania dobrých vzťahov medzi národmi Uhorska³⁴⁰ aj preto, že presne pomenoval a opísal úbohé postavenie obyvateľstva a duchovenstva v Mukačevskej a Prešovskej gréckokatolíckej eparchii.

Bohuš Nosák-Nezabudov cestu absolvoval po dohode v Hurbánovom Spolku cestovateľov, ktorý z jednotlivých príspevkov (opisov ciest, cestopisov) skladal mozaiku o málo známych slovanských krajoch a územiach.³⁴¹ Na realizáciu cesty po Podkarpatskej Rusi (*Listy z neznámej zeme k L ...*) a východnom Slovensku (*Spomjenki poľisskje*) Bohuša Nosáka-Nezabudova istotne stimulovali aj zápisky Jakova Holovackého nazvané *Cesta po halické a uherské Rusi*, ktorá vyšla v troch pokračovaniach v časopise českého múzejníctví v roku 1841 a 1842. Cesta B. Nosáka-Nezabudova sa realizovala počas štyroch augustových týž-

лінгвістичне дослідження). Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika Košiciach 1996, s. 33.

³³⁹ Cestopis bol publikovaný na stránkach časopisu *Orol tatranský*. Usporiadanie a vydávanie od Ludevita Štúra. roč. 1. č. 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, v Prešporku v Tlačjarni Karola Fridricha Wiganda 1845 na s. 77-80, 84-86, 101-104, 108-110, 124-127, 133-136, 139-142. Faksimile vydal Novinársky študijný ústav v Bratislave v Slovenskom vydavateľstve politickej literatúry v roku 1956. Okrem toho je Bohuš Nosák-Nezabudov autorom aj cestopisu *Spomjenki poľisskje*, v ktorom sa venuje najmä východnému Slovensku. Publikovaný je tiež v *Orle tatranskom*, 1946, 1947, roč. II. a III. č. 51, 53, 56, 57, 76, 77, 78, 79, s. 402-406, 410-411, 441-443, 449-452, 604-606, 612-613, 621-622, 625-627.

³⁴⁰ Pozri o tom KLÁTIK, Z.: Vývin slovenského cestopisu. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1968, s. 143.

³⁴¹ Porovnaj TICHÝ, F.: Bohuš Nosák a podkarpatskí Rusíni. – Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu. roč. 5, č. 1-2. Nákladom Matice slovenskej vydáva Matičná správa 1927, s. 1-2; Z. Klátik, Vývin slovenského cestopisu, s. 146.

dňov v roku 1843.³⁴² Treba upozorniť na to, že najmä Spišská, Šarišská, Zemplínska i Užská župa bola vo vtedajšej spoločnosti málo známa. Tieto regióny vo svojom spise *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí* Pavol Jozef Šafárik nazval *terrou incognitou*, čo bolo motivované predovšetkým nedostatočnými poznatkami z oblasti rozšírenosti rusínskeho jazyka.³⁴³ Toto označenie inšpirovalo aj Bohuša Nosáka-Nezabudova nazvať svoj cestopis *Listy z neznámej zeme k L ...*³⁴⁴

O M. Lučkajovi mal Nezabudov poznatky od Jakova Holovackého. Navštívil ho v čase, keď písal svoj latinský historický spis o dejinách Rusínov *Historia Carpatho-Ruthenorum* a prekladal gréckeho Ovídia. V tejto súvislosti presviedčal M. Lučkaja, aby dejiny Rusínov napísal v ľudovom jazyku, nie v latinčine, no Lučkaj dôvodil, že „píše pre učeních a k tomu že je najpríhodnejšia reč latinská“,“³⁴⁵ nehľadiac na potreby národa. Lučkajovo počínanie Nezabudov kritizuje, lebo doba, keď sa knihy písali po latinsky pre vzdelancov sa pominula a teraz treba pozdvihovať národné uvedomovanie.³⁴⁶ Práve toto prebúdzanie národného sebauvedomovania Rusínov B. Nosákovi-Nezabudovovi chýbalo, hoci videl ich hrdosť prejavujúcu sa na religióznej úrovni, najmä v dodržiavaní zvyklostí spojených s byzantsko-slovanským obradom a cir-

³⁴² Tak to z Nosákových poznámok dedukuje F. Tichý: „Bolo to však najneskoršie v auguste a septembri roku 1843, lebo Lučkaj, ktorého Nosák navštívil. dňa 9. decembra toho roku umrel.“ Porovnaj F. Tichý, Bohuš Nosák a podkarpatskí Rusíni, s. 8.

³⁴³ „Rusínčina vo východnej Galícii, Bukovine a v severovýchodnom Uhorsku na poli jazyka a histórie je ešte terra incognita. V Galícii a Bukovine najpočetnejšou časťou obyvateľstva sú Rusíni. Rusíni v Uhorsku medzi Hornádom a Tisou v stoliciach Berehovojskej, Marmarošskej, Užhorodskej, kde tvoria väčšinu, a Zemplínskej, Šarišskej, Ugočskej, Spišskej, Szatmárskej, Sabolčskej, Gemerskej, Biharskej, Tornskej, kde tvoria menšinu obyvateľstva, dovedna 350 tisíc, sú potomkovia svojich červenoruských bratov.“ (ŠAFÁRIK, P. J.: *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí*. Spisy. I. Red. P. Petrus. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1992, s. 94.)

³⁴⁴ Porovnaj F. Tichý, Bohuš Nosák a podkarpatskí Rusíni, s. 2.

³⁴⁵ Porovnaj *Listy z neznámej zeme k L ...* – In: *Orol tatranský*. Usporiadanie a vydávanie od Ludevita Štúra. 1845, roč. 1. č. 10, s. 78. v Prešporku v Tlačjarni Karola Fridricha Wiganda. Faksimile vydal Novinársky študijný ústav v Bratislave v Slovenskom vydavateľstve politickej literatúry v roku 1956.

³⁴⁶ „Bolo to inšie predtým, ale sa to veru už teraz muože čakať že knižky znameňit'ejšie v jakomkol'vek nárečí Slovenskom bi oni písanje boli učení Sloveňja kupuvat a čitať budú. A tak že bi sa němau čo obávať, že bi jeho d'ejepis ležať ostau.“ (Ibidem, s. 78.)

kevnou slovančinou ako liturgickým jazykom, ktorý prenikal aj do každodenného života ľudu.³⁴⁷ Je všeobecne známe, že od najstarších čias väčšina vzdelancov vydávala svoje diela po latinsky. K tejto tradícii pristúpili aj gréckokatolícki vzdelanci. Zvyčajne išlo o literatúru venovanú pre vzdelanecké vrstvy, pričom ľud mal osobitnú (vlastnú) literatúru, najmä rukopisné spevníky a rozličné poučiteľné evanjeliá napísané v jazyku, ktorý vznikol postupnou transformáciou a prispôbovaním liturgického jazyka (cirkevnej slovančiny) potrebám používateľov.³⁴⁸

Bohuš Nosák-Nezabudov v závere svojho cestopisu podáva krátky prehľad dejín Rusínov, ktoré uvádza na základe poznatkov získaných počas návštevy v Užhorode u M. Lučkaja a pripája k nemu aj dáta o počte Rusínov so štatistickým prehľadom podľa jednotlivých žúp. Za etnických Rusínov, ktorých uvádza v počte 474.000, pokladá všetkých gréckokatolíkov. Vidno to aj z toho, že k etnickým Rusínom pripočítal aj veriacich v troch čisto slovenských obciach: Šumiac, Telgárt a Vernár, ktoré patria do Prešovskej eparchie.³⁴⁹ Štatistické údaje v cestopise Bohuša Nosáka-Nezabudova sú poznačené etnickou príslušnosťou tých autorov, od ktorých ich získal (Lučkaj, Holovackyj). Na porovnanie údajov zapísaných B. Nosákom uvádzame aj štatistické údaje Jána Čaploviča, ktorý pri svojom výskume obyvateľstva bývaleho Uhorska v práci *Obrázky z Uhorska* postupoval podľa súpisov obyvateľstva zo začiatku 19. storočia. Z celkového počtu 2.200.000 Slovákov vyčlenil 153.000 slovenských gréckokatolíkov³⁵⁰ a etnických Rusínov vo všetkých uhorských župách J. Čaplovič vyčíslil na 359.000 duší.³⁵¹ Časť z nich však pokladá za takých, ktorí z jazykového hľadiska sú bližšie etnickým Slovákom ako etnickým Rusínom. Možno preto predpokladať, že J. Čaplovič takýmto spôsobom vyčleňuje slovenských gréckokatolí-

³⁴⁷ Porovnaj Orol tatránki, 1843, roč. 1, č. 13, s. 103.

³⁴⁸ Pozri o tom ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore – Historický časopis, 46, 1998, s. 649-662.

³⁴⁹ Porovnaj Orol tatránki. 1845, roč. 1. č. 18, s. 141.

³⁵⁰ Pozri o tom ČAPLOVIČ, J.: Etnografia Slovákov v Uhorsku. Z rukopisu preložil, poznámky a doslov napísal R. Brtáň. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1997, s. 120.

³⁵¹ Porovnaj ČAPLOVIČ, J.: O Slovensku a Slovákoch. Zostavila, preložila, doslov a poznámky napísala V. Urbancová. Bratislava, Tatran 1975, s. 83.

kov (resp. príslušníkov cirkvi byzantsko-slovanského obradu), ktorí pri bohoslužbách používali a podnes používajú cirkevnú slovančinu ukrajinskej redakcie. U pozorovateľov neznalých pomerov takéto prejavy vyvolávajú predstavy o zdanlivo rovnakej jazykovej a etnickej príslušnosti všetkých gréckokatolíkov, teda aj slovenských gréckokatolíkov (*rusnákov*). Treba si preto uvedomiť fakt, že pojem *rusnák*, *rusnáci* je motivovaný religiózne a nie etnicky (*ruska vira*). J. Čaplovič slovenských gréckokatolíkov lokalizuje najmä v Šarišskej a Zemplínskej župe, kde tvoria väčšinu obyvateľstva východného obradu.³⁵² Uvedené údaje sú hodnovernejšie, najmä ak si uvedomíme, že J. Čaplovič svoje zistenia si overoval priamo v teréne, nakoľko bol od roku 1819 direktom správy Schönbornovcovských majetkov na Podkarpatskej Rusi. Svoje sídlo síce mal vo Viedni, no grófske majetky navštevoval pravidelne raz ročne, vždy inou trasou, vďaka čomu dokonale poznal krajinu a ľud veľkej časti Uhorska.³⁵³

Slovenských obyvateľov východného Slovenska žijúcich v Užskej, Zemplínskej, Šarišskej, Spišskej a Abovskej župe, ktorí sa hlásili k príslušníkom cirkvi byzantsko-slovanského obradu, podobne ako vojvodinských Slovákov³⁵⁴ – gréckokatolíkov, mnohí podnes pokladajú za súčasť rusínskeho živlu.³⁵⁵ Takéto pomýlené konštatovania vychádzajú iba z vonkajších prejavov východoslovenských gréckokatolíkov, ktorí pri bohoslužobných obradoch používali a v niektorých oblastiach aj podnes používajú bohoslužobné knihy v cirkevnej slovančine, čo medzi

³⁵² Ibidem, s. 87.

³⁵³ Porovnaj URBANCOVÁ, V.: Ján Čaplovič v slovenskej kultúre a národnom obrození. – In: ČAPLOVIČ, J.: O Slovensku a Slovákoch. Zostavila, preložila, doslov a poznámky napísala V. Urbancová. Bratislava, Tatran 1975, s. 237.

³⁵⁴ Prehľad názorov o pôvode vojvodinských Rusnákov pozri v práci ŠVAGROVSKÝ, Š.: K otázke genézy a konštituovania jazyka juhoslovanských Rusínov (Rusniakov). – Slavica Slovaca 19, 1984, s. 248-263.

³⁵⁵ Takým je napríklad MAGOCSI, P. R.: Karpatskí Rusíni: Súčasný stav a perspektívy v budúcnosti. – Slovenský národopis, 40, 1992, s. 183-192; UDVARI, I.: Предслова. Zsírosné Dr. Jobbágy, M.: Ismerjenek meg inket! 15 bács-szerémi Ruszin nyelvelvecke/ Витайце у нас! 15 лекцій бачанско-сримского руского языка. Nyíregyháza 1998, s. 9-10; ДУЛИЧЕНКО, А. Д.: Языки малых этнических групп: статус, развитие, проблемы выживания. – In: Языки малые и большие. Slavica Tartuensia. IV. Red. A. Д. Дуличенко. Tartu Universitatis Tartuensis 1998.

pozorovateľmi a často aj medzi veriacimi vyvolávalo ilúziu *ruského jazyka*. Nečudo preto, že už od najstarších čias slovenskí gréckokatolíci pri súpisoch obyvateľstva na otázku, ku ktorej národnosti sa hlásia, často odpovedali tak, že uvádzali svoje vierovyznanie – *rusku viru*, až potom jazyk, reč, ktorou hovorili. Často sa stávalo, že svoju etnickú identifikáciu prenechali na konskriptora, pričom takmer pravidelne dochádzalo k omylom.³⁵⁶ Takýmto spôsobom sa mnohí slovenskí veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku pripočítavali k Rusínom. V tejto súvislosti sa žiada pripomenúť aj to, že pojem *rusnak* mal popri náboženskom význame aj sociálny význam.³⁵⁷ Často sa však stotožňovali pojmy *gréckokatolícky* a *ruský* (*rusnák*), často sa používali ako synonymá, čo umožňovalo označovať za Rusína aj takého gréckokatolíka, ktorý nebol rusínskej národnosti.³⁵⁸

Tak sa stalo, že všetkých gréckokatolíkov označovali za Rusínov, z čoho akoby vychodilo, že aj každý gréckokatolícky Slovák je pôvodne

³⁵⁶ Porovnaj Š. Švagrovský, K otázke genézy a konštituovania jazyka juhoslovanských Rusínov (Rusniakov), s. 254.

³⁵⁷ Rusínska problematika sa začala vyhrocovať už počas národnoobrodenských aktivít. Ukrajinské prostredie, ktoré zasahovalo aj na územie východného Slovenska, bolo otvorené gréckokatolíkom i pravoslávny; veľkoruské prostredie chápalo Rusínov ako súčasť veľkého ruského národa. Do tejto rozmanitosti orientácií zasahovala aj vtedajšia uhorská politika, ktorá sa snažila usmerňovať národný pohyb rusínskeho etnika; podporovala jeho náboženskú identifikáciu s gréckokatolíckou cirkvou a v rámci tejto cirkvi proces postupnej latinizácie. Tým sa dosiahlo nielen oslabenie slovenského etnika na východnom Slovensku, no súčasne aj eliminovanie vplyvu Ruska. Okrem toho sa systematicky začala uskutočňovať aj maďarizácia. Tak sa za príslušníka rusínskeho etnika pokladali všetci tí, ktorí boli veriacimi cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Bližšie pozri R. Letz, Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950, s. 101, 104.

³⁵⁸ Svedčí o tom aj obežník biskupa A. Bačinského z roku 1806, v ktorom sa nariaďuje súpis gréckokatolíckych farárov, farností a filií vtedy ešte Mukačevského biskupstva. (Mukačevské biskupstvo sa rozdelilo až v roku 1818) V súpise sa však uvádza neuveriteľne nízky počet slovenských veriacich (5.146) oproti 8.944 „ruským“ (rozumej rusínskym) veriacim. Možno to vysvetliť aj tým, že vo väčšine farností sa namiesto jazyka kázne uvádzal pastoračný, liturgický (cirkevnoslovanský) jazyk. Porovnaj HARAKSIM, Ľ.: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 17.

Rusínom. Zaujímavé je v danej súvislosti konštatovanie mukačevského pravoslávneho biskupa Sergeja ešte z roku 1604, že ako biskup spravuje nielen etnicky ruských, ale aj slovenských farárov, čo v praxi znamená aj veriacich slovenského etnického pôvodu.³⁵⁹ Už pri prijatí Užhorodskej únie (1646) časť veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu bola slovenského etnického pôvodu.³⁶⁰ Latinským termínom *Rutheni* sa teda označovali nielen etnickí Rusíni, ale aj veriaci iných etník, ktorí sa hlásili k byzantsko-slovanskému rítu. Na území východného Slovenska teda žijú nielen príslušníci cirkvi byzantsko-slovanského obradu, ktorí v súkromnom i cirkevnom živote (pri kázňach) používali a používajú rusínsky jazyk, ale žila tu a podnes žije majoritná väčšina východných veriacich, ktorí v súkromnom styku používajú niektoré z východoslovenských nárečí³⁶¹ a v bohoslužobnej praxi používajú cirkevnoslovanský jazyk. Preto sa nemožno čudovať, že mnohé jazykové prvky z tejto nárečovej oblasti možno nájsť v administratívno-právnej, kázňovej, cirkevnej i paraliturgickej piesňovej tvorbe písanej cyrilikou a cirkevnou slovančinou prispôbenou jazykovému vedomiu veriacich.

Nemožno zazlievať niektorým etnickým Slovákom byzantsko-slovanského obradu, že sa podnes označujú podľa svojej viery za *rusnákov*, pričom sa etnicky hlásia k slovenskej majorite.³⁶² Svedčia o tom aj mnohé zápisy priezvisk *Rusnak*, ktoré sa už od prelomu 16. a 17. storočia vyskytujú najmä v tých oblastiach Slovenska, kde sa obyvateľstvo v prevažnej väčšine označovalo za Slovákov, kde v tom čase žil prevažne slovenský etnický živel.³⁶³ *Rusnakov* na východnom Slovensku v religióznom ponímaní treba preto rozdeliť na etnických Slovákov a etnic-

³⁵⁹ Porovnaj Ľ. Haraksim, Ku genéze slovenských gréckokatolíkov a ich mieste v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, s. 157.

³⁶⁰ Pozri o tom Ľ. Haraksim, Užhorodská únia a východné Slovensko, s. 195–196.

³⁶¹ Porovnaj Ľ. Haraksim, „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča, s. 19, pozn. 32.

³⁶² Porovnaj SOPOLIGA, M.: K problematike vývoja etnickej menšiny Rusínov-Ukrajincov na Slovensku. – Etnologické rozpravy, 1-2, Bratislava, Etnografické múzeum SNM / Ústav etnológie SAV / Slovenská národopisná spoločnosť 1997, s. 90.

³⁶³ O tom pozri DORUĽA, J.: Z histórie lexikálnych slovensko-východoslovenských súvislostí a paralel. – In: Československá slavistika 1983. Lingvistiká, historie. Red. J. Horecký. Praha, Academia 1983, s. 61.

kých Rusínov. Rusíni východného obradu sú však na rozdiel od Slovákov východného obradu kultúrne a jazykovo bližšie k Ukrajincom. Ich jazyk nestratil základné východoslovanské znaky, hoci dlhodobé kontakty so susednými slovenskými nárečiami sa zreteľne odrážajú aj v rusínskych nárečiach na východnom Slovensku,³⁶⁴ čo je nakoniec preukazné aj v súčasnom rusínskom spisovnom jazyku.³⁶⁵

Jazyk, ktorý používali Slováci byzantsko-slovanského obradu v paraliturgickej piesňovej tvorbe, v zápisoch na ikonách, na margináliách bohoslužobných kníh, v korešpondencii a listinách administratívno-právneho charakteru i v náboženskej spisbe (napr. katechizmoch, poučiteľných evanjeliách a pod.), možno pokladať za štandardnú formu jazykového prejavu, resp. za takú podobu cirkevnej slovančiny, ktorá je prispôbená jazykovému vedomiu používateľov. Ak ide o slovenský jazykový priestor, v ktorom sa slávia obrady v cirkevnej slovančine, potom v cyrilскеj rukopisnej i neskoršie tlačenej tvorbe popri cirkevno-slavizmoch prevládajú jazykové javy miestneho nárečia, jazykového úzu. V slovensko-rusínsko-poľskom jazykovom areáli miera prispôsobovania cirkevnej slovančiny miestnemu jazykovému prostrediu závisí od konkrétnej jazykovej situácie, v ktorej sa môžu prejavovať slovenské, poľské alebo rusínske (resp. ukrajinské) jazykové javy. Významnú úlohu pri prispôbovaní cirkevno-slovanského jazyka v náboženskej spisbe a paraliturgickej piesňovej tvorbe miestnym jazykovým pomerom zohráva aj vzdelanostná úroveň pisateľa.³⁶⁶ V tejto súvislosti treba poznamenať, že znalosť slovenského jazyka, resp. jeho miestnej nárečovej formy

³⁶⁴ O tom DORULA, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 152.

³⁶⁵ Jedným z kodifikátorov rusínskeho spisovného jazyka je Vasil' Jabur. Pozri jeho prácu Rusínsky jazyk na Slovensku (stav po kodifikácii a perspektívy rozvoja). – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 190-205.

³⁶⁶ Ivan Franko uvádza, že mnohí pisári a tvorcovia popri svojom rodnom (materinskom) jazyku dobre ovládali cirkevný jazyk (rozumej cirkevnú slovančinu). Niektorí ovládali aj latinčinu, poľštinu, iní maďarčinu. O jazyku mnohých paraliturgických piesní a náboženskej tvorby možno hovoriť ako o tzv. ľudovom jazyku s prvkami cirkevnej slovančiny so slovákizmami, ukrajinizmami, polonizmami a maďarizmami. Porovnaj I. Франко, Карпато-руське письменство XVII–XVIII вв., s. 13-14.

medzi ukrajinským obyvateľstvom na východnom Slovensku sa šírila postredníctvom všestranných a trvalých náboženských, kultúrnych, sociálnych a hospodárskych stykov.³⁶⁷ Spolunažívanie slovenského etnika s rusínskym ovplyvňovali predovšetkým hospodárske a kultúrne centrá, mestá, kde slovenský živel tvoril väčšinu a rusínske etnikum v nich nenadobudlo také postavenie, aké v nich získali Slováci. Nemožno preto povedať, žeby v písomnostiach administratívno-právneho charakteru dominovali prvky rusínskeho, resp. ukrajinského jazyka.³⁶⁸ Nemožno však celkom vylúčiť vplyv ukrajinskej redakcie cirkevnej slovančiny na cyrilskú náboženskú spisbu a paraliturgickú piesňovú tvorbu najmä z toho dôvodu, že valašská kolonizácia bola etnicky východoslovanská (ukrajinská, resp. rusínska).³⁶⁹ Tak sa mnohé, najmä lexikálne prvky v cyrilскеj tvorbe vnímali ako cirkevno-slavizmy. Treba brať do úvahy aj tú skutočnosť, že úradným jazykom v Mukačevskej eparchii bola popri latinčine aj cirkevná slovančina, ktorá oproti latinskému jazyku bola relatívne zrozumiteľným bohoslužobným, literárnym i úradným jazykom aj pre slovenských veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu.

Pieseň o obraze klokočovskom, jazykovo-historická interpretácia textu

Doteraz najstaršou paraliturgickou piesňou byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku je *Pieseň o obraze klokočovskom*, ktorá je žánrovo synkretická. Ide o paraliturgickú pieseň púťového charakteru, ktorá obsahuje prvky historickej piesne s protitureckou a protikuruckou tematikou. Duchovnú zložku piesne tvorí túžba veriacich (ctiteľov klokočovskej ikony Bohorodičky) po pokoji a mieri v krajine. Historickú zložku textu piesne predstavuje verifikovateľné pozadie, ktoré sa prijíma ako kulisa náboženského videnia. Vonkajšie stimuly sa vo východnom obradovom prostredí vnímajú ako zložky vnútornej dispozície vnímať historické udalosti v kontexte religiózneho myslenia. Na

³⁶⁷ Porovnaj J. Doruľa, Slováci v dejinách jazykových vzťahov, s. 59-60.

³⁶⁸ J. Doruľa, Slováci v dejinách jazykových vzťahov, s. 60.

³⁶⁹ Pozri o tom BEŇKO, J.: Osídlenie severného Slovenska. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1985, s. 174-178, 231-238, 264-274.

charakter piesne ukazuje aj jej zaradenie do spevníka s názvom *Kamien-sky bohohlasník* z roku 1734, ktorý pôvodne patrilo chrámu sv. Demetra Solúnskeho v dedine Kamienka na Spiši (popradský dekanát).

Podnes však na veľkú škodu nie je známy obsah a rozsah Kamien-skeho bohohlasníka; v oddelení rukopisov Національної бібліотеки України в Києве vo fonde Ivana Franka pod signatúrou ф-3/4784 je dnes uložená iba jeho tretia časť, ktorej opis prvýkrát publikoval I. Franko.³⁷⁰ *Pieseň o obraze klokočovskom* sa zachovala iba v odpise od A. S. Petruševiča z roku 1886.³⁷¹ S niektorými úpravami a komentárom ju Ivan Franko publikoval v roku 1900 v desiatom dodatku práce Карпато-руське письменство XVII–XVIII вв. pod názvom Пісня про віденщину 1683 р.³⁷² V roku 1937 ju do svojej práce Літературні стремління Підкарпатської Русі³⁷³ zahrnuje aj Volodymyr Birčak. Mikuláš Mušínska v roku 1963 *Pieseň o obraze klokočovskom* publikoval v časopise Дружно вперед,³⁷⁴ ako najstaršiu ukrajinskú historickú pieseň ju charakterizoval v práci До історії збирання українського фольклору Східної Словаччини.³⁷⁵ S podobným komentárom ju v antológii zakarpatskoukrajinskej poezie Поети Закарпаття³⁷⁶ publikovali ďalší dvaja ukrajinskí literárni historici V. Mykytas a O. Rudlovčaková. *Pieseň o obraze klokočovskom* opatrenú poznámkami v prepise do

³⁷⁰ I. Франко, Карпато-руське письменство XVII–XVIII вв., s. 126–137

³⁷¹ А. С. Петрушевич, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образе Клокочевскомъ, s. 190–198.

³⁷² Порівняй ФРАНКО, І.: Літературно-критичні праці (1899–1901). Київ, Наукова думка 1981, s. 286–289.

³⁷³ Порівняй В. Бірчак, Літературні стремління Підкарпатської Русі, s. 48–51.

³⁷⁴ Порівняй МУШИНКА, М.: Исторична пісня із Камьонки про події 1683. (Пісня о образі Клокочевском) – Дружно вперед, ро. 13, ч. 2, Преšov 1963, s. 23.

³⁷⁵ На поч. XVIII ст. на території Східної Словаччини було записано першу українську історичну пісню Пісня о образі клокочівськом. Порівняй МУШИНКА, М.: До історії збирання українського фольклору Східної Словаччини. – In: Vedecký sborník Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku. 1. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove 1965, s. 182.

³⁷⁶ Порівняй МИКИТАС, В. – РУДЛОВЧАК, О.: Поети Закарпаття. Антологія закарпатоукраїнської поезії (XVI ст. – 1945 р.). Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1965, s. 76–78.

latinky publikoval M. Lacko v roku 1969.³⁷⁷ V slovenskom preklade bola publikovaná v Proglase v roku 1994.³⁷⁸

Hoci sa v ukrajinskej historiografii *Pieseň o obraze klokočovskom* zvyčajne hodnotí ako najstaršia ukrajinská historická pieseň na teritóriu východného Slovenska, toto tvrdenie nemožno jednoznačne prijať. Na slovensko-cirkevnoslovanský charakter *Piesne o obraze klokočovskom* upozornil už A. S. Petruševič v roku 1886, keď pieseň o klokočovskej ikone Bohorodičky zaradil do okruhu piesní byzantsko-slovanského obradu a jej jazyk charakterizoval ako porušený slovenský jazyk.³⁷⁹ Aj F. Tichý za autora piesne pokladal nejakého vzdelaného kňaza zo slovensko-rusínskeho, resp. slovensko-ukrajinského pomedzia, ktorý používal nielen materinský (slovenský) jazyk v jeho nárečovej podobe, ale dobre poznal a ako kňaz aj používal liturgickú cirkevnú slovančinu. Svedčia o tom aj mnohé lexikalizmy z východoslovenských nárečí, ktoré v zhode s vtedajším tendenčne ladeným spoločensko-historickým kontextom, v ktorom sa preferovala teória o jednotnom česko-slovenskom národe, F. Tichý označuje za čechoslovakizmy.³⁸⁰ Až Michal Lacko v roku 1969 poukázal na to, že *Pieseň o obraze klokočovskom* je slovenskou piesňou, lebo popri cirkevnej slovančine obsahuje aj lexiku slovensko-lemkovských nárečí, v prevažnej väčšine však obsahuje lexikálne a niektoré systémové prvky jazyka východoslovenských nárečí.³⁸¹

Interpretáciou vybraných jazykovo-historických javov sa pokúsime poukázať na to, že *Pieseň o obraze klokočovskom*, podobne ako aj mnoho ďalších cyrilikou zapísaných piesní a rukopisných spevníkov vý-

³⁷⁷ Porovnaj LACKO, M.: A Historical Song from Eastern Slovakia (The Song about the Icon of Klokočov). – In: Slovak Studies. IX. Slovak Institute Roma, Cleveland 1969, s. 107–112.

³⁷⁸ Pozri ŽEŇUCH, P.: Historická pieseň o Klokočove. – Proglas, ro. 5, č. 2, 1994, s. 1–2.

³⁷⁹ Языкъ и правописание упомянутой пѣсни (...) передано здѣсь безъ всякой перемѣны (...) есть ничѣмъ болѣе, якъ посредствомъ греческо-словенского вѣроисповѣданія (...) обрусеннымъ словацкимъ языкомъ. Порівняй А. С. Петрушевич, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образе Клокочевскомъ, s. 191.

³⁸⁰ Порівняй ТИХІЙ, Ф.: З окраины чесько-руських літературних взаємин. – In: Науковий збірник тов. Просвѣта в Ужгородѣ. 2. Ужгород, Выдає літературно-науковий оддѣл. Книгопечатня Юлія Фелдешія 1923, s. 110.

³⁸¹ The language of the song is Slovak, except for a few elements. Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 108.

chodoslovenskej proveniencie, právom patrí do slovenského kultúrneho, literárneho a jazykového dedičstva. Svedčí o tom najmä používanie prvkov ľudového (domáceho) jazyka v paraliturgických piesňach a ich prispôbovanie liturgickej podobe cirkevnej slovančiny. Hoci na Slovensku nemáme vlastnú redakciu cirkevnoslovanského jazyka a pri slávení bohoslužieb používame ukrajinskú redakciu cirkevnej slovančiny, resp. jej haličský typ, slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu si pod vplyvom domáceho jazykového vedomia prispôbili sakrálny jazyk.³⁸² Analogickou situáciou je používanie biblickej češtiny na Slovensku v predpisovnom období.³⁸³

V *Piesni o obraze klokočovskom* sa za cirkevnoslavizmy pokladajú najmä také slová, ktoré sú všeobecne zrozumiteľné v každom slovanstvom jazyku, alebo také lexémy, ktoré častým opakovaním prenikli z bohoslužobného jazyka do slovnej zásoby jeho používateľov. Patria k nim najmä pomenovania všeobecného charakteru, napríklad: **цѣрковь, лѣта, гнѣвъ, слава, славѣти, Пречѣстѣ, крѣвь, городъ, градъ** (vo význame „opevnené mesto“),³⁸⁴ **холодъ, свѣтъ, всѣхъ, великій, смотрѣніе, зачѣдѣти сѣ, надѣѣти сѣ, пѣснь, воспѣѣѣти, смѣтрѣти, взѣтъ, поставленнѣ, боѣти сѣ, среда** a mnohé ďalšie.

Do jazyka *Piesne o obraze klokočovskom* vplyvom vtedajšieho uhorského štátnosprávneho a administratívno-správneho usporiadania prenikali aj hungarizmy, hoci sa popri nich používali aj viac-menej rovnocenné slovenské ekvivalenty.³⁸⁵ Napríklad slovné spojenie **люѣтцкѣ ѡрсаги** je zložené zo slovenskej lexémy **люѣтцкѣ** a slova maďarského pôvodu **ѡрсаги**. Maďarský výraz *ország* (**ѡрсагѣ**) vystupuje vo význame „kraj, krajina, štát,“ resp. „majetok.“ Slovenská lexéma **люѣтцкѣ** v uvedenom slovnom spojení vystupuje vo význame „cudzí, nie vlast-

³⁸² Blížšie pozri P. Žeňuch, *Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore*, s. 649-662.

³⁸³ Pozri o tom DORUĽA, J.: *Gavlovičov jazyk v dobovom kontexte*. – In: Hugolín Gavlovič v dejinách slovenskej kultúry. Red. I. Sedlák. Martin, Matica slovenská 1989, s. 167.

³⁸⁴ Porovnaj ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений)*. Репринтное издание 1900 г. Москва, Издательский отдел Московского Патриархата 1993, s. 129.

³⁸⁵ Porovnaj J. Doruľa, *Slováci v dejinách jazykových vzťahov*, s. 61, 68.

ný;“ slovné spojenie **люѣтцкѣ ѡрсаги** sa tu používa vo význame „cudzie kraje, cudzie majetky.“

Lexému maďarského pôvodu nachádzame aj v tvare **вармеде** (maď. *varmegye* „župa, stolica“) vo verši **Текелого вармеде южѣ готоѣ**. V povstaleckej armáde Imricha Tököliho bojovalo veľa slovenských, maďarských i rusínskych poddaných. Jadrom povstania bolo 12 stolíc, ktoré Turci označovali za stredné Uhorsko s centrom v Košiciach. Išlo najmä o Abovskú, Zemplínsku, Spišskú, Šarišskú, Turniansku, Gemerskú a Užskú stolicu. Slovné spojenie **Текелого вармеде** teda označuje župy, stolice, ktoré boli jadrom protihabsburského sprisahania. V piesni nájdeme aj niektoré maďarské podoby miestopisných názvov: **Пожонъ** (*Bratislava*), **Нандоръ-Феерваръ** (*Belehrad* na sútoku Dunaja a Sávy, srb. *Beograd*), **Егеръ** (*Jäger*), **Варадъ** (*Varadin*, rum. *Oradea*).

V *Piesni o obraze klokočovskom* možno nájsť aj niektoré polonizmy, ktoré svedčia o slovensko-poľských jazykových kontaktoch. Poľština bola už v 16. storočí plne rozvitým jazykom, v ktorom existovala bohatá literatúra. Poľsko-slovenské kontakty sa prejavili aj pri prvých pokusoch o zavedenie únie v Krásnom Brode v rokoch 1613–1614, ktorý sa však pre odpor veriacich nevydaril. Podobne ako cirkevnoslavizmy podľahli aj polonizmy slovenskému jazykovému vedomiu. Možno to doložiť na príklade lexémy **пѡвѣтъ**, v ktorej sa neuplatňuje dispalatalizácia známa z poľského jazyka (porovnaj poľ. *powiat*). Lexéma **пѡвѣтъ** sa v štvrtom verši *Piesne o obraze klokočovskom* (**а въ ѡгерскомъ пѡвѣтѣ**) používa v lokáli singuláru prispôbenom sakrálnemu (bohoslužobnému) jazyku. Svedčí o tom nerealizovaná zmena *t > č* (**пѡвѣтѣ**, poľ. *powiecie*). V piesni nájdeme aj niektoré ďalšie lexémy poľského pôvodu, ako napríklad: **вшитка** (poľ. *wszystko*), **корона** (poľ. *korona*) a pod.

Značnú časť lexikalizmov v *Piesni o obraze klokočovskom* tvoria ukrajinizmy, resp. rusinizmy: **хотѣи** – stukr. *хота, хотѣ, хоте*;³⁸⁶ **ѡбачилѣ**, stukr. *обачити* (porovnaj vsl. *zbačie*); **голодъ** (ukr. *голод*, vsl.

³⁸⁶ Blížšie pozri *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Том 2*. Red. Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. Київ, Наукова думка 1978, s. 516.

hlad); **что** – stuktur. *ото, одо* – zámeno poukazujúce na osoby, na ktoré sa vzťahuje predmetný dej³⁸⁷ (**Что Кърѣцы зъ Лаванцами себе зга-нають**). Zaujímavé je použitie častice **нехай** vyjadrujúcej želanie, resp. zvolanie, vo veršoch **нехай оупоконтъ оугорскѣю коронѣ; нехай радость дастъ цесарѣ**. Častica *nechaj* je známa zo starej ukrajinčiny a slovenčiny. Používala sa aj ako podrad'ovacia spojka, ktorá uvádzala vedľajšiu vetu.³⁸⁸

V ukrajinskej redakcii cirkevnej slovančiny sa mnohé ukrajinské jazykové prvky často pokladali za súčasť sakrálného (cirkevnoslovanského) jazyka. K takýmto prvkom patrí napríklad predložka **черезъ** (porovnaj csl. **чрѣзъ**) alebo podstatné meno **городъ** (porovnaj csl. **гѣ-родъ, гѣрадъ**) atď. Niektoré lexémy však nemožno jednoznačne pokladať za cirkevnoslovanské alebo ukrajinizmy, pretože ide o celoslovanské lexémy, ktoré sa bežne vyskytujú nielen v cirkevnoslovanských textoch, ale aj v ľudovom jazyku, ako napríklad: **оуказѣють** (porovnaj csl. **оуказати**, stuktur. *вказати, оуказати*, vsl. *ukazac, ukazuju*), **отстѣ-пають** (csl. **отстѣпати** vo význame „zanechať známú skutočnosť, stav;“ „pohnúť sa iným smerom;“ „uvoľniť miesto,“ stuktur. *отступати* bez zvratného zámena *-са* vo význame „uvoľniť miesto“ a so zvratným zámenom vo význame „ustupovať, odchádzať, zriekať sa,“ vsl. *otstupovac*). Zaujímavý je aj modifikovaný tvar toho istého slovesa v nedokonavom vide: **отстѣпѣють**. Lexéma **отстѣпають** sa spája s významom „zrieť sa (cisára),“ vo verši **что цесарѣ отстѣпають** s významom „ustupovať, stiahnuť sa (späť) pred nátlakom, ustúpiť pred nepriateľom;“ porovnaj aj vsl. *ostupovac še, ustupovac* (unikat' pred niekym).

Prostredníctvom pamiatok piesňovej produkcie možno získať obraz o vzťahu medzi cirkevnou slovančinou a jazykom jej používateľov v konkrétnom jazykovom prostredí. Hoci sa v textoch paraliturgických piesní prejavuje jazykové vedomie ich používateľov, možno jazyk textov zapísaných cyrilikou pokladať za istú formu posvätného jazyka, ktorý sa vnímal ako *pocirkevnoslovanská* podoba ľudového jazyka.

³⁸⁷ Porovnaj Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Том 2., s. 113.

³⁸⁸ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. II. K–N. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1992, s. 503.

Zvyčajne sa v jazyku paraliturgických piesní byzantsko-slovanského obradu uplatňujú viaceré systémové morfológické i fonetické javy, ktoré do nich prenikajú z jazyka používateľov, autorov piesňovej produkcie.

Vzhľadom na to, že ide o zápis piesne z prelomu 17. a 18. storočia, nemožno jednoznačne určiť realizáciu foném zapísaných grafémami *ы, и, ї, і*. V slovenskom inventári foném od 14. storočia existuje iba realizácia predného [i].³⁸⁹ Cirkevnoslovanská graféma **ы** sa v texte *Piesne o obraze klokočovskom* vyskytuje v pôvodne tvrdej pozícii, napríklad: **кѣтры** [kotri], **кѣты** [kdi], **ѣдны** [jedni], **жебы** [žebi], **дѣты** [abi], **самыѣ** [samij], **былыѣ** [bil], **взаты** [vziati], **пѣставлены** [postavleni], **кѣрѣцы** [kuruci], **нѣмцы**, **немцы** [němci], **сынѣ** [sin], **злыѣ** [zlije], **рукы** [ruki], **таборы** [tabori], **тѣрѣцкы** [turecki], **кравы** [kravi], **высоко** [visoko] a pod. V pôvodne mäkkej pozícii sa cirkevnoslovanská graféma **и** vyskytuje v tých prípadoch, v ktorých pod vplyvom sakrálnej podoby cirkevnoslovanského jazyka sa nemohla uplatniť asibilačná zmena *d', t' > ž, c*, napríklad: **знати** [znaťi, vsl. *znac*, ukr. *znaty*], **боати** [báťi, vsl. *bac še*, ukr. *bojaty sja*], **призна-ти** [priznaťi, vsl. *priznac*, ukr. *pryznaty*], **христѣанство** [christijanstvo, vsl. *krescanstvo*, ukr. *chrystjanstvo*], **пѣстѣнали** [postinaťi, vsl. *poscinali*, ukr. *postynaly*], **смерти** [smert' i, vsl. *šmerci*, ukr. *smerty*] a pod.

Zaujímavé je sledovať aj používanie cirkevnoslovanskej hlásky **ѣ** (jať), z ktorej sa vo východoslovenských nárečiach vyvinula mäkkíaca alebo nemäkkíaca fonéma [e], resp. v slovenčine sa na mieste pôvodného cirkevnoslovanského **ѣ** (jať) vyvinula dvohláska [ie]; vo východoslovenských nárečiach sa systematicky realizuje ako [i].³⁹⁰ Realizáciu cirkevnoslovanského **ѣ** (jať) ako [e] (nie predpokladaného ukrajinského [i]) možno doložiť z rýmov niektorých dvojverší v *Piesni o obraze klokočovskom*, napríklad: **что са дѣе на семъ свѣтѣ, а въ ѿгерскомъ повѣте** (prepis do latinky: *čto sja deje na sem svete, a v uher-skom povete*); **Плѣкалъ вѣрѣзъ, Пречистой въ Клокочевѣ, кѣтры**

³⁸⁹ O tom pozri KRAJČOVIČ, R.: Vývin slovenského jazyka a dialektológia. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1988, s. 41–42, 57–59, 69–71.

³⁹⁰ Porovnaj P. Žeňuch, Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, s. 248.

ВЗАТЫ ПОСТАВЛЕНТЫ В МѸКАЧЕВѸ (prepis do latinky: *Plakal obraz Prečistoj v Klokočeve, kotry vzjaty postavleny v Mukačeve*); АБѸ ЕМѸ СЛАВА ПРОСВѸТАЛА, И НА ВѸККИ ВСЕ ТРЕВАЛА (prepis do latinky: *aby jemu slava prosvetala, a na veky vse trevala*); ВЪ ГОРОДѸ ПРИ ХОЛОДѸ ТѸРЦЫ СНАДѸЛИ, УТѸ СТРИЛАНІА ГРАНАТОВѸ СВѸТА НЕ ВИДЕЛИ (prepis do latinky: *v horode pri cholode Turcy sideli, ot strilanija granatov sveta ne videli*); v tejto súvislosti porovnaj aj cirkevnoslovanské СѸДѸТИ v ukrajinskej redakcii realizované ako [sid'ity]. O realizácii ѓ (jať) ako [e] svedčia aj niektoré tvary zapísané cirkevnoslovanskou grafémou ѣ na mieste pôvodného cirkevnoslovanského ꙗ (jať), porovnaj: НЕ БЕЗ КРОВЕ namiesto КРОВѸ; ВЪ БѸДИНЕ namiesto БѸДИНѸ; СЕБЕ ЗГНАЮТЪ namiesto СЕБѸ ЗГНАЮТЪ; НЕМЕЦКЮ, НЕМЦИ namiesto НѸМЕЦКЮ, НѸМЦЫ; ХѸЛИ namiesto ХОТѸЛИ a pod.

Cirkevnoslovanskú hlásku ꙗ (jať) pisár prepisoval aj ako fonému [i], najmä v tých prípadoch, v ktorých sa systematicky vyskytuje vo východoslovenských nárečiach, napr. УТВѸРАЮТЪ namiesto УТВѸРАЮТЪ; porovnaj vsl. *otbirac* od dakoho, spis. *vziať, zobrať* (isté množstvo); hovor. *odviest'* vo význame „vziať, prevziať“; ВИДЕНЬ namiesto ВѸДЕНЬ, СТРИЛАНІА namiesto СТРѸЛАНІА; porovnaj csl. *стрѣланиѣ*, ukr. *стріляння*, vsl. *štrilaňe*, spis. *strielanie*; УТПОВИДѸЛИ namiesto УТПОВѸДѸЛИ; porovnaj csl. *повѣдати* a pod. Iba v cirkevnoslovanských, ktoré sa pod vplyvom sakrálneho jazyka udomácnili v slovnej zásobe používateľov, a v lexikálnych ukrajinizmoch možno predpokladať, že sa ꙗ (jať) pod vplyvom ukrajinskej redakcie uplatňuje ako fonéma [i], napríklad: ОУТѸКАТИ v tvare *ut'ikajut*, СВѸТА realizované ako *sviŭta*, ЛѸТА realizované ako *liŭta*, ГНѸВЪ realizované ako *hniŭv* (porov. vsl. *hniŭ*), ВСѸХЪ realizované ako *vsich*, НАДѸЛТИ СѸ realizované ako *na-d'ijatisja*, ВѸСПѸВАТИ realizované ako *vospivati*, ПѸСНЬ realizované ako *pisň* (porovnaj vsl. *špivac, špivanka*, ale aj *pišnička, pišmička, pešnička* a pod.).

Pri jazykovo-historickej interpretácii textu treba zdôrazniť, že interpretovaná paraliturgická pieseň a ostatné rukopisné spevníky byzantsko-slovanského obradu sú zapísané cyrilikou, čiže tými znakmi, s ktorými sa veriaci byzantsko-slovanského obradu stretávali pri používaní

bohoslužobných kníh. V úsilí o presné napodobňovanie sakrálneho jazyka často dochádzalo k tomu, že jednotlivé slová sa gramaticky prispôbovali cirkevnej slovančine, preto v paraliturgických piesňach východoslovenskej proveniencie možno nájsť také lexémy, ktoré čiastočne obsahujú aj morfológické znaky cirkevnej slovančiny. Nie sú zriedka-vosťou ani opačné prípady, v ktorých cirkevnoslovanské lexémy podľahli jazykovému systému, ktorý je prítomný v jazykovom vedomí používateľov. V dôsledku takejto transformácie vznikali heterogénne slovensko-cirkevnoslovanské, resp. cirkevnoslovansko-slovenské tvary. Možno tak hovoriť o prvkoch hyperkorektnosti v jazyku paraliturgických piesní, čo súvisí so snahou priblížiť sa sakrálnej cirkevnej slovančine. Sakralizácia jazyka paraliturgických piesní je ovplyvnená najmä ich používaním pri slávení bohoslužieb východnej cirkvi. Dosvedčujú to rozličné paraliturgické piesne na oslavu Krista, Bohorodičky, svätých a zázračných ikon, piesne na sviatky cirkevného roka, na rozmanité príležitosti (pod krížom, pôstne piesne, pri posväcovaní jordánskej vody, pri posväcovaní polí na sviatok sv. Juraja) a iné paraliturgické piesne s náboženským obsahom.

Za heterogénne tvary možno pokladať najmä také, ktoré vznikli spojením základu slova pôvodnej slovenskej lexémy a cirkevnoslovanskej časovacej morfémy -тъ, -ти. Napríklad: ѠПЛИВАТИ, spis. *oplývat'*, pol'. *oplywać*, tu vo význame „mať hojnosť niečoho“;³⁹¹ УТВѸРАЮТЪ, vsl. *odbirac*, spis. *odoberať, odberať* „násilne vziať, lúpežne odcudzit“;³⁹² (porov. *а лю́тцкѣ ѡрсаги квалтомъ утѣираю́тъ*); ПРИСЕ-ГЮЮТЪ, vsl. *prišaha, prišahac*, spis. *prisaha, prisahať*, stokr. *присяга, прысага, прысягати, прысагати, провада́тса*, vsl. *provažic še*, spis. *prechádzat'*, tu vo význame „prechádzať z miesta na miesto“ (porov. *провада́тса черезъ Тисѣ Нѣмци подъ Барадъ*); СТАГѸЕТЪ, vsl. *scahovac še*, spis. *sľahovať sa*, tu vo význame „premiestniť sa“ (porov. *подъ Видень са стагѸеть*); ОУГОНАЮТЪ, vsl. *uhaňac*, spis. expr. *uháňať* „bežať, utekať, trieliť, rýchlo sa pohybovať, hnať sa“ stokr.

³⁹¹ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. III. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1994, s. 322.

³⁹² Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. III., s. 167-168.

УГОНИТЬ, ПОГНАТИ, ПРИГНАТИ,³⁹³ ЗГНАЮТЬ, vsl. *zhaŋac še, zhaŋac sebe*, spis. *zháňat sa* „zlučovať sa, spájať sa“ a pod. V súvislosti s lexémou ОУПОКОЊТИ (tu v tvare ОУПОКОЊТЬ) treba upozorniť na to, že v cirkevnoslovanskej bohoslužobnej tradícii sa lexéma ОУПОКОЊТИ, ОУПОКОЊИТЬ spája s významom „uviesť do pokoja,“ „uspokojiť,“ „uviesť do stavu blaženosti,“ alebo s významom „uviesť do raja (pri smrti),“ „uviesť do zasľúbenej zeme“ a pod. Vo východoslovenských nárečiach sa uvedená lexéma spája s významom „upokojiť, utíšiť“ (seba, vojnu, vzburu, hnev, priateľa a pod.). Pridaním cirkevnoslovanskej predpony *ис-* vznikla napríklad lexéma *испѣстошена*, vsl. *pustošic/spustošic*, spis. *pustošiť/spustošiť* vo význame „zničiť, zhubiť/zahubiť, vyplieniť, vydrancovať,“ porovnaj: ОУГОРСКА ВШИТКА ЗЕМЛА ИСПѣСТОШЕНА.

Za domáce lexémy, ktoré sa prispôbili cirkevnej slovančine pridaním časovacej morfémy *-тъ*, možno pokladať napríklad slová: *лѣментѣтъ*, vsl. *lamentovac*, spis. *lamentovať*, lat. *lamentari, lamentatio, lamentum*; *пѣлюндрѣютъ*, vsl. *plundrovac*, spis. *plundrovať*, *plieniť*, nem. *plündern*; *триоумфѣютъ*, spis. *triumfovať*, lat. *triumphare* a i.

Pri charakterizovaní prenikania slovenského jazykového vedomia do textu *Piesne o obraze klokočovskom* treba poukázať aj na to, že tvary *зѣмѣнѣ* (porovnaj stkr. *которыи, коториѣ*) sa používajú aj v nepolnoglasej forme *кѣтры* a bez cirkevnoslovanskej morfémy *-ѣи*, ktorú nahradila morféma *-у* (*котр-у, котр-а, котр-е*): *кѣтры зѣмѣнѣ* (porovnaj napríklad šiesty verš piesne: *кѣтры зѣмѣнѣ* (porovnaj napríklad šiesty verš piesne: *кѣтры зѣмѣнѣ*)).

V *Piesni o obraze klokočovskom* možno poukázať aj na niektoré znaky, ktoré do textu piesne prenikli pod vplyvom jazykového vedomia autora, resp. používateľov piesne. Vidno to napríklad v tvare privlastňovacieho adjektíva *бѣскимъ* – podľa východoslovenského tvaru *boskim, boski*. V cirkevnej slovančine sa podobne ako v ukrajinčine privlastňovacie adjektívum od slova *богъ* tvorí príponou *-ѣи*, ale koreň slova *богъ*

³⁹³ Porovnaj Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Том 2., s. 464.

sa po alternácii *г/ж* mení na *бож-* a pridávajú sa morfémy z paradigmy, napr.: *-ѣи, -ого, -омъ, -имъ* atď. Korektným tvarom by po pridaní cirkevnoslovanskej prípony *-имъ* mal byť tvar *божимъ*, nie *бѣскимъ*.

O blízkom vzťahu k jazykovému vedomiu Slovákov na východnom Slovensku svedčí aj neexistencia zdvojených spoluhlások, ktoré sa vo východnej slovenčine po vzniku znelostnej neutralizácie zjednodušili.³⁹⁴ V cirkevnoslovanských slovách, v ktorých sa zdvojený konsonant vyskytuje na tých miestach, kde pôvodný jer stratil fonologickú platnosť, alebo na miestach, kde pôvodný jer ako hláska vypadol, sa zdvojené spoluhlásky v texte našej piesne často realizujú ako jedna spoluhláska v súlade s nárečovým jazykovým vedomím slovenských používateľov.³⁹⁵ Napríklad: *бѣскимъ*, vsl. [*boskim*], spis. [*boškim*] (porov. *справамъ бѣскимъ*); *пѣны*, vsl. Paňi /Mariji/, spis. [*Panne Márii*]; pozri: *ѣбразъ пѣны лѣментѣтъ*.

K prevzatiam z ľudového jazyka patrí aj lexéma *ѣбразъ*. Na označenie ‚obrazu‘ predstavujúceho Krista, Bohorodičku, svätých, biblické udalosti a udalosti cirkevnej histórie sa v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí a v cirkevnej slovančine používa slovo ‚ikona,‘ gr. *εἰκών*, csl. *ѣкона*.³⁹⁶ Východné Slovensko je križovatkou vplyvov medzi Východom a Západom slovanského sveta, o čom svedčia nielen vplyvy východného a západného obradu, ale aj prelínanie v obradovej terminológii.³⁹⁷ Možno povedať, že termíny *ѣкона* a *ѣбразъ* sa v na-

³⁹⁴ Porovnaj PAULINY, E.: Fonologický vývin slovenčiny. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1963, s. 198, 202.

³⁹⁵ P. Žeňuch, Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, s. 261.

³⁹⁶ Ikona je 1. zobrazením Krista, Bohorodičky a svätých; 2. zobrazením udalostí biblickej a cirkevnej histórie. Porovnaj Г. Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, s. 219. O úlohe a funkcii paraliturgickej piesne ako ikony v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí pozri P. Žeňuch, Pieseň ako ikona. Úloha paraliturgickej piesne v živote východnej cirkvi, s. 104–124.

³⁹⁷ Blížšie o tom pozri PAVLOVIČ, J.: O niektorých problémoch prekladania textu Nového zákona do slovenčiny. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa, Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 152–161; tenže: Bohoslužobné cirkevnoslovanské v súčasnom slovenskom jazyku. – In: Korene nášho duchovného bytia – život a dielo Konštantína Filozofa. Materiály z konferencie

šom prostredí chápu ako synonymné výrazy. Za Karpatmi a ďalej na východ sa rovnoznačný vzťah medzi lexémami *икона* a *ѡбразъ* stiera. V cirkevnoslovanskej terminológii je termín *ѡбразъ* naplnený významami: „symbol, spôsob, podstata, slovo” (gr. *τρόπος, τύπος*) a pod. Pojem *ѡбразъ* sa zvyčajne vyskytuje v spojeniach typu *ѡбразъ Божій*, ktorý sa vzťahuje na význam „byť Božím obrazom” (o človeku a jeho prejavoch – „šíriaci dobro, vyžarujúci dobro, presadzujúci dobro”); „byť stvorený na Boží obraz” – za Boží obraz v človeku sa pokladá ľudský rozum, vôľa a túžba po spasení. Obrazom vo východnom náboženskom ponímaní je teda každé konanie človeka, ktoré je samo osebe symbolom Božej prítomnosti. Slovom *ѡбразъ* sa však v *Piesni o obraze klokočovskom* označuje konkrétna, namaľovaná ikona Bohorodičky s dieťaťom. V západnom kultúrno-historickom a obradovom prostredí sa pod pojmom *obraz* rozumie každé plošné výtvarné znázornenie skutočnosti, predstavy, náboženského alebo biblického výjavu. Hoci sa aj v západnom obradovom prostredí rozlišuje medzi obrazom zobrazujúcim krajinu, portét, fikciu a medzi obrazom zobrazujúcim náboženské motívy, predsa kontemplácia svätých obrazov spojená s meditáciou o Božom slove a so spevom hymnov sa nezapája do harmónie znakov slávenia, tak, ako to poznáme vo východnom obradovom prostredí. Slávené liturgické tajomstvo sa vtlača do pamäti srdca prostredníctvom obrazov, aby sa potom prejavilo v novom živote veriacich.³⁹⁸ V kultúrnom a obradovom prostredí Východu sa však rozlišuje medzi pojmami *ikona* – *икона* a *obraz* – *картина*.

Z významového hľadiska je zaujímavá aj lexéma *оупоконтъ*. Z kontextu verša *Piesne o obraze klokočovskom* (*нехай оупоконтъ оугорскѣю коронѣ*) vidno, že nejde tu o cirkevnoslovanskú lexému *оупокое́нїе*, gr. *ἀνάπαυσις, ἀνάπαυμα*, ktorá sa spája s významom „priviesť do stavu pokoja, bezkonfliktnosti, zbaviť všetkých (svetských) príťažlív” (porovnaj vsl. *upokojic*, spis. *uzmieriť*). O tom, že lexéma *оупоконтъ* nebola dostatočne zrozumiteľná používateľom piesne, svedčí vy-

konanej 28. – 29. októbra 1998 v Nitre. Red. E. Krošláková – E. Kralčák. Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa – Filozofická fakulta 1999, s. 72-78.

³⁹⁸ O tom bližšie Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999, s. 304-305.

svetlenie napísané nad uvedenou lexémou: *ТОТО ЗМЪШЛЕНЕ – РАДОСТЬ ДАСТЬ*.³⁹⁹

K slovám z domáceho (ľudového) jazyka v *Piesni o obraze klokočovskom* patria aj ďalšie lexémy, napríklad: *ѡпливали*, vsl. *oplívac*; spis. *oplývať*; porovnaj pol. *opływać, opływać*; *постинали*, vsl. *poscinaľi*, spis. *postínali*, pol. *pościnać*; *крѡвѣтъ*, vsl. *kirvavy, kervavy*, spis. *krvavý*, ukr. *кровавий, квалтомъ*, vsl. *kvaltom, gvaltom* vo význame „poplach;” vo východoslovenských nárečiach vo význame „násilný zásah, násilie, donucovanie, chvat, náhlivosť,” stuktur. *квалтъ, квалтомъ*;⁴⁰⁰ pol. *gwalt*. Do slovnej zásoby používateľov táto lexéma prešla z nem. *Gewalt* „násilie, vláda.” Za slovenské možno pokladať aj lexému *аж* a *жебѣ* (porov. *Идѣтъ за нимъ з ѣтѣхю аж до Бѣдина; жебѣ пошлн ис Цареграда*).

Zaujímavé je použitie lexémy *таборъ*. Pôvod tohto slova treba hľadať v biblickom pomenovaní vrchu (csl. *ѡаворъ* vo význame „útočisko pred nepriateľmi”).⁴⁰¹ Na tom vrchu podľa Nového zákona sa uskutočnilo Premenenie Pána (sviatok 6. augusta). V slovenskom jazykovom priestore sa grécka a cirkevnoslovizovaná podoba lexémy *ѡаворъ* pod vplyvom dlhoročného používania adaptovala do podoby *tábor*, či už ide o pomenovanie biblického vrchu *Tábor* alebo o vojenské hromadné ubytovanie pod provizórnym prístrešom. V *Piesni o obraze Klokočovskom* sa táto lexéma vyskytuje v podobe s [т] a [б]: *таборъ*, nie s [ѡ] a [в] (*А таборѣ тѣрецькѣ стали подѣ бѣденѣ; изъ таборѣвъ оутечи рачилѣ*). Neoznačovanie aspirovaných hlások podľa stavu v gréčtine, resp. v cirkevnej slovančine je odôvodnené výslovnosťou – slovenčina má neaspirovanú výslovnosť. Zaujímavé je však označovanie biblického vrchu *Tábor* v iných paraliturgických pies-

³⁹⁹ Porovnaj A. С. Петрушевичъ, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образе Клокочевскомъ, s. 196.

⁴⁰⁰ Словник староукраїнської мови. XIV–XV ст. Том 1. Red. Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. Київ, Наукова думка 1977, s. 472.

⁴⁰¹ Vrch Tábor má podobu zlomeného kužeľa; nachádza sa v Palästine neďaleko Nazaretu. Na tomto vrchu sa podľa Biblie zišlo vojsko, ktoré vystúpilo proti Barákovi. Na vrchu Tábor došlo k premeneniu Pána. Počas križiackych výprav bol vrch opevnený. Opevnenia boli zrúcané až za vlády moslimského vládcu Melika el-Adila.

ňach, ktoré sú venované sviatku Premenenia Pána. Vyskytuje sa v nich cirkevnoslovanská lexéma **Ѡавѡръ**, napríklad: **На Ѡавѡри прѣвѣра-зиса нѣъ хрѣтосъ славно**,⁴⁰² čo svedčí o rozdielnosti významov lexém **таборъ** a **Ѡавѡръ** vo vedomí používateľov. Lexéma **таборъ** tak v paraliturgických piesňach označuje hromadné ubytovanie obyčajne v prírode pod provizórnym prístreším⁴⁰³ a lexémou **Ѡавѡръ** sa označuje biblické miesto, vrch, na ktorom sa stalo biblické premenenie Ježiša Krista.

Pieseň o obraze klokočovskom vznikla v prostredí, v ktorom dominuje byzantsko-slovanská obradová tradícia, ktorá sa tradične spája s rusínskym, resp. ukrajinským jazykovým a etnickým prostredím. Aj používanie cyriliky pri písaní a prepisovaní textov súvisí s touto obradovou tradíciou. Na základe interpretovaných jazykových javov však možno hovoriť o presadzovaní sa slovenského jazykového vedomia. Aj v slovenskom jazykovom prostredí, kde žila byzantsko-slovanská obradová tradícia, sa cyrilikou často prepisovali rozličné irmologiony, bohoslužobné knihy, evanjeliare, čo súviselo najmä s nedostatkom tlačených kníh. Pre potreby slovenských i rusínskych veriacich východného obradu však vznikali aj cyrilské knihy kázní a pod vplyvom latinských spevníkov a kancionálov sa rodili aj rozličné cyrilské rukopisné spevníky paraliturgických piesní. Rukopisná spevníková tvorba zapísaná cyrilikou, ktorá popri cirkevnoslavizmoch, polonizmoch a ukrajinizmoch obsahuje aj množstvo jazykových javov blízkych slovenskému jazykovému vedomiu, patrí do kontextu slovenského literárneho, jazykového a kultúrneho dedičstva, hoci sa na Slovensku naplno prejavuje panstvo latinskej literatúry a kultúrny a religiózny vplyv Západu. Na základe našich doterajších zistení možno skonštatovať, že *Pieseň o obraze klokočovskom* z rokov 1670–1690 je doteraz najstaršou slovenskou cyrilskou paraliturgickou piesňou byzantsko-slovanského obradu zapísanou cyrilikou, ktorá vznikla vo východoslovenskom kultúrnom a jazykovom priestore, a teda právom patrí do dejín slovenského jazyka i literatúry.

⁴⁰² Porovnaj napríklad Spevník Vasífa Klina z roku 1839, fol. 48^r.

⁴⁰³ Porovnaj Krátky slovník slovenského jazyka. Tretie doplnené a prepracované vydanie. Bratislava, Veda 1997, s. 752.

Na ilustráciu uvádzame *Pieseň o obraze klokočovskom* s poznámkovým aparátom, v prepise A. S. Petruševiča z roku 1886.⁴⁰⁴

Пѣснь ѡ образѣ Ключевскомъ⁴⁰⁵

Прислѣхайса кто ѣзбокъ и прѣсмѡтриса,
справамъ бѡскимъ великимъ, и зачѣдимса,⁴⁰⁶
что са дѣе на семъ свѣтѣ,
а въ Ѣгерскомъ повѣтѣ.⁴⁰⁷

Плакалъ веразъ, Пречистой въ Клокочевѣ⁴⁰⁸
кѡтры взаты поставлены в Мѡкачевѣ⁴⁰⁹
Гнѣвъ божій са гѡтѣтъ,⁴¹⁰
Веразъ паны ламентѣтъ.

Презъ Кѡрѣцовъ⁴¹¹ в Клокочевѣ церковь спалена,

⁴⁰⁴ Porovnaj A. S. Петрушевичъ, Историческая Пѣснь. Пѣснь ѡ образѣ Клокочевскомъ, s. 190–198.

⁴⁰⁵ Sic.

⁴⁰⁶ I. Franko prepisuje ako зачуди ся. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 286. Podobne aj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 109.

⁴⁰⁷ повѣтѣ, повѣтъ, pol. powiat, slov. oblasť, krajina.

⁴⁰⁸ Клокочевскомъ – správne Клокочевскомъ. A. S. Петрушевичъ charakterizuje dedinu Klokočov ako ruskú (русское село, поров. А. С. Петрушевичъ, Историческая пѣснь. Пѣснь ѡ образѣ Клокочевскомъ, s. 191). Pravdepodobne ide o označenie príslušnosti k byzantsko-slovanskému obradu, ktorý sa v tomto priestore uplatňoval aj medzi slovenským obyvateľstvom už pred zavedením Užhorodskej únie v roku 1646.

⁴⁰⁹ V čase zázračného slzenia ikony Bohorodičky v Klokočove bolo Mukačevské biskupstvo, ktoré siahalo až na Spiš. Bulou *Relata semper* (1818) bola Mukačevská eparchia rozdelená na dve eparchie: Mukačevskú eparchiu so sídlom v Užhorode a Prešovské biskupstvo s katedrou v Prešove, pričom mesto Prešov bolo povýšené na biskupské sídlo aj pre gréckokatolíkov žijúcich v Spišskej diecéze.

⁴¹⁰ I. Franko prepisuje ako гутует. (Літературно-критичні праці, s. 286). V. Mykytas a O. Rudlovčaková prepisujú ako чутует (slov. cítiť, vnímať). Porovnaj Поети Закарпаття, s. 76.

⁴¹¹ Kuruci (lat. crux) pôvodne križiaci (crucifer). V roku 1514 vznikli križiaci z roľníkov, ktorých najali do boja proti Turkom, no vzbúrili sa proti šľachte. Odvtedy pomenovanie *kuruc* získalo význam vzbúrenec, povstalec; tak sa nazývali aj protihabsburskí vzbúrenci vedení Imrichom Tökölim a neskôršie aj Františkom Rákocim. O slove *kuruc* pozri bližšie DORULA, J.: O slovách četerňa a kuruc. – Kultúra slova, 6, 1972, s. 246–249.

а Оугорска вшитка земля испѣстошена
Легко тоѣ было знати,
же са треба Бога болати.

Что Курѣцы з Лаванцами⁴¹² себе зганяють
ѧ любѣцкѣ ѡрсаги⁴¹³ квалтомъ штирають
Братъ на брата настѣпаетъ
Сынъ штицевн смерть готѣтъ.

Хотай кто ѧз бокѣ прѣйде, мѣситъ признати,
же Оугерскаа земля добра была мати:
але злыа мала дѣти,
же не хотѣли въ покою сѣдѣти.

Медомъ млекоомъ достатками са ѡпливали,
але злыѣ мали дѣти,
же не хтели въ покою сѣдѣти⁴¹⁴
а сынове своей волѣ
дочекали злои неволѣ.

На цесара свои рѣкы поднали,
изъ Текелнмъ⁴¹⁵ радѣ взяли:
штъ цесара отстѣпають,
къ Тѣрчинови присегають.

⁴¹² Labanec (nem. Lanzenknecht) – modifikované nemecké označenie pre vojenské oddiely naklonené habsburskému panovaniu v Uhorsku. „Wegrowie nazwani Łabańcy, którzy za Cesarzem trzymali ... a gdy się Łabaniec z Kurucem zjechał, to się tak zabijali, jak główni nieprzyjaciele.” (DZIAKOWSKI, N.: Dyaryusz wiedeńskiej okazyi r. 1683. Z wyprawy wiedeńskiej. Rapsod rycerski przez Wicentego Pola. Lwów 1865, s. 85). Citované podľa A. С. Петрушевича, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образе Клоковскомъ, s. 195.

⁴¹³ ѡрсаги, maď. ország, slov. krajina.

⁴¹⁴ I. Franko vo svojom prepise vynecháva verše але злыѣ мали дѣти, // же не хтели въ покою сѣдѣти. Uvádza, že ide o chybu A. S. Petruševiča, ktorý namiesto pôvodného nezachovaného verša vložil dva krátke verše z predchádzajúcej strofy. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 287. M. Lacko vo svojom prepise tieto verše preberá od A. S. Petruševiča, no upozorňuje, že zrejme ide o chybu autora piesne. Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 109.

⁴¹⁵ Vodca protihabsburského povstania.

Что идѣтъ до Бѣдина⁴¹⁶ примера⁴¹⁷ брати,
и хотатъ Тѣрчинови приателми стати;
Тѣрчинъ ихъ к себѣ прѣймѣтъ,
а подѣ видень са стагѣтъ.

Строго били мордовали не пакъ панове,
Текелего вармеде⁴¹⁸ южъ готове;
а посполѣ съ нимъ пакъ сами хотатъ,
такъ плюндрують.⁴¹⁹

Сплюндровали всю землю Оугерскѣю,
еще хотай сплюндровать и немецкѣю.
Подѣ Пожономъ⁴²⁰ южъ ставатъ,⁴²¹
что са стане, то не знаѣтъ.

⁴¹⁶ Budín (maď. Buda) časť Budapešti rozprestierajúca sa na pravom brehu Dunaja.

⁴¹⁷ V roku 1682 Imrich Tököli v Budíne prisahal vernosť tureckému sultánovi. Podľa I. Franka ide o priznanie titulu *premiera* (kniežaťa-správcu) pre horné Uhorsko. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 287. M. Lacko však uvádza, že lexéma примера v srbskom jazyku znamená *příklad*, z čoho odvodzuje zmysel slovného spojenia примера брати tak, že Kuruci sa išli od Turkov učiť, ako majú pokračovať vo vojne s Habsburgovcami. Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 110. Treba zdôrazniť, že historicky verifikovateľný kontext zobrazený vo veršoch **Что идѣтъ до Бѣдина примера брати, // и хотатъ Тѣрчинови приателми стати** jednoznačne zobrazuje spojenectvo povstalcov s Turkami a ich spoločný postup proti Habsburskej monarchii.

⁴¹⁸ вармеде, maď. varmegye, slov. stolica, župa.

⁴¹⁹ Do verša **Текелего вармеде южъ готове** dopĺňa I. Franko slovo стоят. A posledné dva verše tejto strofy rozdelil tak, že predpokladá nedokončený tretí verš spomínanej strofy. Porovnaj: **Строго били мордовали не пакъ панове, // Текелего вармеде южъ стоятъ готове // а посполѣ съ нимъ (...) // пакъ сами хотатъ, такъ плюндрують.** Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 287.

⁴²⁰ Пожонъ, maď. Pozsony, lat. Posonium, nem. Pressburg, slov. Bratislava.

⁴²¹ Lexému ставатъ I. Franko podriadil rýmu a prepísal ju ako ставаютъ (– не знаѣтъ). Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 287. Spomínanou úpravou sa uplatnila nielen rýmová zhoda na konci veršov, ale verš sa predĺžil o jednu slabiku, v dôsledku čoho sa upravil aj rytmus verša. Porovnaj **Подѣ Пожономъ южъ ставаютъ, // что са стане, то не знаѣтъ.**

А таборы тѣрцы стали подѣ Вѣдень,⁴²²
а не знаютъ, же имъ прійдетъ горко-бѣдень⁴²³
Цесаръ на то ничъ не дбаетъ,
а надѣю въ Богъ маетъ.

Богъ намъ вѣдетъ с пречистою вса оборона,⁴²⁴
прійде до насъ и Полскаа вшитка корона;⁴²⁵
Избереса Христианство,
отъжене отъ насъ то поганство.

Кды са стали Немци с Тѣркомъ смелѣ витати,
стали Тѣрцы сподѣ Видна пакъ пиано оутѣкати.
Нѣмцы хвалѣ Богъ воздають,⁴²⁶
за Тѣрчиномъ оугоняють.

Идѣтъ за нимъ з ѣтѣхою ажъ до Бѣдина,
Тѣрци моватъ: недовбраа то оу насъ естъ новина
ѣдны въ Бѣдине зостали
а дрѣгѣ побѣтали.

⁴²² Вѣдень, nem. Wien, slov. Viedeň.

⁴²³ V 43 a 44 verši bolo napísané горко и бѣне // цесаръ. A. S. Petruševič chybu pisára opravil na горко-бѣдень // цесаръ. Porovnaj A. C. Петрушевичъ, Историческая пѣснь. Пѣснь о образе Клоковечскомъ, s. 193. I. Franko však to prepisuje ako горко обѣдень. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 288. M. Lacko prepisuje ako горко-Вѣдень. Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 110.

⁴²⁴ V tomto verši I. Franko vypustil pomocné sloveso *byť* v budúcom čase (вѣдетъ). Porovnaj Богъ намъ с пречистою вса оборона. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 288.

⁴²⁵ Na pomoc v boji proti Turkom v roku 1683 pod Viedeň prišiel aj poľský kráľ Ján Sobiesky.

⁴²⁶ M. Lacko prepisuje ako вздають, čo odôvodňuje rytmickou a rýmovou stavbou a opravuje aj Petruševičov prepis lexému оугоняють na оуганяють (вздають – оуганяють). Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 110.

Не вес крове⁴²⁷ Нѣмци Бѣдинъ достали,
а в Бѣдине великѣю кровь розлали,
а Тѣрковъ всѣхъ мечемъ постинали,
а Христѣанѣ всадили.

Идѣтъ Нѣмци ажъ под самѣй Нандоръ-Феерваръ,⁴²⁸
Тѣрчиновн кровавы мечи оуказѣють,
Тѣрчинъ тоѣ гды шбачилъ,
изъ таборовъ оутечи рачилъ.

Егерскіѣ⁴²⁹ тоѣ Тѣрцы гды оувидѣли,

⁴²⁷ Podľa A. S. Petruševiča písať túto časť verša napísal s chybou, keď vynechal písmeno „р“. Uvedená časť verša bola pôvodne zapísaná takto: невескове Нѣмци Бѣдинъ достали. Porovnaj A. C. Петрушевичъ, s. 193. M. Lacko však skomoleninu невескове opravuje na но влескове. Podľa neho je čítanie tohto verša zrozumiteľnejšie tým viac, že o krvi sa hovorí v nasledujúcom verši. Porovnaj M. Lacko, A Historical Song from Eastern Slovakia, s. 111. Ivan Franko skomoleninu невескове interpretuje ako невесковѣ. So zreteľom na to, že rytmus verša si vyžaduje ešte ďalšie tri slabiky, pridáva lexému помочю a spomínaný verš prepisuje nasledovne: невесковѣ помочю Нѣмци Бѣдинъ достали. Porovnaj I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 288.

⁴²⁸ Нандоръ-Феерваръ, ide o označenie Belehradu, ktorý leží na sútoku Dunaja so Sávou pri poslednom výbežku srbských hôr oproti rovinám Srijemu a Banátu (srb. Beograd). V 11. a 12. storočí bol Belehrad byzantskou hraničnou pevnosťou, z tých čias existuje názov *Alba Graeca*, resp. *Griechisch Weissenburg*. Byzantínci, ktorí bojovali s Uhorskom, obsadili Belehrad naposledy v roku 1190. Od 14. storočia sa Belehrad stal pohraničnou pevnosťou, o čom svedčí aj maďarské pomenovanie *Nándor-Fejérvár* doložené už v roku 1388. V rokoch 1427–1521 Belehrad patrila pod správu Uhorského kráľovstva. V rokoch 1440 a 1456 boli pri Belehrade Turci porazení. Po páde sa Belehrad stal tureckou pevnosťou. Porovnaj Ottův slovník naučný. Ilustrovaná encyklopedie obecných vědomostí. Třetí díl. B – Bianchi. Praha, Vydavatel a nakladatel J. Otto 1891, s. 654. Нандоръ, maď. Nándor, familiárne označenie pre Ferdinanda.

⁴²⁹ Егерскіѣ, Егеръ, maď. Eger, nem. Erlau, lat. Agria, stoličné mesto bývalej hevešskej župy. V roku 1261 po tatárskom vpáde bolo mesto obohrnané hradbami. V roku 1468 tu Matej Korvín zvolal krajinský snem. V roku 1563 Eger pripadol Ferdinandovi I., no už v roku 1596 ho dobyli Turci pod vedením Muhameda III. Až v roku 1687 sa cisárskému generálovi Caraffovi podarilo Turkov vyhnúť z Egeru. Počas povstania Františka Rákočiho II. bolo mesto v rukách povstalcov, keď ho v roku 1710 obsadil nemecký generál Cusaní. Porovnaj Ottův slovník naučný. Ilustrovaná encyklopedie obecných vědomostí. Dvanáctý díl. Ch – Sv. Jan. Praha, Vydavatel a nakladatel J. Otto 1897, s. 1004.

Свою радѣ заразѣ штовидѣли,⁴³⁰
 провадатся черезѣ Тисѣ Нѣмци подѣ Варадѣ,⁴³¹
 а Варадскій томѣ баша барзо нерадѣ

Вѣ еднѣ средѣ барзо рано
 Ганзерови⁴³² Варадѣ дано,
 вѣ городѣ при холодѣ Тѣрцы сидѣли,
 штъ стриланіа гранатовѣ свѣта не видели

Презѣ Ганзера преславного еднорала
 немецкого не поволѣ⁴³³ Варадѣ дали,
 бо са смерти в немѣ боли.

Юже Тѣрци отстѣпѣютѣ,
 а Христіане триоумфѣютѣ:
 провадатся изѣ Варада,
 дай Боже, жебѣи пошли ис Цареграда.⁴³⁴

⁴³⁰ Podľa I. Franka za týmito dvoma veršami majú nasledovať iné dva verše, ktoré sa však nezachovali. Podľa neho sú posledné dva verše 17. strofy úvodnými veršami samotnej 17. strofy, pričom posledné dva verše 17. strofy Petruševičovho prepisu sú prvými dvoma veršami 18. strofy podľa prepisu Ivana Franka. Prvé dva verše 18. strofy podľa prepisu A. S. Petruševiča tvoria záverečné dvojveršie 18. strofy v prepise Ivana Franka. Tento princíp (posledné dvojveršie jednej strofy je prvým dvojverším ďalšej novej strofy a prvé dva verše nasledujúcej strofy tvoria posledné dva verše novej strofy) sa uplatňuje až do konca prepisu piesne. Tak namiesto 22. strôf podľa prepisu A. S. Petruševiča Ivan Franko uvádza 23 štvorveršových strôf. Tento spôsob prepisu *Piesne o obraze klokočovskom* prevzal V. Birčák aj do svojej práce Літературні стремління Підкарпатської Русі, s. 48-51 a rešpektujú ho aj V. Mykytas a O. Rudlovčaková v antológii Поети Закарпаття, s. 78.

⁴³¹ Варадѣ, nem. Grosswadein, rum. Oradea, slov. Varadín, mesto v bývalej Biharskej župe.

⁴³² Ганзерови; Ганзерѣ, Ganzer – испорченное название нѣмецкого генерала. Роговнѣ А. С. Петрушевичѣ, Историческая Пѣснь. Пѣснь о образѣ Клокочевскомѣ, s. 194.

⁴³³ I. Franko prepisuje no поволѣ. Роговнѣ I. Франко, Літературно-критичні праці, s. 288.

⁴³⁴ Цареградѣ, Carihrad, voľný preklad 'kráľovské mesto,' v ktorom sídlil sv. Konštantín Veľký, rímsky cisár, z toho gr. Κωνσταντινούπολις, lat. Constantinopolis, slov. Konštantinopol, dnešný Istanbul v Turecku.

Дай то Боже дочекати
 в Цареградѣ пѣснь вѣспѣвати;
 и Богѣ з високого тронѣ⁴³⁵
 нехай (радость дасть)⁴³⁵ оупоконтѣ⁴³⁶ оугорскѣю коронѣ.

Небесѣ зѣ високого тронѣ
 нехай радость дасть цесарѣ,
 абы еще лѣта многа бѣла презвитаства;
 абы емѣ слава просвѣтала
 и на вѣки все тревала.

⁴³⁵ Nad textom v zátvorkách bolo podľa A. S. Petruševiča nadpísané: ТОТО ЗМЫШЛЕНЕ.

⁴³⁶ V. Mykytas a O. Rudlovčaková v antológii Поети Закарпаття, s. 78 prepisujú ako успокоит.

Interpretácia daktorých jazykových javov vo vybraných rukopisných spevníkoch východoslovenskej proveniencie

Jazykovo-historickú interpretáciu rukopisnej spevníkovej tvorby sledujeme na vybraných rukopisných spevníkoch východoslovenskej proveniencie, ktoré sme od roku 1995 do roku 1999 získali v podobe xerokópií alebo mikrofilmov najmä z Rukopisného oddelenia Knižnice Stefanyka vo Ľvove, z Národopisného múzea v Užhorode, Rukopisného oddelenia Univerzitetnej knižnice v Užhorode a z Oddelenia rukopisov Národnej knižnice v Prahe. Ide o tieto rukopisné spevníky paraliturgických piesní: Prešovský spevník, Spevník Petra Rudnova, Prvý spevník Jána Juhasevyča z Príkrej (všetky z 18. storočia), spevník Vasil'a Klina a Cyrilský spevník zo zbierky M. M. Lelekača (obidva z 19. storočia). Vysvetlíme aj niektoré zaujímavosti súvisiace so vznikom Cyrilského spevníka pohrebných piesní z konca 19. storočia, ktorý patril Láslovi Mélnikovi z Kalnej Roztoky. Interpretujeme aj vybrané lexikálne javy v spevníku Mikuláša Vajdu, ktorý pochádza zo zbierok užhorodskej Prosvity (19. storočie).

Uvedený pramenný materiál paraliturgickej piesňovej tvorby sme získali v rámci plnenia grantovej úlohy *Slovensko-ukrajinské a slovensko-rusínske vzťahy v období národného obrodzenia* (číslo projektu: 2/4009/97-99) a grantovej úlohy *Duchovná pieseň v cyrilských rukopisoch z východného Slovenska a cyrilo-metodský odkaz* (číslo projektu: 2/7004/2000-02). Rukopisný pramenný materiál patrí do kultúrno-historického prostredia východného Slovenska. Všetky skúmané rukopisné pamiatky sú napísané cyrilikou a zmiešanou podobou cirkevnoslovanského jazyka s miestnym nárečím (*štandardná jazyková forma*).

Výskum, jazyková a historická interpretácia cyrilských rukopisných pamiatok východoslovenskej proveniencie patrí do okruhu, ktorý slovenská veda dosiaľ zanedbávala, preto neprekvapuje, že to, čo o cyrilskej rukopisnej spevníkovej produkcii na východnom Slovensku vieme, pochádza prevažne z výskumných aktivít haličsko-ukrajinských a niekoľkých ukrajinských a ruských výskumníkov. Spracovanie týchto tém je poznamenané národnostnou príslušnosťou autorov. Keďže ide o rukopisné spevníky paraliturgickej tvorby z východného Slovenska, ďalšie zanedbávanie výskumu uvedenej problematiky by len prehlbovalo medzeru v poznávaní tohto zaujímavého úseku nášho kultúrno-spoločenského, jazykového, literárneho

a historického dedičstva. Cyrilikou písané rukopisné spevníky východoslovenskej proveniencie si preto zasluhujú neodkladný systematický vedecký výskum.

Používanie cirkevnej slovančiny pri náboženských obradoch slovenských veriacich a príslušníkov východnej cirkvi a používanie ľudového jazyka (miestneho dialektu) v súkromnom styku umožnilo vznik jazyka, ktorého základom síce bola cirkevná slovančina (sakrálny, liturgický jazyk), no pod vplyvom miestneho nárečového úzu sa tento jazyk prispôbil miestnemu jazykovému vedomiu (*štandardná jazyková forma*) – do mnohých paraliturgických piesní sa dostali nárečové prvky z miestneho dialektu. Vznikla tak podoba *písaného* (literárneho) jazyka, v ktorom sa prekrývajú prvky ľudového a cirkevnoslovanského jazyka. Uplatnilo sa pravidlo, že *nepíšeme tak, ako hovoríme, ale píšeme tak, ako čítame*. Predpokladáme, že aj keď slovenskí gréckokatolíci alebo pravoslávni veriaci vo svojom súkromnom styku používali materinský jazyk (nárečia), pri bohoslužobných obradoch používali cirkevnú slovančinu, v písanej podobe používali tú podobu jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Používanie takejto podoby jazyka vyplynulo z jazykovej praxe. Pasívne používanie cirkevnej slovančiny vychádzalo iba zo znalosti stálych častí liturgie, niektorých bohoslužieb (utiereň, večiereň) a niektorých menlivých bohoslužobných častí (napr. tropárov a kondákov, pričom najčastejšie išlo o nedeľné a sviatočné tropáre a kondáky), ktoré sa vďaka častému opakovaniu vryli do pamäti používateľov. Cirkevná slovančina ako nadštandardná forma jazykového prejavu (sakrálny, liturgický jazyk) a niektoré jej tvary zapamätané z textov používaných pri bohoslužbách do značnej miery vplývali na používanie miestneho jazyka (nárečia) v písomnom prejave tak, že ustavične vznikali hybridné tvary a zloženiny, ktorých základ možno nájsť v miestnej nárečovej forme, pričom sa často prispôbovali cirkevnej slovančine, resp. cirkevnoslovanskej lexéme podľa systému jazyka používateľov. Stávalo sa to najmä pri tvorbe paraliturgických piesní, ktoré používatelia pre jednoduchosť textov a nápevov často pokladali za súčasť bohoslužobného okruhu.

Región pod Karpatmi, ktorý zahŕňa Podkarpatskú Rus a východné Slovensko, bol súčasťou Uhorska, a tak kontakty medzi slovenským, rusínskym a poľským etnikom boli bezprostrednejšie, pretože vtedajšie hranice sa nezhodovali s hranicami dnešných štátnopolitických útvarov. Po druhej svetovej vojne, keď Podkarpatská Rus (dnešná Zakarpatská Ukra-

Zaujímavé je sledovať aj používanie grafém **и** (*ī, i*) a **ѣ**. So zreteľom na to, že z textov cyrilskej paraliturgickej piesňovej tvorby nemožno zistiť skutočnú realizáciu foném označovaných grafémami **и** (*ī, i*) a **ѣ**, možno sa iba domnievať, že slovenský používateľ, resp. autor piesní nerozlišoval medzi spomínanými fonémami, a teda ani medzi ich realizáciami. Napríklad: **ВНѢВАЛАЕТЪ** (porovnaj csl. **ВЪХВАЛАТИ**), **ЗАКРНВАЮТЪ** (porovnaj csl. **ЗАКРѢВАТИ**), **ВРЕДОВИИ** (porovnaj csl. **ВРЕДОВѢИ**), **ХѢДИИ** (porovnaj csl. **ХѢДѢИ**), **НАЗНВАЕТЪ** (porovnaj csl. **НАЗѢВАТИ**), **БИТИ** (porovnaj csl. **БѢТИ**), **ТРОИЦИ** (porovnaj csl. **ТРОИЦѢ**) a pod. Iba v tých cirkevnoslavizmoch, ktoré do cyrilskej paraliturgickej piesňovej tvorby pisár prebral z liturgického (sakrálného) jazyka – cirkevnej slovančiny, sa uvedené grafémy používajú v zhode s jazykovou praxou cirkevnoslovanského jazyka.

O tom, že niektoré paraliturgické piesne slovenskí zapisovatelia a autori spevníkov zaznamenali v rusínskom, resp. ukrajinskom jazykovom prostredí, svedčia zápisy zadného [y] grafémou [ѣ], čo si možno vysvetliť blízkosťou artikuláčného miesta hlásky *y* a *e*.⁴⁵² V jazykovom vedomí slovenských používateľov cyrilských paraliturgických textov neexistuje rozdiel medzi realizáciou zadného [y] a predného [i], preto sa realizácia zadného [y] stotožňovala s realizáciou [e], a tak sa aj zapisovala: **БЕСТЕ**⁴⁵³ / **БѢСТЕ**, **ДБЕ**⁴⁵⁴ / **ДѢТ** a pod.

Otázkou je, ako sa realizovali fonémy [n], [l] zapísané príslušnými cyrilskými grafémami **и**, **л** pred samoháskami [e] a [i]. Jednoznačne možno predpokladať mäkkú realizáciu foném [n̥], [l̥] v tých slovách, ktoré pochádzajú z inventára slovnej zásoby miestneho nárečia, napr.: **ВНЛЕВОДИЛЪ**⁴⁵⁵ (porovnaj vslov. *višľebodzie*; ukr. *свободити*), **УХОТНЕ**⁴⁵⁶ (porovnaj vslov. *ochotne*; stuktur. *охотно*; ukr. *охотою*),

⁴⁵² Pozri o tom P. Žeňuch, *Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku*, s. 245.

⁴⁵³ Pohr. fol. 2^v.

⁴⁵⁴ Pohr. fol. 5^f.

⁴⁵⁵ Slová so základom *свѣвода* pozri napr. Pre. fol. 51^v; Ju. fol. 6^f, 38^v, 126^f, 127^f.

⁴⁵⁶ Slovo *ухотне* pozri napr. Pre. fol. 37^v; Klin, fol. 32^f; Pozri aj v spevníku Mikuláša Vajdu (ďalej len Vajda) na fol. 6^v. Cyrilský spevník Mikuláša Vajdu zo začiatku 19. storočia (sign. И-458) pochádza zo zbierok užhorodskej Prosvity. Dnes je uložený v ruko-

ГОЙНЕ⁴⁵⁷ (porovnaj vslov. *hojňe*), **СПОКОЙНЕ** (porovnaj vslov. *spokojňe*; ukr. *спокійно*), **ЖАЛОСНЕ** (porovnaj vslov. *žalošňe*), **ЛЕДВО**⁴⁵⁸ (porovnaj vslov. *ľedvo*), **КВІТНЕТЪ** (porovnaj vslov. *kvitňe*; ukr. *цвітет*), **ПОНЕВАДЖЪ** (porovnaj čes. *poněvač*), **НЕБЕСКИЙ** (porovnaj vslov. *ňebeski*; ukr. *небесний*), **ЛЕМЪ** (porovnaj vslov. *lem*), **ВШЕТЕЧНИКЪ** (porovnaj vslov. *všetečnik*; čes. *všetečník*), **БРАНИЛЪ** (porovnaj vslov. *brañil*; ukr. *боронити*), **НИЧЪ** (porovnaj vslov. *nič* [dobroho/dobreho]; ukr. *ничого* [доброго]). V niektorých prípadoch možno predpokladať aj mäkkú realizáciu foném [š], [ž], [šč], ktoré vo východoslovenských nárečiach vstupujú do párovej konsonantickej mäkkostnej korelácie, napr.: **КНАЖЪ**, porovnaj vsl. *knaž*, spis. *kňaz*.

Občas sa v spomínaných spevníkoch zapisuje fonéma [c], ktorá stojí na mieste asibilovanej hlásky [č] (asibilačná zmena *č* > *c*); ide o typický systémový jav charakteristický pre východoslovenské nárečové prostredie. Porovnaj príklady: **ТРАФИЦЪ ДО РАЮ НЕМОГЪ**; **ІІ МАМЪ СТРѢЛА ЗЛАТА ДОСЦ**; **ДѢТКИ ПОВИЦЪ ДАЛЪ**, **НЕЗРАДИЦЪ МА ЧЛО-ВЕКА**. Zriedkavosť výskytu zápisov asibilovaných hlások [c] a [č] na

pisnom fonde Zakarpatského národopisného múzea v Užhorode. Prosvita ho získala zo zbierok Mikuláša Vajdu, ktorého odtlačok pečiatky nájdeme na viacerých miestach (fol. 19^v, 28^f, 29^f, 43^f, 51^f, 59^f, 63^f, 64^f, 71^v). Na predsádke sú uvedené mená používateľov spevníka: *Pany Káninecz János* (dvakrát signovaný) *Csehily Janos*, *Jevka Janos*, *Kužma Laszlo*, *Forczok Andreas*, *Ilko Pankulen*, *Bara Petro*, *Csehily Laslo*, *Barna Gyóry*, *Csenily Petro*, *Aneszka [...]*, *Aneszka Voszel*. Na fol. 2^f je na hornej marginálii prečiarknutý text: *Csenily Laszlo Kan[tor]* *Csenily Laszlo*. Na fol. 3^f na hornej marginálii je prečiarknutý text: *Pany Kániécz János BP*. Na fol. 69^f – 70^f sa nachádza text modlitby na oslavu Boha, napísaný iným rukopisom (o niečo mladším), ako sú jednotlivé texty piesní v spevníku. Text modlitby však nie je úplný, lebo úvodné časti modlitby boli vytrhnuté alebo vypadli. Na fol. 70^f pokračujú signifikácie vlastníkov rukopisnej zbierky: *Kalaly Misko*, *Pinoska Stefan*, *Pinyioska Méter*, *Cheménecz Vaszko*. Signifikácie vlastníkov pokračujú aj na fol. 70^v: *Csenily László*, *1912 Kántor Tanito*, *Orosz Zurk*, *Popowecz Vaszko*, *Levka László*, *Hólczuk – Bapcsurek*, *Valasén Vaszek*, *K. Juvavecs Iván*, *Juvavecs Pavel*, *Badan Michal*. Piesne v zborníku sú písané cyrilikou a cirkevnou slovančinou, obsahujú množstvo lexikálnych a morfológických prvkov nárečí na východnom Slovensku. Blížšie o spevníku pozri P. Žeňuch, *Správa z výskumu v rukopisných oddeleniach v Zakarpatskom národopisnom múzeu a v Univerzitnej knižnici v Užhorode*, s. 62–63.

⁴⁵⁷ Slovo *гойне* pozri Pre. fol. 3^f, 24^f; Ju. fol. 92^f, 106^f, 126^f; Klin fol. 8^v; Rud. fol. 4^f, 25^f, 29^f.

⁴⁵⁸ Lexému *лѣдво* pozri napríklad Ju. fol. 46^f.

mieste pôvodného [t'] a [d'] treba pripísať úsilu autorov a používateľov piesní prispôbiť svoj materinský jazyk sakrálnnej podobe liturgickej cirkevnej slovančiny, v ktorej sa nápadné nárečové prvky pokladajú za rušivé. V jazykovom vedomí autora, resp. zapisovateľa textu jestvoval prah, podľa ktorého sa každý odklon od pomyselnej normy liturgického jazyka pokladal za porušenie jeho sakrálnosti. Tak dochádzalo k napätiu medzi hovoreným, nárečovým prejavom a sakrálnym jazykom používaným v paraliturgickej piesňovej tvorbe. Asibilačná zmena by 'viditeľne' posunula tento jazyk na nižšiu jazykovú úroveň, preto sa v zápisoch cyrilských textov piesní uplatňuje iba v malom rozsahu.

V tých textoch paraliturgických piesní, v ktorých prevládajú lexikálne prvky východoslovenských nárečí, sa systematicky vyskytuje západoslovanská začiatočná skupina spoluhlások *kv-* namiesto východoslovenskej *cv-*; napríklad: **КВИТНЕТЪ**, **КВѢТЪ**, **КВЕТЪ**, **КВИТНѢЛЪ**, **КВѢТНѢТЪ**⁴⁵⁹ atď. Západoslovanská začiatočná skupina *gv-* (*hv-*) sa v slove **ЗВѢЗДА** neuplatňuje zrejme preto, že v západoslovanskom prostredí sa použitie lexémy **ЗВѢЗДА** s južnoslovanskou, resp. východoslovanskou skupinou *zv-* vníma ako súčasť sakrálnosti jazyka. Tak sa v paraliturgických piesňach venovaných Kristovmu narodeniu zvyčajne stretávame s tvarmi **ЗВѢЗДА**, **ЗВНЗДА**, **ЗВЕЗДА**.

V textoch paraliturgických piesní, ktorých autormi alebo používateľmi a zapisovateľmi boli slovenskí kantori alebo kňazi, sa vo väčšine prípadov nepoužívajú tvary, ktoré sa vo východoslovanskom jazykovom prostredí tradične spájajú s tzv. polnoglasím, napr.: **ЗЛАТНІЙ**, **ГЛАСЪ**, **КРОЛЬ**, **КРАЛЬ**, **ДРЕВО**, **СЛАДКОЕ**, **ДРАГИХЪ**, používa sa predpona **пре-** (porov. ukr. пере-) a predložka **предъ** (porov. ukr. перед). Iba vo veľmi málo prípadoch sa v paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu zapísaných cyrilikou na východnom Slovensku stretávame s polnoglasnými tvarmi, ktoré slovenskí používatelia cirkevnej slovančiny zvyčajne hodnotili ako cirkevnoslavizmy. Medzi také patria predovšetkým tie lexémy, ktoré sú spojené s bohoslužobnými praktikami, napr.: **ВБОРОНА**, ale aj **ВБРОНА** (porovnaj slov. *obrana*, poľ. *obrona*), **КОРОНА**,

⁴⁵⁹ Porovnaj napríklad Ju. fol. 55^v, 69^v, 157^v; Pre. fol. 24^v, 34^f; Pohr. 5^f a pod.

ale aj **КОРѢНА**⁴⁶⁰ (porovnaj slov. *koruna*, poľ. *krona*). Do skupiny výrazov vnímaných ako cirkevnoslavizmy patria ja slová, ako napríklad **СОВОРЪ** (porovnaj slov. *zbor*), **СОТВОРИТЕЛЬ**, ale aj **СТВОРИТЕЛЬ**⁴⁶¹ (porov. slov. *stvoriteľ*) a pod.; tie do paraliturgickej piesňovej produkcie prenikli v súvislosti so slovensko-ukrajinskými kontaktmi.

Morfologická rovina – vybrané javy

V skúmaných cyrilských textoch paraliturgických piesní sa stretávame s tvarmi typu **ЕГО**, **ЕДНЕГО**, t. j. s adjektívnymi tvarmi s pádovými príponami *-eho*, *-emu* ... ako napríklad: **НАШЕГО**, **БЖЕГО**, **НИЧЕГО**, **НѢКЕГО**, **ЕДНЕГО**, **ПИШНЕГО**, **ВИШНЕМЪ** (porovnaj cirkevnoslovanské tvary: **НАШАГО**, **БЖАГО**, **ЕДИНАГО**, **ВЪШНАГО**). Sú to slovenské tvary dobre známe aj z východoslovenských nárečí (vo východných častiach východoslovenskej nárečovej oblasti sa uplatnili aj tvary typu *-oho*, *-omu* (dobroho, dobromu), ktoré vyplynuli z bezprostredného susedstva s ukrajinskou jazykovou oblasťou).⁴⁶² Popri adjektívnych tvaroch typu **ДОБРЫЙ**, **СВАТЫЙ**, **ТИХІЙ**, **СИНИЙ**, **НИЦІЙ** sú v textoch paraliturgických piesní z východného Slovenska dobre doložené aj slovenské tvary, ktoré sú výsledkom pravidelnej kontrakcie, ako napríklad: **КАМЕНЪ**, **КОТРИ**, **ПЕКЕЛНИ** **МЪКИ**, **НИШИ**, **КРАСНИ** **ОБРАСЪ**, **ХЛѢБЪ** **АНГЕЛСКИ**, **СЪТЪЙ** **КРИПКИ**, **НЕ** **ВѢННИ** **ГРѢХА** **СЕГО**, **КИРВАВИ**, **ВЕСЕЛИ** **ЛЮДЕ**, **ВЛАСНИ** **ЗБОЙЦѢВЕ**, **ГОЛЪВИЦЕ** **РАЙСКА**, **МЪТКО** **БЖА** **ПРЕДНВНА**. Na slovenské jazykové vedomie používateľov poukazuje aj výskyt tvarov **СКИРВАВЕНА**, **КИРВАВІЕ**, **КИРВАВЕ**, **КИРВАВЪЛЙ**, **КИРВАВИ**, **КИРВИ**, **КИРВАВАГО**,⁴⁶³ ktoré dokladajú východoslovenskú zmenu slabičného *г*.

V paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu východoslovenskej proveniencie často nachádzame tvary slovies v prvej osobe jednotného čísla zakončené príponou *-мъ*. Hoci sa vo východo-

⁴⁶⁰ Porovnaj napríklad Rud. fol. 2^v.

⁴⁶¹ Porovnaj napríklad Ju. fol. 15^f, 66^f.

⁴⁶² O tom bližšie DUDÁŠOVÁ-KRIŠŠÁKOVÁ, J.: Východoslovenské nárečia z aspektu ukrajinsko-slovenských jazykových kontaktov. – In: Наукові записки. 18. Prešov, Союз русинів-українців Словацької республіки 1993. s. 95.

⁴⁶³ Porovnaj Klin fol. 7^f, 7^v, 62^f; Pre. fol. 36^f, 41^v; Rud. fol. 36^v; Cyrilský spevník zo zbierky M. M. Lelekača z 19. storočia (ďalej *Lel.*), s. 19.

slovenských nárečiach vyskytuje v tomto tvare aj prípona *-и* známa z cirkevnej slovančiny aj z ukrajinského jazyka (идѣ, станѣ, виждѣ, дѣлаю; ukrajinské *иду, стану, складаю*), časovacia morféma *-мъ*, ktorá sa v starej slovenčine natrvalo zovšeobecnila niekedy v 13.–14. storočí,⁴⁶⁴ v cyrilských textoch paraliturgických piesní svedčí o slovenskom jazykovom vedomí používateľov. Uvedieme niekoľko príkladov: (ja) *мамъ*,⁴⁶⁵ (ja) *невоимъ са*,⁴⁶⁶ (ja) *незнайдѣмъ*.⁴⁶⁷

Vzľadom na to, že paraliturgická piesňová tvorba vznikala najmä za účelom spoločného spevného použitia (pri procesiách, v chráme pred bohoslužbami obradmi alebo po nich), väčšina paraliturgických piesní je napísaná v prvej osobe plurálu. V cirkevnej slovančine je tento tvar zakončený na časováciu morfému *-ѣмъ*, *-и-мъ*. V textoch paraliturgických piesní sa popri tejto cirkevnoslovanskej časovacej morféme vyskytuje aj morféma *-мо*, ktorá ukazuje na ukrajinský pôvod. Jej výskyt v paraliturgických piesňach východoslovenskej proveniencie je značne obmedzený, vyskytuje sa prevažne v tých slovesách, ktoré sú súčasťou záverečných častí paraliturgických piesní. Tie sa vo väčšine piesní zhodujú. Výskyt ukrajinskej časovacej morfémy *-мо* v takýchto šablónovitých zakončeníach paraliturgických piesní možno vysvetliť tým, že slovenskí veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu pokladali túto morfému za súčasť sakrálneho jazyka. Jej používanie v niektorých šablónovitých častiach paraliturgických piesní v spevníkoch východoslovenskej proveniencie vyplynulo zo vzájomného styku slovenského a rusínskeho etnika v našom priestore. Svoju úlohu tu zohrali aj bohoslovci, ktorí študovali v kňazských seminároch v Kyjeve a Lvove, odkiaľ sa na východné Slovensko dostávali aj rozličné piesne ukrajinskej proveniencie. Pod ich vplyvom vznikali napodobeniny ustálených záverečných formúl so slovesami s časovacou morfému *-мо*. Najčastejšie sa však v paraliturgických piesňach stretávame so slovesnou flexiou, ktorá je blízka flexii slovenského jazyka. Napríklad časováciu morfému 1. osoby plurálu *-мѣ*

⁴⁶⁴ Bližšie o časovacej morféme *-м* v slovenčine pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s.131-137.

⁴⁶⁵ Porovnaj *и мамъ стрѣла злата досъ*, Rud. fol. 7^v.

⁴⁶⁶ Porovnaj (ja) *невоимъ са жадного ани Бога своего*, Rud. fol. 7^v.

⁴⁶⁷ Porovnaj (*Пилатъ ... оуказѣтъ*) (ja) *южъ е немъ винъ незнайдѣмъ*, Rud. fol. 13^r.

možno charakterizovať ako ďalší doklad prenikania slovenských jazykových prvkov do paraliturgických piesní. Uvedíme niekoľko príkladov: *бѣдемъ*,⁴⁶⁸ *сѣмъ*,⁴⁶⁹ *идѣмъ*,⁴⁷⁰ *заспѣваймъ*,⁴⁷¹ *просимъ*,⁴⁷² *плачѣмъ*,⁴⁷³ *жнемъ*,⁴⁷⁴ *вѣхвалѣмъ*,⁴⁷⁵ *мамѣ сѣжити*,⁴⁷⁶ *прѣвѣваемъ*,⁴⁷⁷ *призываетъ*.⁴⁷⁸

Vplyv slovenského jazyka sa v paraliturgickej piesňovej tvorbe často prejavuje aj v charaktere znelostnej neutralizácie spoluhlások (napríklad pred sonórmi, pred pauzou a inde). Napríklad: *з неба* (porovnaj csl. *съ небесе*), *вез людъ* (porovnaj csl. *весь народъ*), *лютъ* (porovnaj slov. *ľud* [l'ut]), *свободнѣ насъ* (porovnaj vslov. [viš'ebodziš nas]), *такѣтѣшъ* (porovnaj vslov. [tiš]); *терасъ* (porovnaj slov. [teras]), *обрасъ* (porovnaj slov. [obras]), *вохъ* a pod.

⁴⁶⁸ Rud. fol. 3^r; Klin 74^v, 82^r.

⁴⁶⁹ Rud. fol. 2^r, 24^r, 25^v, 26^v; Klin fol. 45^r, 45^v, 88^r; Pre. fol. 32^r, 79^v.

⁴⁷⁰ Klin fol. 2^r; Ju. fol. 81^r.

⁴⁷¹ Klin fol. 7^r.

⁴⁷² Klin fol. 63^r; Pre. fol. 32^r.

⁴⁷³ Ju. fol. 48^r.

⁴⁷⁴ Rud. fol. 20^r.

⁴⁷⁵ Ju. fol. 116^r.

⁴⁷⁶ Ju. fol. 124^r.

⁴⁷⁷ Ju. fol. 124^v.

⁴⁷⁸ Ju. fol. 127^v.

Z lexiky vybraných rukopisných spevníkov

Pri interpretácii textov paraliturgických piesní byzantsko-slovenského obradu východoslovenskej proveniencie treba poukázať aj na lexicizmy, ktoré sa do textov piesní dostávali z miestnych nárečí a z inventára slovnej zásoby autorov a používateľov. V prenikaní slov miestneho nárečia do textov paraliturgických piesní možno vidieť spontánne úsilie o zrozumiteľnosť používaného textu. Hoci cirkevná slovančina ako liturgický jazyk veriacich na východnom Slovensku bola zrozumiteľnejšia ako latinčina používaná pri obradoch v katolíckej cirkvi, predsa veriaci byzantsko-slovenského obradu cirkevnej slovančine nerozumeli úplne. Preto sa nezrozumiteľné, resp. málo zrozumiteľné slová nahrádzali lexikalizmami z miestneho nárečového inventára slovnej zásoby. Hoci autori textov paraliturgických piesní boli kantori alebo kňazi, predsa cirkevnú slovančinu neovládali natoľko, aby ich duchovná tvorba mohla vznikať v „čistom“ liturgickom jazyku. Používali tzv. *štandardnú jazykovú formu*, ktorú možno charakterizovať aj ako cirkevnú slovančinu poznačenú živým jazykovým vedomím používateľov. Možno hovoriť o slovakizovanej podobe cirkevnej slovančiny. Mnohé lexicizmy, ktoré prenikali z ľudového jazyka, z jeho nárečových foriem, presvedčivo dokladajú vplyv slovenského jazykového vedomia používateľov a autorov piesní i východoslovenskú provenienciu paraliturgickej piesňovej tvorby a cyrilských rukopisných spevníkov.

Spevník Petra Rudnova z 18. storočia⁴⁷⁹

Spevník Petra Rudnova pochádza pravdepodobne z 18. storočia, čo možno určiť na základe formy rukopisu. Je zložený zo 45 listov (fol.). V roku 1911 bol odkúpený zo zbierok Hiadora Strypského. Dnes sa nachádza v Rukopisnom oddelení Knížnice Stefanyka vo Lvove pod signatúrou HTШ–364. Listy sú zošité bez ďalšej opravy, zborník je

⁴⁷⁹ Prvý opis spevníka sa nachádza v práci ВОЗНЯК, М.: Матеріали до історії піснi і віршi. Тексти й замітки. Том I. Українсько-руський архив. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові 1913, s. 88, 114-116. Spevník spomína aj Ю. Яворский, Матеріали для історії старинної песенної літератури в Подкарпатской Русі, s. 7.

čiastočne poškodený. Od fol. 19^v sa na hornom okraji listov nachádzajú insitné ornamenty s prírodnými motívmi, ktoré pokračujú až po fol. 21^r. Piesne v spevníku sú napísané tromi rukami (fol. 1^r – 4^v – rukopis A; fol. 5^r – 17^v – rukopis B; fol. 18^r – 19^v – rukopis C; fol. 19^v (dolu) – fol. 45^v – rukopis B). V spevníku nájdeme marginálne poznámky a signifikácie autorov, vlastníkov a používateľov piesní zapísané cyrilikou i latinkou. Uvádzame ich v poradí podľa fólií: fol. 9^v – *василий Еппъ*; 17^v – *СНА книжочка Рѣднова Петера*. // *СНА книжочка Рѣдн Петрова кто бывать* // *на Бѣчовской Горѣ въ первого дне Мая*; 19^r – *Кто тебе неблажитъ Прѣста Дѣво* // *kine dicso(...)* *ne veged valogsagos Szüz*. Podľa marginálnej poznámky na fol. 17^v nazval tento spevník ako Spevník Petra Rudnova Vozňak v roku 1913.⁴⁸⁰ Ide o vlastníka, resp. autora či pisára väčšej časti piesní, ktoré sme podľa rukopisu marginálnej poznámky identifikovali na fol. 5^r – 17^v a fol. 19^v (dolu) – fol. 45^v (rukopis B). Ďalšie marginálne poznámky sú na fol. 20^v – *materi drahoj mariji*; 22^v – *оухо твое во ѣтъ моемъ semper omni*; fol. 25^v *продав Саламина bene DuDuci*⁴⁸¹ // *Возвеселнста церкви сиуинская лика* // *Іуцифъ Еппъ NB* (2x – podpísaný); fol. 27^r – *Андреасъ* // *Lecturis salutem a Domine* // *Андреасъ Еппъ Андреасъ Еппъ* // *Еппъ Ex Libritores*⁴⁸² *М. М.* – Pravdepodobne ide o biskupa A. Bačinského (1732 – 1809), ktorý istý čas prebýval v kláštore na Bukovej hôrke, čo patrilo do správy Makovického panstva. Na fol. 27^v sa nachádzajú signifikácie vlastníkov spevníka: *Szendy JanosNB Maria JanoszNB* // *He-gyi ManaNB Konyev LajosNB* a na fol. 35^r je ako marginálna poznámka napísaný prvý verš zo 140. žalmu – *Господы возвахъ к тебѣ оуслыши ма*. Už na základe niektorých marginálnych zápisov v spevníku, najmä zápisov na fol. 17^v, možno usúdiť, že spevník s veľkou pravdepodobnosťou vznikol na území východného Slovenska. O východoslovenskej proveniencii svedčí aj množstvo lexikálnych javov, ktoré patria do inventára slovnej zásoby používateľov Slovákov.

⁴⁸⁰ Porovnaj М. Возняк, Матеріали до історії української піснi і віршi. I., s. 88.

⁴⁸¹ Sic.

⁴⁸² Sic.

Z lexiky spevníka

V signifikácii *Petra Rudnova* na fol. 17^v sa možno presvedčiť o slovenskom jazykovom vedomí autora spevníka. Zaujímavé je tu sloveso v 3. osobe jednotného čísla **БЫВАТЬ**. Prejavuje sa tu autorova hyperkorektnosť prispôbiť ľudový jazyk cirkevnej slovančine, ktorú vníma ako posvätný jazyk. Keďže ide o spevník paraliturgických piesní, nemožno Petrovi Rudnovovi zazlievať jeho nadmerné úsilie o prispôbenie sa cirkevnej jazykovej praxi. Sloveso **БЫВАТЬ** je zložené zo základu **БЫВА-**, ku ktorému bola pridaná časovacia morféma **-ТЬ**. V cirkevnoslovanskom tvare by sme tu očakávali zakončenie **-ЕТЬ** (so spájacou morférou). Tvar **БЫВАТЬ** treba pokladať za hyperkorektné napodobenie cirkevnej slovančiny. O slovenskom charaktere lexémy svedčí jej význam „mať trvalé bydlisko, byť ubytovaný“ (**кто БЫВАТЬ на БѢЧОВСКОЙ Горѣ** – ten, kto býva (je ubytovaný) na Bukovej Hôrke).⁴⁸³ V poľskom jazykovom prostredí sa v tomto význame používa lexéma *mieszkać* a v ukrajinčine *жити*.

V *Spevníku Petra Rudnova* z 18. storočia máme viacero ďalších piesní, v ktorých sa prejavil vplyv slovenského jazykového vedomia. Napríklad v *Piesni o boháčovi a Lazárovi* (fol. 6^v – 8^v),⁴⁸⁴ ktorá sa opiera o biblické podobenstvo zapísané v evanjeliu (Lk 16, 19-31), nachádzame lexikálne prvky ľudového jazyka, ktoré patria do inventára slovej zásoby východoslovenských nárečí, napr.:⁴⁸⁵ **ШАТАХЪ**⁴⁸⁶ (porovnaj

⁴⁸³ Ide o kláštor na Makovickom panstve na východnom Slovensku.

⁴⁸⁴ V tejto súvislosti treba poukázať na to, že motív o boháčovi a Lazárovi bol v slovenskej spisbe veľmi živý a populárny. Svedčí o tom aj zdramatizovanie tohto motívu v dráme Pavla Kyrmežera *Komedia česká o bohatci a Lazarovi* z roku 1566. Porovnaj MIŠIANIK, J. – MINÁRIK, J. – MICHALCOVÁ, M. – MELICHERČÍK, A.: Dejiny staršej slovenskej literatúry. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1958, s. 126-127, Antológia strašej slovenskej literatúry, s. 260-265. Variant piesne sa nachádza aj v Moskovskom spevníku na fol. 98^r – 99^v, porovnaj TICHÝ, F.: Československé písně v Moskevském zpěvníku. Praha a Bratislava, Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě výtiskla Státní tiskárna v Praze 1931, s. 60.

⁴⁸⁵ V poznámkach pri niektorých slovách uvádzame aj výskyt na iných fôliách a v ostatných spevníkoch.

⁴⁸⁶ Pozri Pre. fol. 23^v, 40^r; Pohr. fol. 6^r; Ju. fol. 76^v, 90^v, 130^r, 150^v, 157^r; Klin fol. 32^v, 59^r; Rud. fol. 9^r, 11^v, 12^v.

vslov. *šaty*; csl. **риза**, **по одѣждити**, **одеждити**, **одѣвати са** (obliekať sa); stukr. a ukr. **одягъ**), **ѡдрѡвинѣ** (porovnaj vslov./spis. *odrobi-na*; csl. **крѣпа**, **крѣпница**; ukr. **крихта**), **роскошнѣ** (porovnaj vslov. *roskošne*; csl. **любосластїе**; ukr. **сластолюбство**, **насолода**, **похїть** /rozkošníctvo, rozkoš/, ale **розкїш** vo význame *prepych*), **кцешъ** (porovnaj vslov. *chceš*, *kceš*; csl. **хотѣти**; stukr./ukr. **хотіти**), **терастъ**⁴⁸⁷ (porovnaj vslov. *teras*; csl. **нынѣ**; stukr. **теперъ**, **нинѣ**, ukr. **тепер**, **нині**, **зараз**), **досцъ**⁴⁸⁸ (porovnaj vslov. *dos*, *dosc*, spis. *dost*; stukr./ukr. **достатокъ**, **достаточно**) a pod. Sú tu slovenské jazykové podoby aj ďalších lexém, napríklad: **чловекъ**⁴⁸⁹ (porovnaj vslov. *človek*, *človek*, *šľevек*; csl. **человѣкъ**, ukr. **человік**), **еденъ**⁴⁹⁰ (porovnaj vslov. *jeden*; csl. **единъ**; stukr. **единъ**, resp. ukr. **один**), **богачъ** (porovnaj vslov. *bohač*; csl. **богачъ**; ukr. **багач**). V texte spomínanej paraliturgickej piesne sa nachádza aj viacero zaujímavých konštrukcií, ktoré sa používajú vo východoslovenskom jazykovom prostredí, napr.: **Ѧ мамъ стрѣбла злата досцъ**, vslov. *ja mam štribra* (resp. *štribla*, *štribra*) *zla-ta dos* (resp. *dosc*) – ukr. **у мене є (маю) достаток срібла и золота**; **жебъ са змиловалъ**⁴⁹¹ **надъ нимъ**, porov. vslov. *žebi še zmiloval nad ěim* – ukr. **щоб помиловати його; ѡховай**⁴⁹² **нас христе пане**, porov. vslov. *uchovaj* (resp. *zachovaj*) *nas Krisce paňe* – ukr. **зберігай нас Христе господи** a pod. Pieseň uvádzame tak, ako je zapísaná v spevníku Petra Rudnova z 18. storočia; je príkladom slovenského jazykového vedomia.

Чловекъ еденъ богачъ бѣлъ
роскошнѣ нлѣ такъ и пилѣ
в драгихъ шатахъ радъ ходилѣ
Ѧ предъ его враты
лежалъ лазаръ ѡубогїй

⁴⁸⁷ Porovnaj aj Rud. fol. 45^r.

⁴⁸⁸ Porovnaj aj Pohr. fol. 1^v; Ju. fol. 25^r, 109^r.

⁴⁸⁹ Pozri Pre. fol. 36^v, 40^v; Ju. fol. 15^r; Klin fol. 14^v, 15^r, 23^r, 35^r, 80^r; Rud. fol. 13^v, 17^r.

⁴⁹⁰ Pozri Pre. fol. 40^v, 41^r, 46^v; Ju. fol. 139^v; Klin fol. 5^v.

⁴⁹¹ Porovnaj stslov./stčes. *zmiľovati se*, poľ. *zmiľować*.

⁴⁹² Porovnaj stslov./stčes. *uchovati*, poľ. *uchować*.

нагій хѣдїй вредовий
 Ішолъ богачъ мимо него
 заволаалъ лазаръ на него
 жебѣты мѣ цю превога далъ.
 Небылаъ богачъ такъ добрый
 жебѣты сѣ змиловаалъ надъ нимъ
 недаалъ стола шдрови"ъ
 Але пси приходили
 кости емѣ носили
 вреди его лизали
 Убогачѣ брате мой
 просимъ та мало постои
 многого сѣ Бога вой
 Дай ми водѣ и хлѣба
 заплатитъ ти толико богъ з неба
 где ти бѣде потреба.
 А ты смердишь тако пѣсть
 момѣ братомъ бѣти кцешъ
 а ѿ мене хлѣба жебрешь
 И мамъ стрѣла злата достъ
 небомѣ сѣ жадного ани Бога своего [...] ⁴⁹³
 Оумеръ богачъ такъ тешъ
 прилетѣло диаволовъ темъ
 што пеклѣ погребомъ [sic]
 Позрѣлъ богачъ въ високо
 и ѣзрѣлъ авраама далеко
 а лазарѣ на лонѣ его
 У лазарѣ брате мой
 шмочъ во водѣ перстѣ свой
 пѣхладн пазыкъ мой
 Убогачѣ братежъ мой
 терасъ смердитъ перстѣ мой
 такъ та мамъ шхладити пазыкъ твой
 А про"ожъ мы христѣане
 на него вси споминаймо
 превога ради много.
 Абѣты насъ [...]

⁴⁹³ Zdá sa, že boli vypustené nejaké verše piesne.

нежъ с пекла пламень
 и ѣховай нас теж христѣ пане. Аминь.

Na fol. 9^r – 15^r sa nachádza pieseň, ktorá opisuje Kristovo odsúdenie, mučenie a smrť na kríži. Začiatok piesne sa nezachoval; zo spevníka pravdepodobne bolo vytrhnuté niekoľko listov ešte pred pagináciou M. Vozňakom (v roku 1913). Sujet piesne sa začína predvedením Krista pred Kajfáša, ktorý na znak odsúdenia Krista trhá svoje šaty. Pieseň, hoci je neúplná, je dosť obsiahla, zložená je z 36 strôf, ktoré sa pri spevnej interpretácii majú dvakrát opakovať. Spievala sa prevadepodobne na Veľký piatok v chráme pri Kristovom hrobe s plaštenicou.⁴⁹⁴ Vzľadom na to, že na Veľký piatok sa neslávi liturgia (je to aliturgický deň), ale majú sa predpoludním konať iba Kráľovské hodinky a večer okolo 15 hodiny (9. hodiny podľa židovského počítania času) sa slávi večiereň s uložením plačsenice, je dostatok času na rozjímanie nad umučením Krista. Vtedy sa spievali príležitostné smútočné piesne o Kristovom umučení a smrti. O tom, že spomínanú pieseň nad Kristovým hrobom na Veľký piatok spievali aj slovenskí veriaci východného obradu, svedčia mnohé lexikálne prvky, ktoré sa systematicky vyskytujú aj v iných podobných paraliturgických spevoch venovaných Kristovmu umučeniu. Uvedieme niekoľko príkladov takých tvarov, ktoré patria do inventára slovnej zásoby nárečí na východnom Slovensku: гволѣ (porovnaj vslov. *gvoľi*, „kvôli,” csl. ради; stukr./ukr. ради),⁴⁹⁵ завше (porovnaj vslov. *zavše*, *zavše*; csl. иногда, иногда; stukr. завсе, ukr. іноді, ніні),⁴⁹⁶ пишнего (porovnaj vslov. *pišni*; csl. гордый, ale пѣха; stukr./ukr. гордый/гордовитый, пихатий, ale пиха, гордость), людъ (porovnaj vslov. *lud*, *ludze*; csl. народъ; stukr./ukr. народъ, людъ / народ, люд), пѣтокъ (porovnaj vslov. *pjatok*, *pijatok*; csl.

⁴⁹⁴ *Plaštenica* v cirkvi byzantsko-slovanského obradu je plátno, na ktorom je namaľovaná (napísaná) ikona Krista zavlnutého do pohrebných placht. Plaštenica sa pri slávení strastnej večierne na Veľký piatok ukladá doprostred chrámu, ako do pomyselného Kristovho hrobu.

⁴⁹⁵ Porovnaj Rud. fol. 13^v.

⁴⁹⁶ Porovnaj Pre. fol. 33^r, 41^r; Ju. fol. 13^r, 15^r, 17^v, 62^v, 76^r, 94^v, 95^r, 99^r, 107^v, 126^v, 127^v; Klin fol. 45^v, 82^v; Rud. fol. 9^r.

ПАТНИЦА, ПАТЪКЪ; stukr./ukr. п'ятниця), ВЕКШОЙ (porovnaj vslov. *vekši*). Z lexikálno-sémantického hľadiska je v tejto piesni napríklad zaujímavé slovné spojenie ПИЛАТ ДЛА СВОЕГО ГОНОРЪ ЗАПОМНѢЛ БОСКОГО ПОЗОРЪ. Lexéma ЗАПОМНѢЛ vo východoslovanskom jazykovom priestore vystupuje vo význame „zapamätať si, vštípiť si do pamäti.“ V uvedenom kontexte sa však lexéma (v tvare ЗАПОМНѢЛЪ) používa vo význame „zabudnúť,“ v akom je dobre známa z východnej slovenčiny. Aj vo verši ИРОД СМ НА НЕГО РОЗНѢВАВШИ А ВОИНОМЪ РОЗКАЗАВШИ sa zaznačuje sloveso *rozkázať* (v tvare РОЗКАЗАВШИ) v slovenskom význame „vydať rozkaz, nariadiť, prikázať.“ Vo vreši А ЖИДИ ЗАПАШЕНИИ КРИЧАЛИ ТАКЪ ВСТЕКАНИ sú základom tvarov ЗАПАШЕНИИ А ВСТЕКАНИ západoslovanské lexikalizmy (porovnaj dnešné slov. *pojašený* „zbavený rozvahy, zmätený, bláznivý;“ adj. *vsteklý* „zlostný, zúrivý“ poukazuje na český pôvod [vzteklý] – možno ho zaradiť medzi knižné jazykové prvky českého pôvodu, aké sa vyskytujú aj v iných písomnostiach na Slovensku v tých časoch.

Na fol. 16^r – 17^v sa nachádza paraliturgická pieseň *O vyhnaní Adama a Evy z raja*. Pieseň je z formálneho hľadiska veľmi zaujímavá. Verše piesne tvoria pomyselný dialóg medzi Adamom a Evou, v ktorých možno objaviť vzájomné obviňovanie sa aktérov biblickej udalosti zo spôsobenia prvého hriechu. Pieseň vznikla na slovensko-poľsko-rusínskom pomedzí, čo dosvedčuje aj výskyt takých tvarov, v ktorých sa prejavujú nielen hláskoslovné javy, napr.: ТРАФИЦЪ (porovnaj vslov. *trafic*, spis. *trafiť*; stukr./ukr. трафити; poľ. *trafić, potrafić*), СТРАТИЛЪ (porovnaj vslov. *stracic*, spis. *stratiť*; stukr. истратитъ, (и)стратити; poľ. *tracić*, no *strata*). Patria tu aj tvary, ktoré patria do inventára slovnej zásoby požívateľov, napr.: ПАРЪ (porovnaj vslov. *paru*, spis. *niekoľko, pár*; ukr. кілька, декілька, no v hovorovej ukrajiničine aj па-ра; poľ. *kilka, parę*), БОЧКОРЪ (porovnaj vslov. *bočkori, bačkori*; stukr. капцъ; poľ. *baczmaga, bačkory*), АПКО (porovnaj vslov. *japko, jabluko* „jablko;“ stukr. яблоко; poľ. *jabłko*), ВАНДРѢЖЪ (porovnaj slov. *vandrovať*; ukr. мандровати, мандри, бродяжити; poľ. *wędrować*), ЕСТЕМЪ (porovnaj poľ. *jestem*). V piesni sú zaujímavé aj príklady, v ktorých sa odráža jazykové vedomie požívateľov piesne; ide najmä o výrazy, ktoré v slovenskom i ukrajinskom jazyku sú naplnené

rozdielnymi významami. Napríklad v dvojverši: ЕВА ЕГО ПИТАЛА, ЕСЛИ НХЪ ИСТИ МАЛА sa nachádza sloveso ПИТАЛА, ktoré sa spája s významami: „žiadať, požadovať niečo od niekoho;“ „prosiť niekoho;“ „uplatňovať nárok na niečo;“ „dožadovať sa niečoho;“ „informovať sa;“ „spytovať sa.“⁴⁹⁷ Vo východoslovenských nárečiach sa nezvratná lexéma *pitac* viaže s významom „prosiť“ – ЕВА ЕГО ПИТАЛА, ЕСЛИ НХЪ ИСТИ МАЛА. V tvare ЗАКАЗАНО vo verši ЗАКАЗАНО ТО ДРЕВО⁴⁹⁸ nejde o význam „objednať si niečo, požiadať o niečo;“ ako to poznáme napríklad zo staroukrajinského jazyka (porovnaj *заказати*). Lexéma ЗАКАЗАТИ v tvare ЗАКАЗАНО poukazuje na význam „prejaviť rozhodnutie o tom, že sa niečo nesmie uskutočniť.“ Zaujímavé je aj rýmované dvojveršie НЕ СЛѢХАТИ БЫЛО ВЕНЖА: МАЛАСЪ АДАМА МѢЖА, v ktorom sa vyskytuje rýmovaná dvojica slov ВЕНЖА – МѢЖА. Ak by išlo o autora s poľským jazykovým vedomím, istotne by zapísal nosové [ę] aj v rýmovanom slove МѢЖА tak, ako je zachytené v slove ВЕНЖА (poľ. *wąz, węża*, slov. *had*). Poľský tvar ВЕНЖА je tu účelový, kvôli rýmu.

Prvý spevník Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763⁴⁹⁹

Získal ho Julian Javorskij v roku 1931 v Terešve na Podkarpatskej Rusi od kňaza Simeona Želtvaja. Spevník od Juliána Javorského zakúpila Národná knižnica v Prahe. Podnes je uložený v Rukopisnom oddelení Národnej knižnice v Prahe pod signatúrou XVII L 15. Spevník je zošíty zo 162 listov. Zaujímavosťou je, že prvá časť spevníka je napísaná čistým poloustavným cyrilským písmom. Možno predpokladať, že Ján Juhasevyč-Skl'arskij si pri zbieraní folklórneho materiálu pomáhal viacerými spevníkmi, lebo rukopis prvej časti spevníka je bez chýb a opráv. Možno predpokladať, že Ján Juhasevyč prepisoval už skôr zapísané paraliturgické piesne. Druhú časť rukopisného spevníka tvorí písaná cyrilika. Text paraliturgických piesní je opravovaný, na začiatkoch veršov chýbajú prvé písmená, ktoré chcel autor pravdepodobne

⁴⁹⁷ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrať sa – pytlovať). Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1995, s. 580.

⁴⁹⁸ ДРЕВО – ide o strom, z ktorého ovocia Adam a Eva v raji nesmeli okúsiť.

⁴⁹⁹ Opis spevníka priniesol Ю. Яворский, Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 53-76.

doplniť neskoršie. V Juhasevyčovom spevníku sa nachádzajú aj prázdne listy, ktoré autor spevníka mal v pláne doplniť ďalším folkloristickým materiálom. Ide o tieto fóllie: 30^v – 31^v; 54^v; 61^r – 62^r; 88^v – 89^v; 99^v – 100^r; 142^r – 142^v; 154^v. Piesne zapísané na fol. 149^v a 157^v sú nedokončené, lebo na ďalšej fólii je začiatok iných piesní. Príslušné listy museli byť zo spevníka vytrhnuté ešte pred pagináciou, ktorú urobil J. Javorskij v roku 1931.

Podstatnú časť spevníka tvoria paraliturgické piesne, ktoré J. Juhasevyč zapísal v dedine Příkra v Šarišskej stolici a v okolí. Ján Juhasevyč zbierku piesní rozdeľuje konvenčne na piesne na sviatky Pána, Bohorodičky, apoštolov a svätých. Svedčí o tom aj záhlavie zbierky na fol. 1^r: **СѦН ПѢСНИ РОЗНІЕ // НА ПРАЗНИКИ ГДѢСІЙ // И БГОРОДИЧНЫИ. АПЛОМЪ // И СѢМЪ // ПИСАВЪ ІВАНЪ ЮГАСЕВИЧ // ОУ ВЕСИ ПРИКРѢ ПРИ ХРА: С: // А: Х: М: Р. Б. АѢѢ [1761]: М. // УКТОВР: Д [4]: Г.** Piesne v spevníku však sú zoradené podľa latinského cirkevného a obradového kalendára s prihliadnutím na špecifiká svätcov cirkvi byzantsko-slovanského obradu.

O latinskom charakteze usporiadania spevníka svedčí to, že spevník sa začína piesňami na sviatok Narodenia Krista (adventným pôstom pred sviatkom Kristovho narodenia sa začína cirkevný rok v západnom obrade) a nie prvým (tzv. **ДВНАДЕСАТНЫМЪ**) sviatkom východného bohoslužobného kalendára – Narodením Bohorodičky (sviatok 8. septembra), ako to predpisuje východný cirkevný kalendár, ktorého ikona je prvá v tzv. prazdničnom rade na ikonostase. Východný bohoslužobný a cirkevný kalendár sa začína Indiktionom (1. septembra) podľa židovskej tradície.

V spevníku sa nachádza aj niekoľko marginálnych poznámok a perokresby. Na fol. 1^v sa nachádza perokresba sv. Antonija a Tedosija Pečerskovcov, ktorí stoja na obidvoch stranách chrámu v byzantskom štýle. Na dverách chrámu je napísaný text: **Во всю земаю изъде.** Na papyrusoch, ktoré držia obidvaja svätci, sú napísané ich mená: **ФЕДОСИИ ПЕЧЕР. АНТОНИИ ПЕ.** Na fol. 56^v je perokresba Pantokratora (Kristus sediaci na tróne) a po obvode obrázka je latinkou napísané vročenie *Anno Domini* 1762. V rukopisnej časti spevníka signovanej J. Juhasevyčom sa nachádza aj niekoľko ďalších marginálnych poznámok. Na fol.

9^r je signifikácia ďalšieho vlastníka a autora spevníka Jána Želtvaja: **Іѡа"нъ ЖЕЛТѢАЙ**; na fol. 93^v dolu na liste je poznámka napísaná latinštinou: *Pisaw Joan Juhasevyycz u vesy prykry a: D: 1763* a na fol. 128^v sa v dolnej časti nachádza marginálna poznámka napísaná zmiešaným cyrilským i latinským písmom, ktorá upozorňuje na rok skončenia prác na spevníku: **КОНЕЦЪ БГѢ СЛАВА АМИНЪ // Pisaw ioan jochasewicz uweszy prikry // pri chramy archangela michayla Anno Domini 1763.**

Prvý spevník Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763 obsahuje aj piesne s akrostichmi niektorých autorov, napríklad na fol. 24^v – 28^r v piesni venovanej svätému Alexejovi je akrostichon: **АЛЕКСЕИ ПАВЛОВИЧ ПРЕЗВЕНТЕР ЧЕРНИНСКИИ ВИБАТ НМ**; v piesni k Svätému Duchu na fol. 63^v – 64^r je akrostichon **ИУСИФЕУС** a pod. Od fol. 143^r do konca spevníka sú piesne zapísané inou rukou. Ide o rukopis diakona Jána Želtvaja (deda alebo otca kňaza Simeona Želtvaja z Terešvy). Ján Želtvaj, autor záverečnej časti rukopisu, bol diakonom v Michalovciach, o čom svedčí aj marginálna poznámka a signifikácia autora na fol. 161^v **Помощь моя ѿ гдѣ // сотворшаго нбо и земаю // зачало премудрости // помощь моя // Іѡаннъ ЖЕЛТѢАЙ // ДАКЪ МНГАЛІОВСКИИ // 1817** a na fol. 162^r **СѦН ПѢСНИ ІѡАННА ЖЕЛТѢАЙ ВПРАВЛЕНТЫ // СЪТЪ ЛѢТА 1817**¹².

Z lexiky spevníka

V Prvom spevníku Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763 si všimneme iba niektoré piesne s lexikálnymi javmi, ktoré patria do inventára slovnej zásoby používateľov z východoslovenského jazykového prostredia. V piesni na Kristovo narodenie (fol. 3^v – 4^v) je prídavné meno **ЗЪБОЖЕНИИ** a príslovka **НЕТЕСКЛИВѢ**. Lexéma **ЗЪБОЖЕНИИ** je známa zo slovenčiny (porov. slov. *zúbožený*; vo význame „telesne i duševne zničený, úbohý, biedny, zbedačený“). Základom príslovky **НЕТЕСКЛИВѢ** je český tvar *tesklivý* s významom „clivý, žiaľny, smutný“ (**БЫВАЙЖЕ ЗДОРОВЪ, А ВЪВѢКЪ ДОЛГОМЪ ЖИЙ ЦАСЛИВѢ А НЕТЕСКЛИВѢ В ЛАСЦИ БЖОИ**). Na fol. 8^v v inej piesni venovanej Kristovmu narodeniu nájdeme tvar **ПАХОЛАТКЪ** a na fol. 48^v tvar **ПАХОЛКОВЕ**. (**ГОРЪ ТЯКЪ ТѢЖЪ НСПЛАСАЙТЕ, ПАХОЛКОВЕ ПОДСКАЖИТЕ, ЗАГРАДЫ ОУЖИТЪКИ ДАВАЙТЕ**.) Obidve lexémy sa vyskytujú v českom a slovenskom inventári slovnej

zásoby. Lexéma *ПАХОЛАТКО* je z toho istého základu ako slov. a čes. *pacholok*, *pacholek*, *paholok*. Historický slovník slovenského jazyka uvádza lexému *pacholok*, *paholok* vo význame „príslušník čel'ade v hospodárstve“ (*čel'adník*) a zaznamenáva aj významy „nájomník, služobník, pomocník, chasník, chlapík.“⁵⁰⁰ V ukrajinčine nie sú tieto významy doložené, no v poľštine sú vo význame „čel'adník“ dobre známe lexémy *pachole* a *parobek*. S lexémou *parobek*, *parobok* sa stretávame aj v slovenčine vo význame „slobodný mládenec, šuhaj (súci na ženenie).“ V slovenskom i českom jazykovom prostredí má lexéma (slov.) *pacholiatko*, *pachola*, (čes.) *pacholátko*, *pachole* význam „malé dieťa“ (odkazujúci na narodeného Krista) a lexéma *pacholok*, *pacholek*, *paholok* označuje čel'adníka, nájomníka, služobníka, pomocníka, chasníka, chlapíka tak, ako to uvádza Historický slovník slovenského jazyka.⁵⁰¹ V ukrajinskom jazykovom priestore sa pre novonarodené dieťa používa lexéma *немовлятко*. V niektorých textoch paraliturgických piesní, ktoré vznikli v prevažne ukrajinskom jazykovom prostredí, možno sa stretnúť iba s touto lexémou. Niekedy sa však v piesňach, ktoré vznikli v zmiešanom slovensko-rusínskom, resp. ukrajinskom jazykovom prostredí, vyskytujú obidve lexémy vedľa seba, napr.: *ПАХОЛАТКЪ НЕМОВАЛТКЪ СПЕВАЙМО*.⁵⁰² Tento verš je porovnateľný so slovenským veršom z viapočnej koľady latinského obradu: *Pacholiatku nemlunvniatku spievajme*, hoci v tvare *НЕМОВАЛТКЪ* ide o významový odtienok – „malé, ešte nehovoriace dieťa.“⁵⁰³

V prvom Juhasevyčovom spevníku z rokov 1761–1763 v piesni venovanej *Narodeniu presvätej Bohorodičky* (sviatok 8. septembra) sa na fol. 98^r nachádza lexéma *пожегнанъй*. Ide o hyperkoretnú úpravu pôvodného slovenského tvaru *požehnaný* pridaním cirkevnoslovanskej prípony *-ъй*. Lexéma *požehnaný* sa vyskytuje prevažne v západoslovanských jazykoch (češtine, slovenčine, poľštine). Vo význame „obda-

⁵⁰⁰ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. III. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1994, s. 447. Lexému s týmto významom pozri napríklad v piesni na Kristovo vzkriesenie v Ju. fol. 48^v.

⁵⁰¹ Porovnaj heslo *pachola* v Historickom slovníku slovenského jazyka. II., s. 448–449.

⁵⁰² Porovnaj Ju. fol. 8^r – 8^v.

⁵⁰³ Porovnaj Historickom slovníku slovenského jazyka. II., s. 512.

rený, zahrnutý Božou priazňou a milosťou“ sa s uvedenou lexémou stretávame vo verši *РАДЪЕТЪ СЯ ІВАКИМЪ ИЖЪ ЕСТЬ ПОЖЕГНАНЪЙ*.⁵⁰⁴ Lexéma *požehnat'* v starších textoch často vystupuje vo viacerých významoch.⁵⁰⁵ Vo význame „rozlúčiť sa (s niekym),“ (porovnaj poľ. *pożegnać kogo*) sa stretávame v piesni na Kristovo narodenie v spevníku Vasiľa Klina na fol. 7^r: *З МАТКАМИ СЯ ПОЖЕГНАЛИ ЖАЛЬ ТО НЕМАЛИЙ*.

Otázne je, ako interpretovať výraz *НЕЖЕГНАЕШЪ* v piesni venovanej svätému Alexejovi: *ЕСЛИ СЯ НА НАСЪ ГНѢВАЕШЪ, ЧОМЪ ЖЕ ЩА // НЕЖЕГНАЕШЪ СТАРЦА, КОТОРІЙ ОУМИРАЕТЪ // ЗА ТА ЖЕ ТЕБЕ НЕВИДАЕТЪ*.⁵⁰⁶ Pieseň svätému Alexejovi sa opiera o legendu o svätcovi, ktorý zavrhol všetky svetské pôžitky a z Ríma odišiel do pustovne vo vzdialenej Laodícii. V citovanom štvorverší piesne ide o obraz žalostného plaču matky nad stratou svojho syna, ktorému vyčítuje, že zanechal svoju rodinu a bez rozlúčky odišiel. Z tohto kontextu možno usúdiť, že lexéma *НЕЖЕГНАЕШЪ* sa tu používa vo význame „rozlúčiť sa (s niekym).“ O tomto význame svedčí aj lexéma *НЕГЛАДАЕШЪ* zo štvorveršia variantnej piesne v spevníku Vasiľa Klina (fol. 23^v – 24^r): *ЕСТЬЛИ СЯ НА МА ГНѢВАЕШЪ, ЧОМЪ НА ЩА НЕГЛАДАЕШЪ СТАРЦА, КОТРЫЙ ЗА ТА ОУМИРАЕТЪ* a lexéma *НЕПОМИЛАЕШЪ* (*ПОМИЛОВАТИ* „zmiľovať sa, zľutovať sa nad niekym“) vo variantnej piesni v Prešovskom spevníku: *ЕСЛИ НА НАСЪ БЕЧАДЕШЪ ЧЕМЪ ЩА НЕПОМИЛАЕШЪ*.⁵⁰⁷ Lexéma *НЕГЛАДАЕШЪ* zo spevníka V. Klina sa spája s významom „brať do úvahy (koho),“ resp. „prihliadať na (niekoho), dbať o (niekoho), pamätať na (niekoho),“⁵⁰⁸ je teda významovo príbuzná lexéme *НЕЖЕГНАЕШЪ* zo spevníka J. Juhasevyča. Obidva významy lexémy sa dotýkajú medziľudských vzťahov vychádzajúcich zo vzájomného rešpektu. O tom, že pri lexéme *НЕЖЕГНАЕШЪ* ide o význam „pokonať sa (s niekym),“ resp. „zmierlivo sa dohodnúť,“ svedčí aj tvar *ПРЕПИТАНІА* vo verši *ВЪ ДОМЪ*

⁵⁰⁴ Porovnaj aj Klin fol. 82^r.

⁵⁰⁵ Jednotlivé významy lexémy *požehnaný*, *požehnat'* pozri v Historickom slovníku slovenského jazyka. IV. (poihrat' sa – pytovať), s. 257–258.

⁵⁰⁶ Porovnaj Ju. fol. 23^v.

⁵⁰⁷ Porovnaj Pre. fol. 49^r.

⁵⁰⁸ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. I. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1991, s. 405.

родича прѣша (...) дла препитанѣа (porov. Ju. fol. 27^v). Je namieste otázka, či tvar *нежегнаешъ* v kladnom tvare *žehnať* je spojený aj s významom „poprosiť o prepáčenie, odprosenie.“⁵⁰⁹

S významom „rozlúčiť sa“ stretávame sa pri slovese *поконати са*, napríklad: *ѡвечки южъ распѣдани, апостоли са поконали*.⁵¹⁰ Zjavne tu nejde o význam „zmieriť sa (s niekym), zmierlivo sa dohodnúť.“ Pieseň s týmto veršom sa nachádza na fol. 44^v – 45^v, je venovaná zatknutiu a odsúdeniu Krista. Ide o často pertraktovaný biblický motív, v ktorom Kristus pri poslednej večeri hovorí proroctvo: *Udriem pastiera a ovce sa rozprchnu* (porov. Mar. 14, 27) – *ѡвечки южъ распѣдани*. Keď po zrade Ježiša prichádzajú židia do Getsemanskej záhrady, aby Ježiša zajali, vtedy ho všetci apoštoli opustili a rozutekali sa (porov. Mar 14, 50) – *апостоли са поконали*. V tejto súvislosti je zaujímavé sledovať vývin významu slovesného základu **kon*.⁵¹¹ Lexéma **pokon* znamená kraj, hranicu nejakej činnosti z jednej i druhej strany. Používa sa prevažne v predložkových a predponových spojeniach, napr. **is-kon-i*, *z konca*, *od konca* vo význame „na začiatku, zo začiatku“;⁵¹² *strus. pokonъ* (zničenie, vykorenenie, skončenie), *stčes. pokon* (koniec).⁵¹³ Lexéma *pokonať sa* spája sa teda s významom „skončiť, ukončiť, dokončiť, prerušiť, zavŕšiť, dovŕšiť“ – tu vo význame „nemáť perspektívu, zostať bez budúcnosti, bez perspektívy.“

V inej piesni venovanej svätému Alexejovi (Ju. fol. 24^v – 29^r), ktorú zložil Alexej Pavlovič signovaný v akrostichu piesne,⁵¹⁴ nachádzame niekoľko lexém, ktoré sa používajú bežne v slovenčine a patria do inventára slovnej zásoby slovenského používateľa. Jednou z nich je aj podstatné meno *приказана* (Ju., fol. 25^r) vo význame „Boží zákon.“

⁵⁰⁹ Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrať sa – pytlovať), s. 394.

⁵¹⁰ Porovnaj Ju. fol. 45^r.

⁵¹¹ Porovnaj ДАЛЬ, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том III. Москва, Русский язык 1980, s. 244.

⁵¹² Porovnaj МАСНЕК, В.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997, s. 426-427.

⁵¹³ ФАСМЕР, М.: Этимологический словарь русского языка. II. Москва, Прогресс 1971, s. 305.

⁵¹⁴ Porovnaj akrostichon na fol. 24^v – 29^r: *Алексей Павлович, презвитер черниганский, вневат.*

– napríklad *Desať Božích prikázání* (porovnaj k tomu verš: *приказана его оучахъ, воазни и в[о]жѣа страхъ*).⁵¹⁵ V cirkevnej slovančine sa k uvedenému významu viaže lexéma *заповѣдь*; ide tu o všeobecné pomenovanie toho, čo Boh prikázal ľuďom dodržiavať. S cirkevnoslovanskou lexémou *заповѣдь* sa stretávame najmä v biblických a bohoslužobných textoch zvyčajne v súvislosti s Mojžišovým zákonom, ktorý na vrchu Sinaj dostal od Boha v čase, keď Izraeliti utiekali z Egypta, a v Novom zákone v súvislosti s dodržiavaním týchto prikázání. Cirkevnoslovanská lexéma *заповѣдь* však vystupuje aj v ďalších významoch, napr.: „prikaz, rozkaz“ (porovnaj aj csl. *приказаніе*); „poučenie, návod“ (porovnaj aj csl. *наставленіе*); „nariadenie, predpis“ (porovnaj aj csl. *постановленіе*). Aj v ukrajinskom jazykovom priestore sa na označenie Božieho prikázania používa slovo *заповідь* (porovnaj stokr. *заповѣдь*, resp. tvary *заповіт*, *завіт* vo význame „zákon“).⁵¹⁶ V západoslovanskom jazykovom priestore sa na označenie Božieho zákona (Desatora) používa výraz *prikázanie*, porovnaj k tomu vslov. *prikazaŋe*, spis. *prikázanie*; poľ. *przykazanie*, čes. *přikázání*.

V texte spomínanej piesne k sv. Alexejovi sa vyskytuje aj lexéma *розказъ*, porovnaj verš: *з розказъ в пѣть ндоша, странты и грады проидоша*,⁵¹⁷ ktorá je z významového hľadiska blízka slovu *prikázanie*. Lexéma *розказъ* vystupuje vo význame „ústny alebo písomný prejav,“ ktorým sa niekomu ukladá nejaká povinnosť, prikaz alebo nariadenie. Obidve lexémy – *розказъ* i *приказана* vychádzajú zo základu *kazať* s významom „hovoriť, resp. dávať pokyn, rozkazovať, prikazovať;“ „robiť niečo ako zákon;“ „hlásať nejaké /náboženské/ učenie.“ K základu slova *kazať* sú pridané prefixy, *pri-* (*приказана*) a *roz-* (*розказъ*). Predpona *pri-* vyjadruje blízkosť niekoho, niečoho (s podmienkou konania podľa istej normy); v našom prípade ide o dodržiavanie Božieho zákona. Predpona *roz-* evokuje význam začiatku nejakého deja, úkonu, ktorý sa realizuje samovoľne alebo na nejaký priamy podnet. Predpona *roz-* znamená aj delenie, šírenie rozličnými smermi, poukazu-

⁵¹⁵ Porovnaj Ju. fol. 25^r.

⁵¹⁶ Porovnaj Словник староукраїнської мови XIV – XV ст. I., s. 384.

⁵¹⁷ Porovnaj Ju. fol. 26^v.

je na vývinom získané vyvrcholenie deja, resp. zmocnenie sa niečoho napríklad silou.⁵¹⁸ Spojenie predpony *roz-* so slovesom *kazat'* poukazuje na význam, ktorý sa vo východoslovanskom jazykovom priestore spája so sémantickým poľom zastúpeným lexémami rus. рассказ, ukr. казка, розмова, оповідання, porovnaj aj staroruské slovo рассказ vo význame „svedectvo, dôkaz.“⁵¹⁹ V západoslovanskom jazykovom prostredí tento význam zastupujú lexémy *rozprávať*, *rozpovedať* (napr. svojimi slovami); *prerозprávať*, *vyрозprávať* (od toho slov. *rozprávanie* *vyprávanie*, *poviedka*, *rozprávka*).⁵²⁰ V západoslovanskom jazykovom prostredí lexéma *розказъ* získala teda význam „určiť nejakú povinnosť, príkaz“ alebo „uložiť (niekomu) nariadenie,“ od toho „*rozkázať*, *nariaďiť*,“ porov. slov. a čes. *rozkaz*, pol. *rozkaz*, *nakaz*. S týmto významom sa vo východoslovanskom jazykovom prostredí uplatňuje pôvodne cirkevnoslovanská lexéma *приказъ*, ktorá popri významoch „*rozkaz*, *príkaz*“ znamená aj „*testament*, *posledná vôľa*“ ako aj „*úrad*, *inštitúcia*.“⁵²¹

Z lexikálneho hľadiska je zaujímavá aj pieseň na fol. 41^v – 42^v venovaná Kristovmu utrpeniu na kríži. Varianty tejto piesne sa nachádzajú v Prešovskom spevníku na fol. 37^v – 38^v, v spevníku Mikuláša Vajdu z prelomu 18. a 19. storočia na fol. 20^r – 20^v a v spevníku Vasil'a Klina zo začiatku 19. storočia na fol. 31^v – 33^v. Na lepšiu orientáciu uvádzame text paraliturgickej piesne podľa zápisu J. Juhasevyča z rokov 1761–1763 s poznámkami a variantnými časťami v Prešovskom spevníku, v spevníkoch M. Vajdu a V. Klina. V spevníku V. Klina sa na fol. 85^v – 87^r nachádza ešte aj ďalší variant tejto piesne, ktorý však kvôli zjednodušeniu orientácie neuvádzame.

Юже декретъ подписѣтъ,
пилаѣтъ вирокъ⁵²² южъ готѣтъ,⁵²³

⁵¹⁸ Pozri k tomu V. Machek, Etymologický slovník jazyka českého, s. 520.

⁵¹⁹ Porovnaj СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Том третий. Часть 1. Р-С. Москва, Книга 1989, s. 166.

⁵²⁰ Významy súvisiace s udávaním smeru v konkrétnom, prenesenom i abstrahovanom význame sú odvodené od prvotného významu označujúceho *priamy*, *rovný*; od toho *praviť*, *rozprávať*. O tom bližšie J. Doruľa, Tri kapitoly zo života slov, s. 99–101.

⁵²¹ Porovnaj Г. Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, s. 496.

⁵²² Vajda вѣрокъ; Pre. вѣрокъ.

на смртъ крижовѣютъ⁵²⁴ агница,
тебе всего свѣта творца.
Южъ вкрѣтне змордованно,⁵²⁵
крестъ и гвозды поковано.
Ланцѣхъ на шю складаю,⁵²⁶
в рѣки христа катомъ даю⁵²⁷
Матка гды то оуѣдѣла,⁵²⁸
падши⁵²⁹ на землю шмѣла,⁵³⁰
синѣ такъ смѣтне волала⁵³¹
слезами землю шмѣвала.⁵³²
Идетъ з крижомъ⁵³³ панъ сромотне,
за нимъ жиди⁵³⁴ вси шхотне,
кричат нехай⁵³⁵ то синѣ Божій
рыхло⁵³⁶ свой живот положит⁵³⁷
встѣпнаѣ кровлю сплнненнѣй
на посмѣхъ южъ всѣмъ поданный,
нѣмашъ кто бы поратовалъ,
пана кто бы пожаловалъ⁵³⁸

⁵²³ Vajda сказѣтъ; Pre. a Klin сказѣтъ.

⁵²⁴ Vajda крижовѣю; Pre. a Klin крижѣютъ.

⁵²⁵ Pre., Vajda a Klin зготовано.

⁵²⁶ Klin вкладаютъ; Pre. складаютъ.

⁵²⁷ Vajda христа вѣрки катомъ даютъ; Pre. христа катомъ вѣркѣ даютъ.

⁵²⁸ Vajda оуѣдѣла.

⁵²⁹ Klin оупавши.

⁵³⁰ Vajda a Klin оумѣла.

⁵³¹ Pre. a Vajda снѣ чем смѣтне волаешъ.

⁵³² Vajda a Klin поливаешъ; Pre. землю слезами шмѣлаешъ.

⁵³³ Vajda a Klin крестомъ; Pre. оупалъ скрижомъ панъ плѣненнѣй (od tohto miesta text v Prešovskom spevníku veľmi variabilný, možno povedať, že vznikol úplne nový text, preto ho ďalej neuvádzame).

⁵³⁴ Vajda жидове.

⁵³⁵ Vajda не естъ.

⁵³⁶ Vajda скоро.

⁵³⁷ Vajda a Klin положи.

⁵³⁸ Vajda Оупалъ съ крестомъ весь сплнненнѣй, на посмѣхъ всѣмъ естъ поданный, немашъ, кто бы поратовалъ пана кто бы пожаловалъ; Klin Панъ съ крижемъ кровню сплнненнѣй, на посмѣхъ южъ всѣмъ веденнѣй, немашъ кто бы поратовалъ абы пожаловалъ.

Всѣ⁵³⁹ болести проникали,
 на пана жъди волали,⁵⁴⁰
 забѣи нех⁵⁴¹ болше нежѣтъ,⁵⁴²
 цю са синомъ вожимъ слышетъ.⁵⁴³
 Встѣпилъ зъ крестомъ⁵⁴⁴ панъ на горѣ,
 кролъ⁵⁴⁵ архангелскаго хорѣ,⁵⁴⁶
 Богѣ ѿцѣ ѿфѣрѣ ѿдати,
 з Богомъ ѿцемъ в небѣ царствовать⁵⁴⁷
 Ижъ на горѣ на голгоѣи
 крестъ свой несетъ на вѣсотѣ
 змѣнилъ всю свою добротѣ,
 жиди волаютъ ко Пилатѣ
 Нехай бѣдетъ всѣжденны
 на смерть цале южъ поданый,
 крижѣй, Марѣнна сина,
 Христа назаранѣна.
 Южъ на Крестѣ розтагнено
 з Христа сѣкну южъ зомкнено⁵⁴⁸
 нагѣй за нас встѣдъ подноситъ
 на крестъ рѣци свой зноситъ⁵⁴⁹
 Прагнѣтъ на крестѣ висачи,
 котрѣй на пѣщи жиючи,
 народъ напоилъ водою,

⁵³⁹ Vajda вси.

⁵⁴⁰ Vajda гды жиды до Пилата волали; Klin гды жидове вси волали.

⁵⁴¹ Vajda a Klin най.

⁵⁴² Vajda a Klin нежѣ.

⁵⁴³ Vajda чем са царемъ называетъ; Klin что са сѣномъ вожимъ зове. V tejto piesni sa v spevníku V. Klina nachádza ešte jedna strofa: Южъ на голгофѣтѣ крестъ свой несетъ на вѣсотѣ, нехай же, бѣдетъ всѣжденный, на смерть, б; цали южъ веденный.

⁵⁴⁴ Vajda a Klin встѣпаетъ с крестомъ.

⁵⁴⁵ Vajda краль, túto lexému porovnaj aj v Ju. fol. 48^v.

⁵⁴⁶ Klin тронѣ.

⁵⁴⁷ Vajda вѣчне изним превъвати; Klin вкрижѣй, маринна сѣа христа, и назаранѣна.

⁵⁴⁸ Vajda с пана шатъ зовлечено а Klin с пана шатѣ издеймоно.

⁵⁴⁹ Vajda нага за нас смерть поднал, на крестъ рѣцѣ свои распалъ; Klin тяжкѣй за насъ вѣси подноситъ на крестъ рѣцѣ свои зноситъ.

з вокѣ кровію своею⁵⁵⁰
 Южъ учи замыкаетъ⁵⁵¹
 а намъ небо отъвираетъ,
 мѣста роскоши райскѣхъ,
 дла насъ зласки своей панской⁵⁵²

Pieseň venovaná utrpeniu Ježiša Krista obsahuje lexikálne prvky, ktoré patria do inventára slovnej zásoby používateľov na východnom Slovensku. Niektoré z nich prenikli z bohoslužobného jazyka, napr.: ѿгнецъ, живѣтъ, гвозды, исѣсъ христѣсъ, царствовать, райскѣй, пилатъ, голгоѣа a pod. Ďalšie patria do slovenského, poľského i ukrajinského inventára slovnej zásoby používateľov. Zaujímavé je preto sledovať prejavovanie sa jazykového vedomia autora, resp. používateľov textu piesne. Špecifické sú najmä tvary крижомъ, крижѣй, крижовѣютъ,⁵⁵³ slov. *križom*, *križuj* (*ukrižuj*), *križujú*; poľ. *krzyż*; z lat. *crux*. Výrazom *križ* sa v kresťanstve označuje pravouhlý jedno-, dvoj- alebo trojramenný útvar, pôvodne drevený stĺp s priečnym brvnom na popravu odsúdencov. Križ, ktorý Kristus niesol na Golgotu a bol na ňom ukrižovaný, je základným symbolom kresťanstva. V cirkevnej slovančine sa na označenie Kristovho križa používa slovo крестъ a od neho odvodené sloveso крестити – „prijímať križ pri krste,” tiež „prežehnávať sa,” resp. vo frazéme (podľa Písma) взѣти крестъ свой (porov. Mar. 8, 34; Luk. 9,23) „nasledovať Krista svojím križom,” „priblížiť sa Kristovmu utrpeniu svojím utrpením.”⁵⁵⁴ Vo východoslovenskom religióznom, kultúrnom a jazykovom prostredí sa na označenie symbolu kresťanstva používa lexéma крест (крестити ся, крещати ся, перекрещати ся a pod.), hoci existuje aj staroruská podoba крижъ,

⁵⁵⁰ Vajda народъ напоилъ кровію звокѣ власною своею; Klin народъ напоилъ живую, з вокѣ, кровію и водою.

⁵⁵¹ Vajda a Klin запираетъ.

⁵⁵² Vajda вѣсто роскоши райской Ісѣ Христе зласки своей; Klin неѣ христѣсъ з ласки своей панской, вѣсто всей роскоши райской.

⁵⁵³ Porovnaj aj Vajda крижовѣю; Klin крижѣютъ.

⁵⁵⁴ Porovnaj k tomu Г. Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, s. 270: Исторický slovník slovenského jazyka. II., s. 140.

крыжъ, кръжъ.⁵⁵⁵ Tá však prenikla z latinského obradového prostredia. Je zaujímavé, že lexémou крижъ sa v religióznom prostredí slovanského Východu dodnes označuje iba katolícky jednoramenný kríž, kým trojramenný kríž východnej cirkvi sa podnes jednoznačne označuje lexémou крест.⁵⁵⁶

Prikladom západoslovanskej lexémy je slovo рыхло, ktoré sa používa vo význame „uskutočňovať niečo v krátkom časovom rozpätí, v krátkom čase;“ porovnaj ѿнь Бжій рыхло свой животъ положитъ. Vo východoslovanskom prostredí sa lexéma рыхлый spája najmä s významom „kypký, sypký,“ resp. „horlivý, snaživý.“⁵⁵⁷ Podobne možno za západoslovanský jazykový prvok pokladať aj slovo краль, кроль na rozdiel od podoby король, v ktorej sa prejavuje polnoglasie ako systémový jav východoslovanských jazykov. Označenie *kral'* pre panovníka je odvodené od mena *Karl* (Karol Veľký).

Hoci lexéma ласка je rozšírená v rozmanitých formách vo všetkých slovanských jazykoch, treba v tomto kontexte poukázať na niektoré zaujímavosti, ktoré sa dotýkajú jej použitia v paraliturgických piesňach východoslovenskej proveniencie. Toto slovo, doložené vo viacerých tvaroch a odvodeninách ako napr.: ласка, ласки, ласковъ, ласкавий, ласкава, неласкавий sa v paraliturgickej piesňovej tvorbe najčastejšie používa na označenie kladného citového vzťahu, vrelej náklonnosti (k niekomu, niečomu, napr. k blížnemu, k Bohu, Boha k človeku a pod.). Napríklad slová: *laskavý, laskavost'* sa používajú vo významoch „vľúdny, žičlivý, obetavý, milostivý, milosrdný.“ Aj v cirkevnej slovančine slová so základom ласк- sprevádza kladný význam; porovnaj ласканіе (slov. láskavosť, nežnosť), ласкавый (slov. láskavý, nežný, prívětivý) atď. Podobné významové odtienky existujú aj v staroruskom a staroukrajinskom jazyku. Tieto významy sa však vo väčšine prípadov v cirkevnej slovančine, starej ruštine a ukrajinčine spájajú s vyjadrením náklonnosti medzi dvoma osobami opačného pohlavia. Láskavý vzťah, vzťah plný milosti a lásky medzi Bohom a človekom sa v týchto jazy-

⁵⁵⁵ Позгі СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Том первый. Часть 2. Е-К. Москва, Книга 1989, s. 1322.

⁵⁵⁶ Porovnaj Г. Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, s. 270.

⁵⁵⁷ O tom pozri Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. 2., s. 311.

koch zvyčajne vyjadruje termínom милосердный, милостивый, благоутробный, благообразный.

V súvislosti s lexémou *láska* však treba upozorniť aj na ďalšiu západoslovanskú lexému *rozkoš*, *rozkošný* v poslednom štvorverší piesne: нѧмъ ꙗко ѡтвѣраѣ мѣста рос // кошн райскѣхъ, дѧ нѧ з лѧски своѣй панской. Slovo *rozkoš* sa spája s významom „veľmi milý, pôvabný, utešený, prekrásny“ (napr. o raji, o duši, o milom človeku), ale získalo aj pejoratívny význam najmä v morálnej oblasti: „telesné uspokojovanie, pôžitok, pôžitkárstvo, telesná slasť“ (o jedle, pití, peniazoch, drahých šatách, luxuse) – porovnaj: человекъ еденъ богачъ былѧ роскош // не нѧтъ такъ и пилъ в драгихъ ша // тахъ радъ ходилъ.⁵⁵⁸ Aj v poľskom jazykovom priestore sa s významom „telesná, zmyslová uspokojenosť, pôžitok, pôžitkárstvo, telesná slasť“ spája lexéma *rozkosz*, porovnaj aj stuktur. tvar *rozkosz*, ktorý do ukrajinčiny prenikol prostredníctvom poľštiny alebo slovenčiny.

V štvorverší – прагнѣтъ на крѣтъ висѧчи, котрѣи на пѣци живючи, на // рѣдъ напоилъ водою, зъ бокъ кровѣю своєю – je z lexikálno-sémantického hľadiska zaujímavé spojenie прагнѣтъ (...) на пѣци. V ukrajinčine má lexéma прагнути význam „snažiť sa, túžiť (po niečom), žiadať (niečo)“ v konštrukcii прагнути (чого) v prenesenom význame „vysychať (za niečím).“ V citovanom štvorverší sa táto lexéma nachádza v 3. osobe singuláru (*on*) прагнетъ a v kontexte citovaného štvorveršia možno určiť aj jej význam „trýzniť sa, vysychať,“ napríklad od bolesti, smädu a pod. Interpretáciu výrazu прагнетъ osvetľuje aj nasledujúci verš, v ktorom sa hovorí o Bohu, ktorý na púšti nasýtil a napojil utrápené, vysilené, vyschnuté izraelské kmene (котрѣи на пѣци живючи, народъ напоилъ водою). Slovenské jazykové vedomie autora piesne sa prejavuje aj na tomto príklade, najmä ak si uvedomíme, že lexéma *prahnúť* v podobe *prahmuc*, *vyprahnutý*, *sprahota* je súčasťou inventára slovenskej slovnej zásoby. O tom, že nešlo o túžbu, snahu, žiadosť (o niečo) trpiaceho Krista, hovorí aj tretia časť štvorveršia, v ktorej je obraz vyliatej krvi a vody z Kristovho boku. V tejto súvislosti treba upozorniť na lexému пѣц(ъ), ktorá označuje „púšť, pusté mies-

⁵⁵⁸ Rud. fol. 6^v.

to, miesto bez života.” V cirkevnej slovančine a v ukrajinskom jazyku uvedenému významu zodpovedá lexéma **пѣстынѧ**, пустыня (porovnaj aj pol. *pustynia*), pričom, samozrejme, ide o spoločný slovanský základ **pust* – *pustý* (pusté miesto bez života), ale o rozdielne odvodeniny, ktoré sa vyvinuli samostatne v jednotlivých jazykoch, porovnaj vslov. *pušč*, spis. *пу́šť*, čes. *poušť*.

Pri interpretácii vybraných lexém v piesni venovanej Kristovmu utrpeniu treba poukázať na lexému **сѣкнѧ** (porov. slov. *sukňa*, čes. *sukně*; vslov. *sukeň*; pol. *spódnica*, *suknia*). Otázkou je, či autor piesne mal na mysli tento význam „oblečenie od polpása dolu,” keďže vieme, že išlo o vrchný odev Krista, resp. oblečenie zošité z jedného kusa domátkanej látky, ktorý je v cirkevnej slovančine vyjadrený lexémou **сѣкманѣ**, **сѣкманецѣ**.⁵⁵⁹ Predpokladáme, že cirkevnoslovanskému tvaru **сѣкманѣ** používateľ nerozumel, preto použil blízky zvukovo podobný výraz **сѣкнѧ**. Slovenské jazykové vedomie sa prejavilo aj v tvaroch **нежїетѣ**, **нѣмашѣ**, porov. slov. *nežije*, *nemáš*; ukr. не живет, не маєш.

V citovanej piesni však máme aj tvar, ktorý vznikol v dôsledku nadmerného autorovho úsilia priblížiť sa liturgickej cirkevnej slovančine aj za cenu nadbytočného použitia epentetického *l* v slove **кровлю**, porov. východoslovanskú a cirkevnoslovanskú podobu **кровлю**. Za zmienku stoja aj niektoré cudzie slová prevzaté z latinského a nemeckého jazyka, ktoré sa stali súčasťou slovnej zásoby používateľov, porov. **декретѣ** (slov. *dekrét*, lat. *decretum*), **хор** (slov. *chór*, lat. *chorus*, gr. *choros*), **офѣра** (slov. *ofer*, lat. *offerre*), **змордованно** (slov. *zmordovať*, nem. *morden*), **ланцѣхѣ** (vslov. *lancok*, pol. *łańcuch*),⁵⁶⁰ **поратовалѣ** (slov. *ratovať*, nem. *retten*).

Z piesní venovaných Kristovmu utrpeniu upozorníme ešte na paraliturgickú pieseň, ktorá je zapísaná na fol 43^v – 44^v. Z literárno-historického hľadiska ide o variantnú podobu piesne **Юже декретѣ под-**

⁵⁵⁹ Porovnaj k tomu СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Ре-принтное издание. Том третий. Часть 1. Москва, Книга 1989, s. 614-615.

⁵⁶⁰ Zaujímavá je aj etymológia slova *lanc* zo slovanského *лапъсь*, ktoré je pôvodne zo strednej hornej nemčiny **lann-zug*. Bližšie o tom V. Machek, Etymologický slovník jazyka českého, s. 320.

писетѣ. Popri cirkevnoslavizmoch obsahuje aj lexikálne prvky, ktoré prenikali z ľudového jazyka. Uvedieme niekoľko príkladov. Napríklad lexéma **панѣтѣ** sa v texte spája s významom „vykonávať vládu nad niekým, vládnuť, byť neobmedzeným vládcom;” porovnaj **Жалостѣ на свѣтѣ панѣтѣ**. Tento význam možno nájsť aj vo verši piesne venovanej svätému Alexejovi: **жемѣ презѣ тѣбе мѣти бѣдна бѣдемѣ пановати**.⁵⁶¹ V takomto význame ju poznáme aj v starej poľštine (*panować*) alebo v starej češtine a slovenčine (*panovať*). Odtiaľ prenikla do ukrajinského jazyka,⁵⁶² kde si však ponechala pôvodný význam, ktorý máme doložený aj v cirkevnej slovančine vo význame „hospodáriť, spravovať majetok.” Vo východoslovanskom kultúrnom prostredí sa k významu „vykonávať vládu nad niekým, vládnuť, byť neobmedzeným vládcom” viažu lexémy **правити** (porovnaj *правý*, *право*, *правда*, *справovať*, *справодливості*), vo význame „mať právo viesť súd, dávať zákon”),⁵⁶³ **царствовать** (porovnaj csl. *царь*, *царски*, *царствовать*), **володіти** (porovnaj csl. *владыка*, *владычество*).

Na fol. 44^v sa nachádza lexéma **моцѣ** vo význame prirodzená sila, pôsobenie, božský zásah, porovnaj: **твоя моцѣ поможе**. V cirkevnej slovančine tomuto významu zodpovedá výraz **сила**, podobne aj v ukrajinskom jazyku. V súvislosti s lexémou *moc* však treba poukázať na cirkevnoslovanský ekvivalent **мочѣ**; porovnaj aj strus. *мочѣ* s významom „môcť, vládnuť, vedieť, byť schopný;” v hovorovej ruštine vystupuje aj v tvare podstatného mena s významom „sila, vláda.” Lexéma *moc* sa do ukrajinského jazyka s významom „prirodzená sila, pôsobenie, božský zásah” dostala sprostredkovane cez poľský alebo slovenský jazyk, porovnaj slov. a stpol. *moc*;⁵⁶⁴ z toho *mocno*, *mocne* živé vo všetkých slovenských nárečiach. V ukrajinskom jazykovom priestore nastala zmena *o* > *i* (porovnaj *нос* > *ніс*, *кош* (vslov. *kuň*) > *кінь*, *моч* > *міць*), preto lexému **моцѣ** (**твоя моцѣ поможе**) možno zaradiť do slovenského inventára slovnej zásoby.

⁵⁶¹ Porovnaj Ju. fol. 24^r.

⁵⁶² Porovnaj Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. 2., s. 311.

⁵⁶³ O tom pozri J. Doruľa, Tri kapitoly zo života slov, s. 99-101.

⁵⁶⁴ Pozri Словник староукраїнської мови XIV – XV ст. 1., s. 615.

Na fol. 47^v – 49^r sa v Juhasevyčovom spevníku z rokov 1761–1763 nachádza pieseň o Kristovom vzkriesení, ktorú sme vybrali ako príklad prispôsobovania liturgickej cirkevnej slovančiny ľudovému jazyku. Stretávame sa v nej s takými tvarmi lexém, v ktorých sa prejavujú záposlovanské jazykové prvky. Patria k nim napríklad: **третёго** (porov. vslov. *treceho, trechoho*; poľ. *trzeciego*; csľ. **третяго**; ukr. **третього**), **створитель** (porov. vslov. *stvoritel*; poľ. *stworzyciel*; csľ. **творецъ**; ukr. **творець**), **на крѣжъ** (porov. vslov. *na križu*; poľ. *na krzyżu*; csľ. **на крестѣ**, ukr. **на кресті**), **кралъ** (porov. vslov. *kral*; poľ. *król*; csľ. **царъ**; ukr. **король**), **зворе** (porov. vslov. *zbor* vo význame „organizovaná skupina (napríklad spevákovi, príslušníci cirkevného spoločenstva a pod.)“; poľ. *chór*; csľ. **сѡборъ**, **хоръ**; ukr. **собор**, **хор**), **квѣтки** (porov. vslov. *kvitki*; poľ. *kwiat*; csľ. **цвѣтъ**; ukr. **цвіт**).

Z lexikologického hľadiska je zaujímavá fráza **въ день Божего зъ мертвѣхъ встанѣ**, v ktorej možno vidieť vplyv slovenského jazykového vedomia, porov. *v deň Božieho zmŕtvychvstania*; podobne aj vo verši: **Христе презъ тве змѣртвѣхъ встанѣ**. Zaujímavá je tu predložka *prez*, ktorá má v starej slovenčine viacej významov poukazujúcich na smerovanie, resp. priebeh deja.⁵⁶⁵ V našom prípade ide o časový priebeh s významom „počas.“ Ďalšia lexéma **гдыжъ** vystupuje vo význame časovej spojky *keď*. Porovnaj: **Гдыжъ Іс Хс ѡумеръ, въ той часъ намъ рай штворилъ**.

Pri interpretácii vybraných lexém sa pristavíme pri výraze **навидѣлъ** (**сѣтъхъ въ темнѡстѣхъ навидѣлъ**). V cirkevnej slovančine sa lexéma v tvare **навѣждати** spája s významom „navštevovať, občas zájsť.“ Tento význam je dobre doložený aj v starej ruštine v tvare **навѣщати**,⁵⁶⁶ starej poľštiny *nawidzieć* a doklady máme aj zo slovenčiny *návidieť*, *návidať*.⁵⁶⁷ Dnes sa vo väčšine slovanských jazykov zvyčajne používa už iba tvar so záporovou predponou *ne-návidieť* s významom „pociťovať silný citový odpor, nepriateľský vzťah (k niekomu).“

⁵⁶⁵ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrat' sa – pytlovať), s. 422.

⁵⁶⁶ Porovnaj ДАЛЪ, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том II. Москва, Русский язык 1989, s. 390-391.

⁵⁶⁷ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. II., s. 476.

Významný vplyv slovenského jazykového vedomia na liturgickú podobu cirkevnej slovančiny možno sledovať v tých piesňach, ktoré slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu spievali pri procesiách a púťach. Tzv. procesiové piesne sa ľahko zapamätávali najmä preto, že boli zložené z jednoduchých nápevov a textov, ktoré sa ustavične opakovali. Kantori jednotlivé verše pedspevovali a veriaci opakovali pedspevané verše. Tak sa tzv. procesiové piesne hlboko vrývali do pamäte, pričom si jednotlivé časti používateľa prispôbovali, zjednodušovali. V upravených textoch sa nakoniec prejavilo ich jazykové vedomie a v takej podobe sa často dostali do rukopisných spevníkov. Jednu z takých procesiových piesní máme napríklad na fol. 69^v – 71^r. Uvádžame ju tak, ako je zapísaná v Juhasevyčovom spevníku z rokov 1761–1763.

Ісѣ Хрѣте ѿшъ миловниче, ты естѣ квѣтъ квѣтъ.
 Мѣринъ сѣхъ ѡпѣстѣ винъ, рачѣ нѣ вѣслѣхатъ
 ѡ мѣтко вѡска всѣхъ хвалъ годна, ты естѣ квѣтъ, квѣтъ
 слична лелѣа панно мѣра молъ сѣ занамѣ
 Мѣтко хѣа миѡсти полна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Мѣтко премѣиѡстѣна, свѣтъ предѣна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Дѣо мѣдрѡсти, н вѣлѣности, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Надѡво зацна, всѣхъ славъ годна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Дѣна рѡже, дѣдва вѣже, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Пѣо аѣгласка, кролевна райска, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Зѡре паснаа, дѣо чѣтаа, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Нѣпорѣшена бѣхъ прѣмѣна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Злата ѡхрана, нѣна брана, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Мѣре можна, кнамъ премѣиѡстѣна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 ѡвшѣтка чѣта, тихѡсти полна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Нѣзнаючи зѡго, тыѣко дѡброго, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Прѣста радѡстѣ, а всѣцъ сѣдѡѣ, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Цѣце нѣна, а панѣ земна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Мѣтко ласкава, аѣгласка слава, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 ѡ жалѡстѣна, н миѡстѣна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Мѣтко миѡсти, жѡдѡ сѣдѡсти, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 ѡ прѣдкѣй Іс, котрѣй насѣ сѣпсе, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Сѣна сѡего, ѡшѣлѣхѣтно, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:
 Ісѣ хрѣта, бѣжаго сѣна, ты еѣ к: к: м: с: ѡ: н: в: р: н: в:

У перла драга, котра є сама, ты є к: к: м: с: ѿ: н: в: р: нѧ в:
 То є заслѣжнаа, ти є поснаа, ты є к: к: с: л: п: м: м: з:
 Во Іс хрѣѣ, ѣ паненскѣ тѣлѣ, ты є к: к: м: с: ѿ: н: в: р: н: в:
 Претожѣ ты пѣнна, на свѣтѣ нѧ дана, ты є к: к: с: л: п: м: м: з:
 Кѣ потѣшенію, и кѣ избавленію, ты є к: к: м: с: ѿ: н: в: р: н: в:
 Блѣгословенна, ты межи женами, ты естѣ квѣтъ
 квѣтъ, санчна леліа, пѣно мѣла молѣ са занами.

Pieseň obsahuje mnohé lexikálne prvky, ktoré patria do inventára slovnej zásoby slovenských používateľov. V piesni sa však nachádzajú aj niektoré polonizmy, ukrajinizmy a cirkevnoslavizmy. Poukážeme na niektoré. Napríklad vo verši *Мѣринѣ ѿнѣ ѿпѣстѣ намѣ винѣ, рачѣ нѧ вѣслѣхатѣ* je sloveso *ѿпѣстити* zapísané v imperatívnom (želacom) tvare zakončenom na -тъ [t], ktorý je príznačný pre slovenčinu. V cirkevnej slovančine a v ukrajinskom jazyku je želací tvar vždy zakončený na príponu -ти. Vzhľadom na to, že ide o refrén, ktorý sa permanentne opakuje, možno predpokladať, že J. Juhasevyč ho zapísal tak, ako mu kázalo jeho vlastné jazykové vedomie, resp. tak, ako si túto pieseň zapamätal z procesií. Podobný princíp platí aj pri slovese v želacom tvare *молѣ са* (за нами), porovnaj *csl./ukr. моли са* (за нами). Ani lexéma *рачѣ* v rozkazovacom, resp. želacom tvare *рачѣ* vyjadrujúca zdvorilú výzvu k Bohu pôvodne nepatrí do inventára ukrajinskej slovnej zásoby. Prenikla tam z poľského alebo slovenského jazykového prostredia (porov. slov. *ráčiť*; *stpoľ. raczyć*).⁵⁶⁸ O slovenskom jazykovom vedomí používateľov v tejto piesni svedčia aj slovné spojenia *мѣтко боска* (porovnaj vslov. *matko boska*, *csl./ukr. мати божя*), *милости полна* (porovnaj vslov. *milosci polna/pulna/poľna*, *csl. обрадованнаа мати*, *ukr. благодатная мати*, *poľ. łaski pełna*), *благословенна ты межи женами* (porovnaj vslov. *blagoslovena ti medzi/mezi ženami*, *csl. БЛАГОСЛОВЕННА ТЫ ВЪ ЖЕНАХЪ*, *ukr. благословенна ти між жонами*, *poľ. błogosławiona między żonami*). Na slovenské jazykové vedomie poukazujú aj kontrahované tvary prídavných mien typu *злата* (porovnaj vslov. *zlata*, *csl. златаа*), *небесна* (porovnaj vslov. *ňebesna/ňebeska*, *csl. небеснаа*), *драга* (porovnaj vslov. *draha*, *csl. дра-*

⁵⁶⁸ Pozri Словник староукраїнської мови XIV – XV ст. 2., s. 290.

гаа), *зацина* (porovnaj vslov. *vzacna/zacna*, poľský tvar prebratý z češtiny *zacny*) a pod. O prejavoch slovenského jazykového vedomia svedčia aj neplnohlasné podoby typu *вхрана* (porovnaj vslov. *ochrana*, poľ. *ochrona*, ukr. *охорона*), *злата* (porovnaj vslov. *zlata*, ukr. *золота*), *драга* (porovnaj vslov. *draha*, *csl. дорогой*) a pod.

V súvislosti s lexikálno-sémantickou analýzou treba upozorniť na niektoré ďalšie slovné spojenia, napríklad: *прѣдкѣй* (*в Инѣсѣ прѣдкѣй*, *котрыѣ насѣ ѿпсе*) vo význame „horlivý;“ „ten, kto má veľkú, silu, je mocný (o Bohu);“ „ten, kto intenzívne prežíva alebo prejavuje prudkú túžbu, lásku, horlivosť.“⁵⁶⁹ V spojení *надово зацина*, kde sa Mária prirovnáva k nádobe (kivotu), z ktorej vzišiel nový život, sa lexéma *надова* používa vo význame „nástroj, prostriedok.“⁵⁷⁰ Odvodzuje sa od staršej lexémy **nádobě*, z ktorej je odvodený singulatívny tvar *nádobu*.⁵⁷¹ Slovné spojenie *надово зацина* teda označuje Bohorodičku ako nástroj (porovnaj *csl. надобна*) na vykonanie Kristovho spasiteľného diela. Mária je teda Božím nástrojom spásy a záchrany človeka. Boh ju prijal, stala sa *приемною* – *Непорѣчена бѣѣ прѣемна*, aby sme jej prostredníctvom boli spasení.⁵⁷² Ďalšou lexémou je výraz *ѿшлахетного* (*ѿшлахетного бѣѣ своего*), ktorý jednoznačne patrí do západoslovenského jazykového prostredia. Hoci sa často vyskytuje aj v textoch ukrajinskej proveniencie, ide o import z poľského jazyka,⁵⁷³ z ktorého má ukrajinčina množstvo lexikálnych prevzatí. Napriek tomu, že pojem *šlachta* sa rozvinul najmä v súvislosti s feudálnym usporiadaním a rozvrstvením spoločnosti, slovo *šlachetný* sa v slovenčine uplatnilo v mravnej oblasti a vzťahuje sa na charakterové vlastnosti človeka: *dobry, čestny* a pod.

V Juhasevyčovom spevníku z rokov 1761–1763 sa nachádzajú aj piesne o márnosti sveta, s protitureckými a protikuruckými motívami. Sú to piesne na fol. 138^v – 139^r a 139^r – 139^v. Hoci niektoré lexémy

⁵⁶⁹ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrat' sa – pytlovať), s. 552–553.

⁵⁷⁰ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. II., s. 377.

⁵⁷¹ Bližšie o tom V. Machek, Etymologický slovník jazyka českého, s. 387.

⁵⁷² Mária, Matka Božia príjemná. Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrat' sa – pytlovať), s. 455.

⁵⁷³ Pozri A. Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, s. 550.

nemožno jednoznačne zaradiť do konkrétného jazykovo-historického prostredia, možno konštatovať, že patria do západoslovanského jazykového okruhu, resp. aj do inventára slovenskej slovnej zásoby. *Pieseň o svetskej márnosti* (fol. 139^r – 139^v) vznikla na pozadí konkrétnych spoločensko-historických okolností. Možno ju spoľahlivo datovať do prvého desaťročia 18. storočia, lebo sa v nej spomína zatmenie slnka, ktoré bolo na Slovensku viditeľné 12. mája 1706. Vtedy Uhorskom zmietali aj stavovské povstania, ktorých odraz možno vidieť napríklad vo veršoch: **ПО ЗАТМѢНЮ СЛНЦА НѢМАШЪ НИЧЪ ДОБРОГО ТОЛКО КРВЕПРОЛІАТІА, ПОВСТАЛЪ БРАТЪ НА БРАТА**. Už v tomto dvojverší možno spozorovať niekoľko odchýlok od jazykovej praxe v cirkevnej slovančine. Ide napríklad o kompozitum **КРВЕПРОЛІАТІА** (porov. slov. *krviprelatie*, čes. *krveprolití*) s dodatočným vysvetlením jeho zmyslu: **ПОВСТАЛЪ БРАТЪ НА БРАТА**, ktoré má slovenskú jazykovú podobu. Na vplyv západného obradového protredia poukazuje aj malá doxológia, ktorá sa používa v západnej liturgii: **КОТРОЙ ЖИЕШЪ И ЦРѢВЪЕШЪ ВО ВѢКЪ ВѢКА АМИНЪ**. Aj tvar **ЖИЕШЪ** má slovenskú jazykovú podobu; v cirkevnej slovančine by sme očakávali podobu **ЖИВЕШЪ**, v ukrajiničine **живеш**. Za slovenské treba pokladať aj celé slovné (vetné) spojenia: **ЧЕСТЪ И ХВАЛЪ БОГЪ ЗАДАВАЙТЕ А НЕХЪ ТА БОЖЕ МИАЮ**.

V *Juhasevyčovom spevníku* z rokov 1761–1763 treba upozorniť aj na také slovákizmy, ktorých používanie je časté nielen v tomto spevníku, ale aj v ostatných spomínaných spevníkoch. Patria k nim napríklad výrazy **ЗЛЮТЪИ СѦ** (porovnaj slov. *zľutovať sa*). Pri tvare **ЗМИАЪИ СѦ** treba upozorniť na to, že vo všetkých slovanských jazykoch existujú odvodeniny so základom *-mil-*. Porovnaj aj cirkevnoslovanský tvar **ПОМИЛОВАТИ** a ukrajinský výraz **ПОМИЛОВАТИ**. Lexéma **ЗМИАЪИ СѦ** patrí do slovenského inventára slovnej zásoby, lebo je zo základu *-mil-* odvodená prefixom *z-*; vo východoslovanskom jazykovom priestore je tu zvyčajne predpona *из-*.

O lexéme **НЕПРИАЗНИ** v dvojverší **В ПРІАТЕЛСТВѢ НЕПРИАЗНИ** **МНОГО, ЖЕ РАД БЫ ПРЕДАТИ ЮЖЪ ЕДЕНЪ ДРЪГОГО** možno povedať, že patrí do západoslovanského jazykového prostredia, o čom svedčí aj jej sémantika, ktorá súvisí s odvodzovacím základom *priať* „byť priaznivo naklonený, želať, žičiť.“ Aj ďalšia lexéma z tohto základu, ktorá sa tu

zaznačuje v predožkovom spojení **В ПРІАТЕЛСТВѢ**, vyjadruje kladný vzťah, náklonnosť k niekomu, alebo vyjadruje bližšie rodinné, resp. susedské puto.⁵⁷⁴ Hoci sa lexémy so slovným základom *priať* vyvinuli aj v iných slovanských jazykoch, predsa sa vo východoslovanskom jazykovom okruhu alebo aj v poľštine na vyjadrenie kladného citového vzťahu, náklonnosti k niekomu využívajú lexémy s iným slovným základom, porov. poľ. */ne/przychylny*, ukr. */не/прихильний*.

K západoslovanským patria aj lexémy: **ПАМЪЖНА** (porov. poľ. *jalmużna*, slov. *almużna*, ukr. *милостиня*), **ПОГАРЪ** (porov. slov. *po-hár*, poľ. *puchar* ukr. *бокаль, кубокъ, чаша*), **ПЛАГА** (porov. poľ. *plaga*, slov. *pliaga*, ukr. *мука*), **ВЫСЛЕБОЖЕНЪ** (porov. vslov. *vyšlebo-dzic*), **ПАКЪ** (porov. čes. *pak*), **ПОКИ** (porov. vslov. *poki – poti*, „odtiaľ – potiaľ“), **ЛЕМЪ** (porov. vslov. *lem*, aj v lemkovských nárečiach).

Aj lexéma **ВШЕТЕЧНИКЪ** v dvojverší **ЛЪЦИПЕРЪ ЗДИПАВОЛЪ ВПЕКАЪ ПРЕБЪВАЕТЪ ВШЕТЕЧНИКОВЪ КЛЕВЕТНИКОВЪ К СЕБѢ ПРИЗЪЛВАЕТЪ** je západoslovanského pôvodu (porovnaj zámennú zložku *vše* i druhú časť zloženiny, ktorej základom je sloveso *týkať sa*; obidve zložky kompozita určujú priehľadnosť jeho významu – „všetkého sa dotýkajúci, prehnane zvedavý, dotieravý“). Západoslovanská je aj lexéma **СТЪДНА** s významom „jama so spevneným vnútrom na zhromažďovanie vody z prameňa.“ V západoslovanskom jazykovom priestore sa používa iba táto lexéma, ktorá odkazuje na význam odvodený z prídavného mena *studený* (porov. slov. *studňa*, čes. *studňa*, poľ. *studnia*). Vo východoslovanskom protredí sa však s významom „jama na zhromažďovanie vody“ viažu lexémy **кладязь**, **колодец** (porovnaj aj csl. **КЛАДЪЗЪ**).

⁵⁷⁴ Porovnaj Historický slovník slovenského jazyka. IV. (poihrat' sa – pytlovať), s. 429–430; V. Machek, Etymologický slovník jazyka českého, s. 490–491, 495.

Prešovský spevník⁵⁷⁵

Prešovský spevník získal v roku 1931 Julian Javorskij v Chuste na Podkarpatskej Rusi;⁵⁷⁶ je zložený z 80 listov. Pôvodne však obsahoval najmenej 194 strán, ako to vyplýva z pôvodnej staršej paginácie, ktorú pravdepodobne urobil niekto z autorov alebo používateľov spevníka. Ešte pred foliáciou, ktorú urobil J. Javorskij, vypadlo zo spevníka 23 listov (fólií) – ak počítame aj Javorským označenú fol. 1 na predsádke spevníka, na ktorej sa nachádzajú poznámky vlastníkov a používateľov rukopisu. Druhá fólia je podľa paginácie J. Javorského na pôvodnej 13. strane, kde sa nachádza *Pieseň o morskej búrke*, ktorej chýba začiatok. Podľa pôvodného číslovania chýba v spevníku prvých 12 strán (6 listov), ďalej chýbajú strany 15 – 16 (1 list), 97 – 106 (5 listov), 121 – 122 (1 list), 127 – 130 (2 listy) 139–142 (2 listy) 157–158 (1 list). Spevník je dnes uložený v Rukopisnom oddelení Národnej knihovny v Prahe pod signatúrou XVII L 18.

Na fol. 1^v sa nachádza niekoľko ťažko čitateľných poznámok, napísaných cyrilikou a latinkou. Prepísali sme tie, ktoré sme mohli rozlíšiť. Uvádzame ich v takom poradí, v akom sa nachádzajú na tejto fólii; koniec riadku označujeme dvoma lomkami: 1834 Dekbe (!) // Nezetetet *Аггил днесъ воструѣте* // *Soltés Andrasus* // és *Haszvicz Anta*[l] *Александръ Шолтишъ* // 1874/ *Півник церкви вѣ* // *каріа н Прашевсвскої*⁵⁷⁷ // *рокъ 1808* // *Andreas Soltesz* // *Anno 1835*. Na fol. 76^r sa nachádzajú latinské pozdravné verše z roku 1805, ku ktorým je pripísaný text: *Dicta 1805 Pari Hegumeno Kasper per Клерум*. Zvláštnosťou spevníka je, že bol napísaný viacerými rukopismi. Po štúdiu ru-

⁵⁷⁵ Opis spevníka podal Ю. Яворский, *Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси*, s. 24–27. Zmienku o Prešovskom spevníku nachádzame aj v práci М. Мушинка, *До истории збирання українського фольклору Східної Словаччини*, s. 184–185. Najnovší opis rukopisného spevníka s incipitmi piesní je publikovaný v práci VAŠICA, J.: *Z cirkevněslovanských rukopisů Národní knihovny v Praze a Slovanské knihovny*. K vydání připravila Zoe Hauptová a Helena Rudlovčáková. Praha, Národní knihovna v Praze – Slovanská knihovna ve spolupráci se Slovanským ústavem 1995, s. 60–68.

⁵⁷⁶ Svedčí o tom aj Javorského rukopisná poznámka na prebale spevníka: Приобр. въ 1931 г. въ Густѣ, въ Подкарпатской Руси.

⁵⁷⁷ Sic.

kopisného materiálu sme identifikovali 8 alebo 9 rozličných rukopisov cyrilských piesní a tri rukopisy latinských piesní. Podľa najstaršej marginálnej poznámky na fol. 42^r (*Anno 1759*) možno jeden z rukopisov datovať do roku 1759.

Pri charakteristike spevníka nemožno obísť fakt, že niektoré rukopisy, ako na to upozornil už J. Javorskij, pochádzajú od autorov niekde z južnoruskej alebo čisto ukrajinskej oblasti.⁵⁷⁸ Ide o školský typ rukopisov s praktikami veľkoruských zvyklostí, napríklad písať mená cárskeho dvora veľkými písmenami tak, ako to vidno v piesňach venovaných ruskej imperátorke Alžbete Petrovnej.⁵⁷⁹ Ide o piesne na fol. 9^v – 10^v (*КАНТ ВС: ГОСЪД[АРЫНѢ] ІЕЛИ[САВЕТѢ]*), fol. 10^v – 12^v (*КАНТ ІМЕРАДНЦІ (ВЧѢТЬ)*⁵⁸⁰ *ЕЛІСА[ВЕТѢ]*) a na fol. 15^r – 15^v (bez záhlavia), ktoré sú napísané aj vo veľkoruskej redakcii. Piesne venované Alžbete Petrovnej vznikli na oslavu jej návštevy bohosloveckej akadémie v Kyjeve. Okrem týchto piesní sa v spevníku nachádzajú aj niektoré piesne používané v čisto ukrajinskom jazykovom a kultúrnom prostredí. Spevník však písali aj takí autori, ktorí pochádzali z nášho jazykového a kultúrneho priestoru. Svedčí o tom holandský papier, ktorý sa používal predovšetkým v západoeurópskych krajinách a v Uhorsku. Na Rusi síce existovali papierne, ktoré vyrábali kvalitný papier s vodoznakmi západoeurópskych papierní, to však boli falzifikáty.⁵⁸¹ Podľa charakteru jazyka a obsahovej stránky ďalších piesní v spevníku možno povedať, že základom spevníka sú piesne odkazujúce na jazykové kontakty medzi Slovákami, Poliakmi, Rusínmi, resp. Ukrajincami. Piesne do spevníka zapisoval pravdepodobne študent Kyjevsko-mohyl'anskej akadémie z východného Slovenska, ktorý ako nádejný adept kňazstva študoval v Kyjeve.

⁵⁷⁸ Роговнѣ Ю. Яворский, *Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси*, s. 25.

⁵⁷⁹ Alžbeta Petrovna (1709 – 1762) bola dcérou Petra I. a Kataríny I., nastúpila na ruský trón namiesto neplnoletého cároviča Petra II., syna nešťastného cároviča Alexeja. Роговнѣ Большая советская энциклопедия. Red. А. М. Прохоров. Москва, Издательство Советская энциклопедия, s. 221–222.

⁵⁸⁰ Slovo je nadpísané nad riadkom.

⁵⁸¹ Роговнѣ ЛИХАЧЕВ, Л. Н.: *Палеографическое значение бумажныхъ водяныхъ знаковъ*. І. Санктъ-Петербургъ 1899, s. 67.

Z lexiky spevníka

V *Prešovskom spevníku* z 18. storočia popri svetských a žartovných piesňach, piesňach napísaných latinským a maďarským jazykom sa nachádzajú aj cyrilské piesne východoslovenskej proveniencie. Zaujímavá je napríklad pieseň venovaná Kristovmu narodeniu, napísaná latinkou zložkovým maďarským pravopisom vo východoslovenskom nárečí. Variant tejto piesne v cyrilike sa nachádza v Moskovskom spevníku z polovice 18. storočia na fol. 190^v.⁵⁸² Uvádžame ju v plnom znení tak, ako je zapísaná v Prešovskom spevníku z 18. storočia na fol 52^r:

Narodil se Krisztusz pan veszelme sze
z ruszi kvitok vikvitnul radujmesze
z rodu kralyovszkeho
zsivota csiszteho
Krisztusz pan narodil sze
Us mi terasz pastuskove do betlehem⁵⁸³ podzme
potzichucski pomalyucski dzetzatko nyezbutzme
edenkazsdi gnemu klyeknye
a dovernye gnemu reknye
o jezsisuku mili o jezsisuku mili

V piesni sa vyskytuje celý rad systémových javov príznačných pre východoslovenské nárečia. Pravidelne sa tu zaznačuje asibilácia: *podzme*, *nyezbutzme*, *potzichucski*, *dzetzatko*. Asibilácia sa nezaznačuje iba v slovesnom tvare *narodil se* (2x). Vidíme v tom úsilie autora prispôbiť svoj jazyk nadnárečovej forme, ktorou sa už v tom období písali mnohé náboženské texty i Biblia vo východoslovenskom kultúrnom prostredí.⁵⁸⁴ Text tejto paraliturgickej piesne svedčí o tom, že slovenskí veriaci východného obradu poznali nielen cirkevnú slovančinu, ktorej sa snažili prispôbiť jazyk cyrilských paraliturgických piesní, ale používali aj piesne v ľudovom jazyku. V 18. storočí tvorili početnú skupinu veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu Slováci, o čom svedčia

⁵⁸² Porovnaj F. Tichý, *Československé písně v Moskevském zpěvníku*, s. 58-59.

⁵⁸³ Sic.

⁵⁸⁴ Pozri k tomu napríklad P. Žeňuch, *K otázkam prekladu žalmov kamaldulskej Biblie a kalvínskeho žaltára z roku 1752*, s. 41-52.

piesne v Moskovskom spevníku publikované Františkom Tichým.⁵⁸⁵ Ide o cyrilské piesne, ktoré F. Tichý nazval československými. Toto označenie treba vnímať v súlade s vtedajšou tendenčnou teóriou o jednom československom národe. So zreteľom na to, že sme doteraz nemali k dispozícii celý Moskovský spevník, nebudeme o ňom podrobnejšie hovoriť, no na základe doteraz publikovaných piesní konštatujeme, že aj Moskovský spevník patrí do dejín východoslovenského kultúrneho, jazykového a historicko-religiózneho kontextu.

Z lexiky *Prešovského spevníka* upozorníme na tie lexikálne javy, s ktorými sme sa nestretli pri interpretácii textov v *Juhasevyčom spevníku* z rokov 1761–1763 ani v *Spevníku Petra Rudnova* z 18. storočia. Ide o tieto lexémy: *минѣти* (porov. slov. *mieniť*): *минѣлаамъ же през тебе мати бѣдѣ въ радости впливати*. Sem zaradujeme aj sloveso *впливати* (porov. slov. *oplývať* „mať hojnosť, nadbytok niečoho“), ďalej slovesá *бечаловати* (porov. vslov. *bečeľovac*, maď. *becsülni* „ctiť si, vážiť si“: *если насъ бечалѣешъ чомъ ѡца непомнѣешъ*), *жадати* (porov. slov. *žiadať*, poľ. *żadać*), podstatné meno *prah* v tvare množného čísla *праги* (porov. slov. *prah*, poľ. *prog*, ukr. *попір*), ďalej podstatné meno *жалнѣръ* zapísané v tvare *жалнѣрь* (porov. vslov. *žolnir*, spis. *žoldnier*, poľ. *żolnierz*), príslovky *дораз* (porov. vslov. *doras* „o malú chvíľu, hneď“, poľ. *zaraz*, ukr. *зараз*), *марне* (porov. slov. *márne* „zbytočne, daromne“, poľ. *nadaremnie*, ukr. *марно, даремно*), *голдѣешъ* (porov. vslov. *holdovac* „náruživito sa oddávať, holdovať“, poľ. *holdować*, prebraté do starej ukrajinčiny *голдovati*),⁵⁸⁶ *кѣшѣна* (porov. vslov. *kešeň/kešeňa*, „vrecko“, poľ. *kieszeń*), prídavné meno *prudký* v spojení *прѣткомъ часѣ* (porov. vslov. *(u) prutkim čaše*, spis. *prudký* „intenzívne prežívaný alebo prejavovaný, prchký, výbušný, zúrivy“, poľ. *prędky*, ukr. *прудкий*).

⁵⁸⁵ Porovnaj F. Tichý, *Československé písně v Moskevském zpěvníku*, s. 55-69.

⁵⁸⁶ Porovnaj *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. 1.*, s. 247-248.

Spevník Vasiľa Klina z 19. storočia⁵⁸⁷

Spevník Vasiľa Klina sa nachádza v Rukopisnom oddelení Knížnice Stefanyka vo Lvove, sign. HTIII–369. Jednotlivé listy spevníka sú zošité bez ďalšej opravy. Zborník je čiastočne poškodený. Je zložený z 88 fólií s piesňami náboženského charakteru bez členenia podľa cirkevného kalendára. Piesne nie sú členené ani tematicky, autor ich zapisoval v časovej postupnosti. Spevník je pomenovaný podľa vlastníka a autora jednotlivých zápisov. Je signovaný na marginálii fólie 36^v s anatémou: *Сини пѣсни списалъ Василии Клинь ро // къ божого дѣла* (1839); *про себе а хто // былъ нхъ ѿ ного ѿдаливъ нигда былъ // го Бѣтъ неблагословилъ*. M. Vozňak prečítal chybné meno autora spevníka, preto sa v jeho opise a následne aj v práci J. Javorského stretávame s označením *Klimov* spevník.⁵⁸⁸

Z lexiky spevníka

Aj zo spevníka *Vasiľa Klina* zo začiatku 19. storočia uvedieme iba tie lexémy, ktoré sa neopakujú vo vyššie interpretovaných spevníkoch. Rozdeľujeme ich na výrazy domáceho pôvodu a na lexémy prebraté z latinského a nemeckého jazyka, ktoré sú dodnes živé v ľudovom jazyku na východnom Slovensku, napr.: *сакраментъ* (porov. vslov. *sakrament* používané najčastejšie vo význame „naničhodnosť, potvorstvo“; lat. *sacramentum* „sviatosť“; tento význam je zachovaný aj vo verši: *в сакраментѣ оутраеннѣ на семѣ престолѣ*),⁵⁸⁹ *гоноръ* (porov. vslov. *honor* „vážnosť, úcta“; lat. *honor*), *спекѣлаторъ* (lat. *speculator* „vyzvedač“; tu vo význame „kat, vykonávateľ práva“ *Спекѣлаторъ взяше главѣ знесе изъ темницы, чесно приемъ на блюдѣ, даде пѣсавици*) ďalej podstatné meno *магнатъ* v tvare *магнатию* (porov. slov. *magnát* „feudálny pán, veľmož“, prebraté zo stredovekej

⁵⁸⁷ Opis spevníka pozri M. Vozňak, Матеріали до історії української пісні і вірші. I., s. 90, 155–159. Spevník spomína aj Ю. Яворский, Матеріалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси, s. 7.

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Porovnaj Klin, fol. 87^r.

latinčiny – *magnates*, z pôvodného *magnus nati* – vysoko urodzení),⁵⁹⁰ *ратоваѣти* (porov. vslov. *ratovac*, spis. *ratovať* „zachraňovať“, nem. *retten*, pol. *ratować*, ukr. *ратувати*), *плацъ* (porov. vslov. *plac/pijac* „miesto, námestie, rínek“, *pijac* aj vo význame „trhovisko“; pozri napr. verš: (*Demeter*) *на плацѣ въведемнѣй копнѣми за вѣрѣ нашѣ естѣсь пробожденѣй*), ďalej sloveso *šarpac* v tvare *шарпали* (porov. vslov. *šarpac*, spis. *šarpat* s expresívnym významom „trhať, mykať, šklbať“, pol. *szarpać*).

Z lexiky slovenského pôvodu poukážeme na tie slová, ktoré sa v danej forme alebo význame používajú prevažne vo východoslovenskej nárečovej oblasti. Ide tu napríklad o lexémy, ktoré obsahujú asibilačnú zmenu *t' > c*, napríklad: *повицъ* (porov. vslov. *pobic*, spis. *pobiť* s významom „zabiť, usmrtiť istý počet“, porov. pol. *pobić*, ukr. *побити*; *дѣтки повицъ далъ*), *незрадицъ* (porov. vslov. *nezradzic*, spis. *nezradiť* „nedopustiť sa zrady, neprezradiť, nevyzradiť“, porov. pol. *zradzić*, ukr. *зрадити*). Slovenskú, resp. východoslovenskú jazykovú podobu má aj celý rad ďalších výrazov a tvarov, ako napríklad: *власъ* (porov. slov. *vlasý*, pol. *włosy*, ukr. *волося*), *таргаютъ* (porov. vslov. *tarhac*, spis. *trhať*, pol. *targać*, ukr. *рвати*), *покармъ* (porov. vslov. *pokarm*), *взалъ* (porov. vslov. *vzall/vzal* spis. *vzal*, pol. *wziął*, ukr. *взяв*), *привѣтъкъ* (porov. vslov. *pribitok/pribitek*, spis. *pribytok* „obydlie, dom“, pol. *przybytek*), *вещей* (porov. vslov. *vecej*, spis. *viac*, *viacej*, pol. *więcej*, ukr. *більше*).

Z lexikálno-sémantického hľadiska je zaujímavý výraz *вѣдѣца* „chodiaca bez cieľa, túlajúca sa, potulujúca sa“, „pohybujúca sa po nesprávnej ceste“, „mýliaca sa“. V cirkevnej slovančine sa lexéma *вѣдѣнѣй* používa vo význame „márnotratný, neschopný prijať spasiteľnú vieru“ (*вѣдѣнѣй стынѣ*), resp. ako sloveso *вѣдѣти* vo význame „klebetiť, osočovať“. Vo východoslovenskej oblasti sa sloveso *blúdiť* používa vo význame „túlať sa, potulovať sa“, „pohybovať sa po nesprávnej

⁵⁹⁰ Porovnaj HOLUB, J. – LYER, S.: Stručný etymologický slovník jazyka českého se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1967, s. 298.

ceste.” V ukrajinčine sa tento význam vyjadruje slovesom *блукати* a v náboženskom význame slovným spojením *впадати в ересь*.

Slovesný tvar *потапалъ* predpokladá základný tvar *потáпати* vo význame „ponárat’, poriť.” *Аще бысь потапалъ на морѣ, // николай ратѣтъ воскореѣ*. V starej ukrajinčine je doložený iba tvar *топилице* s významom „zatopené miesto,”⁵⁹¹ pričom vo význame „potápať sa, tonúť (na mori)” je doložené sloveso *затопляти*, zriedkavejšie *потопляти*, *потаплять* – vždy s epentetickým *л*. Slovenský tvar *потапалъ* teda jasne ukazuje na záposlovanský jazykový priestor. K ustáleným slovným spojeniam zo slovenského jazykového okruhu v tomto spevníku patria napríklad: *честъ и слава нехъ ти боже неоустава* (česť i sláva nech ti Bože *neustáva*, porov. ukr. *переставати*), *из мертвыхъ оусталъ, змертвыхъ встати* (zmŕtvychvstanie, vstať zmŕtvych, porov. ukr. *вкресити из мертвых*, porovnaj aj csl. *Христосъ воскрес изъ мертвыхъ!*).

Cyrilský spevník zo zbierky M. M. Lelekača z 19. storočia⁵⁹²

V rukopisnom fonde Zakarpatského národopisného múzea v Užhorode sa nachádza spevník pochádzajúci zo zbierok M. M. Lelekača z 19. storočia. Uložený je pod signatúrou APX-5677. Chýba začiatok a koniec textu, spevník je zviazaný. Na jednotlivé listy boli ceruzkou dorábané linajky, je pôvodne paginovaný. Zborník obsahuje piesne na sviatky Krista, Bohorodičky a ostatných svätých, tiež pôstne a kajúčne piesne. Na fol. 20^r – 20^v sa nachádza pieseň na sviatok Zvestovania Bohorodičky, v ktorej začiatkové písmená veršov vytvárajú akrostichon *ДЕНМАН*. V spevníku sa nachádzajú prevažne odpisy piesní z iných zborníkov a spevníkov, ktoré si vlastní rukopisného spevníka zapamätal z procesií, zo slávenia rozličných obradov a pod. Zborník na pôvodne paginovanej 48. strane obsahuje legendu s názvom *Сонъ Прѣтой д[ѣ]вѣцѣ Маріи о Ісѣхъ Хрѣстѣ*, na stranách 48-52 sa nachádza le-

⁵⁹¹ Pozri Словник староукраїнської мови XIV – XV ст. 2., s. 437.

⁵⁹² Spevník doteraz nie je opísaný, bližšiu charakteristiku pozri P. Žeňuch, Správa z výskumu v rukopisných oddeleniach v Zakarpatskom národopisnom múzeu a v Univerzitnej knižnici v Užhorode, s. 63-64.

genda *Сказание о дванадцати Пяткахъ* a na strane 52-53 *Молитва ко Ісѣхъ Хрѣстѣ на Крѣстѣ оумерающе*.

Z lexiky spevníka

Pri interpretácii lexikálnych javov si bližšie všimneme texty na stranách 48-53. Nachádza sa tu tzv. *List nebeský*, resp. *Sen prečistej Panny Márie o Ježišovi Kristovi a Rozprava o dvanáctich piatkoch*. Obidva texty sú apokryfického alebo legendického pôvodu. Prekrýva sa v nich ľudová zbožnosť s motívami opierajúcimi sa o celý rad starozákonných a novozákonných udalostí. *Sen prečistej Panny Márie o Ježišovi Kristovi* je pre veriacich dôležitý najmä pri uctievaní pamiatky Kristovho umučenia. List, na ktorom je napísaná táto legenda, zaručuje osobitnú Kristovu lásku a náklonnosť v čase smrti. Na východnom Slovensku o rozšírení tohto *Listu nebeského* svedčí aj to, že ho príslušníci cirkvi byzantsko-slovanského obradu dodnes nosievajú pri sebe. Vlastnenie tohto listu má magický charakter, lebo text *Listu nebeského* sa pokladal za *sacrum*, za niečo posvätné, za magický, posvätný predmet. Túto úctu istotne spôsobila aj formulácia: *кто кольвекъ той листъ вѣдетъ оу себѣ имѣти и правдиво его подержитъ той человекъ особливъ ласкъ вѣдетъ оу мене мати*.

Ako príklad prenikania jazykového vedomia používateľov do tohto textu uvádzame dva zápisy *Listu nebeského*. Svedčia o intenzívnom prispôbovaní cirkevnej slovančiny ľudovému jazyku. Prvý zápis pochádza z Cyrilského spevníka zo zbierky M. M. Lelekača z 19. storočia, druhý zápis toho istého textu pochádza z konca 19. storočia z Cyrilského spevníka pohrebných piesní, do ktorého boli vložené dva popísané listy s textom označeným ako *Sen Prečistej Panny Márie*. Treba podčiarknuť, že lexikálny vplyv nárečí východného Slovenska na cirkevnú slovančinu sa dotýkal nielen jednotlivých lexikálnych prostriedkov; aj texty, v ktorých jazyk sa približoval konkrétnej východoslovenskej nárečovej, resp. nadnárečovej podobe, sa vo východnom obrade často zapisovali cyrilským písmom.

1) *Заснѣла бѣла прѣста бѣа во вѣданіи на горѣ олиной и прійде ко ней Ісѣхъ Христосъ и рече ей, матко моѣ наминайша ци спишъ,*

ци чѣшѣ, она же рече емѣ спала емѣ сынѣ але емѣ сѣа збѣдила, снѣи ми сѣа сонѣ чѣднѣи о тебѣ вѣдѣла емѣ тебе пойманнаго, на крѣстѣ распѣтаго, изѣ твоей прѣстой главы и изѣ ребра твоего поведеннаго кровь пинила и рече Исѣсѣ Хрѣстосѣ ей Матко Моѣа наймилѣйшаѣа, кто кольвекѣ той листѣ бѣдетѣ оу себѣа имѣти и правдиво его подержитѣ той человекѣкѣ особеннѣ ласкѣ бѣдетѣ оу мене мати при смерти его ГАМ предстанѣ, матка моѣа и аѣглы мой дѣшѣ его прѣймѣтѣ во животѣ вѣчнѣи. аминѣ.

2) Исѣсѣ Хрѣстови страсти вѣ снѣ авиласѣ бѣли матери его коли бѣла заснѣла на горѣ Елеонской гдѣ сей листѣ изѣ авиласѣ, пречистаѣа Д[ѣва] г[о]ворила по томѣ снѣ до сына своего наймилѣйшого; сынѣ мой наймилѣйшѣи видѣла [е]мѣ тѣа поиманнаго зѣа[з]аннаго до Каѣфы приведеннаго и до столпа каменнаго привѣзаннаго тѣажко скатованнаго на главѣ терновѣмѣ вѣнцемѣ вѣнчаннаго на крѣстѣ [расп]ѣтаго рѣцѣи и нозѣ [гво]здѣми до крѣста [в]огвожденнѣи и ребра копѣмѣ проведеннѣи Исѣсѣ Хрѣстосѣ отвѣтила матери своей; мати моѣа наймилѣйшаѣа правдоѣи сей сонѣ исполнитсѣа вскорѣи на горе. Человекѣкѣ] которѣи за моѣхѣ мѣкѣ дѣа себе спасѣнѣа почерпнѣти не сѣхоче з тѣи поконѣи Боже отпѣсти намѣ согрѣшенѣа наша.

Z lexikálneho hľadika je zaujímavý aj text *Rozpravy o dvanáctich piatkoch*, v ktorom sa stretávame s výkladom dvanástich piatkov, počas ktorých je dodržiavanie prísneho pôstu odmeňované Božími prísľubmi. Napríklad pôst v piatok pred sviatkom Zvestovania Panne Márii zabezpečí, že človek neumrie náhlou smrťou; pôst na Veľký piatok pred Kristovým vzkriesením umožní človeku prijať eucharistické tajomstvo pred svojou smrťou; pôst v piatok pred sviatkom apoštolov Petra a Pavla umožní prežiť každú chorobu bez väčšej ujmy; pôst v piatok pred Nedeľou všetkých svätých zaistí ochranu pred zlom a pod. K jednotlivým piatkom, počas ktorých treba držiavať pôst, autor *Rozpravy...* priradil niektoré starozákonné udalosti. Napríklad s piatkom pred Zvestovaním Panne Márii sa spája biblická udalosť o bratovražde Kaina; k piatku pred sviatkom apoštolov Petra a Pavla sa viaže udalosť o Božom povolaní kňazov Mojžiša a Árona; piatok pred Nedeľou všetkých svätých je spomienkou na babylonské plienenie Jeruzalema a pod.

Text *Rozpravy o dvanáctich piatkoch* je napísaný jazykom, v ktorom sa prelínajú prvky cirkevnej slovančiny a ľudového jazyka príslušnej nárečovej oblasti. Uvediem niekoľko lexikálnych prvkov, ktoré poukazujú na prenikanie jazykového vedomia autora a používateľov. Napríklad lexému *послышимѣ* možno pokladať za slovakizovaný tvar cirkevnoslovanského slova *слышати*, ku ktorému bola pridaná časovacia morféma prvej osoby plurálu *-мѣ* používaná pri konjugácii sloves v slovenskom jazykovom prostredí. V súvislosti s prefixom *по-* treba uviesť, že ide o analogický tvar k slovesu *почуť, почувѣмѣ*; porovnaj ukr. *услышати, услышимо*. Aj lexéma *постомѣ* poukazuje na slovenský jazykový priestor, lebo v ukrajinskom jazyku došlo k zmene *o > i*, preto tu treba očakávať lexému *пѣст*, nie *post* (analogiky k tvarom *кинѣ, нѣи а под.*). Aj výrazy ako *пятокѣ, фебръарѣ* sa spájajú so slovenským jazykovým prostredím, porovnaj slov. *piatok*, vslov. *pijatok, pjatok, pjatek*, poľ. *piątek*, ukr. *п'ятниця*, slov. *február*, vslov. *februar, februarvar*, ukr. *лютий*. Zaujímavá je aj lexéma *вѣлнѣа* s významom „vybral, vytiahol,” ktorá patrí do inventára slovnej zásoby používateľov na východnom Slovensku.

Cyrilský spevník pohrebných piesní z konca 19. storočia⁵⁹³

Pod signatúrou И-447 je v rukopisnom fonde Zakarpatského národopisného múzea v Užhorode uložený spevník pohrebných piesní, ktorý pochádza zo zberateľských aktivít užhorodskej Prosvity. Obsahuje kajúce a pohrebné piesne, piesne o smrti, o zlom svete, pieseň kantorovi na pohrebe a žalostné piesne. Na fol. 19^r sa nachádza miestopisný názov a signifikácia vlastníka z roku 1916: *Melnik László, Sz. rozstoka 1916. VIII/29*. (Sz. Rozstoka je maďarizovaný názov dediny *Kalná Roztoka* na východnom Slovensku, okr. Michalovce). Do zborníka boli vložené dva listy iného formátu napísané mladším rukopisom, ako sú texty v spevníku. Na vložených listoch sa nachádza legenda *Sen Prečistej Panny Márie*, ktorá je variantom legendy v *Cyrilskom rukopisnom zborníku* zo

⁵⁹³ O charaktere spevníka pozri P. Žeňuch, *Správa z výskumu v rukopisných oddeleniach v Zakarpatskom národopisnom múzeu a v Univerzitnej knižnici v Užhorode*, s. 64.

zbierok M. M. Lelekača. Legenda je napísaná cyrilikou v cirkevnej slovančine, v ktorej prevládajú nárečové jazykové prvky.

V súvislosti s pohrebnými piesňami treba uviesť, že v západoslovanskom kultúrnom prostredí pod vplyvom cirkevných predpisov došlo k postupnému zániku obyčajov spojených s oplakávaním mŕtvych.⁵⁹⁴ Svedčia o tom napríklad aj tzv. Muránske artikuly z roku 1585, v ktorých sa prikazuje zanechať pohanské nariekanie, kvílenie, zalamovanie rukami spojené s vyčítaním kadejakých skutkov a činov mŕtveho.⁵⁹⁵ V prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu, najmä u východných a južných Slovanov sa cirkevné predpisy stavali najmä proti niektorým vonkajším prejavom smútku, akými boli kaličenie tváre, pohrebné hostiny na hrobe zosnutého a pod.,⁵⁹⁶ no vypočítavanie dobrých skutkov zosnutého sa nepokladalo za pohanský zvyk. Piesne v tomto spevníku možno pokladať za istú formu oplakávania mŕtveho, keďže sú napísané formou pokladanou za plačky. Piesne sú v spevníku rozdelené do viacerých okruhov: piesne pri pochovávaní mŕtveho a mŕtvej, piesne pri pochovávaní mládencov a dievčienec, piesne pri pochovávaní kantorov a ostatné smútočné piesne a tzv. piesne o márnosti sveta. Piesne zaradené do tohto spevníka pripomínajú schémy *curriculum vitae* zosnutého, resp. sú založené na vzdychoch pozostalých. S podobnými schémami sa stretávame napríklad v slovenských ľudových obyčajoch ešte v 19. storočí, keď učiteľ, kantor alebo kňaz pri slávení pohrebných obradov prečítal verše, v ktorých sa v mene zosnutého lúčil s pozostalými.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Bližšie o tom KOMOROVSKÝ, J.: K problémom historickej poetiky ľudových žalospevov u východných a južných Slovanov. – Na cestách za posvätnom. Výber z diela Jána Komorovského. Red. M. Kováč – T. Podolinská. Bratislava, Chronos 1999, s. 48.

⁵⁹⁵ Porovnaj BEDNÁRIK, R.: Príspevok k pohrebným zvykom slovenského ľudu. – In: Slovenská vlastiveda. 2. 1943, s. 69; VARSÍK, B.: *Muránske Artikule* z roku 1585. Prameny. – Bratislava. Časopis Učené spoločnosti Šafaříkovy. Pořádají J. F. Barbor, A. Pražák, O. Somer. Roč. III., č. 1. Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, Tiskem Státní tiskárny v Praze 1929, s. 129-132. O jazyku Muránskych artikúl pozri KRASNOVSKÁ, E.: Regionálne archíválie z Gemera a ich význam pre historický výskum jazyka. – In: Kniha '93-'94. Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry. Red. M. Domová. Martin, Matica slovenská 1996, s. 238-245.

⁵⁹⁶ Porovnaj J. Komorovský, K problémom historickej poetiky ľudových žalospevov u východných a južných Slovanov, s. 48.

⁵⁹⁷ Porovnaj J. Čaplovič, Etnografia Slovákov v Uhorsku, s. 231.

Vo východnom obradovom prostredí pri pochovávaní mŕtveho a pri slávení pohrebných a zádušných bohoslužieb (napr. panychídy, molebeny) sa stretávame s posvätením tzv. *koliva*, *kutije* (osl. КѢТІА, КОЛІВО), t. j. varenej pšenice s medom ozdobenej bobuľami čerstvého alebo sušeného ovocia.⁵⁹⁸ Význam tohto úkonu je nasledovný: Pšenica označuje mŕtveho, ktorý opäť vstane z hrobu, podobne ako pšenica zasiatá do zeme, ktorá najprv akoby spráchnivela, stlela, potom však vyrastie, aby priniesla veľkú úrodu. Tento výklad východná cirkev opiera o Kristove slová: „Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu” (Jn. 12, 24). Med použitý pri príprave *koliva*, *kutije* symbolizuje sladký, blažený život v nebeskom kráľovstve, ktorý sa začína po vzkriesení človeka z hrobu. Aj človek ako plod zeme je opäť uložený do zeme a ako pšeničné semeno vstane a ožije pri príchode Krista. Podľa učenia východnej cirkvi sa prinášanie *koliva*, resp. *kutije* spája so zvykom prvotných kresťanov, ktorí na mohyly svojich zosnutých prinášali chleby, mäso a víno. Obyčaj posväcovať *kolivo* je teda napodobeninou tohto prastarého zvyku. Východná cirkev ho nehodnotí ako pohanské zmierovanie sa s Bohom, resp. prinášanie obety, ako pokrm pre dušu zosnutého tak, ako to vykladal manicheizmus, proti ktorému ostro vystúpil aj sv. Augustín, ale ako zadosťučinenie slúžiacim, spoluslúžiacim (kňazom, kantorom) a zúčastneným pri modlitbách za zosnutých a pri slávení pohrebných obradov.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Podľa legendy o sv. Teodorovi Tyronovi († okolo roku 306; pamiatka 17. februára a v prvú sobotu Veľkého pôstu) sa kolivo začalo používať najprv ako pôstne jedlo počas veľkého prenaledovania kresťanov za vlády cisára Juliána Apostatu. Vtedy sa sv. Teodor zjavil carhradskému patriarchovi Eudoxiovi a nariadil mu, aby zavolať všetkých kresťanov a zakázal im kupovať potraviny na tržniciach. Tie boli na rozkaz vladára Juliána Apostatu pokropené krvou zvierat z pohanských obiet. Keď sa však patriarcha spýtal Teodora, čo majú kresťania jesť, svätý mu odpovedal, aby jedli kolivo – varenú pšenicu s medom. Tak zachránil sv. Teodor kresťanov pred poškvrnením. Bližšie pozri A. Čížek, Synaxár. Životy svätých, s. 183.

⁵⁹⁹ Bližšie o tom pozri ВЕНИАМИН, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский: Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных в четырех томах. Издание у двоих томах. Том второй. Москва, Русский духовный центр 1992, s. 437-438.

Z lexiky spevníka

Z lexiky spevníka poukážeme iba na tie slová, resp. slovné spojenia, ktoré sa nevyskytujú v doteraz interpretovaných spevníkoch. Ide na príklad o kontrahované tvary prídavných mien, napr.: **ПОДОВНЪ** (porov. vslov. *podobni*, spis. *podobny*), **ЖИЧЛИВА** (porov. vslov. *žičliva*, ukr. *зичливий*), **ОСТАТНИ ГЛАСЪ** (porov. vslov. *ostatni* „posledný,“ ukr. *останній*), **НЕСМЕРТЕЛНА** (porov. vslov. *neśmertelna*, spis. *nesmrteľná*, ukr. *безсмертний*), **СПЪТАННЪ** (porov. vslov. *sputani*, spis. *spútany*, ukr. *зв'язаний, путаний*).

V cyrilských textoch pohrebných piesní máme doloženú aj asibilačnú zmenu *t' > c*, ktorá poukazuje na východoslovenské jazykové prostredie: **ДОСЦЪ** (porov. vslov. *dosc*, spis. *viac*, *viacej*). Do inventára slovnej zásoby slovenských používateľov patria aj lexémy **ШТИРИ** (porov. vslov. *štiti*, poľ. *cztery*, ukr. *чотири*), **СТАТКИ** (porov. vslov. *statki*, *statok* tu vo význame (kniž.) „majetok,“ poľ. *statek*, ukr. *маєток, садиба*; **МОН ДЪТН АКЪ КВЪТЫ И ВШНТКИ ПРИЕЪЛТКИ ЗОСТАВЛЯЮ ВО СВЪТЪ ОУСЪ МОН СТАТКИ**, **ОУРОВИЛЪ** (porov. vslov. *urobil/zrobil/zrobil*, spis. *urobil*, porov. ukr. *зробити*).

Ako vidno, prenikanie prvkov ľudového jazyka do sakrálnnej podoby cirkevnej slovančiny vychádzala z potreby zrozumiteľným spôsobom približovať jednotlivé časti bohoslužobného okruhu cirkvi, života svätých, biblických udalostí, ktoré sa spájali s konkrétnymi textami Biblie. Takéto tendencie badať najmä v protestantskom prostredí, v ktorom sa bohoslužobným jazykom stal jazyk ľudu. Už od prijatia Užhorodskej únie (1646) možno v regióne pod južnými svahmi Karpát a v Potísi hovoriť o významnej úlohe slovenského živlu v cirkvi byzantsko-slovanského obradu. So zreteľom na to, že cirkevná slovančina ukrajinskej redakcie, resp. jej haličský typ bola čiastočne zrozumiteľná aj slovenským veriacim, možno sa v paraliturgických piesňach stretnúť nielen s lexikálnymi prevzatiami z cirkevnej slovančiny, ale aj z ukrajinčiny a poľštiny.

Pokiaľ ide o ukrajinizmy v paraliturgickej piesňovej tvorbe, ktorá vznikala vo východoslovenskom jazykovom a kultúrnom priestore, treba povedať, že slovenskí používatelia niektoré ukrajinské lexikalizmy často stotožňovali s cirkevno-slavizmami. Možno to vysvetliť tým, že za

hranicami Karpát bol východný obrad a cirkevná slovančina ukrajinskej redakcie rozšírenejšia a pod vplyvom poslednej rusínskej, resp. ukrajinskej kolonizačnej vlny v 18. storočí sa posilňovala cirkevná slovančina ukrajinskej redakcie aj na východnom Slovensku. Netreba však zabudnúť ani na študijné pobyty adeptov kňazstva byzantsko-slovanského obradu v Kyjevsko-mohyl'anskej akadémii a vo Ľvove. Vždy však treba mať na zreteli, že v našom priestore už v 18. storočí tvorili podstatnú časť cirkvi byzantsko-slovanského obradu slovenskí veriaci, čo dosvedčujú enklávy etnických Slovákov z tohto obdobia z východného Slovenska aj na Dolnej zemi. O tom, že cirkevná slovančina ukrajinskej redakcie je ťažko zrozumiteľná slovenským veriacim, svedčia aj príklady zo súčasnosti.

Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku

V súčasnom období na východnom Slovensku žijú veriaci byzantsko-slovanského obradu, ktorí spadajú do jurisdikcie gréckokatolíckej cirkvi spravovanej Rímom (s dvoma eparchiami – Prešovská diecéza a Košický apoštolský exarchát), a pravoslávnej cirkvi (spravovanej Prešovským arcibiskupstvom a Michalovskou eparchiou). Bohoslužobná prax v slovenských gréckokatolíckych chrámoch si postupne vyžiadala slovenský preklad liturgie a premenlivých častí (tropárov, kondákov, prokimenov, pričastenov a pod.) na jednotlivé nedele a sviatky cirkevného roka; pristúpilo sa aj k prekladom bohoslužobných textov utierne a večierne. Spisovná slovenčina ako liturgický jazyk sa v gréckokatolíckych chrámoch uplatňuje od roku 1968.⁶⁰⁰ Osobitnú pozornosť si preto zaslúži spôsob, ako sa Slováci východného obradu modlia predpísané modlitby a spievajú bohoslužobné a liturgické texty v cirkevnej slovančine. Spev predpísaných cirkevnoslovanských bohoslužobných a liturgických textov sa v našom priestore už tradične spája s ukrajinskou (resp. haličskou) redakciou. Otázkou je, či túto redakciu cirkevnej slovančiny ovládajú a dodržiavajú aj Slováci byzantsko-slovanského obradu, ktorí nemajú ukrajinské, resp. rusínske jazykové vedomie.

Cirkevná slovančina ako bohoslužobný jazyk sa v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku udržala dovtedy, kým nedozrel čas na pokusy o prvé preklady cirkevnoslovanských bohoslužobných textov do slovenského jazyka. Dnes už iba pravoslávna cirkev na Slovensku systematicky udržiava tradíciu cirkevnoslovanského bohoslužobného jazyka aj v tých oblastiach, kde žijú slovenskí pravoslávni veriaci.

Do dnešných čias však neboli urobené nahrávky cirkevnoslovanských bohoslužobných spevov slovenských veriach východného obradu, preto v roku 1999 sa počas prvých dvoch týždňov *Paschy* (sviatku Kristovho vzkriesenia) uskutočnil terénny výskum a bola nahraná liturgia Jána Zlatoústeho v pravoslávnych chrámoch Michalovskej eparchie,

⁶⁰⁰ O prekladoch liturgie pozri A. Škoviera, Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu, s. 137, 140.

ktoré ležia na území bývalej Zemplínskej a Užskej stolice v dedinách Falkušovce,⁶⁰¹ Šamudovce,⁶⁰² Markovce,⁶⁰³ Zemplínska Široká,⁶⁰⁴ Lastomír,⁶⁰⁵ Hažín⁶⁰⁶ a Cejkov.⁶⁰⁷ Ide o lokality, v ktorých sa východný obrad spomína aj vo vizitáciách gréckokatolíckeho biskupa Mukačevskej eparchie M. M. Olšavského z 50-tych rokov 18. storočia.⁶⁰⁸

Pokúsime sa ukázať na niektoré jazykové javy v zvukovej, morfolologickej, lexikálnej a sémantickej rovine, ktoré svedčia o prenikaní slovenčiny vo forme miestneho zemplínskeho a užského nárečia do hovorenej (modlenej) a spievanej podoby stálych textov *Svätej Božskej liturgie Jána Zlatoústeho*. Cez veľkonočné obdobie sa táto liturgia slávi s niektorými zmenami, ktoré sa dodržiavajú počas celých štyridsať dní od sviatku Kristovho vzkriesenia po Nanebovstúpenie Pána.⁶⁰⁹ Uplatňovanie jazykového vedomia používateľov liturgického jazyka sledujeme vo všetkých spomínaných dedinách na identických textoch *antifón*, *Bláženstiev*, na texte piesne *Єдинородный*, na texte kondáku vzkriesenia *Аще ѿ въ гробѣ*, na texte *Cherubínskej piesne*, na texte modlitby kňaza počas veľkého vchodu (pri prinášaní obetných darov),

⁶⁰¹ Nahrávka liturgie z 5. apríla 1999 (Svetlý pondelok) uložená v Slavistickom kabinete SAV (ďalej SK SAV).

⁶⁰² Nahrávka liturgie z 8. apríla 1999 (Svetlý štvrtok) uložená v SK SAV.

⁶⁰³ Nahrávka liturgie z 11. apríla 1999 (Tomášova nedeľa) uložená v SK SAV.

⁶⁰⁴ Nahrávka liturgie z 12. apríla 1999 (pondelok po Tomášovej nedeli) uložená v SK SAV.

⁶⁰⁵ Nahrávka liturgie z 13. apríla 1999 (utorok po Tomášovej nedeli) uložená v SK SAV.

⁶⁰⁶ Nahrávka liturgie zo 14. apríla 1999 (streda po Tomášovej nedeli) uložená v SK SAV.

⁶⁰⁷ Nahrávka liturgie z 15. apríla 1999 (štvrtok po Tomášovej nedeli) uložená v SK SAV.

⁶⁰⁸ O vizitáciách M. M. Olšavského pozri ПЕТРОВ, А.: Каноническія визитаціи 1750–1767 гг. въ вармедяхъ Земплинской, Шаришской, Спишской и Абауйской. – In: Научный сборник тов. Просвѣта. III. Ужгород 1924, s. 104-135; ГАДЖЕГА, В.: Дополтки до исторіи русинѣвъ и русскихъ церквей в Ужанской жупѣ. – In: Научный сборник тов. Просвѣта. II, III. Ужгород 1923, 1924 s. 1-64; s. 155-239; ГАДЖЕГА, В.: Дополтки до исторіи русинѣвъ и русскихъ церквей в був. жупѣ Земплинской. – In: Научный сборник тов. Просвѣта. VII-VIII, IX, X, XI, XII. Ужгород 1931, 1932, 1934, 1935, 1937, s. 1-167, 1-67, 17-120, 17-182, 37-83.

⁶⁰⁹ Ide o tieto zmeny: По Благословенно царство са спієва Христѣсъ воскресѣ (3-krát); vždy са спієва *Кондакъ* Аще ѿ въ гробѣ а *Причастенъ* Тѣло Христово: по возгласе: *Сѣ страхомъ* Божіимъ спієва са Христѣсъ воскресѣ; namiesto *Да исполнатса* спієва са Христѣсъ воскресѣ (3-krát); namiesto *Честнѣйшійю* спієва са *Свѣтъ*; по *Слава твѣ* Христѣ Боже спієва са Христѣсъ воскресѣ (3-krát) Благословіи.

na texte *Vyznania viery*, na textoch piesní *СѢѢ, СѢѢ, СѢѢ ГДѢ*
БАВАЎДѢ a *АНГЕЛЪ ВОПІАШЕ БЛАГОДАТНѢИ*, na modlitbe *Otče náš*,
na *Zaambónovej modlitbe* kňaza, na textoch *Panychidy* a stálych
textoch *Večierne*.

ZVUKOVÁ ROVINA

a) Realizácia foném označovaných grafémami *ѣ, ѣ, ѣ, ѣ, ѣ* v cirkevnej slovančine

V cirkevnej slovančine poznáme viacero realizácií fonémy [i], pričom každá realizácia má vlastnú grafému: graféma *ѣ* [jery] označuje zvuk blízky ruskému [ѣ, jery]; graféma *ѣ* označuje zvuk blízky ukrajinskému [и] a ďalšie tri grafémy – *ѣ, ѣ, ѣ* označujú zadný alebo predný zvuk [i]; realizácia hlások označovaných týmito grafémami závisí od polohy v slove.⁶¹⁰ Fonéma *ѣ* [y] sa realizuje ako zadná fonéma (podobná ukrajinskému [и]) napríklad v týchto slovách: *припадѣмъ* [prypadem], *поклѣнимъ* [poklonymsjə], *ѣлѣлѣ* [alylyja], *снѣшѣлѣ* [snyšel], *невѣдимъ* [nevodymo], *мѣлѣстѣ* [mylostyny]. V cirkevnej slovančine ukrajinskej redakcie majú podobnú realizáciu aj fonémy *ѣ, ѣ* v tých tvaroch prídavných mien, ktoré sa pri skloňovaní končia na príponu *-ѣи* a v pluráli na príponu *-ѣи*, napríklad *мѣдрѣи* [mudryj], *мѣдрѣи* [mudryji], alebo sú v nominatíve singuláru zakončené na príponu *-ѣи* a v pluráli a duáli majú príponu *-ѣи*. V nich sa fonéma *ѣ* realizuje ako zadná fonéma [y] podobná ukrajinskému [и] napríklad *бѣжѣи* [božyj], *бѣжѣи* [božyi], alebo v nominatíve singuláru stredného rodu majú príponou *-ѣи*, v pluráli sú zakončené na príponu *-ѣи* a v duáli majú príponu *-ѣи*, napríklad *знамѣнѣи* [znamenyje], *знамѣнѣи* [znamenyji], *знамѣнѣи* [znamenyja]. Yžica *ѣ* sa vyskytuje iba v cudzích slovách, ktoré do cirkevnej slovančiny prenikli najmä z gréckeho jazyka. Má dve realizácie – ako [v] namiesto gréckych diftongov *av* a *ev*: *лѣвѣ* [lavra], *ѣвѣлѣи* [jevanhelije], alebo ako

⁶¹⁰ Hlasy *ѣ, ѣ* sa píše zvyčajne iba pred samohláskami, pred spoluhláskami sa píše iba v grécizmoch, napr.: *ѣкѣ*, *ѣрѣ*.

ukrajinské *ѣ* [y] v ostatných prípadoch, napríklad *ѣпѣкѣ* [ypakoj], *мѣвѣи* [moysej], *Кѣрилѣ* [KyriI], *мѣро* [myro].⁶¹¹

Hlasy *ѣ* a *ѣ* v slovenskom jazykovom vedomí stratili svoje dve pôvodné realizácie. Rozdiely sú iba na úrovni grafém *ѣ* a *ѣ*, ktoré svedčia o niekdajšej existencii predného /i/ a zadného /y/. V cirkevnej slovančine sa realizácia predného /i/ a zadného /y/ zachováva. V slovenskom jazykovom vedomí už od 14. storočia neexistuje rozdiel medzi týmito realizáciami; v súčasnej spisovnej slovenčine sa uplatňuje etymologický a morfológický pravopisný princíp písania mäkkého *ѣ* a tvrdého *ѣ*. Z toho dôvodu slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu, ktorí používajú cirkevnú slovančinu ako liturgický jazyk, vyslovujú cirkevnoslovanské hlasy zapisované grafémami *ѣ, ѣ, ѣ, ѣ, ѣ* vždy ako jednu fonému – predné /i/, teda v jazykovej praxi slovenských gréckokatolíkov a pravoslávnych sa systematicky realizujú tieto hlasy podľa zásad slovenského jazykového vedomia. Uvedieme príklady: Realizácia ѣ: *помѣлѣи* [pomiluj], *вѣки* [viki], *ѣнѣлѣскимѣи* [anhelskimi/andelskimi], *дорѣносѣма* [dorinosima], *ѣси* [jesi], *чѣнѣи* [činmi], *вѣдѣрѣжѣтелѣ* [vsederžitelja], *блѣгѣсловѣи* [blahoslovi], *сѣлою* [silou], *ѣстѣви* [ostavi], *мѣрѣ* [mir], *грѣхѣи* [hrichi], *ѣспрѣвитѣсѣ* [ispraviťsja], *пѣки* [paki], *ѣзѣви* [izbavi], *жѣвѣтворѣщаго* [životvorjaščaho], *писѣнѣмѣ* [pisaňjem], *прѣрѣки* [proroki], *скѣнѣчѣвѣшихѣсѣ* [skončavšíchsja], *чѣстѣа* [čistaja], *дѣлѣи* [dolhi], *разѣрѣшѣвѣи* [razišivij], *ѣмѣнѣ* [amiň]; realizácia ѣ: *вѣи* [vi], *сѣи* [sine], *мѣртѣвѣхѣ* [mertvich], *Хѣрѣвѣмѣи* [cheruvimi], *вѣдѣмѣмѣи* [vidimim], *бѣша* [biša], *Мѣрѣи* [Đivi], *сѣлѣи* [slavi], *вѣшѣнѣхѣ* [višnich], *ѣзѣи* [uzi], *сѣи* [si, resp. sij], *ѣзѣвѣнѣвѣи* [izvol'ivi], *мѣротѣвѣрѣцѣи* [mirotvorci], *Бѣгорѣдѣи* [bohorod'ici], *прѣснѣдѣвѣи* [prisnod'ivi], *крѣтѣи* [krotciji], *насѣтѣтѣсѣ* [nasiťat'sja] a pod.

V slovenskom jazykovom vedomí zadná fonéma /y/ stratila platnosť samostatnej fonémy, preto sa vo všetkých pozíciách v cirkevnej slovančine používanej slovenskými veriacimi uplatňuje iba predná realizácia tejto fonémy, a to aj po tých spoluhláskach, ktoré vstúpili do

⁶¹¹ Porovnaj *Иеромонах Алипий (Гаманович), Граматика церковно-славянскаго языка*, s. 19.

párovej mäkkostnej korelácie konsonantov *d, t, n, l – d', t', ň, l'*, ako je to ustálené v slovenčine, teda aj v zemplínskych dialektoch, kde sa zachovala aj mäkkostná kolerácia ďalších konsonantov. Napríklad zemplínske nárečie charakterizujú mäkkostné páry *s–s'-š, z–z'-ž, n–ň, l–l'*, pričom z asibilácie zostala aj opozícia *sc, zdz* a realizácia starého mäkkého *šč ždž*.⁶¹² V liturgickej cirkevnej slovančine používanej slovenskými veriacimi na Zemplíne sa teda uplatňujú princípy slovenskej konsonantickej mäkkostnej korelácie.

Kým v slovenčine celkove došlo k obmedzeniu párovej mäkkosti na prípady *t–t', n–ň, l–l', d–d'*, v zemplínskych slovenských nárečiach sa toto rozlíšenie uplatnilo aj v prípadoch *s–š, z–ž, n–ň, l–l'*; pri používaní cirkevnej slovančiny sa v bohoslužobných textoch systematicky uplatňuje mäkkostná korelácia *n–ň, l–l' a d–d'*.

b) Realizácia *d, t, n, l* pred fonémami označovanými grafémami *ѡ, ѡ, ѣ*

Cirkevnoslovanské hlásky označované grafémami *ѡ, ѡ, ѣ* sa v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku realizujú vždy ako predné *[i]*, čo súvisí so slovenským (zemplínskym) jazykovým vedomím používateľov.

Realizácia *ѡ* ako predného *[i]* v pôvodne tvrdej pozícii sa systematicky vyskytuje vo všetkých pozíciách, kde sa nachádza cirkevnoslovanská hláska *ѡ*, napríklad: *пРАВДѡ* [pravdi], *ГРѡДѡ* [hrjadi], *Мѡ* [mi], *СВѡТѡ* [sjati], *Тѡ* [ti], *ѠКОВѡННѡХѡ* [okovanich], *ѠДИНОРѠДНѡ* [jedinorodni] a pod. Realizácia *ѡ* ako predného *[i]* v pôvodne tvrdej pozícii nastáva najmä v tých slovách, ktoré sa stálym opakovaním udomácnili v jazykovom vedomí používateľov, napríklad: *ПРАВѡДНИХѡ* [pravednich], *ѠДИНОРѠДНѡ* [jedinorodni], *ѠЛІЛІѠ* [aliluja], alebo na základe zvukovej homonymie možno k nim nájsť slovo, ktoré je zvukovo podobné: *ПРОСТѡ*, *ПРОСТѡ* [prosti; porov. zempl. *prosti*, „rovný“], *ѠДИНѡ* [jedin; porov. zempl. *jedini*, spis. *jediný*] a pod. Realizácia *ѣ* Cirkevnoslovanská hláska *ѣ* sa v liturgickom jazyku Slovákov byzant-

sko-slovanského obradu najčastejšie realizuje ako mäkčiaca fonéma *[i]* v pozícii po spoluhláskach *d, t, n*, ktoré vstupujú do konsonantickej mäkkostnej korelácie najmä v príponách *-ѣ, -ѡ, -ѡ, -ѡ, -ѡ*. Ide o prípady typu *СПАСѣНІѣ* [spaseňije], *ПИСѡНІѣМѡ* [pisaňijem], *ѠСТАВЛѣНІѣ* [ostavleňije], *ДОСТОѠНІѣ* [dostojaňije], *ѠСПОЛНѣНІѣ* [ispolneňije], *ВОСКРЕСѣНІѣ* [voskreseňije], *ПОКЛОНѣНІѣ* [pokloňeňije], *ДАѠНІѡ* [dajaňiji], *БЕЗЗАКѡНІѡ* [bezakoňija], *МОЛѣНІѡ* [moľeňija/moleňija], *СВИДѣНІѡ* [svid'iňija]. Podobne sa fonéma označovaná grafémou *ѣ* realizuje aj v tvaroch typu *ВѣШНІѡ* [višňi] a *СМѣРТѡ* [smert'iju]. Mäkká realizácia spoluhlások *d, t* sa uplatňuje iba v tých cirkevnoslovanských tvaroch, ktoré podľa zvukovej homonymie majú svoje ekvivalenty v spisovnej slovenčine. V takých prípadoch nedochádza k asibilačnej zmene, napríklad: *ХРИСТѡАНѡ* [christ'ijan, spis. *krest'an*, zempl. *krescan*], *ЛЮДѣ* [ľud'ije, spis. *ľudia*, zempl. *ľuže*], *ТРЕТѡ* [tret'ij, spis. *tretí*, zempl. *treci*]. Iba v obci Zemplínska Široká sa aj tu uplatňuje tvrdá realizácia spoluhlások *d, t*, napríklad: *ХРИСТѡАНѡ* [christijan] – [krescan, krest'an]; *ЛЮДѣ* [ľudije] – [ľuže, ľudia]; *ТРЕТѡ* [tretij] – [treci, treťi]. Uvedené realizácie možno hodnotiť ako adaptáciu ukrajinskej, resp. haličskej redakcie cirkevnej slovančiny, možno ju vysvetliť charakterom vzťahu medzi hovoreným, nárečovým a liturgickým jazykom: To, čo sa vymyká bežnému nárečovému úzu, javí sa ako vyšší jazykový štýl.

Z nahrávok sme zistili, že iba v jednom prípade sa cirkevnoslovanská graféma *ѡ* označujúca zvuk *jery* realizuje ako mäkčiace predné *[i]*, a to v tvare *РАСПНѡЛІѡ* [raspñi sja, resp. raspñij sja]. Ide o substitučný jav, pri ktorom sa cirkevnoslovanská hláska *ѡ* nahrádza slovenskou prednou fonémou *[i]*, ktorá zmäkčuje predchádzajúcu spoluhlásku, napríklad – [raspñi]. Tento jav možno vysvetliť existenciou zvukovo a sémanticky blízkeho tvaru slovenského slovesa v imperatíve *rozopni* vo význame „roztiahni do šírky, rozostri“ (rozopnúť ruky, krídla).

Cirkevnoslovanská hláska *ѡ* sa ako mäkčiace predné *[i]* systematicky uplatňuje po spoluhláskach *l a n*, ktoré vstupujú do párovej konsonantickej mäkkosti: *ВОСКЛѡКНІѡТЕ* [voskľikñite; porov. zempl. *kľikac*], *ЛИЦѣ* [l'ice; porov. zempl. *lico*], *ѠСЦѣЛѡ* [iscil'i; porov. zempl. *zaceli* (še)], *МОЛѡ* [moľ'i; porov. zempl. *modli*], *МОЛѡТѡ* [moľ'itva; porov.

⁶¹² Pozri o tom R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 47, 290.

zempl. *modlitba*], мѣтрополѣта [mitropol'ita; porov. zempl. *metropolita*], ѡзвѣнѣль [izvo'ľivi; porov. zempl. *voľiš (zostac doma)*], вѣселѣтеса [vesel'itesja; porov. zempl. *vešeli še*], долѣжникимъ [dolžnikom; porov. zempl. *dlužnik*], поклонимса [pokloňimsja; porov. zempl. *pokloňim še*], снѣшѣлъ [zňišel, resp. zňiščel; porov. zempl. *zňiščel, zňiknul*], помани [pomajai], вѣшнихъ [višnich; porov. zempl. (na) *višnim (koncu)*], нѣщѣи [ňiščiji; porov. zempl. *zňiščel, zňiknul*], сохрани [sochraňi; porov. zempl. *ochraň*], источника [istočnika], свѣщенническѣи [sjaščeňičeski].

Tvrďa realizácia sa uplatňuje na tých miestach, kde by sa podľa zemplínskeho jazykového vedomia mala uplatňovať asibilačná zmena, avšak v liturgickom jazyku je realizácia tejto zmeny neprípustná najmä z toho dôvodu, že vo vedomí veriaceho existuje napätie medzi hovoreným, nárečovým prejavom a liturgickým jazykom. Asibilačná zmena by ‚viditeľne‘ posunula liturgický jazyk ako nadštandardnú formu jazykového prejavu na nižšiu jazykovú úroveň. Z tohto dôvodu sa asibilácia v stálych cirkevnoslovanských liturgických textoch používaných slovenskými veriacimi neuplatňuje. Jej uplatnenie by vo vedomí veriacich porušilo sakrálnosť (posvätnosť) liturgického cirkevnoslovanského jazyka. Ide napríklad o tvary: оутверди [utverdi; porov. zempl. *utverdzi*], очисти [očisti; porov. zempl. *očisci*], пѣти [piti; porov. zempl. *špivac*], познати [poznati; porov. zempl. *poznac*], мѣстѣи [milostivi/ji; porov. zempl. *miloscivi*], введи [vvedi; porov. zempl. *uvedz*], суди [suditi; porov. zempl. *sudzi*] a pod.

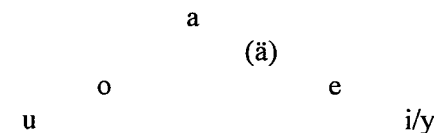
Mäkkostná korelácia *t-t'* a *d-d'* pred fonémou [i] označovanou cirkevnoslovanskou grafémou *н* sa uplatňuje iba tam, kde v cirkevnoslovanských slovách možno nájsť zvukovú homonymiu s podobnými slovami v spisovnej slovenčine: ѡстинѣ [isťinu; porov. spis. *istina*], свѣтителѣи [sjaťitel'ej; porov. spis. *svätiteľ*]; často ide aj o slová cudzieho pôvodu (grévizmy): ктѣторъ [kt'itor ‚cirkevný starosta poverený ochranou a upratovaním chrámu, kostolník‘], кадило [kaď'ilo ‚kaď'idlo‘], потиръ [poťir ‚čása, kalich‘], ale napríklad дискосъ [diskos ‚taniarik pre obetný chlieb‘]. V ostatnom prípade sa cirkevnoslovanská

hláska označovaná grafémou *н* realizuje ako nemäkčiaca fonéma [i] podľa zásady ‚nerealizovateľnej‘ asibilácie.

Mäkkostnú koreláciu *s-š* pred fonémou [i] sme zistili iba v spojení *спаси насъ*, a to v dôsledku významového posunu pri ľudovej adaptácii. K sémantickému posunu dochádza odlúčením časovacej morfémy *-н* a jej následnou premenou na zdôrazňovaciu časticu *i*: *спаš i nas* („spas aj nás”).

c) Realizácia cirkevnoslovanskej hlásky *ѣ* ako fonémy [e], resp. [o]

Cirkevnoslovanská hláska *ѣ* sa niekedy realizuje ako [e], resp. [o], a to v slove нѣниѣ [neňi, noňi⁶¹³], a ako fonéma [e] v genitíve podstatného mena ženského rodu Богородицы [bohorodice].⁶¹⁴ Uvedená realizácia vychádza z blízkej artikulačnej pozície [e] k zadnej fonéme [y] podľa schémy:



Slovenská realizácia cirkevnoslovanskej hlásky *ѣ* /jery/ ako [e], resp. [o] sa podľa artikulačného miesta najviac približuje realizácii zadnej hlásky [y], stojí najbližšie k realizácii cirkevnoslovanskej hlásky *ѣ*.

d) Tvrďa a mäkká realizácia *д, т* a realizácia/nerealizácia asibilácie pred cirkevnoslovanskou hláskou *ѣ*

Asibilácia sa vyskytuje v bohoslužobnej jazykovej praxi slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu iba pred samohláskou *ѣ*, aj to len v istých prípadoch. Spoluhlásky *д, т* sa pred cirkevnoslovanskou hláskou *ѣ* uplatňujú ako tvrdé tam, kde sa nemohla v jazykovom vedomí zemplínskych veriacich uplatniť zakódovaná asibilačná zmena

⁶¹³ Fonému [o] za zadné [y] v slove нѣниѣ možno dokumentovať z obce Zemplínska Široká (okres Michalovce).

⁶¹⁴ Doložené v Zemplínskej Širokej, Hažine a Cejkove.

[uščedri], ажѣце [lžušče], ѣце [ašče], ѡбразѣюце [obrazujušče], животораѣей [život tvorjašče], приносѣце [prinosjašče], свѣщенническѣи [sjaščeničeski] a pod.

e) Realizácia cirkevnoslovanského ѣ (jať)

Vo všeobecnosti platí, že na východnom Slovensku sa z praslovanského ѣ (jať) vyvinula mäkkíaca a nemäkkíaca fonéma [e]. V tých prípadoch, v ktorých je v spisovnej slovenčine na mieste pôvodného ѣ dvojhláska ie, vo východoslovenských zemplínskych nárečiach sa nachádza fonéma [i], napr.: *spievať* – *špivac*; *hriech* – *hrich*; *chlieb* – *chľib*, ale *chleby*, no *hrichy*; *kvitka*, ale *kvet*. V bohoslužobnom jazyku zemplínskych veriacich sa cirkevnoslovanské ѣ systematicky realizuje ako mäkkíaca fonéma [i] po spoluhláskach, ktoré v zemplínskom nárečovom prostredí vstupujú do mäkkostného konsonantického vzťahu *d-dʹ*, *t-tʹ*, *n-ñ*, *l-lʹ*, a v tých prípadoch, v ktorých sa pod tlakom dodržiavania zásad liturgického jazyka nemôže realizovať asibilačná zmena *tʹ > c*, *dʹ > ʒ*. Svoju úlohu tu zohráva aj vplyv spisovnej slovenčiny. Napríklad: *хвалѣ* [chvalʹi], *лѣпотѣ* [lʹipotu], *благолѣпїе* [blaholʹipije], *наслѣдѣтъ* [naslʹidat], *хлѣбѣ* [chʹlʹip], *Пїлатѣ* [pilatʹi], *Понтїйскѣмѣ* [pontʹijsʹim, pontijskim⁶¹⁶], *благодѣтелеѣ* [blahodʹieleʹe], *сѣѣи* [sjaʹij], *оѣтѣшатсѣ* [utʹišatʹsja, zempl. uciša še], *тѣло* [tʹilo, zempl. celo], *идѣже* [idʹiže, zempl. ʒe], *дѣла* [dʹila], *приснодѣвѣ* [prisonodʹivi, zempl. ʒipka], *воздѣланїе* [vozdʹijañije], *свидѣнїа* [svidʹiñija], *недѣльнѣи* [nedʹilʹñij, zempl. nežela], *благодатнѣи* [blahodatñij], *ѣдиносуѣннѣи* [jedinosučñij], *нѣнїи* [niñi, neñi, noñi], *нераздѣланнѣи* [nerazdʹilʹñij] a pod. Aj v pozíciách po ostatných spoluhláskach sa cirkevnoslovanská hláska ѣ (jať) realizuje ako predná fonéma [i]: *множествѣ* [množestvi; zempl./spis. mnoštve/množstve], *исповѣдатсѣ* [ispovidatisja; zempl./spis. poveʒec/povedatʹ], *возвѣщати* [vozviščati; zempl./spis. zvestovac/zvestovatʹ], *оѣвѣрити*

⁶¹⁶ Doložené vo Falkušovciach, Markovciach, Cejkove, Hažine, Zemplinskej Širokej.

[uviriti; zempl./spis. uveric/uveritʹ], *вѣки* [viki; zempl./spis. vekʹi], *человѣкъ* [čelovik; zempl./spis. šʹlevek, čʹlovek/čʹlovek], *вѣрѣю* [viruju, resp. viru ja;⁶¹⁷ zempl./spis. veru/verim], *свѣта* [svita; zempl./spis. švetlo/svetlo], *сѣдѣщаго* [sidʹaščaho zempl./spis. šezec/sedietʹ], *сѣмене* [simene; zempl./spis. šemeno/semeno], *поврѣдити* [povriditi, spis. vred]. Ako fonéma [e] sa cirkevnoslovanské ѣ (jať) realizuje iba v tvare datívu záměna *тѣбѣ* [tebe].⁶¹⁸

f) Uplatnenie kontrakcie v cirkevnoslovanských morfológických tvaroch zakončených na -и [-ji], -е [-je], -а [-ja], -ю [-ju]

Kontrakcia prebehla v celej šírke najmä v záposlovanských jazykoch, teda aj v slovenskom jazyku. Nápadné je, že v tých jazykoch, v ktorých sa udržal fonologický prízvuk (ide najmä o východoslovanské jazyky a cirkevnú slovančinu), alebo sa udržala fonologicky relevantná intonácia (južnoslovanské jazyky), kontrakcia sa ako pravidlo neuskutočnila. V záposlovanských jazykoch však fonologický prízvuk a intonácia zanikli, kontrakcia sa systematicky uplatnila.⁶¹⁹ Kontrakcia alebo stiahnutie je hlásková zmena, pri ktorej došlo k zániku intervokalickeho -j-, následkom čoho sa hlásky oddeľované intrevokalickým -j- dostali k sebe a splynuli do jednej dlhej samohlásky.⁶²⁰ Kontrakcia prebehla aj v zemplínskom nárečí, preto sa intervokalicá hláska -j- v zemplínskom jazykovom prostredí, kde sa používa cirkevná slovančina ako liturgický jazyk, pociťuje ako neprirodzený, cudzí prvok. Možno to pozorovať najmä pri skloňovaní substantív typu *сѣдѣла*, *знаменїе*, *пѣтъ* a v tvaroch plurálu prídavných mien typu *крѣтцѣи* [krotciji/krotci], *чѣтїи* [čistʹiji/čisti], *ѣлѣушѣи* [alčuščiji/alčuščʹi], *жаждѣи* [žažduščiji/žažduščʹi], *бжїи* [božiji/boži]. V bohoslužobnej jazykovej praxi veriacich na východnom Slovensku sa možno často stretnúť s nahrádzaním tvarov typu *boži-ji* tvarmi *boži*; *znameñi-je* – *znameñe*,

⁶¹⁷ Doložené v Hažine.

⁶¹⁸ Doložené v obciach Falkušovce, Markovce, Zemplínska Široká.

⁶¹⁹ Porovnaj E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 89-90.

⁶²⁰ Porovnaj E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 84.

carstvi-ja – *carstva*, *krotciji* – *krotki*, *čistiji* – *čisti* a pod. Je známe, že praslovanská hláska *j* na začiatku vnútornej slabiky sa už v 10.–11. storočí v slovenskom jazykovom prostredí neprehodnotila na konsonant, lebo pre svoje fonologické vlastnosti nevládala plniť funkciu konsonantickej zložky slabiky. Preto sa prestala realizovať aj foneticky. Treba už len zopakovať, že nastala tak kontrakcia slabík typu: *taja>taa>ta*; *těje>těe>te*; *тъѣ>тъe>ty* atď.⁶²¹

Z vývinového hľadiska sa predpokladá, že tvary zámen *mojeho*, *mojemu*, *tvojeho*, *tvojemu* a pod. sa kontrakciou skrátili na *moho*, *momu*, *tvoho*, *tvomu* – podoby známe z východoslovenských nárečí. Podľa nominatívneho tvaru zámen *moj*, *tvoj*, *svoj* preniklo *-j* aj do genitívneho a datívneho tvaru *mojmu*, *tvojmu*, *svojmu* (tvary známe aj zo spisovnej slovenčiny).⁶²² Vo východoslovenských nárečiach sa však popri kontrahovaných (krátkych) tvaroch zámen zachovali aj pôvodné dlhé tvary. V tejto súvislosti sa preto žiada poznamenať, že v genitívnych a datívnych tvaroch cirkevnoslovanských zámen *мой* [*moj*], *свой* [*svoj*], *тоѣ* [*toj*], *твой* [*tvoj*] a pod. sa vplyvom zemplínskeho jazykového vedomia kontrakcia neuplatňuje. Pôvodné dlhé tvary zámen, ktoré sa vyskytujú aj v nárečovom prostredí, sa uplatňujú v nezmenenej podobe aj v cirkevnoslovanskej bohoslužobnej praxi slovenských veriacich, napr.: *моѣмъ* [*mojemu*; porov. zempl. *mojomu*, krátky tvar *momu*], *своѣмъ* [*svojemu*; porov. zempl. *svojomu*, krátky tvar *svomu*], *твоѣмъ* [*tvojemu*; porov. zempl. *tvojomu*, krátky tvar *tvomu*] a pod.

g) Realizácia jotovaných hlások *ѧ* [*ja*], *ю* [*ju*] po spoluhláskach

Cirkevnoslovanské spoluhlásky *b*, *p*, *m*, *v*, *s*, *z*, *r*, *d*, *t*, *n*, *l* vstupujú podobne ako vo východoslovanských jazykoch do mäkkostnej korelácie a majú tak mäkkostné páry *b'*, *p'*, *m'*, *v'*, *s'*, *z'*, *r'*, *d'*, *t'*, *ň*, *l'*. Spisovná slovenčina pozná iba mäkkostnú koreláciu *d*, *t*, *n*, *l* – *d'*, *t'*, *ň*, *l'*. Cirkevnoslovanské jotované hlásky *ѣ* [*ji*], *ѥ* [*je*], *ѧ* [*ja*], *ю* [*ju*] po spoluhláskach *b*, *p*, *m*, *v*, *s*, *z*, *r* sa vo východoslovanských redakciách cirkevnej slovančiny a v jednotlivých spisovných národných jazykoch

realizujú ako spojenie *i+a* alebo *i+u*, pričom sa predchádzajúca hláska zmäkčí. Napríklad: *вѧ* [*vs'a*], *вѥю* [*vs'u*], *повѥюдѧ* [*povs'udu*], *поклѣнимсѧ* [*poklonyms'a*], *скончѣвшихсѧ* [*skončavšichs'a*], *Помѧні* [*pot'any*], *оѣзратѣ* [*uzr'ať*], *оѣзрю* [*uzr'u*], *понѣсѧтъ* [*ponos'ať*], *животворѣи* [*životvor'aščej*], *творю* [*tvor'u*], *любѧщихъ* [*ľub'aščich*], *Царѧ* [*car'a*], *Царю* [*car'u*], *Распѧтаго* [*rasp'ataho*], *градѣи* [*hr'adyj*], *ѣмѧ* [*im'a*] a pod. Uvedená realizácia je však slovenskému jazykovému vedomiu veľmi vzdialená.

Spoluhlásky sa pred jotovanými hláskami v cirkevnej slovančine používanej slovenskými veriacimi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku zmäkčujú iba v tých prípadoch, keď ide o spoluhlásky, pri ktorých v spisovnej slovenčine alebo v nárečovom jazykovom vedomí existuje mäkkostný korelačný vzťah. Napríklad: *земѧ* [*zem'a*], *сѧтъѣиѧ* [*sjatiň'a*], *ѣсповѣдѧтъ* [*ispovid'ať*], *спросѧвѧемѣи* [*sproslav'ajemij*], *насѣѣтѧтъсѧ* [*nasit'aťsja*], *ненавѣдѧщихъ* [*ňenavid'aščich*], *сѣдѧщаго* [*sid'aščaho/sid'aščoho*], *людѣ* [*ľuďije*], *любѧщихъ* [*ľubjaščich*], *землю* [*zem'ľu*]. Po ostatných spoluhláskach sa realizujú ako spojenia *j + a* a *j + u*: *вѧ* [*vs'ja*], *вѥю* [*vs'ju*], *повѥюдѧ* [*povs'judu*], *Помѧні* [*pot'jaňi*], *оѣзратѣ* [*uzr'jať*], *оѣзрю* [*uzr'ju*], *понѣсѧтъ* [*ponos'jať*], *любѧщихъ* [*ľubjaščich*], alebo ako spojenia *j + a* a *j + u* – najmä pri zvratnom zámene *-сѧ*: *поклѣнимсѧ* [*pokloňimsja*], *скончѣвшихсѧ* [*skoňčavšichsja*], a v tých prípadoch, v ktorých ide o slovo, ktoré je málo zrozumiteľné, ktoré nie je súčasťou inventára slovnej zásoby používateľov: *животворѣи* [*životvor-jaščej*], *творю* [*tvor'ju*], *Царѧ* [*carja*], *Царю* [*carju*], *Распѧтаго* [*raspjataho/raspjatoho*], *градѣи* [*hrjadij*], *ѣмѧ* [*imja/imň'a*] a pod.

h) Prízvuk

V cirkevnej slovančine sa prízvuk označuje viacerými nadriadkovými znakmi. *Akút*, resp. ostrý prízvuk sa nachádza na samohláske na začiatku slova i uprostred slova. Akút sa niekedy nachádza aj na poslednej slabike v slove, a to vtedy, ak nasledujú jednoslabičné slová, ktoré vlastný prízvuk nemajú, napríklad: *ѦѦ*, *ѧѧ*, *ѥѥ*, *ѧѧ*, *ѧѧ*, *ѧѧ*, *ѧѧ*, *ѧѧ*, *ѧѧ*. *Gravis*, resp. ťažký prízvuk (tzv. *варіѧ*) sa používa na konci slova,

⁶²¹ Porovnaj R. Krajčovič, *Slovenčina a slovanské jazyky*. I., s. 160.

⁶²² Porovnaj E. Pauliny, *Fonologický vývin slovenčiny*, s. 87.

ak za slabikou označenou prízvukom nenasledujú slová bez vlastného prízvuku. Tretím nadriadkovým znakom prízvuku je *cirkumflex*. Možno ním rozlíšiť zhodné duálové a plurálové pády. Ak sa slovo začína na samohlásku, vtedy sa nad ňou píše tzv. prídychový znak. *Prídych* v cirkevnoslovanských textoch neplní žiadnu funkciu. Znak prídychu sa mechanicky prebral z gréčtiny pri prekladaní bohoslužobných textov z originálnych predlôh.⁶²³ Z toho vyplýva, že v cirkevnej slovančine je pohyblivý polytonický prízvuk, ktorý má dištinktivnú platnosť, pričom melódia, rytmus a realizácia tónovej dĺžky sa spája s prízvukom. Prízvuk v cirkevnoslovanských bohoslužobných textoch tak nabáda na istú spevnú alebo recitatívnu realizáciu.

Vo východoslovenských nárečiach sa vo vývinovom procese ustálil prízvuk na penultime (na predposlednej slabike), kde zosilnel. Vieme, že prízvuk na penultime vo východoslovenských nárečiach je výraznejší ako prízvuk napríklad v západnej slovenčine.⁶²⁴ Ak je však prízvuk viazaný na kvantitu, ako v sotáckom nárečí, jeho miesto zostáva nezmenené, hoci sa lexikálna jednotka rozšíri o ďalšie slabiky.⁶²⁵ Zemplínski 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. Znamená to, že z cirkevnoslovanského pohyblivého polytonického prízvuku sa v jazykovej praxi zemplínskych veriacich mení na monotónický prízvuk umiestnený na

⁶²³ Porovnaj napríklad ПЛЕТЕВА, А. А. – КРАВЕЦКИЙ, А. Г.: Церковнославянский язык. Red. В. М. Живов. Москва, Просвещение 1996, s. 29-30; Иеромонах Алиппий (Гаманович): Грамматика церковно-славянского языка, s. 20.

⁶²⁴ Pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 79.

⁶²⁵ Pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 79; E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, 1963, s. 272.; O problematike prízvuku na rozhraní západoslovanského a východoslovanského jazykového priestoru pozri LIPTÁK, Š.: K prízvukovým pomerom na rozhraní zapadoslovanského a východoslovanského jazykového územia. – In: Slavistické štúdie jazykovedné. Red. V. Blanár. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 19-34.

penultime. Ako príklad uvádzame nicejsko-konštantinopolské vyznanie viery v cirkevnej slovančine a v prepise tak, ako ho pri liturgii prednášajú pravoslávni veriaci v obci Falkušovce.⁶²⁶

Вѣрѹю въ ѣдїнаго Бѣга, Отца вседержїтеля, творца нѣбѹ и земли, вїдїмѹмъ же всѣмъ и не вїдїмѹмъ.
И въ ѣдїнаго Гда Исх҃са Хр҃та, Сѣина Бѣжїа, єдинороднаго, ѣже ѿ Отца рождѣннаго прѣжде всѣхъ вѣкѹ. Свѣта ѿ свѣта, Бѣга ѣстина ѿ Бѣга ѣстина, рождѣнна не сотворѣнна, єдиносѣцна Отцѹ, ѣже вса бѣша. Насѹ дѣла (радї) челоуѣкѹ, и нашегѹ радї спасѣнїа, сшѣдшаго сѹ небесѹ, и воплотївшасѹ отъ Дх҃а сѣа и Марїи Дѣвѹ, и вочеловѣчсасѹ. Распѣтаго же за нѹи при Понтїѣстѣмъ Пїлатѣ, и страдѣвша, и погребѣнна. И воскресшаго въ третїй дѣнь по писанїемъ. И восшѣдшаго на небеса, и сѣдѣщаго одеснѹю Отца. И пакї градѣщаго со славою, сѣдїти живѹмъ и мѣртвѹмъ, єгѹ же царствїю не бѣдетъ конца.
И въ Дх҃а свѣтаго, Господа животворѣщаго ѣже ѿ Отца исходѣщаго, ѣже со Отцѣмъ и Сѣїномъ спокла-наѣма и сославїма, глаголаващаго пророки.
Въ єдїнѹ, свѣтѹ, собѣрнѹю, и апѣстольскѹю цѣрковь.
Исповѣдѹю єдїно крещѣнїе во ѣставлѣнїе грѣхѹ.
Чїю воскресѣнїа мѣртвѹхъ, И жїзни бѣдѣщаго вѣка. Аминѹ.

Viruju vo jedinah Boha Otca vsederžitel'a, tvorca neba i zemi vidimich že vsich i nevidimich.

I vo jedinah Hospoda Isusa Christa, Sina Božija, jedinarodnah, iže ot Otca roždenah prežde vsich vik. Svitla ot svitla, Boha istina ot Boha istina, roždēna nesotvorena jedinosučnah Otcu imže vsja bivša. Nas radi čelovik, i našeho radi spaseñija,

⁶²⁶ Každá podčiarknutá slabika je prízvučná v realizácii používateľov, každá kurzívna slabika je prízvučná v cirkevnej slovančine.

sošetšaho so ňebes, i voplot'ivšahosja ot Ducha sjataho i z Mariji Đivi, i vočelovičalsja. Raspjataho že za ni pri Pontijiskim Pilaťi, stradavšaho i pohrebenaho. I voskreššaho vo tretij deň popisanije. Išče vošetšaho na ňebesa, i sid'aščaho odesnuju Otca. I paki hraduščaho zo slavoju, suditi živich i mertvich, jehože carstviju nebude konca.

I vo Ducha sjataho, Hospoda životvorjaščaho iže ot Otca ischoďaščaho, iže so Otcem i Sinom spoklaňajema i zoslavima, hlaholavšaho proroki.

Vo jedinuju, sjatuju, sobornuju, i apoštolskuju cerkov.

Ispoviduju jedno kreščeňije vo ostav'eňije hrichov.

Čaju voskreseňije mertvich, I žiždi buduščaho vika. Amiň.

ZMENY NA HRANICI MORFÉM A VYBRANÉ MORFOLOGICKÉ JAVY V CIRKEVNEJ SLOVANČINE POUŽÍVANEJ SLOVENSKÝMI VERIACIMI VÝCHODNÉHO OBRADU NA VÝCHODNOM SLOVENSKU

Zmeny na hranici morfém

a) Znelostná neutralizácia v cirkevnej slovančine a jazyková prax Slovákov

Znelostná neutralizácia vznikla po zániku a vokalizácii jerov niekedy začiatkom 14. storočia. V súvislosti so zánikom jerov v slabej pozícii došlo k vzniku zdvojených konsonantov.⁶²⁷ Hoci zánik jerov v slovenčine podmienil vznik spoluhláskových skupín, k neutralizačným zmenám na tejto úrovni došlo neskôršie.⁶²⁸ Pod pojmom znelostná neutralizácia sa všeobecne chápe spodobovanie spoluhlások v znelostných pároch, pričom na jednej strane stojí znelá spoluhláska a s ňou v páre neznelá spoluhláska. Zaujímavosťou je vznik znelostnej neutralizácie fonémy [s] aj pred sonórnymi spoluhláskami, pri ktorých sa v slo-

⁶²⁷ Pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 71.

⁶²⁸ Pozri o tom E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 198-203.

venskom jazykovom vedomí ustálila znelosť ako ich záväzný sprievodný fonologický jav.⁶²⁹

V cirkevnej slovančine nemožno uvažovať o takej znelostnej neutralizácii, hoci možno hovoriť o neutralizácii predpôň a predložiek zakončených na sykavku. Cirkevná slovančina si túto neutralizáciu priniesla zo staroslovienciny, resp. ešte z praslovančiny.⁶³⁰ Okrem neutralizácie sykaviek v predponách a predložkách nemožno uvažovať o inej znelostnej neutralizácii, napr. pri predpone *ot-* a predložke *ot*.

V liturgickom jazyku používanom zemplínskymi veriacimi byzantsko-slovanského obradu sa všetky zakódované neutralizačné zmeny naplno prejavujú, čo svedčí o prenikaní slovenského jazykového vedomia používateľov do liturgickej cirkevnej slovančiny. Dochádza k znelostnej neutralizácii na hranici morfém vo všetkých prípadoch, v ktorých sa podľa slovenského jazykového vedomia uplatňuje neutralizačný princíp. V slovenskom jazyku sa znelostná neutralizácia chápe ako zmena fonémy na inú fonému vynútenú zvukovým, fonickým okolím.⁶³¹ Znelostná neutralizácia v slovenčine má regresívny priebeh, keď sa jedna hláska mení na inú párovú znelú alebo neznelú hlásku pod vplyvom nasledujúcej hlásky. Tento princíp sa systematicky prejavuje pri používaní cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka v slovenskom jazykovom prostredí. Napríklad: *пáдшъмъ* [patšim], *члѣвъ* [chlip], *Ѡлѣкаваго* [od lukavaho], *прѣдъ тобѣю* [pret toboju], *сшѣдшаго* [šetšaho], *вѣзъ сѣмене* [bes simene], *вѣзмѣртнаго* [bes smertnaho], *сншѣлъ* [zňišel], *васъ ѱ всѣхъ* [vaz i vsich], *Насъ радѣ* [naz radi], *свѣлише* [zviše].

b) Neutralizácia

Vo východnej časti východoslovenských nárečí neexistuje neutralizačná zmena *v* → *f*, ktorá sa uskutočňuje vo väčšej časti západoslovenských nárečí vo všetkých neutralizačných pozíciách. Na začiatku

⁶²⁹ Pozri o tom E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 207.

⁶³⁰ Pozri o tom E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 203.

⁶³¹ Porovnaj ONDRUŠ, Š.-SABOL, J.: Úvod do štúdia jazykov. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1987, s. 113.

slov prebieha takáto neutralizácia aj v stredoslovenských nárečiach a v západnej časti východoslovenských nárečí.⁶³² Zemplínske nárečie patrí k východným východoslovenským nárečiam, v ktorých sa nevyskytuje neutralizácia typu $v \rightarrow f$ a zmena typu $v \rightarrow \mu$ najmä v strede a na konci slova. V užskom nárečí existuje zmena typu $v \rightarrow \mu$ na začiatku slov, pričom možno hovoriť o vplyve blízkeho ukrajinského jazyka. Realizáciu fonémy v ako bilabiálneho μ na začiatku slov v liturgických cirkevnoslovanských textoch možno doložiť v nahrávkach z obcí Hažín a Zemplínska Široká. V ostatných skúmaných obciach (Falkušovce, Markovce, Šamudovce, Lastomír, Cejkov) sa fonéma v realizuje ako hláska f . Napríklad: **всѣхъ** [fsich, *usich*], **всѣхъ** [fsjak, *usjak*], **всѣхъ** [fsjaku, *usjaku*], **всѣгда** [fsehda, resp. *sehda*]⁶³³, **введи** [uved'i;]⁶³⁴ porovnaj zempl. *uvež*], **вселенная** [fselennaja, *uselennaja*, resp. *selenaja*]⁶³⁵, **вкусите** [fkusite⁶³⁶/ukusite, porovnaj zempl. *ukušic*], **взымающе** [uzivajušče, resp. *zivajušče*]⁶³⁷; porov. zempl. *uzivac še*], **воплотившагося** [voploti^ušahosja], **страдавша** [strada^uša], **глаголавшаго** [hlahola^ušaho], **скончавшихся** [skonča^ušichsja]. Znelostná neutralizácia je vo východoslovenských nárečiach podobne ako v strednej slovenčine pri spoluhláske v veľmi obmedzená, pretože na konci slova a vo vnútri slova pred spoluhláskou jestvuje iba μ . V prípadoch typu **глаголавшаго** [hlahola^ušaho], **тридневнымъ** [tridne^unim], **повседневный** [povsedne^unij], **церковный** [cerko^unim], **благословлял** [blahoslo^uľajaj], **правъ** [prau], **неправды** [ňeprau^udi] však dochádza v cirkevnej slovančine, najmä v strede slova, k realizácii spoluhlásky v ako bilabiálneho μ . Uvedená zmena je výsledkom vplyvu zemplínskeho a sotáckeho nárečia, ktorý je v súlade s jazykovým vedomím slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku.

⁶³² Pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 72-73.

⁶³³ Doložené v Hažine.

⁶³⁴ Doložené vo všetkých skúmaných obciach.

⁶³⁵ Doložené v Hažine, Zemplínskej Širokej a v Cejkove.

⁶³⁶ Doložené vo všetkých skúmaných obciach.

⁶³⁷ [zivajušče] – doložené vo Falkušovciach, Markovciach, Šamudovciach, Cejkove.

c) Znelostná neutralizácia a vokalizácia cirkevnoslovanských predložiek **въ** a **сѣ** v bohoslužobnej praxi slovenských veriacich východného obradu

Znelostná neutralizácia cirkevnoslovanských predložiek **въ** a **сѣ** a predpôň končiacich sa na sykavku (**с**, **з**) už prebehla v staroslovienčine, o čom svedčia príklady: *izbiti – iskusiti, istočnykъ; възнести – възкрѣсити; iz domu – is korablâ, bez naroda – bes ploda*.⁶³⁸ Takéto zmeny, alebo aspoň mnohé z nich, ktoré sú zachytené v staroslovienčine a prenikli aj do cirkevnej slovančiny, realizovali sa už dávnejšie (v praslovančine) pri zjednodušovaní spoluhláskových skupín, hoci mnohé z prípadov zjednodušovania spoluhláskových skupín v tom období mali takú istú podobu ako prípady neskoršej znelostnej neutralizácie.⁶³⁹ Neutralizačné zmeny z mladšieho obdobia sa v slovenčine uplatňujú vo všetkých neutralizačných pozíciách podľa znelostných párov. Platí to aj pre znelostnú neutralizáciu v zemplínskom nárečovom prostredí. Pri predložkách **въ** a **сѣ** nedochádza k znelostnej neutralizácii, ale k vokalizácii. Napríklad: **въ нѣмъ** [vo nem], **въ мнѣ** [vo mňi], **въ всѣхъ** [vo usich], **въ гробѣхъ** [vo hrobich], **въ царствѣи** [vo carstviji], **въ поконци** [vo pokojišči] a pod. Cirkevnoslovanské predložky **въ** a **сѣ** vokalizujú slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu najmä preto, aby sa pri speve bohoslužobných textov zachoval rytmus spievaného textu. Analogicky sa potom vokalizácia týchto predložiek uplatňuje aj v hovorenom, resp. recitovanom texte modlitieb.

Podľa byzantskej obradovej a spevnej tradície sa spev nehodnotí ako skrášlenie bohoslužieb, lebo nie je iba hudobným sprievodom liturgie. Hudobný prvok pridáva obsahu slova emocionálne zafarbenie. Preto ak hudba nie je spojená so slovami a bohoslužobnými úkonmi (rítom), podľa východnej bohoslužobnej tradície neplní nijakú funkciu. Z tohto dôvodu nemožno oddelene vysvetľovať slovo, spev a rítus, lebo sú neoddeliteľnými a formujúcimi prvkami východnej bohoslužby.⁶⁴⁰ Preto cirkevnoslovanské bohoslužobné spevy dodržiavajú metriku a ryt-

⁶³⁸ Pozri o tom E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 203.

⁶³⁹ Pozri o tom E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 203-204.

⁶⁴⁰ Porovnaj P. Vitovec, Hudební liturgické tradice Pravoslavní církve, s. 5-6.

mus bohoslužobných textov. Dokonca sa metrike a rytmu bohoslužobných piesní prispôsobuje aj melódia a rytmus spevu, pričom spev takýchto piesní kopíruje cirkevnoslovanský polytonický prízvuk.

Ako vidno, polytonický prízvuk v cirkevnoslovanských bohoslužobných textoch je jedným z určujúcich nositeľov významu bohoslužobného slova i spevu, preto slúži ako signál pre konkrétnu spevnú a rytmickú realizáciu. Bez vokalizácie uvedených predložiek by podľa jazykového vedomia používateľov liturgického jazyka dochádzalo k znelostnej neutralizácii, resp. k zmene pernozubného *v* na obojperné *u*. Práve snaha o zachovanie liturgického charakteru bohoslužobného jazyka, ktorý stojí na najvyššom mieste oproti ľudovému jazyku, vedie slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu k zachovávaní zvukovej podoby predložiek **въ** ako *v+vokál* a **съ** ako *s+vokál*. Napríklad: **въ нѣмъ** [vo *nem* namiesto *u_nem*; porov. zempl. *u ňim*], **въ мнѣ** [vo *mni* namiesto *u_mni*; porov. zempl. *u mñe*], **въ всѣхъ** [vo *vsich*; porov. zempl. *u sickich*], **въ гробѣхъ** [vo *hrobich* namiesto *u_hrobich*; porov. zempl. *u hroboch*], **въ царствїи** [vo *carstviji* namiesto *u_carstviji*; porov. zempl. *u carstve*], **въ покоемъ** [vo *pokojiščı* namiesto *u_pokojiščı*; porov. zempl. *u posceři*], **въ силѣ** [vo *silu* namiesto *u_silu*; porov. zempl. *u strika*], **въ концѣхъ** [vo *konci* namiesto *u_konci*; porov. zempl. *u kořuli*], **въ вѣшнихъ** [vo *viřnich* namiesto *u_viřnich*; porov. zempl. *u řnich*], **въ слово** [vo *slovo* namiesto *u_slovo*; porov. zempl. *u slove*], **въ третїи** [vo *treřij* namiesto *u_treřij*; porov. zempl. *u toto, u trecim řore*], **въ прецїстомъ** [vo *prečıstom* namiesto *u_prečıstom*; porov. zempl. *u prečıstim*], **въ Духа** [vo *Ducha* namiesto *u_Ducha*; porov. zempl. *u dome, u duři*], **съ Отцемъ** [so *Otcem* namiesto *z_Otcem*; porov. zempl. *z_otcom*], **съ Духи** [so *duchi* namiesto *z_duchi*; porov. zempl. *z_duchami*], **съ небесъ** [so *řebes* namiesto *s_řebes*; porov. zempl. *z_řebes*], **съ славою** [so *slavojı* namiesto *s_slavojı*; porov. zempl. *zo slavı*].

To isté pravidlo sa uplatňuje aj pri vokalizácii cirkevnoslovanskej predložky **къ**, napr.: **къ Хрѣсту** [ko *Christu* namiesto *k_Christu*; porov. zempl. *gu Kristoj*], **къ Тебѣ** [ko *tebi* namiesto *k_tebi*; porov. zempl. *gu tebe*].

d) Zdvojené spoluhlásky

Pod pojmom zdvojená spoluhláska sa chápe realizácia dvoch konsonantov rovnakých vlastností s jedným predĺženým záverom.⁶⁴¹ Zdvojené konsonanty sa vyvinuli a udržali len na časti jazykového územia Slovenska, najmä na časti južného západného Slovenska v okolí Piešťan, Hlohovca, Nitry, Bánoviec a Trenčína; na území západného severného Slovenska sa udržali iba zvyšky zdvojených spoluhlások. Na ostatnom nárečovom území Slovenska sa zdvojené spoluhlásky nenachádzajú, lebo po vzniku znelostnej neutralizácie sa všetky zjednodušili.⁶⁴² Ani v nárečí zemplinských a užských veriacich byzantsko-slovanského obradu sa zdvojené spoluhlásky nenachádzajú. V užskom a zemplinskom nárečí sa zdvojený konsonant vyslovuje ako jeden konsonant: [oca, oče, meki, odich]. V cirkevnoslovanských slovách, v ktorých sa zdvojený konsonant vyskytuje na tých miestach, kde pôvodný jer stratil fonologickú platnosť, alebo na miestach, kde pôvodný jer ako hláska vypadol, sa zdvojené spoluhlásky často realizujú ako jedna spoluhláska, v súlade s nárečovým jazykovým vedomím slovenských používateľov: **Оче** [oče], **Отца** [oca], **сшѣдшаго** [řetřaho], **везсмѣртенъ** [besmerten], **возсшлаетъ** [vosilajem], **возсїа** [vosija]. V niektorých prípadoch sa medzi dve rovnaké spoluhlásky vkladá vokál. Napríklad: **сшѣдшаго** [sořetřaho], **введїи** [vovedı].

Niekedy pod vplyvom spisovnej slovenčiny prebehne realizácia zdvojených konsonantov aj v cirkevnej slovančine, ktorú ako liturgický jazyk používajú slovenskí ortodoxní veriaci. Napríklad: **везсмѣртенъ** [bessmerten],⁶⁴³ **возсшлаетъ** [vossilajem],⁶⁴⁴ **возсїа** [vossija],⁶⁴⁵ **везъ сѣмене** [bessimene],⁶⁴⁶ **отъ Духа** [odducha].⁶⁴⁷

⁶⁴¹ R. Krajčovič, Vývin slovenkého jazyka a dialektológia, s. 73.

⁶⁴² Porovnaj E. Pauliny, Fonologický vývin slovenčiny, s. 198, 202.

⁶⁴³ Doložené v obciach Cejkov, Šamudovce, Lastomír.

e) Zvuková realizácia cirkevnoslovanskej prípony -ѣъ a vznik *l*-ového zakončenia v particípiu préterita

Zmenu prípony -ѣъ v tvaroch príchastia minulého na príponu známu v *l*-ových príchastiach možno nájsť vo všetkých zemplínskych obciach (Falkušovce, Markovce, Lastomír, Šamudovce, Cejkov), z ktorých sú k dispozícii nahrávky liturgie. Cirkevnoslovanská prípona -ѣъ sa vo väčšine prípadov spája s príchastím minulým v mužskom a strednom rode particípií slovies, ktoré sú v infinitíve zakončené na inú samohlásku ako na samohlásku [и].⁶⁴⁸ Túto zmenu v spievanej, resp. hovorenej podobe cirkevnej slovančiny v prostredí zemplínskych veriacich byzantsko-slovanského obradu treba jednoznačne hodnotiť ako vplyv slovenského jazykového vedomia používateľov. Zmena -ѣъ v príchastí préterita na *l*-ovú príponu známu v príchastí minulom v bohoslužobnej praxi veriacich na východnom Slovensku používajúcich cirkevnoslovanský jazyk pri slávení bohoslužobných obradov prebehla iba v tých cirkevnoslovanských výrazoch, ktoré podľa zvukovej homonymie pripomínajú výraz podobný výrazu v ich živom (hovorenom) jazyku, pričom vždy nemusí ísť aj o významovú zhodu. Napríklad: попраѣъ [popra], стаѣъ [sta], познаѣъ [pozna], дароваѣъ [darova], читаѣъ [čita], претерпиѣъ [preterpi], ликовѣъ [likova], твориѣъ [tvori].

V jazykovej praxi veriacich byzantsko-slovanského obradu v obciach Hažín a Zemplínska Široká nachádzajúcich sa na hranici užského a zemplínskeho nárečia sa cirkevnoslovanská prípona -ѣъ realizuje ako hláska *u*. Napríklad: попраѣъ [poprau], стаѣъ [stau], познаѣъ [pozna], дароваѣъ [darovau], читаѣъ [čitau], претерпиѣъ [preterpiu], ликовѣъ [likovau], твориѣъ [tvoriu]. Aj realizácia cirkevnoslovanskej prípony -ѣъ v *l*-ovom príchastí v živom liturgickom jazyku sa v obciach Zemplínska Široká a Hažín realizuje ako *u*, v zhode s jazykovým

⁶⁴⁴ Doložené v obciach Cejkov, Šamudovce, Lastomír, Markovce, Falkušovce.

⁶⁴⁵ Doložené v obciach Hažín, Zemplínska Široká, Lastomír.

⁶⁴⁶ Doložené v obciach Hažín, Zemplínska Široká, Lastomír, Cejkov.

⁶⁴⁷ Doložené v obciach Hažín, Zemplínska Široká, Lastomír.

⁶⁴⁸ Porovnaj napríklad KURZ, J.: Učebnice jazyka staroslovenského. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1969., s. 150.

vedomím veriacich používajúcich užské nárečie: снѣшеѣъ [zňiše], разрѣшаѣъ [razruši] a pod.⁶⁴⁹

Vybrané morfológické javy v cirkevnej slovančine používanej slovenskými veriacimi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku

Pri používaní bohoslužobných textov byzantsko-slovanského obradu slovenskými veriacimi na východnom Slovensku prenikli do cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka aj niektoré morfológické javy podmienené jazykovým vedomím veriacich. Niektoré takéto javy prenikli do tlačенých bohoslužobných textov aj vďaka nesprávnej transkripcii do latinky v tzv. *cirkevných zborníkoch* (Церковный сборникъ) a dostali sa do obradového jazyka veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. Prvé prepisy cyrilských textov do latinky sú v Prešovskej eparchii známe od roku 1916, no už od roku 1903 sa v Užhorode tlačili bohoslužobné texty v maďarskom zložkovom pravopise. Mnohé nesprávne gramatické javy boli už v tom období natoľko udomácnené v jazykovom úze veriacich, že ich uplatnenie v cirkevnej slovančine ani zodpovední editori cirkevných zborníkov nepociťovali ako chybu. Tak sa presadzuje ľudová jazyková prax v cirkevnoslovanských textoch transliterovaných do latinky. V starších vydaniach cirkevných zborníkov z 19. storočia, ktoré sú napísané cyrilským písmom, sa dôsledne uplatňujú všetky gramatické pravidlá cirkevnej slovančiny.

Nedôslednosť pri používaní gramatických tvarov v písaných a potom aj v spievaných a recitovaných textoch možno sledovať napríklad pri *Vyznaní viery* (Вѣрѣю, Credo), v modlitbe *Raduj sa Bohorodička* (Радуйся Бже Дѣво, Zdravas Mária), v tropári panyhídy *S dušami* (Съ дѣхѣи праведныхъ) a pod. V cirkevnej slovančine sa vo všetkých týchto textoch uplatňuje konštrukcia s datívom: творца неба и земли; (творца) видимымъ же всѣмъ и не видимымъ; (Вѣрѣю ... въ единого Гда Исуса Христа... паки грядѣщаго) сдѣлати жи-

⁶⁴⁹ O realizácii -*u* namiesto -*l* v tzv. *l*-ovom príchastí v mužskom rode v užskom nárečí pozri R. Krajčovič, Vývin slovenského jazyka a dialektológia, s. 294.

вѣмъ ѿ мѣртвѣмъ; Избавителя дшамъ нашимъ a v náležitej forme aj konštrukcia s genitívom: **Съ дѣхъ праведныхъ скончавшихся** (*Спасе оупокój*). V jazykovej praxi východoslovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu datívne konštrukcie sa pod vplyvom existujúceho nárečového úzu zmenili na genitívne konštrukcie: **творца неба ѿ земли; видимыхъ же всѣхъ ѿ невидимыхъ; ссдѣити живѣхъ ѿ мѣртвѣхъ; Избавителя дшъ нашихъ; Съ дѣхъ праведныхъ скончавшихся** [*tvorca ňeba i zemli; vidimich že vsich i ňevidimich; suditi živich i mertvich; Izbavitela duši našich; so duchi pravednimi skončavšesja (dušu ... Spase upokoj)*].

Pozoruhodné je aj uplatňovanie prípony **-oho** namiesto náležitej cirkevnoslovanskej prípony **-ago** (**-аго**). Prípona **-oho** sa v adjektívach v zemplínskom a užskom nárečí vyskytuje v genitíve singuláru maskulín a neutier. K uplatňovaniu prípony **-oho** v genitíve singuláru maskulín známej v zemplínskom a užskom nárečí dochádza vo väčšine tých prípadov, v ktorých sa v tej istej pozícii uplatňuje cirkevnoslovanská prípona **-ago** (**-аго**), napr.: **Блаженѣйшаго** [*blaženejšoho*], **вѣсокопреосвященѣйшаго** [*visokopreosvjaščejšoho*], **ѣдинаго** [*jedinoho*], **погребеннаго** [*pohrebenoho*], **животворѣщаго** [*životvorjaščoho*], **исходѣщаго** [*ischod'aščoho*], **вѣсмертнаго** [*besmertnoho*], **Распѣтаго** [*raspjatoho*], **ѣдинороднаго** [*jedinorodnoho*], **рожденнаго** [*roždеноho*], **сотвореннаго** [*sotvorenoho*].

V genitíve singuláru mužského rodu, ku ktorému nemožno v nárečí alebo v spisovnej podobe slovenčiny nájsť významovo alebo zvukovo podobný výraz, sa namiesto analogickej prípony **-oho** využíva pôvodná cirkevnoslovanská prípona **-ago**. V takýchto výrazoch sa pod vplyvom sakrálnosti jazyka neuplatňuje ani nárečové jazykové vedomie používateľov, napr.: **сотвореннаго** [*sotvorenaho*], **ссушаго** [*suščaho*] a pod. To isté platí aj pre substantivizované zvrtné tvary slovies, napr.: **воплотѣвшагоса** [*voplot'ivšahosja*], **покланѣющагоса** [*poklaňajuščahosja*], **радѣющагоса** [*radujuščahosja*], **освѣщающагоса** [*osvjaščajuščahosja*] a pre tvary participia **сшѣдшаго** [*šedšaho*], **страдав-**

шаго [*stradavšaho*], **градѣщаго** [*hrjaduščaho*], **бѣдѣщаго** [*buduščaho*], **глаголавшаго** [*hlaholavšaho*] a pod.

Analogické používanie cirkevnoslovanskej prípony **-aho** sa uplatňuje aj pri unifikácii (zjednocovaní) krátkych a dlhých tvarov činných prítomných minulých. Vzhľadom na to, že v slovenčine už neexistujú krátke tvary adjektív (okrem knižných, resp. zastaraných tvarov *dlžen, vinen* a pod.), v jazykovom vedomí veriacich sa táto skutočnosť odráža pridaním prípony **-ago/-го** vo všetkých cirkevnoslovanských tvaroch participia prétérita, ako je to napríklad v jednom z veršov vo *Vyznaní viery*: **ѿ страдавшаго, ѿ погребеннаго** namiesto **ѿ страдавша, ѿ погребенна**.

Je zaujímavé, že cirkevnoslovanská prípona **-тъ** v 3. osobe plurálu prítomného času sa často realizuje ako prípona **-t'**. Uvedená realizácia prípony **-тъ** sa vyskytuje v juhovýchodnej časti užských nárečí a v sotáckych nárečiach.⁶⁵⁰ Jej realizácia je blízka ukrajinskému jazyku a systematicky sa uplatňuje v liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku, ktorý používajú veriaci byzantsko-slovanského obradu v bývalej Užskej župe v obciach Hažín a Zemplínska Široká: **солжѣтъ** [*solžut'*], **наслѣдѣтъ** [*nasl'idat'*], **бѣдѣтъ** [*budut'*], **иждѣтъ** [*iždenut'*], **рекѣтъ** [*rekuť*]. Príponu **-тъ** realizovanú ako **-t'** možno nájsť aj v liturgickom jazyku veriacich v zemplínskych obciach Falkušovce, Markovce, Cejkov. Fonéma [*t'*] sa systematicky uplatňuje aj v 3. osobe plurálu zvrtných slovies v pozícii pred zvratnou cirkevnoslovanskou príponou **-са**, napr.: **подвижитса** [*podvižit'sja*], **подобаетса** [*podobaje'tsja*], **исповѣдатса** [*isповідat'sja*], **оутѣшатса** [*ut'isatsja*], **настѣлатса** [*nasi'tatsja*], **исправитса** [*ispravit'sja*], **нарекѣтъ** [*narekutsja*], **оупокоевѣютса** [*upokojevajut'sja*].

Pri tematických slovesách, ktoré sú v tretej osobe jednotného čísla v prítomnom a budúcom čase zakončené na morfému **-тъ**, pred ktorou stojí spájacia morféma **-ѣ** alebo **-ѣ-**, v jazykovej praxi slovenských

⁶⁵⁰ Pozri o tom Porovnaj LIPTÁK, Š.: Príspevok k sotáckej problematike vo východoslovenských nárečiach. – In: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae Prešovensis. Jazkovedný zborník. 2. Red. P. Bunganič. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1969, s. 18, s. 13-23.

ortodoxných veriacich používajúcich cirkevnú slovančinu táto morféma systematicky vypadáva. Vypadnutie morfémy -тъ treba hodnotiť ako ďalší prejav slovenského jazykového vedomia používateľov, napr.: *наслѣдѣтъ* [naslidiuje], *речетъ* [reče; porov. napr. *tvar aoristu рече* „riekol, povedal“], *прійдетъ* [prijde], *солжеть* [solže], *поеть* [poje].

V tejto súvislosti je zaujímavé sledovať nediferencovanosť medzi 3. osobou prezenta singuláru realizovaného bez časovacej morfémy -тъ a 3. osobou aoristu jednotného čísla zakončeného na -ѣ. Takáto podoba aoristu sa v cirkevnej slovančine spravidla vyskytuje vtedy, ak slovesný kmeň, resp. koreň slova je zakončený na spoluhlásku.⁶⁵¹ Hoci sa v cirkevnej slovančine aorist vníma ako jednoduchý minulé čas, ktorý prebiehal v minulosti v kratšom časovom úseku a v minulosti sa aj skončil, predsa sa v jazykovom vedomí používateľov tvary aoristu v tretej osobe singuláru spájajú často so spisovnou, resp. nárečovou podobou 3. osoby jednotného čísla prítomného času. V jazykovom vedomí používateľov cirkevnej slovančiny preto dochádza k splynutiu tretej osoby prítomného času s treťou osobou aoristu. Tak sa napríklad stáva, že v jazykovej praxi veriacich používajúcich liturgické texty v cirkevnej slovančine nemožno formálne podľa gramatických zákonitostí cirkevnej slovančiny určiť rozdiel medzi 3. osobou singuláru prítomného času a 3. osobou singuláru minulého času zastúpeného príslušným tvarom aoristu, napríklad *рече Господь* [riekol Pán] (aorist) – *речетъ Господь* realizované ako *reče Hospod'* [vrať Pán, resp. Pán vrať]; *пріиде Пётръ* [prišiel Peter] (aorist) – *прійдетъ Пётръ* realizované ako *prijide Petr* [Peter príde]; *несе въ домъ свой* [niesol domov] (aorist) – *несетъ въ домъ свой* realizované ako *nese v dom svoj* [nesie domov]; *на-рѣдъ многъ же градѣ съ нимъ* [veľké zástupy s ním kráčali] (aorist) – *градѣтъ въ церковь* realizované ako *hrjade v cerkov* [kráča do chrámu] a pod.

Cirkevná slovančina je pre slovenských veriacich byzantsko-slovenského obradu na východnom Slovensku málo zrozumiteľným jazykom. Svedčia o tom aj mnohé prípady neadekvátneho analogického pretvorenia niektorých gramatických tvarov. Tie v kontexte bohoslužobné-

⁶⁵¹ Иеромонах Алипий (Гаманович): Граматика церковно-славянскаго языка, s. 111.

ho textu nakoniec strácajú svoju pôvodnú sémantiku a nadobúdajú nový význam, ktorého náplň zvyčajne nekorešponduje s pôvodným významom. Napríklad pri speve *Blaženstiev* sa často opakujú akostné prídavné mená označujúce duševné alebo fyzické vlastnosti a príchastia prítomné, napríklad: *нищій, плачущій, кротцый, алчущій и жаждущій (правды), мѣтнѣи, чѣи*.⁶⁵² Všetky tieto prídavné mená sú zakončené príponou -ий. V siedmom verši *Blaženstiev* sa deverbatívne adjektívum uvedeného typu nenachádza, ale nahrádza ho substantívum v nominatívne plurálu – *миротворцы (Блжени миротворцы: ѿкъ тѣи сѣове блжѣи нарекутца)*. Vo vedomí používateľov liturgickej cirkevnej slovančiny sa podstatné meno *миротворцы* (v nom. sg. *миротворецъ*), ktoré označuje tvorcov pokoja, resp. tých, čo šíria pokoj,⁶⁵³ analogicky prispôsobuje predchádzajúcim tvarom a plní funkciu adjektíva. Preto sa k nemu (aj pod vplyvom nasledujúceho zámene *тѣи*) analogicky pripája morféma -ий. Veriaci tak spievajú: *Blaženi mirotvorci, jako tjei sinove božiji narekuťsa*.

Podobná analogická ľudová slovotvorba vzniká aj v modlitbe *Otče náš*, kde verš *да бѣдетъ вола Твоя, ѿко на небеси и на земли* v ľudovej interpretácii, pod vplyvom predložkového spojenia *na+nietom*, znie: *да бѣдетъ вола Твоя, ѿко на небесихъ и на землихъ*. Vo vedomí slovenských veriacich si predložkové spojenie *na+lokál* analogicky vynútilo príponu -ихъ, ktorá vznikla prispôbením spisovnej slovenskej prípony -iach (*na nebesiach*).

Podobné analogické pridávanie prípony môžeme pozorovať v predposlednom verši *Vyznania viery*. V dôsledku nepochopenia textu dochádza ku gramatickej chybe, ktorá vznikla neadekvátnym pridaním

⁶⁵² Na ilustráciu uvádzame príslušnú časť *Blaženstiev*:

Помани насъ Гди, егда пріидеши въ црствіи Твоемъ
Блжени нищій дѣхъ: ѿкъ тѣхъ естъ црствіе нѣное
Блжени плачущій: ѿкъ тѣи оутѣшатца
Блжени кротцый: ѿкъ тѣи наслѣдѣтъ зѣмлю
Блжени алчущій и жаждущій правды: ѿкъ тѣи насътѣтца
Блжени мѣтнѣи: ѿкъ тѣи помѣловани бѣдѣтъ
Блжени чѣи сѣцемъ: ѿкъ тѣи вѣа оузратъ

⁶⁵³ Porovnaj najnovší preklad *Božskej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. – In: Modlime sa k Pánovi. Modlitbová knižka pre gréckokatolíkov. Prešov, Petra 1998, s. 17.

pripony *-ŝjo* k cirkevnoslovanskej lexikálnej jednotke *ѣдинѣ*. Vo *Vyznaní viery* sa uvádza: (*Вѣрѣю*) *Вѣ ѣдинѣ, свѣтѣю, соборнѣю, ѿ апостольскѣю цѣрковь*. Pod vplyvom slovesa *Вѣрѣю* a pod vplyvom ostatných prídavných mien v ženskom rode – *свѣтѣю, соборнѣю, апостольскѣю* v súlade so slovenským jazykovým vedomím dochádza k analogickému pripojeniu *-ŝjo* k tvaru *ѣдинѣ*. Verš potom znie: *Вѣ ѣдинѣю, свѣтѣю, соборнѣю, ѿ апостольскѣю цѣрковь*.⁶⁵⁴ Analogická prípona *-ŝjo* v cirkevnoslovanskom prídavnom mene *ѣдинѣю* vo *Vyznaní viery* používanom Slovákmi východného obradu nie je namiestne. Cirkevnoslovanský výraz *ѣдинѣ* obsahuje predovšetkým význam „jedinečný“, „jediný svojho druhu“, ktorý sa spája vždy iba s krátkym tvarom. Počas slávenia liturgie sa možno niekoľkokrát stretnúť s tvarom *jeden* v krátkom tvare *ѣдинѣ*, označujúcom jedinečnosť, napríklad počas spevu veriacich pri pozdvihovaní obetných darov po zvolaní *Свѣтѣ! свѣтѣ! свѣтѣ!* Zhromaždený ľud vtedy spieva: *ѣдинѣ сѣѣ, ѣдинѣ Гдѣ, Исѣсъ Хрѣтъсѣ*. Dlhý tvar *ѣдинѣи* sa zvyčajne používa v ostatných vyššie vymenovaných prípadoch, napr. pri liturgickom zvolaní *jednými ústami a jedným srdcom* (*oslavovať a ospevovať tvoje vznešenie a veľkolepé meno*)⁶⁵⁵ – *ѣдинѣи оустѣи о ѣдинѣмъ сѣрдцемъ славити ѿ воспѣвати пречестное ѿ великолѣпое ѿма твоѣ*. Podľa tejto interpretácie prídavné meno *ѣдинѣю* v akuzatívnej singuláre, ktoré v uvedenej podobe používajú veriaci byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku v predposlednom verši *Vyznania viery* (*Вѣ ѣдинѣю, свѣтѣю, соборнѣю ѿ апостольскѣю цѣрковь*), mení sémantiku verša na výpoveď obsahujúcu niekoľko možných interpretácií.

Pozoruhodným prípadom analogického tvorenia slov v cirkevnej slovančine podľa existujúceho jazykového úzu používateľov je napríklad zmena tvaru aoristu *воскрѣсе* v 9. piesni utierne *Ангелѣ вопіаше*,

⁶⁵⁴ Bližšie o významoch číslovky a prídavného mena *ѣдинѣ*, *-на*, *-но* pozri napríklad: АЛЕКСѢВЪ, П. А.: Церковный словарь, или истолкованіе Славенскихъ, также маловразумительныхъ древнихъ и иноязычныхъ реченій. Часть вторая. Е–Л. Въ Санктпетербургѣ. Въ Типографіи Ивана Глазунова 1818 года, s. 9. Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1817–1819. Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag 1976.

⁶⁵⁵ Porovnaj text *Božskej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*, s. 37.

ktorá sa počas Štyridsiatnice spieva aj namiesto *Достойно ѣсть ѿкъ вѣ истинѣ*. Spojenie *Твоѣи Гдѣи воскрѣсе тридневенъ ѿ гроба* v jazykovej praxi veriacich znie nasledovne: *Tvuj sin voskresen*⁶⁵⁶/*voskresne*⁶⁵⁷ *tridneven od hroba*. V jazykovom vedomí veriacich dochádza k posunu a zmene minulého času (aoristu) na budúci čas [*voskresne*], resp. na prítomný čas [*voskresen* „je vzkriesený“].

Možno poukázať aj na mnohé znetvoreniny, ktoré vznikli skomolením niektorých málo zrozumiteľných cirkevnoslovanských slov a výrazov. Znetvoreniny často vznikajú následkom nezreteľnej artikulácie, chybného prečítania a v dôsledku toho nepochopenia napísaného liturgického textu. Takéto omyly tradovaním bohoslužobnej praxe prechádzajú z generácie na generáciu – texty bohoslužieb a liturgie veriaci používajú tak, ako ich počuli od svojich spoluveriacich, rodičov, prarodičov, tak ako sa v chráme spieva „od nepamäti.“ Tak napríklad namiesto slovného spojenia *Сѣѣ, сѣѣ, сѣѣ Гдѣ Савѣѣѣ* sa používa [*Sjať sjať sjať voschod' Savaot (voschod' na zavot)*],⁶⁵⁸ namiesto *Иже Херѣвѣи тѣи* sa používa [*Triždi cherubiňi*],⁶⁵⁹ namiesto *женѣи мѣи* *Мѣи* *мѣи* *мѣи* sa používa [*ženam mironosiam vinčavij, radujtesja*], namiesto *Отцѣи, ѿмже всѣи вѣи* sa používa [*Otcu, imže sja bivša*],⁶⁶¹ namiesto *жизни* sa používa [*žiz-dī*], namiesto *хлѣбѣи нашѣи насѣи* sa používa [*chlib naš nasuční*], namiesto *ѿ остави намѣи долги наша, ѿкоже ѿ мѣи остави* sa používa [*otstavi nam dolhi našo, jakože i mi odstavlajem dolžnikom našim*], namiesto *красѣи Бѣи, о востаніи рождества Твоего* sa používa [*krasujsja Bohorodice bo vostañije (vo ostañiji) roždestva Tvojego*], namiesto *ѿ оковѣи*

⁶⁵⁶ Doložené vo Falkušovciach, Šamudovciach, Markovciach a Hažine.

⁶⁵⁷ Doložené v Zemplínskej Širokej, Lastomíre a Cejkove.

⁶⁵⁸ Doložené vo Falkušovciach.

⁶⁵⁹ Doložené v Hažine.

⁶⁶⁰ *Vinčavij* – doložené v obciach Zemplínska Široká, Hažin, Falkušovce, Lastomír, Cejkov a Šamudovce.

⁶⁶¹ *imže sja bivša* – doložené v obciach Falkušovce, Markovce, Cejkov, Zemplínska Široká a Hažin.

нѣхъ разрѣшивѣи sa používa [i uzi ukovanich razrušivij],⁶⁶² namiesto ѿдѣже вси свѣтѣи твоѣи оѹпокоевѣются, самъ ѿ дѣшъ раба Твоего (раба Твоего) Спасе оѹпокой sa používa [id'že vsi sjati upočivaju, sam ti dušu raba Tvojeho spase uchovaj].⁶⁶³ Zvyčajne sa tak poruší aj celkový zmysel textu. Spotvoreniny cirkevnoslovenských výrazov zvyčajne nájdeme iba v tých výrazoch a slovných spojeniach, ktorých sémantiku súčasní používatelia vôbec nepochopili, resp. ju pochopili len povrchne.

LEXIKÁLNY VPLYV NÁREČIA NA LITURGICKÝ JAZYK POUŽÍVANÝ SLOVENSKÝMI VERIACIMI BYZANTSKO-SLOVANSKÉHO OBRADU NA VÝCHODNOM SLOVENSKU

Pri používaní liturgického jazyka veriacimi byzantsko-slovenského obradu na východnom Slovensku zvyčajne dochádza k nahrádzaniu niektorých cirkevnoslovenských slov a tvarov zrozumiteľnejšími nárečovými výrazmi a tvarmi. Takéto nahrádzanie často súvisí s prehodnocovaním významu slova a následným nahradením cirkevnoslovenskej lexikálnej jednotky výrazom z oblasti nárečovej lexiky, resp. ide o textovú adaptáciu niektorých výrazov, ktorá súvisí s jazykovým vedomím používateľov. Napr.: снѣшеа [ziše], Апостоломъ [apoštolom], Свѣта ѿ свѣта [svitla ot svitla], Мѣласть мѣра [milojse mira], Твоѣи Сынъ [Tvoj sin], хлѣбъ нашъ насѣщивѣи даждъ намъ днѣс [chlib naš nasučni daš/daj nam dneš], должникомъ нашимъ [dlužnikom našim], юность моа [junojse moja], крепость моа [krepkojse moja], ѿ стражи оутрѣниа [ot straži utrednija], пѣснь тебе воспиваемъ [pis tebi vošpivajem], восхваляю Гда въ живѣи моѣмъ [voschvaľu Ťa Hospodi vo živoce mojim], Приидите поклонимса, ѿ припадѣмъ къ Хрѣсту, Спаси ны Сынъ Божий [Prijdite pokloňimsja i pripadněm ko Christu spaš i nas Siňe Boží], Оче нашъ, ѿже еси [Oče naš, ty že jesi], ѿкъ да Царъ всѣхъ подѣнимъ [jako da carja vsich podijmem], смѣртию смѣрть по-

⁶⁶² Doložené v Cejkove.

⁶⁶³ Doložené v Cejkove.

правъ [smertiju šmerc popral/poprav], Вѣрѣю въ единого Бога, Отца [veru/veru ja v jedinoho Boha Otca] a pod.

Možno skonštatovať, že cirkevná slovančina používaná pri predpísaných bohoslužobných a liturgických textoch sa v našom priestore už tradične hodnotí ako ukrajinská (resp. haličská) redakcia cirkevnej slovančiny. Treba povedať, že jazyk podnes používaných cirkevnoslovenských bohoslužobných a liturgických kníh sa spája s Nikonovou reformou. V Kyjevsko-mohil'anskej akademii sa v polovici 17. storočia následkom reformného hnutia vo východnej cirkvi zjednotila grafika cyrilského písma a vznikli nové cirkevnoslovenské prepisy a preklady Biblie a bohoslužobných kníh,⁶⁶⁴ ktoré podnes platia aj pre slovenských používateľov liturgickej cirkevnej slovančiny. Pod vplyvom národných jazykov v priestore Slavia Orthodoxa sa nakoniec upevnili pozície cirkevnej slovančiny ako literárneho jazyka.

Na východnom Slovensku však nemožno hovoriť o používaní cirkevnej slovančiny ako liturgického (sakrálného) a literárneho jazyka v tých istých súvislostiach, aké poznáme napríklad v Rusku, Bulharsku, na Ukrajine a pod. Všade tam existovali obidve formy istý čas vedľa seba s dosť vyhraneným funkčným rozlíšením.⁶⁶⁵ Gréckokatolícki, no najmä pravoslávni veriaci na východnom Slovensku používajú pri slávení bohoslužobných obradov cirkevnú slovančinu ako sakrálny jazyk. Funkciu sakrálného jazyka v chrámoch východného obradu však dnes plní slovenčina (najmä u gréckokatolíkov), u pravoslávnych Slovákov sa spisovná slovenčina uplatňuje vo funkcii sakrálného jazyka iba pri čítaniach zo Starého zákona na večerni, pri čítaní epištoly na liturgii, spisovná slovenčina býva jazykom kázne. V bežnom hovorovom styku slovenskí veriaci byzantsko-slovenského obradu používajú príslušné slovenské nárečie a v úradnom styku používajú spisovnú slovenčinu ako štátny jazyk. Žiada sa poznamenať, že cirkevná slovančina ukrajinskej, resp. haličskej redakcie sa javí ako málo zrozumiteľný, resp. nezrozumiteľný jazyk, no pod vplyvom jazykového vedomia používateľov sa po-

⁶⁶⁴ Иеромонах Алипий (Гаманович): Грамматика церковно-славянского языка, s. 14.

⁶⁶⁵ Pozri o tom HAVRÁNEK, B.: Studie o spisovném jazyce. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1963, s. 334.

drobuje zákonitostiam nárečia a spisovnej slovenčiny,⁶⁶⁶ čo sa nakoniec prejavuje na zvukovej, morfolologickej i lexikálnej rovine.

⁶⁶⁶ Analogickým príkladom je používanie biblickej češtiny na Slovensku v predpisovnom období. Bližšie o tom pozri DORUĽA, J.: Jazyk a identita, jazyk a zákon. – In: Sociolinguistica Slovaca. 3. Red. S. Ondrejovič. Bratislava, Veda 1997, s. 109-110.

Záver

Východné Slovensko patrí do jazykového, historického a kultúrneho priestoru slovanského Západu (*Slavia Latina*, resp. *Slavia Romana*), no kultúrno-historický vývin v tomto regióne treba vnímať z hľadiska kontaktov medzi dvoma slovanskými konglomerátmi – *Slavia Latina* (resp. *Romana*) a *Slavia Orthodoxa* (resp. *Byzantina*). Ani dedičstvo cirkevnej slovančiny ako sakrálneho a literárneho jazyka v priestore východného Slovenska nevznikalo v takých podmienkach, aké poznáme z tých častí slovanského sveta, kde sa prostredníctvom byzantsko-slovanskej obradovej tradície sformovali národné redakcie bohoslužobnej cirkevnej slovančiny a vznikali religiózne spoločenstvá na princípoch samosprávy národných cirkví. Treba len pripomenúť, že obradovo východné prostredie nikdy nepredpisovalo a podnes nepredpisuje jazyk, ktorým sa majú sláviť náboženské obrady. Bohoslužobným jazykom podľa tradícií byzantskej cirkvi má byť taký jazyk, ktorý stojí najbližšie ľudovému jazyku. Pre tieto priestory platí aj istá forma bilingvizmu: *homogénna bilingválnosť* v priestore *Slavia Orthodoxa* a *heterogénna bilingválnosť* v priestore *Slavia Latina*. Jedna i druhá forma bilingvizmu poukazuje na pravidlá používania liturgického, literárneho a administratívnoprávneho jazyka v príslušnej spoločenskej sfére oproti používaniu ľudového jazyka v súkromnom styku.

Používanie cirkevnej slovančiny pri náboženských obradoch ortodoxných kresťanov na východnom Slovensku a používanie ľudového jazyka (miestneho dialektu) v súkromnom styku umožnilo vznik takého jazyka, ktorý vyšiel zo sakrálneho prostredia (cirkevná slovančina ako liturgický jazyk), ale tento jazyk sa prispôboval miestnemu jazykovému vedomiu. Tak vznikla stredná forma jazykového prejavu, tzv. *štandardný jazyk*, v ktorom sa písali paraliturgické piesne. Uplatnilo sa pri tom pravidlo, že *nepíšeme tak, ako hovoríme, ale píšeme tak, ako čítame*. Hoci slovenskí veriaci byzantsko-slovanského obradu vo svojom súkromnom styku používali materinský jazyk (východoslovenské nárečia) a pri bohoslužobných obradoch používali ako liturgický jazyk cirkevnú slovančinu, v písanej podobe používali tú podobu jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Cyrilská spevníková tvor-

ba byzantsko-slovanského obradu v 17.–19. storočí je teda napísaná jazykom, ktorý vznikol preberaním prvkov ľudového jazyka, pričom sa menil charakter sakrálny (liturgickej) cirkevnej slovančiny. *Štandardný jazyk* sa teda od ľudového jazyka odlišuje tým, že je prevažne písaným jazykom, jazykom literárnej tvorby, jazykom kázni, náboženskej spisby a jazykom dokumentov administratívno-právneho charakteru. Od *liturgickej cirkevnej slovančiny* sa odlišuje tým, že sa v ňom neslávia a podnes sa neslávia bohoslužobné obrady v cirkvi. Liturgickú podobu cirkevnej slovančiny treba vnímať ako *sakrálny jazyk*. V sakrálnom jazyku je napísaná Biblia, liturgické a bohoslužobné texty zapísané v kánonických knihách.

Slovenskí veriaci a príslušníci cirkvi byzantsko-slovanského obradu vo svojom súkromnom styku používali materinský jazyk (nárečia), pri bohoslužobných obradoch používali cirkevnú slovančinu a v písanej podobe používali tú podobu jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Používanie tejto podoby jazyka vyplynulo z jazykovej praxe. Pasívne používanie cirkevnej slovančiny vychádzalo iba zo znalosti stálych častí liturgie, ktoré sa vďaka častému opakovaniu vryvali do pamäti používateľov. Cirkevná slovančina vplývala na používanie miestneho nárečia v písomnom prejave tak, že takmer ustavične vznikali hybridné tvary a zloženiny tvarov, ktorých základ možno nájsť v miestnej nárečovej forme, resp. cirkevnoslovizmy, ktoré prenikali do literárnej tvorby, podľa hli jazykovému vedomiu používateľov.

Slovenských veriacy, ktorí sa hlásia za príslušníkov cirkvi byzantsko-slovanského obradu, podobne ako vojvodinských gréckokatolíkov, mnohí podnes pokladajú za súčasť rusínskeho etnického živlu. Takéto pomýlené konštatovania vychádzajú iba z vonkajších prejavov slovenských veriacy východného rítu, lebo pri bohoslužobných obradoch používali a v niektorých oblastiach podnes používajú bohoslužobné knihy v cirkevnej slovančine, čo u pozorovateľov často vyvolávalo ilúziu *ruského jazyka*. Aj sami slovenskí gréckokatolíci pri súpisoch obyvateľstva na otázku, ku ktorej národnosti sa hlásia, odpovedali často tak, že uvádzali svoje vierovyznanie – *rusku viru*, podľa ktorej boli *rusnaci*. Takýmto spôsobom sa mnohí slovenskí veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku pripočítavali k Rusinom. Do-

dnes sa často stotožňujú pojmy *gréckokatolícky* a *ruský*, čo umožňovalo označovať za Rusína aj takého gréckokatolíka, ktorý nie je rusínskej národnosti. Treba však mať na zreteli, že už pri prijatí Užhorodskej únie (1646) časť veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu bola slovenského etnického pôvodu, preto treba odmietnuť tvrdenia typu „z rusnákov podľa viery sa stávali Rusíni v etnickom zmysle, lebo pri bohoslužbách používali cirkevnú slovančinu,“ lebo materinským jazykom používateľov sakrálny podoby cirkevnoslovanského jazyka je východoslovenské nárečie. Latinským termínom *Rutheni* sa teda označovali nielen etnickí Rusíni, ale aj veriaci iných etník, ktorí sa hlásili k byzantsko-slovanskému rítu, teda aj Slováci. O tom svedčia aj mnohé slovenské nárečové prvky v paraliturgickej piesňovej tvorbe napísanej cyrilikou. Podnes sa poniektorí etnickí Slováci byzantsko-slovanského obradu podľa svojej viery pokladajú za *rusnákov*, pričom sa však hlásia k slovenskej etnicite.

Jazyk, ktorý Slováci byzantsko-slovanského obradu používali v paraliturgickej piesňovej tvorbe, možno teda pokladať za takú podobu cirkevnej slovančiny, ktorá je prispôbená jazykovému vedomiu slovenských používateľov; v cyrilickej rukopisnej tvorbe popri cirkevnoslovizmoch prevládajú jazykové prvky východoslovenského nárečia.

Významnú úlohu pri prispôbovaní cirkevnoslovanského jazyka v náboženskej spisbe a paraliturgickej piesňovej tvorbe miestnym jazykovým pomerom zohráva aj vzdelanostná úroveň pisára. Znalosť slovenského jazyka, resp. jeho miestnej nárečovej formy sa šírila aj medzi etnicky rusínskym obyvateľstvom na východnom Slovensku prostredníctvom všestranných a trvalých náboženských, kultúrnych, sociálnych a hospodárskych stykov. Aj valašská kolonizácia bola etnicky východoslovanská (ukrajinská, resp. rusínska). Tak sa mnohé, najmä lexikálne prvky z rusínskeho jazyka v cyrilickej tvorbe vnímali ako cirkevnoslovizmy.

Cyrilská rukopisná tvorba východoslovenskej proveniencie, v ktorej sa nachádzajú jazykové prvky slovenských nárečí, je prirodzenou súčasťou slovenského kultúrno-historického kontextu, súčasťou kultúrneho a jazykového dedičstva.

Prílohy

Spevník Petra Rudnova z 18. storočia

Pieseň bez názvu venovaná Kristovmu umučeniu (fol. 9^r – 15^r)

Хотачи род вашъ воздвиґнѣти
 ѿ грѣхоѣ всѣхъ вивавити: Ё
 Каафа са рознѣвавши
 зле на на^с позрѣвши:
 Поча^л шати свои драґи
 страшни^м голосо^м волати: Ё
 Слышалисте цю шнѣ мови^л
 якъ собѣ сили позвали^л:
 тойто заведе фалшивую
 без людѣ зводи^л на^шкою: Ё
 Мойсейскій законъ касѣтъ
 а свой новѣй оуставѣтъ:
 теѣды жиѣи закричали
 годе^н смерти такъ волали: Ё
 Почали на Х^а плаювати
 пластми лице вививати:
 Гди мѣ шчи заплаювали
 пророковати мѣ казали: Ё
 Пророци кто тѣ паличкѣют
 кто на твое лице плаюетъ:
 Тое Юда шбачивши
 неро^а (sic.) же са засмѣтивши Ё
 В той часъ крикну^л
 шхъ мнѣ бѣднѣ
 прода^л естъ кровѣ неповинѣ:
 Повернувши жиѣомъ сребники
 самъ пошолъ в пекелни мѣки: Ё
 Поза лживостѣхъ х^рто [в]и^х
 и шкрѣтенс^твахъ катови^х:
 Дали х^рта до вѣ^м ^{моли́теса} зениа (sic.)
 нашего зб^авленіа: Ё
 Тамъ терпѣ^л в зажди и смѣхѣ

все для нашего грѣхѹ:
 В пѣтокѣ з вазенѣ веденный
 прѣ^а сѣ^а пилатов поставленый: Ё
 Вложили ланцѹхъ на шию
 авѣ спростно смертию:
 заразы былѣ скаранный
 бы вна^е южъ небылѣ виданный: Ё
 Южъ сѣ смѣлѣ именовать
 и жидовски^а кроле^а звати:
 Пилатъ Ісѣа пытаетъ
 чемъ сѣ кроле^а называетъ
 Ісѣ рекъ ѣж то неправда
 тилко жидовская вражда:
 На пана шни складаютъ
 фалшивныхъ свѣтковѣ выдаю^т: Ё
 Послалъ пилатъ іродови
 галилейскомѹ кролеви:
 Іродъ хрѣта шбачивши
 тродзе сѣ засмѣтливши: Ё
 Зараз го почали просити
 бы схотѣлѣ чѹда чинити:
 Гди вѣдѣлѣ крола пишнего
 нерѣкѣ мѹ слова жадного: Ё
 Молчалъ такъ вазенѣ вазенный
 бо былѣ ѿ всѣхъ порѹганый:
 Ірод сѣ на него рознѣбавши
 а воинѹ розказавш^а
 Жеви го в шатѣ драганскѹю (sic.)
 нагоди великѹю:
 Збрали сѣ на него плювали
 спрознии: зви^тки дѣли: Ё
 Оказалъ засѣ до пилата
 вита^а била хрѣтѣ страта:
 Мовили жиди пилатѣ
 ви вдали хрѣта стратѣ: Ё
 Акъ неувинишѣ того дрѹго^а
 неувѣдешѣ царемѣ дрѹгомѣ:

Пилат для своего гонорѹ
 запомнѣлѣ боского позорѹ: Ё
 Казалъ в столпа привязати
 чтиро^а катомѣ вичевати:
 Такъ барзо били мѹчили
 ажѣ всю кровь з хѣа сточили: Ё
 Вшитко тѣло скатовали
 жиди стави в немѣ порвали:
 До сѣхъ ногѣ верхѹ главѣ
 кровь плинѣла такъ дождѣ кірвани: Ё
 Рекли тѣди воинове
 нехай придѹтѣ ннши катове:
 ви го барзо катовали
 босѣ тѣли змордовали: Ё
 Гдѣ такъ было на премѣни
 ѿ години до години:
 ажѣ южѣ почалѣ оумлѣвати
 казалъ го ю^ж ѿвѣз^т
 Потомъ корѹнѣ терновѣ
 на главѣ Ісѣ Хрѣтовѣ:
 з великимѣ гвалтомѣ зложили
 кійми без милости били
 Вдрали в шатѣ драганскѹю (sic.)
 такѣ в пѣрпѣрѣ кролевскѹю:
 Далимѣ палицю в рѣки
 а то для векшой мѹки: Ё
 Бо втой ча^е прѣ^анимѣ клакали
 радѣйсѣ царю волали:
 ѿдалиго за^е сѣдови
 до ратѣша пилатови: Ё
 Пилатъ жидомѣ оуказѣетъ
 юж в немѣ винѣ незнайдѣемѣ:
 А жиди запашени
 кричали такъ встекли: Ё
 Возми возми распни его
 заразы царѣ жидовскаго:
 Пилатъ зновѣ даетъ знати

Гды почалъ рѣки оумира^{тн}
 Ёжъ той человекъ естѣ невинный
 оумираетъ безъ причинъ:
 Тамъ барзо жиди кричали
 на хрѣта всѣ шикова^{ан}
 Гды би невилъ шнѣ злодѣемъ
 нетой би былъ сѣднемъ:
 Пилатъ в розѣмѣ побѣднѣ
 гволѣ нм хрѣта ѿсѣ^{ана}
 Оказалъ на смерть невиннаго
 а^нца непорочнаго:
 Порвали го воннове
 немилосердныи катове: Ё
 Вложили крѣтъ на зѣнтаго
 гожъ наполи оумерлага:
 Винеслѣ крѣтъ свой на голгоѣтѣ
 на вѣсокѣю вѣсотѣ: Ё
 На которой го распали
 вжиткы ставѣ вънемъ порвали:
 Гди рѣки и ноги прибили
 межѣ лотри поставили: Ё
 А гды воинъ приѣѣгаетъ
 копиемъ мѣ бокъ пробиваетъ:
 Ажъ южъ кровъ зводѣ выплѣла
 на^с всѣхъ ѿ грѣхо^с вѣбави^{ла}
 Що нево и земля оузрѣвши
 на^а хрѣтомъ сѣ оужаливши:
 Олонце ясно закриваетъ
 мѣцъ во кров сѣ швертаетъ: Ё
 Мертвинѣ ѿ гробовъ востали
 ѿ поки сѣ розвалили:
 Вшитко правѣ створина
 натаковое позрѣна: Ё
 Повстало и барзо сѣ лжало
 а на^с всѣхъ нарѣкало:
 Нашѣ то грѣхи справили
 Бѣга в тѣлѣ такъ зранили: Ё

Нѣжъ ми южъ вѣрнии востаймо
 грѣхи свои визнаваймо:
 Бѣ на на^с былъ милостивый
 и на долго терпеливый: Ё
 Тераз мѣ сѣ поклонимо
 грѣховъ болше нечинимо:
 Абы рачи^а на^с приати
 вѣчныи^а црѣвомъ даровати: Ё Конецъ.

Пѣснь набожна (fol. 19^v – 20^r)

Чемъ церкви, чемъ хрѣтова,
 чемъ ламентѣш, (sic.)
 чемъ стѣкашъ чемъ плачешъ
 чемъ сѣ фрасѣшъ.
 згинѣтъ вшитци геретици
 згинѣтъ вшитци невѣрници
 на вѣкѣ вѣчне Ё
 Тысѣ [корѣна] тысѣ ѿздобна,
 бо мощно стоншъ
 в огню стоншъ церкви божа
 Ничѣ сѣ небонш, (sic.)
 а тысѣ тако незвалчона,
 чжо ведле соломона
 стоншъ безпечне Ё
 Ты есѣ в терню слична рѣжа,
 кафтолическаѣ церкви божа,
 в тобѣ жиеме.
 Ты есѣ вкрентъ онѣ кѣпечный
 котрый даешъ хлѣбъ агелски
 того прагнеме: Ё

Prvý spevník Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763

Пѣснь на страсти Хрѣви (fol. 41^v – 42^v)

Юже декрѣтъ пѣписѣтъ,
 пила́тъ ви́рокъ ю́жъ готѣтъ,
 на смѣ́тъ ѣ крижовѣю́ агнца,
 тебе ѣ всего свѣ́та твѣ́рца.
 Ю́жъ ѡкрѣ́тне змордова́но,
 крѣ́тъ ѣ гвозды́ поковано.
 Ланцѣхъ ѣ на шѣ́ю складаю,
 ѣ рѣ́ки ѣ хрѣ́та катѣ́мъ даю
 Мѣ́тка гды́ то ѡуви́дѣла,
 па́дши на зема́ю ѡмѣ́ла,
 сѣ́нь ѣ та́къ смѣ́тне вола́ла
 слеза́ми ѣ зе́млю ѡмыва́ла.
 Иде́тъ ѣ крижомъ па́нъ сромѣ́не,
 за ни́мъ жи́ди вси ѡхѣ́тне,
 крича́ ѣ неха́й то сѣ́нь Бжѣ́й
 рѣ́хало (inou rukou napísané: скоро) ѣ сво́й живѣ́
 положи́
 Встѣ́пиль крѣ́влю сплнне́тънъй
 на сѣ́мѣхъ ю́жъ всѣ́мъ пода́тънъй,
 не́машъ ѣ ктѣ́ бы поратова́лъ,
 па́на ѣ ктѣ́ бы пожа́ловалъ ѣ
 всѣ́ воле́сти прони́кали,
 на па́на жи́ди вола́ли, зави́ ѣ
 не́ бо́льше неже́тъ,
 цю́ са ѣ сѣ́номъ вожи́мъ слы́шетъ (nadvísané inou
 rukou зоветъ) ѣ
 Встѣ́пиль зъ крѣ́томъ панъ на го́рѣ,
 кро́ль а́граггласкаго хо́рѣ,
 Бѣ́х ѡцѣ́ ѣ ѡфѣ́рѣ ѡда́ти,
 ѣ Бѣ́гомъ ѡце́мъ ѣ ѣ не́ѣ црѣ́това́ти ѣ
 И́жъ на го́рѣ на голгоѣ́ни
 крѣ́тъ сво́й несѣ́тъ на вѣ́ссотѣ́
 змѣ́нилъ ѣ всю́ свою́ добро́тъ,

жи́ди ѣ вола́ю ко Пила́тъ
 Неха́й бѣ́дѣ ѡсѣ́жденъй
 на смѣ́тъ ца́ле ю́жъ пода́тънъй,
 крижа́й, ѣ Мрѣ́нна сѣ́на, ѣ
 Хрѣ́та наза́ра́нна ... ѣ
 Ю́же на Крѣ́тъ розта́гнено
 ѣ Хрѣ́та сѣ́книѣ ю́жъ зомкнено
 нагѣ́й ѣ за на́ встѣ́дъ поно́ситъ
 на крѣ́тъ ѣ рѣ́ци сво́й зно́си
 Прагне́тъ на крѣ́тъ висѣ́чи,
 котрѣ́й на пѣ́щи жи́ючи,
 наро́дъ ѣ напо́илъ водо́ю,
 ѣ бокѣ́ ѣ кро́вию сво́ею ... ѣ
 Ю́жъ ѡчи́ замы́каѣ
 ѣ на́мъ не́бо ѡтвѣ́раѣ,
 мѣ́ста ѣ роско́ши райскѣ́хъ,
 дла́ на ѣ ла́ски сво́ей панско́й ... ѣ

Пѣснь ѣ На страсти Хрѣ́и (fol. 43^r – 43^v)

Родъ жи́довскѣ́й затворѣ́нъй,
 ѡ хрѣ́та ѣ́стъ ѡпѣ́щенъй,
 зѣ́ралисѣ́ ѣ́къ зави́ти,
 мѣ́ша неживѣ́ти ... ѣ
 Пила́тъ рѣ́цѣ́ ѡмывае́тъ,
 ѣ в то́мъ хрѣ́та распина́етъ,
 Матка вѣ́вши фрасѣ́лива,
 стои́тъ по криже́мъ смѣ́тливѣ́ ... ѣ
 На сѣ́на са погла́даетъ,
 слеза́ми са ѡмыва́етъ,
 ѡ сѣ́нѣ́жъ мо́й прѣ́любѣ́зньй
 срѣ́з мо́емъ во́лѣ́зненъй ... ѣ
 Плачмо́са вси хрѣ́танѣ́,
 терпѣ́лъ за на́ хрѣ́ ранѣ́,
 И мѣ́ е́го вѣ́хвала́ймо,
 а́ннаѣ́ заспѣ́ваймо ... ѣ ко́нѣ́цъ

Пѣснь W стрѣти (fol. 43^v – 44^v)

Жалость на свѣтѣ панѣетъ,
 Пилатъ вирокъ южъ сказѣтъ.
 Срогъи ѿ на сѣна Бжаго,
 царь ѿ всего свѣта творца ... ѿ
 Днѣцѣпаннѣ зготовано
 Хѣ ѿ слѣпѣ привѣзано,
 смѣтно ѿ и вса твѣрѣ дѣжала,
 Матка ѿ видѣчи оупала ... ѿ
 Болестію напoлнена,
 сѣна зрѣщи ѿсѣжденна,
 на смѣртѣ ѿ людѣ своего,
 на звѣрѣ ѿ найшкрѣтнѣйшаго ... ѿ
 Терновѣи вѣнецъ оуплетѣно,
 на Іса оуложено,
 потѣмъ ѿ Крѣстѣ ѿсѣжденъ,
 на нѣ ѿ агнецъ ѿсѣтъ повѣшенъ ... ѿ
 Трѣстію ѿго вѣтъ провѣнто,
 кровѣ текла знего ѿвѣнто,
 тѣе ѿ мѣтка ѿго зрѣще,
 жалѣмъ горкимъ ѿ напoлнена баше ... ѿ
 Слѣнце свой промень закрьло,
 ѿ во тмѣ сѣ премѣнило,
 зѣмла ѿ и скѣлы падѣли,
 в цркви ѿ завѣси сѣ драли ... ѿ
 Мы тежѣ слезы зѣчѣ точно,
 кнѣмъ сѣце пѣнесѣмо,
 вѣ на ѿ всѣ грѣхи превачилъ,
 в нѣо ѿ оувестѣ на рачилъ ... ѿ

Пѣснь на Вокрѣніе Хѣо. По^а Вос^р (fol. 44^v – 49^r)

Трѣтѣго дна всталъ створитѣлъ
 а нѣшъ млѣи ѿкѣпитѣлъ,

радѣймѣса вѣсѣмѣса алаѣла ... ѿ
 Кѣтрѣи прѣ пилатѣмъ ѿсѣжденъ
 и на крѣжѣ ѿсѣтъ оумѣченъ;
 злотрѣмъ до раю вѣ ведѣнъ алаѣла ... ѿ
 Пѣлѣме ѿго всѣ волѣсти,
 пѣннѣ нѣсли драги масти,
 хотѣчи ѿго мастиѣти. алаѣла ... ѿ
 Кѣ нѣмъ аѣглѣ славнѣи рече,
 кого вѣ пѣннѣ гладаете,
 тогѣ вѣ вѣ грѣбѣ незнайдете. алаѣла ѿ
 вѣсѣлъ сѣ зворѣ нѣнѣи,
 аѣглѣи ѿ аѣглѣи
 ѿ всѣхъ хорѣвъ аѣглѣи. алаѣла ... ѿ
 Гѣжѣ Іс Хѣ оумѣрѣ,
 вѣ тѣи чѣстѣ намъ раи ѿтворилъ,
 сѣтѣхъ вѣ темнѣстѣхъ навѣдѣлъ. алаѣла ... ѿ
 Пѣкелнѣи ѿтворѣте,
 створитѣла своего пѣсѣте,
 южѣ жаднѣи мѣци немаѣтъ. алаѣла ѿ
 Крѣлъ славнѣи пѣкло поламѣлъ,
 по смѣрти до нѣго вѣсѣпѣлъ,
 свой изѣра^тнѣ вѣкѣпѣлъ. алаѣла ... ѿ
 Радѣисѣ вѣиѣтко створѣна,
 вѣ дѣнѣ Бѣго зѣ мѣтѣхъ вѣстѣна
 хвалѣмѣжѣ ѿго ѿсѣвлѣна. алаѣла
 Спѣвѣйтежѣ вѣиѣтки пѣашкѣе,
 ѿжѣ вѣсѣлѣи ѿжѣ ли превѣи, (sic.)
 мѣцѣ своего створитѣла. алаѣла ... ѿ
 Пѣкайтѣсѣ ѿ сѣдове,
 зелѣнтѣсѣ и лѣсовѣ,
 лѣки кѣѣтки вѣдаѣйте. алаѣла ... ѿ
 Рѣса падѣи на вѣиѣцѣ,
 оумѣрѣи даѣйте хмѣлнѣиѣ,
 даѣйте ѿвѣцѣи ѿпѣиѣи. алаѣла ... ѿ
 Гѣрѣи тѣкъ тежѣ ѿспѣсѣйте,
 пѣхѣлѣкѣе пѣдсѣкѣйте,
 загрѣиѣи оумѣиѣтки даѣйте. алаѣла ... ѿ

Южъ сѧ дачкѡве весѣлѣте,
 ѧнлѡѧ приспѣвѡйте
 чтѣ хвѡлѡ БѢѢ здавайте ... ѧнлѡѧ ... Ё
 Хрѣте презъ твѣ змѣтѣ встѡна,
 дай нѧ грѣховѣ ѡпѣщина
 ѧ потомъ дѡшнѣ збавлѣна. ѧнлѡѧ ... Ё

Ѡ страшномъ сѡдѣ (fol. 134^r – 134^v)

Плачѡсѧ и оужасаю,
 егда ѡнѣ часть помышляю,
 гдѣ прійдетъ сѡдѡа правый,
 во бжествѣ своей славы ... Ё
 Сѡдѣ справедливыи сѡдѡти
 и срогыи декретъ творити
 тогда земля потрясѣсѧ,
 каменіе разпадѣсѧ ... Ё
 Рѣка ѡгненаѧ потече
 и всю тварь во себѣ пожретъ,
 такъ [тежъ] нѣсѧ погнѣнѡтъ
 а звѣзды на землю спадѡтъ ... Ё
 Ѧггліи втрѡбы затрѡбѡтъ
 и мертвыхъ ѡ гробовѣ возбѡдѡтъ
 тогда мертвыи востанѡтъ
 и вси веденъ возрастъ бѡдѡтъ ... Ё
 Ѧггліи престолъ поставѡтъ
 приходъ сѡдѡи прославѡтъ
 аптліи и пророци бѣтителѡи мѣнниці ... Ё
 Патрїарси прѣвнѡи преподѡбнѡи
 бѣтѡи ѡколо бѡдѡтъ стояти
 а на невѣрныхъ волати ... Ё
 Ѡ такъ стерпимъ страха того,
 такъ сѧ явимъ лицѡ его,
 ѡхъ такъ позримъ на сѡдѡю,
 ѡхъ такъ ѡвѣщаемъ емѡ ... Ё
 Гдѣ страшныйи голосъ оуслышимъ

и срогий декретъ дастъ грѣшнымъ
 идѣте тамъ проклятѡи
 до тмѣи и мѡки вѣчной ... Ё
 Того насъ рачъ захвати
 до тѣхъ мѡкъ неѡслѡлати
 бже ѡ дѣтѣ рожденѡи
 и ко крѣтѣ пригвожденѡи ... Ё
 Ты црѣвѡеши на нѣси
 во пѣстѡни и на земли
 вѡри и пропадѣ земныхъ
 такъ тежъ свѣтлостѣхъ нѣнѣхъ ... Ё
 Тебѣ поклонъ нехай бѡдетъ
 ѡ насъ грѣшныхъ пронзѡдетъ,
 честъ и хвала и пѣнїе
 црю на вѣки вѣчныѣ ... Ё ... Конѣцъ.

Pieseň bez názvu (fol. 137^v – 138^r)

[П]лакалъ сѧ адамъ прѣ раемъ,
 же вѣгнанъ бѣлъ зрайскихъ краевъ,
 Ѡ архѡггласкихъ боевъ
 [Ѡ] причинѣи оужа злого,
 еѧ звѣла мѡжа свеѡ,
 бѣлъ здрева заказанѡго ... Ё
 [Ѡ]вѡженъ бѣхъ и стѣднѣсѧ,
 оуслышалъ гласъ и сокрыласѧ,
 бѣлъ з дреѡа ѡвѣзѡмѣлъ сѧ
 [Ю]жъ неоузрю ѡца мѡго
 неоуслышѡ гласѡ его,
 бѡмъ прогнѣвалъ пѣна мѡго
 [Д]ревесъ райскихъ неѡбачѡ,
 квѣтовъ твоихъ ахъ непозрю,
 роскошїи южъ неоузрю ... Ё
 [...]ѡмомъ раю листвѣи твоей,
 подхлѡнали дѡрей твоей
 нехъ сѧ насмотрю красѡ твоей ... Ё

[Р]аю вседобротливѣй,
раю бѣтый всебогатѣй,
позвѣлъ емѣ тѣа шкатанный ... бѣ
[М]ене ради насажденный,
емѣ ради загражденный,
ѡ архангѣлѣ затворенный ... бѣ
[А]дамѣ снѣе вопиаше,
непрестанно и рыдаше,
гласѣ жалосный испѣшаше
[Оу]вѣе мнѣ раю прекраснѣй,
свѣтѣе шчѣй моухѣ пасный,
то жесѣ мнѣ бѣлъ варзо слакѣй ... бѣ
[Ж]алостиве помилѣй ма.
Исѣ хрѣе ратѣй ма,
взѣйдѣ на крѣтѣ подвижниста бѣ
[В]ѣрви ма зацѣкѣ того
тирана падовитого,
зглубокоисти морѣа его
[З]авѣдѣма вгорѣе свон,
гдѣ живѣтѣ агѣлан твон
звѣбранными твоими ... бѣ ... Конѣцѣ

Pieseň bez názvu (fol. 138^v – 139^r)

[W] все свѣте барзо нензныи, то жесть оукрашенный,
а ѿ людей вшелакѣи то жесть спѣстошени ... б
[Б] елкіе гради села вшитки спѣстошили,
которіе пановѣ зацнѣи прѣтѣлымъ себе мѣли ... б
[Ч] лѣче ты мѣзерныи нацѣста надѣшѣшъ,
самъ незнаешъ ежели ты ютрѣйшій днѣ доспѣшѣшъ ... б
[Н] еразѣ видѣлъ сѣсѣдъ свой дацо ѣли пили,
а съи часѣ барзо скоро незнаешъ гдѣ си дѣли ... б
[К] ырвае рѣки текѣтъ кровѣи проливае,
земля плаче и рыдае, кровѣи себе ховае ... б
[П] одорогахѣ тѣла лежатъ, всюды розметаны,
и шкѣртными звѣрѣи рожне сѣтъ рознесены ... б

[Т] еразъ сны шцевъ свой низацю немаеть,
а шти тежъ сновъ свой тѣрѣ ради запродаю ... Ё
[Х] валажъ тебѣ алиѣта шхъ мой моцный пане,
мы тѣ бѣдемъ вси хвалити, поки намъ свѣта
стане ... Ё Конецъ.

Pieseň bez názvu (fol. 139^r – 139^v)

[С]мѣтные троны бѣ свѣтѣнція знайдѹють,
же вѣстатнѣ бѣ лѣта настѣпѹють
земля зпѣстѣла война южѣ повстала,
една мѣтка здѣтми гладѣ померла ... бѣ
[К]тожѣ незаплачетѣ бѣ такѣ великой бѣдѣ,
жестѣ южѣ стаѹ бѣ на слнцѣ ѿмѣны
позатмѣню слнца нѣмашѣ ничѣ доброго
толко крѣпролатѣ, повсталѣ братѣ на брата ... бѣ
[К]ролевства падають бѣ цесарства рѣшають
и великіѣ панства бѣ вѣнши край рѣшаѹ
вѣра на вѣрѣ барзо повстала
неедна црковѣ южѣ естѣ зрѣнтована .. бѣ
[Б]жѣ милостивѣ бѣ дай сѣ оублагати,
а людѣ зѣвожалѣ бѣ нерачѣ погѣбити
небо и земля мимо маѣтѣ нѣти
слова воскѣ мають сѣ сполнити ... бѣ
[Б]о южѣ лѣвы срогѣ бѣ на свѣтѣ повстали,
и волци драпѣжнѣ бѣ людѣ пожирали
мѣста попалено, замки поламано,
бо людѣ вѣрнѣ сѣта гвалтованы ... бѣ
[А] задростѣ многа бѣ на свѣтѣ повстала,
же мѣти дѣти на смртѣ выдала
дѣти ѿца нехотѣтѣ чтити,
бо ѣмолодости недавали нѣхѣ вѣти ... бѣ
[В] прѣтѣлѣствѣ неприязни много,
же радѣвы предати бѣ южѣ еденѣ дрѣгого
и сѣсѣдѣ сѣсѣда оубѣствѣ нератѣ,
але емѣ вословахѣ своихѣ трѣтизнѣ готѣ бѣ

[Д]ла того плага боска Ё на на южъ оупала,
 же рѣка поганска Ё горѣ южъ повстала
 дла того панове лютеѣ повстали,
 сѣца лютеѣ внихъ са показали .. Ё
 [У] крѣте ѣтѣй Ё рачѣ са намѣ вказати
 такѣ црю константинѣ изависа во снѣ
 и мѣ вси ктебѣ рѣци простираѣ
 изгѣвинѣ сѣца жалосне волаемѣ ... Ё
 [З]лютеѣже са Ё тройце ѣтаа на нами,
 потѣми враги своимѣ ногами
 авѣсѣмо тебе гоине вѣхвалѣли,
 а бѣа ѣтройци единаго знали ... Ё
 [Н]еѣхай же ти бѣде ѣ на ѣтѣ и хвала,
 ѣ нѣ и довѣка воздана.

Spevník Vasil'a Klina z 19. storočia

Pieseň bez názvu (fol. 37^r – 37^v)

Исѣ Хрѣтосѣ из мертвѣхѣ оусталѣ,
 намѣ жывотѣ вѣчнѣй даровалѣ,
 житие намѣ направлѣалѣ,
 ѣ грѣховѣ насѣ оубаровалѣ,
 кѣрнеленсомѣ, аниѣна, гѣн, Ё; помниѣ
 ѣкѣпиѣ еси насѣ кровню
 изтѣвѣшее естествомѣ
 ѣновѣнѣ насѣ божествомѣ,
 новѣй аѣамѣ хрѣтосѣ ставѣ
 котрѣй оумерѣ бѣлѣ дла всѣхѣ насѣ,
 ки...
 кто лазарѣ воскресѣвѣ,
 и дѣвѣрѣа аѣова сокрѣшивѣ,
 аѣа вавилонѣ забравѣ
 клѣзѣавѣ (sic.) сиѣонѣ.
 Кто слѣпѣла просвѣтивѣ,
 и прокаженѣла ѣчистивѣ,
 возопѣе сѣтѣ гѣ:
 Ангелскимѣ ликомѣ в небо взѣатѣ,
 кѣрне...
 Ангелѣи са дѣумаютѣ,
 познати творца не смѣютѣ,
 апостолѣи дѣивѣтѣса,
 и херѣвѣмѣи чюдѣятѣса.
 Архангелѣи спѣвѣаютѣ,
 и все красно волаютѣ,
 в мѣрѣ в покою прожити,
 а дрѣгѣ дрѣга ѣлюбѣити.

Пѣснь на покровѣ (fol. 59^r – 60^r)

Преста царица на вѣсокомѣ тронѣ,
 в шатѣ солнечномѣ и свѣтлой корѣнѣ,
 рѣцѣ простыраетъ сѣна вбимаетъ
 за насъ оутолаетъ
 Гладкаго хрѣта мати сладшаа,
 ратѣй насъ панно ѿ всѣхъ сѣѣшаа,
 спаси насъ просимъ мати преблагая,
 дѣо сѣаа
 Благословенъ плодъ твоего чрева
 и всечестный вѣоцъ такового древа,
 оумоли дѣо гдѣа за нами
 своимъ рѣками
 Ратѣй насъ панно сердечно волаемъ
 мати сѣаа к тебѣ приѣгаемъ,
 прийми молитвы дай ѿпущеніе
 дѣшамъ спасение
 Чистаа панно землю вставляешь
 гдѣи ѿмофоромъ людѣи свой покрываешь
 дай твою помощь родѣи правовѣрномъ
 христіанскомъ
 Оукрѣпи царице на поганѣи противныхъ
 крестомъ христовымъ побѣди невѣрныхъ
 гетманомъ дарѣи на войнѣи звѣтство
 приймаючи панство
 Ратѣи маріе людѣи свой на вѣстаткѣи
 кровомъ крыль твонхъ покрѣи насъ во припаткѣи
 мы тебѣ панно под ноги падаемъ
 поклонъ ти ѿдаемъ
 Иной помощи надѣи тебе немаемъ,
 сердцемъ и оустыи всегда вѣхвалемъ
 ратѣнкѣи просимъ ѿ тебе на вѣки
 покой чловѣки

Пѣснь ѿ аѣамѣ (fol. 83^r – 83^v)

Ходилъ аѣамъ по раю, ѣ; по горномъ роскошномъ гаю
 всаки роскоши мавалъ, ѣ; хѣдачи пѣсни спивалъ
 звѣратка го слѣхали, ѣ; пташковые мѣ спивали
 звело еѣи лакомство, ѣ; проклатое потомство
 за лѣбѣи вѣшѣнаго, ѣ; презъ оѣжа еѣи поданнаго
 бо южъ ѿ гѣстой травы, ѣ; приѣлижисѣ до еѣи
 писѣнѣи на ню изъ древа, ѣ; залкла сѣи барзо еѣа
 рекѣи небойсѣи панѣи моѣи, ѣ; жѣло тѣи моѣи незрани
 покѣшай ѣѣи того, ѣ; дознашъ што добраго
 ѣѣа ѣѣи оѣрѣла, ѣ; аѣамѣи подала
 скоро аѣамъ скоштовалъ, ѣ; з неѣа аѣгѣлъ заволаа
 фѣра аѣамѣи фѣра з того краснаго двѣра
 южъ сѣи тѣи непрошѣшай, ѣ; заразъ сѣи ѿтѣи рѣшай
 за краки аѣамъ вѣскочилъ, ѣ; заплакалъ свои очѣи
 бо видѣлъ шо сѣи дѣе, ѣ; кажѣтъ прасти кѣделѣи
 ѣи тѣи пради праѣено, ѣ; застрѣгавши вѣрѣено
 жаловалъ аѣамъ того, ѣ; оѣчинкѣи недѣбраго
 мѣвалѣи еѣо еѣо, ѣ; минѣи бѣло тѣе древо
 минѣи бѣло зѣлаѣа, ѣ; незраѣицѣи ма чѣи
 ѿ еѣо нестѣдѣиѣа, ѣ; чѣмѣи еѣи ма зраѣиѣа
 нехѣтѣла сѣѣѣи в раю, ѣ; варѣиже з того краю
 бѣло ѣсти што то данно, ѣ; неѣрати заѣазано
 ходила сѣи кѣи клѣноча, ѣ; попраѣлачи ѣиночка
 ѿтожъ тѣразъ зѣи дѣи, ѣ; оѣи баранѣи кѣи
 ѣко тѣи собѣи рѣи, ѣ; за свою сѣаѣолю
 ѿи бѣдѣи землю ѿрати; свои дѣи годѣвати

Zoznam citovaných prameňov

- 1) БОГОГЛАСНИКЪ ПѢСНИ БЛАГОГОВѢЙНЫЯ Праздникѣмъ Гдѣскимъ, Бгѣорѣдичнымъ, и Нарѣчичнымъ Сѣбѣмъ чрѣзъ вѣсь годъ приключаются, къ сѣмъже нѣкоторымъ Чѣдотворнымъ Икѣнамъ сѣбѣмъ, таже разлѣчнымъ Показаньямъ и оумилительнымъ СОДЕРЖАЩЪ. Собранъ, по силѣ исправленъ, четъирми Частми ѡпредѣленъ, Тѣпомъ и Чѣртами Мѣсикійскими Напечатана и ѡбразѣна въ сѣбѣ чѣдотворнѣй Лѣтѣмъ Почаевской, Тѣчанѣмъ Яноковъ Чинѣ С. Васіліа Великаго Лѣта ѡ Рождествѣ Хрѣтова, аѣч. – Бібліотека ім. Стефаника Львів, Відділ стародруків; signatúra: СТ-2301.
- 2) *Cyrilský spevník pohrebných piesní z konca 19. storočia.* – Закарпатський краєзнавчий музей, Відділ фондів; signatúra: И-447.
- 3) *Cyrilský spevník zo zbierky M. M. Lelekača z 19. storočia.* – Закарпатський краєзнавчий музей, Відділ фондів; signatúra: APX-5677.
- 4) *Katiansky bohohlasnik.* – Національна бібліотека України Київ, Фонд І. Франка; signatúra: ф-3/4784.
- 5) Книга Бесѣдъ. Списана таа бесѣда рокѣ аѣоз [1777] феврѣаріа дна ѣ [2] ѡ Іѡ. Брадача A.D.G.B.M.V. et OO. SS. наи во честь, славу и хвалѣ, ПАД и всимъ свѣтлымъ. – Бібліотека Держуніверситету Ужгород, Відділ фондів; signatúra: 344 д/126.
- 6) *Korešpondencia Alexandra Duchnovyča s Holovackým.* – Історичний архів Львів; signatúra: ф-362-1-83 а ф-362-1-157.
- 7) *Listy z neznámej zeme k L...* – Orol tatranski. Usporiaduvaní a vidávaní od Ludevita Štúra. roč. 1. č. 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, v Prešporku v Tlačjarni Karola Fridricha Wiganda 1845 na s. 77-80, 84-86, 101-104, 108-110, 124-127, 133-136, 139-142. Faksimile vydal Novinársky študijný ústav v Bratislave v Slovenskom vydavateľstve politickej literatúry v roku 1956.
- 8) *Λειτουργικὸν σιρφέις: Οδηγέβνικъ.* Содержащъ въ себѣ по чинѣ сѣтъла востѣчнѣмъ цѣркве Лѣтѣргію ѣже во сѣтълѣхъ ѡтца нашего Іѡанна Златѣстаго. Въ Львовѣ, Тѣпомъ и ѡживѣнѣмъ Ставропѣйскаго Інститѣта, при Цѣркве Оѣспѣніа Прѣсѣтъла Бгѣорѣдичи. Рѣкъ ѡ Рождествѣ Хрѣтова, аѣз (1866)
- 9) *Угородокъ Маріи Богородичи (...)* Іермонѣхъ Антѣнѣй (bez titulnej strany, pravdepodobne z polovice 17. storočia). – Knížnica Seminára Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity, signatúra: I-2.103.
- 10) *Prešovský spevník z 18. storočia.* – Národní knihovna České republiky Praha, Oddelení rukopisů; signatúra: XVII L 18.

- 11) *Prvý spevník Jána Juhasevyča z rokov 1761–1763.* – Národní knihovna České republiky Praha, Oddelení rukopisů; signatúra: XVII L 15.
- 12) *Rukopisný evanjeliár z Lutiny z roku 1626.* – Бібліотека ім. Стефаника Львів, Відділ рукописних фондів; signatúra: НТШ-254.
- 13) *Spevník Vasilá Klina z 19. storočia.* – Бібліотека ім. Стефаника Львів, Відділ рукописних фондів; signatúra: НТШ-369.
- 14) *Spevník Mikáša Vajdu zo začiatku 19. storočia.* – Закарпатський краєзнавчий музей, Відділ фондів; signatúra: И-458.
- 15) *Spevník Petra Rudnova z polovice 18. storočia.* – Бібліотека ім. Стефаника Львів, Відділ рукописних фондів; signatúra: НТШ-364.
- 16) *Вѣнецъ Хрѣстовъ з проповѣдѣй неделанѣхъ ѣки з Цвѣтно-Рожанѣхъ на оукрашѣніе Православно-каѣвалѣскаго Цѣркви, сплѣтенѣй. Или Каза-на Недѣланѣхъ на Вѣнецъ всего Лѣта, з Пѣсма Сѣтѣмъ, и зъ Рѣзнѣхъ Оѣчителѣхъ, на полѣзъ дѣшѣвнѣю Православнохъ собранѣй. При тѣчанѣхъ, свѣтлѣхъ Великіа Чѣдотворнѣхъ Лѣтѣхъ Печѣрскіа Кѣвскіа, Архімѣандрѣта Варлаама. Напечатана Тѣпомъ ѣ тойже свѣтѣй Лѣтѣхъ. Гіа Книга Вѣнѣца Хрѣтова соствѣнаа трѣдомъ Іермонѣха Антѣнѣа Радивіаовскаго, Ігѣмена Монастѣра свѣто-Нѣколскаго Пѣстиннаго Кѣвскаго ѣ Лѣто ѡ созѣніа міра зрѣхъ. ѡ Рождествѣ же Хрѣтова. аѣпи (1688).* – Knížnica Seminára Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity, signatúra: I-2.102.
- 17) *Nahrávka liturgie z 11. apríla 1999 (Tomášova nedeľa)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 18) *Nahrávka liturgie z 12. apríla 1999 (pondelok po Tomášovej nedeli)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 19) *Nahrávka liturgie z 13. apríla 1999 (utorok po Tomášovej nedeli)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 20) *Nahrávka liturgie z 15. apríla 1999 (štvrtok po Tomášovej nedeli)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 21) *Nahrávka liturgie z 5. apríla 1999 (Svetlý pondelok)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 22) *Nahrávka liturgie z 8. apríla 1999 (Svetlý štvrtok)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.
- 23) *Nahrávka liturgie z 14. apríla 1999 (streda po Tomášovej nedeli)* uložená v Slavistickom kabinete SAV.

Zoznam citovanej literatúry

- 1) AKATHISTOS. Mariánský hymnus. Velehrad-Roma, Refugium 1995, 72 s.
- 2) АЛЕКСЕЕВ, С.: Образ воплотивший слово. Основы иконознания. Санкт-Петербург, Сатисъ 1997. 40 s.
- 3) АЛЕКСѢВЪ, П. А.: Церковный словарь, или истолкование славенскихъ, также маловразумительныхъ древнихъ и иноязычныхъ речений. Часть вторая. Е-Л. Въ Санктпетербургѣ. Въ Типографіи Ивана Глазунова 1818 года. Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1817-1819. Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag 1976.
- 4) ALEŠ, P.: Cirkevná archeológia. I. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ 1985. 104 s.
- 5) АНДРИЄНКО, Л. О.: Генеза поетичної метафори барокко. – Мовознавство, 1996, ч. 2-3, s. 39-44.
- 6) АНДРОХОВИЧ, А.: Львівське *studium Ruthenorum*. – In: Записки Наукового тов. ім. Шевченка, том СХХХІІ, СХХХVІ–СХХХVІІ, Львів 1922–1925, s. 48-55.
- 7) ANTOLÓGIA STARŠEJ SLOVENSKEJ LITERATÚRY. Red. G. Slavkovská. Na vydanie pripravil, úvod a poznámky napísal Ján Mišianik. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1981. 872 s.
- 8) AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1992. 280 s.
- 9) AVENARIUS, A.: Učenie Jána z Damašku o ikone. K problému stredovekého symbolizmu. – Historický časopis, 46, 1998, s. 79-93.
- 10) BALOGH, J.: Munkács-vár története. Eredeti adatok alapján jótékony czélokra összeállítá. Munkács 1890.
- 11) БАЛУДЯНСКИЙ, А.: История церковная нового завѣта. Wien 1851–1852.
- 12) BÁRDOSY, J.: Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, notationibus, ex veteri ac recentiore Hungarorum historia depromtis. Levoča 1902. 460 s.
- 13) BEDNÁRIK, R.: Príspevok k pohrebným zvykom slovenského ľudu. – In: Slovenská vlastiveda. 2. 1943.
- 14) BEŇKO, J.: Osídlenie severného Slovenska. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1985. 327 s.
- 15) БІРЧАК, В.: Літературне стремління Підкарпатської Русі. Ужгород 1937. 192 s.
- 16) BERĐAJEV, N.: Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu. Praha, Oikúmené 1995. 160 s.
- 17) БИБЛІА сѣръѣчь. Книги свѣщеннаго писанїа Вѣтхуаго и Новаго завѣта съ параллельными мѣстами. Санктпетербургъ 1900. Москва, Российское библейское общество 1993. 1658 s.
- 18) БИЛЕНЬКІЙ (СТРИПСЬКІЙ, Г., Н.): Старша руська писменность на Угорщині. Унгвар 1907. 16 s.
- 19) БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ, Д.: Ієрархія Київської церкви (861–1996). Львів, Каменяр 1996. 568 s.
- 20) BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVĚTÉHO JÁNA ZLATOÚSTEHO. – Modlime sa k Pánovi. Modlitebná knižka pre gréckokatolíkov. Prešov, Petra 1998. 190 s.
- 21) BRÜCKNER, A.: Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, Wiedza powszechna 1970.
- 22) BRTÁŇ, R.: Barokový slavizmus. Liptovský Mikuláš, Tranoscius 1939. 291 s.
- 23) BRTÁŇ, R.: Slovensko-slovanské literárne vzťahy a kontakty. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1979. 348 s.
- 24) BURLAS, L. – FIŠER, J. – HOŘEJŠ, A.: Hudba na Slovensku v XVII. storočí. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1954.
- 25) БУСЛАЕВ, Ф. И.: Сочинения. Т. 1. Москва 1961.
- 26) ЦАЛАЙ–ЯКИМЕНКО, О.: Взаємодія «Схід – Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні. – In: Берестейська унія і українська культура XVII століття. Red. Б. Гудзяк. Львів, Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 1996, s. 65-105.
- 27) CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS. Zákoník východných katolíckych cirkví. S požehnaním biskupa Mons. Ivana Ljavince, apoštolského exarchy řeckokatolícké církve pro studijní a pracovní účely z latinského originálu do češtiny přeložil JUDr. Leo Salvet s kolektivem. Řím 1990. 239 s.
- 28) CZAMBEL, S.: Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov. Turčiansky Sv. Martin 1906. 624 s.
- 29) ČAPLOVIČ, J.: O Slovensku a Slovákoch. Zostavila, preložila, doslov a poznámky napísala V. Urbancová. Bratislava, Tatran 1975.
- 30) ČAPLOVIČ, J.: Etnografia Slovákov v Uhorsku. Z rukopisu preložil, poznámky a doslov napísal R. Brtáň. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1997. 301 s.
- 31) ČERNÝ, V.: Esej o básnickém baroku. Praha, Orbis 1937. 144 s.
- 32) ČÍŽEK, A.: Synaxár. Životy svätých. Prešov, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča 1998. 336 s.
- 33) Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Red. А. М. Лидов. Москва, Центр восточнохристиянской культуры, Мартис 1996. 359 s.
- 34) ЧУЧКА, П.: Етнонім русин та руснак и їх деривати в південнокарпатських говорах. – In: Наукові записки. 18. Prešov, Союз Русинів-Українців Словацької республіки 1993, s. 121-128.
- 35) ДЬЯЧЕНКО, Г.: Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений). Репринтное издание 1900 г. Москва, Издательский отдел Московского Патриархата 1993.

- 36) ДАЛЬ, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том II. Москва, Русский язык 1989.
- 37) ДАЛЬ, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том III. Москва, Русский язык 1980.
- 38) ДАНИЛЮК, Д. – ІЛЬКО, В.: З історії заселення та розвитку культури Закарпаття в добу феодалізму (до середини XIX ст.). Ужгород 1990. 72 s.
- 39) DANILÁK, M.: Národnostné a náboženské pomery na severovýchodnom Slovensku v 2. polovici 19. storočia. – In: Spiš v kontinuite času / Zips in der Kontinuität der Zeit. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Red. P. Švorc. Prešov – Bratislava – Wien, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach / Österreichisches Ost- und Südosteuropa Institut Wien 1995, s. 96-102.
- 40) DEJINY SLOVENSKEJ HUDBY. Red. O. Elschek. Bratislava, Ústav hudobnej vedy Slovenskej akadémie vied/ASCO Art & Science 1996. 572 s.
- 41) DOLÁK, P.: Oni jsou otcové naši. Olomouc, Matice cyrilometodějská s.r.o. 1998. 159 s.
- 42) DORULA, J.: O slovách četerňa a kuruc. – Kultúra slova, 6, 1972, s. 246-249.
- 43) DORULA, J.: Slováci v dejinách jazykových vzťahov. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1977. 136 s.
- 44) DORULA, J.: Gavlovičov jazyk v dobovom kontexte. – In: Hugolín Gavlovič v dejinách slovenskej kultúry. Red. I. Sedlák. Martin, Matica slovenská 1989, s. 159-171.
- 45) DORULA, J.: Z histórie lexikálnych slovensko-východoslovenských súvislostí a paralel. – In: Československá slavistika 1983. Lingvistika, historie. Red. J. Hornecký. Praha, Academia 1983, s. 61-70.
- 46) DORULA, J.: Tri kapitoly zo života slov. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1993. 152 s.
- 47) DORULA, J.: Jazyk a identita, jazyk a zákon. – In: Slovenčina na konci 20. storočia, jej normy a perspektívy. Sociolinguistica Slovaca. 3. Red. S. Ondrejovič. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1997, s. 108-112.
- 48) DORULA, J. – KRASNOVSKÁ, E. – ŽEŇUCH, P.: Dve línie v slovenskom jazykovo-historickom vývine alebo slovensko-české vzťahy v predpisovnom období. – In: XII. medzinárodný zjazd slavistov v Krakove. Príspevky slovenských slavistov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slovenský komitét slavistov/Slavistický kabinet SAV 1998, s. 65-92.
- 49) DORULA, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodu po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 152-160.
- 50) DUDÁŠOVÁ-KRIŠŠÁKOVÁ, J.: Východoslovenské nárečia z aspektu ukrajinsko-slovenských jazykových kontaktov. – In: Наукові записки. 18. Prešov, Союз русинів-українців Словацької республіки 1993, s. 93-111.

- 51) ДУЛИЧЕНКО, А. Д.: Языки малых этнических групп: статус, развитие, проблемы выживания. – In: Языки малые и большие. Slavica Tartuensia. IV. Red. A. D. Дуличенко. Tartu Universitatis Tartuensia 1998, s. 29
- 52) ДУЛИШКОВИЧЪ, И.: Исторические черты Угорорусскихъ. III. Ужгородъ 1877.
- 53) ELIADE, M.: Posvátné a profánní. Praha, Česká křesťanská akademie 1994. 155 s.
- 54) ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí. III. Od Muhammada po reformy. Red. J. Komorovský. Bratislava, Agora 1997. 294 s.
- 55) ФАСМЕР, М.: Этимологический словарь русского языка. II. Москва, Прогресс 1971.
- 56) ФАСМЕР, М.: Этимологический словарь русского языка. IV. Москва, Издательство Прогресс 1973.
- 57) ФЕДОТОВ, Г. П.: Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. Москва 1991.
- 58) ФРАНКО, І.: Карпаторуське письменство XVII-XVIII в.в. З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка у Львові 1900.
- 59) ФРАНКО, І.: Літературно-критичні праці (1899–1901). Київ, Наукова думка 1981.
- 60) GABRIEL, F.: Vývoj kolonizácie druhetovského panství Užhorodského. – In: Naukový zborník tov. Prosvěta. 9. Uжгород 1932, s. 135-155.
- 61) ГАДЖЕГА, В.: Додатки до історії русинів і руских церковей в Ужанській жупі. – In: Науковий зборник тов. Просвіта. II, III. Ужгород 1923. 1924 s. 1-64; s. 155-239.
- 62) ГАДЖЕГА, В.: Додатки до історії русинів і руских церковей в був. жупі Земплинській. – In: Науковий зборник тов. Просвіта. VII-VIII, IX, X, XI, XII. Ужгород 1931, 1932, 1934, 1935, 1937, s. 1-167, 1-67, 17-120, 17-182, 37-83.
- 63) ГАДЖЕГА, В.: О первых початках народнього школьніцтва на Подкарпатській Русі. – Podkarpatska Rus 1927, s. 8-10, 29-33, 55-57, 82-86, 110-114.
- 64) НАBOVŠTIAKOVÁ, K. – KROŠLÁKOVÁ, E.: Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov. Trnava, Spolok svätého Vojtecha 1993. 153 s.
- 65) HALAGA, O. R.: Osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, Svojina 1947. 135 s.
- 66) HARAКСIM, L.: K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1961. 200 s.
- 67) HARAКСIM, L.: Užhorodská únia a Slovensko. – Historická revue, roč. 2, č. 7, 1991, s. 12-14.
- 68) HARAКСIM, L.: Ku genéze slovenských gréckokatolíkov a ich mieste v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. – In: P. Michal Lacko, S. J. Život a dielo. Zborník referátov na vedeckej konferencii v Košiciach 19. a 20. marca 1992. Red. M. Potemra. Košice, Slovenský katolícky kruh 1992, s. 157-163.

- 69) HARAКСIM, L.: Národnostná identita Rusínov na východnom Slovensku. – In: Národnosti na Slovensku. Red. L. Haraksim. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1993, s. 71-80.
- 70) HARAКСIM, L.: Obrodenie Rusínov. – In: Rusíni: Otázky dejín a kultúry. Zborník referátov z vedeckej konferencie: *Rusíni v dobe slovanského obrodenia*. Bardejovské Kúpele 15.–16. 10. 1994. Red. F. Barna. Prešov, Rusínska obroda 1994, s. 79-93.
- 71) HARAКСIM, L.: Rusínska identita a emancipácia na východnom Slovensku. – In: Střední Evropa a Podkarpatská Rus. Praha, Edice Podkarpatská Rus. 17. 1997, s. 67-72.
- 72) HARAКСIM, L.: Užhorodská únia a východné Slovensko. – Historický časopis, 45, 1997, s. 194-206.
- 73) HARAКСIM, L.: Engelsova kritika malých slovanských národov monarchie v rokoch 1848–49 – In: Stredoeurópske národy na križovatkách novodobých dejín 1848–1918. Red. P. Švorc a L. Harbul'ová. Prešov–Bratislava–Wien, Univerum 1999 s. 44-51.
- 74) HARAКСIM, L.: Zakladatelia marxizmu o malých slovanských národoch podunajskej monarchie v revolučných rokoch 1848–49. – Historický časopis, 47, 1999, s. 33-43.
- 75) HARAКСIM, L.: „Zlatý vek” biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodienia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 10-36.
- 76) HAVRÁNEK, B.: Studie o spisovném jazyce. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1963. 372 s.
- 77) HISTORICKÝ SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA. I. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1991.
- 78) HISTORICKÝ SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA. II. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1992.
- 79) HISTORICKÝ SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA. III. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1994.
- 80) HISTORICKÝ SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA. IV. Red. M. Majtán. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1995.
- 81) ГНАТЮК, В.: Русини Пряшівської єпархії й їх говори. – In: Записки наукового тов. ім. Шевченка. том XXXV–XXXVI. Red. М. Грушевський. Львів 1900, s. 1-70.
- 82) ГНАТЮК, В.: В справі літературної мови підкарпатських Русинів. – In: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 3. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove 1967, s. 19-25.
- 83) ГНАТЮК, О.: Сторінка з історії української духовної поезії – почаївський *Богогласник*. – In: Варшавські українознавчі записки. Зошит 1. Red. С. Козак. Варшава, Видають оо. Василяни 1989, s. 121-152.
- 84) ГНАТЮК, О.: Українська духовна барокова пісня. Варшава-Київ 1994. 185 s.
- 85) ГОДИНКА, А.: Як наші духовники проживали. – *Hodinka Antal válogatt kéziratai*. Vasvári Pál Társaság Füzetek 11. Válogatta, szeszettette és a bevezető életrajzot írta Udvari István. Nyíregyháza, Szedte a G-print Iroda Nyíregyházán 1992, s. 35-55.
- 86) HOLUB, J. – LYER, S.: Stručný etymologický slovník jazyka českého se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1967.
- 87) HORÁK, J.: Z dějin literatur slovanských. Praha 1948.
- 88) HORÁLEK, K.: Studie o slovanské lidové poesii. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1962. 342 s.
- 89) ГОРБАЧ, О.: „Москаль-чарівник” Івана Котляревського і почаївський „Богогласник.” – In: *Analecta OSBM*, v. VII. fasc. 1–4. Romae 1971.
- 90) ИЕРОМОНАХ АЛИПИЙ (ГАМАНОВИЧ): Граматика церковно-славянскаго языка. Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская типография № 6, 1997. 271 s.
- 91) IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M. – MANÍKOVÁ, M.: Slovník cudzích slov. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1990.
- 92) JABUR, V.: Rusínsky jazyk na Slovensku (stav po kodifikácii a perspektívy rozvoja). – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodienia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 190-205.
- 93) JAGIĆ, V.: Служебныя минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописам 1095–1097 г. Ст.-Петербург 1886.
- 94) ЯВОРСКИЙ, Ю.: Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси. Praha, Sbor pro výzkum Podkarpatské Rusi a Slovenska 1934. 345 s.
- 95) KAČIC, L.: Roky 1670–1674 – medzník v dejinách slovenskej hudby? – In: Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu (z príležitosti 300. výročia úmrtia Tobiáša Masníka). Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1998, s. 229-238.
- 96) KANOVSKÝ, M.: Štruktúra hagiografických legend. – *Český časopis historický*, 4, 1994, s. 619-643.
- 97) КАРТАШЕВ, А. В.: Взаимоотношения церкви и государства (Париж, 1956). – In: Церковь о государстве. Red. А. Тускарев. Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации. Старица 1993, s. 31-38.
- 98) KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999. 918 s.

- 99) KLÁTIK, Z.: Vývin slovenského cestopisu. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1968.
- 100) КОЛЕССА, О.: Ужгородський „Полустав“ у пергаминовій рукописі XIV в. – In: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Том. CXLI–CXLIІ. Red. K. Студинський. Львів 1925, s. 43-59.
- 101) KOMOROVSKÝ, J.: K problémom historickej poetiky ľudových žalospevov u východných a južných Slovanov. – In: Na cestách za posvätnom. Výber z diela Jána Komorovského. Red. M. Kováč – T. Podolinská. Bratislava, Chronos 1999. 273 s.
- 102) KONDRATOVIČ, I.: Pamiatka z klokočovskaho otpusta s istorijeju čudotvornaho obraza i s pišňami. Užhorod, Izdaniye S. Tertinskoho knihara Michalovskoho, Knihopečatna J. Földösjia 1927. 55 s.
- 103) KOVAČOVIČOVÁ, B. – PUŠKÁROVÁ, B. – PUŠKÁR, I.: Drevené kostoly východného rítu na Slovensku. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. 5. Red. I. Čabyňak, Prešov, Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidniku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Odbor ukrajinskej literatúry 1971, 528 s.
- 104) KRAJČOVIČ, R.: Slovenčina a slovanské jazyky. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1974. 328 s.
- 105) KRAJČOVIČ, R.: Vývin slovenského jazyka a dialektológia. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1988. 343 s.
- 106) КРАСИЛИН, М. М.: Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов. – In: Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Red. A. М. Лидов. Москва, Мартис 1996. 549 s.
- 107) KRASNOVSKÁ, E.: Duchovná pieseň v slovnej zásobe slovenčiny od 17. storočia. – Slovenská reč, 59, 1994, s. 76-84.
- 108) KRASNOVSKÁ, E.: Regionálne archiválie z Gemera a ich význam pre historický výskum jazyka. – In: Kniha '93–'94. Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry. Red. M. Domová. Martin, Matica slovenská 1996, s. 238-245.
- 109) KRASNOVSKÁ, E.: O jazyku žalmov v Blossiovom preklade a v kamaldulskom preklade Biblie. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 19-33.
- 110) KRÁTKY SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA. Tretie doplnené a prepracované vydanie. Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV 1997.
- 111) КРИСА, Б.: Пересотворення світу. Українська поезія XVII–XVIII століть. Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу, Видавничий відділ Свічадо 1997. 214 s.
- 112) KURZ, J.: Učebnice jazyka staroslověnského. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1969. 244 s.
- 113) LACKO, M.: The Reduction of the Number of Feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII Century. – In: Slovak Studies. 4. Historica. 2. Cleveland–Roma, Slovak Institute 1964, s. 197-215.

- 114) LACKO, M.: A Historical Song from Eastern Slovakia. (The Song about the Icon of Klokočov). – In: Slovak Studies. 9. Roma–Cleveland, Slovak Institute 1969, s. 107-112.
- 115) ЛЕЛЕКАЧ, М. М.: Про приналежність Закарпаття до Київської Русі в X–XI ст. – In: Наукові записки. 4. Ужгород, Ужгородський державний університет 1949, s. 28-38.
- 116) ЛЕЛЕКАЧ, М. М.: Культурні зв'язки Закарпаття з Україною і Росією в XVII–XIII ст. – In: Наукові записки. 9. Ужгород, Ужгородський державний університет. 1954, s. 141-164.
- 117) ЛЕМКІВЩИНА. ЗЕМЛЯ, ЛЮДИ, ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА. I–II. New York–Paris–Sydney–Toronto 1988.
- 118) LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 101-118.
- 119) LIPTÁK, Š.: K prízvukovým pomerom na rozhraní zapadoslovanského a východoslovanského jazykového územia. – In: Slavistické štúdie jazykovedné. Red. V. Blanár. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 19-34.
- 120) LIPTÁK, Š.: Príspevok k sotáckej problematike vo východoslovenských nárečiach. – In: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae Prešovensis. Jazykovedný zborník. 2. Red. P. Bunganič. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1969, s. 13-23.
- 121) ЛИХАЧЕВ, Л. Н.: Палеографическое значение бумажных водяных знаков. I. Санкт–Петербург 1899.
- 122) ЛУЧКАЙ, М.: Історія карпатських русинів (український переклад). Том III. – In: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 16. Red. M. Sopoliga. Prešov, Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidniku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave v Oddelení ukrajinskej literatúry v Prešove 1990, s. 29-256.
- 123) MAGOCSI, P. R.: Karpatskí Rusíni: Súčasný stav a perspektívy v budúcnosti. Slovenský národopis. 40, 1992, s. 183-192.
- 124) МАГОЧІЙ, П. Р.: Формовання національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1849). Ужгород, Поличка «Карпатського краю» 1994. 296 s.
- 125) MAGOCSI, P. R.: Rusíni na Slovensku. Prešov, Rusínska obroda 1994. 214 s.
- 126) МАЧЕК, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997. 866 s.
- 127) МАРТЫНОВ, В. И. Пение, игра и молитва в русской богослужебно-певческой системе. Москва, Филология 1997. 208 s.
- 128) МАТЕЈКО, L.: K určeniu, interpretácii a datovaniu Ostrožníckych zlomkov. – Slavica Slovaca, 30, 1995, s. 4-15.

- 129) MATEJKO, L.: Pohľady do staršej slovanskej hymnografie. – In: Slovanské štúdie. 1/1994. Red. T. Ivantyšinová. Bratislava. Academic Electronic Press 1995, s. 8-20.
- 130) МИКИТАС, В. – РУДЛОВЧАК, О.: Поети Закарпаття. Антологія закарпатоукраїнської поезії (XVI ст. – 1945 р.). Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1965.
- 131) MINÁRIK, J.: Baroková literatúra. Svetová, česká, slovenská. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1984. 392 s.
- 132) МИНЕЯ. ИЮЛЬ. Том 11. Часть третья. Москва, Издание Московской патриархии 1988.
- 133) MIRKOVIČ, L.: Pravoslávna liturgika. I. Belehrad 1965, preložil P. Kormaník. Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 1994. 181 s.
- 134) МИРОВИЧ, Н.: Библиографическое и историко-литературное исследование о Богогласнике. Вилня 1876.
- 135) MIŠIANIK, J. – MINÁRIK, J. – MICHALCOVÁ, M. – MELICHERČÍK, A.: Dejiny staršej slovanskej literatúry. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1958. 320 s.
- 136) MIŠKOVIČ, A.: Spišské cyrilské úlomky XII.–XIII. storočia. Ich nález. – In: Bratislava. III. Časopis Učené spoločnosti Šafaříkovy. Pořádají F. F. Barbor, A. Pražák, O. Sommer. Nakladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, s. 80-81.
- 137) МОМЕРИЙ, В.: Церква в житті Українців. Львів–Краків–Париж 1993.
- 138) МУШИНКА, М.: До історії збирання українського фольклору Східної Словаччини. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику 1. Prešov, Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, Відділ української літератури в Пряшеві 1965, s. 181-222.
- 139) МУШИНКА, М.: Исторична пісня із Камьонки про події 1683. (Пісня о образи Клоковеском) – Дружно вперед, ро́ч. 13, ч. 2, Prešov 1963, s. 23.
- 140) MUCHA, B.: Muzyka religijna w Rosji na przełomie XVIII i XIX wieku. – In: Acta Polono-Ruthenica. II. Red. B. Białokozowicz. Olsztyn, Wyższa szkoła pedagogiczna 1997, s. 91-102.
- 141) NAUMOW, A.: Liturgiczny żywot Pisma Świętego. – In: Citazioni Reminiscenze Bibliche nella letteratura Slava Ortodossa. Цитаты и реминисценции из Библии в литературе православного славянства. Tavola rotonda. XII Congresso Internazionale degli Slavisti. Cracovia – 31 Agosto 1998. Red. G. Borge-Bercoff. Napoli, Associazione Italiana degli Slavisti 1998, s. 7-24.
- 142) NEUNER, J. – ROOS, H.: Viera v cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria. Bratislava, Dobrá kniha 1995. 471 s.
- 143) НИКИТИНА, С. Е.: Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика. – In: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славис-

- тов. Доклады российской делегации. Red. Г. Г. Литаврин. Москва, Наука 1993, s. 247-259.
- 144) NOVOTNÝ, J.: Světlo ikon. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 1997. 142 s.
- 145) НУДЬГА, Г. – СТОЙКА, С.: Рідна мова – основа національної єдності. – In: Карпатська Україна і Августин Волошин. Матеріали міжнародної наукової конференції. Red. П. Чучка. Ужгород, Гражда 1995, s. 266-275.
- 146) ОГИЕНКО, І. І.: Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви. У двох томах. Томи перший і другий. Київ, Видавництво Україна 1983. 284 s.
- 147) ОГИЕНКО, І. І.: Історія українського друкарства. Київ, Бібліотека «Пам'ятки історичної думки України» Либідь 1994. 446 s.
- 148) ONDRUŠ, Š.: Život Metoda VI: gužachu slověnskyja knigy. – Slavica Slovaca, 20, 1985, s. 118-120.
- 149) ONDRUŠ, Š. – SABOL, J.: Úvod do štúdia jazykov. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1987. 344 s.
- 150) ПАМ'ЯТНИКИ ЛІТЕРАТУРИ ДРЕВНЕЙ РУСИ. XIII век. Red. Д. С. Лихачев. Москва, Художественная литература 1981.
- 151) ПАНЬКЕВИЧ, І.: О путі Єрусалимській Даніїла в списку кінця XVIII. ст. – In: Науковий збірник тов. Просвіта. Том IV. Ужгород 1925, s. 188-194.
- 152) ПАНЬКЕВИЧ, І.: Острожницькі пергаментні листки XI–XII століття. – In: Jazykovedný zborník SAVÚ. 5. Bratislava 1951, s. 248-258.
- 153) ПАНЬКЕВИЧ, І.: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. Культурно-історичне значення пограничних записів. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. 4. Книга друга. Red. A. Kurimský. Prešov, Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove 1970, s. 11-32.
- 154) PAULINY, E.: Fonologický vývin slovenčiny. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1963. 360 s.
- 155) PAULINY, E.: Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1983. 256 s.
- 156) PAVLOVIČ, J.: Bohoslužobné cirkevnoslavizmy v súčasnom slovenskom jazyku. – In: Korene nášho duchovného bytia – život a dielo Konštantína Filozofa. Materiály z konferencie konanej 28. – 29. októbra 1998 v Nitre. Red. E. Krošláková – Ľ. Kralčák. Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa – Filozofická fakulta 1999, s. 72-78.
- 157) PAVLOVIČ, J.: O niektorých problémoch prekladania textu Nového zákona do slovenčiny. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa, Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 152-161.

- 158) ПЕКАР, А. В.: Нариси історії церкви Закарпаття. Том I. Єрархічне оформлення. «Записки ЧСВВ» – «Analecta OSBM». Львів–Рим, Видавництво Отців Василян «Місіонер» 1997. 232 s.
- 159) ПЕКАР, А. В.: Нариси історії церкви Закарпаття. Том II. Внутрішня історія. «Записки ЧСВВ» – «Analecta OSBM». Львів–Рим, Видавництво Отців Василян «Місіонер» 1997. 492 s.
- 160) ПЕРФЕЦКИЙ, Е.: Печатная церковно-славянская книга Угорской Руси в XVII-мъ и XVIII-мъ вѣкахъ. – In: Извѣстия отдѣления русскаго языка и словесности Императорской академии наукъ, Петроградъ 1916, s. 277-294.
- 161) ПЕТРОВЪ, А.: «Старая вѣра» и унія въ ХУП–ХУІІІ вв. У двоухъ томахъ. Том II. С.–Петербург 1906.
- 162) ПЕТРОВ, А.: Материалы для истории Угорской Руси. Петербургъ 1916.
- 163) ПЕТРОВ, А.: Отзвук реформации в русском Закарпатьи XVI. в. Няговскія поученія на евангеліе. Описаніе Няговской рукописи. – Věstnik Královské české společnosti nauk. 1921–1922. Praha 1923.
- 164) ПЕТРОВ, А.: Каноническія визитації 1750–1767 гг. въ вармедяхъ Землинской, Шаришской, Спишской и Абауйской. – In: Научный сборник тов. Просвѣта. 3. Ужгород 1924, s. 104-135
- 165) ПЕТРУШЕВИЧ, А. С.: Историческая Пѣснь. Пѣснь карпаторуссовъ изъ 1683 года. – Литературный Сборникъ Галицкой Матицы 1886, s. 190-198.
- 166) PIŁYPCZAK-MAJEROWICZ, M.: Cerkiewnosłowiańskie druki bazylikańskie w powojennych zbiorach bibliotek polskich. – In: Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7–10 XI. 1991. Kraków, Instytut Filologii Słowiańskiej 1993, s. 221-230.
- 167) ПЛЕТНЕВА, А. А. – КРАВЕЦКИЙ, А. Г.: Церковнославянский язык. Red. В. М. Живов. Москва, Просвещение 1996. 192 s.
- 168) POGORIELOV, V.: Ich popis, rozbor a otisk. – In: Bratislava. III. Časopis Učené společnosti Šafaříkovy. Pořádají F. F. Barbor, A. Pražák, O. Sommer. Nakladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, s. 81-87.
- 169) ПОПОВИЧ, М.: Про світле вогнище нашого минулого (до 500-річчя Мукачівської єпархії). – In: Научный збірник музею української культури в Свиднику. 19. Red. М. Сополіга. Prešov, Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku v Slovenskom pedagogickom nakladateľstve v Bratislave, Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove. 1994, s. 11-23.
- 170) PRACH, V.: Řecko-český slovník. Praha, Scriptorum 1993.
- 171) RAES, A.: Les chant liturgique dans le rite Byzantin. Introductio in Liturgiam orientalem. P. I. O. S. Romae 1947.
- 172) РАКОВСКИЙ, І.: Какого обряда были св. Кириллъ и Мефодій? – Церковная газета, ч. 6, 1858, s. 43-48.
- 173) RATKOŠ, P.: Slovensko v dobe veľkomoravskej. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1990. 212 s.
- 174) РОТ, А. М.: Йосиф Добровский о языке Закарпатских Украинцев. – In: Научні записки. 9. Присвячений 300-річчю воззеднання України з Росією. Ужгород, Ужгородський державний університет. Книжно-журнальне видавництво 1954, s. 245-259.
- 175) РУДАКОВ, А.: Краткое учение о богослужении православной церкви. Москва, Book Chamber International 1991. 126 s.
- 176) САБОВ, Е.: Христоматія церковно-славянськихъ и угро-руськихъ литературныхъ памятниковъ съ прибавленіємъ угро-руськихъ народныхъ сказокъ на подлинныхъ нарѣчїяхъ. Унгварь, Книгопечатня Келетъ В. Іегера 1893.
- 177) САБОВ, Е.: Очерк литературной деятельности и образования Карпатороссов. Ужгород, Изданіе культурно-просвѣтительнаго общества имени Александра Духновича 1925. 32 s.
- 178) САХАНЕВ, В.: Новый карпаторусский этнографический материал. – In: Научный сборник тов. ПРОСВѢТА. Ужгород 1932, s. 68-100.
- 179) СЕНЬКО, І. М.: Історичні події Угорщини в усній традиції Українців Закарпаття. – In: Acta Hungarica. Red. П. М. Лизанец. Ungvár, Hungarológiai Központ 1994, s. 84-88.
- 180) СИЛЬВАЙ, И. А. (Уриил Метеор): Избранные произведения. 1957.
- 181) СЛОВНИК СТАРОУКРАЇНСЬКОЇ МОВИ. XIV–XV ст. Том 1. Red. Л. Л. Гумецька. І. М. Керницький. Київ, Наукова думка 1977.
- 182) СЛОВНИК СТАРОУКРАЇНСЬКОЇ МОВИ XIV–XV ст. Том 2. Red. Л. Л. Гумецька. І. М. Керницький. Київ, Наукова думка 1978.
- 183) SŁOWNYK SŁOWACKO-POLSKI. II. Krakow, Universitas 1998.
- 184) SOPOLIGA, M.: K problematike vývoja etnickej menšiny Rusínov-Ukrajincov na Slovensku. – Etnologické rozpravy. 1-2. Bratislava, Etnografické múzeum SNM – Ústav etnológie SAV – Slovenská národopisná spoločnosť 1997, s. 88-97.
- 185) SPISY PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA. I. Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Red. P. Petrus. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1992. 416 s.
- 186) СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Том первый. Часть 2. Е-К. Москва, Книга 1989.
- 187) СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Том второй. Часть 2. Москва, Книга 1989.
- 188) СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И.: Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Том третий. Часть 1. Р-С. Москва, Книга 1989.
- 189) STANISLAV, J.: Kultúra starých Slovákov. (Reprint pôvodiny z roku 1944.) Bratislava, Kubko Goral 1997. 72 s.
- 190) STERN, D.: Відносини набожних пісень до літургії у східних слов'ян в XVII–XVIII стст. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodnenie po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 321-330.
- 191) СУПРУН, А. Е.: Церковнославянский язык. Минск. Пропилей 1999. 51 s.

- 192) SVĚTÁ BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVĚTÉHO JÁNA ZLATO-ÚSTEHO. Prešov, Vydal Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku 1998. 88 s.
- 193) SZÉMÁN, I.: A Boldog Szűz Maria tisztelete a görög egyházban. Budapest, Szent István Társulat Kiadása 1908.
- 194) ŠAFÁRIK, P. J.: Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Spiš. I. Red. P. Petrus. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1992.
- 195) ЩЕГЛЕБА, С. А.: Богогласник. Историко-литературное исследование. Киев 1918.
- 196) ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. – Slavica Slovaca, 34, 1999, s. 137-148.
- 197) ŠPIDLÍK, T.: Slovanská spiritualita. – In: Spiritualita, formácia a kultúra. Red. T. Špidlík. Velehrad, Refugium Velehrad–Roma, s.r.o. 1995, s. 24.
- 198) ŠPIDLÍK, T.: Ruská idea – jiný pohled na člověka. Řím (1995), Velehrad, Křesťanská akademie 1996. 414 s.
- 199) ШТЕЦЬ, М.: До питання словацько-українських мовних контактів. – In: Acta Hungarica. 3. Red. П. Лизанец. Hungarológiai Központ, Užhorod 1994, s. 59-65.
- 200) ŠTEC, M.: Ukrajinský jazyk na Slovensku (Sociolingvisticke a interlingvisticke aspekty) / Українська мова в Словаччині (Соціолінгвістичне та інтерлінгвістичне дослідження). Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika Košiciach 1996. 256 s.
- 201) ŠVAGROVSKÝ, Š.: K otázke genézy a konštituovania jazyka juhoslovenských Rusínov (Rusniakov). – Slavica Slovaca, 19, 1984, s. 248-263.
- 202) ŠVORC, P.: Zakliata krajina Podkarpatská Rus 1918–1946. Prešov, Univerzum 1996. 126 s.
- 203) ТЕРНИСТА ДОРОГА ДО ЄДНОСТІ. До 350-річчя Ужгородської унії. Red. Ю. Сабов. Ужгород, Мукачівська греко-католицька єпархія 1995. 232 s.
- 204) ТИХІЙ, Ф.: З окраины чесько-руських литературных взаемин. – In: Науковий збірник тов. Просвіта в Ужгороді. 2. Ужгород, Видає літературно-науковий одділ. Книгопечатня Юлія Фелдешія 1923, s. 108-113.
- 205) TICHÝ, F.: Bohuš Nosák a podkarpatskí Rusíni. – Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu. roč. 5, č. 1-2. Nákladom Matice slovenskej vydáva Matičná správa 1927.
- 206) TICHÝ, F.: Československé písně v Moskevském zpěvníku. Praha a Bratislava, Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě vytiskla Státní tiskárna v Praze 1931. s. 88 + 18 strán obrazových příloh.
- 207) TICHÝ, F.: Kytice české a slovenské duchovní lyriky lidové. Praha 1931.
- 208) ТИХІЙ, Ф.: Шарішський пісенник з XVIII. віку. – Дукля. 4. Prešov 1956, s. 119-123.
- 209) TICHÝ, F.: Několik poznámek k světským písním v Moskevském zpěvníku. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. 1. Prešov, Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, Відділ української літератури в Пряшеві 1965, s. 119-123.
- 210) TIMKOVIČ, J.: Letopis krásnobrodského monastiera. Prešov, Vydavateľstvo a Nakladateľstvo Blahovistníka 1995. 126 s.
- 211) TKÁČ, Š.: Ikony zo 16.–19. storočia na severovýchodnom Slovensku. Bratislava, Tatran 1980.
- 212) TKADLČÍK, V.: Cyrilometodějský kult na křesťanském Západě. Olomouc, Matice cyrilometodějská s.r.o. 1995. 53 s.
- 213) ТОЛСТОЙ, Н. И.: Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян. – In: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. Москва 1982, s. 236-249.
- 214) УДВАРИ, И.: Походzene плачущей Богородици. Нова думка, ро. 19, ч. 84, Vukovar 1990, s. 15-17.
- 215) UDVARI, I.: Ruthenisches amtliches Schrifttum in Ungarn des 18. Jahrhunderts. – Studia Slavica Savariensia. 1. Szombathely 1993, s. 65-83.
- 216) UDVARI, I.: Вмісто послеслова. – Катехісизм малый или Наука православно-христiанскаа сокращенная во благочестное воспитание юношества дiяцесiи Молнкачовскiа составленная в ОУнгварѣ. Ed. I. Udvári. Nyiregyháza 1997, s. 184-198.
- 217) UDVARI, I.: Предслова. – Zsírosné Dr. Jobbágy, M.: Ismerjenek meg inket! 15 bács-szerémi Ruszin nyelvlecke/ Витайце у нас! 15 лекції бачванско-сримского русского языка. Nyiregyháza 1998, s. 9-10.
- 218) ULICHNÝ, F.: Podiel cirkevných inštitúcií na vývoji osídlenia a hospodárstva východného Slovenska v 12.–16. storočí. – Archaeologia historica. 10, 1985, s. 357-367.
- 219) ULICHNÝ, F.: Urzeitliche und frühhistorische Besiedlung der Ostslowakei in Bezug zu den Nachbargebieten. – Archäologisches Institut der Slowakischen Akademie der Wissenschaften, Nitra 1986. (Sonderdruck).
- 220) ULICHNÝ, F.: Dejiny osídlenia Šariša. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1990. 517 s.
- 221) ULICHNÝ, F.: Podiel Rusov, Rusínov na doosídľovaní Slovenska v stredoveku. – Slavica Slovaca, 28, 1993, s. 21-29.
- 222) ULICHNÝ, F.: Dejiny osídlenia Užskej župy. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafaříkianae. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1995. 358 s.
- 223) VARSÍK, B.: Muránske Artikule z roku 1585. Prameny. – In: Bratislava. Časopis Učené společnosti Šafaříkovy. Pořádají J. F. Barbor, A. Pražák, O. Somer. Roč. III., č. 1. Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě, Tiskem Státní tiskárny v Praze 1929, s. 129-132.

- 224) VARSÍK, B.: Národnostný problém trnavskej univerzity. Bratislava, Učená Spoločnosť Šafaříkova 1938. 259 s.
- 225) VARSÍK, B.: Slováci a ich etnický priestor v minulosti. – Slovenská liga, 9, 9-10, Bratislava 1943 (separátny výtlačok).
- 226) VARSÍK, B.: Osídlenie Košickej kotliny. 1. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1964. 475 s.
- 227) VARSÍK, B.: Osídlenie Košickej kotliny. 2. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1973. 598 s.
- 228) VARSÍK, B.: Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Patisie. 3. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1977, 574 s.
- 229) VASIL, C.: Východní biskupi v Uhorsku v 10.–14. storočí. – In: Gréckokatolícky kalendár 1997. Red. P. Kušnír. Michalovce, Byzant – Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda 1996, s. 52.
- 230) VASIL, C. – MARINČÁK, Š.: Svätý Demeter Solúnsky. Bratislava, Aloisia-num, Dobrá knižočka 1997. 60 s.
- 231) VASIL, C.: Gréckokatolícke liturgické knihy a normy – prostriedok jednoty a príležitosť na konfrontáciu jednotlivých národných a cirkevných spoločenstiev. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obroduenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 285-312.
- 232) VAŠICA, J.: Z cirkevněslovanských rukopisů Národní knihovny v Praze a Slovanské knihovny. K vydání připravila Z. Hauptová a H. Rudlovčáková. Praha, Národní knihovna v Praze – Slovanská knihovna ve spolupráci se Slovanským ústavem 1995. 199 s.
- 233) VAVŘÍNEK, V.: Cyrilometodějská mise v kulturním kontextu soudobé Evropy. – Česká slavistika. České přednášky pro XI. mezinárodní sjezd slavistů. Bratislava 1993. Slavia 62, 1993, s. 235-240.
- 234) Великий церковный Изборникъ. Составилъ Іерей Андрей В. Поповичъ. Издание Юліа Феддешіа въ Оѹжгородѣ 1925.
- 235) ВЕНИАМИН, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский: Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных в четырех томах. Издание у двух томах. Том первый. Москва, Русский духовный центр 1992. 255 s.
- 236) ВЕНИАМИН, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский: Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных в четырех томах. Издание у двух томах. Том второй. Москва, Русский духовный центр 1992. 248 s.
- 237) VILIKOVSKÝ, J.: Cantus Catholici. – In: Bratislava. Časopis pro výzkum Slovenska. 9. Pořádají J. F. Barbor, V. Klecanda, K. Laštovka. Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě 1935, s. 269-306.
- 238) VITOVEC, P.: Hudební liturgické tradice Pravoslavní církve. Brno 1998. 20 s.

- 239) VLAŠÍN, Š.: Slovník literární teorie. Praha, Československý spisovatel 1977.
- 240) ВОЗНЯК, М.: Матеріали до історії пісні і вірші. Тексти й замітки. Том I. Українсько-руський архів. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові 1913. 240 s.
- 241) ВОЗНЯК, М.: Матеріали до історії пісні і вірші. Тексти й замітки. Том II. Українсько-руський архів. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові 1914. 240 s.
- 242) ВОЗНЯК, М.: Історія української літератури. У двох книгах. Книга друга. Львів, Видавництво „Світ” 1994. 560 s.
- 243) WITKOWSKI, W.: Uwagi o poezji Ukraińców – unitów i o Bohohlasnyku z 1790 r. – In: Zeszyty naukowe. Historia literatury. 2–4. Opole, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich. 1982.
- 244) WITKOWSKI, W.: Drukarnia bazylińska w Poczajowie – osiemnastowieczny ośrodek kultury na Wołyniu. – In: Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7–10 XI. 1991. Kraków, Instytut Filologii Słowiańskiej 1993, s. 231-247.
- 245) WOLLMAN, F.: Někteře projevy vědomí sounáležitosti a součinnosti humanisticko-barokního řázu. – Slavia, Praha 1957, s. 79-104.
- 246) ЗАКЛИНСЬКИЙ, К.: Нарис історії Краснобрідського монастиря. – In: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику I. Prešov, Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, Відділ української літератури в Пряшеві 1965, s. 43-57.
- 247) ZAKREWSKI, K.: Bizancjum w średniowieczu. Kraków, Universitas 1995. 109 s.
- 248) ЗАПАСКО, Я. П.: Мистецтво книги на Україні в XVI–XVIII вв. Львів, Видавництво Львівського університету 1971.
- 249) ZÁZNAMY Z DISKUSIE K PREDNESENÝM REFERÁTOM. XI. medzinárodný zjazd slavistov. Bratislava 30. augusta – 8. septembra 1993. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slovenský komitét slavistov/Slavistický kabinet SAV 1998. 663 s.
- 250) ŽEŇUCH, P.: Po stopách klokočovskej ikony. Michalovce, Gecko&Buraľ 1993. 26 s.
- 251) ŽEŇUCH, P.: Historická pieseň o Klokočove. Proglas, roč. 5, č. 2, 1994, s. 1-2.
- 252) ŽEŇUCH, P.: Rusínska pieseň karpatskej oblasti v rukopisných zborníkoch. – In: Rusíni: Otázky dejín a kultúry. Zborník referátov z vedeckej konferencie: *Rusíni v dobe slovanského obroduenia*. Bardejovské Kúpele 15.–16. 10. 1994. Red. F. Barna. Prešov, Rusínska obroda 1994, s. 95-102.
- 253) ŽEŇUCH, P.: Otázka jazyka v karpatskej oblasti od 16. do 19. storočia. – In: Slovenčina v historickom kontexte. Materiály z konferencie konanej v Nitre 16.–17. mája 1996. Red. L. Kralčák. Nitra, Vysoká škola pedagogická 1996, s. 32-42.
- 254) ŽEŇUCH, P.: K otázkam prekladu žalmov kamaldulskej Biblie a kalvínskeho žaltára z roku 1752. – In: O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1997, s. 41-52.

- 255) ŽEŇUCH, P.: Paraliturgická pieseň východného obradu. – In: Slovanské štúdie. 2/1994. Red. T. Ivantyšinová. Bratislava, Academic Electronic Press 1997, s. 66-86.
- 256) ŽEŇUCH, P.: Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky. Historicko-literárna a religiózna interpretácia. – In: VARIA VI. Red. M. Nábělková. Bratislava, Slovenská jazykovedná spoločnosť pri SAV 1997, s. 197-208.
- 257) ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore. – Historický časopis, 46, 1998, s. 649-662.
- 258) ЖЕНЮХ, П.: До проблемаики паралітургічної пісні східного обряду. – In: Матеріали міжнародної славістичної конференції пам'яті професора Костянтина Трофимовича (1-3. квітня 1998 року). У двох томах. Том II. Red. В. Моторний. Львів, Літопис 1998, s. 347-354.
- 259) ŽEŇUCH, P.: K niektorým otázkam putovania a cestopisu v prostredí Slavia Orthodoxa. – In: Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu (z príležitosti 300. výročia úmrtia Tobiáša Masníka). Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 1998, s. 215-228.
- 260) ŽEŇUCH, P.: Krátky opis dvoch kníh uložených v knižnici Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove. – In: Varia. VII. Red. M. Nábělková. Bratislava, Slovenská jazykovedná spoločnosť 1998, s. 312-322.
- 261) ŽEŇUCH, P.: Správa z výskumu v rukopisných oddeleniach v Zakarpatskom národopisnom múzeu a v Univerzitnej knižnici v Užhorode. – Slavica Slovaca 33, 1998, s. 58-66.
- 262) ŽEŇUCH, P.: K niektorým otázkam výskumu bohoslužobnej a mimobohoslužobnej piesňovej tvorby v cyrilských spevníkoch z východného Slovenska. – Slavica Slovaca, 34, 1999, s. 64-75.
- 263) ŽEŇUCH, P.: The Church Slavonic Language in the East Slovak Cultural Environment. – In: Slovaks in the Central Danubian Region in the 6th to 11th Century. Red. M. Kučera. Bratislava, Slovenské národné múzeum 2000, s. 217-225.
- 264) ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Red. J. Doruľa. Bratislava, Slavistický kabinet SAV 2000, s. 231-274.
- 265) ŽEŇUCH, P.: Pieseň ako ikona. Úloha paraliturgickej piesne v živote východnej cirkvi. – Viera a život, 10, 2000, s. 104-124.

Resumee

Die Ostslowakei gehört zum sprachlichen, historischen und kulturellen Raum des slavischen Westens (Slavia Latina, bzw. Slavia Romana), doch die kulturell-historische Entwicklung in diesem Region sollte man aus dem Gesichtspunkt der Berührungen zwischen den beiden slavischen Konglomeraten – *Slavia Latina* (event. *Romana*) und *Slavia Orthodoxa* (event. *Byzantina*) betrachten. Der Nachlass des Kirchenslavischen als einer sakralen und literarischen Sprache entstand auf dem Gebiet der Ostslowakei nicht unter solchen Bedingungen, wie in den anderen Teilen der ostslavischen Welt. Dort formten sich mittels der byzantinisch-slavischen rituellen Tradition die nationalen Redaktionen des gottesdienstlichen Kirchenslavischen aus und entstanden die religiösen Gemeinschaften auf den Prinzipien der Selbstverwaltung der nationalen Kirchen. Im östlichen rituellen Milieu wurde nämlich nie vorgeschrieben (und es gilt bis heute), in welcher Sprache die gottesdienstlichen Riten gefeiert werden sollen. Die gottesdienstliche Sprache soll nach der Tradition der byzantinischen Kirche diejenige Sprache sein, die der Volkssprache am nächsten steht. Im ostslowakischen Milieu gibt es bestimmte Formen von Bilinguismus: ein homogenes Bilinguismus im Raum Slavia Orthodoxa und ein heterogenes auf dem Gebiet Slavia Latina. Die beiden Formen von Bilinguismus deuten auf die Regeln der Verwendung der liturgischen, literarischen und administrativ-rechtlichen Sprache im betreffenden gesellschaftlichen Bereich, zum Unterschied von Verwendung der Volkssprache im privaten Umgang.

Die Benutzung des Kirchenslavischen bei den gottesdienstlichen Riten der orthodoxen Christen in den östlichen Teilen der Slowakei und die Anwendung der Volkssprache (des lokalen Dialekts) im privaten Umgang, hatte zur Entstehung einer Sprache geführt, die aus dem sakralen Milieu (wo Kirchenslavisch als Sprache der Liturgie gebraucht wurde) ausging. Diese Sprache hat sich dem heimischen sprachlichen Bewusstsein angepasst. So entstand die mittlere Form der sprachlichen Äußerung, die sog. *Standardsprache*, in der die paraliturgischen Lieder geschrieben wurden. Dabei hat man sich an die Regel gehalten: *wir schreiben nicht so, wie wir sprechen, sondern wir schreiben so, wie wir lesen*. Obwohl die slowakischen Gläubigen des byzantinisch-slavischen Ritus in ihrem privaten Umgang die Muttersprache (die ostslowakischen Mundarten) und bei den gottesdienstlichen Riten das Kirchenslavische als die Sprache der Liturgie verwendeten, in schriftlicher Form benutzten sie diejenige Form der Sprache, die zwischen der Sprache der Liturgie und der Volkssprache stand. Die kyrillischen Gesangbücher aus dem 17.-19. Jahrhundert sind in der Sprache geschrieben, die durch das Übernehmen der Elemente aus der Volkssprache gekennzeichnet ist. Das Charakter des sakralen (liturgischen) Kirchenslavischen hat sich dabei geändert. Die *Standardsprache* unterscheidet sich nämlich von der Volkssprache dadurch, dass sie vor allem eine geschriebene Sprache ist, eine Sprache der literarischen Produktion, Sprache der Predigten, der reli-

giösen Schriften und eine Sprache der Dokumente des administrativ-rechtlichen Charakters. Vom *liturgischen Kirchenslavischen* unterscheidet sie sich dadurch, dass in dieser Sprache keine gottesdienstliche Riten gefeiert wurden (und so ist es bis heute). Die liturgische Form des Kirchenslavischen sollte als *sakrale Sprache* wahrgenommen werden. In sakraler Sprache wurde die Bibel und die liturgischen sowie die in kanonischen Büchern gebrauchten gottesdienstlichen Texte geschrieben.

Die slowakischen sowie die anderen Gläubigen des byzantinisch-slavisches Ritus benützten in ihrem privaten Umgang die Muttersprache (Mundarten), bei den gottesdienstlichen Riten das Kirchenslavische und in schriftlicher Form eine zwischen der Liturgie- und der Volkssprache stehende Sprachform. Die Verwendung dieser Form der Sprache ergab sich aus der sprachlichen Praxis. Die passive Verwendung des Kirchenslavischen stützte sich nur auf die Kenntnisse der festen Teile der Liturgie, die sich dank häufiger Wiederholung ins Gedächtnis der Gläubigen geprägt haben. Das Kirchenslavische beeinflusste die örtliche Mundart in schriftlicher Form so, dass fast kontinuierlich die hybriden Formen und Wortzusammensetzungen entstanden, die im Grunde eine örtliche Mundart und das örtliche Sprachbewusstsein widerspiegeln. Oft geht es um die Kirchenslavismen, die in die beschriebene Sprache eingedrungen sind.

Die slowakischen Gläubigen des byzantinisch-slavisches Ritus werden oft, ebenso wie die Griechisch-Katholiken in Wojwodina, für einen Bestandteil des russinischen ethnischen Elements gehalten. Solche verfehlte Feststellungen werden nur mit Hinweis auf die äusserlichen Erscheinungen bei den slowakischen Gläubigen des byzantinisch-slavisches Ritus begründet, denn diese bei den gottesdienstlichen Riten verwandten und in einigen Gebieten bis heute noch die gottesdienstlichen Bücher in kirchenslavischer Sprache verwenden, was bei manchen Beobachtern die Illusion erweckt, dass auch die Muttersprache solcher Gläubigen eine „russische“ Sprache sei. Oft haben (bei den Volkszählungen) die slowakischen Griechisch-katholiken die Frage, zu welcher Nationalität sie sich bekennen, so beantwortet, dass sie, allein ihrem Glaubensbekenntnis, dem „russischen“ Glauben nach, die *Rusnaken* wären. Auf solche Weise sind viele slowakische Gläubigen byzantinisch-slavisches Ritus in der Ostslowakei zu den Russinen zuzurechnet worden. Bis heute werden oft die Begriffe *griechisch-katholisch* und *russisch* für identisch gehalten, so dass immer wieder vorkommen konnte, dass als Russinen auch solche Griechisch-katholiken bezeichnet wurden, die nicht ruthenischer Nationalität waren. Man sollte aber in Rücksicht nehmen, dass schon bei der Annahme der Užhoroder Union (1646) ein Teil der Gläubigen der Kirche des byzantinisch-slavisches Ritus nach dem ethnischen Ursprung slowakisch war. Deswegen müssen Behauptungen wie „aus den Rusnaken nach dem Glauben wurden die Russinen im ethnischen Sinne, denn sie bei den Gottesdiensten das Kirchenslavische benützten“ abgelehnt werden. Die Muttersprache dieser Benutzer der sakralen Form des Kir-

chenslavischen ist die ostslowakische Mundart. Mit dem lateinischen Begriff *Rutheni* wurden also nicht nur ethnische Russinen, sondern auch die ethnisch andersartigen Gläubigen des byzantinisch-slavisches Ritus, also auch Slowaken bezeichnet. Diese Feststellung wird auch durch viele slowakische mundartliche Elemente in kyrillisch geschriebenen paraliturgischen Liedern belegt. Bis heute halten sich viele ethnische Slowaken des byzantinisch-slavisches Ritus nach ihrem Glauben für *Rusnaken*, nach der Nationalität aber bekennen sie sich zu den Slowaken.

In der Sprache, die die Slowaken des byzantinisch-slavisches Ritus in paraliturgischen Liedern verwendet haben, ist also eine solche Form des Kirchenslavischen zu sehen, die dem sprachlichen Bewusstsein der slowakischen Benutzer angeglichen ist; im kyrillischen handschriftlichen Schaffen dominieren neben den Kirchenslavismen die sprachlichen Elemente der ostslowakischen Mundart.

Eine bedeutende Rolle bei der Adaptation der kirchenslavischen Sprache im religiösen Schrifttum und im paraliturgischen Liederschöpfung an die örtlichen sprachlichen Verhältnisse spielte auch das Bildungsniveau des Skriptors. Die Kenntnis der slowakischen Sprache, bzw. ihrer örtlichen Form verbreitete sich mittels vielseitigen und dauerhaften religiösen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen auch unter der russinischen Bevölkerung in der Ostslowakei. Auch die walachische Kolonisation brachte ethnisch ostslawische (ukrainische bzw. russinische) Bevölkerung mit sich. Deswegen wurden einige, vor allem lexikalische Elemente der russinischen Sprache im kyrillischen Schriftstücken und Werken als kirchenslavisch wahrgenommen.

Die kyrillischen handschriftlichen Werke der ostslowakischen Provenienz, die die sprachlichen Elemente der slowakischen Mundarten aufweisen, gehören zum natürlichen Bestandteil des slowakischen kultur-historischen Kontext, ein Bestandteil der kulturellen und sprachlichen Erbschaft.

Резюме

Восточная Словакия как правило относится к языковому, историческому и культурному простору славянского Запада (Slavia Latina или Slavia Romana). В противоречии того, культурно-историческое развитие этого региона надо воспринимать с точки зрения взаимовлияний двух пространств Slavia Latina (Slavia Romana) и Slavia Orthodoxa (Slavia Byzantina). Церковнославянский язык, как язык литературной и церковной среды восточной Словакии формировался в совсем других условиях, какие нам известны с тех частей славянского мира, в которых посредством византийско-славянской обрядовой традиции сформировались отдельные национальные редакции богослужебного церковнославянского языка, и так появились религиозные общности основаны на принципе самоуправления национальных церквей. Надо упомянуть о том, что восточная церковь никогда не устанавливала и до сих пор не устанавливает язык литургических обрядов. Исходя из традиций византийской церкви, языком богослужений должен быть язык, который более всех близкий языку народа. К упомянутым двум культурным простором относится определенная форма билингвизма: гомогенная билингвальность в среде Slavia Latina и гетерогенная билингвальность в просторе Slavia Orthodoxa. Обе формы языкового билингвизма показывают на правила использования литургического, литературного и административно-юридического языка в соответствующей общественной сфере, в противоположение использованию народного языка в сфере частного, личного общения. Так как православные христиане восточной Словакии исполняют богослужения на церковнославянском языке, а в сфере частного общения используют народный язык (местный диалект, говор), предоставилась возможность возникновения такого языка, который имеет основу в сакральной среде (церковнославянский язык как литургический язык), но все таки приспособился к местному языковосознанию, местному говору. Таким образом возникла *средняя форма языка*, так называемый *стандартный язык*, на котором возникало духовное песенное творчество, паралитургические песни. Применялось правило, *что не пишем так, как говорим, а пишем так как читаем*. Хотя словацкие верующие византийского ритуала в сфере личного общения говорили на родном языке (восточнословацкие диалекты) и при богослужении использовали церковнославянский литургический язык, но в письменной форме применяли тот вариант языка, который стоит между литургическим языком и языком народа. Песенное творчество византийского стиля 17–19 в. записано кирилловским шрифтом на языке, который возник заимствованием элементов народного языка, причем формировался и характер сакрального церковнославянского языка. Значит, стандартный язык отличался от языка народа тем, что он преимущественно языком письменного общения, языком литературного творчества, духовной литературы, церковных проповедей

и языком документов административно-юридического характера. В отличие от литургического церковнославянского языка на нем никогда не совершались богослужения. Литургическую форму церковнославянского языка надо воспринимать как сакральный язык, на котором написана Библия, литургические и богослужебные тексты записаны в канонических книгах.

Можно сказать, что словацкие верующие византийско-славянского ритуала в сфере бытового общения использовали местный народный диалект, церковные богослужения совершались только на церковнославянском языке, но в письменном виде использовали ту форму языка, которая стоит между литургическим и народным языком. Именно эта форма языка вытекает из языковой практики. Пассивное использование церковнославянского языка словаками византийского обряда исходит только из знаний некоторых постоянных частей литургии, которые благодаря частому повторению врезались в память носителей языка. Церковнославянский язык оказывал заметное влияние на характер местного говора так, что постоянно образовались гибридные и сложные слова, которых основу можно найти в народном языке, или церковнославянизмы, которые проникали в язык литературного творчества.

Словацких верующих, которые считают себя представителями византийско-славянской церкви, так как и грекокатолических верующих (униатов) Воеводины, многие считают элементом русинского населения. Это наверно ошибочное констатирование имеет основу только в внешнем выражении словацких верующих восточной церкви, которые при совершении своих богослужений использовали, но некоторые и до сих пор используют богослужебные книги написаны на церковнославянском языке. Этот факт у многих исследователей производит впечатление *восточнославянского языка*. Также и словацкие униаты во время переписи населения часто считали себя по национальности русинами, хотя они только исповедали *русскую веру* (восточнославянский обряд). Таким образом многие верующие византийско-славянского ритуала в восточной Словакии считались представителями русинского населения. Буквально до настоящего времени часто отождествляются понятия *грекокатолический* и *русский*, что позволяло обозначать русинами также тех униатов, которые не принадлежат по национальности к русинскому населению. Надо принимать во внимание, что уже во время Ужгородской унии (1646) часть верующих византийско-славянского ритуала считалась жителями словацкого этнического происхождения. Так как родной речью пользователей сакральной формы церковнославянского языка являются восточнословацкие диалекты, не можно согласиться с утверждением, что русины по вере превращались в русинов по национальности, потому что исполняли богослужения на церковнославянском языке. Латинским термином Rutheni обозначались не только русины по национальности, но и христиане других национальностей, которые считались старонниками византийско-славянского ритуала,

значит и словаки. Об этом свидетельствуют многие словацкие диалектные элементы в духовном паралитургическом творчестве записаном кириллицей. До сих пор некоторые словаки по национальности считают себя на основе своего вероисповедания русинами.

Язык, который используют словаки византийско-славянского ритуала в паралитургическом песенном творчестве, можно считать такой формой церковнославянского языка, которая приспособливалась языконому сознанию словацких пользователей.

Большую роль в формировании церковнославянского языка в духовном творчестве и в паралитургическом песенном творчестве сыграла тоже уровень образования переписчика. Знание словацкого языка, или его местной диалектной формы проникала тоже между жителей русинского населения в восточной Словакии посредством церковных, культурных, социальных и экономических контактов. Также валашская колонизация была восточнославянского происхождения (украинская, или русинская). Таким образом многие, особенно лексические единицы русинского или украинского языка в кириллических памятниках восточнословацкого происхождения воспринимали как церковнославянизмы.

Кириллическое рукописное наследство восточнословацкого происхождения, в которых находятся многие элементы словацких диалектов, является неотъемленной естественной частью словацкого культурно-исторического контекста, составной частью культурного и языкового наследства словаков.

PhDr. Peter Žeňuch, CSc.

MEDZI VÝCHODOM A ZÁPADOM

Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku

Návrh obálky: Bc. Roman Urmanič

Zodpovedný redaktor: Emil Borčín

Technická redakcia a počítačové spracovanie: PhDr. Peter Žeňuch, CSc.

Prvé vydanie. Vydala Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied,
v Bratislave roku 2002 ako svoju 3383. publikáciu.

Počet strán: 288

Z tlačových podkladov Slavistického kabinetu SAV vytlačila Veda,
vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

ISBN 80-224-0697-X