

УДК 811.163.1«17»(477.87-21)

Žeňuch Peter

CYRILSKÁ RUKOPISNÁ EDUKAČNÁ SPISBA V PROSTREDÍ MUKAČEVSKÉJ EPARCHIE V 18. STOROČÍ

Cyrilská rukopisná písomná tradícia, ktorá vznikala v 18. storočí prostredí Mukačevskej eparchie, je cenným pramenným materiálom. Vďaka takýmto textom si možno utvoriť obraz o aktuálnej kultúrnej i spoločenskej situácii i o uplatňovaní sa byzantsko-slovanskej tradície. Pre výskum týchto pomerov je potrebné poznať nielen lokálnu jazykovú prax, ale aj historicko-spoločenské i religiózne pomery. Osobitnú úlohu preto zohrali vlastné duchovné a nábožensko-kultúrne zdroje, ktoré ovplyvňovali aj obradovo latinské konfesijné vplyvy. Zjednocujúcou zložkou však pre všetkých veriacich byzantsko-slovanskeho obradu v priestore Mukačevskej eparchie v 18. storočí bez ohľadu na etnickú či jazykovú príslušnosť jej nositeľov bola cirkevná tradícia, liturgický obrad a liturgický cirkevnoslovanský jazyk zapísaný cyrilským písmom.

Ключові слова: *cyrilské rukopisné pramene, byzantsko-slovanská tradícia, cirkevné dejiny, kultúrny a historický vývin.*

Рукописна кирилична письмова традиція, що виникла у XVIII сторіччі в середовищі Мукачівської єпархії, є цінним джерелом досліджень, оскільки такі тексти створюють уявлення про актуальну культурну й суспільну ситуації, а також функціонування візантійсько-слов'янської традиції. Для вивчення таких відношень потрібно знати не тільки локальну мовну практику, а й суспільно-історичні та релігійні зв'язки. Важливе значення мають саме духовні й культурно-релігійні джерела, на які впливала обрядова латиномовна конфесійна писемність. Однак об'єднуювальними елементами для всіх вірян візантійсько-слов'янського обряду в середовищі Мукачівської єпархії у XVIII сторіччі незалежно від етнічної та мовної належності її носіїв були церковна традиція, літургійний обряд і літургійна церковнослов'янська мова, записана кириличним шрифтом.

У зв'язку з тим факт, що віряни Мукачівської єпархії належать до візантійсько-слов'янської традиції, пов'язаний не тільки з обрядом, літургійною мовою чи співом. Функціонування суспільства неможливо координувати за допомогою адміністративних, правових або догматично-релігійних принципів. Церковна спільнота – це насамперед живий організм людей-вірян, для яких важлива традиція, культура й духовність. Саме це спричинило до існування в середовищі Мукачівської єпархії делікатного різноманіття єдності, яке не варто розглядати шаблононо, стереотипно.

Ключові слова: *кириличні рукописні джерела, візантійсько-слов'янська традиція, церковна історія, культурний та історичний розвиток.*

Cyrillic manuscript written tradition of the Eparchy of Mukachevo in the 18th century is source material of great value. Thanks to such texts it is possible to get knowledge of the current cultural and social situation as well as the application of the Byzantine-Slavic tradition. Researching this not only local linguistic praxis but also historical-social and confessional conditions are necessary to know. Therefore, own spiritual and confessional-cultural sources played the specific role that affected also the ritual Latin confessional influences. Church tradition, liturgical rite and liturgical Church Slavic language written in the Cyrillic script, however, unified all believers of the Byzantine-Slavic rite of the Eparchy of Mukachevo in the 18th century regardless of ethnic or linguistic affiliation of its representants.

Key words: *Cyrillic manuscript sources, Byzantine-Slavic tradition, Church history, cultural and historical development.*

Vývin obyvateľstva východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi spája podobný kultúrny kontext, ktorý od najstarších čias určovali konfesijné, spoločenské i politické podmienky, v ktorých sa formovala slovenská i rusínska religiózna a kultúrna identita. Práve historický vývin a kultúrne reálie prostredia, v ktorom sa tieto spoločnosti formovali, utvorili podmienky pre zachovanie tradícií a kultúrnych hodnôt, ktoré im umožnili spoločne vstupovať do prirodzených historických i politicky integrovaných celkov. Takýto model identity založenej na komunikácii a kultúrnych interakciách dokonale vystihuje súžitie slovenského i rusínskeho obyvateľstva pod Karpatmi, kde sa obidve tieto kultúrne spoločnosti počas storočí vzájomných kontaktov významne ovplyvňovali. Slováci a Rusíni na východnom Slovensku a v Zakarpatskej oblasti Ukrajiny od najstarších čias vystupovali vo všetkých dôležitých historických momentoch spoločne; neuskutočnil sa ani jeden spoločenský, konfesijný či ekonomický pohyb, nevznikla ani jedna roľnícka vzburá, ani žiadne iné organizované či spontánne hnutie, aby sa na ňom spoločne nepodieľali Slováci a Rusíni¹. V spomínanom priestore obidve etniká

¹ Možno tu uviesť napríklad vzbury roku 1614 v Krásnom Brode, povstanie východoslovenských stolíc roku 1631 pod vedením Petra Čásara, kurucké i rákociovske povstania koncom XVII. a začiatkom XVIII. storočia či východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831, v ktorých slovenskí i rusínski sedliaci bojovali spoločne [4, s. 3–5; 14, 466].

zbližovala aj konfesionalita, teda byzantsko-slovanský obrad, cirkevná únia, ekonomické a spoločenské zrovnoprávnenie duchovenstva východného rítu s obradovo latinským kňazstvom, gréckokatolícke vierovyznanie a orientácia na Rím a pápeža.

Osobitnú rolu v tomto procese zohrala najmä jezuitská Trnavská univerzita i viedenské Barbareum, na ktorých študovali významné osobnosti kultúrneho a konfesijného života slovenskej i rusínskej spoločnosti. Práve táto skutočnosť prispela k upevneniu pozitívnych vzťahov byzantsko-slovanského konfesijného prostredia so západnou, najmä slovenskou kultúrou ovplyvnenou latinskou konfesijnou tradíciou v priestore Mukačevskej eparchie. Formovanie kultúrnej identity veriacich tejto eparchie sa tak dialo prostredníctvom latinskej i cirkevnoslovanskej vzdelanosti.

Autormi latinských spisov, ktoré sa venovali byzantsko-slovanskému prostrediu v severovýchodnom prostredí Uhorska, boli tiež významní predstavitelia slovenského kultúrneho a spoločenského života. Patria tu osobnosti ako Matej Bel, slovenský polyhistor a vlastenec, ktorý v opisoch východoslovenských stolíc podáva obraz o rusínskom etniku; ďalej je to napríklad František Adam Kollár, ktorý pôsobil pri cisárskom dvore vo Viedni ako kustód a učenc. František Adam Kollár pripravil súpis argumentov podporujúcich starobylosť gréckej cirkvi slovanskej tradície v Uhorsku; jeho práca *De ortu, progressu et incolatu nationis Ruthenicae in Hungaria* vznikla v roku 1769, no hoci ostala v rukopise, slúžila potrebám cisárskej kancelárie. Poslúžila veľmi dobre aj biskupovi M. M. Olšavskému i A. Bačinskému v argumentácii v prospech starobylosti slovenskej cirkevnej tradície v habsburskej monarchii [13, s. 67–68]. Treba tu spomenúť, že gréckokatolíckym duchovným boli známe aj práce slovenského jezuitu Samuela Timona, najmä jeho dielo *Imago antiquae Hungariae* z roku 1733. Práve prostredníctvom Timonovho diela sa v priestore cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi interpretovali výklady o autochtónnosti Slovanov v stredodunajskom priestore a o ich významnom postavení pri formovaní Uhorského kráľovstva. Timonove výklady o autochtónnosti Slovanov na strednom Dunaji a o počiatkoch kresťanstva pomohli gréckokatolíckym (uniátskym) vzdelancom (napríklad historikovi M. Brađačovi) pri dokazovaní cyrilo-metodského odkazu a tradície v prostredí mukačevskej byzantsko-slovanskej cirkvi [26, s. 23–24, 89–90; 25, s. 131–160].

O spolupráci rusínskych predstaviteľov so slovenským národno-obrodenským hnutím svedčí aj neskoršia účasť exponentov rusínskeho obrodzenia (napríklad Adolfa Dobrianskeho, Jozefa Šoltýsa, Alexandra Danyckého, Michala Visianyky) pri formulovaní *Memoranda uhorských Rusínov* (1849), ktoré vzniklo podľa *Žiadostí slovenského národa* (1848). Rusínski národovci vo svojom memorande podľa slovenského príkladu žiadali zavedenie materinského jazyka do škôl a do úradov v rusínskych oblastiach Uhorska, vydávanie rusínskych novín, primerané zastúpenie v úradoch a armáde. Miestny rusínsky básnik Michal Visianyk dokonca publikoval svoje básnické diela v slovenskom časopise *Orol tatranský*, iní rusínski dejatelia publikovali v slovenských literárnych almanachoch, takým bol napríklad Petro Jančovyč, Danylo K. Najtman, A. Rubij, A. Labanc a i. Viacerí predstavitelia rusínskej inteligencie boli členmi Maticy slovenskej, alebo spolupracovali s ňou, takým bol biskup J. Gaganec, V. Dobrianskyj, K. Dobrianskyj, V. Lodomerskyj, P. Petrašovyč a mnohí ďalší.

Aj neskorší predstavitelia slovenského národnoobrodenského života sa živo zaujímali o rusínske prostredie, napr. Viliam Paulíni-Tóth, Ján Francisci, Andrej Radlinský, František Víťazoslav Sasinek, Jonáš Záborský, Ľudovít Štúr a pred nimi aj Juraj Ribai, ale najmä Pavol Jozef Šafárik, ktorý vo svojom spise *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* nazval región východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi «*terrou incognitou*». Toto pomenovanie bolo motivované predovšetkým nedostatočnými poznatkami z oblasti rozšírenosti rusínskej kultúry a jazyka.

Vzdelaneckú vrstvu v prostredí obyvateľstva byzantsko-slovanského obradu na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská oblasť Ukrajiny) tvorili najmä kňazi a učители, ktorí v prostredí Mukačevskej eparchie vplývali na formovanie kultúrnej identity jej veriacich. Podmienky, v ktorých títo miestni vzdelanci byzantsko-slovanskej tradície získali svoje vzdelanie, bolo však ovplyvnené latinskou písomnou tradíciou i slovenskými písomnosťami, ktoré významne pôsobili na miestnu cirkevnoslovanskú spisbu.

Miestni gréckokatolícki vzdelanci získali svoje nielen na jezuitskej univerzite v Trnave či vo viedenskom Barbareu, ale po vzniku bohosloveckého a učiteľského seminára študovali aj v seminári Užhorode. Študenti teológie po vysvätení získali tak postavenie a práva, ktoré patrili šľachtickému stavu v Uhorsku. Všetky šľachtické práva patrili rovnako rímskokatolíckemu i gréckokatolíckemu duchovenstvu, čo im umožňovalo zúčastňovať sa na zasadnutiach miestnej správy. Všetka moc v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi sa podľa Andreja Deška sústredovala v rukách biskupov [2, s. 540], ktorých podľa zvykového práva vyberá kráľ spomedzi najdôstojnejších neženatých kňazov. A. Deško ich označuje tradičným termínom «*бѣльцы*». Kráľ svoj výber dal vždy potvrdiť pápežovi. Po zverejnení pápežskej buly nasledovala chirotonizácia takto zvoleného kandidáta na biskupské svätenie. Biskupské svätenie sa uskutočňovalo prostredníctvom karpatských (myslí sa tu na rumunských) alebo haličských biskupov: «*Духовная власть сосредоточивается въ особѣ епископовъ, которые избираются королемъ государства изъ достойнѣйшихъ и притомъ безженныхъ священниковъ, бѣльцовъ, а не монаховъ. Потомъ по утверждениі папскою булою, они посвящаются или въ карпатскихъ епархіяхъ, или въ Галиціи*» [2, s. 540]. A. Deško pritom poukazuje aj na skutočnosť, že v jednej z dvoch gréckokatolíckych eparchií žijú aj slovenskí veriaci byzantského obradu: «*Епархій русскихъ двѣ, одна мункачевская, другая пряшевская; къ этой послѣдней принадлежатъ не одни русскіе, но и словаки*» [2, s. 540]. O biskupovi Vasiľovi Popovičovi Andrej Deško píše, že je vlastne prvým biskupom, ktorý nenosí bradu, ani dlhé vlasy: до нашего еще времени русскіе епископы, по древнему православному обычаю, носили бороду и длинные волоса, но епископъ мункачевскій Василій Поповичъ первый явился на посвященіе 1838 года въ Львовѣ безъ бороды и съ обстриженными волосами, къ

немалому удивленiu naroda [2, s. 541], a dodáva k tomu, že už iba podaktorí starí kňazi nosia bradu: «Что касается до священниковъ, то изъ нихъ лишь не многіе старики украшаютъ себя бородами» [2, s. 541]. Poznámka Andreja Deška o nosení brady istým spôsobom evokuje snahu miestneho gréckokatolíckeho kléru pripodobniť sa rímskokatolíckym duchovným, s ktorými ich zrovnoprávnil diplom kráľa Leopolda I. z roku 1692. Treba pripomenúť, že vyrovnanie sa gréckokatolíckeho duchovenstva s latinským klérom bol dlhotrvajúci a náročný proces. Leopold diplomom z roku 1692 síce oslobodil s Rímom zjednotených duchovných byzantského obradu od poddanskej povinnosti v Uhorsku, lebo sa zdôrazňovalo, že žiaden katolícky duchovný bez ohľadu na obrad nesmie zotrvať v poddanstve. No až diplom Karola III. vydaný roku 1721 oslobodil od poddanských povinností aj rodinných príslušníkov gréckokatolíckeho kléru. V konečnom dôsledku táto prax v prostredí byzantskej cirkvi slovanskej tradície v Karpatoch umožnila vznik osobitnej či uzavretej vrstvy, sociálnej skupiny, do ktorej sa iba vo výnimočných prípadoch (najmä vykúpením z poddanstva, tzv. *manumissio*) bolo možné dostať aj iným adeptom (napríklad sedliakom) ako tým, ktorí pochádzali z kňazskej rodiny [17, s. 82].

Ludovít Haraksim o sociálnom a kultúrnom postavení duchovných gréckokatolíckej cirkvi v spoločnosti v tejto súvislosti uvádza, že gréckokatolícke duchovenstvo sa však ani po tomto spoločenskom vzostupe nevyčlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armales a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mestečiek východného Slovenska a Zakarpatska [5, s. 13–14]. Títo Rusíni sa spravidla disimulovali, t. j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemanovia a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodieľali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratióroch, t. j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období «zlatého veku» A. Bačinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek, z mnohodesiatich rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchytili. Hľadali teda existenciu inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa.

Uvádzané skutočnosti svedčia nielen o budovaní duchovného stavu, ale aj o formovaní inteligencie z radov predstaviteľov kultúrneho i spoločenského života spätých s byzantským obradom. Zároveň sa tak možno do popredia dostávajú aj zložité sociálne, etnické a jazykové pomery v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Mukačevskom biskupstve. Dokazujú to práve písomné pamiatky, ktoré vznikali v priestore bývalej Mukačevskej eparchie a ktorých autormi boli práve predstavitelia kultúrneho a duchovného života v prostredí miestnej byzantsko-slovanskej cirkvi. Takým je napríklad historicko-výkladový a edukačný cyrilský rukopisný spis Michala Bradača s názvom *Исторія церковнаѧ Новаго Завѣту* z konca XVIII. storočia. Obsahuje výklad dejín cirkvi od apoštolov po najnovšie obdobie a výklady učenia otcov cirkvi. M. Bradač v spise podáva aj výklad o pôvode heréz v cirkvi, o schizme, husitizme a o protestantskom učení.

Michal Bradač (1740–1815) bol významným gréckokatolíckym historikom. Bol bratom mukačevského vladky Jána (1767–1772). Vyučoval v užhorodskom kňazskom seminári a v období «zlatého veku» Mukačevskej eparchie na prelome XVIII. a XIX. storočia úzko spolupracoval s osvieteným gréckokatolíckym biskupom Andrejom Bačinským. V roku 1790 sa Michal Bradač stal košickým vikárom Mukačevskej eparchie a od roku 1809 aj generálnym vikárom Mukačevskej eparchie. V roku 2009 sa v knižnici Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity podarilo nájsť odpis výkladu dejín M. Bradača. V spise *Исторія церковнаѧ Новаго Завѣту*, ktorý bol počas našich archívnych výskumov v roku 2007 uložený v knižnici Užhorodskej národnej univerzity, M. Bradač venuje osobitnú pozornosť slovanskej liturgickej tradícii, byzantsko-slovanskému obradu a príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu i prekladaniu biblických a liturgických textov do cirkevného jazyka. Zaoberá sa pôvodom Slovanov, poukazuje na dôležitú úlohu prvých veľkomoravských vladárov Mojmira, Koceľa, Rastislava i Svätopluka pri formovaní kráľovstva, ktorého najväčší počet obyvateľstva i krajov tvoril Uhorsko. V spise venuje pozornosť zásluhám slovanských učiteľov sv. Cyrila a Metoda pri šírení viery a slovanského jazyka v liturgii nielen medzi obyvateľmi Veľkej Moravy, ale prostredníctvom ich žiakov aj obyvateľom českých krajov, Poľska, Bulharska i Rusi. V jeho historických spisoch i v ďalších cyrilských rukopisných pamiatkach z nášho priestoru sa možno stretnúť s pomenovaním Slovákov ako «*Товму, Славы, Славяне, Словаки*» [24, s. 114], pričom práve termín *Sloviak (Slovjak)* je nárečovou obmenou etnonyma *Slovák* na východnom Slovensku. Ján Stanislav v tejto súvislosti uvádza aj príklady vlastných mien, ktoré sú známe z východoslovenského i ostatného slovenského územia, napríklad Noviak či Suroviak [15, s. 8]; patria však sem aj také tvary ako Skybjak, Babjak, Hutorjak, Starjak, Dzuriak a ďalšie. V lexéme *Sloviak/Slovjak* sa vyskytuje zmäknutý konsonant *v'*, ktorý v rámci mäkkostnej korelácie tvorí pár s nezmäknutou spoluhláskou *v*. Práve mäkkostná korelácia *b-b'*; *p-p'*; *m-m'*; *v-v'* sa spolu s mäkkými spoluhláskami *š'* a *ž'* uplatňuje vo východoslovenských nárečiach takmer v nezmennej podobe až podnes. Osobitne výrazne sa uvedená mäkkostná korelácia zachovala najmä v sotáckej a užskej jazykovej oblasti [12, s. 254].

Michal Bradač sa vo svojom výklade dejín cirkvi v slovanskom prostredí opiera o klasikov antickej historiografie ako je Jozef Flavius, židovský kňaz, učenec a historik, ktorý pôvod Slovanov vykladá od Jafeta, Noemovho syna. M. Bradač preberá túto v európskej renesančnej a barokovej spisbe rozšírenú mienku zo spisu Izidora zo Seville *Origines sive Etymologiae*. Ďalej cituje Strabóna a jeho dielo *Geographica*, Konštantína Porfýrogeneta a jeho výklady o území, ktoré obývajú Chorváti, Srbi i o provincii v Dalmácii z diela *O spravovaní ríše*. Cituje tiež *Prokopia*, gréckeho historika, ktorý vo svojom opise vojen cisára Justiniána s Peržanmi, Vandalmi, Gótmí prináša cenné správy o Slovanoch na dolnom Dunaji, ktorých označuje termínom *Sklabénoi*. M. Bradač

vyberá citáty a opisy Slovanov z takých diel, ako je *Kyjevsko-pečerský paterik* (zo začiatku XIII. storočia), ďalej z Nestorovho letopisu *Повѣсть временныхъ лѣтъ*, z *Dlugošovej kroniky*, rukopisného *Synaxára*, zbierky kánonických životov svätých a legiend k sviatkom cirkevného roka a tiež od Johana Aventina (1477–1534), bavorského humanistického historika, ktorý je autorom spisu *Annalium Boiorum libri VII*, ktoré je veľmi cenené slovenskou i slovanskou historiografiou, lebo sa v ňom opisuje bitka pri Bratislave roku 907 i ďalšie významné udalosti až do roku 1460. Dielo je cenné aj preto, že obsahuje výpisky z celého radu prameňov, z ktorých sa nám mnohé podnes už nezachovali. Bradač pozná aj práce Michela Le Quiena (1661–1733), francúzskeho historika a teológa, autora komparatívneho historicko-teologického spisu o východných a orientálnych kresťanských cirkvách *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis* (Paríž, 1740) a práce maronitu Giuseppa Simona Assemaniho (1687–1767), ktorý sa po štúdiách v Ríme z poverenia pápeža Klimenta XI. venoval získavaniu a katalogizácii rukopisov, vrátane najstarších slovanských liturgických textov. Známy je aj ako autor šesťzväzkového diela *Kalendarium Ecclesiae Universae* (1755–1757).

M. Bradač poznal aj spis Andreja Dandola (1306–1354), benátskeho dóžu a autora latinskej kroniky o pokrsťení a dejinách Chorváto. Ako vidno, výrazne sa tu inšpiroval myšlienkami ilyriizmu, ktoré významne vplývali aj na myslenie slovenskej historiografie [7]. Svedčí o tom napríklad ďalšia Bradačom citovaná vtedajšia moderná historiografická práca Juraja Ratkaja (1612–1666), záhrebského kanonika a historika, *Memoria regnum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae*, ktorá vyšla v Záhrebe v roku 1652; jej reedíciu vydalo viedenské vydavateľstvo Kurzbecka ešte aj v roku 1772. Práca bola dostupná pre gréckokatolíckych historikov práve v období, keď sa v Užhorode utvárali podmienky na edukáciu gréckokatolíckeho kléru vo vlastnom seminári. Bradač cituje aj Pavla Julinaca (1731–1785), vlasteneca, diplomata a dôstojníka ruskej armády, ktorý v roku 1765 v Benátkach publikoval spis *Краткое введение въ исторію происхождения славено-сербскаго народа*, v ktorom opísal srbské dejiny. Pozná aj Daniela Farlata a jeho spis *Illyricum sacrum* (Benátky 1751–1819), kde vysvetľuje pôvod cirkvi v Illyricu a porovnáva ho s prostredím cirkvi v Mukačevskej eparchii.

V argumentácii o pôvode Slovanov, najmä však o ich religiozite sa M. Bradač opiera o Joachima Pastoria de Hirtenberga (1611–1681), ktorý bol predstaviteľom luteranizmu a priaznivcom kalvinizmu a arianizmu v Poľsku. Práve domáce prostredie ovplyvnené kalvinizmom a arianizmom Pastoriovi umožnilo financovanie pobytov na zahraničných univerzitách v Holandsku, Anglicku a vo Francúzsku, kde v roku 1652 publikoval latinský spis, v ktorom opisuje vojny s kozákmi. Vysvetľuje však v ňom aj pomenovania jednotlivých slovanských národov. V súvislosti s vysvetlením pôvodu Slovanov sa M. Bradač odvoláva aj na prácu prvého českého slavistu, ktorý sa venoval kultúrnej histórii a etnológii Slovanov, Václava Fortunáta Durycha (1735–1802). Jeho dizertácia *De Slavo-Bohemica Sacri Codicis versione* vyšla v Prahe v roku 1777. Skutočnosti súvisiace s osobitosťami byzantsko-slovanskej cirkvi vo východoslovanskom priestore M. Bradač preberá od Ihnatija Kulčynského, významného činiteľa gréckokatolíckej cirkvi v Bielorusku, v Poľsku a na Ukrajine, ktorý vyštudoval v Ríme, kde sa stal aj generálnym prokurátorom baziliánskej kongregácie a vydal niekoľko pozoruhodných spisov z dejín cirkvi byzantského obradu, ku ktorým patrí aj latinský spis *Ideál ruskej cirkvi*, ktorý vyšiel v Ríme v roku 1773. Reprint Kulczynského diela *Specimen Ecclesiae Ruthenicae: ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora in suis captibus seu primatibus Russiae cum S. Sede apostolica Romana semper unitae per Ignatium Kulczynski* vyšiel ešte aj v roku 1859 a ako faksimile tiež v roku 1970. M. Bradač cituje aj Alexandra Gwagnina (1538–1614), vydavateľa a autora viacerých historicko-geografických prác. A. Gwagnin ovládal latinčinu, nemčinu, poľštinu, ruštinu a litovčinu, čo sa odrazilo aj v jeho diele *Sarmatiae Europaeae descriptio*, v ktorom okrem geografického náčrtu a hospodárskej činnosti podal opis ľudových i religióznych obyčaji obyvateľstva Moskovskej Rusi, Poľska, Litvy, Pruska a Livónska (územia, ktoré zahŕňa dnešné Estónsko a Lotyšsko). M. Bradač cituje aj ďalších autorov, ako napríklad Štefana Salagia, uhorského cirkevného historika druhej polovice XVIII. storočia a jeho dielo *Status ecclesiae Pannonicae* z roku 1777, odkiaľ sú prevzaté doklady o pohanských bohoch Slovanov v najstaršom období, ďalej kardinála Baronia (1538–1607), zakladateľa modernej katolíckej historiografie, i jeho kritika Antona Pagia (1624–1699), cituje tiež Gerarda Johanna Vossia (1577–1649), holandského filozofa, historika a teológa, zostavovateľa etymologického slovníka latinského jazyka, Debreczena (Debreceni Ember Pál), protestantského kňaza pôsobiaceho v Debrecíne, ktorý študoval na univerzitách v Nemecku, ktorého zasa citoval známy Adolf Lampe vo svojom spise *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht 1728), v ktorom sa opiera o Debreczenov výklad dejín cirkvi; dokonca v tejto súvislosti M. Bradač uvádza aj Mosheima (1693–1755), nemeckého protestantského cirkevného historika.

M. Bradač sa však sústredil najmä na dejiny a pôvod miestnej kresťanskej tradície, vychádza zo Samuela Timona, jezuitu, polyhistora slovenského pôvodu, pedagóga a zakladateľa kritickej historiografie, ktorý pôsobil v Košiciach i v Užhorode. V spise *Исторія церковная Новаго Завѣту* M. Bradač cituje Timonovu prácu *Imago antiquae Hungaricae* z roku 1733, z nej preberá názvy slovanských kmeňov a inšpiruje sa ideou o autochtonnosti Slovanov v stredodunajskom priestore i myšlienkou o účasti Slovákov pri formovaní Uhorského kráľovstva. M. Bradač prikladá osobitnú váhu príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu a prekladaniu biblických a liturgických textov do cirkevného jazyka, vysvetľuje aj úlohu prvých veľkomoravských vládcov Mojmíra, Kocela, Rastislava i Svätopluka pri formovaní kráľovstva, ktorého najväčší počet obyvateľstva i krajov tvoril Uhorsko. V spise *Исторія церковная Новаго Завѣту* M. Bradač venuje pozornosť zásluhám slovanských učiteľov sv. Cyrila a Metoda pri šírení slovanského jazyka v liturgii nielen medzi obyvateľmi Veľkej Moravy, ale ich prostredníctvom aj medzi obyvateľmi českých krajov, Poľska, Bulharska i Rusi [24, s. 113–115].

Akýmsi predchodcom Bradačovej historiografickej práce je krátky výklad o dejinách cirkvi byzantsko-slovanského obradu z konca 40. rokov XVIII. storočia s názvom *Памятноє, ѿ обращеній к' виру Христовой Народу Славенского*, ktorý sa nachádza v rukopisnom katechizme z Mukačeva. Rukopis sa zachoval značne poškodený; je uložený v knižnici Stefanyka vo Lvove. Chýba mu titulný list, mnohé strany vplyvom vlhkosti sčernali a niektoré listy sa už rozpadávajú. Na fol. 33v a 40v sa nachádzajú rozličné zápisy a skúšky pera; pri niektorých sa nachádza latinkou zaznamenaný rok *Anno 1747(?)*. Na marginálii listu 17r je text zapísaný iným typom písma a pravdepodobne aj inou rukou v znení *Списася оу мокачови году 1773 Андріємъ Грѣбовскимъ*. Na fol. 32r-33r sa nachádza katechéza či výklad k piatim fázam prijatia krstu slovanskými národmi v Kyjevskej Rusi, ktorý je inšpirovaný pečerským Nestorovým letopisom, v ktorom sa prvá fáza pokrstenia Slovanov vzťahuje k apoštolovi Andrejovi, druhá k apoštolom rovným Cyrilovi a Metodovi, tretia k obdobiu patriarchu Fotia, štvrtá je spätá s pokrstením kňažnej Oľgy a piata s krstom kyjevského kniežaťa sv. Vladimíra [16]. V spomínanom katechizmovom výklade učenia o dejinách byzantskej cirkvi sa však uvádza aj odkaz na bulu *Industriae tuae* pápeža Jána VIII. z roku 880, ktorá je adresovaná veľkomoravským vládcami a dovoľuje sa v nej nielen používanie slovanskej liturgie, ale nariaďuje sa čítanie evanjelia pri bohoslužbách v slovanskej i latinskej reči. Za týmto textom nasleduje doklad prevzatý od archidiakona Tomáša zo Splitu (lat. Spalatum) (1200-1268), autora kroniky splitských biskupov i archidiakonov *Historia Salonitana*, kde sa hovorí o slávení obradov v slovanskom jazyku vo oblasti Dalmácie. Uvádza, že aj tu, v tomto priestore, sa rozvíjali dve formy západného kresťanstva, ktoré slávil obrady rímskej cirkvi v latinskom i slovanskom jazyku. Toto prirovnanie sa vykladá v súvislosti s používaním slovanského bohoslužobného jazyka v cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku. Zároveň tu treba upozorniť na skutočnosť, že po reformnej Lateránskej synode roku 1059 a neskôr aj po miestnej synode v Splitu v roku 1060 sa rozhodlo, že klerici musia pred vysvätením ovládať latinský jazyk, lebo ten, kto po latinsky nevie, nesmie byť vysvätený za kňaza. Závery Splitskej synody potvrdil pápež Alexander II. (1061-1073) a následne aj pápež Gregor VII. (1073-1085), ktorý sa usiloval presadiť reformné hnutie v cirkvi západného obradu po schizme. V období po páde Veľkej Moravy, keď časť veľkomoravského kléru odišla za hranice krajiny, teda aj do Čiech, v neobývanom kraji okolo Sázavy pri mníchovi a kňazovi Prokopovi sa začiatkom XI. storočia začalo formovať spoločenstvo eremitského života. Neskôr pri pustočniach vznikol a bol vystavaný Sázavský kláštor ako ďalšie slovanské kultúrne centrum, ktoré sa snažilo o zachovanie cyrilo-metodského diela v slovanskom jazyku. Po smrti sv. Prokopa v roku 1053, a keď Spityhnev II. (1055-1061) vyhnal mníchov zo Sázavského kláštora v roku 1057, Vratislav II. (1061-1092), jeho nástupca na kniežacom tróne, sa snažil obmedziť postavenie pražského biskupstva, ktoré bolo v područí franského kléru. V roku 1063 od pražskej diecézy preto odčlenil moravskú časť a vytvoril olomoucké sufragánne biskupské sídlo podriadené mohučskému (Mainz) arcibiskupovi. Hoci Vratislav II. v roku 1063 do Sázavského kláštora povolal slovanských mníchov, už spomínaný pápež Gregor VII. (1073-1085) jeho žiadosť o povolenie používať slovanský jazyk pri slávení bohoslužieb i pri čítaní Svätého písma rázne odmietol [24, s. 119-120]. O ďalších neprajných aktivitách českého i moravského latinského prostredia voči zachovaniu byzantskej tradície v Uhorsku hovorí tiež podozrievavosť olomouckého biskupa Bruna, ktorý vo svojom liste z roku 1273 adresovanom pápežovi Gregorovi X. (1271-1276) vyjadruje obavu z posilňovania cirkvi byzantského obradu v Uhorsku, pričom tvrdí, že práve príliv východných kresťanov môže v Uhorsku šíriť od Ríma odtrhnuté sekty. V práci J. Huseka (1925, 62) sa uvádza ešte aj to, že počas vlády Karola Róberta a Ludovíta z Anjou (1301-1342; 1342-1382) sa začína zintenzívňovať boj proti slovanským a gréckym schizmatikom [6, s. 62], hoci ani za týmto konštatovaním nemožno vidieť snahu o praktické vyhladenie slovanskej cirkvi. Opatrnosť pri šírení byzantskej cirkevno-obradovej praxe či tradície bola na začiatku vlády Anjouovcov zdôvodnená predovšetkým nástupom valašskej kolonizácie. Š. Marinčák k tomu uvádza, že existuje záznam z roku 1273 o existencii pútnickej kaplnky Panny Márie na Spiši, kde sa popri latinskom obrade uchovával aj obrad «starosloviensky» [10, s. 10]. Podľa náznakov sa ľud prichádzajúci na púť z ďaleka modlil modlitbu *Богородице дѣво* «juxta traditionem». Vo valašskej kolonizácii olomoucký biskup Bruno vidí posilňovanie byzantskej tradície v Uhorsku. Pravdepodobne aj pod vplyvom schizmy sa takéto uplatňovanie byzantského kresťanstva v Uhorsku pokladalo za bludárstvo či sektárstvo [9, s. 34-62].

Pravda, vedomie o cyrilo-metodskej identite kresťanstva rezonovalo aj po páde Veľkej Moravy v obradovo latinskom prostredí na Slovensku, v Čechách, Chorvátsku i Poľsku, najmä v legendách, povestiach či kronikách [23]. Napríklad *Dalimilova kronika* zo začiatku XIV. storočia poskytuje údaje o Metodovi ako o arcibiskupovi, ktorý slávil obrady v slovanskom jazyku. V kronike sa hovorí o tom, ako Bořivoj zasadol po otcovej smrti na kniežací stolec v Čechách. V tom čase bol Svätopluk vládcom na Morave a české knieža mu bolo podriadené, preto mu Svätopluk nariadil prijať krst od Metoda, moravského arcibiskupa, ktorého Dalimil vo svojej veršovanej kronike označuje za *Rusína*: «Ten arcibiskup Rusín bieše, mši slovensky slúžieše», čo, pravda, neznamená jeho etnickú rusínsku príslušnosť. Práve v tom čase, keď vznikala *Dalimilova kronika*, boli rozšírené predstavy o bulharsko-ruskom pôvode byzantskej vzdelanosti v slovanskom kontexte. Latinský západ však byzantsko-slovanskú cirkev pokladal za heretickú či sektársku. Práve v tomto treba hľadať vysvetlenie Dalimilovho označenia Metodovej konfesionalnej príslušnosti. *Dalimilova kronika* vznikla v XIV. storočí, teda v období, keď sa v Uhorsku šírila aj valašská kolonizácia a opätovne do slovanského prostredia prenikala byzantská cirkev spolu s cirkevno-slovanským liturgickým jazykom z východoslovanského prostredia. Označenie Metoda za Rusína teda znamenalo jeho religióznu, obradovú, byzantsko-slovanskú identitu [26, s. 23].

Ďalším cyrilským spisom, ktorý sa zaoberá tradíciou byzantského kresťanstva v priestore pod Karpatmi, je cirkevno-slovanský hermeneutický text neznáameho autora obsahujúci výklady o pôvode a vzniku, o prekladoch a používaní kanonických biblických kníh z roku 1799. Ide o spis, v ktorom sa vysvetľuje pôvod svätého Pís-

ma, význam a dôležitosť štúdia hebrejského, gréckeho i latinského jazyka pri prekladaní z pôvodiny do slovanských jazykov. Zároveň sa v súvislosti s prekladaním Biblie zdôrazňuje význam byzantskej tradície pri vzniku slovanského písomníctva a tiež úloha cirkvi byzantsko-slovanského obradu pri rozvoji kultúry a spoločnosti v Uhorsku. Osobitne sa podčiarkujú zásluhy slovanských učiteľov Cyrila a Metoda pri šírení najstaršieho cirkevného jazyka Slovanov a poukazuje sa na význam byzantsko-slovanskej liturgie aj pri zachovávaní miestnej liturgickej praxe. Spis osvetľuje aj vznik prekladov svätého Písma do ďalších slovanských jazykov. Uvádza sa v ňom, že iba príslušníci cirkvi byzantsko-slovanskej tradície v Uhorsku si ponechali dávny «Konštantínov preklad» Biblie. Mnohé slovanské kmene však poprekladali Bibliu do jazyka rozličných slovanských nárečí, preto (aj podľa príkladu iných národov) treba mať vlastný preklad svätého Písma. Príslušníkov byzantskej tradície v Uhorsku autor výkladu rozdeľuje na *Slaveno-Rosijanov* («Славено-Росіане») a *Slaveno-Uhrov* («Славено-Оугре»), ktorí nielenže dodržiavajú bohoslužobné obrady východnej cirkvi, ale pri liturgických sláveniach používajú «Konštantínov preklad» svätého Písma. Označením *Slaveno-Rosijane* autor rukopisného spisu charakterizuje tých Slovanov, ktorí sú ruského, teda východoslovanského pôvodu. Ostatných veriacich byzantskej cirkvi v Uhorsku, ktorí sú slovanského pôvodu, autor hermeneutického spisu označuje termínom *Slaveno-Uhre*. Na inom mieste sa k tým Slovanom, ktorí používajú «Konštantínov preklad» Písma, okrem «Slaveno-Rosijanov» pripočítavajú aj Chorváti (zjavne tu ide o glagolášov, ktorí však slávia liturgiu podľa latinskej obradovej tradície, no používajú slovanský jazyk a svoje liturgické texty zapisujú mladšou, hranatou formou hlaholiky; v texte hermeneutického sa uvádzajú ako nasledovníci starobylej cirkevnej tradície). Autor spisu pod označením «Slaveno-Uhre» rozumie aj slovenských príslušníkov byzantsko-slovanskej tradície v Uhorsku². V tejto súvislosti pripomínáme, že na označenie pravoslávnych Srbov sa v cyrilských rukopisoch používa označenie «Рацы, Сербы».

K historicko-liturgickým spisom zameraným na výklad a vyučovanie o tradícii byzantsko-slovanskej bohoslužobnej praxe v Mukačevskej eparchii patrí aj rukopis *Разглаголствіе ѿ Літургіи ѿломской* z druhej polovice alebo z konca XVIII. storočia, ktorý je uložený v knižnici Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove. Spomínaný cyrilský rukopis spolu s Bazilovičovým spisom *Толкованіе Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы* z roku 1815 utvára komplexný obraz o liturgicko-obradovej praxi v Mukačevskej eparchii až do vyčlenenia a erigovania Prešovskej eparchie bulou Relata semper 22. septembra 1818. Rukopis obsahuje výklady vybraných častí večierne, utierne, liturgie, polnočnice a ďalších služieb podľa konštantínopolskej tradície. Rukopis približuje bohoslužobný poriadok denného okruhu (tzv. liturgia hodín so spevmi hymnov a žalmov) spolu s eucharistickým súborom piesní. Rukopis *Разглаголствіе ѿ Літургіи ѿломской* spolu s už vydaným cirkevnoslovansko-latinským textom pamiatky *Толкованіе Священныя Літургіи...* poukazuje na liturgickú a hudobno-liturgickú prax, ktorá je v mnohom spoločná s tradičnými väčšinovými slovanskými hudobno-liturgickými tradíciami v oblastiach Ukrajiny, Bulharska, Srbska a Ruska, no zároveň predstavuje osobitosti partikulárnej, teda vlastnej liturgicko-obradovej praxe a porovnáva ju s príbuznými slovanskými liturgickými tradíciami, najmä ukrajinskou [21]. Prieniky a zhody vníma ako prirodzené dôsledky kontinuity i vnímavosti miestnej liturgickej praxe. Zdôrazňuje zjednocujúcu zložku cirkevnoslovanskej liturgickej kultúry, pričom jedinečnosť karpatskej byzantsko-slovanskej tradície vníma ako výsledok, ktorý vyplynul najmä z priaznivej kultúrno-religióznej, geografickej i relatívnej politickej autonómie a nezávislosti na východoslovanskom kultúrnom a religióznom vývine. Osobitnú zásluhu na udržaní partikulárnosti tejto miestnej tradície majú nositelia a príslušníci byzantsko-slovanského obradu rozličného etnického pôvodu, ktorých príslušníkmi sú, pravda, Slováci, Rusíni, Ukrajinci, Rumuni, Poliaci a pod. Poukazuje tak na stmelujúcu funkciu liturgického cirkevnoslovanského jazyka pre celú cirkev byzantsko-slovanskej obradu.

V rukopise sa spomína Mojžiš Uhorský ako svätec miestnej byzantsko-slovanskej cirkvi, ktorý patrí k predstaviteľom mníšskeho života podľa studitskej reguly. Mojžiš Uhorský pravdepodobne pochádzal z významného staroslovenského rodu, čo potvrdzuje aj skutočnosť, že patril k blízkeho okruhu kyjevského kniežacieho dvora. Bez urodneného pôvodu by to asi ani nebolo možné [1, s. 137–146]. Autor spisu zaraďuje Mojžiša Uhorského k takým osobnostiam mníšskeho života, ako je Gregor Palama, Naum, Anton a Teodóz Pečerskovci i ďalší svätí mníši pečerskej lavry, ktorých uctieva celá grécka cirkev. Hagiografia Mojžiša Uhorského tvorí súčasť Kyjevsko-pečerského paterika.

Osobitnú pozornosť si zasluhuje rukopisný výklad o svätej liturgii i o tom, prečo sa spieva, prečo sa čítajú hodinky a prečo sa slúži v slovanskom jazyku, ktorý je súčasťou rukopisnej knihy kázní a výkladov k životom svätých od kňaza Ihnatija z polovice XVII. storočia. Rukopis je uložený v pozostalosti etnografa, jazykovedca a bibliografa Hiadora Stripského (pseud. Beloň Rusínsky, Bileňkij) v archíve Spolku svätého Vojtecha v Trnave. Na prvom liste rukopisu sa nachádza datovanie v maďarčine (ide o rukopisnú poznámku Hiadora Stripského): «Ignatij pap prédikációi Úrmező (Máramaros) 1660 körül».

V súvislosti so slávením liturgie v slovanskom jazyku sa v texte ponaučenia uvádza, že na slávení liturgie sa zúčastňujú jednoduchí ľudia, ktorí však nielenže nerozumejú liturgickému gréckemu, latinskému či hebrejskému jazyku, ale často už nerozumejú ani slovanskému liturgickému jazyku. Konštatuje, že jednoduchý jazyk ľudu sa odlišuje od písaného liturgického jazyka, od ktorého sa vzdialil, odlúčil. Ukazuje to na príkladoch, keď argumentuje, že Slovania dávno nazývali telo trupom, palec prstom a muža otrokom – «словѣни тѣло звали трупемъ а палець перстомъ: а мушину ѿтрокомъ». Veriaci byzantskej cirkvi slovanskej tradície však po-

² V diele Краткая географія съ особеннымъ вниманіемъ на Угорщину. Для первоначальнаго обученія. Изданіе Общества св. Василя Великаго (Унгарь, 1870. s. 34–35) sa v súvislosti s opisom slovanských národov v Uhorsku o pomenovaní Slovákov uvádza: «Славяне сѣверо-западной гористой части Угорщины называются словаками и говорятъ угро-словенскимъ нарѣчіемъ» [3, s. 143].

dnes slávia liturgiu v slovanskom jazyku – «руснакы словенскымъ ѡзыкомъ службу божию служили то и доднесъ такъ чинѣтъ». Svoj liturgický jazyk však nazývajú *bulharským* jazykom, ktorému dávno dobre rozumeli dovtedy, kým sa od neho jednotlivé slovanské nárečia nevzdialili. Jasne sa tu odráža ovplyvnenie tradíciou o bulharskom pôvode byzantsko-slovanskej kultúry i jazyka v prostredí byzantsko-slovanskej liturgickej praxe. Autor spisu ďalej dodáva, že teraz, hoci všetci Slovania byzantskej tradície už používajú rovnaké slovanské písmo, predsa slovanskému jazyku nerozumejú, dokonca mu nerozumejú ani sami Bulhari, ani Chorváti, ani Rusi (ktorých nazýva «московиты») a nerozumejú mu ani veriaci v Mukačevskej eparchii. Dodáva k tomu tiež, že len vtedy bude môcť jednoduchý veriaci porozumieť cirkevnému jazyku, keď sa ho bude učiť tak, že bude čítať sväté Písmo, lebo iba v ňom ostal tento starý slovanský jazyk uchovaný v úplnosti. Jedným dychom však dodáva, že práve jednoduchí ľudia už hovoria iba svojimi nárečiami. Analógiu k situácii vo svojej cirkvi vidí po celom svete, kde rozličné národy slúžia liturgiu po hebrejsky, grécky, v latinčine, chaldejským jazykom, ba i v slovanskej reči. Preto aj Tridentský koncil, ako to interpretuje spomínaný výklad, nedovolil sláviť obrady inými prostými (ľudovými) jazykmi, iba takými jazykmi, ktoré sa v cirkvi stáročiami utvrdili a ustálili. Takým ustáleným jazykom je aj slovanský liturgický jazyk [24, s. 126].

V rámci písomnej kultúry spätéj s cirkvou byzantsko-slovanského obradu v kontexte Mukačevskej eparchie tvoria takéto rukopisy osobitný, jedinečný okruh písomnosti. Ich jedinečnosť zvyčajne ovplyvňujú realie miestneho kultúrneho i liturgického charakteru. Napríklad rozličné cyrilské rukopisné knihy kázni a zborníky obsahujú výklady a poučenia, apokryfy, legendy, povesti či súbory príbehov o živote svätých a o pôvode sviatkov, ktoré vznikali alebo sa svätili aj v prostredí cirkvi byzantského obradu na východnom Slovensku, preto patria do miestneho, lokálneho, areálového kultúrneho i jazykového okruhu. Areálovú, lokálnu či miestnu jedinečnosť takýchto rukopisov umocňujú zaznamenané realie; najčastejšie sú to príklady z dejín, z miestneho prostredia a zo života obyvateľstva. Utvárajú tak jedinečný identifikačný znak miestnej tvorby kázni, legiend, rozprávání či výkladov. Miestny pôvod takejto tvorby umocňujú aj jazykové prevzatia z ľudovej reči. Pravda, svedčí o tom aj *Život svätého Cyrila-Konštantína na 14. deň mesiaca februára* zapísaný v *Tereblianskom prológu* zo XVI. storočia. Rukopis obsahuje 416 listov a dnes je uložený v Národnom múzeu v Prahe. Prológ je zbierka životov svätých. Na pozadí životov svätých možno usudzovať aj o slávení ich sviatkov³, o uctievaní a šírení ich kultu v miestnej cirkvi byzantsko-slovanskej tradície. *Terebliansky prológ* sa, žiaľ, nezachoval kompletný; známa je iba jeho prvá časť, ktorá sa začína mesiacom september podľa kalendárového cyklu cirkvi byzantského obradu a končí sa mesiacom február. *Terebliansky prológ* okrem krátkeho života a výňatku z dlhého života Konštantína Filozofa [8, s. 104-109; 24, s. 183-186] obsahuje aj ďalšie hagiografické texty a poučenia, napríklad život Demetera Solúnskeho, život Václava a ďalšie.

Jazyk rukopisného *Tereblianskeho prológu* je ovplyvnený východoslovanskou redakciou cirkevnej slovančiny, v ktorom sa prejavujú stopy bulharskej písárskej školy. *Terebliansky prológ* tvoria aj odpisy textov z *Limonaria*, presnejšie *Kvetoslova* (*Лимонарь: сирѣчь Цвѣтникъ*). *Limonarion* vznikol pre potreby slovanskej cirkvi byzantského obradu ako preklad textov z gréckej rukopisnej predlohy *Leimwnarion* zo VII. storočia. Slovanský *Kvetoslov* vyšiel aj tlačou v Kyjeve v roku 1626. V rukopise *Tereblianskeho prológu* sa odráža nielen stredobulharská písárska škola s vplyvmi ruskej cirkevno-slovanskej tradície, ale obsahuje aj množstvo prvkov z miestneho nárečového prostredia s lexikálnymi, morfológickými i fonetickými prevzatiami rusínsko-ukrajinského, poľského i slovenského pôvodu, napr. хижа рорги хыжа, одевъ, ковачъ, батогъ, пазжха, корчъма рорги корчма, сварити, днѡвъ namiesto дней, година vo význame, hodina⁴, цили, господаръ [19, s. 10-40; 8, s. 104-109] a ďalšie.

Pri výpočte významným edukačných prác, ktoré vznikli v kultúrnom prostredí gréckokatolíckej inteligencie v prostredí cirkvi byzantského obradu spadajúcej do jurisdikcie Mukačevského biskupstva, nemožno zabudnúť ani na máriapóčsky variant gramatiky Arsenija Kocaka z rokov 1772-1778 [20, s. 73-332]. Na základe tejto gramatiky možno usudzovať o fonetickej štruktúre používaného variantu cirkevno-slovanského jazyka v prostredí východoslovenských a podkarpatsko-ruských gréckokatolíkov v druhej polovici XVIII. storočia

³ Sviatky svätých solúnskych bratov sa v rozličných biskupstvách slávil aj v rozličných dňoch. Na túto skutočnosť upozorňuje viacero bádateľov tradície slávenia sviatkov svätých Cyrila a Metoda v západnej cirkvi, najmä v Čechách i na Slovensku. Najstaršie doklady o slávení sviatku Cyrila a Metoda máme z polovice XIV. storočia. Dokonca česká provinciálna synoda za vlády Karola IV. určila deň slávenia pamiatky týmto svätcom, zrejme pod tlakom šíriacej sa ľudovej zbožnosti, na deň 9. marca. Pod týmto vplyvom sa tento deň slávenia pamiatky obidvoch svätcov ujal aj na Slovensku, no už v XVIII. storočí sa ich sviatok napríklad v spišskej i košickej diecéze slávil 14. marca. Na žiadosť cisárovnej Márie Terézie pápež Pius VI. dňa 21. júla 1777 povolil v celej rakúskej monarchii každoročne dňa 14. marca sláviť pamiatku sv. Cyrila a Metoda [11, s. 113; 22, s. 231-247]. Spoločná pamiatka sv. Cyrila a Metoda v celej katolíckej cirkvi sa od roku 1880 (tak, ako to určuje encyklika *Grande munus*) slávi 5. júla. P. Šoltés [17, s. 59] sa domnieva, že vznik či upevnenie cyrilo-metodského kultu v prostredí byzantského obradu sa udial vďaka cisárovnej Márii Terézii a že úcta svätých Cyrila a Metoda v Mukačevskej eparchii súvisí s katolíckou tradíciou. Uvádza, že «hlavnou motiváciou panovníčky bolo upevniť lojalitu obyvateľov štátu, ktorí boli byzantsko-slovanského obradu, keďže ich náboženská identita nebola v symbolickej rovine nijako reprezentovaná.» Podľa P. Šoltésa [17] aj oživenie cyrilo-metodského kultu je sekundárnym produktom symbolickej politiky štátu, na ktorú nadväzovalo aj rodiace sa slovenské národné hnutie. Neuvedomuje si však pritom skutočnosť, že žiadosť Márie Terézie o zjednotenie slávenia sviatku Cyrila a Metoda na území habsburskej monarchie zaslaná pápežovi je iba reakciou na prekvitajúci cyrilo-metodský kult. Veď napríklad liturgické texty k úcte Cyrila a Metoda v latinskej cirkevnej tradícii sú zapísané už v Spišskom misáli zo XIV. storočia, v Bratislavskom misáli z XV. storočia či v Kremnickom breviári z XV. storočia, ktorý zostavil olomoucký kanonik a neskorší kremnický farár Mikuláš Zacer. Možno teda tvrdiť, že nepatria do miestnej cirkevnej tradície? Na spresnenie treba ešte uviesť, že sviatok slovanských apoštolom rovných Cyrila a Metoda byzantská cirkev slávi nasledovne: 14. februára je pamiatka usnutia sv. Cyrila, učiteľa Slovanov, 6. apríla sa slávi pamiatka usnutia sv. Metoda, moravského a panónskeho arcibiskupa, spoločný sviatok majú obidvaja svätci 11. mája.

[18, s. 49]. Hoci sa Kocakova gramatika dočkala vydania až o viac ako dvesto rokov, ide o prvý systematický opis jazykovej i gramatickej štruktúry používaného cirkevnoslovanského jazyka v prostredí Mukačevskej eparchie. Okrem máriapóčskeho variantu Kocakovej gramatiky existuje ešte jeden ďalší rukopis tejto gramatiky z roku 1788, ktorý je uložený v Užhorodskom národopisnom múzeu s názvom *Граматика рускаа, или паче рекши славенскаа не онаа дѣтинскаа, но паче отроческаа ... носвосложеннаа и списаннаа ... в обители Имстичевской иже есть на горѣ Дыеканской игумена предостойнѣишаго ирем. Арсениа Коцака ... р. 1788*. Kocakova Gramatika podobne ako aj jeho gramatika z rokov 1772/1778 bola určená pre študentov ako edukačná príručka. Už zo záhlavia rukopisu sa možno dozvedieť, že rukopis obsahuje výklad ku gramatike miestneho písaného, literárneho jazyka. Jeho gramatika nie je určená malým deťom, ktoré sa ešte len učia rozoznávať písmená a snažia sa čítať. Úlohou tejto gramatiky je vychovať mládež k tomu, aby nielen dobre a bez chýb písala a čítala, ale aby aj správne a čisto rozprávala a rozumela všetkým písaným i čítaným cirkevným a svetským textom. Kocakova gramatika je podľa jeho slov duchovnou syntézou gramatiky jazyka, poetiky a rétoriky a je potrebná pre tých, ktorí sa učia správne čítať, písať, spievať a správne porozumieť užitočné a dobré svedectvá kresťanskej náuky.

Do tradície miestnej cirkvi teda neodmysliteľne patrí aj podoba (redakcia) liturgického cirkevnoslovanského jazyka, ktorá z jazykovo-historického hľadiska korešponduje s vývinom národného jazyka. Gréckokatolíci alebo pravoslávni veriaci na východnom Slovensku vo svojom súkromnom styku používali materinský jazyk (slovenské, rusínske, ukrajinské nárečia) a pri bohoslužobných obradoch používali cirkevnú slovančinu. V písanej podobe však používali takú podobu jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Používanie písanej, resp. knižnej podoby jazyka súviselo s jeho spoločenským uplatnením mimo liturgického prostredia. Cyrilské písmo sa v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku v XVIII. a XIX. storočí používalo napríklad v administratívno-právnej spisbe, vo vizitačných protokoloch, vyhláseniach, kurensoch, matrikách, hramotároch, v zápisoch hospodárskej agendy i ostatnej korešpondencii medzi kňazmi, veriacimi a cirkevnými úradmi. Osobitnú skupinu pamiatok zapísaných cyrilikou tvoria aj rozličné literárne i výkladové a tiež rozličné náučné texty, ku ktorým patria napríklad polemické spisy o potrebnosti cirkevnej únie i texty namierené proti nej. Významný okruh písomností tvorí aj didaktická a edukačná spisba, ďalej rozličné receptáre, spevníky paraliturgických piesní, katechizmy, gramatiky, opisy dejín miestnej cirkvi, cestopisy a ďalšie. V jednotlivých týchto textoch sa odzrkadľuje vplyv miestnych nárečí. Používanie cyriliky a cirkevnej slovančiny v prostredí veriacich byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská oblasť Ukrajiny) umožnilo vznik takých písomností, ktoré aj v rámci slovenskej kultúry tvoria jedinečný okruh pamiatok. Mnohé cyrilské texty sa prepisovali, odpisovali alebo vznikali ako kompiláty z viacerých zdrojov, a tak formovali obraz tradičnej miestnej kultúry, zvyšovali a kultivovali vzdelanostnú úroveň kňazov i veriacich byzantsko-slovanskej tradície v celom priestore Mukačevskej eparchie.

Prepisovanie, kompilovanie i tvorba ďalších textov mala vplyv na rozvoj miestnej cyrilickej liturgickej i náboženskej písomnej kultúry. Významnú skupinu rukopisov tvoria aj cyrilské ponaučenia, výklady či postily k biblickým perikopám. Perikopy, resp. výňatky, úryvky vybrané z Písma svätého, označované aj ako biblické dôkazy dogmatických výrokov, sú neoddeliteľnou súčasťou liturgických slávení a ich rozsah a uplatnenie v rámci bohoslužobných obradov je presne určený. Výskum cyrilských postíl a ponaučení k evanjeliovým perikopám a ďalších apologetických, katechizmových a výkladových textov umožňuje pochopiť vzťah medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Keďže jazykom kázní nie je liturgická cirkevná slovančina, odlišiť liturgickú podobu cirkevnej slovančiny od jazyka kázne poznačenej vplyvom miestneho jazykového úzu nie je zložité, hoci sa nestrannému pozorovateľovi obidva jazykové prejavy môžu zdať blízke, až totožné. Jazyk postily na rozdiel od liturgického jazyka obsahuje jazykové prvky prevzaté z ľudového prostredia, v ktorom postila vznikla. Jazykom kázne teda nie je cirkevná slovančina, ale je to jazyk poznačený vplyvom miestneho jazykového prostredia a jazykovým vedomím autora, pisára textu.

Ponaučeniam, postilám či kázňam zapísaným v cyrilských rukopisných pamiatkach však často predchádza aj preklad evanjeliovej perikopy, ktorý však v mnohých prípadoch nie je napísaný v liturgickej podobe cirkevnej slovančiny, ale zhoduje sa s jazykom kázne. O tejto skutočnosti svedčia napríklad perikopy v rukopisnom *Ladomirovskom poučiteľnom evanjeliu* zo XVII. storočia, v poučiteľnom evanjeliu *Ivana Kapišovského* z rokov 1640–1643, v *Uglianskom poučiteľnom evanjeliu* zo XVII. storočia a v rukopisnom *poučiteľnom evanjeliu Klimenta Bukovského* z XVIII. storočia uloženom v knižnici Užhorodskej národnej univerzity. Takéto evanjeliové texty sú vlastne prekladmi cirkevnoslovanských perikop, čo svedčí o filologickej vyspelosti a zručnosti miestnych autorov rukopisov poučiteľných evanjelií. Niet teda pochybností o tom, že už v XVII. storočí v priestore východného Slovenska a dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny žili vzdelaní kňazi, ktorí sa snažili liturgické texty nielen vykladať alebo interpretovať v podobe homílií, postíl či kázní. Hoci cirkevná slovančina už v tom čase nebola pre bežného veriaceho zrozumiteľným jazykom, predsa podnes nestratila svoju liturgickú honosnosť. Práve vznešenosť tohto jazyka, ktorá sa cirkevnej slovančine ako liturgickému jazyku pripisuje, má svoje korene v minulosti. Významnú úlohu pri uplatňovaní sa cirkevnoslovanského jazyka v cyrilickej náboženskej spisbe na pozadí miestnych jazykových pomerov zohráva vzdelanostná úroveň pisateľa. Práve miestni vzdelanci intenzívne pracovali na prekladoch a výkladoch biblických a liturgických textov, aby takýmto spôsobom základný text kresťanskej náuky priblížili rusínskym i slovenským veriacim.

Kultúrne i jazykovo rôznorodé spoločenstvo veriacich byzantského obradu v priestore Mukačevskej eparchie svoj materinský jazyk (nárečie) nikdy nevnímalo ako prekážku pri svojej identifikácii sa s byzantsko-slovanským obradom. Tento stav je porovnateľný s používaním biblickej češtiny v prostredí slovenských protestantov.

Zjednocujúcim znakom identity každého národa je totiž hovorená podoba jazyka, nie liturgický jazyk. Takýmto zjednocujúcim znakom je pre Slovákov slovenčina a pre Ukrajincov ukrajinčina vo všetkých jej nárečových variantoch. Veď prostredníctvom materinského jazyka komunikujeme vo všetkých oblastiach každodenného života. Materinský jazyk tvoria aj všetky jeho nárečové podoby, ktoré vďaka písomnej kultúre prešli rozličnou mierou kultivácie. Práve obraz tohto kultivačného procesu možno dokumentovať aj na pozadí rozličných písomností späť s byzantsko-slovanským obradovým a konfesionálnym prostredím. Hoci veriacich byzantsko-slovanského obradu bez ohľadu na etnickú i jazykovú príslušnosť spája cirkevná tradícia založená na liturgickom obrade, liturgickom jazyku a cyrilskom písme, predsa sama príslušnosť ku konfesionálnej tradícii a používaný liturgický jazyk obradu sa nemôžeme pokladať za národno-identifikačný znak. V priestore Mukačevskej eparchie je prirodzené aj to, že medzi jazykovo diverzifikovanými príslušníkmi byzantsko-slovanskej kultúrno-obradovej tradície neexistovali také bariéry, ktoré by znemožňovali ich vzájomné kontakty a komunikáciu.

Tento stav vďaka vzájomnému porozumeniu a interkultúrnej komunikácii trvá podnes.

Literatúra:

1. Bugan B. Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín / B. Bugan // Historický zborník. – 2009. – № 2. – S. 137–146.
2. Дешко А. П. О Карпатской Руси, Краткий этюдъ Андрея П. Дешка / А. П. Дешко // Киевская старина. – 1887. – Кн. 19. – С. 537–548.
3. Дуличенко А. Письменность и литературные языки Карпатской Руси / А. Дуличенко. – Ужгород : Издательство В. Падяка, 2008. – 908 с.
4. Haraksim E. «Zlatý vek» biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov / L'. Haraskim // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. – Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2000. – S. 10–36.
5. Haraksim E. Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku / L'. Haraskim. – Martin : Osveta, 1957. – 31 s.
6. Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy s mapou a obrázky / J. Húsek. – Bratislava : Nákladem Průdů, 1925. – 504 s.
7. Jankovič J. Legenda o grófovi Zrínskom I. a II. : chrestomatia / J. Jankovič. – Bratislava : Veda, 2010, 2011.
8. Яворскій Ю. Новыя рукописныя находки въ области старинной карпаторусской письменности XVI-XVIII вѣковъ / Ю. Яворскій. – Praha : Nákladem Sboru pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi, 1931. – 135 s.
9. Marinčák Š. Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z IX. storočia? / Š. Marinčák // Slavica Slovaca. – 2005. – № 1. – S. 34–62.
10. Marinčák Š. Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (X.–XIV. storočie) / Š. Marinčák // Slavica Slovaca. – 2010. – № 1. – S. 3–19.
11. Marsina R. Metodov boj / R. Marsina. – Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2005.
12. Pauliny E. Fonologický vývin slovenčiny / E. Pauliny. – Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1963. – 360 s.
13. Pop I. Podkarpatská Rus / I. Pop. – Praha : Nakladatelství Libri, 2013.
14. Sedlák I. Východné Slovensko v letokruhoch národa / I. Sedlák. – Martin : Matica slovenská, 2012. – 870 s.
15. Stanislav J. Zo života slov a našich predkov / J. Stanislav. – Bratislava : Štátne nakladateľstvo, 1950. – 97 s.
16. Stradomski J. Spory «o wiarę grecką» w dawnej Rzeczypospolitej / J. Stradomski. – Kraków : Scriptum, 2003. – 342 s.
17. Šoltés P. Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši / P. Šoltés. – Bratislava : Historický ústav SAV vo vydavateľstvo Pro Historia, 2009. – 232 s.
18. Štec M. Cirkevná slovančina / M. Štec. – Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, 2005. – 465 s.
19. Vašica J. Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze / J. Vašica, J. Vajs. – Praha, 1957.
20. Дзєндзелівський Й. Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака / Й. Дзєндзелівський, З. Ганудель // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. № 15. – Книга друга. – Пряшів, 1990.
21. Zavorský S. Иоанникій Базіловичъ: ТОЛКОВАНІЄ Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / S. Zavorský, P. Žeňuch / Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. – Vol. III. – Bratislava ; Roma, 2009.
22. Zubko P. Cyrilometodský kult v Košickej a Spišskej diecéze v cirkevno-liturgickom kontexte XIX. storočia / P. Zubko // Кирило-Методієвски студии. – Софія, 2011. – Кн. 20. – С. 231-247.
23. Zubko P. Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi : vybrané kapitoly cyrilo-metodského kultu / P. Zubko. – Ružomberok, 2014.
24. Женюх П. Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / П. Женюх // Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. – Vol. IV. – Roma ; Bratislava ; Košice, 2013.
25. Žeňuch P. Kultúrne a spoločenské podmienky vydania päťzväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie / P. Žeňuch // Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodzenia. – Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV 2014. – S. 131–160.
26. Žeňuch P. K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku / P. Žeňuch. – Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2015.