

K metodike nového prekladu Svätého písma do slovenčiny

Editor: Róbert Lapko (TF KU)

Autori: Josef Bartoň (KTF UK Praha, ČR), Juraj Feník (TF KU), Bohdan Hroboň (TFTU), Peter Juhás (WWU Münster), Róbert Lapko (TF KU), Jozef Mláček (FF KU), Peter Olexák (FF KU), Terézia Rončáková (FF KU), Anton Tyrol (TF KU), Peter Zubko (SLAVU SAV), Peter Žeňuch (SLAVU SAV)

Recenzenti: Prof. Pavol Farkaš, PhD. (RKCMBF UK Bratislava), Doc. Petr Chalupa, Th.D. (CMTF UP Olomouc, ČR), Dr. Libor Marek, S.T.D. (SHMS Detroit, MI, USA)

Pre Teologickú fakultu v Košiciach, Katolíckej univerzity v Ružomberku
vydalo vydavateľstvo

Vision Slovakia, Mahtomedi, MN, USA, 2016

KEGA 018KU-4/2014, Metodika nového prekladu Sv. písma do slovenčiny

ISBN 978-0-9913405-4-5

Colovu a Jeruzalémskou; z prostředí českobratrské církve evangelické vyšel Žilkův Nový zákon a iniciativa ČEP, nacházíme tu i široce kolektivní překlady mezikonfesní (ČEP, Slovo na cestu), ale také naopak tlumočení vzniklá zcela mimo církevní společenství (bible Miloše Pavlíka, Šrámkův Starý zákon) či dokonce úmyslně odhlížející od „živé“ náboženské tradice (Šrámkův Starý zákon). I co do překladatelských metod vykazuje škála moderních českých tlumočení velkou šíři poloh (od krajně doslovných tlumočení až po adaptovaný-parafrázovaný text, od užití zastaralých jazykových prostředků až po výběr z rejstříků stylizovaně hovorových). Překlady se někdy liší i svým primáním ohledem na předpokládané adresáty (např. katolický text liturgický se výrazněji snaží zohledňovat hlasitou recitaci, velmi volný překlad Slovo na cestu je zacílen na mládež nebo „nezasvěcené“ čtenáře mimo církev). Je zřejmé, že přes veliké obtíže a překážky, které před českou biblí mnohdy kladly samy pohnuté dějiny 20. století (zvláště genocidní německonacistická okupace a pak dlouhá komunistická diktatura nepřející v podstatě čemukoliv duchovnímu), bylo české prostředí díky kreativitě a zaujetí mnoha překladatelů a jejich spolupracovníků schopno vytvořit celou plejádu rozmanitých moderních tlumočení. Množství a pestrost překladatelských počinů zakládají pro český moderní biblický překlad i ve světovém měřítku pevné a velmi čestné místo, a to překvapivě i mezi národy vykazujícími výrazně vyšší religiozitu a mezi jazyky disponujícími mnohem větším počtem mluvčích. Zdá se, že zaujetí až fascinace možností znova a znova nově vytvářet a přetvářet biblický text v rodném jazyce dokonce patří – navzdory despiritualizaci či přinejmenším viditelnému masivnímu odcírkevnění společnosti – ke stabilním rysům české kultury a možná (cum grano salis) i k nenápadným, ale podstatným vlastnostem „českého ducha“.

O prekladaní evanjeliových textov v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku²⁷⁰

1.

Sväté Písmo pretransformované zo staroslovienskeho jazyka do národných redakcií cirkevnej slovančiny sa doteraz používa v slovanských pravoslávnych i gréckokatolíckych cirkvách. Aj neskôršie jazykové redakcie cirkevnoslovanských biblických textov u jednotlivých slovanských národov byzantsko-slovenského obradu sú znakom rozvíjajúceho sa národného uvedomovania. Bibliu v jazyku ľudu preto treba chápať nielen ako preukazný znak rozvoja národného povedomia, ale predovšetkým ako text, v ktorom nielen kontinuuje vývin národného jazyka, ale sa reflektuje aj aktuálna jazyková kultúra a prax. Pre Slovanov sa tento fakt stal neoddeliteľnou súčasťou ich identity už v období, keď preklady Biblie začali tvoriť neoddeliteľnú zložku vznikajúcej veľkomoravskej cirkvi.

Jazyk je teda trvalo platnou a udržateľnou hodnotou, je neoddeliteľnou súčasťou historického povedomia a znakom spoločného myslenia v dejinách o kultúre, religióznej i konfessionálnej príslušnosti spoločnosti a tiež znakom, ktorým sa spoločenstvo odlišuje od blízkych i vzdialených susedov. Jazyk je reprezentantom identity kultúrneho celku, ktorý ho vymedzuje v každej jednej etape kultúrno-historického vývinového procesu. V jazyku sa odráža nielen myslenie spoločnosti. Jazyk je signifikantom kultúrnej vyspelosti národa, dokladom o historickej pamäti, v ktorej sa uchováva obraz o kultúrnom vývine spoločnosti. Aj rozvoj religiózneho myslenia a nábožen-

²⁷⁰ Kapitola je tiež súčasťou riešenia projektu „Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia“ finančovaného prostredníctvom Agentúry pre výskum a vývoj (číslo projektu APVV-14-0029).

skej terminológie je zachovaný práve v prekladoch biblických textov, a tak je pre jazykovedcov i nejazykovedcov neobyčajným zdrojom poznávania kultúrnych horizontov (vrstiev, slojov), jazykových, etnických, hospodárskych vplyvov a politických, spoločenských, právnych systémov, s ktorými konkrétna spoločnosť prichádzala do kontaktu.

Za najvýznamnejší prejav vyspelosti a kultivovanosti jazyka a kultúry spoločnosti sa pokladá preklad Svätého písma do reči ľudu. Práve my, Sloveni, preklady biblických textov v zrozumiteľnom ľudovom jazyku používame od praslovanského obdobia našich dejín, keď sa preklady Písma a liturgických kníh do staroslovienčiny stali rovnocennými latinským, gréckym i hebrejským predloham. Najstarší slovanský literárny jazyk – staroslovienčina sa teda stala takým jazykom, ktorý aj západný kultúrny svet postavil na roveň ostatných kultúrnych jazykov. V európskych dejinách si všetci Slovania týmto počinom zabezpečili pevné miesto.

Hoci sa európsky priestor tradične rozdeľuje na západný a východný (i toto delenie je odvodené od kultúrno-religiózneho kontextu), obidva konglomeráty sú flexibilné a otvorené. Bez komplexného poznania jedného i druhého kultúrneho prostredia si nemožno predstaviť spoločlivé fungovanie integrovaného európskeho priestoru. Silové polia vzťahov európskeho Východu a Západu sa pretínajú na križovatke, ktorá sa sformovala práve v stredodunajskom priestore, teda na mieste, kde žijeme aj my, Slováci.

Je vskutku veľmi náročné určiť hranicu medzi dvoma spomínanými, kultúrne a konfesionálne príbuznými kultúrnymi prostrediami, ktoré vznikali na báze včasnej kresťanskej religiozity ovplyvňovanej východným i západným kresťanským myšlením a konfesionalitou. Jedinečnosť dunajského priestoru

si veľmi dobre uvedomovali aj íroškótski, talianski i franskí misionári, ktorí prišli do našej domoviny ešte pred byzantskou misiou a priniesli nám základné pravdy kresťanskej viery, vyučovali pohanských Slovanov krstným i spovedným pravidlám. Naši predkovia túto zvest' prijali a zachovávali tak, ako sa šírila zo západného kultúrneho prostredia Európy. Už na samom začiatku christianizačného procesu si predkovia dnešných Slovákov uvedomili dôležitosť duchovného posolstva kresťanstva, ktorého prijatie bolo kultúrnou a politickou nevyhnutnosťou. Bola to devíza, ktorá znamenala prežitie štátne-politických jednotiek v celej Európe, počnúc Franskou ríšou na Západe a na Východe končiac Kyjevskou Rusou.

V predveľkomoravskom období sa aj predkovia dnešných Slovákov na strednom Dunaji pričinili o vznik kresťanských centier, kde sa upevňovala nielen vierouka, ale utvárala sa perspektíva kultúrnej a jazykovej jednoty. Vo veľkomoravskom učilišti boli do zrozumiteľného jazyka – staroslovienčiny – preložené knihy Starého i Nového zákona, cirkevný poriadok, utiereň, hodinky, večiereň, povečernica, božská liturgia a pre potreby veľkomoravskej spoločnosti bol zároveň preložený a miestnej situácii prispôsobený civilný zákonník. Formujúci sa ranofeudálny štát v stredodunajskom prostredí tak postupne upevňoval svoju zvrchovanosť a samostatnosť aj v administratívoprávnej a cirkevno-organizačnej rovine, ako to nакoniec vidno z ustanovenia moravsko-panónskej cirkevnej provincie a z určenia Metoda za jej arcibiskupa a správcu i z uznania staroslovienčiny pre potreby formujúcej sa slovanskej cirkvi ako štvrtého liturgického jazyka. Staroslovienčina sa stala kultúrnym, kultivovaným jazykom, v ktorom sa môže šíriť náuka cirkvi.

Skutočnosť, že staroslovienčina je spoločným kultivovaným a kultúrnym jazykom Slovanov, nijako neprotirečí tomu, že na Veľkej Morave (hoci staroslovienčina vznikla na báze južnoslovanského, bulharsko-macedónskeho nárečového prostredia okolia Solúna) sa táto písaná podoba jazyka vnímala ako domáci jazyk, no predovšetkým ako jazyk liturgický, písany (písomný), teda oficiálny, literárny a slávnostný. Staroslovienčinu ako liturgický jazyk aj z tohto dôvodu nemožno vnímať iba ako reprezentanta jednej etnicity, ako to možno vidieť v niektorých snaženiacach zmeniť pomenovanie staroslovienčiny na starú slovenčinu či staroslovenčinu. Stavia sa tak do protikladu formalizovaný (teda písomný, literárny) a vernakulárny (ľudový) jazyk. Rozdiely v nárečiach veľkomoravských a macedónskych Slovanov boli v čase vzniku staroslovenského písomníctva na Veľkej Morave jasné, no tieto rozdiely v období slovanskej jazykovej jednoty nespôsobovali nedorozumenia. Prijatie slovanského písma, s čím súvisí aj vznik slovanského písomníctva, umožňuje v zachovaných písomných pamiatkach i v neskorších odpisoch odhaliť vplyvy živého ľudového jazyka a teda aj prostredia, v ktorom text pamiatky vznikal. Napríklad na Veľkej Morave a následne aj v písomnostiach, ktoré vznikali v kontexte byzantskej tradície na našom území, sa uplatňujú jazykové osobitosti západoslovanského jazykového areálu.²⁷¹

Staroslovienčina ako kultúrny a písomný jazyk od samého začiatku svojej existencie tlmočil teologické, filozofické, právne, literárne, civilizačné a kultúrne osobitosti a pojmy gréckeho prostredia. O živom južnoslovanskom pôvode staroslovienčiny svedčia systémové jazykové javy reči Slovanov

okolia Solúna. Okrem nich staroslovienčina obsahuje prevzatia z gréčtiny, latinčiny, ale najmä prevzatia z tých nárečí praslovančiny, kde sa staroslovienčina ako písaný jazyk používala. Latinské i grécke prevzatia svedčia o synkretizme kultúrnych vplyvov, ktoré na Veľkej Morave pôsobili, napríklad paralelné používanie lexémy *omša* popri *služba*, *križ* popri *krest*, ďalej *jerej*, *pop* i *kňaz* na označovanie duchovného stavu či uplatňovanie lexémy *oltár* na označenie obetného stola spolu s významom, ktorým sa označuje priestor, kde sa obetný stôl nachádza a pod. Práve veľkomoravská staroslovienčina je zdrojom rozvoja najstaršieho slovanského kultúrneho (v dnešnom ponímaní spisovného) jazyka.

So zreteľom na liturgické texty počiatočného vývinu byzantsko-slovanského obradu na Veľkej Morave treba zdôrazniť, že sú to nielen posvätné texty používané vo veľkomoravskom období, ktoré utvorili základ veľkomoravskej cirkvi, ale sú to texty evanjelií a liturgické preklady, ktoré sa kontinuitne uplatňujú vo všetkých národných cirkvách byzantsko-slovanského obradu prirodzene od čias cyrilo-metodskej misie.

Priamym pokračovateľom staroslovienčiny je cirkevná slováčina (liturgická podoba slovanského jazyka) v jej jednotlivých národných jazykových variantoch (redakciách) používaných pri slávení obradov byzantskej cirkvi v slovanskom kontexte.

Všetky liturgické i bohoslužobné texty sú v byzantsko-slovanskej obradovej tradícii zapísané v liturgickej cirkevnej slovančine, ktorá podnes popri moderných spisovných jazykoch zostala liturgickým jazykom cirkví byzantsko-slovanského obradu (podobne ako latinčina v prostredí západnej cirkvi).

Liturgická tradícia jednotlivých byzantsko-slovanských cirkví pritom umožňuje aj jej miestne, lokálne osobitosti; do tradície

²⁷¹ Bližšie o tom pozri J. STANISLAV, *Staroslovensky jazyk 1. a 2.* (Bratislava 1978 a 1987) a tiež R. KRAJČOVIČ, *Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny* (Bratislava 1974).

miestnych cirkví patria napríklad aj jazykové varianty liturgického jazyka, ktoré vznikali pod vplyvom používaného miestneho ľudového jazyka. Práve jazykové vedomie používateľov sa v štandardizovanom liturgickom cirkevnoslovenskom jazyku prejavuje v uplatňovaní jazykových prostriedkov blízkych ľudovému jazyku používateľov, ktoré tvoria súčasť ich jazykového vedomia. Na týchto princípoch postupne vznikali národné redakcie liturgickej cirkevnej slovančiny (bulharská, ruská a srbská redakcia cirkevnoslovanského liturgického jazyka) i rozličné miestne typy a podtypy redakcií liturgickej cirkevnej slovančiny (napríklad česko-slovenský typ, haličsko-ukrajinský, podkarpatsko-ruský a pod.).

O redakcii cirkevnej slovančiny rozhoduje predovšetkým ortoepická (výslovnostná) zložka, keďže morfologická, syntaktická i lexikálna stránka cirkevnoslovanských liturgických textov zvyčajne zachováva predlohu. Existencia byzantsko-slovanského obradu na Slovensku sa v tejto súvislosti vysvetluje nielen ako dedičstvo veľkomoravskej tradície, ale vníma sa tiež v historických súvislostiach kolonizačných aktivít poznačených valašským právom spoza karpatského oblúka. Podľa tejto predstavy na naše územie prišlo obyvateľstvo byzantského obradu so svojou konfesiou, východným, byzantským kresťanstvom práve z východných (ruských) častí slovanského sveta. Pritom sa však nijako nevylučuje, že by sa prichádzajúci ruskí kolonisti v našom prostredí (napríklad v oblasti Potisia a podkarpatského regiónu) nemuseli religiózne prispôsobovať, ba dokonca sa predpokladajú aj reminiscencie na byzantsko-slovanský konfesionálny horizont. Prirodzenou sa v tomto kontexte javí aj skutočnosť, že v našom prostredí sa byzantsko-slovanská tradícia dlhý čas uchovávala v cirkevných spevoch, modlitbách, spiritualite (eremitskej tradícii) i v liturgických

textoch, ktoré sa mohli udržať aj vďaka blízkym kontaktom s Bulharskom a Kyjevskou Rusou.

Predpokladá sa, že v okrajových oblastiach severovýchodného Uhorska sa po páde Veľkej Moravy udržal domáci kresťanský horizont, o čom svedčí aj skutočnosť, že cirkevná tradícia sa na Slovensku označovala aj ako *stará viera*, pričom *ruská viera*, ktorú so sebou prinášali východoslovanskí kolonisti, nebola až tak vzdialená tej, ktorú vyznávalo autochtónne obyvateľstvo.

Liturgický cirkevnoslovanský jazyk v karpatskom kultúrnom areáli tak do istej miery bolo pod vplyvom západoslovanského jazykového a kultúrneho prostredia. Vidno to nakoniec v cyrilikou zapísaných textoch karpatskej provenience, najmä z celého radu fonetických, morfológických i lexikálnych prevzatí zo slovenčiny, polštiny a češtiny, ale aj z údajov zo života a uplatňovania sa byzantsko-slovanského horizontu kresťanskej kultúry v karpatskom prostredí (miestne reálie). Miestne osobitosti, najmä jazykové (slovakizmy, polonizmy i karpatizmy) sa dostali napríklad do gramatiky cirkevnoslovanského jazyka Arsenija Kocaka, ktorá predstavuje prvý systematický opis jazykovej i gramatickej štruktúry používanej cirkevného jazyka v našom prostredí.²⁷² Z tejto gramatiky možno usudzovať o fonetickej štruktúre variantu používaného cirkevnoslovanského jazyka v prostredí východoslovenských a podkarpatskoruských gréckokatolíkov v 18. storočí.

Skvalitnenie liturgického života je podmienené predovšetkým zrozumiteľnosťou textov používaných v liturgickom procese.

²⁷² Gramatika sa zachovala vo viacerých variantoch. Mariapóčsky variant gramatiky Arsenija Kocaka z rokov 1772–1778 na vydanie pripravili a komentovali dva ukrajinskí jazykovedci Й. ДЗЕНДЗЕЛІВСЬКИЙ – З. ГАНУДЕЛЬ (eds.), „Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. 15. Книга друга (Prešov 1990) 73–332.

V prostredí Mukačevskej eparchie bola živá predstava, že cirkevná slovančina je univerzálnym jazykom gréckokatolíkov v Uhorsku, najmä ak sa v jazyku cyrilských písomností mimoliturgického charakteru uplatňovali rozličné prevzatia z ľudového jazyka. Osobitne sa tento proces prejavil v kázňovej tvorbe i v prekladoch evanjeliových perikop, ktoré kňazi čitali miestnym veriacim pred kázňou, resp. hned' po čítaní predpisanej perikopy v liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku. Z niektorých formúl zapísaných na začiatku kázne možno usudzovať, že preklady perikop sa pravdepodobne čitali aj namiesto predpisaneho cirkevnoslovanského evanjeliového úryvku. Vplyv ľudového jazykového prostredia bol natoľko silný, že z cirkevnej slovančiny pomohli utvoriť jazyk s lexikou, morfológickými a fonetickými prvkami prevzatými z ľudového jazykového úzu. Cirkevná slovančina miestneho typu (redakcie) v prostredí cirkvi byzantského obradu však nadalej vystupovala ako tradičný jazyk liturgie, ktorý mal v byzantsko-slovanskom prostredí univerzálné postavenie. Jevmenij Sabov v tejto súvislosti uvádza: „Языкъ церковно-славянскій считалъ каждый угрорусскій – простой человѣкъ святымъ, возвышенымъ, у предковъ еще и писменнымъ: на него смотрѣли съ благоговѣніемъ, книги считали святынею.“²⁷³ Zbližovanie liturgickej cirkevnej slovančiny s ľudovým jazykovým prostredím možno v karpatskom prostredí ukázať na mnohých príkladoch prekladov evanjeliových perikop.

V priestore východného Slovenska a Zakarpatskej Ukrajiny sa uplatňuje cirkevná slovančina ukrajinského typu, ktorá sa v závislosti od prostredia prispôsobuje jazykovému vedomiu používateľov. V tomto priestore tak možno hovoriť o podkar-

²⁷³ С. САБОВЪ, Христоматія церковно-славянскихъ и угро-русскихъ литературныхъ памятниковъ съ прибавлениемъ угро-русскихъ народныхъ сказокъ на подлинныхъ нарѣчіяхъ. (Унгварь 1893) 8.

patsko-ukrajinskej subredakcii. Túto podobu cirkevnej slovančiny používa predovšetkým rusínsky hovoriace obyvateľstvo tohto regiónu. V slovenskom jazykovom prostredí, kde sa používa cirkevnoslovanský liturgický jazyk, sa uplatňuje prirodzený vplyv slovenského jazykového vedomia, napríklad nerozlišovanie predného [i] a zadného [y] pri realizácii hlások označených grafémami *и*, *ы*, *и*, *ї*, *в*; prevažuje systematická palatalizácia hlások *l*, *n* pred fonémami [i] a [e] označovanými cirkevnoslovanskou grafémomou *и* a *е* (niekedy dochádza aj k zmäkčeniu spoluhlások *d*, *t* pred fonémami [i] a [e], najmä ak sa použitá lexéma nepodobá na slovo blízke nárečovému prostrediu). Možno doložiť aj zmenu *ќ* na mäkčiace [i], zmena *ќ* na [e] sa takmer pravidelne vyskytuje v zámenách typu *тєкъ*, *cessк* – [tebe], [sebe], ďalej možno systematicky sledovať aj uplatňovanie prízvuku na penultime v zhode so stavom vo východoslovenských nárečiach. Možno doložiť používanie *-ловѣго* zakončenia v particípiu préterita namiesto cirkevnoslovanskej prípony *-въ*, uplatňovanie prípony *-oho* namiesto cirkevnoslovanskej prípony *-аго*, neexistenciu morfém *-тъ* pri tematických slovesách v 3. osobe singuláru v prítomnom a budúcom čase, s čím súvisí aj štylistická nediferencovanosť medzi 3. osobou prezenta singuláru realizovaného bez časovacej morfém *-тъ* a 3. osobou aoristu singuláru zakončeného na *-е*. K ďalším prejavom patrí aj nahradzovanie významovo a i zvukovo blízkej cirkevnoslovanskej lexémy výrazom z nárečovej oblasti a pod. Miera prispôsobovania cirkevnej slovančiny slovenskému jazykovému prostrediu závisí od konkrétnej jazykovej situácie a potrieb jej používateľov.

Tieto skutočnosti podporujú zistenia, ktoré do značnej miery korigujú tradičné chápanie o vzniku celého radu cyrilských rukopisných pamiatok a ich jazykovo-kultúrnej príslušnosti. Preto je potrebný komplexný pohľad na vzťah medzi liturgickou

cirkevnou slovančinou, jazykom cyrilských rukopisných pamiatok, ktoré svojou provenienciou patria do okruhu písomností späť s cirkvou byzantsko-slovanského obradu v jednotlivých východoslovenských nárečových regiónoch. Treba však mať na zreteli aj skutočnosť, že miestny variant či subvariant liturgického jazyka (ktorý možno zachytiť najmä pri praktickom používaní liturgických textov, resp. v písomnostiach religiózneho charakteru – kázne, preklady perikop, výklady liturgií, výklady dejín cirkvi a pod.) plnil a podnes plní najmä sakrálnu funkciu súvisiacu s konfesionálnou identitou jej používateľov. Preto sa cirkevná slovančina ako liturgický jazyk mohla stať administratívno-právnym a literárnym jazykom v celej gréckokatolíckej cirkvi historickej Mukačevskej eparchie.²⁷⁴

²⁷⁴ Napríklad v cyrilských rukopisných pamiatkach východoslovenskej, zakarpatsko-ukrajinskej a lemkovskej proveniencie (v prostredí historickej Mukačevskej eparchie) možno dokladovať prelínanie cirkevnej slovančiny a miestnych východoslovenských a podkarpatsko-ruských nárečí. Všeobecne sa konštatuje, že v karpatskom prostredí sa vlastná redakcia cirkevnej slovančiny nerozvinula, ale používa sa haličsko-ukrajinský typ cirkevnej slovančiny. Pre slovenské jazykové prostredie však táto premisa neplatí doslova, lebo pod tlakom jazykového vedomia slovenských používateľov do cirkevnej slovančiny prenikajú prvky slovenského jazykového prostredia. Prejavy slovenského jazykového vedomia v cirkevnej slovančine sa dajú potvrdiť na fonetickej i morfológickej úrovni. Bližšie o tom pozri napríklad G. GEROVSKIJ, "Jazyk Podkarpatské Rusi," *Československá vlastivěda*. Díl III. Jazyk (Praha 1934); A.Г. КРАВЕЦКИЙ, "Литургический язык как предмет этнографии," *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой* (Москва 1999) 228-242; B. НІМЧУК, "Молитви наша на презри," *Karpats'kyj kraj* 6-10 (1997) 37-51; I. ПАНЬКЕВИЧ, "Ладомирівське Учительне Евангеліє," *Науковий збірник товариства Просвіта в Ужгороді за рік 1923*. Видає літературно-науковий одділ. Річник II. Книгопечатня Юлія Фелдешія в Ужгород (1923) 93-107; M. ŠTEC, *Cirkevná slovančina* (Prešov 2005); M. ШТЕЦЬ, "До питання сучасної богослужбової мови візантійсько-східного обряду в Словаччині," *Українська мова. Науково-теоретичний журнал Інституту української мови Національної академії наук України* 4 (2008) 45-58; P. ŽEŇUCH, "Cirkevná

Používanie liturgického jazyka je teda úzko späté s príslušnosťou jednotlivca k religióznomu, konfesionálnemu prostrediu. S konfesionálnym prostredím súvisí aj používanie grafického systému; pre cirkev byzantsko-slovanského obradu je typické používanie cyriliky. Cyrilský grafický systém tak nijako nie je jedinečný, charakteristickým znakom iba jednej etnickej skupiny. Cyrilský grafický systém je súborom znakov, ktorími sa zaznačujú nielen realizované fonémy (hlásky) reči, ale plní tiež konfesionálno-identifikačnú funkciu. Tak isto hlaholský grafický systém bol utvorený pre veľkomoravské prostredie, kde sa naplno rozvinul v kontexte s veľkomoravskou cirkevnou tradíciou, pričom jeho variant známy ako hranača hlaholika je už identifikačným znakom katolíckej dalmatínskej cirkvi. Aj švabach sa na Slovensku pokladá za konfesionálne príznačný grafický systém, ktorý používali slovenskí protestanti. Cyrilský grafický systém je prejavom identity odvodenej od byzantsko-slovanskej religióznej a obradovej tradície, ktorá sa šírila u východných (Rusi, Ukrajinci, Bielorusi) a niektorých južných Slovanov (Bulhari, Srbi, Macedónci), ale prostredníctvom Bulharov tiež u Rumunov, ktorí cyriliku a cirkevnú slovančinu používali do druhej polovice 18. storočia ako liturgický a úradný jazyk. Aj v prostredí historickej Mukačevskej eparchie cyrilika a cirkevná slovančina zohrala dôležitú konfesionálno-identifikačnú a kultúrno-diferenciačnú rolu aj pre slovenských gréckokatolíkov, najmä v protiklade k príslušníkom rímskokato-

slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku," *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*" (ed. J. DORUĽA; Bratislava 2000) 231-274; P. ŽEŇUCH, *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Bratislava 2002); P. ŽEŇUCH, "Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu sloveńskiej kultury?" *Slavica Slovaca* 43 (2008) 97-107; P. ŽEŇUCH, "Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža)," *Slavica Slovaca* 46 (2011) 51-62; P. ŽEŇUCH, *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku* (Nitra 2013).

líckej cirkvi a vo vzťahu k latinčine ako liturgickému a administrátnemu jazyku v cirkvi latinského obradu.

Pravda, základnou funkciou jazyka je komunikačná funkcia – no tento zreteľ sa pri liturgických textoch a neraz aj v biblických prekladoch do ľudového jazyka, neskôr tiež do jeho spisovnej podoby do značnej miery podriada takému estetickému videňu (vnímaniu) biblického, liturgického jazyka, ktorý úzko súvisí s konfesionálnym vedomím prekladateľa (alebo editora) liturgických alebo biblických textov. Prejavuje sa to predovšetkým medzi národným a liturgickým jazykom v kontexte homogénnej bilingválnosti najmä medzi biblickou češtinou a slovenčinou (napr. Hospodin – Pán, Jakob – Jakub, Noah – Noe, Prvý alebo Druhý list Solúnskym – Solúnčanom) či cirkevnou slovančinou a slovenčinou (napr. Hospod' [Господь/Господинъ] – Pán; začalo [зачало] – začiatok; tajna, resp. tajina [тайна] – sviatost', tajomstvo a i.).²⁷⁵ V konkrétnom konfesionálnom prostredí tak komunikačnú funkciu jazyka dopĺňajú, resp. modifikujú také jazykové a štylistické prostriedky, ktoré neraz umelo zdôrazňujú princípy konfesionality na úkor štylisticko-gramatickej štruktúry jazyka, v ktorom preklad vzniká (napr. csl. *vladyka* ako termín, ktorý sa používa namiesto označenia biskup, pričom pomenovanie *vladyka* má význam ‚pán,‘ gr. *Kyrios*, nie biskup; termín *vladyka* má starodávny pôvod a v slovanskom prostredí sa používal na označovanie príslušníkov politickej, štátnej i cirkevnej nobility; nebolo vyhradené iba pre cirkevné prostredie).

²⁷⁵ Príkladov na takúto typ prekladu biblických textov je niekoľko v rozličných kresťanských cirkvách (napr. pravoslávna – gréckokatolícka, protestantská – katolícka), ale tiež v slovenskom ekumenickom preklade Biblie.

Nevyhnutnosť porozumieť textu Biblie, liturgickým textom i cirkevnej terminológii je podnes základným princípom, na ktorom svoje misijné dielo postavili už svätí solúnski bratia.

2.

Cyrilské rukopisné pamiatky byzantskej tradície, ktoré vznikali v prostredí Mukačevskej eparchie, možno rozdeliť do viacerých okruhov z tematického (obsahového) hľadiska, s ktorými úzko súvisí aj ich jazyková charakteristika a proveniencia.

Významnú skupinu rukopisov tvoria cyrilské ponaučenia, výklady či postily k 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 náuka možnosť pochopiť vzťah medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Ked'že jazykom kázni 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 totožné. Jazyk postily na rozdiel od liturgického jazyka obsahuje fonetické, morfológické i lexikálne prvky typické pre ľudové prostredie, kde postila vznikla. Jazykom kázne teda nie je cirkevná slovančina, ale je to jazyk poznačený vplyvom miestneho jazykového prostredia. Prispôsobovanie ľudového jazyka liturgickej predlohe viedie k jeho sakralizácii. Sakralizácia ľudového jazyka sa preto často vníma ako proces, v ktorom sa ľudový jazyk prirodzene prispôsobuje liturgickej cirkevnej slovančine.

Cirkev však neumožňuje pri liturgii použiť nekánonický text, hoci ide napríklad o preklad perikopy, alebo aj preklad liturgického spevu. Akú úlohu teda zohrávali preklady v liturgickom procese?

Možno predpokladať, že použitiu prekladu perikopy v rámci bohoslužieb predchádzalo čítanie evanjeliovej výňatku v liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku.

Cyrilské poučiteľné evanjeliá, ktoré obsahujú aj preklady liturgických čítaní na jednotlivé sviatky cirkevného roka a homílie opatrené poznámkovým aparátom, nás presvedčajú o vysokej vzdelanostnej úrovni miestneho kléru, ktorý takéto rukopisné texty tvoril pre svojich veriacich. Na základe jazyka v poučiteľných evanjeliách i variantnosti jednotlivých prekladov možno povedať, že texty perikop i texty kázni v poučiteľných evanjeliách vznikali sice nezávisle jeden od druhého v celom priestore východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi, teda vo všetkých väčších centrach a farnostiach na území bývalej Mukačevskej eparchie, ale predsa v nich badať zjednocujúci moment – a tým je jazykový úzus či akási formujúca norma, napríklad jazykové prostriedky použité pri konkrétnom preklade z predlohy cirkevnoslovanského kánonického textu.

V tejto súvislosti treba upozorniť že biskup Andrej Bačinský, organizátor a reformátor mukačevskej gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku, od svojich knazov i od uchádzačov o teologické štúdium požadoval dobrú znalosť cirkevného (cirkevnoslovanského) jazyka.²⁷⁶ Poznanie cirkevného jazyka nevyžado-

²⁷⁶ Práve biskup A. Bačinský a spolu s ním aj ďalší „predstaviteľia gréckokatolíckeho duchovenstva zdôrazňovali *ruskosť* nielen otcovského a materinského jazyka, ale aj gréckokatolíckej viery, ktorú označovali za *ruské náboženstvo* (руськое набоженство), *ruskost'* gréckokatolíckeho duchovenstva (российский клир дієцезії мукачевської), *ruskost'* Mukačevského biskupstva (ургопурская дієцезія мукачевська) a pod., čo

val z nejakých národných pohnútok, ale vychádzal z potrieb každodennej praxe v cirkvi. Išlo, pravda, o to, aby text liturgie, evanjelia, čítaní zo skutkov a listov sv. apoštolov, katechizmus ako náuku cirkvi bolo možné jednoduchému veriacemu vyložiť, vysvetliť alebo aj preložiť.

V hermeneutickom rukopisnom spise od neznámeho autora s názvom *Výklyady o pôvode a vzniku, o prekladoch a používaní kánonických biblických kníh*, ktorý je datovaný do roku 1799, sa okrem vysvetlení pôvodu Svätého písma zdôrazňuje práve dôležitosť štúdia jazykov, najmä hebrejského, grécke-ho, latinského a cirkevného slovanského jazyka, lebo tieto jazyky treba poznať, ak má vzniknúť presný preklad Biblie z pôvodiny. Spomínaná hermeneutická apolégia v súvislosti s používaním a prekladaním biblických textov do ľudového jazyka napísaná v cyrilike rozdeľuje príslušníkov byzantskej tradície v Uhorsku na *Slaveno-Rosijanov* a *Slaveno-Uhrov*, ktorí nielenže dodržiavajú bohoslužobné obrady východnej cirkvi, ale pri liturgických sláveniach používajú starý Konštantínov preklad Svätého písma. Pod označením *Slaveno-Rosijane* (Славено-Росијане) autor rukopisného spisu rozumie tých Slovanov, ktorí sú ruského, východoslovanského pôvodu (v Uhorsku to boli najmä Rusíni, Ukrajinci, Rusi). Ostatných veriacich byzantskej cirkvi v Uhorsku, ktorí sú slovanského

svedčí o tom, že stotožňovali pojmy *gréckokatolícky* a *ruský* (resp. *rossijskij*) a že ich používali ako rovnoznačné ekvivalenty, čo umožňovalo označovať za Rusína aj takého gréckokatolíka, ktorý nebol rusínskej národnosti. Nestávalo sa to v prípade gréckokatolíkov Rumunov a Maďarov, ktorí žili v Mukačevskej diecéze a ktorých národnostná odlišnosť od Rusínov bola, na rozdiel od slovenských gréckokatolíkov, ktorí žili na východe Slovenska, na prvý pohľad evidentná.“ Porov. L. HARAKSIM, „„Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov,” *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť* (ed. J. DORULA; Bratislava 2000) 17-18.

pôvodu, autor spisu označuje termínom *Slaveno-Uhre* (Славено-Угре). Na inom mieste sa k tým Slovanom, ktorí používajú starobyly 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 sa uvádzajú ako nasledovníci starej cirkevnej tradície). Autor hermeneutického spisu pod označením *Slaveno-Uhre* rozumie slovenských príslušníkov byzantsko-slovenskej tradície v Uhorsku.²⁷⁷ Treba už len pripomenúť, že na označenie pravoslávnych Srbov sa v cyrilských rukopisoch používa termín *Рацы* alebo *Сербы*.²⁷⁸ Ako vidno, autor tohto hermeneutického spisu si dobre uvedomoval rôznorodosť jazykov a kultúr, ktoré sa hlásia k najstaršiemu slovanskému prekladu Biblie.

V tomto kontexte je zaujímavý aj doklad o spolunažívaní byzantskej a latinskej tradície v karpatskom priestore. Nájdeme ho v rukopisnom zborníku ponaučení, kázni a výkladov, ktorý je známy pod označením *Uglianske ponaučenia a evanjeliové výklady* zo 17. storočia. Popri kázňach a evanjeliových výkladoch sa v ňom nachádzajú aj reflexie niektorých historicko-spoločenských udalostí a odkazy na byzantskú tradíciu

²⁷⁷ V diele Краткая география съ особенномъ вниманиемъ на Угорщину. Для первоначального обучения. Издание Общества св. Василия Великаго (Унгваръ: Въ печатнѣ вдовы Карла Ёгеря, 1870, с. 34-35) sa pri opise slovanských národov v Uhorsku v súvislosti s pomenovaním Slovákov uvádza nasledovné: „Славяне съверо-западной гористой части Угоршины называются словаками и говорять угро-словенскимъ нарѣчиемъ“ (citované podľa А. ДУЛИЧЕНКО, Письменность и литературные языки Карпатской Руси (Ужгород 2008) 143).

²⁷⁸ Porov. Р. ЖЕНУХ, “Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии/Pramene k byzantsko-slovenskej tradícii a kultúre na Slovensku,” *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV* (Roma – Bratislava – Košice 2013) 92.

v priestore historickej Mukačevskej eparchie. V tomto spise sa pertraktujú aj niektoré otázky teologicko-konfesionálneho spolunažívania dvoch obradov – latinského a grécko-slovenského (byzantsko-slovenského). Poukazuje sa pritom na skutočnosť, že veriaci latinskej i byzantskej obradovej tradície oddávna slúžili rovnakým spôsobom, ženili sa a dodržiavalí zákony, aké podnes dodržiavajú Gréci a Rusi (на вшиткомъ едностъ была: проскорою сложили, малженъски слюбими мали, церемониъ едностайни были црковныи, како то ннѣ Грекове и Ржсъ дръжимо за ласкою милого ба. ... которамъ то уставила сѣамъ съборнаѧ апъльскаѧ црквѣ, до сконченя свѣта не вѣде знищена ѕ гречъкомъ и в ржкомъ законѣ миломъ). Označenie *ruský* a *grécky* (Грекове и Ржсъ; в гречъкомъ и в ржкомъ) pritom nemusí mať iba etnickú motivovanosť. Označuje sa ním aj príslušnosť veriacich k byzantskej a byzantsko-slovenskej obradovej tradícií. Môže však ísť tiež o označenie cirkevnej normy (ѹставъ) či pravidiel (при едномъ ѹставѣ; гречъкомъ и в ржкомъ законѣ). Príklady na označenie *slovenskej cirkvi* ako *rus'kej* možno v cyrilských rukopisných pamiatkach z priestoru historickej Mukačevskej eparchie nájsť pomerne veľa.

Iné výklady spomínajú zas bulharsko-ruský pôvod slovanskej cirkvi byzantskej tradície, ktoré sa šírili najmä v období stredoveku, keď latinský svet pokladal byzantsko-slovenskú cirkev za heretickú či sektársku. Preto sa označenie *ruská cirkev*, *ruská viera* popri *гречка cirkev*, *гречка viera* ujalo ako pomenovanie byzantsko-slovenskej cirkvi, pričom toto označenie príslušnosti k cirkvi platí paušálne aj pre všetky etnické zložky usadené na valašskom práve v priestore Slovenska. Aj v Dalimilovej kronike zo začiatku 14. storočia sa nachádza údaj o Metodovi ako o arcibiskupovi, ktorý slávil obrady v slovanskom jazyku. V kronike sa hovorí o tom, ako Bořivoj

zasadol po otcovej smrti na kniežaci stolec v Čechách. V tom čase bol Svätopluk vládcom na Morave a české knieža mu bolo podriadené, preto mu Svätopluk nariadiil prijať krst od Metoda, moravského arcibiskupa, ktorého Dalimil vo svojej veršovanej kronike označuje za Rusína: „*Ten arcibiskup Rusín bieše, mší slovensky slúžieše*,“ čo, pravda, neznamená jeho etnickú rusínsku príslušnosť. Práve v tom čase, keď vznikala Dalimilova kronika, boli rozšírené spomínané predstavy o bulharsko-ruskom pôvode byzantskej vzdelanosti v slovanskom kontexte i predstavy o tom, že byzantsko-slovanská cirkev je heretická či sektárska, najmä pre šíriace sa bogomilské učenie z Bulharska. Práve v tomto treba hľadať aj vysvetlenie Dalimilovho označenia Metodovej konfesionálnej príslušnosti. Dalimilova kronika vznikla začiatkom 14. storočia, teda v období, keď sa v Uhorsku šírila aj valašská kolonizácia a opäťovne do nášho priestoru prenikala byzantská cirkev z východoslovanského (rus'kého) prostredia. Označenie Metoda za Rusína teda znamenalo jeho religióznu, obradovú, byzantsko-slovanskú identitu.²⁷⁹

V rukopisnej knihe kázní a výkladov k životom svätých od kňaza Ihnatija z polovice 17. storočia,²⁸⁰ ktorá je uložená v pozostalosti etnografa, jazykovedca a bibliografa Hiadora Stripského (pseud. Beloň Rusínsky, Bileňkij) v archíve Spolku svätého Vojtecha v Trnave,²⁸¹ sa nachádza niekoľkostranová apológia venovaná vybraným otázkam jazykovo-liturgickej

²⁷⁹ Porov. *Magna Moraviae Fontes Historici. Prameny I. Anales et Chronicæ* (Brno 2008).

²⁸⁰ Na prvom liste rukopisu sa nachádza datovanie v maďarčine (ide o rukopisnú poznámku Hiadora Stripského): „Ignatij pap prédikációi Úrmező (Máramaros) 1660 körül.“

²⁸¹ Pozostalosť okrem tohto rukopisu zahrnuje aj ďalší archívny materiál dotýkajúci sa problematiky slovensko-rusínsko-maďarských vzťahov, predovšetkým v oblasti etnografie, folkloristiky a pamiatok písomníctva staršieho obdobia našich kultúrnych dejín.

praxe v Mukačevskej eparchii. Autor spomínanej apológie v rámci argumentačnej analýzy si kladie tri zásadné otázky: prečo sa svätá liturgia spieva, prečo sa hodinky čítajú a prečo sa slúži v slovanskom jazyku. V texte apológie v súvislosti s otázkou o používaní slovanského liturgického jazyka pri slávení liturgie autor textu dôsledne argumentuje tým, že na slávení liturgie sa zúčastňujú jednoduchí ľudia, ktorí nerozumejú liturgickému gréckemu, latinskému či hebrejskému jazyku. Poukazuje však aj na alarmujúci stav, keď veriaci už nerozumejú ani slovanskému liturgickému jazyku, ktorý je ich jazykovému vedomiu geneticky najbližšie. Pritom poukazuje na fakt, že rusnáci, teda veriaci miestnej ruskej cirkvi, podnes slávia liturgiu v slovanskom jazyku rovnako, ako ju slávili od najstarších čias (ρѹснакы словѣскыиъ газыкомъ слѹжбѹ б҃жюи слаꙗжї тѡ и доднѣ таꙗ чиниа"). Svoj liturgický jazyk však, ako je aj v spise uvedené, nazývajú bulharským jazykom, ktorému dnes už nerozumejú tak, ako mu ešte nedávno rozumeli. Jasne sa tu odráža vplyv idey o bulharskom pôvode byzantsko-slovanskej kultúry, jazyka a liturgickej tradícii. Autor spisu ďalej dodáva, že teraz, hoci všetci Slovania byzantskej cirkvi už používajú rovnaké slovanské písmo, predsa slovanskému liturgickému jazyku nerozumejú, ba dokonca tomuto jazyku už nerozumejú ani sami Bulhari, ani Chorváti, ani Rusi (мѡковиты) a nerozumejú mu ani naši *rusnáci*. K tomu však ešte dodáva, že len vtedy bude môcť jednoduchý veriaci porozumieť cirkevnému jazyku, keď sa ho bude učiť, keď bude čítať Sväté písmo, lebo iba v ňom tento jazyk zostal neporušený a pôvodný, keď pritom jednoduchí ľudia už hovoria iba svojimi nárečiami. Analógiu k situácii svojej miestnej cirkvi autor spisu vidí v jazykových pomeroch celej cirkvi, kde všetky národy slúžia liturgiu po hebrejsky, grécky, v latinčine, chaldejským jazykom či v slovanskej reči. Dodáva, že Tridentský koncil preto nedo-

voľuje sláviť obrady prostými (ľudovými) jazykmi, ale iba takým jazykom, ktorý sa v cirkvi stáročiami utvrdil a ustálil.

Používanie ľudového jazyka v prekladoch liturgických evanjeliových perikop v prostredí Mukačevskej eparchie možno doložiť v rozličných v rukopisných pamiatkach, ktoré obsahujú texty takýchto prekladov zapisaných spolu s kázňovou tvorbou. Už od 17. storočia predovšetkým v kontexte reformačných úsilí sa šírili rozličné preklady biblických, najmä novozákoných textov v ľudovom jazyku. Účinným mechanizmom, ako zabezpečiť zrozumiteľnosť prečítaného textu perikopy evanjelia počas slávenia liturgie, bol preklad prečítanej perikopy a jeho prednesenie (prečítanie) pred samou kázňou. Aj z tohto dôvodu sa v rukopisných súboroch kázňových textov, ktoré vznikali v priestore Mukačevskej eparchie už od 17. storočia, preklady evanjeliových perikop stali súčasťou ich štruktúry. Takéto preklady evanjeliových textov v ľudovej reči stáli na začiatku kázne a kňaz ich čítał bezprostredne po evanjeliovej perikope, ktorá odznela v liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku.²⁸²

3.

Vznik a používanie prekladov perikop ako súčasti poučiteľných evanjelií treba vnímať v kontexte rozvoja kázňovej tvorby, ovplyvnenej tradíciou rétorickej školy Joannikija Haľatovského i Simeona Polockého. Práve Haľatovského *Ключь разговѣнія* z roku 1659 patril k základným učebniciam používaným ako predloha pri tvorbe evanjeliových výkladov. Osobitne významnú úlohu zohrala kyjevsko-mohylanská akadémia, najmä však škola v Przemyśli, ktorá do konca 17. storočia formovala klerikov byzantského obradu aj z východného Slovenska a Zakarpatskej Ukrajiny. K takýmto klerikom istotne patril aj Ján Kapišovský. Z prídomku jeho mena možno zistiť, že pochádzal z dediny Kapišová (pri Bardejove v okrese Svidník). Z marginálnych zápisov v poučiteľnom evanjeliu sa možno dozvedieť, že Ján Kapišovský pôsobil ako farár v dedine Ortutová a Šašová (fol. 206v: *Anno Domini 1641 Johannes Kapissowski Ręka swa – Johannes Pastor Ecclesiae Ortutouiensis et Ssassouiensis*).²⁸³ Jeho činnosť sa sústredovala predovšetkým na kazateľskú tvorbu, z ktorej usudzujeme o jeho vzdelanostnej úrovni, keď okrem reálií v kázňach uvádza aj odkazy na ďalšie texty postíl, polemickej a kázňovej produkcie z tohto obdobia. Možno predpokladať, že už v prvej polovici 17. storočia veľmi účinne vystupoval a podporoval snaženia o zavedenie únie v našom prostredí. Vyplýva to napríklad z citátu na fol. 86^r, kde kritizuje falosných učiteľov, **которыи хотѧтъ слово вѣкіе истинное изнищити а старожи́нъи зако́ и вѣръ ѿ фадоменту въївернъти, pričom называють на**

²⁸² P. ŽEŇUCH, "O prekladoch evanjeliových perikop z cirkevnej slovančiny do ľudového jazyka v Mukačevskej eparchii pozri v našej štúdii Preklady perikop v rukopisných poučiteľných evanjeliách zo 17. a 18. storočia v Mukačevskej eparchii," *Pohľady do vývinu slovenského jazyka a ľudovej kultúry* (ed. J. DORUEA; Bratislava 2008) 82-107.

²⁸³ Citované podľa J. VAŠICA, "Slavica Kováčovy diecésní knihovny v Prešově," *Slovanský sborník věnovaný jeho Magnificenci prof. Františku Pastrnkovovi, rektoru Univerzity Karlovy k sedmdesátým narozeninám. 1853–1923* (ed. M. WEINGART; Praha 1923) 11.

папѣжнїкї або лгарт.²⁸⁴ Hoci únia na východnom Slovensku bola prijatá až v roku 1646, prvým významným pokusom o jej zavedenie bol tzv. krásnobrodský pokus v rokoch 1613–1614, ktorý sa však nevydaril pre nepriaznivé nálady a odpor veriacich z východného Slovenska proti únii. Treba však poznamenať, že aj prijatie užhorodskej únie v roku 1646 sa dotýkalo prevažne všetkým obyvateľstva na východnom Slovensku, o čom svedčí aj účasť dekanov na prijatí únie práve z oblasti Šariša, Zemplína a Užskej stolice. Zápis o akte prijatia únie na užhorodskom hrade máme až z roku 1652. Ide o list, ktorý pápežovi Inocentovi X. poslali pravdepodobne aktéri únie. List podpísali arcidekani makovický, spišský, humenský, užský, seredniansky a stropkovský.²⁸⁵

Rukopisné poučiteľné evanjelium Jána Kapišovského sa pôvodne nachádzalo v gréckokatolíckej eparchiálnej knižnici v Prešove, ktorá vznikla zásluhou Gregora Tarkoviča, prvého prešovského gréckokatolíckeho vladky, ktorý stál na čele novoerigovaného Prešovského biskupstva v rokoch 1816–1841. Počas jeho pôsobenia sa do eparchiálnej knižnice dostala aj veľmi cenná knižnica Jána Kováča z Jágru.²⁸⁶ Prvé informácie o tomto vzácnom fonde i o rukopise Jána Kapišovského prináša už Miloš Weingart a neskôr aj František Tichý a Jozef Vašica. Rukopis sa v tom čase nachádzal na pôvodnom mieste. Dokonca ešte v roku 1951 rukopis v eparchiálnej knižnici v Prešove

²⁸⁴ Citované podľa VAŠICA, "Slavica Kováčovy diecésní knihovny v Prešově," 11.

²⁸⁵ Porov. Ľ. HARAKSIM, "Užhorodská únia a východné Slovensko," *Historický časopis* 45 (1997) 194–195. Dokument o podpísaní únie je publikovaný v zborníku IO. САБОВ (ed.), *Терниста дорога до единости. До 350-річчя ужгородської унії* (Ужгород 1995) 137–141.

²⁸⁶ Informáciu o tejto knižnici možno nájsť v práci M. WEINGART, "Zpráva o karpatoruských knihovnách a rukopisech v Prešově, Užhorode a Mukačevě," *Časopis Musea království českého XCVI* (1922) 273–278.

študoval Ivan Paňkevyč. V roku 1954 prejavil o pamiatku záujem Slovanský ústav ČAV v Prahe a žiadal o jeho zapožičanie, no poučiteľné evanjelium Jána Kapišovského sa už na pôvodnom mieste nenachádzalo. Poslednú hodinovernú zmienku o existencii rukopisu máme zo štúdie Andreja Šlepeckého z roku 1968, v ktorej uvádza, že rukopis poučiteľného evanjelia sa v roku 1965 podarilo vypátrať v súkromnej zbierke istého Dr. Savruka v Košiciach, kde ho A. Šlepeckij aj študoval.²⁸⁷ Odvtedy sa stopa po tomto rukopise stratila, dnes už, žiaľ, nevedno, kde sa nachádza.

Poučiteľné evanjelium Jána Kapišovského z rokov 1640–1643 obsahuje výklady a kázne k evanjeliovým textom (perikopám) cirkevného roka podľa byzantského obradu. Jazyk pamiatky je blízky ľudovému jazyku z prostredia severného Šariša a Zemplína, kde žije rusínske i slovenské obyvateľstvo. Práve tieto osobitosti sa odrazili v jazyku jednotlivých kázni, pričom tento charakter jazyka sa uplatňuje aj v prekladoch liturgických evanjeliových perikop. Ako príklad uvádzame perikopu z tohto rukopisu (fol. 107^v–108^r, podľa prepisu M. Weingarta), ktorá sa v cirkvi byzantského obradu číta na liturgii 23. nedele po sviatku Všetkých svätých.

Въ ѿ чѣ . Приишо іс въ странъ
гарадискѹю . которала є швѣ по
Галилеи . а гдѣ вышо ѿ корабла на
землю . и стрѣтили є сѣчу мѣть

²⁸⁷ А. ШЛЕПЕЦКИЙ, "Поучительное евангелие Ивана Капишовского 1640-1643," *Zborník Pedagogickej fakulty v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach*. Roč. VII. Zväzok 2 (Bratislava 1968) 75.

моу^{*} никоторый ѿ мѣста . которыи
ималъ вѣсы ѿ многѣ лѣ . и во
шдѣанїе newболочї сѧ и въ домѣ
нemekâ . але во гамѣ . И оѹвидѣши
їса и закликѣ голосомъ велики . мова
. и припѣ до нг ісѹи . Прослѣчи
что мнѣ и твѣ ісе сїе ба вышл .
Прощ8 тѣ немѹчи мѣ . Повели оѹбо
дѹхови нечітомъ изыйти ѿ члка .
Но ѿ многѣ лѣ мѹчи его . И
вѣзши его лацѹхїи и гонїй вывѣ
сквозѣ пустынѣ . Вопроси є іс
мова . яко ти имѣ . ѿ ѿповидѣ .
легїи . авовѣм мнозїи вѣси
вонїдоша во нѣ . И просили его стой
мѣти што бы и неказа оѹ бѣнг
пйти . выло тѣ стадо свинїи
великое пасомо на горѣ . а тѣ
просили его стой мѣти . што бы и
повелѣ поити въ стадо свиное .
И каза и . а коли вышли вѣси ѿ члка
и вошли до свинїи . и вѣгло стадо

по брегу . и во ѿзеро погонгло .
А коли то оѹвидѣли пастухи .
и побѣгли повѣдати до мѣста
и вышли ѿныи мѣщане видѣти ѿное
чудо вышшее . и прїдоша къ ісѹи .
и видѣли того члка . с которою вѣси
вѣшл . ю ѿболочено подлѣ нг
ісѹи . и оѹвогалисѧ . и просї его
вшито нарѣ стороныї гадариской .
што бы ѿшишо ѿ нїи . авовѣ страхомъ
велики пострашилисѧ вышли . А тѣ
его стаа мѣть вошо оѹв корабль
врънгтисѧ . и просї его мѣ ис
которо вышли вѣси . А тѣ росказааль
емъ іс . мова . Въратисѧ въ дѹ
свой и повидай што ти оѹчинибгъ .
и пошѣши по вшикомъ свѣтгу .
повѣдайочи што сътвори іс .

Poučiteľné evanjelium z Ledomírovej zo 17. storočia

Poučiteľné evanjelium z Ledomírovej je uložené v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode v kolekcii rukopisov spolku Prosvita (тov. Просвіта). Je napísané poloustavným (polounciálnym) písmom typickým pre 17. storočie. Chýba začiatok i koniec rukopisu. Listy rukopisu v počte 242 nie sú paginované. Paginácia modrou ceruzou je zo začiatku 20-teho storočia a pochádza pravdepodobne od Ivana Paňkevycia, ktorý rukopis študoval.²⁸⁸ Každá strana rukopisného textu obsahuje 26-27 riadkov. Na konci strany chýbajú kustódy. Rukopis je písaný jednou rukou hnedým atramentom. Začiatok a koniec perikopy je napísaný červeným atramentom. Červeným atramentom sú v rukopise Ledomírovského poučiteľného evanjelia napísané aj ozdobné prvé písmená na začiatku každej kázne, a tiež odkazy na citáty Biblie, svätých otcov a ďalších citovaných kníh, ktoré sa nachádzajú na pravej alebo ľavej marginálii rukopisu, alebo priamo v texte kázne. Na viacerých miestach rukopisu text nepokračuje kontinuitne, z čoho možno usudzovať, že z rukopisu vypadli nejaké listy.

Rukopis možno rozdeliť na niekoľko časťí: prvá časť fol. 01^r-134^v obsahuje zachované evanjeliové perikopy a kázne od nedele Paschy do konca cirkevného roka. Perikopa paschlálneho evanjelia v rukopise nebola prvá, keďže sa pred ňou zachovala aj časť homílie na Kvetnú nedelu. Možno predpokladať, že rukopis zahrnoval aj perikopy a kázne na nedele pôstneho i predpôstneho obdobia podľa byzantskej obradovej tradície. Druhá časť rukopisu od fol. 135^r obsahuje perikopy z evanjelií

a homílie určené na sviatky Pána cirkevného roka a tiež perikopy a kázne na sviatky Bohorodičky a niektorých svätych.

Texty evanjeliových výkladov spolu s prekladmi perikop sú dielom miestneho kňaza, ktorý v kázni na 3. nedelu po Pasche sa jasne zasadzuje proti reformačným snahám:

С тýми слóвъ мóвачи . и мнѣ
помъѣста мовї въ . и за мовї гѣ,
воѹдъ соѹдити людї свої . стрáшно
е повѣдадѣ, въпáсти въ рѹки живомъг
бѣ . што пане лютрѣ . ѹпоминаѣ
быти ѹрого ѧпль Павѣ . и бѹвѣ за
грѣхи нашѣ мъстити сѧ ҳоциѣ . а
дáле мовї . и воѹдѣ соѹдити людѣ
свой . то несоѹди сѧ ты сѧ, и людїй
незводи ѿ поути правдивого .
вывертаючи правивыи слóва вѣї.

Okrem obrany viery pred reformáciou sa do popredia v Ledomírovskom rukopise dostáva aj otázka Filioque a vzťah k rímskej cirkvi, ktorý sa pertraktuje v texte kázne na sviatok Zostúpenia Svätého Ducha na apoštолов nasledovne (fol. 31^r-32^r):

²⁸⁸ И. ПАНЬКЕВИЧ, “Ладомирôвске Учительне Евангелие,” *Науковый зборник товариства в Ужгород за рôк 1923*. Выдає літературно-науковий оддїл. Рôчник II. Книгопечатня Юлія Фелдешія в (Ужгород 1923) 93-107.

Й гы єъ ѿцъ рачиль положити . й
 закрыти таёмницъ вѣтва єгъ
 найстѣшого . гы вызнаваємо, сна,
 то єсть іс ха . избавитела ѿші и
 ѿкгнитела . который ѿ вѣка вѣко
 ѿ дца рожеїный є ста съ наўе
 ѿшкай ровный . и єг ѿцъ тѣ в
 вѣтвѣ, и в славѣ, и в мояци . и во
 истности вѣтства єго стѣго . а хотлай
 ю, непотреба свѣдоцства докладати
 ѿ тыхъ двохъ парсоунѣ . але для
 лѣпшѣ розознаніа посполитого .
 абымо могли и зрозумѣли . тогы
 ѿ тѣ іѡа стый написа . глаа . во
 ѿвѣвлѣнїи свое . который бы
 захваче . той іѡа до сѣмаго нѣба .
 и видѣль ѿшики таёмницѣ .
 который закрыты соу в мояци
 вѣтственой . тога тыхъ слоба
 повидѣль єъ ѿцъ . который бы ѿ
 початку свѣта . который народи сѧ,

и тѣ за, и с пѣлностю слѹхай ѿ
 пасоунѣ стѣго дхя . которы тѣже
 маємо розозумѣти, и славити
 слѹченію парсоунѣ . нерадѣлімѹю
 в вѣтвѣ единї . тѣ стали и мояци
 вызнавали мой наймїшій христіане .
 и тѣ вызнавати маємо . ижъ дхъ
 стый походить ѿ дца . и на снѣ
 почиваєть . а тѣ зовемо дхъ стый
 потѣшиштеле . который ѿсвѣчаетъ ср҃ца
 людскій .

Práve snahy o zavedenie únie boli silné v propagácii tejto dogmy a snažili sa ju zaviesť aj v prostredí uniátskej (gréckokatolíckej) cirkvi. O tom, či text rukopisu vznikol pred alebo po zavedení únie v Mukačevskej eparchie, nemáme dostatok dôkazov. Istotne však možno povedať, že spory ohľadom obradovej sféry sa v gréckokatolíckej cirkvi Mukačevskej eparchie riešili až na Sevľušskej synode v roku 1727. Práve túto synodu možno pokladať za začiatok latinizačných vplyvov v cirkvi byzantsko-slovanského obradu v Mukačevskej eparchii. Reformy sa dotýkali najmä obradových otázok, pričom sa synoda pridržiavala odporúčaní Tridentského koncilu: prikázala v *Crede* vyznávať „i Syna“ na znak toho, že Duch Svätý vychádza „od Otca i Syna“ (spor o Filioque), pri liturgiách prikázala na prvom mieste spomínať rímskeho pápeža a až

potom hierarchiu miestnej cirkvi (metropolitu, arcibiskupa, exarchu, biskupov, archimandritov a pod.), pri eucharistickej obete 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.²⁸⁹ Synode v Sevľuši však predchádzali zápisu vernosti, vyznaní viery a prísahy poslušnosti (tzv. *Professio Fidei*) kňazov byzantsko-slovenského obradu katolíckej cirkvi.²⁹⁰

Ladomírovské poučiteľné evanjelium je poznačené nielen vplyvom ľudového jazyka, ale aj nánosmi tzv. druhého južnoslovanského vplyvu, ktorý sa samozrejme prejavil najmä v cirkevnej spisbe východoslovanského kultúrno-jazykového prostredia. Možno tu nájsť napríklad tvary *търпить* (namiesto *търпить*), *наврънг сѧ* (namiesto *навърнг сѧ*), používanie *ѣ* v pozícii *и* (napríklad: *во всѣкомъ рѣдѣ*), zamieňanie *ъ* a *ѣ* a pod. Rukopis popri cirkevnoslovanskom jazykovom základe obsahuje aj jazykové javy, ktoré prenikli z úzu miestnych používateľov. Ide predovšetkým o prevzatia typické pre karpatský jazykový areál. Popri polonizmoch (napr.: *родзяю людскаго, згполню, мовач* a pod.), ktoré sa do textov poučiteľného evanjelia dostali pod vplyvom przemyślanskej

²⁸⁹ А.В. ПЕКАР, *Нариси історії церкви Закарпаття*. Том. II. (Львів – Рим 1997) 308.

²⁹⁰ O textoch *Professio Fidei* pozri v štúdiu P. ŽEŇUCH, “Cyrilské zápisu *Professio fidei* gréckokatolíckych kňazov Mukačevského biskupstva zo začiatku 18. Storočia,” *Život Slova v dejinách a jazykových vzťahoch*. Na sedemdesiatiny profesora Jána Doruľu (ed. P. ŽEŇUCH; Bratislava 2003) 142–153.

školy, možno nájsť v rukopise aj prvky miestneho jazykového úzu ovplyvneného slovenským jazykovým prostredím (napríklad: *чловекъ, приказанie, снарад, замисте е пророкъ* a pod.), do tejto skupiny patrí aj zamieňanie *и* a *ы*, napríklad: *іако ти єсть* namiesto *іако ты єси*; *пріемлій* namiesto *пріемный*, *талати* namiesto *талатъя* pod. Tieto jazykové znaky sa rovnako uplatňujú aj v ostatných textoch poučiteľných evanjelií, čo svedčí o jednotiacom charaktere jazykového úzu v cirkvi byzantského obradu v Mukačevskej eparchii.

V Ladomírovskom poučiteľnom evanjeliu preklady perikop predchádzajú jednotlivým výkladom a postilám. Na porovnanie prekladu evanjeliovej perikopy od Jána Kapišovského uvádzame zachovaný fragment prekladu rovnakej perikopy určenej na 23. nedelu po sviatku Všetkých svätých podľa byzantskej tradície z Ladomírovského evanjelia (fol. 103^r–103^v):

... ісє сїе бóга вýшнаго · Прóшоу
тл нemoучи менè · повели оубо
дхови нечиствому · выйти и члка ·
но ѿ многихъ лѣ моучи ёгò · и
влзаше ёгò лацюхъ и поутами
железными, и стерегущий ёгò · а
тѣ розрыває лацюхъ · и гони
выбáеть сквóсъ поустына · вопроси
ёгò іс мовачи · іако ти єсть імѧ ·
ѡ же ѿповидѣ легиѡ · або вѣ
мноси вѣси вънйдóша во него · и

просили ёгò стой млти . што бы й
 не велѣ оу вѣзноу пойти . выло
 тамъ стао свиній, великое пасомое
 на горѣ . а та просили ёгò стой
 млти . що бы й повелѣ пойти въ
 стао свинное и каза имъ . а коли
 вышли вѣси ѿ члка . и войшли въ
 свинїй, и вѣгло стадо по брёгоу . и
 во езеро потонги . а коли тѣ видѣли
 пастухи . и побѣгли повѣдати до
 мѣста . и вышли вшици из мѣста,
 видѣти чюо бышее . и прїдоша ко
 ісови . и видѣли тогдѣ члка . ис
 корогдѣ вѣси вышли . ѿблечено поле
 по ісови . и оўбодлї . и повидѣлї.
 Шо видѣлї . яко оўзоровї сѧ
 вѣсноватый . и просї ёгò вшице
 нарѣ стороны той гадарскї .
 штобы ѿшѣ ѿ нѣхъ . авовѣмъ
 страхѣ велики пострадали .
 а та ёгò стаа милю . вошель въ
 корабль вернгти . и просї ёгò
 моу, ис которого вышли вѣси . а

та росказа емѹ іс . мовачи
 возвратї в дѣ свой . и повѣдай
 што ти оўчинї бгь . и пошёши по
 вшикомѹ свѣтогѹ повѣдайчи . што
 емѹ соворї іс .

Na fol. 78v–79v sa nachádza text perikopy na 26. nedelu po sviatku Všetkých svätých podľa byzantskej tradície, ktorý uvádzame ako ďalší príklad prekladateľských aktivít miestneho knaza:

Рѣ гъ прйтчоу сю . члкъ нѣкоторый
 . ѿходи ѿ дому своего . и призвѣ
 до себѣ слѹгы свої . и да ѹ въ мѣ
 вшикѹ маєтно свою . єдиномѹ да
 пѣ талатовъ . а другомѹ да два
 талата . а третемоу єдинъ талатъ .
 а таکъ кождому вѣле мноности ѹ . и
 розавши тѣ имъ . и сѧ ѿидѣ пре
 ѿный который вѣдѣ пѣ талатовъ .
 шафовѣ, и працоваль, ѿны добрѣ
 пана своего . и заробї драгї пѣ
 талатовъ . та же та же который вѣдѣ

два талата · и другий два танта
(sic) изыскаными · а то што взл
еди талатъ · и пришёши оукопа ёго
въ землю · и схована певнастъ пана
своего · а коли ю томоу миноу ча
немалый · и пришё до нихъ панъ
ихъ · который разаль имъ скарбы
свои · и призвана вшики слоуги свои
· и росказа имъ, штобы ѿдалъ
скавъ ёго то спона · и пришёши
слуга ѿный · который взл пла тато
· и принесль дроугий путь · мовачи
тыми словы · ги путь талатовъ да
мъ еси · ѿто дроутихъ пла тато
зароби ѡль ими · рекъ до него пла
ёго · тыми словы · добрый слоуга
върный · если таикъ за малый скавъ
сталь съ еси върный · ю та
поставлю на многою маестностю
мою вънны и великий панъ · ѿто
пойди икъ покое · до превѣкоу
пайского · таже и дроугий который

взл два талата · и дроугий два
зароби · и то на найвыше мѣстьце
поставле бы · а гы пришёши, третий
слоуга · который взл ёдинъ талатъ
· и мовиль тыми словы · ги зна а
тебе · и ты єсь жестокий члкъ
гнѣвливый · жне ге несъешь · и
збираешь ге нерасточаешь · а та
оубоаль съ тебѣ · и шёши закопа
а скавъ твой въ земли · и тепе
возми вшико соупона · ѿвидѣ
емъ панъ ёго · тыми словы, ѿ
лоукавый и злый · и лѣнивый рабе ·
зна єсь тото и а члкъжестокий, длл
чогъ ты таикъ скавъ мой въ землю
закопаль · а че єсь неда певнастъ
мои коупцѣ · и бы а пришёши взл
скарбы сквой со львою · то ё икъ
накладо · который ма десъ
талатовъ · иномоу дали ѿ того
възложши злостиаго · ѿ не

ймоўшаго веѣе возмѣсѧ . и дано

боудеть имоўшемоу . а тога

невѣрнаго слоўгоу возмѣте єго и

вовѣрзѣте во тмѹ кромѣшию .

тоу боуде плачь, и скрежетъ зоўбо

. имѣл оўши слышати и да слышити

Vznik cyrilských poučiteľných evanjelií, ktoré obsahujú aj preklady liturgických čítaní na jednotlivé sviatky cirkevného roka a homilie opatrené poznámkovým aparátom, nás presviedča o vysokej vzdelanostnej úrovni miestneho kléru i veriacich. Na základe jazyka v poučiteľných evanjeliách možno povedať, že texty perikop i texty kázní v poučiteľných evanjeliách vznikali v celej Mukačevskej eparchii nezávisle jeden od druhého. Svedčia o tom aj perikopy z ďalších rukopisných textov poučiteľných evanjelií, ku ktorým patrí aj Ugleanské poučiteľné evanjelium zo 17. storočia.

Uglianske poučiteľné evanjelium zo 17. storočia

Rukopis bol na začiatku 20. storočia majetkom kňaza Michala Rozmana zo Sokyrnyce (Marmaroš). Dôkazy o tejto skutočnosti možno nájsť na niektorých listoch rukopisu vo forme marginálií (napríklad fol. 29^v, 47^v). J. Javorskij získal rukopis v roku 1926; dnes sa nachádza v Národnom múzeu v Prahe pod signatúrou IX C 19. Od svojho vzniku vystriedal viacerých majiteľov, no s najväčšou pravdepodobnosťou bol jeho pohyb obmedzený v rámci Marmarošskej stolice, čo dokazujú aj prípisy novšieho dátia na margináliach rukopisu v marmarošskom nárečí. Jeden z majiteľov rukopisu, Štefan Magej, na marginálii fol. 32v

uvádza, že rukopis Uglianskeho poučiteľného evanjelia získal kúpou od popa Bileckého.

Jazyk Uglianskeho poučiteľného evanjelia je ovplyvnený marmarošským jazykovým prostredím. J. Javorskij vníma tento jazyk ako neznámu redakciu cirkevnej slovančiny, ktorá sa výrazne odlišuje od jazyka ostatných spisov z prostredia Mukačevskej eparchie a je silne poznačený polonizmami a ukrajinizmami.²⁹¹ Tento charakter jazyka zachovávajú aj preklady perikop napísané pred niektorými kázňami. Ako príklad možno uviesť perikopu na 26. nedelu po sviatku Všetkých svätých podľa byzantskej tradície, ktorá sa nachádza na fol. 55^r–55^v (porovnaj tu aj preklad perikopy v Ladomírovskom poučiteľnom evanjeliu i perikopy z ďalších rukopisov, ktoré sú uvedené nižšie):

Рѣ Гъ прїчж сїю: члкъ нѣкій
Шходачи . призвѣ свой слѣги . и
порожчіль и имѣна свое . вѣомъ
далъ є талантъ . драгомъ двѣ .
третемъ единъ . комуждо противъ
силѣ єго . и щелъ ѿ нѣ . и шеши
тѣ которы взялъ пѣ талантъ .
прировиаъ ними драги пѣ . и ѿ
взялъ двѣ, прировиаъ ними драги

²⁹¹ Pozri o tom Ю.ЯВОРСКІЙ, “Новые рукописные находки въ области старинной карпаторусской письменности XVI- XVIII века,” *Knihovna Sboru pro výskum Slovenska a Podkarpatské Rusi při Slovanském ústavu v Praze* (Praha 1931) 46.

пѣ . а иже вза́ль ёдінъ . шеши
 закопа́ль егò в зелю . и сховальего
 сребрѡ пана своéго . по многиже
 часѣ . прїиде господаръ слжь тѣ .
 личбѹ чинити сими ѿ словѣ . и
 пристжпилъ той котóры вза́ль пѣ
 таланты . и рече . Ги пѣ талантѣ
 есь ми да . и приробиль є ними
 дрѹгї пѣ . и рече ёмѹ гъ егò .
 добры слуго вѣрны . ѿ малѣ быль
 есь ми вѣренъ . надъ многими та
 поставлю . вѣниди въ радѣ га своегò
 . Пристгпилъ иже два таланта
 вза́ль . и рече ги два таланта есь
 ми даль , и дрѹгїм два заробиль є
 ними . и рече ёмѹ гъ егò . добры
 слуго вѣрны . ѿ малѣ быль есь
 вѣренъ . на многими та поставлю
 . вѣнидй въ радѣ гъ своего .
 Пристжпилъ же то котóры вза́ль
 ёдинъ таланты . и рече ги видѣ та

иже еси жестокий члкъ . жнеши
 иде же еси несѣлъ . оубоїши сѧ
 ишолъ є . и скрыль є таланты тво
 в зелю . и възми свое . и рече ёмѹ
 гъ егò . фальшивы слуго и лѣнивы
 . вѣдалъ есь . иже жиg , где л
 несѣлъ . звираю где є перосыпаль
 . цили неподобало тобѣ дати срѣбрò
 мое тръжнико . и га пришѣши вза́ль
 бы свое съ лихвою . възмѣте ѿ
 него талантъ . и дадите имажомѹ
 деслъ талантѣ . имажемѹ въскому
 везде дано вѣде . ѿ нѣмажаго же
 иже мнѣма ѿбы мѣль взято вѣде
 ѿ него . а недбалого слуга
 въврѣзѣте въ тму кромѣшию . и
 тж вѣде пла и скрежѣ згбо . кто
 має огъха до слухана нехай слухъ .

V knižnici Užhorodskej národnej univerzity sa pod signatúrou
 343-Д nachádza ďalší rukopis poučiteľného evanjelia, ktorý
 podľa signifikačného zápisu na poslednom liste označujeme ako
Poučitel'né evanjelium Klimenta Bukovského zo začiatku 18.

storočia. Text rukopisu nebol doteraz preskúmaný, nie je k dispozícii ani jeho opis. Ako dôkaz o vlastných prekla- datel'ských aktivitách autora rukopisu uvádzame na porovnanie rovnaký text perikopy na 26. nedelu po sviatku Všetkých svätých:

Рече Гдъ приповѣсть сю члвкъ
иѣлкій Шходлчій призвѣ слѹги свой:
и поргчиль имъ Бгатства свой,
едномѹ дѣ пѣтъ талантовъ:
дрѹгомѹ два: третомѹ єденъ
кождомѹ ведла мѹностъ . и самъ
Шишо . шёши потомъ прїемъ пѣ
талатовъ, гадловѣ ними и працѹчи
зароби дригий пѣ талантовъ . такъ
же и котрый прїаль два, зароби
дригий два, талати . а той что
прїаль єденъ, шёши закопалъ єго до
землѣ; и сокрї Пана своёго ср҃ебро .
по немалѣ часехъ вернѹвшися Панъ
слуговъ ѿны: чинї зими Рахѹнокъ:
и приступивши прїемъ пѣ талантовъ
принесъ дригий пѣ талантовъ
мовлчі . Пане пѣ талатовъ
прїалемъ ѿ тебе . что дригий пѣ
зашолъ емъ ними: и рекъ ємѹ Гдъ

їго добры . Рабе Блгий и вѣрный, въ
малой рѣчи вы єси вѣренъ . над
многими та постѣлю . вѣйди въ
радость гда твоего . приступилъ
прїемъ два талаты . и рекъ Пане,
два таланты поргчи єси мнѣ, что
дригий два запрацоваемъ ними . И
рекъ ємѹ Гдъ їго, добрый слѹго
Блгий и вѣрный, ѿ малѣ би ми єси
вѣренъ на многими та постѣлю .
вѣйди въ радость Гда твоего .
приступилъ ты прїемъ єденъ
талантъ, и рекъ Пане видѣлемъ та и
єси члвкъ жестокий, жнешъ где
нескешъ, оубомлемъ ся тебе . Ишёши
закопалемъ талатъ твой до землѣ,
и что принесъ емъ твоё . и рекъ
ємѹ Гдъ їго . Люкаўый Рабе и
лѣнивый, вѣдаючи ти ижъ я єstemъ
жестокий: и жнѹ где нескллемъ, и
собираю где перасточилъ ємъ .
належало теди тобѣ дати сребро мое
кѹпцомъ, и пришёши я взѣ би ємъ
своё злагородою . Возмѣте ѿ него

таланть и дайте имущемъ десѧтъ
 талатовъ, имущемъ всякому всиоды
 даю будетъ и прѣзвѣдѣ . а ш
 немѹшаго, который чинисѧ маючи
 взлто будетъ, и недбалаго Раба
 возмѣте и воверзѣте въ тмъ
 кромѣшию тгъ будетъ плачь и
 скрежетъ згвомъ; а тое
 вимовивъши рекъ кто мѧ оѹха до
 слухана нехѣ слухаетъ.

Na záver prikladáme aj rovnakú perikopu z liturgického tetraevanjeliára zo 17. storočia (fol. 45^r–46^r) v cirkevnej slovančine z prednikonovského obdobia, ktorý sa používal v prostredí Mukačevskej eparchie. Tetraevanjeliár sa nachádza v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode pod signatúrou I-446:

Икоже вѣ члкъ нѣкыи ѿхода,
 прїзвѣ своѧ рабы . и прѣда и
 имѣніе свое . и ѿвомж оѹбо да
 пять таланть . ѿвомж же два .
 ѿвомж єдинъ, комждо противѣ
 силѣ егѡ . и ѿтиде авіе . шеше
 прїемый пѧ таланть . дѣла въ нѣ и

сътвори дрѹгыѧ пѧ таланть
 такожде же и иже два прѣвѣрѣте и
 тѣ дрѹгыѧ два . прїемъ иже єдинъ,
 ше въкопа егѡ въ землю . и съкры
 сребро егѡ гospodina свое . по
 мнозѣ же времени . прїиде
 гospodinъ рабѣ тѣхъ, и стаസѧ съ
 ними ѿ слобеси . и пристяпль пять
 таланть прїемый . прїнесе дрѹгыѧ
 пѧ таланть . гла, ги . пять
 таланть ми еси прѣдалъ се дрѹгыѧ
 пѧ таланть прѣвѣрѣтохъими, ре же
 ємж гospod егѡ, добрыи рабе благи и
 вѣрыи . ѿ малъ бы вѣренъ . и на
 многими тѣ поставл . въниди въ
 радо га своегѡ . пристяпль же и иже
 два таланта прїемый, ре . ги два
 таланта ми еси прѣдалъ . се
 дрѹгыѧ два таланта прѣвѣрѣтохъ
 ими . ре же ємж гь егѡ . добрыи

рабе вѣгыи ы вѣрныи . ѿ мѣлѣбы
 вѣренъ . на многыми тѣ поставлю
 . вѣниди во радо га своего .
 пристяпль же и пріемый ёдінь
 талаи . рѣ, ги . видѣх тѣ яко
 жестокъ єси члкъ . жнеши ѡдѣ же
 несѣмль єси . и съвирѣши ѡдѣ же
 нерасточилъ єси, оубоўсл . ше
 съкры талаитъ твой въ земли . и се
 имашь твои . ѿвѣциав же ги єго .
 рѣ ёмж . лжавый рабе и лѣнивый .
 вѣдааше яко жиг идѣже несѣ . и
 събираю ѡдѣ же нерасточи
 . подобалаше оубо тебѣ вѣдати сребро
 мое трѣники . и пришѣ азъ
 вѣбралъ вых свѣ съ лихвож,
 вѣзмѣте оубо ѿ него талаитъ . и
 дадите имѧомж, десл талаитъ .
 имѧомж во вѣскомж вѣзде дано
 вѣдѣ . и прѣизвѣдѣ . ѿ
 ниемѧомж, и єже мнитса имѣл,

вѣзато вѣдѣ ѿ него . и
 неключимаго раба, вѣврѣзѣте въ
 тѣмѣ кромѣшиюл тѣ вѣдѣ плачь и
 скрежеть зѣбомъ . сїа гла
 вѣзгласи, имѣл оуби слышати, да
 слышить .

Uvádzame aj rovnakú cirkevnoslovanskú perikopu z liturgického Baškovského tetraevanjeliára z 15. storočia, ktorý sa podarilo nájsť počas terénnych výskumov v roku 2000 vo farnosti Hlivište v Sobraneckom okrese.²⁹²

Икоже вѣ члкъ нѣкыи ѿхода,
 призыва свое рабы . и прѣда имъ
 имѣнїе свое . и овомоу оубо, да пѣ
 талантъ . овомоу же два . овомоу
 же ёдінь . комоужко противоу силѣ
 єго . и отидѣ абиє . ше же пріемны
 пѣ талантъ, дѣла въ нї и сътвори

²⁹² Charakteristiku pamiatky pozri v praci P. ŽEŇUCH – C. VASÍĽ, *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics. Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti (Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I; Roma – Bratislava – Košice 2003) 357-359.*

дроу́гыј пâ талантъ . та́ко же иже
и́же два, приобрѣте и́ть дроу́глاد
два . пріемыи же ёдинъ, ше въкопа
ёгò въ земля . и съкры срёбро
господина своегò . по мнозъ же
врѣмени . прїиде господинъ рабъ
тѣ, и стафа ся съ ними о словеси .
и пристжпль пâ талантъ пріемыи .
принесе дроу́гыј пâ талантъ, гла,
ги . пâ талантъ ми ёси прѣдалъ, се
доу́гыј пâ талантъ приобрѣтд юми .
ре же ёмоу гдспо егò, добрыи рабе
влгыи и вѣрныи . о малъ бы
вѣренъ, на многыми тâ поставл .
въниди въ радо га своегò .
пристжпль же иже два таланта
пріемы ре . господи, два таланта ми
ёси прѣдалъ . се дроу́глад два
таланта приобрѣтд юма . ре же
ёмоу гь егò, добрыи рабе влгыи и
вѣрныи, о малъ ми бы вѣренъ, на

многими тâ поставл . въниди въ
рад га своегò . пристжпль же и
пріемыи ёдї талантъ . ре, ги .
вѣдѣ тâ и жестокъ ёси члкъ .
жынёши лдѣ же несѣалъ ёси . и
съвираеши лдј же нерасточилъ ёси,
оубоавь ся . ше съкры талантъ
твой въ земли . и се имаши твоё
швѣщав же гь ёгò, ре ёмоу .
лдкавы рабе и лднивы . вѣдѣаше
тако жынж идеже не сѣа . и
съвираж лдоу же нерасточи .
побааше оубо тѣвѣ вѣдати срёбро
моё тръжникѡ . и пришё азъ
възальнъ бы своё съ лихвож .
възмѣте оубо и не талантъ, и
дадите имащомоу десл талантъ .
имлщомоу во въсѣкомоу възде дано
вжде и прѣизбжде . и
неймлщагоже, и ёже мнитса имѣж,

възлато вжде ѿ него . и
 неключимаго раба, въврѣсте въ
 тъмъ кромѣшина . тоу вжде пла и
 скрѣпѣ зжбо . сѧ гла възгласи,
 имѣжи оуши слышати, да слыши .

Komplexná historická i jazykovo-historická interpretácia poučiteľných evanjelií, ktoré vznikali v priestore Mukačevskej eparchie, umožní osvetliť predovšetkým liturgickú jazykovú prax v prostredí cirkvi byzantského obradu v etnicky a jazykovo rozmanitom prostredí východného Slovenska a bývalej Podkarpatskej Rusi. Existencia prekladov liturgických evanjeliových textov a kázňovej tvorby je dôkazom vysokého stupňa vzdelanosti kňazov i klerikov. Práve cyrilikou napísané poučiteľné evanjeliá, výklady a postily, preklady kánonov všeobecných snemov i výklady liturgií spolu s existenciou rozsiahlej cyrilskej duchovnej spisby sú prejavom intenzívneho kultúrneho i spoločenského života kňazov i veriacich cirkvi byzantského obradu slovanskej tradície pod karpatským oblúkom na východnom Slovensku a v Zakarpatskej Ukrajine, o čom v súčasnosti už nemožno pochybovať.

Ľudovít Haraksim v tejto súvislosti s tým uvádza, že od najstarších čias Slováci a Rusíni na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi vystupovali vo všetkých dôležitých historických momentoch spoločne; neuskutočnil sa ani jeden spoločenský, konfesionálny či ekonomický pohyb, nevznikla ani jedna roľnícka vzbura, ani žiadne iné organizované či spontánne hnutie, aby sa na ňom spoločne nepodieľali Slováci a Rusíni. Osobitne tu treba podčiarknuť, že v spomínanom priestore obidve etniká zblízovala aj konfesionalita, teda byzantsko-

slovanský obrad, cirkevná únia, ekonomické a spoločenské zrovnoprávnenie duchovenstva východného rítu s obradovo latinským kňazstvom, gréckokatolícke vyznanie a orientácia na Rím a pápeža.²⁹³ O týchto skutočnostiach svedčí aj Bohuš Nosák-Nezabudov v „Listoch z neznámej zeme k L...“, keď uvádza, že „istotne musja Slováci život Rusínou a Rusíni život Slovákom bližje poznat“, lebo ich k tomu mnohje vážne príčini tak rečeno nútia.²⁹⁴ Osobitnú rolu v tomto procese zohrala aj jezuitská Trnavská univerzita, na ktorej študovali významné osobnosti kultúrneho a konfesionálneho života miestnej slovenskej i rusínskej spoločnosti. Práve tento diskurz prispel k upevneniu pozitívnych vzťahov rusínskej inteligencie so slovenskou kultúrou. Toto zblížovanie sa však dialo predovšetkým prostredníctvom latinských spisov, ktorých autormi boli významní predstaviteľia slovenského kultúrneho a spoločenského života. Išlo najmä o osobnosti ako Matej Bel, slovenský polyhistor a vlastenec, ktorý v opisoch východoslovenských stolíc podáva aj obraz o rusínskom etniku, ďalej k nim patril napríklad František Adam Kollár, ktorý pôsobil pri cisárskom dvore vo Viedni ako kustód a učenec. 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 ostala v rukopise a slúžila potrebám cisárskej kancelárie. Poslúžila však veľmi dobre aj biskupovi M. M. Olšavskému i

²⁹³ Možno tu uviesť napríklad vzbury roku 1614 v Krásnom Brode, povstanie východoslovenských stolíc roku 1631 pod vedením Petra Čásara, kurucké i rákociovské povstania koncom 17. a začiatkom 18. storočia či východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831, v ktorých slovenskí i rusínski sedliaci bojovali spoločne. Porovnaj k tomu L. HARAKSIM, *Z dejin Ukrajincov na východnom Slovensku* (Martin 1957), s. 3-5 a tiež I. SEDLÁK, *Východné Slovensko v letokruhoch národa* (Martin 2012) 466.

²⁹⁴ Porov. B. NOSÁK-NEZABUDOV, “Listi z neznámej zeme k L... IV,” *Orol tatránski* 14 (1845) 108.

A. Bačinskému v argumentácii v prospech starobylosti slovanskej cirkevnej tradície v habsburskej monarchii.²⁹⁵ Treba tu spomenúť aj to, že gréckokatolíckym duchovným boli známe tiež práce Samuela Timona, slovenského jezuitu a polyhistora, najmä jeho dielo *Obraz starého Uhorska (Imago antiquae Hungariae)* z roku 1733. Práve prostredníctvom Timonovho diela sa v priestore cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi interpretovali výklady o autochtonnosti Slovanov v stredodunajskom priestore a o ich dôležitosti pri formovaní Uhorského kráľovstva. Práve Timonove výklady o autochtonnosti Slovanov na strednom Dunaji a o počiatkoch kresťanstva pomáhali viacerým gréckokatolíckym vzdelancom (napríklad gréckokatolíckemu historikovi M. Bradačovi) pri dokazovaní cyrilometodského odkazu a tradície v prostredí mukačevskej byzantsko-slovanskej cirkvi.²⁹⁶

Aj vydanie Bačinského päťzávkovej Biblie pre gréckokatolíkov historickej Mukačevskej eparchie v rokoch 1805–1806 tak možno vnímať aj ako zavŕšenie významnej etapy samouvedomenia sa v cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi a na východnom Slovensku. Vydanie Bačinského Biblie preto treba vnímať v spektre kultúrnych a historických súvislostí a snáh, ktoré v istom okamihu dejinného vývinu u gréckokatolíkov Slovákov i Rusínov v Uhorsku ovplyvnili kultúrno-politickej vývinový diskurz a konfesionálne povedomie veriacich miestnej cirkvi pod Karpatmi.

²⁹⁵ Pozri I. POP, *Podkarpatská Rus* (Praha 2013) 67-68.

²⁹⁶ Porovnaj k tomu P. ŽEŇUCH, *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku* (Nitra 2013) 23-24, 89-90; P. ŽEŇUCH "Kultúrne a spoločenské podmienky vydania päťzávkovej Biblie pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie," *Historický význam a odkaz diela osobnosti slovenského národného obrodenia* (ed. J. DORUĽA; Bratislava 2014) 131-160.

Kotázke vymedzovania biblického štýlu

V reláciach u nás bežnejšie pertraktovanej lingvistickej literatúry sa prijíma myšlienka, že biblický štýl nemožno vyčleňovať nielen na úrovni celkom základných (tzv. primárnych), ale ani na úrovni tzv. sekundárnych (F. Miko ich priliehavo nazýval lomenými) štýlov (napr. Mlacek, 2012). V takejto situácii teda bude azda namieste uviesť širšie, relevantné pozadie uvedeného postoja, ináč by toto novšie uvažovanie o danej otázke (signalizované už samým názvom tohto príspevku) mohlo vyznievať trochu protirečivo. Vonkoncom pritom nejde o hľadanie či formulovanie nejakého *captatio benevolentiae*, ale najmä o vystihnutie toho, čo je, či čo bolo za takýmto spomínaným odmietavým postojom k určovaniu, resp. vymedzovaniu naznačeného, teda konkrétné biblického štýlu, a čo sa stalo podnetom na nové, azda aj hlbšie zamýšľanie sa nad predsa len nezanedbateľnými súvislostami jeho možnej koncepcionalizácie. Začneme okolnosťami, z ktorých vychádzal uvedený odmietavý postoj k vymedzovaniu tohto štýlu ako osobitnej položky v systematike štýlov, ako sa nám teda táto otázka javila na pozadí či podloží uceleného spracúvania problematiky náboženského štýlu.

Medzi akési „vonkajškové“ prvky motivácie naznačeného odmietavého postoja k danej otázke možno zaradiť preovšetkým fakt, že s týmto pojmom sme sa nestretli v nijakej zo systematickejších štylistík z nedávnej minulosti a až na malé výnimky (mierim tu na jednu z prác Mistriká) ani v tých najnovších.²⁹⁷ Nemožno vylúčiť, že sa on vyskytol v nejakom úvode v niektorom z početných prekladov Biblie alebo

²⁹⁷ Porov. J. FINDRA, *Štylistika súčasnej slovenčiny* (Martin 2013); J. PAVLOVIČ *Prednášky zo štylistiky slovenčiny* (Trnava 2011).