



**Slovensko-ukrajinské vzťahy,
z výskumu lingvistiky, literárnej vedy, prekladu
a kultúrnych kontaktov**

**Словацько-українські відносини
в галузях мовознавства, літературознавства,
перекладу та культурних контактів**

Mária Čižmárová (ed.)

Prešov
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
2016

- вянські літератури. In: Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. Т. 35. Київ: Наукова думка 1981: 197 – 198.
- ФРАНКО, І.: Хуторна поезія П.А.Куліша. In: Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. Т. 26. Київ: Наукова думка 1980: 166.
- ШАШКЕВІЧ, М.: Його твори і значення для Галицької Русі (За ред. Я. Вербицького) Львів: Просвіта 1923. 123 с.
- ШЕРЕХ, Ю.: Невіддільна спадщина. In: Єдиними устами. Бюлєтень Інституту Богословської термінології та перекладів. Львів 1998: 2 – 3.
- KRETSHMER, A.: О феномену тзв. Slavia Orthodoxa у контексту историје словенских стандартизацијају In: Научни састанак слависта у Вукове дане. Кн. 25/2. Београд 1996: 31–32.
- SESAR, D.: Putovima slavenskih književnih jezika. Pregled standardizacije češkoga i drugih slavenskih jezika. Zagreb: Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 1996. 156 s.

Summary

Ivan Franko gave his linguistic estimation of the language issues of southern Slavs, Serbs and Croatians in particular. Interslavonic parallels were of great interest to his scholarly conclusions. Some of his theoretical propositions concerning formation of literary language on the national basis, the ideas how to standardize spelling issues, the role of church slavonic heredity in the progressive language development can be considered in all-slavonic context as universal conformity for all Slavs.

Key words: literary language, standardization, church slavonic heredity, all-slavonic context

Z AKTUÁLNYCH VÝSKUMOV CYRILSKÝCH RUKOPISOV ZAHRNUTÝCH V PRÁCI IVANA FRANKA „КАРПАТО-РУСЬКЕ ПИСЬМЕНСТВО XVII – XVIII ВВ.“

CURRENT RESEARCH OF CYRILLIC MANUSCRIPTS
FROM THE WORK OF IVAN FRANKO
„КАРПАТО-РУСЬКЕ ПИСЬМЕНСТВО XVII–XVIII ВВ.“

Peter ŽEŇUCH – Katarína ŽEŇUCHOVÁ
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Cyrilská rukopisná tradícia na území Slovenska poskytuje priestor pre výskum interkultúrnych a interkonfesionálnych procesov, ktoré významne ovplyvňovali rozličné historické, kultúrne, etnicko-konfesio-nálne a jazykové podmienky. Cyrilské písomnosti spolu s písomnými pamiatkami v slovenskom, latinskom i nemeckom jazyku, ktoré celé stáročia vznikali na Slovensku, utvárajú jedinečný obraz o intenzívnom viacrozmernom duchovnom živote slovenskej spoločnosti, o jej kultúre a identite od najstarších čias po súčasnosť. V takýchto písomných pamiatkach sa odráža vklad slovenského kultúrneho prostredia a života obyvateľov Slovenska. Aj prostredníctvom cyrilských písomných pamiatok možno bližšie spoznať nadregionálny, interkultúrny a interetnický rozmer písomníctva späťho s byzantsko-slovanským obradom, ktorý podobne ako latinská písomná kultúra alebo písomnosti z okruhu protestantského prostredia, kde sa ako liturgický jazyk uplatňovala slovakizovaná čeština, tvorí neoddeliteľnú súčasť jazyko-vého i kultúrneho dedičstva Slovenska.

Je to teda priestor, ktorého vonkajšiu členitosť založenú na rozličnosti konfesií, liturgických jazykov, etnických identít zjednocujú práve spoločné historické reálne, ktoré sú významným dokladom o spoločnom kultúrnom povedomí.

Hoci sa cyrilská rukopisná kultúra, ktorá sa tradične spája najmä s východoslovanským alebo južnoslovanským (najmä bulharským alebo srbským) jazykovým a kultúrno-religiozým prostredím, v priestore východného Slovenska zasiahla aj autochtónne (domáce) obyva-

tel'stvo. Ved' 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 nepodelieli Slováci a Rusíni. Osobitne treba podčiarknuť, že v spomínanom priestore obidve etnické spoločenstvá zblížovala práve konfesionalita, teda príslušnosť k byzantsko-slovanskému obradu, cirkevná jurisdikcia, ekonomické a spoločenské zrovnoprávnenie duchovenstva východného rítu s obradovo latinským kniezstvom, vierovyznanie a orientácia na Rím a pápeža.¹ Aj v oblasti cirkevno-právej možno v tomto priestore ešte aj pri zavedení cirkevnej únie 1646 vidieť snahu miestnej cirkvi deklarovat' dávno existujúcu starodávnu cirkevnú prax, ktorá sa vo vzťahoch medzi východnou (byzantsko-slovanskou) a západnou konfesionálnou tradíciou udržiavala od stredoveku. Ako súčasť tejto konfesionálnej komunikácie možno vnímať práve existenciu byzantsko-slovanskej obradovej tradície, ktorá sa na Slovensku počas celých storočí jej fungovania nevnímala ako cudzia. P. Zubko (2016: 6-7) k tomu uvádza, že „zdôrazňovanie udalosti z 24. apríla 1646 ako únie sa, pravda, utvrdzovalo skôr pod vplyvom domácich i zahraničných udalostí, najmä šíriacej sa kalvinizácie a Brestskej únie. Na jednej strane treba vidieť morálne zomknutie sa proti ničiteľom viery i jej vonkajších prejavov, na druhej strane treba za týmto aktom vnímať snahu o zdôraznenie vlastnej svojbytnosti.“

Byzantsko-slovanská tradícia spolu s cyrilskými písomnosťami pritom predstavujú aj jedinečnú súčasť slovenskej kultúry (Žeňuch 2002: 37; Žeňuch 2015: 26-27). Ved' sa v nej odráža nielen starobylé dedičstvo veľkomoravskej cirkvi s byzantsko-slovanskou duchovnosťou a obradmi, ktoré našlo vhodné podmienky na svoje pokračovanie pre dovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnilo a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Neskoršie

presahy a vplyvy tejto tradície prostredníctvom kontaktov s juhosalvanským a východoslovanským prostredím a tiež prostredníctvom kolonizácie na valaškom práve sa výrazne uplatnili aj v slovenskom prostredí. O spätosti takýchto písomných pamiatok so slovenským kultúrnym horizontom pritom svedčia reálie, ktoré sú evidentne zaznamenané v textoch písomnosti. Predstavujú tým cenný doklad o prostredí, v ktorom konkrétné písomné pramene vznikali a uplatňovali sa. Svedčí to o ich pevnom spojení s kultúrnym horizontom a životom obyvateľov Slovenska.

Kolonizácia na valaškom práve sa v Uhorsku spája s byzantským konfesionálnym prostredím. Na osídľovacom procese, ktorý sa uskutočňoval na základe valašského práva, sa aktívne zúčastnil aj autochtónny slovenský živel. Slovenské obyvateľstvo tak aj prostredníctvom tohto kontaktu opäťovne splynulo s byzantsko-slovanským religióznym prostredím a podieľalo sa na uplatňovaní tejto kultúrnej a religióznej tradície. Svedectvom o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície v prostredí slovenského etnického spoločenstva sú práve písomné pramene zapísané cyrilikou, ktoré z jazykového hľadiska i na základe proveniencie a v nich opísaných reálií tvoria neoddeliteľnú súčasť slovenskej národnej kultúry.

Zaradenie písomnej pamiatky do konkrétneho jazykového kontextu pritom nepodlieha stereotypom vyplývajúcim z grafického systému. Na zaradenie takejto pamiatky do istého kultúrneho prostredia významne vplývajú tzv. reálie, ktoré sa pri výskume textov predstavujú nielen cenným dokladom o mieste vzniku pamiatky, ale predovšetkým svedčia o jeho ďalšom akceptovaní a používaní v konkrétnom kultúrno-religioznom i spoločenskom prostredí, kde sa uplatnil či pôsobil (Žeňuch 2015: 33; Vašíčková 2015: 81-93).

V rámci takto zadefinovaného tematického okruhu sa v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV uskutočňuje dlhodobý výskum cyrilskej rukopisnej tradície na Slovensku. Práve účasť slovenského kultúrneho horizontu a slovenského jazyka v jeho východoslovenskej nárečovej podobe i odraz historicko-spoločenských reálií pri vzniku cyrilskej písomnosti predstavujú taký špecifický okruh písomnej kultúry, ktorý je z jazykového hľadiska ovplyvnený nielen liturgickou cir-

¹ Možno tu uviesť tiež napríklad vzbury roku 1614 v Krásnom Brode, povstanie východoslovenských stolíc roku 1631 pod vedením Petra Čársara, kurucké a rákociovské povstania koncom 17. a začiatkom 18. storočia či východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831, v ktorých slovenskí i rusínski sedliaci bojovali spoločne (Haraksim 1957: 3-5; Sedlák 2012: 466).

kevnou slovančinou, ale je poznačený aj jazykovým vedomím používateľov miestnych nárečí. Osobitnú zložku prevzatí pritom tvoria aj lexikálne polonizmy, ktoré do cyrilských rukopisných textov mohli prenikať najmä vďaka kontaktom s haličským przemyśliańskym gréckokatolíckym prostredím. Na vzájomné jazykovo-kultúrne kontakty v prostredí gréckokatolíkov v celom karpatskom areáli upozorňuje už Ivan Franko vo svojich opisoch vybraných rukopisných textov v práci „Карпато-руське письменство ХУІІ – ХУІІІ вв. З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка у Львові 1900.“

Pri našich výskumoch cyrilských prameňov nebolo možné obíť také pamiatky, ktoré opísal aj Ivan Franko. Patrí k nim napríklad *Kamiensky Bohohlasník* z roku 1734, ktorý však prvýkrát spomína A. S. Petruševič (1886: 190), koncom 80. rokov 19. storočia. V tom čase v popradskom dekanáte Prešovského biskupstva našiel v chráme v obci Malý Lipník medzi bohoslužobnými knihami aj rukopisný spevník so záhlavím: Богогласникъ. Содержаетъ въ себѣ ц[е]рковниѧ пѣнїѧ на праздники г[о]с[подъ]скїя и б[о]г[о]родичнїя и прочихъ с[вѧ]тыхъ. Здѣ списасѧ въ Каміонцѣ при храмѣ с[вѧ]таго великаго м[оу]ченика Димитріа 1734-го, м[ѣса]ца маѧ, дна 9-го. Podľa A. S. Petruševiča *Bohohlasník* sa skladal z viacerých častí a *Pieseň o obraze Klokočovskom* patrila do jednej z dnes už stratených častí obsiahlejšieho rukopisu. Časť spevníka, v ktorom sa nachádzala aj pieseň o klokočovskej ikone Bohorodičky podľa A. S. Petruševiča, obsahovala 85 zošítych listov z konca 17. a začiatku 18. storočia. A. S. Petruševič na veľkú škodu neuvádzal zoznam, ani počet piesní v tomto súbore, dokonca rukopis ani neopísal. Predpokladáme, že ide o dve neznáme, resp. stratene prvé dve časti rukopisného *Kamienskeho bohohlasníka*. Tretia, teda záverečná časť rukopisu sa uchováva v oddelení rukopisov Inštitutu Litteratury Nacionalnoї akademii наук Україni v Kyjeve vo fonde Ivana Franka pod signatúrou Ø-3/4784.

O tom, že Kamiensky bohohlasník bol zložený z viacerých častí, dokazuje záhlavie na jednom z nepaginovaných listov zachovaného spevníka. Možno sa z neho dozvedieť, že ide o tretiu časť zbierky, ktorá obsahuje piesne na obdobie Štyridsiatnice a Päťdesiatnice (od Nedele mýtnika a farizeja do sviatku Zostúpenia Svätého Ducha) a tiež

d'alšie piesne k svätým a ikonám: Пѣсни третѧ Четыредесѧ[т]ници и 50-ници въ н[едѣ]лѣ Мътарево[и]. (Franko 1900: 126-137). V rukopise sa nachádza niekoľko doteraz neznámych a nepublikovaných piesní, ktoré sa publikujú v našom vydaní paraliturgických piesní (Žeňuch: 2006).

Kamiensky bohohlasník pôvodne patril chrámu sv. Demetra Solúnskeho v dedine Kamienka na Spiši. Kamienka bola súčasťou bývalého popradského dekanátu. Časť Spiša, do ktorého patrila aj dedina Kamienka, odkiaľ spevník pochádza, bola v rokoch 1492 – 1772 súčasťou poľského záboru. Cirkevné spoločenstvá byzantsko-slovanského obradu v tomto regióne, podobne ako ostatné spoločenstvá v západnej Haliči, podliehali pod jurisdikciu przemysliankeho biskustva a Ľvovskej metropolie. Hoci dedina Kamienka patrila do tzv. poľského záboru, svoje etnicko-konfesionálne zloženie nikdy nezmenila; v ukrajinskej vedeckej spisbe sa však strelne s lokalizáciou Kamienky ako dediny v „grzybowskom“ okrese (Гнатюк 2000: 40). Jazykovo, kultúrne i historicky však dedina Kamienka patrí Spišskej stolici a osídlená je Slovákm i Rusínmi. O jej príslušnosti k poľskému kultúrnemu prostrediu teda nemôže byť ani reči.

V súvislosti s datovaním spevníka treba upozorniť na to, že *Kamiensky bohohlasník* vznikol ako odpis zo starších predlôh. Prepisovanie spevníka sa sice skončilo v roku 1734, ako sa uvádza v už citovanom v záhlaví k jeho tretej časti. Repertoár piesní pritom spadá do obdobia konca 17. a začiatku 18. storočia. O staršom repertoári svedčia historické udalosti zaznamenané nielen v *Piesni o obraze Klokočovskom*, ktoré možno verifikovať a datovať do rokov 1670 (zázračné slzenie ikony v Klókočove), 1682 (Imrich Tököli v Budíne prisahal vernosť tureckému sultánovi), 1683 (porážka Turkov pri Viedni); 1687 (vyhnanie Turkov z Jágra cisárskym generálom Karafom /Caraffa/). Dôkaz o tom, že ide spevník, ktorý zachytáva repertoár duchovnej piesňovej tradície z prelomu 17. a 18. storočia je aj v piesni zapísanej na fol. 16v – 18r. Pieseň bola podľa jej záhlavia zložená v roku 1711: Пѣсни въ Пр[есвѧ]той Б[огороди]ци: 1. Соложенна въ року 1712. Pieseň vymenúva viaceré známe latinské úctyhodné obrazy a ikony byzantsko-slovanského obradu na území Haliče a Poľska, napr.: so-

kaľský, čenstochovský, borecký (Rzeszów), jaroslavľský, ľvovský, podkamenecký, žirovický, borunský a počajevský obraz Matky Božej. Časť piesne publikoval Franko (1900: 128). Či ide o preklad z poľského jazyka, ako to uvádza vo svojej interpretácii I. Franko, nemožno jednoznačne potvrdiť, lebo nám nie je známa poľská predloha, z ktorej by táto pieseň mala byť preložená. Podľa nášho názoru možno pieseň považovať za komplít, ktorý vznikol z viacerých dovtedy známych mariánskych piesní zameraných na úctu ikon.

Sériu zázrakov ikon Márie-Bohorodičky na obidvoch stranách karpatského oblúka sa spája s protitureckým a protiheretickým nebezpečenstvom. Ako prvá na území Slovenska v roku 1670 plakala ikona klokočovskej Bohorodičky a v roku 1696 plakala ikona v Máriapóci (Máriapócs, dnes Maďarsko); pre zaujímavosť možno uviesť, že v roku 1675 plakala aj ikona počajevskej Bohorodičky na Ukrajine. Aj udalosti späť so zázračnou záchrannou krásnobrodskej ikony Bohorodičky poukazujú na vypálenie kláštora v Krásnom Brode v roku 1706 protestantskými vzbúrencami. Treba však poznamenať, že okrem zázrakov sa na oslavu Bohorodičky v spevniskoch z východného Slovenska stretávame aj s ďalšími paraliturgickými piesňami, v ktorých sa sprítomňuje teofanicko-historický aspekt viery. Takou je nielen spomínaná pieseň o klokočovskom a krásnobrodskom obraze ale aj o rafajovskom obraze Bohorodičky, tiež pieseň o pôčanskom obraze v Maďarsku či čenstochovskom (Częstochowa) obraze Božej Matky v Poľsku a iné. Spoločným znakom takýchto piesní je snaha interpretovať historickú udalosť ako súčasť kultúrno-religiozného života miestneho spoločenstva. Paraliturgická pieseň sa tak častým opakováním pri púťach, procesiách a sviatkoch stáva pre miestne prostredie vždy novou religióznou, ale aj historickou skutočnosťou, ktorá nielen vyplynula z túžby veriacich po autopsii, ale je skutočným oživením tejto udalosti (Žeňuch 2014: 163-199) a tým aj posilnením kultúrnej i religioznej identity miestnych veriacich. Takými miestami je pre gréckokatolíkov na Slovensku nielen mariánska svätyňa v Klokočove, v Lutine, na Bukovej Hôrke, ale aj v Rafajovciach, Obišovciach, v Litmanovej i ďalšie pútnické miesta v chránoch obradovo západnej (latinskéj) cirkvi, kde sa veriaci byzantského obradu naplno zapájajú do

cirkevného života aj tým, že navštevujú tieto sväté miesta, ako napríklad v Novej Bani, v Levoči, v Obišovciach, v Šaštíne či v chráme vo Svätých Horách, kde sa nachádzajú sochy alebo obrazy Panny Márie. Pravda, aj na týchto miestach zachovávajú svoju obradovú identitu a tradíciu, čo sa odráža nakoniec aj v paraliturgickej piesňovej tradícii inšpirovanej aj latinskou piesňovou kultúrou, ktorá sa však pre potreby veriacich byzantsko-slovanského obradu zapisovala cyrilským grafickým systémom.²

Náboženská piesňová tvorba je duchovným vyjadrením života spoločenstva a je svedectvom o jeho národnno-konfesionálnej tradícii a identite. Dobre to dokumentujú najmä piesne na sviatky, ktoré s osobitnou úctou slávi miestne cirkevné spoločenstvo. Pravda, mnohé prejavy lokálnej náboženskej úcty sa prekrývajú so slávením tzv. veľkých sviatkov cirkvi, ide tu napríklad o úctu k mariánskym ikonám a obrazom. V prostredí gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je takáto úcta zvýraznená v slávení mariánskych sviatkov ako Usnutie Bohorodičky (sviatok 15. augusta; v latinskom obradovom prostredí sa tento sviatok označuje ako Nanebovzatie Panny Márie), sviatok Ochrany (Pokrov, slávi sa 1. októbra) či sviatok Narodenia Panny Márie (sviatok pripadá na 8. septembra). Vtedy sa okrem slávenia mariánskeho sviatku podľa cirkevného kalendára osobitne uctieva ikona alebo obraz Bohorodičky, ktorý stmeluje identitu cirkevného spoločenstva. S týmito zobrazeniami sú často spojené zjavenia a nevysvetliteľné skutočnosti, ktorým zvyčajne predchádzali aj rozličné historicky verifikateľné udalosti (napr. povstania, nepokoje, epidémie, prírodné úkazy či živelné pochromy), ktoré sa vnímajú ako bezprostredné dôvody slzenia ikon či iných zázrakov a zjavení. Každú rozumom nevysvetliteľnú udalosť pritom sprevádzali obrátenia hriešnikov, uzdravenia, záchrana pred nepriateľmi, ochrana pred nešťastím i biedou a mnohé ďalšie udalosti, ktoré umocňovali a podnes umocňujú historické a konfesionálne povedomie národného spoločenstva a obradovú identitu a integritu cirkevnej komunity. Takéto sväté miesta sú zdrojom ochrany pred ne-

² Príklady piesní na pútnické a sväté miesta, ktoré gréckokatolíci navštevovali, uvádzame v štúdiu Žeňuch (2014: 163-199).

bezpečenstvom, strážia čistotu miestnej tradície a obyčají, bdejú nad kultúrno-spoločenským a konfesionálnym poriadkom v spoločenstve, chránia ho pred inovercami i nevercami a rozličnými cudzími vplyvmi (Zajícová 1998: 459). Sväté miesto preberá na seba znaky národného spoločenstva, s ktorým sa konkrétna miestna komunita naplno identifikuje, napríklad vo vzťahu k nepriaznivej ideologicko-spoločenskej situácii (Ciupak 1982: 55). Vedomá religiózna úcta umožňuje v miestnom prostredí utvrdzovať povedomie kolektívnej identity a historickú pamäť spoločenstva, posilňuje povedomie o príslušnosti modliacich sa k tradičnému kultúrno-konfesionálemu prostrediu a predkom, ktorí sa na týchto miestach modlili za ochranu a spásu (Žeňuch – Žeňuchová 2006: 67-80).

V súvislosti s existenciou piesní k zázračným ikonám treba poukázať aj na ďalšiu skutočnosť – názvy i lokality oslavovaných ikon sa vo variantoch tej istej piesne často menili, preto sa pieseň, ktorá vznikla na oslavu počajevskej iony Bohorodičky spievala aj k úcte pôčanskej ikony Bohorodičky. Zmenil sa často len názov uctievanej ikony alebo lokalita s pútnickým chrámom.

Ľudová náboženská úcta čerpala nielen z oficiálnych dogmatických poučiek, z Biblie, ale aj z apokryfickej a legendickej tradície. Dôležitou súčasťou ľudovej zbožnosti je uplatňovanie vlastnej náboženskej skúsenosti, teda živej viery (Petri – Beinert 1996: 496). Ľudová nábožnosť je vo svojom jadre súhrnom hodnôt, ktoré na základe historickej skúsenosti a tradície národa odpovedá na najvýznamnejšie existenčné otázky; má schopnosť oživujúcej syntézy, lebo spája božské a ľudské, spája ducha a telo, cit a rozum, spoločenstvo s cirkvou, vieru s vlastou, osobu so spoločenstvom, a tak neustále sprítomňujú minulé (Katechizmus 1999: §1674-1679).

Osobitý rozmer v mnohých mariánskych paraliturgických piesňach na Slovensku tvorí obraz bolestnej Bohorodičky. Takou je napríklad aj pieseň z Kamienskeho bohohlasníka zapísaná na fol. 113v-114v s incipitom Стала м(а)ти болюча, по(дъ) кр(е)томъ ревне плачуща inšpirovaná latinským planktom *Stabat mater dolorosa iuxta crucem lachrymosa*, ktorý sa prvýkrát tlačou šíri v levočskom vydaní spevnička *Cantus Catholici* (1655) v preklade do slovenčiny ako pieseň *Stála*

*Matka Lytugýci.*³ Naša pieseň v záhlaví nesie označenie Ламентъ 2. Пр(е)ч(и)с(т)о(и) Д(ѣ)ви. V Kamienskom bohohlasníku z roku 1734 je na fol. 111v-113v zapísaná aj ďalšia lamentácia bolestnej Bohorodičky s incipitom Южъ та жегнавъ мой наймилший С(ы)ноу Хр(и)с(т)усе, ktorá sa má v cirkvi byzantského obradu, ako je uvedené v nadpise piesne, spievať na desiaty piatok po Kristovom zmŕtvychvstaní (Žeňuch 2006: 655-658). P. Zubko (2013: 177) k tomu uvádzá, že v Poľsku sa od roku 1765 z rozhodnutia pápeža Klementa XII. na desiaty piatok po Kristovom zmŕtvychvstaní ako duplex majus pripadáva slávnosť Najsvätejšieho Srdca nášho Pána Ježiša Krista. Slávenie tohto sviatku v katolíckej cirkvi v Košickej diecéze v 18. a 19. storočí P. Zubko vidí ako vplyv z poľského prostredia. Skutočnosť, že na desiaty piatok po Kristovom zmŕtvychvstaní sa v Kamienskom bohohlasníku uvádza pieseň k úcte bolestnej Bohorodičky, umožňuje predpokladať, že takýto sviatok v cirkvi byzantského obradu na Slovensku nebol neznámy, ale že bol živý v ľudovom náboženskom prostredí. Na desiaty piatok po Pasche však pripadá slávenie Najsladšieho Pána, Boha a Spasiteľa nášho Ježiša Krista, milujúceho ľudí (Ľudovo je tento sviatok známy pod označením Božské srdce Ježišovo), preto sa sviatok Presvätej Bohorodičky Spolutrpiteľky slávi v sobotu (o tom Durlák 2014; Škoviera 2014).

³ Je známe že latinský plankt *Stabat mater dolorosa* pochádza z 13. storočia a pripisuje sa sv. Bonaventúrovi. V piesni sa opisuje pláč Márie pod krížom. Autor sa dojima žiaľom Bohorodičky, no postupne si uvedomuje svoj podiel viny na Kristovom utrpení, preto ju prosí, aby mohol mať účasť na jej žiali a smútku, aby aj on tak mohol mať účasť na Kristovom zmŕtvychvstaní.

„Nečudujte sa, bratia, keď hovoríme, že Mária bola mučenicom duše. Nech sa čuduje ten, kto zabudol, že Pavol medzi najväčšie hriechy pohanov ráta ich bezcitnosť. To bolo ďaleko od Máriinho srdca, nech je to ďaleko aj od jej služobníkov. Ale niekto azda povie: „A nevedela vopred, že má zomrieť?“ Bezpochyby vedela. „A nedúfala, že čoskoro vstane z mŕtvych?“ Dúfala a pevne. „A napriek tomu žialila nad Ukrížovaným?“ Áno a veľmi. Ináč, ktože si, brat môj, alebo odkiaľ máš tú múdrost, že sa viac čuduje spolutrpiacej Márii ako Máriinmu tripiacemu Synovi? On mohol umrieť aj telom a ona nemohla umrieť s ním srdcom? To prvé urobila Kristova láska, od ktorej väčšiu nemal nik; to druhé urobila Máriina láska, po ktorej už inej podobnej nebolo.“ (Sermo in dom. infra oct. Assumptionis, 14-15: Opera omnia, Edit. Cisterc. 5 [1968], 273-274, prevzaté z internetovej stránky http://breviar.kbs.sk/include/pc_sv_sep.htm dňa 15. septembra 2014).

Hoci sa spevník na základe najmladšieho datovaného zápisu spája s rokom 1734, jeho repertoár je podstatne starší; vidno to najmä z jeho tretej zachovanej časti, keďže sa v nej nachádza repertoár piesní dátovaných do konca 17. storočia (Žeňuch 2006: 68-70).

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

Ked'že nie je známy opis všetkých častí *Kamienskeho Bohohlasníka*, nemožno dnes overiť, či *Pieseň o obraze Klokočovskom* bola jeho súčasťou. V ukrajinskej historiografii sa *Pieseň o obraze klokočovskom* zvyčajne hodnotí ako najstaršia ukrajinská historická pieseň zaznamenaná na teritóriu východného Slovenska. Toto tvrdenie však nemožno jednoznačne prijať. Ved' na slovensko-cirkevnoslovanský charakter *Piesne o obraze klokočovskom* upozornil už A. S. Petruševič v roku 1886, keď pieseň o klokočovskej ikone Bohorodičky zaradil do okruhu piesní byzantsko-slovanského obradu a jej jazyk charakterizoval ako poruštený slovenský jazyk.⁴ Aj F. Tichý za autora piesne pôkladal nejakého vzdelaného kňaza zo slovensko-rusínskeho, resp. slovensko-ukrajinského pomedzia, ktorý používal nielen materinský (slovenský) jazyk v jeho nárečovej podobe, ale dobre poznal a ako kňaz aj používal liturgickú cirkevnú slovančinu. Svedčia o tom aj lexikálizmy z nárečového východoslovenského prostredia, ktoré však v súlade s vtedajším tendenčne ladeným spoločensko-historickým kontextom,

v ktorom sa preferovala teória o jednotnom československom národe, F. Tichý (1923, 110) označuje za čechoslovakizmy. Michal Lacko v roku 1969 poukázal na to, že *Pieseň o obraze klokočovskom* je slovenskou piesňou, lebo popri cirkevnej slovančine obsahuje aj lexiku slovensko-lemkovských nárečí.⁵ Komplexný výskum úcty ku klokočovskej Bohorodičke spolu s výskumom piesne sme publikovali na viacerých miestach, pričom sme poukázali na skutočnosť, ktoré dokazujú jej vzťah k východoslovenskému jazykovo-kultúrnemu prostrediu (Žeňuch 2002; Žeňuch – Hospodár 2007).

Ďalšou rukopisnou pamiatkou, ktorej sa venoval Ivan Franko, je *Spevník Mitra Dočinca*. Rukopis sice získal Volodymyr Hnaťuk v roku 1896 počas svojho „putovania po Uhorskej Rusi“ v Marmarošskej stolici v dedine Kušnica od miestneho kantora a učiteľa. Žiaľ, meno kantora V. Hnaťuk neuvádzajú. Vybrané paraliturgické piesne z tohto spevníka však publikoval v práci Ugroruskí duchovní v íri v roku 1902. Spevník *Mitra Dočinca* spolu s ďalšími rukopisnými pamiatkami z východného Slovenska, Dolnej zeme a bývalej Podkarpatskej Rusi venoval knižnici Haykového tov. im. Ševčenka. V. Hnaťuk však skôr, ako rukopis pozorne preskúmal z hymnografickej stránky, upozornil naň Ivana Franka. I. Franko (1900) rukopis pomenoval podľa *Mitra Dočinca*, ktorého meno je uvedené v marginálnom zápise na fol. 39r: року 1832 в селѣ дочинець митер писа(ль). На сем(ъ) листу сиа(sic) пѣсни рука пудпись Дочинець Митрова. Rukopis obsahuje 72 fólií (144 strán), z toho na šiestich stranach (podľa našej foliácie 2r–4v, Žeňuch 2007: 77-79) sa nachádza text ľudového rozprávania. Jednotlivé listy rukopisu sú zošité do podoby knižočky. Dnes sa rukopis uchováva v Oddelení rukopisov v Knižnici Stefanyka vo Lvove (Vidél rukopisov, Bôbloteka im. Stepanika Lviv) so signatúrou НТШ-68.

Spevník Mitra Dočinca sa skladá z niekoľkých rukopisov, ktoré na seba nadväzujú. Pri dôkladnejšom preskúmaní zistíme, že spevník písali viacerí autori a že bol ešte pred rokom 1896, keď ho V. Hnaťuk

⁴ Языкъ и правописание упомянутой пѣсни (...) передано здѣсь безъ всякой перемѣны (...) есть ничѣмъ болѣе, якъ посредствомъ греческо-словенскаго вѣроисповѣданія (...) обрученнымъ словацкимъ языккомъ. (Petruševič: 1886, 191).

⁵ The language of the song is Slovak, except for a few elements. Lacko (1969, 108). Komplexnú jazykovo-historickú interpretáciu textu pozri v práci Žeňuch (2002, 135-155).

získal v Kušnici, zošitý z viacerých fragmentov. Ivan Franko (1981: 349) určil v nôm tri samostatné časti: Prvej časti prisúdil 16, druhej 36 a tretej 14 fólií, čo spolu činí 66 fólií, teda 132 strán. Neskoršie pri rovnakom opise však Franko uvádza o tri fólie viac, teda 69 fólií (čiže 138 strán).

Rukopisný spevník obsahuje prevažne paraliturgické piesne na sviatky Pána, Bohorodičky a svätých, veľkopôstne piesne, piesne o umučení Ježiša Krista, niektoré svetské a príležitostné piesne a apokryfický text známy ako Sen presvätej Bohorodičky s rozprávaním o Pánových zázrakoch. Texty piesní nie sú usporiadane podľa liturgického kalendára byzantskej, ani latinskej obradovej tradície, ale sú zapísané tak, ako si ich kantor (resp. vlastník rukopisu) zapamätal, alebo odpísal z predlohy. Preto sa v rukopise nájdu aj dva alebo aj tri rovnaké texty, alebo varianty tej istej piesne. O počte fólií (strán) pri opise pamiatky sa podarilo rozhodnúť aj vďaka nášmu výskumu *in visu* v roku 2004. Potvrdil sa Frankov opis spevníka. Podarilo sa zistiť, že spevníková časť skutočne obsahuje 69 fólií, na ktorých sa nachádzajú paraliturgické piesne a dva zápisy apokryfických textov. Okrem toho sú v spevníku za prvým listom ďalšie tri fólie, ktoré sa formálne i obsahovo odlišujú od ostatného rukopisu. Na týchto troch fóliách sa nachádza zápis ľudového rozprávania (Žeňuch: 2004, 156-160). Komu patrí rukopis ľudového rozprávania, je dnes ľažko povedať. Vzhľadom na nadpis Kasky 1 možno predpokladať, že text napísal niekto, kto sa snažil zostaviť zbierku rozprávok. Mohol by to byť aj Volodymyr Hnat'uk, ktorý sa venoval zapisovaniu ľudovej prozaickej tradície. Kušnicu navštívil v roku 1896 a počas svojej návštevy mohol u miestneho kantora a učiteľa zapísať aj text spomínaného rozprávania. Možnože rukopis kušnického kantora, ktorý toto rozprávanie napísal a na osobitnom papieri vložil do spevníka Mitra Dočinca, vznikol na požiadanie V. Hnat'uka. Otázkou však je, prečo sa tento text ľudového rozprávania nenachádza v Hnat'ukovom šestzväzkovom diele zameranom na etnografické materiály z Uhorskej Rusi z rokov 1897-1910.

O texte ľudového rozprávania⁶ sa však vo svojom opise prameňa I. Franko (1981) nezmieňuje. Zápis rozprávania je zaznamenaný najmladším rukopisom, ide o v tzv. kurzívnu graždanku a spomínaný rukopis možno datovať do konca 19. storočia (Žeňuch 2004: 156-160). Sujet rozprávania zaznamenáva Jiří Polívka v *Súpise slovenských rozprávok* a tematicky ho zaraďuje medzi novely a poviedky z obecného života: rozprávky o zlých ženách, reč zvierat (Polívka IV. 1930: 276-278). Sujet pranieruje negatívne vlastnosti žien, ako je zvedavosť a jej dôsledky, a tak ho predurčuje k tomu, že mohlo byť používané ako exemplum pri kázni, ktorou sa kniaz obracal k podstatne širšiemu publiku ako by mohla osloviť písaná literatúra. O existencii tohto sujetu aj v slovenskej ústnej tradícii niet pochybnosť; Polívkov katalóg je dosťatočne spoľahlivým kritériom na to, aby sme doložili rozšírenie sujetu v rozprávačskom repertoári. Svedčia o tom práve 4 príklady tohto sujetu zdokumentované v slovenskom rozprávačskom repertoári zapísané v 19. storočí.

V súvislosti s uvedeným zápisom ľudového rozprávania v Spevníku Mitra Dočinca treba pripomenúť význam cyrilskej rukopisnej literatúry pri výskume folklórnej slovesnej tradície. Podoba i žánrové zloženie repertoáru ľudovej slovesnosti, ako ju poznáme dnes, je výsledkom dlhého vývinu. Pre pochopenie genézy a diachrónnu rekonštrukciu ľudovej slovesnej tradície je nevyhnutné zhromaždiť práve najstaršie záznamy, hoci vývinové tendencie ľudových prozaických žánrov môžeme sledovať najmä na základe systematických zápisov za ostatných 150 – 160 rokov, od čias intencionálnej zberateľskej činnosti v polovici 19. storočia, za čo na Slovensku vďačíme najmä štúrovskej romantickej generácii. Výskum starších, najmä predromantickej vývinových období ľudovej prózy na Slovensku (a analogicky aj v iných krajinách) je náročný najmä pre nedostatok písomne zaznamenaných prameňov. Pri hľadaní najstarších zápisov prozaických žánrov, treba upozorniť práve na dôležité miesto rukopisnej literatúry, ktorá

⁶ Analýzu textu rozprávky i porovnanie zaznamenaného sujetu v slovanskom kontexte uvádzame v osobitnej štúdii (Žeňuch: 2004, 156-160). O zápisoch ľudovej prózy v cyrilských písomnostiach pozri aj Žeňuchová (2013).

popri oficiálnej tlačenej spisbe zohrávala vo vývine národných literatúr špecifickú úlohu. Aj v kontexte slovenského písomníctva sa zachoval značný počet rukopisných zborníkov z 15. – 19. storočia. Tie prinášajú najstaršie prozaické zápisy, ktoré čerpali jednak zo spoločného základu európskej stredovekej literatúry (zborník legiend *Legenda sanctorum* 1429; *Gesta Romanorum* pol. 15. stor.) a neskôr vstupovali do variačného procesu ústne tradovanej slovesnej kultúry a ovplyvňovali ju.⁷ Prozaické ľudové, poloľudové a niekedy aj literárne spracované texty zaznamenané v týchto rukopisných knihách sa v kontexte európskych literatúr označujú spoločným termínom *anonymná próza*. (Minárik 1973: 535-552). Jozef Minárik upozorňuje na vzťah anonymnej prózy k stredovekým latinským mrvavoučným a zábavným exemplárim, legendám, príbehom a facéciám, ktoré sú úzko späté s okruhom náboženskej literatúry. Mnohé námety a sujety zo spomínaných klasických literárnych žánrov slúžili kňazom na oživenie a demonštráciu mrvavoučnej a didaktickej pointy kázne. Takýmto spôsobom sa prostredníctvom vzdelaneckých vrstiev, z cirkevného, šľachtického i mestského prostredia dostávali prerozprávania latinských stredovekých textov do domáceho jazyka, a tým i do ľudového prostredia (Hurtajová 1988: 5-23).

Ak celkom analogicky k anonymnej rukopisnej próze zapísanej latinkou v slovenčine obrátme pozornosť na rukopisné pamiatky, ktoré sú napísané cyrilským písmom, nachádzame v nich zaznamenaný podobný pramenný materiál, v ktorom možno pozorovať niektoré vlastnosti folklóru, napr. komunikatívnosť, tradovanie, kolektívnosť, variabilita, anonymnosť. Korene viacerých sujetov môžeme hľadať v klasických literárnych žánroch (exemplum, bájka, facécia) alebo v kánonickej biblickej a hagiografickej literatúre (pri legendických žánroch). Mnohé cyrilské rukopisné pamiatky sú súborom kázní na vybrané sviatky cirkevného roka spolu množstvom výkladov životov svätých

⁷ Máme na mysli napríklad Zborník Jána Dlabača 1754-1758; Jána Gregorca; Rehora Paulínyho; Jamrichov zborník; Zborník Adama Széchányiho (18. storočie); Kúsky klerikú pro zábavu laikú (2. polovica 18. storočia); Lajster všeľjakých kratochvílnych historíí v sebe obsahujúci (1790 ale texty sú staršie); z roku 1800 pochádza Zborník Jána Sekáča Láskavé karhání smišno-pochabných svetských mrvavív; zborník Anecdota Štefana Kubínyho a i.

(sv. Barbory, apoštola Andreja, Kozmu a Damiána, sv. Sávu, sv. Petra a Pavla a i.), starozákonných etiologických legiend, napr. o stvorení sveta, o potope, o prvých ľuďoch i o prvom hriechu. Texty tohto tematického okruhu sú v porovnaní s kánonickými biblickými a hagiografickými textami špecifické – sú zaujímavé pre svoju neordinárnosť a ponúkajú možnosť nahliadnuť do tzv. ľudovej Biblie, či biblickej folklórnej prózy.

Pojem ľudová Biblia je vo vedeckej literatúre ustálený podobne ako ľudová hagiografia (ľudové životy svätých). Ide o korpus folklórnych textov, ktoré obsahujú prerozprávania vybraných biblických udalostí, rozprávania o biblických postavách, o skutkoch, ktoré počas života robili. Dištancia, ktorá je medzi obrazom svätého vo folklórnom prostredí a jeho kánonickým biblickým zobrazením môže byť nepatrnaná, ale môže byť i natol'ko odlišná, že folklórne prostredie nám ponúka úplne iný obraz, ktorý nemá nič spoločné s oficiálnou kánonickou verziou. Aj v rámci folklórneho prostredia nájdeme také texty ktoré sú úplne odlišné a spája ich iba meno biblickej postavy.

Z tohto hľadiska sú v databáze Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV zaujímavé dva litmanovské rukopisy, ktoré do vedeckého života uviedol tiež Ivan Franko. Vo svojej práci *Karpato-rus'ke pismenstvo XVII-XVIII vv.* publikoval základnú paleografickú charakteristiku a súpis textov obsiahnutých v litmanovskom rukopise (Franko 1900:). Jeho výskum však išiel ruka v ruke so zberateľskou činnosťou, preto aj publikovaný výsledok má deskriptívny folkloristicko-etnografický či paleografický charakter.

Litmanovské cyrilské rukopisy výkladov a ponaučení vznikli na Spiši v dedine Litmanová začiatkom 18. storočia a ich tvoria dve rukopisné zbierky: *Litmanovský rukopis Štefana Hlinku A* a *Litmanovský rukopis Štefana Hlinku B*.

V súčasnosti sú obidve zbierky uložené v Oddelení rukopisných fondov a textológie Ústavu literatúry T. G. Ševčenka Ukrajinskej národnej akadémie vied v Kyjeve vo fonde I. Franka (sign. 4718). Zápis na marginálii rukopisu A (strana 191 podľa novej paginácie, fol. 70) prezrádza, že v roku 1846 patril obyvateľovi Litmanovej Štefanovi Hlinkovi. Rukopis pod názvom „litmanovský rukopis Štefana Hlinku“

uviedol Ivan Franko práve na základe skutočnosti, že sa rukopis našiel (resp. mohol tam teda i vzniknúť) v dedine Litmanová na Spiši a až do času, keď ho dostal do ruky Ivan Franko, vlastnila ho rodina Štefana Hlinku. I. Franko obidva rukopisy datoval na začiatok 18. storočia.

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku A je napísaný jedným rukopisom na hladkom zahnednutom papieri štvrtinkového formátu (14 cm x 17 cm). Rukopis je písaný poluustavným písmom. V súčasnosti je rukopis v novej koženej väzbe. Zachováva sa v ňom aj stará pôvodná paginácia zapísaná arabskými číslicami, no na viacerých stranach je poškodená a ľahko čitateľná. Niektoré listy vo vnútri rukopisu sú na mnohých miestach povytrhávané, o čom svedčí prerušený sled pôvodnej starej paginácie i narušená kontinuita textov. Rukopis je viackrát prestránkovany pravdepodobne aj zásluhou Ivana Franka a v terajšej podobe obsahuje 166 fólií, teda 322 strán. Podľa pôvodnej a najstaršej paginácie sa rukopis končí poslednou fóliou označenou číslicou 229, to by mohlo znamenať, že pôvodný rukopis obsahoval najmenej 458 strán. Posledná strana rukopisu nie je pravdepodobne skutočným záverom pamiatky, lebo text Слово с[вя]т[а]го Іоанна Златоустаго о м[и]л[ос]ти и д[у]шеполезное nie je dokončený.

O jazyku rukopisu I. Franko uvádza, že niektoré texty sú zapísané „cerkovoju movoju“, teda liturgickým jazykom – rozumej jazyk byzantsko-slovanskej cirkvi – cirkevnú slovančinu. O jazyku väčšiny textov v rukopise tvrdí, že sú napísané „народною мовою с невеличкими слідами диялекту“ (Franko 1900: 61). Pamiatka obsahuje 45 textových jednotiek, medzi nimi nájdeme popri kázňach aj prerozprávania životov Kozmu a Damiána, Andreja, Blažeja, Bazila Veľkého, Barbory, Sávu, Šalamúna, proroka Mojžiša, Abraháma, Alexeja, Jozefa syna Jakubovho. Osobitnú skupinu textov tvoria prerozprávania starozákonných udalostí, napr. o stvorení sveta, o raji na zemi, o spravodlivom Noemovi, o babilonskej veži a pod. Veľkú skupinu textov tvoria príklady, exemplá (притча), napr.: o dohode s Bohom, dvoch sluhoch, pravde a krivde, o nevinnom, ktorý bol odsúdený na smrť, o zrade a násilí a ī.

V rukopisnej zbierke Štefana Hlinku „A“ z 18. storočia z Litmanovej nájdeme aj sujet z Gesta Romanorum: Прикла[дъ] о пожитка[хъ]

и о фатрности вшиткихъ речахъ / Príklad o skúsenostiach života a rozvážnom konaní všetkých skutkov (Žeňuch 2009: 149-168). Exemplum sa ako jeden z hlavných nástrojov stredovekého kazateľstva aj v kontexte slovenskej kultúry podobne ako v iných európskych literatúrach postupne osamostatnilo z kontextu kázňovej tvorby. Napriek pôvodnému funkčnému vymedzeniu exempliel uplatňuje sa v kontexte kázňovej tvorby ako príklad i povzbudenie pre poslucháčov, aby zachovávali mrvné zásady; tento žáner kvôli svojej kompozičnej ucelenosťi dokázal dlhé storočia samostatne prežiť v tradičnom spoločenstve. Bohaté zastúpenie exempliel v ľudovom rozprávacom repertoári neskorších období možno vysvetliť aj vplyvom staršej písanej mrvoučnej, výchovnej a náboženskej literatúry, ale aj vplyvom sugestívnej kazateľskej činnosti v kresťanskom prostredí (Dvořák 2001: 9-19; Vanovičová 2000: 103-117).

Litmanovský rukopis Štefana Hlinku B (podobne ako rukopis A) je datovaný na začiatok 18. storočia a je napísaný jedným rukopisom (okrúhly poluustav), ktorý sa približuje ku kurzívnemu písmu. Rukopis nie je dobre zachovaný – rohy jednotlivých fólií sú poškodené, poobdierané, obhorené. Chýbajú v ňom strany a niektoré časti sú odrezané. Listy rukopisu sú opravované, sú preliepané nepriehľadnou páskou, čo značne stínaže čitateľnosť pamiatky. Rukopis obsahuje takisto pôvodnú pagináciu zapísanú arabskými číslicami, ktorá sa však úplne nezachovala. Pamiatka dnes obsahuje 36 fólií, ostatná paginovaná strana rukopisu má však číslo 83 (Franko 1900: 272). O jazyku rukopisu I. Franko tvrdí, že ide o miestny rusínsky dialekt. V Litmanovskom rukopise B sa nachádza 11 textových jednotiek, žiaľ, viaceré texty nie sú úplné. Časť rukopisu tvoria kázne, napr. na sviatok Stretnutia Pána, na Zvestovanie Bohorodičky, na 5. nedele voľkého pôstu, na sviatok na Narodenie Pána. Ďalšie texty sú venované životu a umučeniu sv. Juraja, opisu Jurajových zázrakov, životu sv. Jána Krstiteľa, Petra a Pavla, Antona Pustovníka a ī.

Pramenom základňa cyrilských písomností je žánrovo i tematicky pestrá a má z hľadiska jazyka, vzniku a spôsobu šírenia viaceré špecifiká. Takmer všetky sledované cyrilské texty sú spojené s náboženskou spisbou byzantsko-slovanského obradu. Hoci ide zväčša o štyli-

zácie či preklady textov z iných predlôh, alebo sú to komplikáty viacerých zdrojov, aj nálezy variantných textov vo viacerých sledovaných cyrilských pamiatkach alebo iné záznamy variantných folklórnych textov poukazujú na ústne šírenie v tradičnom prostredí. Funkcia exemplia alebo naratívov o skutkoch svätých, o biblických udalostiach zapísané v cyrilských písomnostiach prispievali k šíreniu a popularizácii biblických, apokryfických a hagiografických sujetov. Ich recepcia a interpretácia v ľudovom prostredí často nezodpovedá doktrinálnemu kánonu a výber svätcov, výber epizód z ich života, výber biblických udalostí je ovplyvnený stereotypmi ľudového ponímania sakrálna. Skúmaný rukopisný materiál obsahuje kánonické i apokryfické prvky, ktoré sa synkreticky spájajú s ľudovými archaickými predstavami o usporiadani sveta a stereotypmi ľudového náboženstva.

Komplexný medzidisciplinárny výskum cyrilských písomností, ich systematizácia a klasifikácia spolu s kompletným vydaním dostupných prameňov doplneným o kulturologické komentáre prispieva k prehlbejšiemu poznaniu obrazu duchovnej kultúry v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu vo východoslovenskom a podkarpatsko-ruskom prostredí. Ich štúdium sa nám otvára priestor spoznať najstaršie čriepky slovesnej kultúry predkov, z ktorých sa formovala dnešná podoba konfesionálnej i národnej identity miestneho obyvateľstva byzantsko-slovanského obradu.

Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-14-0029 CyrSlav „Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia“, ktorý je finančne podporovaný Agentúrou na podporu výskumu a vývoja.

Zoznam bibliografických odkazov

- БАДАЛНОВА, Ф.: Каин и Авель в болгарском фольклоре. In: От бытия к исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Москва: 1998: 154-162.
- БЕЛОВА, О. В.: Народная Библия. Восточнославянские этиологические легенды. Москва: Индрик 2004. 576 с.
- BRTÁŇOVÁ, E.: Stredoveká scholastická kázeň. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2000. 200 s.

- CIUPAK, E.: Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce. Warszawa, 1982.
- DURLÁK, M.: Úcta k spolupriacej Bohorodičke v Mukačevskej a Prešovskej eparchii. In Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Ed. P. Žeňuch – P. Zubko. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014: 163-199.
- DVOŘÁK, K.: Středověká exempla a ústní lidová slovesnost. In: Nejstarší české pohádky. Praha: Argo 2001: 9-19.
- ФРАНКО, І.: Карпато-руське письменство ХVІІ – ХVІІІ вв. З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка у Львові 1900
- ФРАНКО, І.: Літературно-критичні праці (1899-1901). Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Література і мистецтво. Т. 32. Київ: 1981
- ГЕОРГИЕВА, А.: Етиологичените легенди в българския фолклор. София: 1990.
- HARAKSIM, L.: Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku. Martin: Osveta, 1957.
- ГНАТЮК, В.: Угрорускі духовні вірші. In: Записки Наукового тов. Ім. Шевченка. Т. 46. кн. 2; Т. 47 кн.3; Т. 49. Кн. 5. 1902.
- ГНАТЮК, О.: Бароккові духовні пісні Лемківщини. Львів: 2000.
- HOSPODÁR, M. – ŽEŇUCH, P.: Ochránkyňa Zemplína. Košice: Gréckokatolícky apoštolský exarchát. 2007. 88 s.
- HURTAJOVÁ, Z.: Európska šibalská poviedka, anekdota a facécia v staršej slovenskej literatúre. In: Kratochvílné, úsmevné ale i príkladné šibalské príbehy. Bratislava: Tatran 1988, s. 5-23.
- ЯВОРСКІЙ, Ю.: Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпато-русской церковно-учительной обработкѣ конца XVII. вѣка. Ужгородъ – Прага, 1927 (отдѣльный оттискъ изъ Наукового зборника т-ва Просвѣта, т. V).
- ЯВОРСКІЙ, Ю.: Повѣсти изъ „Gesta Romanorum“ въ карпаторусской обработкѣ конца XVIII-го вѣка. Прага: Типографія Політика, 1929.
- ЯВОРСКІЙ, Ю.: Новыя рукописныя находки въ области старинной карпаторусской письменности XVI-XVIII вѣковъ. Praha:

- Nákladem Sboru pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi, 1931.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999. 918 s.
- MINÁRIK, J.: Anonymná próza v rukopisných zborníkoch v 18. – 19. storočí. In: Slovenský národopis, 1973, 21, 4: 535-552.
- PAŇKEVIČ, I.: Další nálezy ukrajinských písni a veršů na východním Slovensku. In: Národopisní věstník československý, Praha: 1956, roč. 33, č. 3-4: 202-206.
- ПАНЬКЕВИЧ, І.: Ладомирівське Учительне Евангеліє. In: Науковий зборник товариства Просвіта в Ужгороді за рік 1923. Видає літературно-науковий oddіл. Річник П. Книгопечатня Юлія Фелдшерія в Ужгороді 1923: 93-107.
- PETRI, H. – BEINERT, W.: Handbuch der Marienkunde. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984. Preklad do češtiny Petri, H. – Beinert, W.: Učení o Marii. Přeložil L. Hipsch SJ a M. Altrichter SJ. Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1996.
- ПЕТРУШЕВИЧЪ, А. С.: Историческая пѣснь. Пѣснь карпаторуссовъ изъ 1683 года. In: Литературный Сборникъ Галицкой Матицы, 1886: 190-198.
- POLÍVKA, J.: Súpis slovenských rozprávok. 4. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1930. 558 s.
- SEDLÁK, I.: Východné Slovensko v letokruhoch národa. Martina: Matica slovenská, 2012. 880 s.
- ŠKOVIERA, A.: Utrpenie presvätej Bohorodičky v bohoslužobných textoch gréckokatolíckej cirkvi. In: Ed. P. Žeňuch – P. Zubko. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV - Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014: 163-199.
- ТИХІЙ, Ф.: З окраїни чесько-руських літературних виаємин. In: Науковий ыборник тов. Провѣта в Ужгородѣ. 2. Ужгород 1923: 108-113.
- VANOVICHOVÁ, Z.: Príbeh s funkciou exempla v ústnej tradícii. In: Na prahu milenia. Folklór a folkloristika na Slovensku. Ed. a ved. red. Zuzana Profantová. Bratislava: Vydavateľstvo ARM 333, 2000: 103-117.

- VAŠÍČKOVÁ, S.: О лексических заимствованиях западнославянского происхождения в Углынском сборнике "Ключ". In: Křižovatky Slovanů, Červený Kostelec/Praha 2015: 81-93.
- ZAJÍCOVÁ, K.: Vplyv a odraz politických udalostí na púte a význam národných pútnických miest. In: Slovenský národopis, 1998, 46, 4: 458-465.
- ZOWCZAK, M.: Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
- ZUBKO, P.: Relikty poloník z čias rekatolizácie na východe Slovenska. In: Slavica Slovaca, 2013, 48, 2: 172-182.
- ZUBKO, P.: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In: Slavica Slovaca, 2016, 51, 1: 3-9.
- ŽEŇUCH, P.: Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda, 2002. 288 s.
- ŽEŇUCH, P.: Zápis ľudovej rozprávky v spevníku Mitra Dočinca. In: Slavica Slovaca, 2004, 39, 2: 156-160.
- ŽEŇUCH, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukachevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgegeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag. 2006. 982 s.
- ŽEŇUCHOVÁ, K. – ŽEŇUCH, P.: Putovanie na sväté miesta a ľudová zbožnosť. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Ed. R. Kožiak, J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006: 67-80.
- ŽEŇUCH, P.: Niekoľko poznámok k anonymnej próze v cyrilských rukopisoch 18. storočia v karpatskom prostredí. In: Ľudová prozaická tradícia vo svetle vied o kultúre a umení. Ed K. Žeňuchová, P. Žeňuch. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2009: 149-168.
- ŽEŇUCH, P.: Istočník vizantijsko-slavianskej tradície i kultury v Slovakinii / Pramene k byzantsko-slovenskej tradícii a kultúre na Slovensku: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. IV. Roma: Pontificio Istituto Orientale; Bratislava: Slavistický ús-

- tav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov; Košice: Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013. 482 s.
- ŽEŇUCH, P.: Mariánske paraliturgické piesne v cyrilských spevníkoch na Slovensku z 18. – 20. storočia. In Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Žeňuch, P. – Zubko, P. (eds.). Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014: 163-199.
- ŽEŇUCH, P.: K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. 175 s.
- ŽEŇUCHOVÁ, K.: Kánonické a nekánonické obrazy a ľudová religiozita v prozaickom folklóre slovensko-ukrajinských pohraničných oblastí. In: XV. medzinárodný zjazd slavistov v Minsku. Príspevky slovenských slavistov. Ed. P. Žeňuch. Bratislava: Slovenský komitét slavistov, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2013: 155-170.

Summary

Complex interdisciplinary research of cyrillic manuscripts and their systematization and classification presents a contribution to the knowledge of spiritual culture in the context of byzantine-slavic cult in Slovakia. The publishing of available cyrillic sources, supplemented by culturological observations is an especially important part of research in Slovakia. Studying of these sources opens a path to knowledge of the oldest layers of literary culture of our ancestors, who have molded the today's form of confessional and national identity of the inhabitants of Eastern Slovakia, which exercise the byzantine-slavic cult.

Key words: Ivan Franko, cyrillic manuscripts, byzantine-slavic cult, culturological studies

LITERÁRNA VEDA