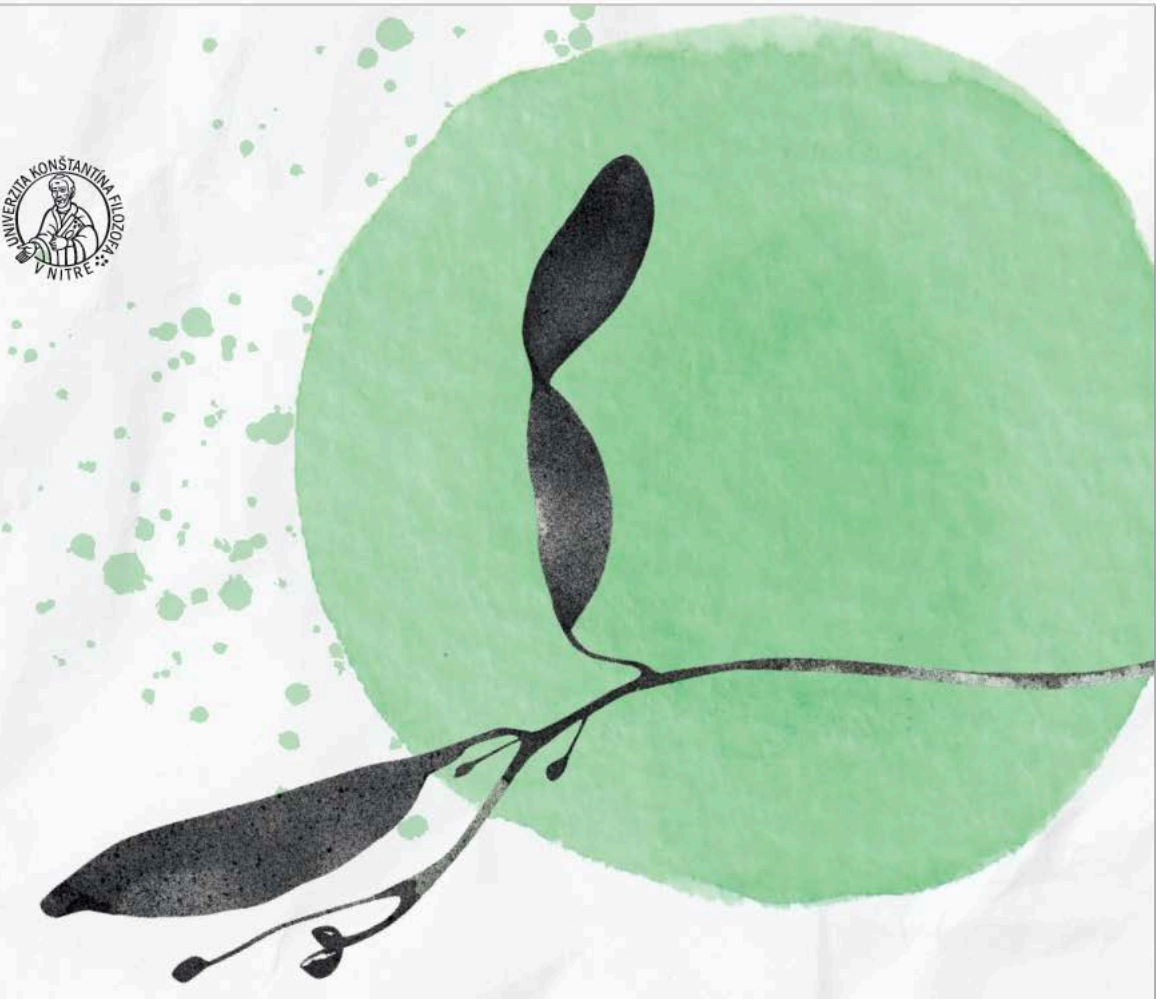


PÍSOMNÉ DEDIČSTVO, JAZYK A KULTÚRNA PAMÄŤ V SLOVANSKOM SVETE

SVETLANA ŽEŇUCHOVÁ ŠAŠERINA (ED.)


UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA
V NITRE

Written Heritage, Language, and Cultural Memory in the Slavic World
© Copyright by Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Editorka:
doc. Mgr. Svetlana Žeňuchová Šašerina, PhD.,
Filozofická fakulta UKF v Nitre

Recenzenti:
doc. PhDr. Silvia Lauková, PhD.,
Filozofická fakulta Univerzity v Novom Sade
доц. д-р Десислава Найденова,
Кирило-Методиевски научен център БАН, София
doc. Mgr. Ivana Slivková, PhD.,
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Mgr. Marína Hríbová, PhD.,
Pedagogická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Tento zborník príspevkov je výsledkom riešenia projektu APVV-22-0088
Čo skrývajú slovenské archívy? Duchovné dedičstvo Východu na Západe.

Verejná licencia:

Licencia Creative Commons – Uvedenie autora – Nekomerčné použitie 4.0 Medzinárodná.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).

ISBN 978-80-558-2450-5
EAN 9788055824505

Písomné dedičstvo, jazyk a kultúrna pamäť v slovanskom svete

Svetlana Žeňuchová Šašerina (ed.)



Nitra 2026

Obsah

Písomné dedičstvo, jazyk a kultúrna pamäť v slovanskom svete 6
Žeňuch, Peter: Duchovné dedičstvo slovanského Východu na Západe: cyrilské pamiatky z východného Slovenska 9
Žeňuchová Šašerina, Svetlana: Cyrilské rukopisné pamiatky uložené v archíve v Prešove-Šebastovej. Kultúrno-historický obraz 43
Ostapczuk, Jerzy: Послесловия к Евангелиям в кириллических старопечатных восточнославянских Евангелиях-тетр и их отношение к рукописной традиции 49
Сиротинська, Наталия – Дубровний, Тарас: Почаївський Богогласник 1790/1791 року в українській культурі: музично-поетичний контекст 68
Badurina Stipčević, Vesna: Izvori hrvatskoglagoljskih hagiografskih tekstova. Hagiogafije Bartolomeja apostola i svetoga Nikole 86
Белякова, Елена В.: Памятники церковного права и проблема христианского гуманизма 100
Кравецкий, Александр – Плетнёва, Александра: Катехизисы и русский литературный язык XVIII в.: Феофан Прокопович, Платон Левшин, Гавриил Петров 110
Баранкова, Галина С.: Взгляды Г.А. Ильинского на историю русского языка (по материалам неопубликованной работы ученого из Рукописного отдела Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН) 126
Brtáňová, Erika: Cyrilometodský odkaz a časopis Kazateľňa (1881–1908) 143
Hrdinová, Eva Maria: Pedagogický význam termínu hra ve vybraných textech Jana Amose Komenského 154
Илиева, Татяна: Антономазията като способ на номинация при литеронимите в първата славянска азбука 177
Димитрова, Инна: Графична и теологическа интерпретация на свещеното име Исус в ранната глаголическа традиция 227
Lekeš, Patrik – Vančo, Dominik: Možnosti výučby staroslovienčiny v rámci pregraduálnej prípravy učiteľov slovenského jazyka a literatúry 236

Písomné dedičstvo, jazyk a kultúrna pamäť v slovanskom svete

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie *Jazyk, písomníctvo a kultúrna pamäť: od tradície k súčasnosti,* ktorá sa uskutočnila v dňoch 26. - 27. novembra 2026 na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, predstavuje výsledok riešenia projektu APVV-22-0088 *Čo skrývajú slovenské archívy? Duchovné dedičstvo Východu na Západe*. Poskytuje súhrn pohľadov o aktuálnych výskumoch písomnej tradície v kontexte medzislovanských kultúrnych vzťahov.

Knižnú publikáciu otvára príspevok Petra Žeňucha zameraný na cyrilské písomné dedičstvo karpatského priestoru. V štúdii *Duchovné dedičstvo slovanského Východu na Západe: cyrilské pamiatky z východného Slovenska* približuje literárnu tradíciu spätú s historickou Mukačevskou eparchiou a poukazuje na jej význam pre poznanie duchovných a kultúrnych dejín východného Slovenska. Cyrilské písomnosti predstavuje ako pramene, ktoré umožňujú sledovať vzťah medzi ľudovým a liturgickým jazykom (cirkevnou slovančinou) v prostredí charakterizovanom byzantsko-slovanskou tradíciou.

Na význam dokumentácie historických prameňov poukazuje príspevok Svetlany Žeňuchovej Šašeriny, v ktorom sa autorka venuje cyrilským rukopisným pamiatkam uloženým v rukopisnom archíve Štátneho archívu v Prešove – Nižnej Šebastovej. Archívne fondy a rukopisné zbierky predstavujú nevyčerpateľný zdroj pre nové zistenia, ktoré sa týkajú nielen proveniencie skúmaných pamiatok, ale aj ich funkcie v kontexte náboženskej praxe a ich úlohy v širších interkultúrnych súvislostiach.

Osobitnú kapitolu vo vývine písomnej kultúry predstavuje vzťah medzi rukopisnou a tlačenou knihou. Štúdia Jerzyho Ostapczuka prináša výsledky výskumu textových prvkov starých tlačených cyrilských východoslovanských Tetraevanjelií a ich previazanosť s rukopisnými predlohami. Poukazuje na to, že prenos textu do tlačenej podoby nebol iba reprodukovaním predlohy. Vydavateľské prostredia do veľkej miery vplývali na štandardizáciu textov a ich ďalšie šírenie.

Natalia Syrotyns'ka a Taras Dubrovnyj venujú pozornosť Počajevskému *Bohohlasníku* z roku 1790(1), ktorý predstavujú v súvislosti s vývinom ukrajinskej duchovnej piesne. Zbierka duchovných piesní dokumentuje stretávanie sa rozmanitých duchovno-kultúrnych podnetov z byzantského i latinského konfesionálneho prostredia. Na Počajevskom Bohohlasníku sa potvrdzuje, že paraliturgická pieseň predstavovala významnú súčasť kultúrno-konfesionálnej komunikácie.

Mnohovrstevnosť chorvátskej hlaholskej literatúry predstavuje Vesna Badurina Stipčević, ktorá sa vo svojom príspevku zaoberá chorvátsko-hlaholskými ha-

giografickými textami. Sleduje v nich najmä spätosť týchto textov s grécko-slovanským, latinským, talianskym a českým literárnym prostredím. Zdôrazňuje tak, že hagiografická literatúra neustále sprostredkúva nielen príbehy o svätcoch, ale aj náboženské predstavy, hodnotové koncepty a kultúrnu pamäť.

Aj ďalšie príspevky rozširujú pohľad na písomnú kultúru o teologické, symbolické a pedagogické súvislosti. Elena V. Beľakova sa venuje pamiatkam cirkevného práva a problému kresťanského humanizmu. Približuje význam starých právnych zbierok textov, v ktorých sa stretávajú predstavy o milosrdenstve, filantropii a ochrane človeka s prísnejšími normatívnymi ustanoveniami byzantského právneho dedičstva. Na základe ich analýzy E. V. Beľakova uvažuje o napätí medzi ideálmi kresťanskej etiky, právnymi normami a historicky premenlivým vzťahom k jednotlivcovi i k cudzím skupinám obyvateľstva.

Dôležitú zložku dejín písomnej tradície predstavuje vývin spôsobov interpretácie literárnych textov v závislosti od terminológie. Aleksandr Kraveckij a Aleksandra Pletneva preto skúmajú katechizmy osemnásteho storočia ako pramene formovania ruského literárneho jazyka. Pri porovnávani textov Feofana Prokopoviča, Platona (Levšina) a Gavriila (Petrova) odhaľujú rozmanité riešenia vzťahu medzi tradičnými cirkevnoslovanskými prvkami v texte a rozvíjajúcimi sa podobami ruského literárneho jazyka. Poukazujú na skutočnosť, že práve náboženská výchova významne ovplyvňovala aj výber zrozumiteľných jazykových prostriedkov.

Na túto problematiku nadväzuje štúdia Galiny S. Barankovovej, ktorá približuje názory G. A. Iljinského na dejiny ruského jazyka na základe jeho práce, ktorá ostala v rukopisnej podobe. Štúdia zároveň poukazuje na dobové predstavy o jednote východoslovanských jazykov, ich historickom a kultúrnom vývine. V štúdii sa zároveň otvárajú otázky dejín slavistického bádania, jeho terminológie a spôsobov, akými sa v jednotlivých obdobiach interpretovali jazykové vzťahy medzi slovanskými spoločenstvami. Práve práca s dosiaľ nepublikovanými prameňmi umožňuje doplniť obraz o východiskách a počiatočnom vývine slavistickej vednej disciplíny.

Otázka odovzdávania poznania stala centrom záujmu aj v príspevku Eriky Brtáňovej o cyrilo-metodskom odkaze v časopise *Kazateľňa*. Analýza kázní z konca devätnásteho a začiatku dvadsiateho storočia približuje spôsoby, akými sa vnímanie svätých Cyrila a Metoda začleňovalo do náboženskej a kultúrnej pamäti slovenského prostredia. Hovorené a publikované slovo kázne predstavuje ako prostriedok sprostredkúvania historického povedomia a nástroj formovania mravných, vzdelávacích a spoločenských predstáv.

Osobitný pohľad na vzťah textu, poznania a vzdelávania prináša Eva Maria Hrdinová v štúdii o polysémii pojmu „hra“ u Jana Amosa Komenského. Rozbor sémantických súvislostí tohto pojmu v pedagogickom a teologickom kontexte upozorňuje na jeho významovú šírku. Hru autorka štúdie nechápe iba ako doplnkovú vyučovaciu metódu, ale ako komplexný jav, ktorý zahŕňa intelektuálne

a detské, ale najmä vzdelávacie aktivity. Historické chápanie pojmu hra tak vytvára priestor na porovnanie starších koncepcií s jeho súčasnými interpretáciami.

Tatjana Ilijevova skúma antonomáziu ako možný spôsob pomenovania časti literonymov v najstaršej slovanskej abecednej tradícii. V centre jej záujmu stojí vzťah medzi názvami písmen, teologickou a symbolickou interpretáciou abecedných akrostichov. Podobne aj Inna Dimitrovova analyzuje grafické a teologické stvárnenie posvätného mena Ježiš v raných hlaholských rukopisoch evanjelií. Obidve štúdie poukazujú najmä na to, že grafická podoba písma a jeho jednotlivých prvkov môže niesť aj významy presahujúce úlohu písma ako nástroja na zaznamenávanie jazyka. Písmo v tomto kontexte vystupuje preto ako nositeľ symbolických a náboženských predstáv, ktorých interpretácia si vyžaduje spojenie filologickej anylázy s teologickým myslením.

Súčasnú podobu odovzdávania poznatkov o najstarších slovanských kultúrnych tradíciách približuje štúdia Patrika Lekeša a Dominika Vanča venovaná vyučovaniu staroslovienčiny vo vysokoškolskom prostredí na Slovensku. Autori poukazujú na možnosti prepájania odbornej prípravy budúcich učiteľov s tvorivými vzdelávacími aktivitami určenými žiakom základných škôl. Hlaholika, starý cirkevný jazyk a cyrilo-metodská tradícia sa v tomto prípade stávajú predmetom učenia, ktoré využíva prvky hry na riešenie problémov, argumentáciu a kritické myslenie. Poukazuje tak na to, ako možno historické jazykové a kultúrne dedičstvo sprostredkovať súčasným generáciám prostredníctvom aktuálnych pedagogických prístupov.

V tomto zmysle možno publikáciu vnímať ako príspevok k pokračujúcemu dialógu medzi historickým dedičstvom, súčasným vedeckým poznaním a jeho pedagogickým využitím. Skúmanie starších textov preto neznamená iba návrat k minulosti, ale predovšetkým je to rozširovanie možností, ako porozumieť jazykovému a kultúrnemu vývinu a diverzite slovanskej kultúry.

editorka

PETER ŽEŇUCH[1]

Duchovné dedičstvo slovanského Východu na Západe: cyrilské pamiatky z východného Slovenska[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.9-42

Žeňuch, Peter: The Spiritual Heritage of the Slavic East in the West: Cyrillic Manuscripts from Eastern Slovakia

This study examines the Cyrillic literary tradition and its cultural and historical significance within the context of the historic Mukachevo Eparchy, particularly in eastern Slovakia. The historic Mukachevo Eparchy served as a prominent unifying element of the Greek Catholic Byzantine-Slavic tradition in the broader Subcarpathian-Rus region, which has been linguistically and ethnically diverse since its inception. However, the common confessional and cultural character of its inhabitants was – and still is – liturgical Church Slavonic and, traditionally, the Cyrillic script; yet their use cannot be automatically equated with a specific ethnic identity. Attention is focused on the processes of natural adaptation of Church Slavonic in light of local linguistic awareness, which is also reflected in Cyrillic texts. Particular emphasis is placed on the fact that the local literary tradition developed through contact with various linguistic and cultural environments and simultaneously reflected Latin cultural influences. The main objective of the study is to document Cyrillic manuscript artifacts preserved in or originally associated with eastern Slovakia. Field and archival research conducted between 2000 and 2025 yielded extensive documentary material covering both liturgical and non-liturgical texts, particularly Gospel books, Apostles' Books, homilies, catechetical and other educational texts, as well as collections of paraliturgical hymns. At the same time, the study highlights the challenges associated not only with comprehensive cataloguing but also with the current location of certain Cyrillic artifacts that were successfully documented during the field research. The Cyrillic manuscript tradition is presented in this study as a significant part of Slovakia's cultural heritage and, at the same time, as a testament to the long-standing linguistic, cultural, and religious interaction among the peoples of the Carpathian region.

Cyrillic manuscript tradition; the historic Mukachevo Eparchy; Church Slavonic; Eastern Slovakia; cultural heritage.

Hlavnou kultúrnou a identifikačnou črtou veriacich byzantskej tradície na východnom Slovensku, ako aj v širšom priestore pod Karpatmi, je silné povedomie o spoločnej kultúrno-religióznej tradícii vychádzajúcej z dedičstva historickej Mukačevskej eparchie. Tá ako materská eparchia podnes, najmä v duchovnej a kultúrnej rovine, prepája gréckokatolíkov v jej nástupníckych eparchiách v Zakarpatskej oblasti Ukrajiny, na Slovensku, v Maďarsku i v Rumunsku.

[1] Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., Katedra slovenského jazyka, literatúry a didaktiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Šoltésovej 4, 811 08 Bratislava. ORCID 0000-0002-5108-5425.

[2] Príspevok patrí k výsledkom riešenia projektu APVV-22-0088 *Čo skrývajú slovenské archívy? Duchovné dedičstvo Východu na Západe*.

Historická Mukačevská eparchia sa rozprestierala na území bývalej Spišskej, Šarišskej, Užskej, Abovskej, Zemplínskej, Berežskej, Marmarošskej a Ugočskej stolice. Toto územné vymedzenie pritom nereflektuje len geograficko-politické usporiadanie v kontexte administratívneho členenia Uhorského kráľovstva, ale zároveň zahŕňa aj jednotlivé nárečové a jazykové areály, ktoré sa v tomto priestore formovali ako jazykovo-kultúrne súčasti národných spoločenstiev Slovákov, Rusínov, Ukrajincov, Poliakov, Maďarov a Rumunov. Pamiatky literárnej tradície späté s jednotlivými jazykovými prostrediami pod Karpatmi sú preto dôležitým prameňom poznania jazykovo-kultúrnych vzťahov, komunikačných procesov a vzájomného spolupôsobenia náboženských tradícií v tomto priestore.

Výskum a analýza cirkevnoslovanských a ďalších cyrilských pamiatok spätých s týmto priestorom majú zásadný význam pre hlbšie poznávanie byzantsko-slovanskej kultúrnej a literárnej tradície. Cyrilská písomná kultúra sa tu rozvíjala nielen v nadväznosti na byzantsko-slovanskú tradíciu, ale aj v kontakte s latinskou písomnou kultúrou a v úzkej súvzťažnosti s konkrétnymi historickými a konfesionálnymi reáliami, formovanými aj reformačnými a protestantskými hnutiami. Skutočnosť, že sa v teréne a ani v archívoch tohto jazykovo a etnicky diverzifikovaného priestoru pod Karpatmi podnes nepodarilo objaviť staroslovienske či cirkevnoslovanské protografy, neznamená, že sa v početných cyrilských písomnostiach spätých s miestnym byzantsko-slovanským prostredím neodráža aj toto najstaršie slovanské písomné dedičstvo, ktorého počiatky a formovanie sú späté už s veľkomoravským prostredím.[3]

Kultúrno-religiózne povedomie príslušníkov byzantskej tradície v priestore historickej Mukačevskej eparchie sa formovalo a rozvíjalo najmä v symbióze

[3] Na túto skutočnosť poukazuje aj Michal Bradač (1749 – 1815), mukačevský historik, košický vikár a brat biskupa J. Bradača (1732 – 1772), autor historického rukopisného kompendia *Rukoväť cirkevných dejín*, ktoré vzniklo koncom 80. rokov 18. storočia, teda krátko pred vydaním diela *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits...* (Košice, 1799 – 1804) od Juraja Joannikija Baziloviča (1742 – 1821), ako aj pred vznikom ďalšieho, po latinsky napísaného diela *Historia Carpato-Ruthenorum* Michala Lučkaja (1789 – 1843). M. Bradač vo svojom kompendiu **Єпитомъ Історіи Церковныа Новаго Завѣта** (rukopisný prameň je uložený v knižnici Užhorodskej štátnej univerzity) vidí byzantsko-slovanskú cirkevnú tradíciu pod Karpatmi v spojení so západným kultúrnym horizontom a s Rímom. Grécky obrad v slovanskom prostredí, liturgický jazyk a cyrilské písmo pritom pokladá za kontinuum siahajúce k obdobiu cyrilometodskej misie. V nadväznosti na chápanie kristianizácie Uhorska ako súčasti kontinua kresťanstva v Panónii a veľkomoravskej cirkvi sa Bradač zapojil aj do dobovej polemicko-teologickej diskusie o pôvode kresťanstva v Uhorsku. Osobitne odmietal predstavu, že kristianizácia Uhorska sa začala až príchodom Maďarov do Panónie, a zdôrazňoval kultúrnu starobylosť kresťanstva u Slovanov i jeho vzťah k rímskemu patriarchátu. Pôvod tejto cirkevnej tradície spájal s prostredím Moravského kráľovstva a v tomto ohľade nadväzoval na niektoré myšlienky slovenských jezuitských vzdelancov 18. storočia. Podľa M. Bradača sa misiou Cyrila a Metoda na Veľkej Morave začína kresťanská epocha všetkých Slovanov, keďže kristianizáciou Moravanov sa začali kresťansky formovať aj ďalšie, pôvodne pohanské slovanské plemená a spoločenstvá (Žeňuch – Zubko 2021: 27-30).

s procesmi národnej a etnickej identifikácie. Jazykovo-etnická integrácia veriacich byzantskej tradície v historickej Mukačevskej eparchii pritom prebiehala prirodzene, v súlade s podmienkami jazykového vývinu a národno-emancipačnými procesmi jednotlivých spoločenstiev. Cyrilská literárna tradícia sa v dôsledku toho nevyhnutne stala súčasťou kultúrneho dedičstva jednotlivých národných spoločenstiev, ktorých príslušníci sa podieľali na formovaní historickej Mukačevskej eparchie.[4]

Zjednocujúcim znakom príslušníkov byzantskej tradície v uvedenom priestore bol tradičný liturgický cirkevnoslovanský jazyk podkarpatsko-ruského typu v jeho jednotlivých miestnych variantoch a cyrilské písmo. Ukrajinský filológ a slavista Vasiľ Nimčuk a ani Mikáš štec síce opisujú podkarpatsko-ukrajinský variant cirkevnej slovančiny (Німчук 1997: 37-51; Štec 2003: 123-133), osobitne však nevyčleňujú variant, ktorý sa v slovenskom prostredí prirodzene prispôsobil podmienkam slovenského jazykového a kultúrneho povedomia (Žeňuch 2024: 159-181). Cirkevná slovančina ako liturgický jazyk a cyrilský grafický systém však zostali hlavnými konfesionálnymi a kultúrno-identifikačnými znakmi gréckokatolíkov v celom tomto jazykovo a etnicky rozmanitom priestore. Spájajú sa s byzantsko-slovanskou duchovnou tradíciou a bohoslužobným obradom.

Proces prirodzenej jazykovej adaptácie cirkevnej slovančiny v slovenskom prostredí sme opísali aj v knižných publikáciách *Medzi východom a západom: byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* (Žeňuch 2002), *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesionálnych súvislostiach* (Žeňuch 2022) a *Slováci a cirkevná slovančina – kultúrno-historické súvislosti* (Žeňuch 2024). Pod vplyvom školeného cirkevnoslovanského liturgického spevu však v súčasnosti dochádza k programovej štandardizácii neslovenskej ortoepie v cirkevnoslovanskej liturgickej praxi slovenských gréckokatolíkov. Ukrajinská výslovnosť pritom nie je prirodzenou súčasťou ich liturgického jazykového prejavu. Pri používaní cirkevnej slovančiny v liturgickej praxi je preto potrebné prihliadať na vplyv slovenského jazykového povedomia a vnímať ho ako prirodzenú súčasť jazykového prejavu slovenských gréckokatolíkov. Hoci Slováci tradične používajú karpatsko-ruský variant liturgickej cirkevnej slovančiny, v ústnom prejave v ňom prirodzene uplatňujú ortofonické pravidlá vyplývajúce zo zvukového systému slovenčiny a slovenského jazykového povedomia. Cirkevná slovančina sa tak najmä pri deklamácii alebo speve liturgických modlitieb a hymnov spamäti prispôsobuje zvukovému systému slovenčiny a zároveň odráža slovenské jazykové povedomie, späté s historickým vývinom slovenského jazyka.

[4] Obyvatelia tohto priestoru svoju identitu spravidla vyjadrujú v súlade s vlastnou jazykovou, etnickou a kultúrnou príslušnosťou. Používanie ľudového, najmä materinského jazyka preto aj v súčasnosti významne ovplyvňuje identifikáciu jednotlivca s konkrétnym spoločenstvom. Materinský jazyk tak zostáva významnou etnoidentifikačnou hodnotou.

Po celý čas svojej existencie si historická Mukačevská eparchia udržiavala nielen administratívnu a jurisdikčnú kontinuitu, ale zároveň predstavovala aj významný kultúrno-integračný prvok v priestore pod Karpatmi.[5] Práve zdôrazňovaním posvätnosti a nedotknuteľnosti cirkevnoslovanského liturgického jazyka, ktorý sa vo vernakularizovanej podobe uplatňoval v literárnej spisbe, sa biskup Andrej Bačinský ocitol v podobnej pozícii ako viacerí uhorskí vzdelanci predobrodenského obdobia, ktorí v záujme ekleziálnej jednoty zaujímali rezervovaný postoj k národno-obrodenským snahám vlastných veriacich. Jeho rezervovaný postoj k jazykovej rozmanitosti veriacich v prostredí gréckokatolíckej Mukačevskej eparchie však súvisel súvisel aj s politickým a spoločenským prostredím, v ktorom sa dôsledne presadzovala idea jednotného uhorského národa (Coranič 2013: 115-128; Coranič 2007: 173-192). Táto myšlienka výrazne ovplyvňovala život a organizačné usporiadanie gréckokatolíckej cirkvi ešte aj začiatkom 20. storočia.[6]

Od konca 18. storočia sa územný rozsah historickej Mukačevskej eparchie začal postupne meniť a diferencovať, pričom významnú úlohu v tomto procese zohrával jazykovo-etnický princíp (Žeňuch – Žeňuchová-Šašerina 2025: 105-126). Ten sa stal jedným z určujúcich faktorov pri formovaní nových cirkevných štruktúr (Mráz 2013: 101-114) a následnom jazykovo-kultúrnom vývine jednotlivých spoločenstiev.[7] V roku 1777 pápež Pius VI. bulou *Charitas illa* v priestore Dolnej zeme zriadil osobitné Križevacké biskupstvo, do ktorého pričlenil aj gréckokatolíkov, ktorí sa zo severných oblastí Uhorska presídlili na Dolnú zem už v prvej polovici 18. storočia. V tom istom roku sa z Mukačevského biskupstva vyčlenilo rumunské Veľkovaradínske biskupstvo so sídlom v Oradei. Pápež Pius VII. bulou *Relata semper* v roku 1818 zriadil dve ďalšie eparchie – Mukačevskú so sídlom v Užhorode a Prešovskú so sídlom v Prešove. Mesto Prešov sa tak stalo biskupským sídlom pre gréckokatolíkov žijúcich v Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej stolici, ako aj v časti Gemerskej, Abovskej a Turnianskej stolice. V roku 1912 vzniklo z ďalšej časti Mukačevského biskupstva maďarské gréckokatolícke biskupstvo v Hajdúdorogu. Po druhej svetovej vojne patrili až do

[5] Mukačevská eparchia mala vlastnú cirkevnú štruktúru, ktorá vyrástla z potrieb a historických koreňov miestneho spoločenstva. Hoci sa môže zdať, že ide o zdanlivo zanedbateľný fakt, vlastná konfesionálna integrita a identita majú mimoriadny význam aj pri argumentácii proti prozelytizmu voči gréckokatolíkom (Žeňuch – Vasiľ 2003: 254; Vasiľ 2000; Bugel 2003).

[6] Maďarské vládne kruhy so súhlasom uhorského prímasa predkladali cisárskemu dvoru najmä takých kandidátov na gréckokatolíckych biskupov, ktorí podporovali promaďarskú politiku. Aj na biskupské stolce v Mukačeve a po zriadení Prešovskej eparchie v Prešove sa tak dostávali kandidáti, ktorí spolupracovali s maďarskými politickými kruhmi pri presadzovaní odnárodňovacích tendencií voči vlastným gréckokatolíckym veriacim. V posledných desaťročiach 19. storočia sa v Uhorsku pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať aj pomenovanie *uhorskí gréckokatolíci*, čo súviselo s programom postupného utvárania jednotného uhorského, teda fakticky maďarského, národa (Judák – Letz – Žeňuch 2023: 82-89).

[7] Tento aspekt národnej a jazykovej diverzity gréckokatolíkov sa naplno uplatňuje aj v súčasnosti.

vzniku Košického apoštolského exarchátu v roku 1997 obce na území Slovenska v oblasti ľavobrežného toku Laborca, nachádzajúce sa v bývalej Užskej stolici, *de iure* do správy Mukačevského biskupstva so sídlom v Užhorode, hoci ich veriaci boli ordinovaní prešovským biskupom. V roku 2008 sa Gréckokatolícka cirkev na Slovensku stala cirkvou svojho práva (*ecclesia sui iuris*), čo prakticky znamenalo vytvorenie gréckokatolíckej metropolie v Prešove s dvoma sufragánnymi biskupstvami v Košiciach a Bratislave.

Spoločenstvo príslušníkov cirkvi byzantskej tradície pod Karpatmi sa však od samého začiatku formovalo ako ekleziálne jednotné, no zároveň jazykovo a etnicky diverzifikované spoločenstvo. W. Bugel (2003: 193-194) v tejto súvislosti upozorňuje, že spôsob ponímania a prežívania vlastnej ekleziálnej identity gréckokatolíckych veriacich je determinovaný predovšetkým ich vzťahom k rímskokatolíckemu prostrediu a k pravoslávnej cirkvi. Ide teda o kolísanie medzi dvoma ekleziologickými predstavami – byzantskou a rímskou. Zároveň poukazuje na to, že z teologického hľadiska patrilo medzi najdôležitejšie činitele napĺňania tohto zjednotenia hlboko zakorenené vedomie jednoty cirkvi a narastajúce reformné ohrozenie zo strany kalvinizmu.

Tento osobitý charakter spoločenstva dokumentujú aj rozmanité neliturgické cyrilské rukopisné pamiatky, v ktorých sa odrážajú javy prenikajúce z jazykového povedomia etnicky a jazykovo rozmanitých gréckokatolíckych spoločenstiev. Ide najmä o apologetické, historické, právne a edukačné texty, kázňovú, apokryfnú a legendickú spisbu, výkladovú, náučnú a didaktizujúcu literatúru, ako aj o administratívne písomnosti, duchovné piesne a rozličné príležitostné texty. Cyrilské rukopisné pamiatky z prostredia historickej Mukačevskej eparchie boli od svojho vzniku úzko späté s náboženským i každodenným životom svojich používateľov. Popri kontinuite kresťanského duchovného myslenia preto cyrilské texty zachované v rozmanitých zborníkoch reflektujú aj jazykovo-kultúrne a spoločenské reálie prostredia, v ktorom sa rozvíjali jednotlivé spoločenstvá veriacich a z ktorého pochádzali ich pisári, kompilátori či autori.

Materinský jazyk pritom zostával základným prostriedkom každodennej komunikácie a zároveň významným znakom identifikácie jednotlivca s najbližším jazykovým a etnickým prostredím. Jazyk tak predstavoval a naďalej predstavuje významnú etnoidentifikačnú hodnotu (Krupa 2007).

V rozmanitých zbierkach mimobohoslužobných textov možno preto doložiť nielen prejavy myslenia o hodnotových princípoch zakorenených v kresťanskej tradícii, ale aj dobovú reflexiu náboženskej a kultúrnej komunikácie medzi etnickými spoločenstvami žijúcimi v karpatskom priestore. Táto kultúrna komunikácia sa prirodzene premietala aj do miestnej cyrilskej literárnej tradície na východnom Slovensku, kde sa dodnes zachoval a rozvíja byzantsko-slovanský obrad a kde možno naďalej objavovať rozmanité, často málo známe alebo dosiaľ nepoznané cyrilské písomnosti, odrážajúce konkrétne jazykové a kultúrne reálie.

Príslušnosť jednotlivca ku konkrétnemu spoločenstvu však nemožno určovať na základe jediného kultúrneho, napr. konfesionálneho znaku. Spoločenstvo síce vytvára určitý súbor spoločných identifikačných znakov, zároveň však jednotlivcovi ponecháva priestor na individuálnu osobitosť a odlišnosť. Preto ani stereotyp používaného liturgického jazyka, ani príslušnosť jednotlivca ku konkrétnej konfesionálnej tradícii samy osebe nepredstavujú jednoznačný etnoidentifikačný znak. Z tohto hľadiska nemožno ani cirkevnoslovanský jazyk podkarpatsko-ruskej redakcie pokladať za výlučný etnoidentifikačný atribút jeho používateľov. Identitu konkrétneho spoločenstva totiž utvára širší súbor vzájomne prepojených kultúrnych znakov, ktoré vyrastajú z jeho jazykového, priestorového, historického a inštitucionálneho vývinu.

V tomto kontexte možno vysvetliť aj procesy, ktoré viedli k identifikácii jednotlivca s iným spoločenstvom na základe príslušnosti ku konfesionálnej tradícii napriek tomu, že ostatné identifikačné predpoklady – jazyk, spoločná história, kultúra či územie – poskytovali možnosť stotožnenia s vlastným etnikom. Takýto príklad predstavujú gréckokatolíci vo Vojvodine, ktorých možno z jazykového, najmä nárečového hľadiska charakterizovať ako Slovákov. Do Vojvodiny odišli v prvej polovici 18. storočia, teda v období, keď sa do tohto priestoru presídľovali aj slovenskí evanjelici. Práve príslušnosť ku gréckokatolíckej konfesii však u nich výrazne ovplyvnila spôsob skupinovej identifikácie, keď sa ich vedomie príslušnosti k vlastnému spoločenstvu spájalo predovšetkým s konfesionálnou tradíciou. Takto široko koncipované spektrum výskumu si prirodzene vyžaduje uplatnenie metód interdisciplinárneho bádania, pretože iba ich prostredníctvom možno odkrývať doposiaľ nepreskúmané alebo málo známe horizonty byzantsko-slovanskej tradície.

Na túto problematiku vo svojich výskumoch upozornili aj viacerí slavisti a filológovia, napr. R. Picchio, V. M. Živov, N. I. Tolstoj, B. A. Uspenskij, V. Knoll a i., ktorí sa zaoberali vzťahom medzi ľudovým a cirkevnoslovanským jazykom a jeho prejavmi v literárnej tradícii. Tento vzťah vychádza nielen z genetickej príbuznosti slovanského liturgického jazyka a ľudového jazyka konkrétneho slovanského spoločenstva, ale aj z chápania cirkevnej slovančiny ako literárneho jazyka s osobitnou spoločenskou prestížou a kultúrno-reprezentatívnou funkciou, ktorý sa vyznačuje vysokým stupňom štruktúrnej ustálenosti a organizovanosti. Práve vzájomný vzťah bohoslužobného a ľudového jazyka vytváral predpoklady na rozmanité podoby uplatňovania liturgickej cirkevnej slovančiny v miestnych byzantsko-slovanských cirkvách.

Do širšieho kontextu byzantsko-slovanskej tradície prirodzene patria aj slovenskí gréckokatolíci a pravoslávni, ktorí túto tradíciu rozvíjali v podmienkach vlastného národného a jazykového prostredia.

Zrozumiteľná komunikácia človeka s Bohom sa už v 10. storočí stala jednou z ústredných cyrilo-metodských myšlienok a jej význam pretrváva aj v súčasnosti (Garzaniti 2023: 183). Táto idea nachádza svoje pokračovanie v rozvo-

ji moderných národných jazykov a v prekladoch liturgických textov, ktoré sa uplatňujú aj v ďalších slovanských prostrediach. Nositelia mukačevskej gréckokatolíckej tradície, ktorí sa pokladajú za dedičov jej duchovného a kultúrneho odkazu, dodnes radi používajú starobylý liturgický jazyk – cirkevnú slovančinu – a svoju príslušnosť zároveň spájajú s tradíciou založenou na starobylej synergii byzantskej cirkvi s rímskym pápežom. Tým svoju kultúrnu a konfesionálnu identitu prepájajú s odkazom svätých Cyrila a Metoda a zdôrazňujú kontinuitu duchovného dedičstva, ktoré sa spája s veľkomoravskou a solúnskou misiou. Práve v tomto zmysle predstavuje ich tradícia aj spojivo so starobylým slovanským literárnym dedičstvom.

Latinská cirkevná tradícia na Slovensku sa v rámci vlastných jazykovo-etnických identifikačných procesov tiež pridržiavala predstavy cyrilo-metodskej jazykovej a kultúrnej jednoty (Бърлиева 2021), keďže Slováci sa vo svojom historickom povedomí stotožňovali najmä s ideou slovanského pôvodu kresťanstva v preduhorskom období. Na toto cyrilo-metodské dedičstvo sa poukazuje napríklad aj v latinskom predslove k prvému rímskokatolíckemu spevníku duchovných piesní pre ľud v slovenčine, *Cantus Catholici*, ktorý vyšiel roku 1655 v Levoči; jeho druhé vydanie vyšlo roku 1700 v Trnave. Piesne z tohto spevníka sa v prepise do cyriliky používali aj v gréckokatolíckom prostredí v rukopisných spevníkoch paraliturgických piesní. Táto skutočnosť svedčí nielen o popularite slovenskej katolíckej piesňovej tvorby, ale aj o existencii spoločného jazykovo-kultúrneho a religiózneho povedomia Slovákov latinského i byzantského obradu.

Ideu slovanského východiska kresťanskej tradície v Uhorsku rozvinul slovenský jezuitský historik Samuel Timon (1675 – 1735) vo svojej latinskej obrane Slovákov *Imago antiquae Hungariae* (*Obraz starého Uhorska*) z roku 1733. V tomto spise interpretoval grécko-slovanskú cyrilo-metodskú tradíciu ako jedno z východísk uhorského katolíckeho kresťanstva. Na túto ideu nadviazal pri výklade dejín gréckokatolíckej cirkvi aj mukačevský historik Michal Bradač (1749 – 1815). Vo svojom edukačnom kompendiu *Rukoväť cirkevných dejín* (*Єпутомъ Исторїи Церковныя*) z roku 1790 M. Bradač rozšíril Timonovu argumentáciu o pôvode slovanskej cirkvi na strednom Dunaji tým, že poukázal na historickú autochtónnosť historickej mukačevskej gréckokatolíckej eparchie (Žeňuch – Zubko 2021: 33). Opieral sa pritom aj o ďalšie, najmä po latinsky napísané práce, napríklad o spis A. F. Kollára (1718 – 1783), pôsobiaceho pri cisárskom dvore vo Viedni. Kollár v ňom zhromaždil argumenty podporujúce starobylosť byzantskej cirkvi slovanskej tradície v Uhorsku. Jeho práca následne slúžila aj mukačevským biskupom M. M. Olšavskému (1700 – 1767) a A. Bačinskému (1732 – 1809) pri argumentácii v prospech historickej starobylosti, ako aj odôvodnenosti existencie miestnej gréckokatolíckej eparchie a jej cirkevnej tradície (Zavarský 2019: 113). Bradačovo edukačné dielo je preto dôležitým prameňom poznania kultúrno-identifikačných východísk, ktoré spolu-

utvárali aj neskoršie chápanie gréckokatolíckej identity ako jednoty byzantskej duchovnosti a katolíckeho kresťanstva (Hospodár 2013: 143).

Východoslovanský konfesionálny kontext, s ktorým sa byzantsko-slovanská tradícia na východnom Slovensku spája, napríklad aj prostredníctvom pomenovaní *ruská viera* či *ruská cirkev*, odvodzuje počiatky svojej kresťanskej identity od pokrstenia kyjevsko-ruského kniežaťa Vladimíra. V ukrajinskom prostredí sa naproti tomu identita Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi aj v ľudovom povedomí dáva najmä do súvislosti s prijatím cirkevnej únie v roku 1596, na rozdiel od mukačevskej gréckokatolíckej tradície, ktorá úniu pokladá za historické a kultúrne potvrdenie svojej ekleziálnej tradície (Ґудзяк 2000).

V gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku začiatkom 20. storočia však stále rezonovala maďarizačná konfesionálno-politická línia založená na predstave svätoštefanskej národno-štátnej jednoty (Coranič 2007: 173-192). V rámci tejto cirkevno-politickej agendy sa okrem iného vydávali liturgické knihy v cirkevnej slovančine, ako aj modlitebné knihy určené pre veriacich, v transliterovanom prepise do latinky s využitím maďarského pravopisného systému. Liturgická cirkevná slovančina používaná gréckokatolíkmi žijúcimi na území historickej Mukačevskej eparchie sa pritom vo svojej ústnej podobe vo veľkej miere pridržiavala ukrajinsko-rusínskej ortoepie, často v závislosti od jazykového povedomia redaktorov a cenzorov vydávaných modlitebných a liturgických textov. Gréckokatolícke duchovenstvo a hierarchia stojaca po roku 1818 na čele Mukačevskej a Prešovskej eparchie však ani v období zintenzívnených kultúrno-identifikačných a národno-obrodenských procesov 19. storočia ešte dôsledne nerozlišovali medzi cirkevnými a národnými potrebami svojich veriacich. Jazyková politika založená na používaní cirkevnej slovančiny ako zjednocujúceho jazyka sa preto v podkarpatskom priestore umelo udržiavala ešte aj na začiatku 20. storočia. Národná a etnická identifikácie gréckokatolíkov sa však už v tom čase sformovala v závislosti od konkrétnych emancipačných potrieb jazykových a národných spoločenstiev (Dudáš 1971), nie na základe liturgického jazyka (Vašíčková 2018: 181-185).

Mukačevská cyrilská písomná kultúra odráža procesy prirodzenej vernakularizácie miestneho variantu cirkevnej slovančiny. Vernakularizovaná podoba tohto jazyka pritom závisela od jazykových znalostí, kompetencií a jazykového povedomia autorov, pisárov i používateľov, ktorým boli jednotlivé texty určené. V cyrilských písomnostiach sa tak prirodzene prejavujú foneticko-fonologické, morfologicko-syntaktické a lexikálne osobitosti konkrétnych ľudových jazykových prostredí.

Pisári a autori žánrovo rozmanitých literárnych útvarov síce používali cyrilské písmo a vychádzali z cirkevnoslovanskej písomnej tradície, no nemuseli však vždy dokonale ovládať normu liturgického jazyka v takej podobe, v akej ju dnes poznáme vďaka gramatickým opisom a pravidlám. Nemožno preto auto-

maticky pokladať všetko, čo je napísané vo výrazne vernakularizovanej podobe cirkevného jazyka, za nesprávne. Jazykovú podobu a mieru jej súladu s tradovanou jazykovou normou je preto v súčasnosti potrebné posudzovať so zreteľom na komunikačné potreby a očakávania používateľov textov (Knoll 2019: 21).[8]

Významným jazykom svetskej i cirkevnej správy, historiografie a vzdelaneckej spisby v Uhorsku bola však zároveň latinčina, ktorá aj v miestnych podmienkach predstavovala dôležitý komunikačný nástroj medzi latinským a byzantsko-slovanským prostredím. V latinčine aj prostredí mukačevskej gréckokatolíckej tradície vznikali historiografické a jazykovedné práce, ktoré pomáhali formovať predstavy o minulosti a identite podkarpatského priestoru.[9] Prostredníctvom ustálenej latinskej terminológie, administratívnej praxe a vzdelaneckej tradície zároveň prenikali do miestnej cyrilskej písomnej kultúry aj prvky latinskej vzdelanosti a kultúry. Charakteristickým znakom tejto písomnej kultúry sa tak stalo prelínanie rozličných jazykových a kultúrnych tradícií, ktorý možno pokladať za najdôležitejší prejav kultúrno-historickej a spoločenskej dynamiky byzantsko-slovanskej tradície pod Karpatmi.

Na Slovensku, kde sa slovenské autochtónne obyvateľstvo od 14.–15. storočia identifikovalo so svojím západoslovanským tvarom etnonyma *Slovák*, na označenie etnika východoslovanského pôvodu si Slováci utvorili analogické pomenovanie *Rusnak*. Pod priamym vplyvom slovenčiny sa pomenovanie *rusnak* začalo používať aj na označenie tých, ktorí sa už v slovenskom prostredí prihlásili k byzantsko-slovanskej cirkvi (Doruľa 2017: 195-214).

Aj obrad a liturgický jazyk sa v prostredí historickej Mukačevskej eparchie, teda aj na Slovensku, podnes označuje za *ruský*, v starších cyrilských písomnostiach sa možno stretnúť aj s pomenovaním *uhroruský*. Pojmom *uhroruský* jazyk sa označovala najmä príslušnosť cyrilskej písomnej kultúry v kontexte Uhorska. Ako všeobecný literárny a liturgický jazyk Slovanov sa však v cyrilskej spisbe pod Karpatmi používal pojem *slavenoruský* jazyk, ktorý sa vzťahoval na písomnú kultúru spojenú so slovanskými cirkvami byzantskej tradície. Pojem *slavenoruský* sa používal aj na označenie cirkevnej slovančiny východoslovenského typu. Jazyk liturgie sa ešte v prvej polovici 18. storočia v prostredí Mukačevskej eparchie pokladal za *bulharský* jazyk, o čom svedčí napríklad zápis v rukopisnom katechizme pochádzajúcom z mukačevskej kláštornej školy zo 40. rokov 18. storočia (Žeňuch 2013: 417).

Hoci mala cirkevná slovančina ako liturgický jazyk charakter zjednocujúceho konfesionálneho a kultúrneho identifikátora, pre svoju variabilitu získala naj-

[8] Pri analýze jazykovej podoby cyrilských pamiatok je potrebné vnímať najmä ich funkčné a komunikačné hľadisko. Dôležitá je preto funkcia textov vo vzťahu k ich používateľom, a tým aj k jazykovej norme v konkrétnom historickom a kultúrnom kontexte.

[9] V latinčine vznikali diela slovenských i rusínskych vzdelancov a národných dejateľov, ktoré významným spôsobom prispievali k formulovaniu historického, kultúrneho a jazykového povedomia jednotlivých spoločenstiev v priestore historického Uhorska.

mä príznak exkluzivity, a to v spojení s liturgickým procesom. Dokonca prenikanie prvkov z jazykového povedomia používateľov spôsobilo jej rozmanitosť, čo súvisí s ortoepiou. Ani literárny jazyk (označovaný v odbornej literatúre ako *проста мова, руська мова, руський язык*) v tomto konfesionálne jedinečnom spoločenstve sa nedá pokladať za jednoznačný prejav jazykovej konvergencie (Moser 2002: 221-260).

Snahy o zavedenie vlastného literárneho jazyka v prostredí mukačevskej cirkvi sa však ani v druhej polovici 18. storočia nedočkali úspešného zavŕšenia. Rukopisná gramatika Arsenija Kocaka nevyšla tlačou (vydali ju ukrajinskí filológovia Z. Hanudeľová a J. Dzendzelivs'kyj 1990: 5-332). Podľa opisu v gramatike Arsenija Kocaka si však možno predstaviť najmä fonetickú štruktúru najpoužívanejšieho variantu cirkevného jazyka v druhej polovici 18. storočia (Štec 2005: 49). Ide vlastne o prvý systematický opis jazykovej i gramatickej štruktúry cirkevnej slovančiny v prostredí mukačevskej cirkvi, ktorý sa v istom zmysle môže vnímať aj ako pokus o normovanie miestnej podoby literárneho a cirkevného jazyka. Kocakova gramatika bola edukačnou príručkou, ale nebola určená malým deťom, aby sa naučili rozoznávať písmená, čítať a písať. Úlohou Kocakovej gramatiky bolo vychovať už gramotnú mládež a študentov k tomu, aby nielen dobre a bez chýb písala a čítala, ale aby aj rozumela všetkým písaným i čítaným cyrilským cirkevným a svetským textom. Tým sa táto Kocakova rukopisná gramatika odlišuje od všetkých dovtedy vydaných a používaných šlabikárov v mukačevskej cirkvi a ukazuje sa skôr ako príručka takého edukačného typu, ako sú napríklad Bazilovičove cirkevnoslovansko-latinské výklady liturgie Jána Zlatoústeho, Bazila Veľkého a Gregora Bohoslovca, Bradáčove dejiny miestnej cirkvi či rozličné ďalšie právne, hermeneutické a výkladové texty a kompendiá.

Hoci je cyrilská rukopisná tradícia v prostredí historickej Mukačevskej eparchie doposiaľ pomerne málo preskúmaná, pokladá za produkt rusínskej alebo ukrajinskej kultúry. Napriek tejto stereotypnej predstave možno v súbore skúmaných pamiatok doložiť cyrilikou napísané texty vo východoslovenskom nárečí.

Z doteraz preskúmaných písomných pamiatok možno zistiť, že cyrilikou písané texty rozmanitého charakteru vznikali najmä v početnejších a výrazne aktívnejších dedinských farských gréckokatolíckych spoločenstvách, teda nielen v kláštoroch ako duchovných centrách. Veľkú rolu v tomto kontexte zohrali najmä kňazi a rozmanití miestni vzdelanci a gramotní ľudia, ktorí písali a zostavovali poučné zborníky ako texty ľudového čítania, zbierky paraliturgických piesní, liečiteľské príručky, lucidáre a pod. K miestnej vzdelaneckej vrstve teda patrili tiež edukovaní skriptori, ale aj ikonopisci, ktorí vo svojich ikonografických zobrazeniach svätých využívali miestne ľudové motívy, a tak v cyrilských textoch (podobne ako na ikonách) sa vyskytujú motívy inšpirované miestnou každodennou realitou; tak isto aj cyrilské nápisy na miestnych ikonách sú ovplyvnené ľudovým jazykom (Grešlík 2013: 171-193).

Tieto zistenia vznikli najmä na základe terénnych a archívnych výskumov v rokoch 2000 – 2025 na východnom Slovensku a sčasti aj v archívoch v zahraničí. Počas nich sa kládol dôraz predovšetkým na dokumentáciu existujúcich cyrilských rukopisných pamiatok. Táto dokumentácia prebiehala na farách a v chrámoch byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku, ale niektoré písomnosti sa podarilo zdokumentovať aj v archívoch a v súkromných zbierkach. Tieto naše výskumy otvorili nové témy, ktoré sa týkajú sústavnosti cyrilskej pisárskej tradície na Slovensku, ktorá sa najmä v prostredí východného Slovenska a všeobecne pod južnými karpatskými svahmi udržiavala takmer až do konca 19. storočia.

Dokumentačnú databázu, ktorá vznikla ako výsledok tohto výskumu, tvorí fotografický materiál, ktorý dokladuje existenciu cyrilských písomných pamiatok rozmanitého tematického zamerania v čase ich skúmania *in visu*. Mnohé z písomností, ako sa následne zistilo, neboli doposiaľ preskúmané, alebo nie sú vôbec známe; niektoré ležali bez povšimnutia na povalách fár a chrámov a v lepšom prípade sa nachádzali vo farskej knižnici.

Aj napriek našej dokumentácii už o existencii cyrilských písomných pamiatok v mieste nálezu (informácie o nich a jednotlivé pamiatky boli odovzdané Gréckokatolíckemu archieparchálnemu úradu v Prešove v roku 2009) v súčasnosti nedisponujeme novšími informáciami, ktoré by umožňovali určiť miesto ich súčasného uloženia. Sťažuje to prácu, ktorá by sa mohla týkať presnejšieho datovania viacerých cyrilských písomností, ktoré by sa malo uskutočniť v spolupráci s odborníkmi na knihovedu a knižnú kultúru. Zdokumentované (sfotografované) pamiatky sú však aj napriek tomu cenným výskumným materiálom pre filológov, a tým aj pre poznávanie jazykovo-literárneho vývinu východoslovenských gréckokatolíkov.

Dokumentácia jednotlivých písomností sa uskutočnila na základe ústneho alebo písomného povolenia príslušných správcov alebo vlastníkov pamiatok. Dokumentovanie zozbieraného materiálu prebiehalo formou digitalizácie, ak na túto dokumentáciu boli vytvorené vhodné podmienky. Keďže fotodokumentácia cyrilských písomných prameňov nevznikala ako cielený projekt digitalizácie, slúži výskumníkom, ktorí sa na jej vzniku podieľali. Predstavuje však najmä svedectvo o realizovanom výskume cyrilských písomností, ktoré súvisia so Slovenskom. Treba však pokladať za veľký úspech už aj to, že na základe získaného dokumentačného materiálu sa viaceré cyrilské pamiatky od roku 2003 postupne sprístupňujú v transliterovanej podobe vo vedeckej edícii *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* a od roku 2011 aj v rámci niektorých supplementov časopisu *Slavica Slovaca* (Žeňuch 2024: 217-236).

Dokumentačnú databázu tvoria nielen texty liturgického charakteru (irmologiony, evanjeliáre, apoštoláre), ale aj rozmanitá kázňová a katechetická tvorba, výklady a hermeneutické diela o biblických a liturgických textoch, tiež písomnosti administratívnoprávneho charakteru, kompendiá o dejinách a postavení

veriacich a kňazov Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie, rozmanité ďalšie vzdelávacie príručky a zbierky reflexívnych textov a duchovných piesní.

Cyrilské rukopisné pamiatky i tlačené liturgické knihy skúmal už v rokoch 1946, 1947, 1949 a 1952 na východnom Slovensku Ivan Paňkevyč (1970). Z uskutočneného terénneho výskumu na gréckokatolíckych a pravoslávnych farách publikoval ucelený materiál, vrátane súpisu donačných alebo vlastníckych marginálnych zápisov. Niektoré z cyrilských písomných pamiatok sa podarilo ešte v tom čase predisponovať do archívov na Slovensku. Výskumu v tomto rozsahu sa dovtedy nevenoval takmer nikto, no treba tu spomenúť skutočnosť, že už v rámci *Zboru pre výskum Podkarpatskej Rusi a Slovenska* uskutočnil terénne či archívne výskumy Julian Javorskij či Aleksej Petrov; ale aj ďalší bádatelia, napr. Miloš Weingart, Volodymyr Hnaťuk, Andreja Šlepeckyj a i., ktorí svoje poznatky o existujúcich rukopisných textoch z tohto gréckokatolícke prostredia publikovali v staršej vedeckej literatúre (Šašerina 2020: 45-53). Väčšinu z pamiatok, ktoré skúmali v rámci svojich terénnych výskumov možno nájsť v Národnom múzeu v Prahe, Prešove či vo Svidníku a i., resp. v ďalších pamäťových inštitúciách v zahraničí, najmä vo Ľvove, Kyjeve a Moskve.

Keďže mnohé písomné pamiatky sa ešte používali aj v rámci bohoslužobného slávenia, ostali na pôvodných miestach. Viacero z tých, ktoré sa podarilo nájsť v pamäťových inštitúciách na Slovensku, skúmal aj Pavel Šima (1968 a 1969) a po ňom Ralph Cleminson (1996) a Jozef Šelepec (2009). Pavol Šima vo svojej knižnej práci z roku 1968 odkazujúc na uznesenie Medzinárodného komitétu slavistov na 4. medzinárodnom zjazde slavistov v Moskve v roku 1958 poukázal na to, že je potrebné zdokumentovať, zozbierať, archivovať a systematicky skúmať cyrilské rukopisné dedičstvo na Slovensku a aj preto on sám začal vykonávať túto náročnú úlohu. Žiaľ, na jeho prácu sa podarilo nadviazať až o polstoročie neskôr, hoci, ako sa ukazuje, situácia sa od 60. a 70. rokov 20. storočia iba zhoršila.

Aj niektoré zbierky s cyrilskými pamiatkami sa zo štátnych pamäťových inštitúcií v 90. rokoch 20. storočia na základe reštitúcie museli vrátiť cirkvi (Domenová 2025: 41-57). Dnes, žiaľ, nie je celkom zrejmé, ktoré z pamiatok z terénnych výskumov sa dostali či už do archívov alebo múzeí, keďže ich katalogizácia neprebiehala systematicky. Niektoré z písomnosti sa mohli pri triedení získaného materiálu vyradiť alebo aj stratiť. Krutý moment v súvislosti s paleografickým opisom pamiatok predstavuje sama reštitúcia cirkevného majetku, ktorá do katalogizácie písomností vniesla nové prvky. Tento stav sa dotkol aj následne nami vykonaného terénneho výskumu, ktorý sa uskutočnil s cieľom zdokumentovať existenciu rukopisných cyrilských pamiatok. Nami nájdené a v teréne zdokumentované písomnosti ostali na pôvodných miestach, alebo sa dostali na Gréckokatolícky arcibiskupský úrad v Prešove, ktorému bola odovzdaná aj nami vyhotovená fotografická dokumentácia. Dokumentácia k nájdeným prameňom sa nachádza aj

v Centre spirituality Východ-Západ Michala Lacka v Košiciach, ktoré sa podieľalo na týchto terénnych výskumoch. Aktuálne miesto uloženia zdokumentovaných pamiatok sa však už nepodarilo doložiť ani v rámci overovacieho výskumu v rokoch 2023 – 2026. Výskum sa týkal nielen nami zdokumentovaných písomných pamiatok, ale aj ďalších cyrilských písomných prameňov, ktoré spomínajú vo svojich katalógoch a opisoch P. Šima, R. Cleminson a J. Šelepec. Súbor opisov s dokumentačným materiálom o cyrilských prameňoch na Slovensku však môže prispieť ku komplexnému poznaniu cyrilskej písomnej tradície.

Aj nižšie uvedený zoznam nami zdokumentovaných rukopisov *in visu* predstavuje cyrilské literárne pamiatky, ktoré sú na základe miesta svojho vzniku, pôvodcu, objednávateľa alebo vlastníka (t. j. proveniencie) späté so Slovenskom. Ide predovšetkým o cyrilské rukopisné pamiatky, ktoré zostavili, odpísali alebo ktorých jednotlivé texty vytvorili miestni vzdelaní pisári, kantori, učitelia, kňazi, mnísi a ďalší nositelia miestnej literárnej tradície.

Dokumentačnú databázu, ktorá vznikla ako výsledok tohto výskumu, tvorí fotografický materiál zachytávajúci cyrilské písomné pamiatky rozmanitého tematického zamerania v čase ich skúmania in visu. Neskorší výskum ukázal, že mnohé z týchto pamiatok dovtedy neboli odborne spracované, ba dokonca ani evidované. Niektoré sa nachádzali na povalách farských budov a chrámov, v lepšom prípade vo farských knižniciach.

Fotografický dokumentačný materiál môže poslúžiť najmä ako zdroj poznatkov o existencii prameňa v mieste jeho nálezu. Treba podotknúť, že v roku 2015 Odbor archívov a registratúr Archívnej správy a registratúr požadoval komplexnú informáciu o výsledkoch týchto našich výskumov. V našej odpovedi na túto ich požiadavku sa zdôraznila skutočnosť, že terénne a archívne výskumy sa uskutočnili v rámci vedeckovýskumnej spolupráce viacerých akademických pracovísk na Slovensku s Gréckokatolíckou cirkvou na Slovensku a že bádatelia sa zameriavali na dokumentovanie cyrilských pamiatok a na vyhotovovanie nahrávok liturgického spevu a cirkevnoslovanských modlitebných prehovorov respondentov v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku, preto je dokumentačný materiál aj súčasťou ich zbierok.

Zmienky alebo údaje o cyrilských literárnych pamiatkach, zaznamenaných v katalógoch, opisoch a správach starších i novších bádateľov, podľa súpisu nižšie, uvádzame iba pre úplnosť a na uľahčenie orientácie v cyrilskej rukopisnej tradícii pochádzajúcej z východného Slovenska.

Literatúra

Bugel, Walerian: Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. 274 s.

Бърлиева, Славия: Кирилометодиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина. София: Кирило-Методиевски научен център БАН, 2021. 176 s.

Cleminson, Ralph M.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: Matica slovenská, 1996. 138 s.

Coranič, Jaroslav: Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In Lichner, Miloš – Marinčák, Šimon – Žeňuch, Peter (zost.): Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Teologická fakulta Trnavskej univerzity / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka / Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 115-128.

Coranič, Jaroslav: Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867 – 1918. In Žeňuch, Peter (ed.): Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 173-192.

Doruľa, Ján: Niekoľko údajov o vzniku, vývine a významoch pomenovaní Rusín, Rusnák a Ukrajina. In Žeňuchová, Katarína – Китанова, Мария – Žeňuch, Peter (eds.): Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike – Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ БАН, 2017, s. 195-214.

Dudáš, Andrej: Rusínska otázka a jej úzadie. Buenos Aires: Zahraničná Matica slovenská, 1971. 238 s.

Дзендзелівський, Йосип Олексійович – Ганудель, Зенон: Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака. In Sopoliga, Miroslav (ed.): Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Zv. 15, kn. 2. Prešov: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1990, s. 5-332.

Garzaniti, Marcello: Cyrilo-metodské dedičstvo, vznik prvého slovanského literárneho jazyka a preklad Biblie. In Slavica Slovaca, 2023, roč. 58, č. 2, s. 183. DOI: 10.31577/SlavSlov.2023.2.1.

Grešlík, Vladimír: Patrocíniá chrámov byzantského obradu na Slovensku a ich ikony. In Žeňuch, Peter (ed.): XV. medzinárodný zjazd slavistov v Minsku. Príspevky slovenských slavistov. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2013, s. 171-193.

Ґудзяк, Борис: Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. XVI + 426 s.

Hospodár, Michal: Náboženská tradícia a národná identita v cyrilo-metodskom kontexte. In Tkáč, Marián – Mikuš, Tibor (eds.): Vlastenectvo ako pozitívna hodnota 21. storočia. Trnava: Úrad Trnavského samosprávneho kraja, 2013, s. 137-148.

Judák, Viliam – Letz, Róbert – Žeňuch, Peter: Cyrilo-metodská tradícia ako základný prvok náboženskej a národnej identity Slovákov. Nitra: Vydal Gorazd, n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda v spolupráci s Radou pre históriu KBS a spoločnosťou BYSTRÍK, s. r. o., 2023. 126 s.

Krupa, Viktor: Revitalizácia jazykov vo vzťahu k etnickej identite. In Človek a spoločnosť. Internetový časopis pre pôvodné, teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied, roč. 10, č. 2, 2007. Dostupné na internetovej stránke: https://individualandsociety.org/journal/2007/1/revitalizacia-jazykov-vo-vztahu-k-etnickej-identite.

Moser, Michael: Что такое «проста мова»? In: Studia Slavica Hungarica, 2002, č. 3-4, s. 221-260.

Mráz, Michal: Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia. In Lichner, Miloš SJ – Marinčák, Šimon – Žeňuch, Peter (zost.): Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Teologická fakulta Trnavskej univerzity – Centrum spirituality Východ–Západ Michala Lacka – Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 101-114.

Німчук, Василь: Молитви наша на презри. In: Карпатський край, 1997, червень–жовтень, ч. 6–10, s. 37-51.

Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2. Bratislava, 1970, 219 s.

Šašerina, Svetlana: Zberateľská činnosť Zboru pre výskum Slovenska a Podkarpatskej Rusi. In Bôbová, Mária – Danková, Mária (zost.): Veda, školstvo a kultúra na Slovensku v rokoch 1918 – 1928. Zborník príspevkov a výberová bibliografia. Banská Bystrica: Štátna vedecká knižnica, 2020, s. 45-53.

Šelepec, Jozef: Cyrilské rukopisy vo fonde Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: Štátna vedecká knižnica v Prešove, 2009. 71 s.

Šima, Pavel: Textovo-kritická štúdia o evanjeliových kódexoch. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1969. 163 s.

Šima, Pavel: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1968. 143 s.

Štec, Michal: Cirkevná slovančina. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, 2005. 465 s.
Štec, Mikuláš. Príspevok k dejinám cirkevnej slovančiny. In: ŽEŇUCH, P. (ed.): Život slova v dejinách a jazykových vzťahoch. Na sedemdesiatiny profesora Jána Doruľu. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2003, s. 123-133.
Vasiľ, Cyril: Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava: Dobrá kniha, 2000. 286 s.
Vašíčková, Svetlana: Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia. Protokol z verejnej oponentúry projektu APVV-14-0029 medzinárodným panelom odborníkov. In Slavica Slovaca, roč. 53, č. 2, 2018, s. 181-185.
Žeňuch, Peter – Vasiľ, Cyril: 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: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003. 447 s.
Žeňuch, Peter – Zubko, Peter: Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / **Михаилъ Брадачъ – Єпитомъ Исторіи Церковныя**. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, Vol. VIII. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2021. 464 s.
Žeňuch, Peter – Žeňuchová Šašerina, Svetlana: Cultural Communication in Cyrillic Texts of Homilies and Its Interpretations. The Example of the Eighteenth-Century Confessional Tradition of the Mukachevo Diocese. In Haladewicz-Grzelak, Małgorzata – Widel-Ignaszczak, Małgorzata (eds.): Hermeneutical Narratives in Christian Religious Experience. International Perspectives. London: Bloomsbury Academic, 2025, s. 105-126.
Žeňuch, Peter: Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda, 2002. 288 s.
Žeňuch, Peter: Národný jazyk ako prameň kultúrnej identity konfesionálneho spoločenstva: na príklade slovenských gréckokatolíkov. In Coranič, Jaroslav (ed.): Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. VIIa. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2024, s. 217-236.
Žeňuch, Peter: Slováci a cirkevná slovančina – kultúrno-historické súvislosti. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 2024. 208 s.
Žeňuch, Peter: Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesionálnych súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, 2022. 124 s.
Žeňuch, Peter: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale Roma – Slavistický

ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ–Západ Michala Lacka, 2013, 482 s.

Príloha

Zoznam *in visu* zdokumentovaných cyrilských rukopisov z terénnych a archívnych výskumov na Slovensku (2000 – 2025)

Baškovské rukopisné tetraevanjelium z 15. storočia. Baškovce; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2000, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Baškovce/Gréckokatolícky chrám v Baškovciach. Rukopisná pamiatka bola reštaurovaná v roku 2010 s podporou Spolku sv. Cyrila a Metoda.

Literatúra: Женюх, П.: Кирилски и латински ръкописи от византийската традиция в контекста на културния и религиозен плурализъм в подкарпатския регион. In: *Palaeobulgarica / Старо-българистика*, 2008, roč. 32, č. 4, s. 70-95; Žeňuch, P.: Cyrilské písomné dedičstvo z Michaloviec a okolia. In Molnár, M., Starják, M. (Zost.): *Historické príbehy od schengenskej hranice*. Michalovce: 2011, s. 10-16.

Rukopisná kniha zomrelých, hramotár (od roku 1821 do roku 1831). Hliviš-tia – Horňa; cyrilský rukopis s prípiskami latinkou, terénny výskum v roku 2000, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Hliviš tia, Horňa.

Literatúra: - - -

Rukopisná kniha zomrelých, hramotár z rokov 1780 – 1920. Ruská Kajňa; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2000, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Ruská Kajňa.

Literatúra: Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I.* Roma – Bratislava – Košice: 2003, s. 364-365.

Pakostovský rukopis s výkladmi, exemplami, ponaučeniami, 1702 – 1704. Pakostov; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2000, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Pakostov.

Literatúra: Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I.* Roma – Bratislava – Košice: 2003,

s. 359-361; Женюх, П.: Кирилски и латински ръкописи от византийската традиция в контекста на културния и религиозен плурализъм в подкарпатския регион. In *Palaeobulgarica / Старо-българистика*, 2008, roč. 32, č. 4, s. 70-95; Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 419-420.

Matrika pokrstených a pochovaných z rokoch 1731 – 1827. Belža; cyrilský rukopis s dodatkami v latinčine a maďarčine, terénny výskum v roku 2001, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Belža/neznáme.
Literatúra: - - -

Matrika pokrstených, myropomazaných, zosobášených a pochovaných od roku 1757 – 1787. Dobrá; cyrilský rukopis s dodatkami v latinčine a maďarčine, terénny výskum v roku 2001, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Dobrá.
Literatúra: - - -

Spevník Jána Leša z roku 1940. Stanča; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2001, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Stanča/fara a chrám archanjela Michala v Stanči.
Literatúra: Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I.* Roma – Bratislava – Košice: 2003, s. 359-371; Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. *Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II.* Köln – Weimar – Wien: 2006, s. 84.

Tri samostatné listy s paraliturgickými piesňami z konca 19. storočia. Stanča; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2003, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Stanča/fara a chrám archanjela Michala v Stanči.
Literatúra: Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I.* Roma – Bratislava – Košice: 2003, s. 359-371.

Spevník Jurka Kuzmiaka-Semanojanka, 1925, Stráňany – Veľký Lipník; cyrilský rukopis s prípiskami latinkou, terénny výskum v roku 2003, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Stráňany/fara Veľký Lipník a chrám Ochrany Presvätej Bohorodičky v Stráňanoch.

Literatúra: Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. *Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II.* Köln – Weimar – Wien: 2006, s. 83.

Rukopisný gréckokatolícky katechizmus, prvá polovica 19. storočia. *Načatki Kreſtianſtwa. Každemu od počatku razuma werit i znat nagpotrebnegſſe geſt***,** Šumiac; rukopis je napísaný latinkou, obsahuje katechizmus pre gréckokatolíkov, terénny výskum v roku 2003, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Šumiac.

Literatúra: Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 153-170 (*edícia celého textu*), 419 (*komentár*)

Domáci lekár z roku 1790, Michalovce; cyrilský rukopis s latinskými vysvetlivkami termínov v texte pamiatky, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, zbierka protojereja Štefana Horkaja, kňaza miestnej pravoslávnej cirkvi.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 78-80; Женюх, П.: Кирилски и латински ръкописи от византийската традиция в контекста на културния и религиозен плурализъм в подкарпатския регион. In *Palaeobulgarica / Старо-българистика*, 2008, roč. 32, č. 4, s. 70-95; Žeňuch, P. – Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec: Врачъ Домашныи z roku 1790. Помощникъ оу домувствѣ, газдувствѣ z roku 1791. In: *Slavica Slovaca*, 2014, roč. 49, č. 3 (supplementum), s. 3-148. Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 345-362 (*edícia ukážky z rukopisu*), 449-450 (*komentár*).

Pomocník v domácnosti a pri gazdovaní z roku 1791, Michalovce; cyrilský rukopis s latinskými vysvetlivkami termínov v texte pamiatky, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, zbierka protojereja Štefana Horkaja, kňaza miestnej pravoslávnej cirkvi.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 78-80; Женюх, П.: Кирилски и латински ръкописи от византийската традиция в контекста на културния и религиозен плурализъм в подкарпатския регион. In *Palaeobulgarica / Старо-българистика*, 2008, roč. 32, č. 4, s. 70-95; Žeňuch, P. – Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec: Врачъ Домашныи z roku 1790. Помощникъ оу домувствѣ, газдувствѣ z roku 1791. In: *Slavica Slovaca*, 2014, roč. 49, č. 3 (supplementum), s. 3-148. Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 362-364 (*edícia ukážky z rukopisu*), s. 450-451 (*komentár*).

Osmohlasník zo 16. storočia, Michalovce; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, zbierka protojereja Štefana Horkaja, kňaza miestnej pravoslávnej cirkvi.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 76.

Ekténie a vybrané modlitby z trebníka (Книга собранмъ) z roku 1824, Michalovce; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, zbierka protojereja Štefana Horkaja, kňaza miestnej pravoslávnej cirkvi.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 74-75.

Liturgikon (tlač) s rukopisným dodatkom chýbajúcich úvodných strán (18. – 19. storočie, Michalovce; cyrilský rukopis/tlač, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, zbierka protojereja Štefana Horkaja, kňaza miestnej pravoslávnej cirkvi.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 73-74.

Spevník kantora Michala Dolgoša a Jána Gregu z roku 1931, Rešov; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Rešov/farský úrad v Rešove.
Literatúra: - - -

Apoštolár z roku 1609 – 1612, Kružlov; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia. V úvodnej časti rukopisného apoštolára sa zachoval slabo čitateľný, značne zotretý podpis pisára s datovaním z roku 1609. Zápis možno s veľkou mierou pravdepodobnosti rekonštruovať takto: [Кисаꙗрѣ́скїй] Василїй ꙋ҃ к҃ ѧ҃х҃ф҃. Časť zápisu v hranatých zátvorkách pravdepodobne predstavuje prídomok alebo označenie pôvodu pisára Vasilija, presné čítanie však vzhľadom na zatretý zápis zostáva neisté. Rukopis vznikol v rokoch 1609 – 1612 na objednávku v dedine Brunary neďaleko Grybówa v Poľsku . V roku 1652 ho do kružlovského chrámu kúpil miestny kňaz Ján Kružlovský.
Miesto nájdenia/uloženia: Kružlov.
Literatúra: Žeňuch, P.: Cyrilské písomníctvo na Slovensku v kontexte aktuálnych výskumov. In Žeňuch, P. a kol.: Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku. Bratislava: 2019, s. 22.

Apoštolár zo 17. storočia, Štefurov; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2007, fotodokumentácia. Na marginále v úvodnej časti knihy je kurzívny zápis o tom, že Skutky apoštolov spísal apoštol Lukáš: **Дѣꙗнїє сты҃и Апо҃столъ Лѹка списалъ, самъ сый ѿ всѣхъ Апо҃столовъ.**
Miesto nájdenia/uloženia: Štefurov/Arcibiskupský gréckokatolícky úrad v Prešove. V roku 2007 bol počas terénneho výskumu na východnom Slovensku zadokumentovaný rukopisný apoštolár zo Štefurova. Spomínaný rukopis spolu s ďalšími písomnými pamiatkami a ich fotografickou dokumentáciou autor štúdie v roku 2008 odovzdal Gréckokatolíckej cirkvi v Prešove ako ich vlastníkovi. V roku 2023 sa rukopis podarilo opätovne identifikovať vo vitríne na chodbe na prvom poschodí Arcibiskupského gréckokatolíckeho paláca v Prešove.
Literatúra: - - -

Spevník Jánoša Tótha z roku 1828, Michalovce; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2008, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Michalovce, Zemplínske múzeum, sign. ZM 283/57.
Literatúra: Žeňuch, P.: Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? In: *Slavica Slovaca*, 2008, roč. 43, č. 2, s. 97-107.

Apoštolár – perikopy z roku 1911, Michalovce; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2008, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Michalovce, Zemplínske múzeum, sign. ZM 115/70.
Literatúra: - - -

Nižnorybnický spevník z roku 1817, cyrilský rukopis, dar od prof. Mikuláša Mušinku, DrSc., akademika Ukrajinskej akadémie vied, v roku 2008, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: aktuálne je rukopis vo vlastníctve autora štúdie; pripravuje sa predisponovanie do Zemplínskeho múzea v Michalovciach.
Literatúra: Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2. Bratislava, 1970, s. 81-86; Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 99-100; Žeňuch, P.: Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis. In: *Slavica Slovaca*, 2012, roč. 47, č. 2, s. 118-144.

Všeobecné cirkevné právo z konca 18. storočia, Prešov, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Knižnica Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, evidenčné č. 3162.
Literatúra: Žeňuch, P. – Hospodár, M.: Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza. In Boháč, V. – Sedláková, J. – Čandová (eds.): Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: 2016, s. 76-77.

Výklad liturgie žalmov z konca 18. storočia, Prešov, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.
Miesto nájdenia/uloženia: Knižnica Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, evidenčné č. 3319
Literatúra: Žeňuch, P. – Hospodár, M.: Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza. In Boháč, V. – Sedláková, J. – Čandová (eds.): Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: 2016, s. 77-79; Žeňuch, P.: Výklad liturgie žalmov / **Разглагостві̀є ѡ лїтꙋргїи ѱаломскоӣ**. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IX.* Bratislava: 2022. 208 s.

Úvod do cirkevných dejín z konca 18. storočia I., Prešov, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Knižnica Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, evidenčné č. 3203 I.

Literatúra: Žeňuch, P. – Hospodár, M.: Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza. In Boháč, V. – Sedláková, J. – Čandová (eds.): Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: 2016, s. 86-88; Žeňuch, P. – Zubko, P.: Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / Михаилъ Брадачъ – Єпитомъ Исторіи Церковныя. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. VIII.* Bratislava, 2021. 464 s.

Úvod do cirkevných dejín z konca 18. storočia II., Prešov, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Knižnica Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, evidenčné č. 3203 II.

Literatúra: Žeňuch, P. – Hospodár, M.: Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza. In Boháč, V. – Sedláková, J. – Čandová (eds.): Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: 2016, s. 86-88; Žeňuch, P. – Zubko, P.: Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / Михаилъ Брадачъ – Єпитомъ Исторіи Церковныя. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. VIII.* Bratislava, 2021. 464 s.

Poučenie k hermeneutickému výkladu, výklady o pôvode a vzniku, o prekladoch a používaní kánonických biblických kníh z roku 1799, Prešov, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Knižnica Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, evidenčné č. 3202 II.

Literatúra: Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 120-122 (*edícia ukážky z rukopisu*), s. 414-415 (*komentár*); Žeňuch, P. – Hospodár, M.: Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza. In Boháč, V. – Sedláková, J. – Čandová (eds.): Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: 2016, s. 80-86.

Humenský rukopisný zborník výkladov k evanjeliovým perikopám z prvej polovice 17. storočia: cyrilský zborník ponaučení a kázní, Humenné, Vihorlatské múzeum; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v roku 2011, fotodokumentácia. Na fol. 443v – 445v sa nachádza zápis o exorcizme vykonanom v roku 1642. Na základe tohto zápisu možno predpokladať, že rukopisný zborník výkladov vznikol pred rokom 1642. Na vypadnutom, nefóliovanom liste, ktorý je priložený k cyrilskému zborníku, sa na dolnej marginálii nachádza poznámka „Anno 1690. Szyju knjhu kupily." Rukopis tejto poznámky sa zhoduje s písmom skriptora, ktorý napísal takmer celý zborník.

Miesto nájdenia/uloženia: Humenné, Vihorlatské múzeum, bez evidenčného čísla.

Literatúra: Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 239-242 (*edícia textu kázne na Lazárovu sobotu*), s. 364-365 (*text exorcizmu*), s. 432-433 a 450 (*komentáre*).

Rukopisná kniha kázní a výkladov kňaza Ihnatija z roku 1660, Trnava, Archív Spolku svätého Vojtecha; cyrilský rukopis, terénny a archívny výskum v rokoch 2011 – 2012, fotodokumentácia. Cyrilský rukopis sa zachoval v pozostalosti etnografa, jazykovedca a bibliografa Hiadora Stripského uloženej v Trnave. Na prvom liste rukopisu sa nachádza poznámka Hiadora Stripského v maďarčine: „Ignatij pap prédikációi Úrmezö (Máramaros) 1660 körül."

Miesto uloženia: Trnava, Archív Spolku svätého Vojtecha, evidenčné č. Fasc. 254, č. 66.

Literatúra: Švagrovský, Š.: Rukopis cyrilského homiliára zo 17. storočia v Literárnom archíve Spolku sv. Vojtecha. In: *Slavica Slovaca*, 2001, roč. 36, č. 1, s. 64-69; Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 124-129 (*edícia ukážky z rukopisu*), s. 416-417 (*komentár*). Žeňuch, P. – Žeňuchová Šašerina, S.: Cultural communicaton in Cyrillic texts of homilies and its interpretations. The example of the eighteen-century confessional tradition of Mukachevo diocese. In: Haladewicz-Grzelak, M. – Widel-Ignaszczak, M. (eds.): Hermeneutical Narratives in Christian Religious Experience. International Perspectives. London: 2025, s. 111-112.

Minea sviatočná z prvej polovice 17. storočia, Humenné (súkromná zbierka Borisa Voroňáka), cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2011, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Michalovce, Gréckokatolícky farský úrad. Aktuálne miesto uloženia rukopisu nie je známe. Podľa informácie o. Matúša Marcina, ktorý 19. júla 2011 poskytol e-mailom údaje k dokumentovanému rukopi-

su, bol rukopis vo vlastníctve Juraja Voroňáka, otca Borisa Voroňáka. Juraj Voroňák pôsobil ako kantor v Pustom Čemernom a v Strážskom. Rukopis obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní sviatkov liturgického roka, usporiadané od septembra do augusta podľa kalendára sviatkov východnej (byzantskej) cirkvi v slovanskej tradícii. V marginálиách sa nachádzajú rozmanité záznamy, napr. o odvlečení ľudí do tureckého zajatia v roku 1684: рокѣ бжїиа ѧхпд мца мрта дїа ѕ, коли татаре людѣ забрали; ďalej záznamy o nepriaznivých prírodných udalostiach, napr. z roku (16??): …ѧх … в а чс ноши на стго аїтла филипа и вы таки… грѣ … нѵю црковъ православны хр̃тиа каѳолическѵю … саста цркоѵнаа рдрала то є на вѣбожны людей келас… иа пл…; z roku 1657: Р. Бѯ ѧхнз мца … и блискавица по захѯ слнца; z roku 1721: Року бжїиа ѧѱка, мца июлиа кѕ выстъ великїй грѣ и блисканиа, а то сиа чинило ис пѯночи на сѷеномѷ ермолаиа; a z roku 1726: Р. Б. ѧѱкѕ влговѣщескы іармарокъ бывъ [Гуменү] а снѣгъ вѣкъ и мразъ.

Literatúra: - - -

Cyrilský rukopisný zborník kázní a ponaučení z druhej polovice 18. storočia, Prešov (rukopis bol poskytnutý na výskum zo zbierky o. Jána Dubiaka); cyrilský rukopis, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Strážske/Neznáme. Rukopis sa pôvodne nachádzal v pozostalosti o. Jána Dubiaka v Strážskom (neďaleko Michaloviec), uloženej na povale jeho súkromného domu. O tejto pozostalosti informoval docenta Mgr. Jána Adama, PhD., kňazov synovec Jozef Dubiak koncom 80. rokov 20. storočia. V roku 2012 mi J. Adam počas vedeckej konferencie historikov na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity poskytol rukopis na odborné preskúmanie. Jeho ďalšia lokalizácia nie je známa.

Literatúra: Женюх, П.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: 2013, s. 284-290 (*edícia ukážky z rukopisu*), s. 436-437 (*komentár*); Žeňuch, P.: Neznámy cyrilský rukopisný zborník kázní z východného Slovenska z druhej polovice 18. storočia. In *Slavica Slovaca*, 2018, roč. 53, č. 2, s. 148-156.

Tetraevanjelium zo 17. storočia. Nižný Tvarožec; cyrilský rukopis, terénny výskum v roku 2012, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Nižný Tvarožec/gréckokatolícky farský úrad Nižný Tvarožec. Na dokumentáciu poskytol o. Miroslav Gavala.

Literatúra: Gavala, M.: Vzácny nález cyrilských kníh: Nález cyrilských kníh zo 17. – 20. storočia vo farnosti Nižný Tvarožec. Košice: 2015. 49 s.

Cyrilský rukopisný synaxár s ponaučeniami a zázrakmi svätých z konca 17. storočia, Ladomirová; cyrilský rukopis, fotodokumentácia.

Miesto nájdenia/uloženia: Ladomirová/Neznáme. Na dokumentáciu v roku 2014 poskytol Mgr. Daniel Černý, PhD.

Literatúra: - - -

Apoštolár zo 16. storočia (Skutky a listy svätých apoštolov), Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi), inv./kat. č. 8-9, č. krabice 5. (evanjeliáre), inv. č. 9.

Literatúra: Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 155 (*tu sa nachádza záznam prekrytej marginálnej dedikačnej poznámky pred opravou rukopisu; neprekryté poznámky sú v tomto znení:* помѧни ґи ѳѳанасиѧ крꙋпецкого е҃пп премиского и сѧ҃вориского въ ц҃ствѣ своемъ нѣ҃номъ; съписание ш шатахъ црковны҃ѣ которы҃ѣ забрали неподавали Гаврилха ї дꙋтки гамашова марѳ з҃ грошы҃ѣ канюшка гцꙋры҃ѣ жена їз҃ грошии); Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 85-87.

Tetraevanjeliár zo 16. storočia, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 1, č. krabice 1. (evanjeliáre), sign. MI. – 1.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 88-89 [okrem záznamu na vnútornej strane prebalu, ktorý uvádza Cleminson (сию книгꙋ были оꙋзалъ протопоп што были наѿ҃дана пос, s. 89), sa ďalšia poznámka nachádza na konci Evanjelia podľa Jána: ꙗсѝновa (sic) раꙋ҆ите о ґои в҃ѣ ваше҃ѣ ꙗк длъ ѥ҆ вамь крашна въ правдѣ.]; Šima, P.: Textovo-kritická štúdia o evanjeliových kódexoch. Bratislava: 1969.

Minea sviatočná: september – január zo 16. storočia, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 2, č. krabice 2. (evanjeliáre), sign. MI. – 3. Rukopis obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní od sviatku o Zázraku sv. archanjela Michala v Kolosách (6. septembra) až do

sviatku Troch svätých svätiteľov (30. januára).
Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 90-91.

Minea sviatočná: september – jún z prelomu 16. a 17. storočia, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 2, č. krabice 2. (evanjeliáre), sign. MI. – 4. Rukopis obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní od sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky (8. septembra) až do sviatku Narodenia svätého Jána Krstiteľa (29. júna); ostatné listy rukopisu sa po ich vytrhnutí z väzby nezachovali.
Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 91-92.

Minea sviatočná: september – august zo 16. storočia, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 4, č. krabice 3. (evanjeliáre), sign. MI. – 5. Rukopis obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní od sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky (8. septembra) až do sviatku Sťatia hlavy svätého Jána Krstiteľa (29. augusta).
Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 92-93.

Minea sviatočná: september – august z roku 1625, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 10, č. krabice 6 (evanjeliáre), sign. MI – 10. Rukopis obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní od Indiktionu – začiatku cirkevného roka (1. september) až do sviatku Sťatia hlavy svätého Jána Krstiteľa (29. augusta).
Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 87-88.

Časoslov s typikonom z prelomu 16. a 17. storočia: texty pevných častí denných bohoslužieb a liturgický poriadok, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.
Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 5-7, č. krabice 4. (evanjeliáre), sign. MI. – 8.

Literatúra: Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 127 (*marginálny záznam o prírodnom úkaze*); Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 94-95.

Čukalovský rukopis zo 16. storočia: panegyricon, t. j. zborník nedeľných kázní, doplnený o kázne na sviatky podľa miney, Michalovce; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; fond: Redemptoristi v Michalovciach (Red-Mi, 1530 – 1534), inv. č. 5-7, č. krabice 4. (evanjeliáre), sign. MI. – 9.

Literatúra: Шима, П.: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: 1968, s. 72-73; Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 122; Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 95-96; Ženuchová Šašerina, S.: Zborník ponaučení Red-MI (kr. 4) MI 9 zo Štátneho archívu v Prešove Nižnej Šebastovej. In: Slavica Slovaca, 2024, roč. 59, č. 2, s. 344-350 [doi.org/10.31577/SlavSlov.2024.2.15]

Matrika pokrstených, myropomazaných a zosobášených z rokov 1781 – 1810. Cigeľka; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; Inv. č. M – 156.

Literatúra: - - -

Matrika pokrstených, myropomazaných, zosobášených a pochovaných z rokov 1781 – 1830. Petrová; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátny archív v Prešove – Nižná Šebastová; inv. č. M – 819.

Literatúra: - - -

Akatistník Jána Juhaseviča z rokov 1788 – 1789, Príkra; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. B 25767.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 103-105; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice

v Prešove. Prešov: 2009, s. 9-14; Женюх, П.: Рукописные кириллические тексты восточной Словакии: Іоанн Югасевич – книжник Мукачевской греко-католической церкви второй половины XVIII века. In Петров Н. В. – Белова, О. В. – Христофорова, О. Б. et al. (eds.): Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика. ТОЛÓКА. Сборник статей к 60-летию А. Б. Мороза. Москва: 2025, s. 163-176; Žeňuch, P.: Gréckokatolícka literárna tradícia pod Karpatmi na príklade pisárskej tvorby Jána Juhaseviča na prelome 18. a 19. storočia. In Domenová, M. – Němcová, L. (eds.): Duchovná kultúra pod Karpatmi v hodnotových interakciách I. Prešov: 2025, s. 31-48.

Minea všeobecná Jána a Michala Čabiňákovcov z roku 1835, Habura; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. C 8204.

Literatúra: Шима, П.: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: 1968, s. 64-66; Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 105-108; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 51-53;

Minea všeobecná Michala Čabiňáka z roku 1839, Čertižné; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. C 10536.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 108-109; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 54-56.

Tetraevanjelium z roku 1621, Lukov-Venecia; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. C 8205.

Literatúra: Шима, П.: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: 1968, s. 42-44; Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 47; Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 109-110; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 17-19.

Tetraevanjelium zo 16. storočia, Poráč; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. C 8206.

Literatúra: Шима, П.: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: 1968, s. 37-39; Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 110-111; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 19-21.

Tetraevanjelium zo 16. storočia, Varadka; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. C 8207. Rukopis patril do zbierky N. A. Beskyda

Literatúra: Шима, П.: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: 1968, s. 40-41; Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 41 (*marginálne záznamy o donátoroch a vlastníkoch rukopisu*); Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 111-113; Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 21-46.

Typikon, liturgický poriadok bohoslužieb Jána Mihaliča z roku 1879, Habura; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. HA 101. Rukopis podľa pečiatky patril do prešovskej diecéznej knižnice.

Literatúra: Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 56-62.

Dogmatické a polemické teologické prednášky z roku 1789, Užhorod; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. B 5657. Podľa poznámky na úvodných stranách patril rukopis v roku 1848 do Knižnice bardejovského dištriktu (okresu). V roku 1789 ho Ján Podhájecký spísal podľa prednášok prof. Pavla Čipriča. J. Podhájecký neskôr pôsobil ako správca farnosti v Rešove. Rukopis je vyhotovený ako úhľadný kurzívny čistopis, čo môže naznačovať, že text v tejto podobe bol prepísaný z pôvodných poznámok s určitým časovým odstupom. V súvislosti s Pavlom Čipričom možno uviesť, že podľa zachovaného záznamu bol Pavol Čiprič (Tsiprics) gréckokatolík z Rakova (neďaleko Perečína na Zakarpatskej Ukrajine). V čase prijatia do seminára v roku 1783 mal 21 rokov. V roku 1782 absolvoval druhý roč-

ník filozofie vo Veľkom Varadíne a v rokoch 1783 – 1784 študoval teológiu na Viedenskej univerzite (Boda, A. – Szögi, L.: *Az Ungvári Görögkatolikus Szeminárium növendékei 1778–1852*. Nyíregyháza – Budapest, 2023, s. 54). Skutočnosť, že si Ján Podhájecký v roku 1789 zapísal jeho prednášky, dokladá Čipričovo pôsobenie ako prednášajúceho už v tomto období. Čipričovo pôsobenie v Užhorodskom kňazskom seminári dokladá aj *Schematizmus gréckokatolíckeho duchovenstva Mukačevskej eparchie* (*Schematismus venerabilis cleri Graeci ritus catholicorum Dioecesis Munkacsiensis*) z roku 1876, podľa ktorého bol Pavol Čiprič (Csiprics) v rokoch 1810 – 1811 prefektom seminára. Alen Panov vo svojej práci *Перша книжка про Ужгород: монографія* (Užhorod, 2021, s. 193 – 194) zároveň uvádza, že Pavol Čiprič patril k významným profesorom Užhorodského kňazského seminára aj v rokoch 1803 – 1804.

Literatúra: Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 15-17.

Irmologion Jána Juhaseviča roku 1800, Michalovce; cyrilský notovaný rukopis, archívny výskum v roku 2009, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum v Bratislave, Hudobné múzeum; sign. MUS I 80. Autorstvo rukopisu možno na základe ilustrácií a charakteru písma pripísať Jánovi Juhasevičovi. Na konci rukopisu sa nachádza záznam o jeho dokončení: **Докончиста рокъ Б҃жиꙗ ѧ҃ѳ҃, міца септемврїꙗ, дня а҃.** V texte sa nachádza poznámka, podľa ktorej bol spevník v r. 1861 v Jasenove (určil Ľ. Haraksim).

Literatúra: Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2*. Bratislava: 1970, s. 95.

Irmologion z druhej polovice 18. storočia, Ľutina (podľa pečiatky farnosti); cyrilský notovaný rukopis, archívny výskum v roku 2023, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Štátna vedecká knižnica v Prešove; sign. A 10893. Rukopis podľa pečiatky patril do prešovskej diecéznej knižnice.

Literatúra: Šelepec, J.: Cyrilské rukopisy vo fondoch Štátnej vedeckej knižnice v Prešove. Prešov: 2009, s. 46-51.

Minea sviatočná: október – december z 80. rokov 18. storočia, Bardejov; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Šarišské múzeum v Bardejove; sign. H 15049. Obsahuje bohoslužobné texty utierne a večierne od sviatku Ochrany Presvätej Bohorodičky (1. októbra) až do sviatku sv. veľkomučeníčky Barbary (4. decembra). Na liste 197 sa nachádza záznam o mimoriadne tuhej zime v roku 1783.

Literatúra: Cleminson, R.: Cyrillic Manuscripts in Slovakia: A Union Catalogue. Cyrilské rukopisy na Slovensku: Súborný katalóg. Martin: 1996, s. 27-38.

Evanjeliár-aprakos z Ostrožnice z 15./16. storočia (1492?), Pichne; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku; sign. 610-67 (prírastkové číslo). Rukopis je uložený v krabici s označením „Старі рукописні книги“, č. 234, pri ktorej je uvedené datovanie rukopisu do roku 1492. Rukopis bol reštaurovaný v roku 1976. Ide o rukopisný evanjeliár-aprakos obsahujúci vybrané evanjeliové perikopy a poriadok ich liturgických čítaní na celý liturgický rok. Na poslednom liste sa nachádza záznam o troch pisároch – Michalovi, Ivanovi a Izákovi –, ktorí, ako sa v zápise uvádza, neboli jedného rodu. Záznam zároveň uvádza Pichne ako miesto vzniku rukopisu. Na konci záznamu o troch pisároch sa nachádza číslica 71, ktorá môže predstavovať časový údaj. Na základe obsahu a ďalších znakov však možno rukopis predbežne datovať do 15. alebo 16. storočia. Text je napísaný v cirkevnoslovanskom jazyku stredobulharského typu.

Literatúra: Панькевич, Іван: Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. In Куримський, А. (упор.): *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4, кн. 2.* Bratislava: 1970, s. 90.

Apoštolár zo 17. storočia, miesto vzniku a ani miesto nálezu neznáme; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku; sign. 605-67 (prírastkové číslo), uložený v krabici s označením „Старі рукописні книги“, č. 234, reštaurovaný v roku 1976. Rukopis tvoria texty skutkov apoštolov a listy apoštolov s úvodnými výkladmi. V závere je rukopisu je poriadok ich čítaní na celý liturgický rok.

Literatúra: - - -

Apoštolár zo 17. storočia, miesto vzniku a ani miesto nálezu neznáme; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku; sign. 554-72 (prírastkové číslo), uložený v krabici s označením A/T1/3, reštaurovaný v roku 1979. Rukopis tvoria texty skutkov apoštolov a listy apoštolov s úvodnými výkladmi. V závere je rukopisu je poriadok ich čítaní na celý liturgický rok. Text je napísaný v cirkevnoslovanskom jazyku stredobulharského typu.

Literatúra: - - -

Kvetný triodion z konca 17. storočia; miesto vzniku a ani miesto nálezu neznáme; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, sign. 18-65 (prírastkové číslo). Rukopis bol reštaurovaný v roku 1976. Na fol. 108–114 sa nachádza marginálny zápis z roku 1704, podľa ktorého knihu kúpil Leontij za odpustenie hriechov a za zosnulých rodičov. Na poslednom liste rukopisu sa nachádza viacero zápisov rôznymi rukami; najstarší z nich pochádza z roku 1689 a jeho autorom bol istý Lukáš.

Literatúra: - - -

Osmohlasník zo 17. storočia, Perín-Chym; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, sign. 42-90 (prírastkové číslo). Rukopis objavil v roku 1963 na zvonici v Períne-Chyme dr. I. Kačur. Obsahuje texty utierní a večierní ôsmich hlasov.

Literatúra: - - -

Trebník zo začiatku 18. storočia, miesto vzniku a miesto nálezu neznáme; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, sign. 587-70 (prírastkové číslo). Rukopis objavil v roku 1963 na zvonici v Períne-Chyme dr. I. Kačur. Obsahuje texty utierní a večierní ôsmich hlasov s rozmanitými modlitbami a obradmi, vrátane modlitieb a obradov na posvätenie vody, kríža na veži chrámu a zvonov, posvätenie katapetazmy, rozličných exorcizmov, modlitieb proti epidémii dobytka, pohrebných obradov a parastasu, ako aj výkladu o tom, ako a kedy sa má parastas slúžiť.

Literatúra: - - -

Triodion pôstny a kvetný z roku 1629, miesto nálezu neznáme; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, sign. 2331-64 (prírastkové číslo). Rukopis v roku 1629 prepísal Maxim z Uliča, ktorý pôsobil ako diak v Smerekovci (dnes okres Gorlice v Poľsku). V kolofóne sa uvádza: **Изволенїемъ ѿца и поспѣшенїемъ сн҃а и съвръшенїемъ с҃того дх҃а, сїю книгоу на има трио҃ постнаа и кв҃тнаа то҃ко а҃лїа҃ и сѫбота҃, съписана бы роукою многогрѣшнаго и малоумнаго раба бж҃їа мⷭ҃имїа оулⷭ҃каго, дїака смерекⷭ҃скаго, роука вла҃наа рⷭ҃ бж҃їего ҂а҃х҃к҃.** Označenie **оулⷭ҃каго** pravdepodobne vyjadruje pôvod pisára, zatiaľ čo označenie **смерекⷭ҃скаго** pravdepodobne označuje jeho pôsobisko v Smerekovci. Rok vzniku rukopisu je v kolofóne vyjadrený cyrilskou číslicou ҂а҃х҃к҃, t. j. 1629.

Literatúra: - - -

Слово иже єстъ разумно и свѣтлости даръ [Rozumné slovo, dar svetla a poznania] z roku 1794, Malý Lipník; cyrilský rukopis, archívny výskum v roku 2024, fotodokumentácia.

Miesto uloženia: Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, sign. 809-70 (prírastkové číslo). Rukopisný zborník obsahuje text Lucidára, ako aj výklady o slávení liturgie a pravidlá cirkevného života určené duchovenstvu i veriacemu ľudu. Tieto texty okrem Lucidára neboli publikované..

Literatúra: Шлепецький, А.: „Слово иже є естъ разумно и свѣтлости даръ“ – перекладна рукописна пам’ятка XVIII ст. з села Малий Липник на Пряшівщіні. In Мушинка, М. (ed.): Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. 4. кн. 1. Prešov: 1969, s. 350-367.

SVETLANA ŽEŇUCHOVÁ ŠAŠERINA[1]

Cyrilské rukopisné pamiatky uložené v archíve v Prešove-Šebastovej. Kultúrno-historický obraz[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.43-48

Žeňuchová Šašerina, Svetlana: Cyrillic Manuscripts Preserved in the Archive in Prešov Šebastová: A Cultural and Historical Overview

This article focuses on the Cyrillic manuscripts preserved in the Prešov-Šebastová archive and presents their cultural and historical significance in the context of the spiritual and literary heritage of eastern Slovakia. It examines their content, linguistic, paleographic, and textual characteristics, as well as the historical circumstances of their creation, use, and preservation. Through an analysis of these sources, it sheds light on the Cyrillic literary tradition, religious life, and cultural contacts in the region. At the same time, it highlights the importance of manuscript artifacts in understanding regional history and cultural memory.

Cyrillic manuscripts; eastern Slovakia; archive Prešov Šebastová; Byzantine-slavic rite; spiritual and literary heritage.

Počas viacerých archívnych výskumov v rámci riešenia projektu APVV-22-0088 s názvom *Čo skrývajú slovenské archívy? Dedičstvo slovenského Východu na Západe* sa nám podarilo navštíviť aj Štátny archív v Prešove Šebastovej. O cyrilských rukopisných pamiatkach, ktoré sa nachádzajú v tomto archíve, písal už P. Šima (1968) a R. M. Cleminson (1996). Ide spolu o desať rukopisných a tlačených cyrilských kníh, ktoré patrili kláštoru redemptoristov v Michalovciach a do archívu v Prešove sa dostali v 50. rokoch 20. storočia. Tento fond tvoria štyri sviatočné miney, tetraevanjeliár, tri knihy poučení a kázní, Skutky apoštolov, časoslov a typikon. Tieto rukopisné a tlačené pamiatky dosiaľ neboli reštaurované. Podľa V. Verdonovej (1996: 23) sa pôsobenie Kongregácie najsvätejšieho Vykupiteľa (redemptoristov), katolíckej kňazskej rehole, na Slovensku datuje od roku 1874. Prvý redemptoristický kláštor bol založený v roku 1921 v Stropkove a o desať rokov neskôr, v roku 1931, vznikol ďalší v Michalovciach.

[1] Doc. Mgr. Svetlana Žeňuchová Šašerina, PhD., ORCID https://orcid.org/0000-0002-9130-0150. Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova trieda 67, 94901 Nitra. e-mail: szenuchova@ukf.sk.

[2] Príspevok je čiastkovým výsledkom riešenia projektu APVV-22-0088 *Čo skrývajú slovenské archívy? Dedičstvo slovenského Východu na Západe.*

Najväčšiu pozornosť sme doteraz venovali **rukopisnej knihe ponaučení**, ktorá je v archíve uložená pod signatúrou *MI 9*. Kniha obsahuje jednu mimoriadne zaujímavú margináliu, podľa ktorej sme ju pomenovali ako Čukalovský rukopis (Žeňuchová Šašerina 2024). V spomínanej marginálii sa uvádza, že knihu kúpili istý kňaz Kost a jeho syn Peter v dedine Čukalovce (dnes okres Snina) za 6,5 zlatých. Rukopis sa nachádza v chatrnom stave, obálka a chrbát knihy sa nezachovali, chyba začiatok a koniec textu, no samotný text sa zachoval pomerne dobre čitateľný a stránky sú celé, hoci sa v texte vyskytujú lakúny.

P. Šima (1968: 72) a R. M. Cleminson (1996: 95) sa zhodujú pri datovaní pamiatky do 16. storočia, no rozchádzajú sa v názore na žánrovú charakteristiku rukopisu: Cleminson uvádza, že rukopisná pamiatka je *panegyricon,* a Šima jednotlivé texty identifikuje ako úryvky z Prológu. Prikláňame sa k názoru R. Cleminsona, že ide o zborník nedeľných kázní, doplnený o kázne na sviatky podľa miney, pričom príslušné evanjeliové čítanie nie je v kázni zahrnuté. Tým sa rukopis odlišuje od väčšiny textov poučiteľných evanjelií (porov. vydania Šašerina 2019 a Šašerina 2023b), ktoré vznikli v prostredí historickej Mukačevskej eparchie a ktoré obsahujú aj preklad príslušných evanjeliových perikop do vernakulárneho jazyka. Špecifickou črtou Čukalovského rukopisu je uvádzanie čísla príslušného nedeľného hlasu podľa oktoichu v nadpise: v iných rukopisných zborníkoch kázní sa zmienky o nedeľnom hlase nenachádzajú.

Prvá časť rukopisu obsahuje krátke texty kázní na obdobie od 5. nedele po Veľkej noci do 33. nedele po sviatku všetkých svätých, v druhej časti rukopise sa nachádzajú kázne na vybrané sviatky v období od 1. septembra do 30. júna. Jazyk rukopisu je možné charakterizovať ako stredobulharskú redakciu cirkevnej slovančiny. Text je napísaný úhľadnou vypracovanou polounciálou, atramentom sýtej hnedej farby. Záhlavia jednotlivých kázní sú zvýraznené rumelkou.

Ku kázňam sú zaradené aj ďalšie pozoruhodné texty, napríklad: krátka verzia *chodenia Bohorodičky po múkach*, apokryf s názvom *Zjavenie Abrahamovi*, niekoľko textov o zázrakoch svätého Mikuláša, text na Narodenie Kristovo a i. Apokryfický text Zjavenia Abrahamovi pritom je charakteristický pre bulharskú a rumunskú naratívnu a rukopisnú tradíciu (Miltenova 2018: 88-91, 280-285 a i.)

Rukopis obsahuje aj niekoľko legiend o zázrakoch svätého Mikuláša, no obsahovo sa nezhodujú s podobnými textami karpatskej proveniencie. Svätomikulášske legendy sú zaradené k textom na deň zosnutia sv. Mikuláša (6. 12.), prenesenia jeho telesných pozostatkov do Bari (9. 5.) a do ďalšieho textu, ktorý nie je priradený k žiadnemu dátumu cirkevného kalendára. Opisuje sa v nich záchrana topiaceho sa pri búrke, vyslobodenie troch mužov zo žalára, samotné prenesenie telesných pozostatkov svätca do Bari s následným uzdravením chorých a tiež záchrana troch kresťanov, okradnutých a vyhodených z lode do mora. Rozprávania o zázrakoch sv. Mikuláša zapísané v Čukalovskom rukopise spolu aj s ďalšími textami o jeho živote a posmrtných zázrakoch v iných rukopisoch

(napr. Litmanovské rukopisy) poskytujú široký obraz o uctievaní tohto svätca v miestnom prostredí.

Podobne aj text na sviatok Kristovho Narodenia, ktorý je súčasťou Čukalovského rukopisu, sa v značnej miere odlišuje od textov rozšírených v karpatskom areáli: obsahuje úvahy svätého Jozefa o tom, že či má pri sčítaní zapísať Máriu ako manželku, alebo ako dcéru, obsahuje aj zmienku o starších synoch Jozefa, o babici, ktorá bola prítomná pri pôrode a velebila narodeného Boha. Ďalej text pokračuje rozprávaním o klaňaní sa troch kráľov, spomína sa v ňom aj vraždenie nemluvniat. Celý text na Narodenie Krista sa končí rozprávaním o Alžbete, ktorá sa snaží zachrániť malého Jána a nájde si úkryt v hore. Motív hľadania úkrytu v hore alebo v skale sa v rozprávaniach používaných v miestnej ľudovej tradícii spája najmä s Máriou, nie s Alžbetou.

Možno predpokladať, že v prípade Čukalovského rukopisu ide o import celej rukopisnej pamiatky z iného kultúrneho prostredia, čo možno pokladať za dôkaz o kultúrnom spojení karpatského priestoru so slovanským juhom. Poukazuje na to práve marginálny zápis o kúpe tejto rukopisnej pamiatky v Čukalovciach, čo nesvedčí o vzniku, ale skôr o používaní tohto rukopisu v prostredí cirkvi byzantsko-slovanského obradu na území dnešného východného Slovenska.

Ďalšie jednotky z fondu kláštora redemptoristov v Michalovciach tvoria liturgické texty. Na rozdiel od zborníkov kázní, ktoré môžu obsahovať texty legiend a apokryfov naratívneho pôvodu, liturgické pamiatky sa charakterizujú stabilným obsahom a používaním pri bohoslužbách a tým aj ustáleným liturgickým jazykom.

Apoštolár, datovaný do 16. storočia, obsahuje 274 fólií, niekoľko posledných listov sa nezachovalo. Predstavuje zborník novozákonných čítaní zo Skutkov a Listov apoštolov, v textoch sú zreteľne vymedzené perikopy na účely liturgického používania. Vo viacerých marginálnych záznamoch sa spomína istý Atanáz Krupecký, biskup Samborský, známy najmä v súvislosti s pokusmi o presadenie únie v severo-východných stoliciach Uhorského kráľovstva začiatkom 17. storočia (Bendza 1982: 116-121).

Ďalší okruh cyrilských rukopisných pamiatok liturgickej povahy predstavujú štyri knihy sviatočných mineí. Prvá z nich, **sviatočná minea zo 16. storočia** (sign. *MI 3*), obsahuje texty na sviatky v období od 6. septembra (od sviatku o Zázraku archanjela Michala v Kolosách) do 30. januára (sviatok Troch svätiteľov). Rukopis sa nachádza vo veľmi zlom stave, jednotlivé listy sú oddelené od knižného bloku, potrhané a znečistené. Obal rukopisu sa nezachoval.

Druhá sviatočná minea (sign. *MI 4*) sa datuje do prelomu 16. a 17. storočia a obsahuje texty večierní a utierní od 8. septembra (od sviatku Narodenia Bohorodičky) do 29. júna (do sviatku Narodenie Jána Krstiteľa). Rukopis obsahuje 249 fólií a je zachovaný v pomerne dobrom stave. Rukopis je vložený do pôvodného dreveného obalu.

Tretia sviatočná minea z kolekcie kláštora redemptoristov z Michaloviec má signatúru *MI 5* a predstavuje rukopisnú knihu zo 16. storočia. Obsahuje bohoslužobné texty večierní a utierní na celý cirkevný rok, od sviatku Narodenia Bohorodičky (8. septembra) do sviatku Sťatia hlavy Jána Krstiteľa (29. augusta). Rukopis bol už skoršie reštaurovaný. Poškodené fólie boli podlepené papierom z latinskej tlačenej knihy a bola opravená aj väzba. Rukopis obsahuje viacero marginálií od rozličných autorov (pozri k tomu Cleminson 1996: 93); v jednej z nich sa hovorí o tom, že rukopisná kniha patrila chrámu v Niklovej, v ďalšej sa spomína diakon z Kečkoviec.

Štvrtá sviatočná minea z pozostalosti kláštora redemptoristov v Michalovciach sa datuje do roku 1625 (sign. *MI 10*) a obsahuje texty večierní a utierní na celý liturgický rok od Indiktionu (1. septembra) do sviatku Sťatia hlavy Jána Krstiteľa (29. augusta). Rukopisná kniha obsahuje početné poznámky urobené pravdepodobne kantorom. Na poslednej fólií sa nachádza kolofón, v ktorom sa uvádzajú údaje o mieste a roku vzniku rukopisu, o jeho skriptorovi a o osobe, ktorá knihu darovala chrámu v Muszynke (porov. (Cleminson: 1996, 88).

Ďalšia liturgická kniha zo zbierky redemptoristov je **tetraevanjeliár** (sign. *MI 1*), ktorý sa tiež datuje do 16. storočia. Rukopisná kniha sa zachovala v pôvodnej väzbe, niekoľko fólií na začiatku a na konci knihy sa nezachovalo, v súčasnosti tvorí rukopis 286 fólií.

Fond obsahuje aj knihu **časoslov s typikonom** z prelomu 16. a 17. storočia (sign. *MI 8*), ktorá obsahuje texty denných bohoslužieb a liturgický poriadok. Časoslov (fol. 1r–20v) tvoria liturgické texty určené na slávenie jednotlivých bohoslužieb denného cyklu, najmä odkazy na žalmy, modlitby, tropáre, kondaky a ďalšie liturgické hymny a texty, ktoré sa používajú v rámci pravidelného denného bohoslužobného cyklu. Typikon (fól. 21r–310v), ktorý je v tejto rukopisnej knihe zviazaný spolu s časoslovom, plní odlišnú, normatívnu funkciu. Ustanovuje pravidlá slávenia bohoslužieb a upravuje poradie jednotlivých bohoslužobných úkonov, výber a vzájomné kombinovanie liturgických textov v závislosti od charakteru konkrétneho dňa či sviatku. Zohľadňuje pritom pohyblivý a nepohyblivý liturgický cyklus a stanovuje postup pri súbehu viacerých sviatkov alebo liturgických slávení v rámci jedného dňa.

Vo fonde z kláštora redemptoristov v Michalovciach sa nachádza aj **tlačená kniha ponaučení o kňazstve od Jána Chryzostoma** (sign. *MI 13*). Kniha má pôvodnú drevenú väzbu, kožený obklad sa zachoval vo veľmi chatrnom stave. V knižnom bloku chýba začiatok, predslov – pravdepodobne dodatočne – je umiestnený na konci. Záver, ktorý je pomenovaný *K čitateľovi*, taktiež sa nezachoval celý, len prvé strany. Za záverom sa nachádza spomínaný predslov, taktiež bez začiatku a bez konca. Väčšina listov je celá, iba niektoré listy sú poškodené. Na predsádke sa nachádza niekoľko marginálií, vrátane neskoršej poznámky ceruzkou „Напечатана у Львові 1614 р.“. Po overení v iných zdrojoch toto datovanie môžeme potvr-

diť: v r. 1614 vo Ľvove vyšla *Книга о священстве* (iný názov *Шесть слов о священстве*). Kniha obsahuje aj život Jána Zlatoustého, umiestený pred textom ponaučení, ktoré sa Zlatoustému pripisujú. Text jeho života nemá začiatok.

Tlačený exemplár, ktorý sa nachádza v Štátnom archíve v Prešove, má aj ďalšiu margináliu v znení: сие писание рокъ божиа ·кѱмг дня кѯ мѣсяць, čo predstavuje dodatočné datovanie: roku 1743 dňa 27., mesiac však nie je uvedený. Je možné predpokladať, že v tom roku sa kniha dostala do rúk niektorému z majiteľov.

Posledné tri strany knihy vrátane zadnej predsádky neobsahujú tlačený text a boli použité pre rukopisné poznámky, ktoré zanechali viacerí čitatelia, resp. majitelia knihy. Z jednej poznámky sa dozvedáme o tom, že tlačené knihy si odovzdávali viacerí používatelia: zavidovský farár Michal Koflanovič túto knihu dostal ako dar od diakona, ktorý zrejme slúžil pri chráme v Zavidove. Diakon, Matej popovič, teda syn kňaza Theodora, zosnulého v roku 1762, daroval knihu ďalšiemu farárovi. Nižšie iným atramentom je poznámka v latinčine: *Hic Librum est Michaely Kafl[anovics] A.D. 1782*. Posledná dvojstrana obsahuje nápisy tromi druhmi písma a atramentu: ide o dva úryvky z piesní a jeden väčší text s názvom **Wхъ гако стрлше тѵ твой.** Prvá a posledná stránka sú označené pečiatkou s menom Musztyánovits Emil, čo je, zdá sa, osobný exlibris zberateľa zo začiatku 20. storočia. V texte knihy sa nenachádzajú poznámky alebo podčiarknutia, ktoré by mohli vzniknúť počas jej dlhodobého používania, čo svedčí najmä o tom, že tlačené knihy boli vzácne a majitelia ich chránili.

Slová, ktoré sa tradične pripisujú sv. Jánovi Chryzostomovi, boli rozšírené aj v rukopisnej cyrilskej tradícii karpatského areálu. Vo viacerých rukopisných zbierkach karpatskej proveniencie nachádzame texty, ktoré sa pripisujú Jánovi Zlatoustému, či už ide o ponaučenie o almužne alebo jeho úvahy o ženskej láske alebo o ľuďoch, ktorí hromadia bohatstvo (porov. Ugliansky zborník Kľúč a Litmanovské rukopisy, Šašerina 2019 a 2023a). Podľa E. Granstremovej (Гранстрем 1974: 186-193), drvivá väčšina textov, ktoré sa pripisujú Jánovi Zlatoustému, nie sú napísané samým Zlatoustým, len sa mu pripisujú.

Fond Štátneho archívu v Prešove Šebastovej obsahuje aj dve cyrilské rukopisné knihy matrík, ktoré nepatria k fondu z kláštora redemptoristov v Michalovciach. Ide o matriku pokrstených, myropomazaných a zosobašených v rokoch 1781–1810 z obce Cigeľka (sign. *M-156*) a matriku pokrstených, myropomazaných, zosobašených a pochovaných v rokoch 1781–1830 z obce Petrová (sign. *M-819*).

Zbierka rukopisov a tlačí z kláštora redemptoristov v Michalovciach predstavuje výnimočný súbor cyrilských rukopisných kníh, ktoré sa zachovali na jednom mieste. Hoci samotný kláštor vznikol až začiatkom 30. rokov 20. storočia, jeho rukopisný fond je pozoruhodný nielen z hľadiska proveniencie jednotlivých pamiatok, ale aj otázkami, ktoré vyvoláva ich sústredenie v michalovskom kláštornom prostredí. Ako sa tieto rukopisy dostali do knižnice redemptoristov? Išlo o knihy, ktoré si re-

hoľníci priniesli alebo získali v priebehu svojho pôsobenia v Michalovciach a ktoré sa následne stali súčasťou kláštornej zbierky, alebo ich do knižnice darovali miestni veriaci? Odpovede na tieto otázky si vyžadujú ďalší výskum. Práve skúmanie pôvodu rukopisov a okolností ich sústredenia v kláštore však otvára podnetné možnosti na poznávanie miestnej cyrilskej písomnej kultúry a jej historických súvislostí.

Literatúra

Bendza, Marian: Prawosławna diecezja Przemyska w latach 1596–1681: Studium historyczne-kanoniczne. Warszawa:Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1982. 267 s.

Cleminson, Ralph M.: Cyrilské rukopisy na Slovensku. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1996. 138 s.

Гранстрем, Евгения Э.: Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI—XIV вв.). In Лихачев, Д. С. (отв. ред.): Труды отдела древнерусской литературы, т. 29. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1974, с. 186-193.

Яворский, Юлиан А.: *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum» въ карпаторусской обработкѣ конца XVII-го вѣка.* Прага 1929. 41 s.

Miltenova, Anissava: South Slavonic apocryphal collections. Sofia: Boyan Penev, 2018. 328 s.

Šašerina, Svetlana: Dva uglianske rukopisy ponaučení a exempiel zo 17. storočia. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae, VI. Bratislava: VEDA, 2019. 654 s.

Šašerina, Svetlana: Dva rukopisy Štefana Hlinku z Litmanovej na Spiši z 18. storočia. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, Vol. X. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, v.v.i. : Slovenský komitét slavistov, 2023a. 272 s.

Šašerina Svetlana: Cyrilský rukopis Klimenta Bukovského z 18. storočia. In Slavica Slovaca, 2023b, roč. 58, č. 4 supplementum, s. 5-163.

Шима, Павел: Из наблюдений над церковнославянским наследием Словакии. Bratislava: SPN, 1968. 145 s.

Verdonová, Viera: Cirkevné fondy 16. storočia – 1951. Združený inventár. Prešov, 1996.

Žeňuchová Šašerina, Svetlana: Zborník ponaučení Red-MI (kr 4) MI 9 zo Štátneho archívu v Prešove Nižnej Šebastovej. In: Slavica Slovaca, 2024, roč. 59, č. 2, s. 344-350.

JERZY OSTAPCZUK[1]

Послесловия к Евангелиям в кириллических старопечатных восточнославянских Евангелиях-тетр и их отношение к рукописной традиции[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.49-67

Ostapczuk, Jerzy: Subscriptions to the Gospels in East-Slavonic Early Printed Tetraevangelia and their relation to the manuscript tradition.

This article examines the subscriptions to the Gospels in Cyrillic early printed East Slavonic liturgical Tetraevangelia and their relationship to the manuscript tradition. It demonstrates that the East Slavonic early printed Tetraevangelia form several editorial lines. Attention is paid to changes in the wording of the subscriptions, the degree of their standardisation, and the dependence of later editions on earlier printed models. The study shows that the direct relationship between the printed and manuscript traditions can be observed in the Moscow editions issued before 1651, as well as in the first three Vilnius Tetraevangelia. For this group, a wide range of manuscripts has been identified that may have served as exemplars, protographs, or antigraphs in the preparation of the printed editions. The Lviv tradition is of a different character. The 1636 Lviv Tetraevangelion shows evidence of deliberate editorial intervention: the stichometry was replaced by the number of chapters and liturgical sections, and the formulae of all four subscriptions were standardised. The very limited number of manuscript parallels, all of which postdate the first Lviv Gospel edition, suggests that the Lviv printers did not merely reproduce the manuscript exemplars, but substantially reworked it. Thus, East Slavonic early printed Tetraevangelia emerge not only as witnesses to an inherited manuscript tradition but also as an independent stage in its textual and editorial development.

Subscriptions to the Gospels; Tetraevangelion; early printed book; manuscript; East Slavonic tradition.

Кириллические старопечатные богослужебные Евангелия-тетр, выходившие в Москве, Вильнюсе, Львове, Киеве, Почаеве и Клинцах, были напечатаны на восточнославянском изводе церковнославянского языка. Они составляют самую многочисленную группу среди изданий этого типа.[3] Количество восточнославянских старопечатных Евангелий-тетр, т.е.

[1] Dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ucz., Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, jostap@wp.pl; j.ostapczuk@chat.edu.pl. ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-7659-3936.

[2] Исследование выполнено в рамках гранта Национального центра науки № UMO-2022/47/B/HS1/00200 (National Science Centre, Poland).

[3] Каталог всех сохранившихся и утраченных кириллических старопечатных богослужебных Евангелий-тетр см. Ostapczuk – Dzierżanowska 2023: 465-514.

выпущенных с 1500 по 1800 г., насчитывает девяносто девять изданий, в то время как среднеболгарских – девять,[4] а сербских – только три. Первые выпускались в течение трех столетний, т.е. в XVI, XVII и XVIII веках, а два последние в течение только одного, т.е. в XVI веке.

Первые восточнославянские Евангелия-тетр были напечатаны в Москве во второй половине XVI в., а именно в 1553/54, 1558/59 и 1563/64 гг. В том же столетии этот тип богослужебного Евангелия – ориентированный на московский рынок – увидел свет в Вильнюсе (1575 г.), где позднее был перепечатан в 1600 и около 1620 г. В Москве Евангелия-тетр без существенных изменений в послесловиях к Евангелиям издавались вплоть до 1651 года. В следующем московском издании 1653 г. небольшой правке[5] было подвергнуто послесловие ко второму Евангелию. Рубеж между первоначальной московской печатной традицией послесловий к Евангелиям и новой, возникшей в середине XVII в., определяет издание 1657 г. Именно оно подверглось масштабной редактуре с использованием западноевропейских изданий, затронувшей послесловия к первым двум Евангелиям, деление (соответствующее современному) евангельского текста на главы и стихи, а также введение кратких житий евангелистов бл. Иеронима Стридонского (Ostapczuk et all. 2020: 126-143) и *Summaria Capitulorum* в переводе на церковнославянский язык (Вернер 2025: 59-74). Это издание стало образцом для последующих московских печатных Евангелий-тетр второй половины XVII и XVIII в., которые – за одним исключением[6] – буквально воспроизводили наличествующие в нем послесловия к Евангелиям.

Московская традиция нашла отражение и в киевских изданиях, выходивших после 1720 г.,[7] а также – посредством киевского издания 1746 г. – во всех почаевских (Ostapczuk 2023c: 10-23).

Клинцовское издание 1786 г., являющееся верной перепечаткой московского издания 1648 г., следует первоначальной традиции послесловий московских печатных Евангелий-тетр.

Паратексты, помещённые после евангельских книг в львовских кириллических старопечатных Евангелиях-тетр, обладают рядом особенностей, отличающих их от всех изданий данного типа, вышедших до 1636 г. Во всех львовских Евангелиях-тетр, кроме последнего издания 1743 г., вместо сти-

[4] Два среднеболгарских издания не сохранились. См. Ostapczuk – Dzierżanowska 2023: 501-502.
[5] Московское Евангелие-тетр 1653 г. – это первое издание, содержащее полный месяцеслов. См. Ostapczuk 2022a: 219.
[6] Только в одном московском Евангелии-тетр 1689 г. все послесловия к Евангелиям указывают на конец благовестных книг.
[7] До 1720 г. в Киеве богослужебные Евангелия тетер печатались дважды, т.е. в 1697 и 1712 гг. О них речь пойдет дальше.

хометрических данных указывается количество глав, соответствующих современному делению текста, а также число богослужебных зачалъ (зачало). В издании 1743 г. содержатся лишь послесловия, отмечающие окончание каждого Евангелия.[8]

Первое львовское Евангелие-тетр, увидевшее свет в типографии православного Успенского братства в 1636 г., занимает особое место в истории книгопечатания. Это первое издание данного типа, снабженное титульным листом и с евангельским текстом, украшенным 56 гравюрами и разделенным на главы (соответствующее современному делению). Название помещенного в конце книги приложения (представляющего собой список разночтений) свидетельствует о кропотливой текстологической работе издателей, которые привлекали греческие источники, церковнославянские печатные издания и толкование св. Феофилакта Болгарского.[9] Помещаемые обычно в конце всех четырех Евангелий стихометрические данные – как устаревшие – были заменены указаниями на количество богослужебных зачал и глав (согласно современному делению евангельского текста). Тем самым закономерным можно считать и целенаправленное проведение издателями редактуры также и других паратекстов, следующих за благовестными книгами, т.е. послесловий к Евангелиям.

Первое львовское издание Евангелия-тетр 1636 г. послужило образцом для последующих изданий этого типа, выходивших во Львове как в братской типографии, так и в типографии Михаила Слёзки (в 1644 и 1655 гг.), который самостоятельно продолжал редактуру евангельского текста и его паратекстов.

Четвертое виленское издание Евангелия-тетр, напечатанное в 1644 г., является перепечаткой первого львовского издания. Паратексты,[10] следующие за евангельскими книгами в первом львовском и четвертом виленском Евангелиях-тетр, идентичны.

Первые два киевских издания Евангелий-тетр 1697 и 1712 гг., в основе месяцеслова которых лежит московское издание 1686 г. (Ostapczuk 2023d: 7-32), содержат следы влияния львовских изданий Михаила Слёзки.

В кириллических старопечатных богослужебных Евангелиях-тетр, издававшихся в Москве до 1651 г. и в Вильнюсе до 1620 г., послесловия к Евангелиям имеют следующие формулировки:

---

[8] Т. е. конецъ еже отъ матѳеа с҃таго ев҃ліа; конецъ еже отъ марка с҃таго ев҃ліа; конецъ еже отъ лоуки с҃таго ев҃ліа и конецъ еже отъ иѡанна с҃таго ев҃ліа.

[9] Это приложение носит следующее название: обьяснена исправленїй съ изводы старогрѳческими, мѣстъ не wбрѣтающихъ са: въ с҃томъ ев҃лїи словенскїй изданїй. на инѣхъ же мѣстехъ избывающїй, аже не wбрѣтаютса въ грѳческїй: и в толкованїи с҃таго ѳеwфілакта. не wмѣнна же здѣ сътоатса: внимателнѣ всѣмъ разсѹдителнаа, съ любовїю прїемлющымъ.

[10] Текстологические разночтения в евангельском тексте и месяцеслове – за одним только исключением – подтверждены в первом львовском и четвертом виленском издании Евангелия тетр (Ostapczuk 2017b: 291-297; 2024: 62-77).

- Матфей: конецъ еже отъ матѳеꙗ сватаго ев҃лиꙗ.
издастъ са самѣмъ тѣмъ по лѣтѣхъ и҃ христова възнесениꙗ;
- Марк: еже отъ марка сватое ев҃лие издастъ са по лѣтѣхъ і҃ христова
възнесениꙗ;
- Лука: конецъ еже отъ лоукы сватаго ев҃лиꙗ.
издастъ са по лѣтѣхъ ѳ҃і христова възнесениꙗ;
- Иоанн: еже отъ іѡанна с҃тое[11] благовѣствованиие издастъ са по лѣтѣхъ а҃в
хв҃а възнесениꙗ.

Два последних послесловия, т.е. к Евангелию от Луки и Иоанна,[12] в такой формулировке перепечатывалось и в московских изданиях после 1651 г., то есть во второй половине XVII и XVIII в.

В пяти[13] львовских Евангелиях-тетр, напечатанных в типографии Успенского братства (в 1636, 1670, 1690, 1704 и 1722 гг.), а также в четвертом виленском издании 1644 г., являющимся перепечаткой первого львовского издания, послесловия имеют следующие формулировки:

- Матфей: конецъ еже отъ матѳеꙗ сватаго ев҃лиꙗ.
издастъ са самѣмъ тѣмъ по лѣтѣхъ и҃ христова възнесениꙗ;
- Марк: конецъ еже отъ марка сватаго ев҃лиꙗ.
издаде са по лѣтѣхъ і҃ христова възнесениꙗ;
- Лука: конецъ еже отъ лоукы сватаго ев҃лиꙗ.
издаде са по лѣтѣхъ ѳ҃і христова възнесениꙗ;
- Иоанн: конецъ еже отъ іѡанна сватаго ев҃лиꙗ.
издаде са по лѣтѣхъ а҃в хв҃а възнесениꙗ.

Формулировки послесловий к благовестным книгам в львовских Евангелиях-тетр Успенского братства свидетельствуют об их целенаправленной унификации. Во всех четырёх послесловиях указывается на завершение книги[14] и употреблено существительное ев҃лие.

Послесловия в двух львовских Евангелиях-тетр, выпущенных Михайлом Слёзкой в 1644 и 1665 гг., лишь незначительно отличаются от послесловий, наличествующих в других львовских братских изданиях. Выявлены только три текстологические разночтения:

- в послесловии к Евангелию от Матфея вместо издастъ са стоит написано
бысть и после самѣмъ тѣмъ добавлено ев҃листомъ;

[11] В двух московских изданиях 1558/59 и 1563/64 гг. прилагательное с҃тое отсутствует.
[12] О послесловиях к Евангелиям от Матфея и Марка, как и других паратекстах, следующих за этими книгами см. Ostapczuk 2025: 593-609.
[13] За исключением последнего издания, выпущенного в 1743 г.
[14] Формулировки послесловий к Евангелиям в кириллических старопечатных изданиях Евангелий-тетр, Библий и Новых Заветов см. Ostapczuk 2025a: 593-609.

- в послесловии к Евангелию от Луки после издаде са добавлено самѣм тѣмъ ев҃листомъ.

Послесловия в первых двух киевских Евангелиях-тетр, выпущенных в 1697 и 1712 г., имеют следующую формулировку:

- Матфей: конецъ сватаго ев҃лиа отъ матдеа еже
  написано бысть самѣмъ тѣмъ ев҃листомъ по лѣтѣхъ и҃ христова
  възнесениа;
- Марк – как в московских изданиях второй половины XVII и XVIII в.;[15]
- Лука: конецъ ев҃лию бл҃говѣствованномꙋ отъ лоукы сватаго еже
  издаде са по лѣтѣхъ е҃і христова възнесениа;
- Иоанн – как в московских изданиях до 1651 г. (оно перепечатывалось и во второй половине XVII и XVIII в.).

Послесловия в **первых двух киевских Евангелиях-тетр**, изданных в **1697** и **1712** гг., несут следы влияния львовских евангельских изданий Михаила Слёзки – на первое послесловие[16] – и московского издания 1686 г. (Ostapczuk 2023d: 7-32) – на второе и четвертое.

Результаты текстологических исследований паратекстов, следующих за евангельским текстом, а также месяцеслова и отдельных фрагментов евангельского текста, показали, что только некоторые восточнославянские кириллические старопечатные издания Евангелий-тетр дают возможность проследить связь печатной и рукописной традиций послесловий. Это относится к московским изданиям, вышедшим до 1651 г.; к ним примыкают первые три виленских и клинцовске издание.

[15] Т. е. конецъ (богослужебные указания) и еже отъ марка сватомꙋ ев҃лию издастъ са по лѣтѣхъ і҃ христова възнесениа.

[16] Только в изданиях Михаила Слёзки в послесловии к Евангелию от Матфея присутствует существительное ев҃листомъ.

Послесловия к Евангелиям в московских Евангелиях-тетр, печатанных до 1651 г., и первых трех виленских и их отношение к рукописной традиции

Все четыре послесловия к благовестным книгам,[17] наличествующие в напечатанных в Москве до 1651 г. и в Вильнюсе до 1620 г. богослужебных Евангелиях-тетр, в вышеуказанных формулировках,[18] были выявлены

---

[17] В следующих рукописях послесловие к Евангелию от Матфея утрачено: LubS-561.
В следующих рукописях послесловие к Евангелию от Марка утрачено: WBNr-11827, Stdr-SA4, Scta-37, UrlU-XIII.1R, BARm-735, MSPC-162, WBNr-11846.
В следующих рукописях послесловие к Евангелию от Луки утрачено: AKom-121, Qvrt-13, Qvrt-16, Rumc-120, Stef-BA21, BARm-186, NBKM-863, WBzl-12.
В следующих рукописях послесловие к Евангелию от Иоанна утрачено: NBKM-1140, Arch-C4, AKom-121, NBKM-42, Qvrt-17, Qvrt-855, Egor-20, MHRB-510, LIMu-13, LIMu-15, Sptc-281, SnMH-23, Scta-37, Sptc-633, UrlU-XIII.1R, Arad-25, BARm-416, BARm-735, ChNB-819169, LubU-200, MSPC-162, NBKM-863, Sptc-139, Sptc-221, WBNr-11846, WBzl-12, WBNr-11868, BARm-712, LIMu-50, Txnr-370.
Некоторые послесловия сохранились с утратами, на пример, в Stdr-SA4 (к Евангелию от Иоанна), Stef-ND13 (к Евангелию от Марка).
В некоторых рукописных источниках сохранилось только одно послесловие, на пример, в Pogd-24 (к Евангелию от Матфея), Krnk-2675 (к Евангелию от Матфея). Эти памятники не считались как подтверждающие печатную первоначальную традицию послесловий московских Евангелий-тетр, выпущенных до 1561 г. (и вильнюсских до 1620 г.), так как послесловие к Евангелию от Матфея в такой формулировке встречается и в рукописях, в которых другие послесловия не подтверждают традицию московских Евангелий-тетр, выпущенных до 1561 г.

[18] Как разночтения не учитывались:
а) порядок слов, на пример:
- по десатихъ лѣтѣхъ вместо по лѣтѣхъ десатихъ;
- христова възнесениа издастъ са по лѣтѣхъ ѵ҃і вместо издастъ са по лѣтѣхъ ѵ҃і христова възнесениа (в рукописи Qvrt-15);
б) пропуск отного или нескольких слов, на пример:
- частицы еже (в рукописи Stef-MB305 {в послесловии к Евангелию от Иоанна};
- прилагательного с҃т҃го (в рукописях: NBKM-42 {в послесловии к Евангелию от Марка}, Qvrt-855 {в послесловии к Евангелию от Матфея}, NBIV-23 {в послесловии к Евангелию от Луки});
- существительного ев҃лие (в рукописях: LIMu-15 {в послесловии к Евангелию от Марка}; Szeh-13 {в послесловии к Евангелию от Матфея};
- частицы тѣмъ из фразы самѣмъ тѣмъ в послесловии к Евангелию от Матфея (в рукописях: Obol-9, Norv-9, Epst-1023, BARm-186, LubU-200);
- фразы самѣмъ тѣмъ в послесловии к Евангелию от Матфея (в рукописях: Szeh-13, Stef-MB305, Sptc-98, Sptc-557;
- числительного и҃ в послесловии к Евангелию от Матфея или ѵ҃і в послесловии к Евангелию от Марка (в рукописях: Qvrt-18, Txnr-504, LIMu-35, BeBP-271);
- существительного христова (в рукописи Sptc-235 {в послесловии к Евангелию от Марка});
в) добавления частицы въ в начале послесловия к Евангелию от Матфея (в рукописях: Stef-MB23, WBNr-11803, WBNr-11818, Zgrf-30, Czrt-2232, ChNB-819126, WBNr-11831, WBNr-11834, Stef-ND39, LIMu-25, LIMu-37, WBNr-11837, WBNr-11838, Stef-BA44, LIMu-19, Sptc-634, Arad-6, Sptc-329, Sptc-361, Sptc-394, Sptc-669, WBNr-11820, WBNr-11863, BARm-410 и ParN-20). Как разночтения считались:
- наличие существительного конецъ в начале фразы еже отъ марка сватое ев҃лие;

в следующих исследованных рукописных источниках:[19]

- XIV в.: Rumc-122, Drev-31, Pogd-128,

- XV в.: KirB-2, KirB-3, Epst-306, Kiev, NBKM-1140, NYSp-2, TrSg-66, Arch-C4, AKom-121, Pogd-167, DvrB-185, MDAk-2, Obol-9, Stef-MB23, Blsk-136, Foli-13, Qvrt-18, Qvrt-798, Rumc-124, Rumc-126, Vlkm-17, NBKM-42, Qvrt-855, BrtL-Eg3045, Egor-147, JeOP-A3, KirB-44, Norv-9, Qvrt-13, Qvrt-15, Qvrt-16, Qvrt-17, Rumc-120, Solv-118, Szeh-17, Vlkm-56, Egor-20, Egor-112,[20] KirB-35, MHRB-510, Nkfr-259,[21] Solv-130, TrRc-12, Txnr-504, Vlkm-31,

- XVI в.: Foli-20, KirB-28, BrtL-38782, WBNr-11805, WBNr-11804, ÖNaB-7, Pogd-133, Foli-21, Stef-NTSz32, WBNr-11803, WBNr-11809, BudU-4, NBKM-1360, Pisk-2, TrRc-15, Prsk-2, ZgMH-42, BARm-655, Pogd-142, LIMu-11, LubU-692, Ptrs-44, Stef-ND353, Drag-1806, KirB-37, LIMu-13, MunB-44, Solv-2, WBNr-11807, WBNr-11818, Arch-D32, LIMu-15, LIMu-35, Ptrs-23, Sptc-281, Stef-BA9, Stef-ND23, Szeh-7, Szeh-13, Tkhm-22, Tkhm-24, TrRc-11, WBNr-11812, WBNr-11815, WBNr-11824, Szeh-Q10, Vlkm-41, Zgrf-30, Foli-37, Czrt-2232, Rumc-135, Szeh-11, WBNr-11827, LitA-19-32, MSPC-262, Sptc-382, LIMu-5, Pogd-134, ChNB-819081, ChNB-819126, WBNr-11831, WBNr-11833, WBNr-11834, Epst-308, Epst-1023, Ptrs-22, SnMH-23, Stdr-SA4, Stef-BA21, Stef-ND39, Stef-ND71, WBNr-11826, Slck, Sptc-523, Krnk-11985, LIMu-25, LIMu-37, Ptrs-26, WBNr-11837, WBNr-11838, Jagl-941, Stef-BA44, WBNr-11802, Stef-BA223, Stef-MB305, BARm-722, LIMu-19, Jagl-942, LubS-568, Rumc-128, Scta-37, Vlkm-20, Sptc-439, Sptc-634, Sptc-633, Sptc-679, UrlU-XIII.1R, Arad-6, Arad-25, Arch-C6, BARm-18, BARm-186, BARm-416, BARm-734, BARm-735, ChNB-819169, ClAL-30, ClUB-1282, ClUB-2290, ClUB-4058, Egor-82, Egor-83, Egor-150, Egor-318, Egor-735, Foli-34, Foli-35, Foli-51, Grrt-1, LubU-200, LubS-561, LubU-694, MADR-1,

---

- наличие фразы еже отъ марка сватаго ев$^{\text{Г}}$лиа при отсутствии существительного конецъ;
- наличие фразы еже отъ матдеа (или лоукы) сватое ев$^{\text{Г}}$лие с присутствующим существительным конецъ;
- наличие в послесловии к Евангелию от Иоанна существительного благовѣстие вместо благовѣствованиѥ;
- наличие в послесловиях к Евангелиям от Матфея, Марка и Луки существительного благовѣстиѥ или благовѣствованиѥ вместо ев$^{\text{Г}}$лие;
- пропуск послесловия к Евангелию при сохранении конца евангельского текста и места для послесловия и других помещаемых в конце Евангелий паратекстов;
- другие более значимые изменения в тексте послесловий.

[19] Перечень рукописных источников здесь и далее следует не по алфавитному порядку, но по их датировке.

[20] В рукописи Egor-112 перед послесловием к Евангелию от Марка помещено *аргументум*, часто встречаемый после послесловия к этому Евангелию в южнославянских рукописях.

[21] В рукописи Nkfr-259 после послесловия к Евангелию от Иоанна написано конецъ вьсѣмъ.

MDAk-II.48, MDAk-IV.12, MPDA-187625, MPDA-209731, MPDA-209732,[22] MPDA-209769, MPDA-231894, MSPC-162, NBKM-49, NBKM-52, NBKM-863, PrgM-13, Qvrt-19, Qvrt-25, Rumc-129, Rumc-136, Rumc-139, SANU-149, SnMH-14, SlvK-4312, Solv-3,[23] Solv-4, Solv-131, Sptc-139, Sptc-221, Sptc-235, Sptc-329, Sptc-361, Sptc-394, Sptc-447, Sptc-501, Sptc-559, Sptc-585, Sptc-668, Sptc-669, Sptc-717, Trgv-7526.VII, TrRc-10, TrRc-16, TrSg-68, TrSg-69, Txnr-363, Txnr-501, Vlkm-62, WBNr-11820, WBNr-11825, WBNr-11842, WBNr-11846, BARm-195, BARm-719, Grus, MPDA-209733, NBIV-23, Solv-133, Solv-134,

- XVII в.: BARm-194, Ptrs-20, Ptrs-25, RGBi-4224, Sptc-419, Sptc-516, Sptc-552, Mrgn-0794, Hldr-43, WBNr-11863, WBzl-12,Egor-11, Chst-W152, Czrt-1270, SlvK-9160, PrsK-C8205, LubU-202, WBNr-11865, Solv-146, WBNr-11866, LIMu-33, Solv-127, WBNr-11868, Stef-ND13, BARm-15, RGOR-21, MPDA-187599, WBNr-11869, BeBP-271, LIMu-294, BARm-410, BARm-665, BARm-712, BARm-754, ChNB-819290, LIMu-50, LubS-557, ParN-20, SlvK-9757, Solv-143, Solv-144, Sptc-98, Sptc-557, TrSg-70, Txnr-370, Vifn-90, VPio-2, WBNr-11871,

- XVIII в.: Epst-59, RGOR-871, Egor-140,

- XIX в.: WBNr-11879, UrlU-II20R, RGBi-4649, Egor-139, Egor-145, MPDA-234073.

Небольшая часть из вышеперечисленных 283 рукописей считается списками со старопечатных изданий. Среди них можно указать одиннадцать следующих памятников: MPDA-209733, RGBi-4224, Chst-W152, Epst-59, RGOR-871, Egor-140, UrlU-II20R, RGBi-4649, Egor-139, Egor-145, MPDA-234073. В случае трех из них, т.е. Epst-59 (Ostapczuk 2023b: 181-197), Egor-139 (Ostapczuk 2022b: 373-396), Egor-145 (Ostapczuk 2023a: 349-360), текстологическое исследование памятей и праздников месяцеслова доказало, что они являются списками с московских изданий, выпущенных до 1651 г. включительно. Тем самым остальные 272 евангельские рукописи, их протографы либо антиграфы, могли служить образцами этих паратекстов к благовестным книгам в московских Евангелиях-тетр, печатанных до 1651 г., и первых трех виленских.

Среди постановлений Стоглавого собора 1551 г. одной из сформулированных задач было исправление наличествующих в богослужебных книгах неточностей и ошибок писцов (Емченко 2000: 255). Достижение этой задачи в короткое время писцами в рукописных книгах было невозможным. Именно это стало причиной возникновения в Москве книгопечатания, которое

[22] В рукописи MPDA-209732 в послесловии к Евангелию от Иоанна стоит благовѣствованіе.
[23] В рукописи Solv-3 в послесловии к Евангелию от Иоанна написано благовѣщеваніе.

в значительной степени способствовало ускорению этого процесса (Вознесенский 2018: 202, 205-208). Ведь требовалось проверить только один экземпляр, подготовленный издателями, после чего можно было сразу же напечатать большее количество экземпляров исправленных литургических книг, которые писцы могли использовать для копирования (Вознесенский 2018: 202). Именно тем и объясняется выбор Евангелия-тетр как первой, в противоположность Кракову, Цетинье и Тырговиште, книги, напечатанной в Москве (Вознесенский 2016: 44-45).

Вполне возможно, что московские издатели при подготовке Евангелий-тетр – как и в случае Апостола 1564 г.[24] – использовали не одну отдельную рукопись, текст которой был признан исправным и воспроизводился без изменений, а два или даже более источника. Поэтому не исключено, что некоторые исследованные Евангелия-тетр, не вошедшие в число вышеперечисленных 272 рукописей, также могли быть использованы издателями. Корректуре могли подвергаться отдельные формулировки послесловий, например: **конецъ еже отъ матѳеꙗ сватое ев҃лие** (вместо корректного **конецъ еже отъ матѳеꙗ сватого ев҃лиꙗ**) или **конецъ еже отъ марка сватое ев҃лие** (вместо корректного **еже отъ марка сватое ев҃лие**), а также употребление существительных **благовѣстие** или **благовѣствованиѥ** (вместо **ев҃лие** в послесловиях к первым трём Евангелиям) и **ев҃лие** (вместо **благовѣствованиѥ** в послесловии к Евангелию от Иоанна). Исправлению со стороны издателей могли подвергнуться и стихометрические[25] данные Евангелия от Луки, в которых иногда указывалось 2070 вместо 2800 стихов. Такие данные представлены в 32 источниках,[26] входящих в число вышеупомянутых 272 рукописей.

Закономерность соотношения послесловий к Евангелиям в московских старопечатных богослужебных Евангелиях-тетр, изданных до 1651 г., а также в первых трёх виленских изданиях, с рукописной традицией 272 вышеупомянутых источников требует дальнейшего подтверждения на материале других паратекстов и самого евангельского текста.

---

[24] По мнению А. В. Вознесенского, при печати Апостола 1564 г. был использован целый ряд рукописей (Вознесенский 2014: 54).

[25] О стихометрических данных в старопечатных и рукописных церковнославянских Евангелиях-тетр см. Ostapczuk 2025b: 124-137.

[26] Т. е. в следующих рукописях: Vlkm-17, KirB-28, NBKM-1360, TrRc-15, Drag-1806, LIMu-13, Sptc-281, Szeh-13, WBNr-11827, Sptc-382, LIMu-5, ChNB-819081, Ptrs-22, Stef-ND71, WBNr-11826, Sptc-523, WBNr-11837, Stef-BA223, Jagl-942, Sptc-633, LubS-561, NBKM-52, SlvK-4312, Sptc-139, Sptc-235, Sptc-501, Sptc-669, Txnr-363, WBNr-11825, BARm-719, WBNr-11863 и PrsK-C8205.

Послесловия к Евангелиям в львовских Евангелиях-тетр и их отношение к рукописной традиции

Приложение, помещённое в конце первого львовского Евангелия-тетра, указывает, в частности, на использование при его подготовке старопечатных церковнославянских изданий.[27] Паратексты, следующие за Евангелиями в львовском Евангелии-тетр 1636 г., содержат указания на количество глав (в соответствии с современным делением евангельского текста) и богослужебных зачал,[28] а также, посредством существительного **конецъ**, наличествующего во всех послесловиях, на завершение благовестных книг. Кроме того, для обозначения Евангелий во всех послесловиях без исключения употребляется существительное **єѵ҃лиѥ**. Два последних обстоятельства свидетельствуют о целенаправленной унификации,[29] то есть гармонизации структуры и словесного состава всех четырёх послесловий к Евангелиям, осуществлённой львовскими издателями. Если данное предположение справедливо, то все четыре послесловия к благовестным книгам в вышеуказанных формулировках, наличествующие в львовских богослужебных Евангелиях-тетр, могут быть обнаружены только в рукописных источниках, переписанных с этих изданий.

Текстологическое исследование послесловий к Евангелиям в львовских старопечатных и рукописных богослужебных Евангелиях-тетр показало наличие вышеуказанных формулировок лишь в нескольких, датированных позже источниках:

- послесловия, характерные для братских евангельских изданий, были выявлены в:[30] LIMu-36, Drag-1820;[31]

- послесловия, характерные для евангельских изданий Михаила Слезки, были выявлены в:[32] Stef-NTSz244.

---

[27] О послесловиях к Евангелиям в кириллических изданиях Библий и Новых Заветов, напечатанных до 1636 г. см. Ostapczuk 2026b.

[28] См. Ostapczuk 2026a.

[29] Исследование нескольких отрывков евангельского текста (о результатах исследования первых десяти зачал второго Евангелия см.: Ostapczuk 2017a: 362) указало на последовательную замену в львовских изданиях одного указательного местоимения другим, а именно **тоу** на **тамо**.

[30] В некоторых рукописных Евангелиях-тетр были выявлены отдельные послесловия к Евангелиям в дословных формулировках, как и в братских изданиях, на пример, в BARm-17 (послесловие к Евангелию от Матфея); Szeh-12 (послесловие к Евангелию от Матфея); Sptc-613 (послесловие к Евангелию от Матфея). В двух рукописных Евангелиях-тетр, т.е. в BARm-674 и Ptna-35, утрачен частично текст Евангелия от Иоанна вместе с послесловием был добавлены позже.

[31] В рукописном Евангелии-тетр Drag-1820 (датируется XVIII в.) послесловие к Иоанну утрачено.

[32] В некоторых рукописных Евангелиях-тетр были выявлены отдельные послесловия к Евангелиям в дословных формулировках, как и в изданиях Михаила Слезки, на пример, в Sptc-701 (послесловие к Евангелию от Матфея и Марка; у Луки – послесловие пропущено) Рукописное Евангелие-тетр Namt-N12 (датируется 1721 г.) имеет послесловие к Евангелию

Первые два рукописных Евангелия-тетр датируются более поздним временем, чем первое братское евангельское издание, тогда как третья рукопись датируется очень широко: в карточном каталоге хранилища указано лишь «XVII столетие».[33]

Текстологическое исследование послесловий к Евангелиям, наличествующих в львовской старопечатной и рукописной традициях, не выявило возможных оригиналов первого братского издания Евангелия-тетр, выпущенного во Львове в 1636 г. Тем самым можно считать обоснованным предположение о проведенной львовскими издателями редактуре всех четырех послесловий к Евангелиям и, возможно, других паратекстов.

Заключение

Проведённое исследование показало, что послесловия к Евангелиям в кириллических старопечатных восточнославянских Евангелиях-тетр представляют собой важный текстологический маркер, позволяющий проследить как преемственность, так и редакторскую переработку рукописной традиции в печатной книге. Анализ избранных паратекстов в восточнославянских евангельских изданиях выявил наличие двух редакционных линий – московской до 1651 г. (отраженной в виленских изданиях Маммоничей) и московской после 1657 г., а также львовской (братской и М. Слезки), различающихся по составу, формулировкам и степени унификации, а также по характеру связи с предшествующей рукописной традицией. Эти текстологические традиции отражены в киевских и почаевских изданиях.

Наиболее отчётливо зависимость печатной традиции от рукописной прослеживается в московских изданиях, выпущенных до 1651 г., а также в первых трёх виленских Евангелиях-тетр. Для этой группы установлен широкий круг рукописных источников (272 памятника), которые могли служить образцами, протографами или антиграфами при подготовке печатных изданий.

Иной характер имеет львовская традиция, в которой выявляется сознательная редакторская унификация послесловий к Евангелиям и, возможно, других паратекстов. Замена стихометрических данных указаниями на число глав и зачал, унификация формул завершения книг и употребляемой терминологии свидетельствуют о целенаправленной работе издателей, стремившихся привести паратекстуальный аппарат к единому образцу. Крайне

от Матфея тождественное с послесловием в изданиях Михаила Слезки, но оно – как указано на титульным листе – было списанное с издания Нового Завета выпущенного в Чернигове в 1717 г.

[33] В стертой в большей части записи в этой рукописи на 18-тым листе читается дата 1664 г. (ѧѫ҃ѯѧ).

ограниченное число рукописных параллелей, датированных более поздним временем, чем первые львовские издания, позволяет предположить, что львовские издания не просто воспроизводили рукописную традицию, но существенно её перерабатывали. Тем самым старопечатные восточнославянские Евангелия-тетр предстают не только как носители унаследованной рукописной текстовой традиции, но и как самостоятельный этап её редакционного переосмысления.

Литература

Вернер, Инна Вениаминова: Епифаний Славенецкий как переводчик summaria capitulorum в старопечатных служебных Четвероевангелиях. In: Славяноведение, 2025, № 2, с. 59-74.

Вознесенский, Андрей Владимирович: Апостол 1564 года и первые опыты книгопечатания в Москве. In: Национальная библиотека (Санкт-Петербург), 2014, № 1, с. 48-57.

Вознесенский, Андрей Владимирович: Кириллические издания Евангелия XVI века. In: Национальная библиотека (Санкт-Петербург), 2016, № 1, с. 40-41.

Вознесенский, Андрей Владимирович: Книжная справа в ранней истории Московского Книгопечатания. In Лончакова, Г. А. – Шилова, И. А. – Подопригора, В. В. (eds.): Рукописи, старопечатные и редкие книги в собраниях России. Посвящается юбилею Елены Ивановны Дергачевой-Скоп. Новосибирск: Книга и литература, 2018, с. 199-209.

*Емченко, Елена Борисовна: Стоглав: Исслед*ование *и текст.* Москва: Индрик, 2000.

Ostapczuk, Jerzy: Евангелие от Марка в старопечатных изданиях богослужебных четвероевангелий. In Алексеев, А. А. (отв. ред.): Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания библейского сборника Матфея Десятого. Санкт-Петербург: Издательство Пушкинского Дома, 2017a, с. 357-367.

Ostapczuk, Jerzy: Подлинник виленского (евьеского) четвероевангелия 1644 г. In Суша, А. А. (ed.): Матэрыялы Міжнароднага Кангрэса «500 гадоў беларускага кнігадрукавання», Частка 1. XIII Міжнародныя кнігазнаўчыя чытанні, Мінск, 14-15 верасня 2017 г. Минск: Нацыянальная Бібліятэка Беларусі, 2017b, с. 291-297.

Ostapczuk, Jerzy: Памяти мучеников в месяцесловах старопечатных кириллических Евангелий тетр – предварительные замечания на примере шести месяцев (март-август). In Сизиков, А. В. (ed.): Fons Sapientiae Verbum Dei. Сборник научных статей в честь 80-летия

профессора Анатолия Алексеевича Алексеева. Санкт-Петербург: Институт Лингвистических Исследований РАН, 2022a, с. 212-230.
Ostapczuk, Jerzy: Рукописное Евангелие-тетр РГБ собр. Е. Е. Егорова (ф. № 98) № 139 и его старопечатный оригинал. Исследование месяцесловных памятей. In: Rocznik Teologiczny, 2022b, roč. 64, č. 2, s. 373-396.
Ostapczuk, Jerzy: Старопечатные оригиналы рукописного Евангелия тетр РГБ. Собр. Е. Е. Егорова № 145: Опыт исследования памятей месяцеслова. In Левшина, Ж. Л. (ed.): Семнадцатые Загребинские чтения: К 80-летию Вячеслава Михайловича Загребина. Санкт-Петербург: Российская Национальная Библиотека, 2023a, с. 349-360.
Ostapczuk, Jerzy: Старопечатный оригинал рукописного Евангелия тетр РГБ Ед. Пост. № 59 (1735 – 1736 гг.). Текстологическое исследование месяцеслова. In Воронцова, Е. В. – Сундукова, Д. А. (eds.): Комплексная археография Московского университета: сборник научных статей (Труды исторического факультета МГУ, Вып. 208, Сер. II: Исторические исследования, вып. 139). Москва: Архив РАН – Археодоксія, 2023b, с. 181-197.
Ostapczuk, Jerzy: Oryginał cyrylickich starych druków Ewangelii Tetr wydanych w Poczajowie. Analiza świąt i świętych obecnych w menologionach. In: Slavistica Vilnensis, 2023c, roč. 68, č. 1, s. 10-23.
Ostapczuk, Jerzy: Cyrillic Early Printed Tetraevangelia issued in Kyiv in 1697 and 1712 – their liturgical tradition and original. Study of saints and feasts present in the menologia. In: Rocznik Teologiczny, 2023d, roč. 65, č. 1, s. 7-32.
Ostapczuk, Jerzy: The Cyrillic Early Printed Liturgical Tetraevangelion issued in Vilnius / Vievis in 1644 and Its Source. Research into the Saints and Feasts Present in the Menologia. In: Slavia, 2024, roč. 93, č. 1, s. 62-77.
Ostapczuk, Jerzy: The Application of Titulus Finalis, Subscriptions, Total Stichometry in the Textual Classification of Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. In: Biblical Annals, 2025, roč. 15, č. 3, s. 593-609.
Ostapczuk, Jerzy: Стихометрични данни в старопечатните български Евангелия и отношението им към рукописната традиция. In Димитрова, М. (ed.): Азбука, език, идентичност. Втори международен форум за кирилицата, 27–28 юни 2024 г. София и Пловдив. София: Администрация на Президента на Република България – Министерство на Образованието и Науката, 2025b, с. 124-137.
Ostapczuk, Jerzy: Final Numeric Notation in Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelia from Lviv (в печати), 2026a.

Ostapczuk, Jerzy: Posłowia do Ewangelii i końcowe dane numeryczne w cerkiewnosłowiańskich wydaniach Biblii i Nowego Testamentu z XVI i XVII wieku. Slavistica Vilnensis (в печати), 2026b.
Ostapczuk, Jerzy – Dzierżanowska, Barbara: Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue. In: Rocznik Teologiczny, 2023, roč. 65, č. 3, s. 465-514.
Ostapczuk, Jerzy – Wysoczański, Wiktor – Maciuszko, Janusz Tadeusz – Tofiluk, Jerzy: Краткие жития Евангелистов в кириллических старопечатных Евангелиях тетр и их происхождение. In: Konštantínove listy, 2020, roč. 13, č. 1, s. 126-143.

Список сокращений

AKom – Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург, собрание Археографической комиссии
Arad – Библиотека Православной архиепископии Арада, Арад (Румыния)
Arch – Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург, Архангельское собрание
BARm – Библиотека Румынской академии Наук, Бухарест
BeBP – Библиотека Сербской Патриархии, Белград
Blsk – Российская государственная библиотека, Москва, собрание Т. Ф. Большакова (фонд № 37)
BrtL – Британская библиотека, Лондон
BudU – Университетская библиотека Университета имени Лоранда Этвёша, Будапешт
ChNB – Харьковская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко, Харьков
Chst – Библиотека Честера Битти, Дублин
ClAL – Библиотека Румынской академии, Филиал Клуж-Напока
ClUB – Центральная библиотека Университета им. Л. Благи, Клуж-Напока
Czrt – Национальный музей, Краков
Drag – Монастырь Драгомирна (Румыния)
Drev – Российская государственная библиотека, Москва, собрание Общества истории и древностей российских (фонд № 205)
DvrB – Российская государственная библиотека, Москва, собрание материалов из Дворцовых библиотек (фонд № 492)
Egor – Российская государственная библиотека, Москва, собрание Е. Е. Егорова (фонд № 98)
Epst – Российская государственная библиотека, Москва, собрание единичных поступлений рукописных книг древней традиции (фонд № 722)
Foli – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, рукописи в формате фолио (F.I.)

Grrt – Библиотека Принстонского университета, Принстон (Нью-Джерси), собрание Роберта Гарретта
Grus – Евангелие, хранящееся в монастыре с. Грушево (Закарпатская область, Украина)
Hldr – Хиландарский монастырь (Афон, Греция)
Jagl – Ягеллонская библиотека, Краков
JeOP – Библиотека Иерусалимского православного патриархата, Иерусалим
Kiev – Евангелие из киевского Пустынно-Никольского монастыря, Национальная библиотека Украины имени В. И. Вернадского, Киев, собрание рукописных книг Киево-Пустынного Никольского монастыря (фонд 308), рукопись № 548
KirB – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, библиотека Кирилло-Белозерского монастыря (фонд 351)
Krnk – Библиотека Корницкая Польской академии наук, Корник (Польша)
LIMu – Львовский исторический музей, Львов
LitA-19 – Библиотека Литовской академии наук имени Врублевских, Вильнюс, фонд 19
LubU – Университетская библиотека Люблинского католического университета Иоанна Павла II, Люблин
LubS – Библиотека Митрополитальной духовной семинарии в Люблине, Люблин
MADR – Российская государственная библиотека, Москва, собрание «Прочие» библиотеки Московской духовной академии (фонд 173/IV)
MDAk – Российская государственная библиотека, Москва, Фундаментальное собрание библиотеки Московской духовной академии (фонд 173/I)
Mrgn – Библиотека и музей Пирпонта Моргана, Нью-Йорк
MHRB – Национальный исторический музей Республики Беларусь, Минск
MPDA – Библиотека Московской духовной академии, Сергиев Посад
MSPC – Музей Сербской православной церкви, Белград
MunB – Баварская государственная библиотека, Мюнхен
Namt-N – Национальное архивное агентство Республики Молдова, Кишинёв, собрание Ново-Нямецкого монастыря, опись 2
NBIV – Народная библиотека имени Ивана Вазова, Пловдив
NBKM – Национальная библиотека свв. Кирилла и Мефодия, София
Nkfr – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг П. Н. Никифорова (фонд 199)
Norv – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг А. С. Норова (фонд 201)
NYSp – Нью-Йоркская публичная библиотека, собрание Спенсера
Obol – Российская государственная библиотека, Москва, собрание Оболен-

ского (фонд 201)
ÖNaB – Австрийская национальная библиотека, Вена
ParN – Национальная библиотека Франции, Париж
Pisk – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг Д. В. Пискарёва (фонд 228)
Pogd – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, собрание Н. П. Погодина (№ 583)
PrgM – Национальный Музей, Прага
Prsk – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг Г. М. Прянишникова (фонд 242)
PrsK – Государственная научная библиотека в Прешове, Прешов
Ptna – Монастырь Путна (Румыния)
Ptrs – Львовская национальная научная библиотека Украины им. В. Стефаника, Львов
Qvrt – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, пергаментные рукописи в формате кварто (Q.I)
RGBi – Российская государственная библиотека, Москва, Музейное собрание (фонд 178)
RGOR – Российская государственная библиотека, Москва, фонд 218
Rumc – Российская государственная библиотека, Москва, Собрание Н. П. Румянцева
SANU – Архив Сербской академии наук и искусств, Белград
Scta – Монастырь Сучевица, Сучевица (Румыния)
Slck – Слуцкое Евангелие, Частная библиотека минских митрополитов, Минск
SlvK – Славянская библиотека при Национальной библиотеке Чешской Республики, Прага
Solv – Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург, собрание Соловецкого Монастыря
SnMH – Библиотека Исторического музея в Саноке, Санок
Sptc – Национальный музей им. А. Шептицкого, Львов
Stdr – Библиотека Сербской православной церкви, Сентендре
Stef – Львовская национальная научная библиотека Украины имени В. Стефаника, Львов
Szeh – Национальная Библиотека им. Сеченьи, Будапешт, рукописи Fol. Eccl. Slav
Tkhm – Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, собрание академика М. Н. Тихомирова
Trgv – Музей книгопечатания и старорумынской книги, Тырговиште
TrRc – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукопи-

сей ризницы Троице-Сергиевой лавры (фонд 304/III)
TrSg – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры (фонд 304/I)
Txnr – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова (фонд 299)
UrlU – Зональная научная библиотека Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург
Vifn – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг библиотеки Вифанской духовной семинарии (фонд 556)
Vlkm – Российская государственная библиотека, Москва, собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря (фонд 113)
VPio – Библиотека Папского Восточного института, Рим
WBNr – Национальная библиотека, Варшава
WBzl – Библиотека монастыря отцов-базилиан, Варшава
ZgMH – Хорватский исторический музей, Загреб
Zgrf – Монастырь Зограф (Афон, Греция)

Рукописные источники
AKom: 121
Arad: 6, 25
Arch: C4, C6, D32
BARm: 15, 17, 18, 186, 194, 195, 410, 416, 655, 665, 674, 712, 719, 722, 734, 735, 754
BeBP: 271
Blsk: 136
BrtL: 38782, Eg3045
BudU: 4
ChNB: 819081, 819126, 819169, 819290
Chst: W152
ClAL: 30
ClUB: 1282, 2290, 4058
Czrt: 1270, 2232
Drag: 1806, 1820
Drev: 31
DvrB: 185
Egor: 11, 20, 82, 83, 112, 139, 140, 145, 150, 318, 735
Epst: 59, 147, 306, 308, 1023
Foli: 13, 20, 21, 34, 35, 37, 51
Grrt: 1
Grus

Hldr: 43
Jagl: 941, 942
JeOP: A3
Kiev
KirB: 2, 3, 28, 35, 37, 44
Krnk: 2675, 11985
LIMu: 5, 11,13, 15, 19, 25, 33, 35, 36, 37, 50, 294
LitA-19: 32
LubS: 557, 561, 568
LubU: 200, 202, 692, 694
MADR: 1
MDAk: 2, II.48, IV.12
Mrgn: 0794
MHRB: 510
MPDA: 187599, 187625, 209731, 209732, 209733, 209769, 231894, 234073
MSPC: 162, 262
MunB: 44
Namt-N: 12
NBIV: 23
NBKM: 42, 49, 52, 863, 1140, 1360
Nkfr: 259
Norv: 9
NYSp: 2
Obol: 9
ÖNaB: 7
ParN: 20
Pisk: 2
Pogd: 24, 128, 133, 134, 142, 167
PrgM: 13
Prsk: 2
PrsK: C8205
Ptna: 35
Ptrs: 20, 22, 23, 25, 26, 44
Qvrt: 13, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 798, 855
RGBi: 4224, 4649
RGOR: 21, 871
Rumc: 120, 122, 124, 126, 128, 129, 135, 136, 139
SANU: 149
Scta: 37
Slck
SlvK: 4312, 9160, 9757

Solv: 2, 3, 4, 118, 130, 127, 131, 133, 134, 143, 144, 146
SnMH: 14, 23
Sptc: 98, 139, 221, 235, 281, 329, 361, 382, 394, 419, 439, 447, 501, 516, 523, 552, 557, 559, 585, 613, 634, 633, 668, 669, 679, 717
Stdr: SA4
Stef: BA9, BA21, BA44, BA223, MB23, MB305, ND13, ND23, ND39, ND71, ND353, NTSz32, NTSz244
Szeh: 7, 11, 12, 13, 17, Q10
Tkhm: 22, 24
Trgv: 7526.VII
TrRc: 10, 11, 12, 15, 16
TrSg: 66, 68, 69, 70
Txnr: 363, 370, 501, 504
UrlU: II20R, XIII.1R
Vifn: 90
Vlkm: 17, 20, 31, 41, 56, 62
VPio: 2
WBNr: 11802, 11803, 11804, 11805, 11807, 11809, 11812, 11815, 11818, 11820, 11824, 11825, 11826, 11827, 11831, 11833, 11834, 11837, 11838, 11842, 11846, 11863, 11865, 11866, 11868, 11869, 11871, 11879
WBzl: 12
ZgMH: 42
Zgrf: 30

НАТАЛІЯ СИРОТИНСЬКА – ТАРАС ДУБРОВНИЙ[1]

Почаївський Богогласник 1790/1791 року в українській культурі: музично-поетичний контекст

DOI 10.17846/pdjkss.2026.68-85

Syrotynska, Natalia – Dubrovnyi, Taras: The Pochaiv Bohoglasnyk of 1790/1791 in Ukrainian Culture: Musical and Poetic Context

This article examines the Pochaiv *Bogoglasnyk* of 1790/1791 as an important monument of Ukrainian spiritual and musical culture of the 17th–18th centuries. It highlights the role of the Pochaiv Lavra as a spiritual, educational, and publishing center where Greek-Byzantine, Ukrainian, Roman Catholic, and Western European cultural traditions interacted. Particular attention is paid to the interconnections between sacred songs and the monodic tradition, part-based polyphony, folklore, and Western European musical and poetic culture. Emphasis is placed on the multicultural nature of the collection, as evidenced by the presence of Ukrainian, Polish, and Latin texts in its sacred songs. The significance of this genre as a vital link between sacred monody, paraliturgical song, and the formation of a new Ukrainian song style – in particular, the preconditions for the emergence of the romance – is substantiated. The development of a computer program for analyzing the text and melody of monody and sacred songs is noted.

Pochaiv Bohoglasnyk of 1790/1791; spiritual song; irmologion; romance; Ukrainian music.

В українській культурі упродовж століть важливе місце відігравала духовна складова, що було зумовлено історичними обставинами перебування українського етносу у складі різних державних та геополітичних утворень. Це визначило особливу роль Православної Церкви на етнічних українських територіях, в лоні якої від давніх часів розвивалися книжність, освіта і різножанрова мистецька палітра. Тож невипадково і музична спадщина була найяскравіше представлена духовними творами, чиє еволюціонування простежується від середньовіччя з невменними знаками до лінійного нотопису ранньомодерної доби. Така реформаторська зміна відчутно вплинула на подальше розширення жанрового репертуару української музики. Знаковим в цьому контексті був також перехід від монодійної практики (одноголосся)

[1] Проф. Наталія Сиротинська, доктор мистецтвознавства, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9524-4574, кафедра музикознавства та хорового мистецтва, Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Валова 18, 79000, м. Львів, e-mail: nsyrotynska@gmail.com. Доц. Тарас Дубровний, кандидат мистецтвознавства, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4879-0084, завідувач кафедри музикознавства та хорового мистецтва, Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Валова 18, 79000, м. Львів, e-mail: tarasdubrovnyy@gmail.com.

до партесного співу (багатоголосссся) наприкінці XVI століття, а також до розвитку паралітургійних жанрів, що стало важливим знаком збагачення духовного простору XVII – XVIII століть.

У зазначених процесах важливу роль відігравали духовні центри, які формували сприятливе середовище для розвитку церковного співу й музичного мистецтва назагал. Таким осередком була Свято-Успенська Почаївська лавра, чия діяльність особливо виділяється в період від 1713 до 1831 роки, коли Почаївський монастир входив до Василіянського чину.[2] Цей період відзначився найбільшим розквітом обителі як духовного, інтелектуального й видавничого центру, де перетиналися різні культурні традиції – греко-візантійська, українська і римо-католицька поруч з відчутними європейськими впливами.

Важливим свідченням діяльності Почаївського монастиря стала публікація Почаївського Богогласника 1790/1791 років. Цей збірник духовних пісень неодноразово привертав увагу науковців, зокрема понад 30 років його вивчав український музикознавець Юрій Медведик (1963 – 2020) – автор чисельних розвідок і монографій. Він автор монографії «Українська духовна пісня XVII-XVIII століть» (Медведик 2006), збірника тематичних наукових праць «Ad Fontes: з історії української музики XVII – початку XX ст.» (Медведик 2015), монографії «Духовна пісня в Україні: витоки, розвиток, жанри» (Медведик 2023), опублікованої після раптової смерті науковця. Ю. Медведик також опублікував факсимільні праці: «Пісні до Почаївської Богородиці: Перевидання друку 1773 року» (Медведик 2000) та «Почаївський Богогласник 1790/91 рр.» (Медведик 2016). Останнє видання вийшло в Німеччині у співпраці з відомим славістом Гансом Роте і містило повне факсиміле оригінального тексту, дешифрування літургійних напівів, коментарі та науковий аналіз.

Значимість Почаївського Богогласника 1790/91 рр. засвідчується його чисельними перевиданнями, зокрема в Почаєві у 1805, 1825 рр., Львові – 1850, 1886 рр., Києві – 1894, 1900, 1903 рр., Холмі – 1894, 1900, 1903 рр. і знову в Почаєві у 1900, 1902 та 1908 рр. Це засвідчує велику запотребованість українського суспільства в духовній музиці. Чисельність передруків також увиразнює прогресивне мислення і стратегічне бачення очільників духовних осередків, що сприяло розвитку і утвердженню співочих традицій в обрядовій практиці.

---

[2] Василіянський чин святого Йосафата (ЧСВВ) – це чернечий чин Української Греко-Католицької Церкви, заснований у 1617 році митрополитом Йосифом Велямином Рутським та святим Йосафатом Кунцевичем. Ченці цього чину відіграли ключову роль у збереженні духовності, освіти та національної ідентичності українців. В 1831 р. після польського Листопадового повстання Почаївський монастир передали Російській православній церкві, василіянський вплив було ліквідовано, а Почаївська лавра стала православною.

В цьому контексті важливо відзначити передумови активної діяльності Почаївської лаври, зокрема друкарської, спрямованої на піднесення духовно-обрядового життя і просвітницької діяльності. Так, в 1700 році у Львові, у Святоюрській монастирській друкарні було опубліковано «Ірмологіон», який став першим друкованим нотним Ірмологіоном у східнослов'янському культурному просторі.[3] Це унікальна культурна пам'ятка, що надалі мала величезне значення у розвитку церковного співу на українських етнічних землях. На цій основі у друкарні львівського Успенського братства в 1709 році було надруковано наступний Ірмологіон, з доповненням літургійного репертуарі. Як наслідок, в друкарні Почаївського монастиря також вийшли друком нотолінійні ірмологіони у 1766, 1775 і 1794 роках.

Друкований формат відчутно пришвидшив поширення цих збірників та їх вплив на обрядовий спів інших регіонів. Так, вплив Львівських і Почаївських ірмологіонів на літургійний спів Закарпаття відзначає Ігор Задорожний (2008): «Протягом багатьох століть Мукачівський монастир був центром духовного життя на Закарпатті… Основними посібниками навчання церковного співу були рукописні і друковані Ірмологіони. У Мукачівському монастирі використовували львівські і почаївські друковані видання, наприклад, почаївський Ірмологіон 1755 року». Спільність окремих музичних текстів Львівських стародрукованих ірмологіонів 1700 та 1709 років з рукописним ірмологіоном Івана Югасевича відзначав також словацький дослідник Шімон Марінчак (2009).

Зазначимо, що поява в Україні літургійних ірмологіонів відбулася завдяки переходу з невменної нотації на лінійну наприкінці XVI століття (Syrotynska 2022: 295-305). Це стало важливим реформаторським кроком, що дозволив не лише зафіксувати монодійний репертуар у точному прочитанні, але й запровадити в українському обряді багатоголосий/партесний спів. Практику партесного співу підтримав також Супрасльський Благовіщенський монастир, розташований на перетині білоруської, української та польської релігійних культур. Віднайдення в монастирі рукописних партесних творів з атрибуцією «Супрасльські кантики» (1667 – 1693) увиразнило активну участь обителі у створенні і поширенні літургійного багатоголосся, а високий мистецький рівень цих творів підтвердила їх подальша публікація (Шуміліна 2022). Важливо зазначити, що створенню кантиків передував процес поступової адаптації, поруч із доброю обізнаністю монахів із багатоголоссям та високим рівнем виконавської практики.[4]

---

[3] Ірмологіон (гр. ειρμός – зв'язка) – це український нотолінійний літургійний збірник вибраного монодійного репертуару повного церковного року, назву отримав завдяки найчисельнішому жанру ірмосів.

[4] Перші зразки багатоголосого співу розміщені в рукописному Супрасльському ірмологіоні,

Супрасльський монастир вирізнявся також активним сприянням у розбудові шкільництва, у розвитку церковного співу і друкарства. Аналогічні форми діяльності були характерні і для Почаївського монастиря, де активно функціонували чернечі та світські школи з вивченням риторики, філософії, богослов'я. За період 1730 – 1800 років в друкарні Почаївського монастиря було надруковано 394 різних найменувань книг, серед яких особливу роль відіграло видання Богогласника в 1790, 1805, 1825 роках. Це підсумувало тривалий процес накопичення і творення репертуару духовних пісень, вперше так яскраво увиразнених в друкованому Почаївському Богогласнику 1790/1791 років. У цьому простежується послідовний і логічний процес розвитку в Україні духовних жанрів – від фіксації монодійних піснеспівів у нотолінійних ірмологіонах до партесного багатоголосся та паралітургійної духовної пісні, а звідти до формування передумов розвитку світської музичної культури. Водночас в соціокультурному просторі не переставали звучати народні пісні і канти, декламувалися вірші і плекалися мистецькі традиції. Все це сукупно впливало на розвиток духовної пісні, в якій акумулювався значний потенціял музично-поетичного контексту доби. Якщо висловлюватися метафорично, то духовна пісня в Україні XVII – XVIII століть стала тим борхесівським «алефом», в якому відображався досвід минулого, тогочасні смисли та імпульси для їх подальшого розвитку.

Повторимо, що регулярне перевидання Почаївського Богогласника 1790/1791 рр. засвідчує особливу запотребованість українського суспільства в духовній пісні, яка виконувала цілий ряд функцій, зокрема збереження музично-поетичних традицій. В цьому контексті варто підкреслити відносну простоту цього жанру для запам'ятовування і поширення. Це досягалося завдяки куплетній формі, чіткій метроритміці і виразному мелодичному фразуванню, що сукупно сприяло швидкому опануванню репертуаром духовних пісень. Проте зміст, закладений у текстах, охоплював широкий спектр духовно-етичних, морально-повчальних та світоглядних ідей. В цьому велику роль відіграла добра освіта творців духовних пісень, імена яких віднайшов Ю. Медведик. Дослідник уклав відповідний алфавітний покажчик і опублікував його в другому томі видання Богогласника 1790/1791 років. Він також відзначає авторів пісень в інципітарії богогласникових пісень із зазначенням рукописних фондів, бібліографії, а також наявності

створеному в 1638–1639 рр. Феодором Семионовичем. В цьому збірнику в формі чотириголосої партитури *алт, бас, дышкант і тенор* зафіксована *Херувимська пісня* (арк. 14-15 зв.) і піснеспів *Никто же притека* (арк. 286–286 зв.). Syrotynska, N. – Dubrovnyi, T.: The Supraśl Canticles in the Context of Cultural and Artistic Life of the Kyiv Metropolia of XVII-XVIII Centuries. Musikgeschichte in Mittel- und Osteuropa. Mitteitsgemeinschaft an der Universität Leipzig, heft 25, Leipzig: Gudrun Schröder Verlag, 2023, S. 47-61.

акровіршів (Медведик 2016: 241-371). Важливо зазначити, що такий поетичний метод використовувався у практиці різних народів, про це свідчить, зокрема, репертуар Шаришського співаника XVIII ст., докладно опрацьований словацьким дослідником Петером Женюхом (2006). І безумовно, що зазначена форма акростиха використовувалася в культурі всього європейського простору, апелюючи до досвіду дохристиянської доби. Акростих особливо виразно простежується у візантійській гимнографії, тож виявлення цієї форми у текстах духовних пісень свідчить про добру обізнаність їх творців з літургійними текстами і книжною поетикою назагал.[5]

Водночас, творці духовних пісень використовували ще один засіб середньовічної композиції – практику співу «на подобен» (гр. *προσόμοια* – дуже схоже), тобто на зразок, що полегшувало виконання літургійних текстів впродовж повного церковного року. Завдяки своїй зручності для усного запам'ятовування великих об'ємів сакрального репертуару, спосіб співу «на подобен» дуже швидко став універсальним для практичного навчання. В європейській традиції аналогічний метод отримав визначення «контрафактури», що означало вільне оперування мелодіями і їх застосуванням до нових поетичних текстів. Як у середньовічних рукописах над літургійних текстом зазначали «подобен»-зразок, так і перед текстом духовної пісні розміщували інформацію про мелодичний «тон». Ю. Медведик зазначав, що: «Інколи до одного поетичного тексту зазначалися два «тони». Зафіксовано й такі вказівки, згідно яких пропонувалося співати поетичний текст на вибір: на мелодію української духовної пісні або польської, як виняток латиномовної» (Медведик 2015: 26). Тож невипадково в Почаївському Богогласнику 1790/1791 рр. присутні пісні українською, польською і латинською мовами, або тримовний варіант одного тексту.[6] Це підтверджує полікультурний характер духовно-музичного середовища тогочасної України і відкритість української духовної пісні до різних мовно-культурних традицій. Зазначена особливість виявляє великі перспективи для подальших досліджень, про що вичерпно висловився Петер Женюх. Науковець пише, що: «життєздатність паралітургічної пісенної культури, яка сформувалася в середовищі контактів Сходу і Заходу, дає можливість інтердисциплінарного дослідження міжетнічних, міжкультурних і міжрелігійних відносин, а також відкриваються можливості

[5] Найбільш відомим гимнографом, який використовував акростих, був Роман Сладкопівець (V–VI). Дуже часто початкові літери строф кондака укладали акростих з іменем автора – τον ταπεινού Ρωμανος (смиренний Роман). З іменем Романа Сладкопівця пов'язують також створення окремої групи алфавітних стихир, розташованих за принципом алфавітного акровірша (Сиротинська 2022: 186).

[6] В Почаївському богогласнику 1790/1791 рр. в IV розділі пісень релігійно-моралізаторського та есхатологічного характеру знаходяться три варіанти пісні *Qui mundum probe noscit – Кто добрѣ свѣт познаєт – Kto dobrze świat ogląda* (Медведик 2016: 504-512).

для розуміння повсякденного життя індивіда і суспільства, що знаходяться під впливом візантійського обряду, традиції і духовності» (Žeňuch 2013: 57). До зазначеного переліку можна додати лише рівень освіти, роль якої у формуванні світогляду індивіда була надзвичайно вагомою. Саме освіченість значною мірою визначала характер сприйняття візантійської обрядової традиції, ступінь залучення до богословської, літературної та музичної культури, а також можливість творчого переосмислення. В цьому контексті варто підкреслити високий рівень освіти творців духовних пісень, оскільки аналіз текстів Богогласника 1790/1791 років засвідчує їх багате лексичне і смислове наповнення. З одного боку, це пов'язувалося з традиційною системою класичної освіти, основу якої впродовж століть становила антична спадщина, зокрема риторика, поетика, філософія та інші дисципліни гуманітарного циклу. З іншого боку, така освіченість передбачала ґрунтовне знання богослов'я і літургійних текстів, багатих на розгалужену систему образів і символів. Цей досвід яскраво проявився в поетиці духовних пісень, на перший погляд простих у своїй стрункій куплетній формі та мелодичній виразності.

Так, в текстах Богогласника часто зустрічаємо символ найвищої частини неба у давньогрецькій міфології «емпірей» (гр. *empuros* – той, що горить, немов золото, божественне сяйво): «Се бо явно, се бо славно, в емпіру бысть пред лѣти» (№ 82), «Дѣва Пречистая во горнемъ емпіру» (№ 85), «Царствія емпірейскаго» (№ 85), «Емперъ днесь всѣх насъ посѣщаєтъ, От него Гарвыїлъ вѣщаєтъ» (№ 95), «Емпір днесь всѣхъ нас посѣщаетъ» (№ 98), «Свѣт всему міру з горня емпіру предвозвѣщаєтъ проповідаєтъ» (№ 198), «Емпіре весь просвѣтися, внутрь Палато украсися» (№ 105) (Сиротинська 2021: 7). Пресвята Богородиця в духовних піснях звеличується як Діана: «Радуйся Панно, Свята Діанно» (№ 98), «О Діанно всѣхъ краснѣйша» (№ 105), або навпаки, їй протиставляється: «Гди Сына породила Панна, Падаєтъ в Єфесѣ Діанна» (№ 17) (Сиротинська 2021: 9). Античність проявляється також в образах сирен: «Морскія сирени свій гласъ отмѣните» (№ 100), західного вітру Зефіру: «Шумѣтъ рѣки во вся вѣки Птицы, звѣри и Зефѣри» (№ 136), хорових пісень пеанів (παιήων, παιάν або παιών): «Воспойте пеаны Божіему Сыну» (№ 51), а також в іменах важливих історичних постатей: «Бысть древле славный Менандеръ, И Кодросъ, и Александръ» (№ 208) (Сиротинська 2021: 8).

Добре знання античної літератури проявлялося не лише в образних алюзіях, але й у наслідуванні поетичних форм, що проникали в тексти пісень Богогласника завдяки вивченню класичних поетик і риторик. Найбільш часто в текстах зустрічається наслідування метрики сапфічного віршування, зокрема, на прикладі пісні на Богоявлення Христове (№ 25) (Сиротинська 2021: 11):

Вонми Небо, земле играй славно,
Прійде креститися Господь явно,
Прійми Іордань, Крести Іоан
Владику всѣхъ.

Поруч із античною образністю, поетика духовних пісень Богогласника рясніє гимнографічною лексикою, запозиченою з літургійних текстів і це не випадково, оскільки репертуар збірника, тематика і характер художнього оформлення вповні наближені до літургійних книг. Як писав Ю. Медведик (2015: 8): «Рукописна практика створення збірників духовних пісень зародилась та розвивалася завдяки західноєвропейським впливам з одного боку, а з іншого – безпосередньо через використання та переосмислення досвіду укладання рукописних «Ірмолоїв». Відтак виразна міграція гимнографічної образності до текстів духовних пісень є логічним явищем, характерним для відкритого художньо-поетичного простору доби. Це, до прикладу, добре видно на прикладі апофатичного епітету «Незаходимоє сонце», або «Сонце незаходиме», який часто використовується для прослави Пресвятої Богородиці і Христа в літургійних текстах. В окремих випадках слово «сонце» замінялося на «свѣт» – «свѣте незаходимий». Цей варіянт зустрічається вже в найдавніших рукописних українських ірмологіонах, зокрема, у Львівському останньої чверті XVI ст., Супрасльському ірмологіоні 1598 – 1601 рр., а також у пізніших Горбківському ірмологіоні 1650 – 1675 рр. та Любачівському 1674 р. Образ «свѣте незаходимий» у всіх перелічених ірмологіонах використовується в 11-му антифоні служби Святих Страстей Великої П'ятниці: «Животу подателъ и сомертию обладающего / мати зерящи бездушена мертвъца на древѣ вопияще / иже тваръ соболезнует ми сыне / но просвѣти мя свѣте незаходимии». Цікаво, що в усіх чотирьох ірмологіонах відповідний мелодичний супровід теж подібний і будується на низхідному тетрахорді на слові «незаходимии», а у випадку Львівського та Любачівського ірмологіонів використовується ладова мутація задля підкреслення значимості цього слова (Сиротинська 2025: 166). Тож невипадково апофатичні епітети «сонце незаходиме» і «свѣте незаходимий» обидва зустрічаються в текстах духовних пісень Богогласника 1790/1791 рр.: «Незаходимоє солнце имѣло возсіяти от Дѣвы» (№ 6), «Боже вселюбимий, Ти свѣтъ незаходимый» (№ 208) (Медведик 2016: 23, 512).

Справедливо зазначити, що поетична майстерність українських творців духовних пісень була пов'язана не лише із знанням греко-еллінської літератури чи візантійської гимнографії, але також із високим рівнем мовної культури, багатством її лексичного складу і змістовною насиченістю. Про це свідчить перший словник української мови Памви Беринди «Лексіконъ славенноросскій і именъ тълкованіє», укладений в 1627 р. Впродовж трива-

лого періоду він був посібником для вивчення церковнослов'янської мови і базувався на працях Лаврентія Зизанія, Максима Грека, Мануїла Ритора, а також відомих на той час словників староукраїнської глосографії. Цікавим є той факт, що на основі «Лексикону» Памви Беринди у 1722 р. у Супрасльському монастирі був опублікований Супрасльський лексикон «Лексиконъ сирѣчъ словесникъ имѣющъ в себѣ словеса первѣє славенскія азбучныя по сем же полскія». Це був церковнослов'янсько-польський словник на понад 4000 слів, передрукований майже без змін у 1751, 1756 і 1804 рр. у Почаєві (Сиротинська 2024: 52). Відтак ще раз переконуємось у тісних зв'язках знакових монастирських осередків, які формували спільний інтелектуальний простір та сприяли активному обміну видавничими й освітніми здобутками, а також інспірували музично-мистецький духовний поступ. Тож невипадково в Почаєвській лаврі сформувався потужний осередок духовної пісенності, репрезентованої друком унікального збірника – Богогласника 1790/1791 рр., що засвідчив новий етап розвитку української духовно-музичної культури.

Неодноразове підкреслення зв'язків ірмолойної практики з виокремленням духовної пісні в Почаєві дозволяє простежити ті зміни, які відбувалися в музично-поетичній і мистецько-образній сферах. Так, традиційне зображення св. Йоана Дамаскіна на початку рукописних нотолінійних ірмологіонів вирізнялося доволі статичною композицією, в центрі якої містилося зображення святого, оточеного відповідними символами. Таким прикладом є ілюстрація з рукописного Любачівського ірмологіона 1674 р.



Іл. 1. Любачівський ірмолой 1674 р.

Натомість зображення св. Йоана Дамаскіна у трьох друкованих Почаївських ірмологіонах 1766, 1775 та 1794 рр. відрізняється додтковим розміщенням біля св. Йоана Дамаскіна ікони Богородиці і віршованого підпису.[7] Така особливість оформлення засвідчує орієнтацію почаївських видань на традицію першого друкованого Ірмологіона, виданого у Львові 1700 року,[8] який став одним із важливих зразків для подальшого розвитку українського нотодрукування.



Іл. 2. Львівський ірмологіон 1700 р. і Почаївський ірмологіон 1766 р.
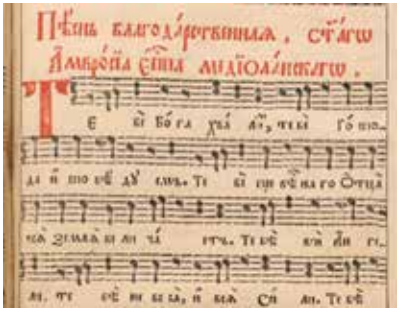
Важливо зазначити, що Почаївський ірмологіон 1766 р. був також доповнений нотною азбукою на початку видання. І це буквально закріпило традиційну практику використання ірмологіонів в якості підручників для навчання дітей музичної грамоти і співу по нотах.

Зазначені зміни Почаївських ірмологіонів певним чином відкривали простір для нових паралітургійних жанрів, зокрема для духовних пісень, які відрізнялися не лише віршованими метрами, але й музичними. Так, у вищезгаданому Почаївському друкованому ірмологіоні 1766 року знаходиться гимн св. Амвросія Медіоланського (IV) ст. «Te deum»/«Тебе Бога хвалим». Фіксація цього латинського прославного гимну в українських ірмологіонах була нечастою, її поява символізувала міжконфесійний діалог, а розміщення наприкінці збірника призначалося для позалітургійного співу.[9]

[7] Почаївський ірмологіон 1766 р. https://dlib.ucu.edu.ua/files/original/88a23080d3d950eaf3c0f00a88a163af.jpg
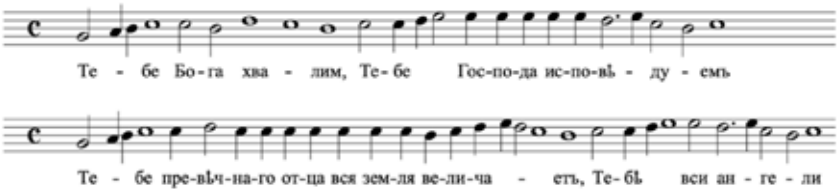
[8] Львівський ірмологіон 1700 р. https://www.mkdu.com.ua/kolektsiia/kolektsiia-onlajn/irmolohion-1700/

[9] Гимн св. Амвросія Медіоланського в Почаївському ірмологіоні 1766 р. https://dlib.ucu.edu.ua/files/original/8acbd032579fecb8db2b5f6241b7fa78.jpg
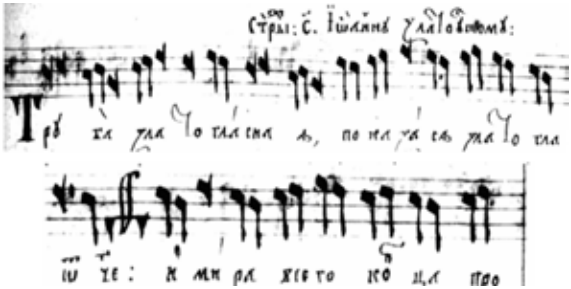


Іл. 3. Тебе Бога хвалим, Почаївський ірмологіон 1766 р.

В порівнянні із мелодикою гимну в «Тебе Бога хвалим» в рукописних ірмологіонах, почаївський збірник виявляє повторність інтонаційних зворотів, що увиразнює текстову й метричну організацію піснеспіву та сприяє його структурній цілісності. На прикладі транскрипції гимну добре видно як інтонаційні мотиви збільшуються або стискаються в залежності від тексту. Така форма близька композиції духовних пісень, в яких інтонаційна виразність мелодики і метрична узгодженість фразування тексту доведені до рівня виразної куплетної організації.
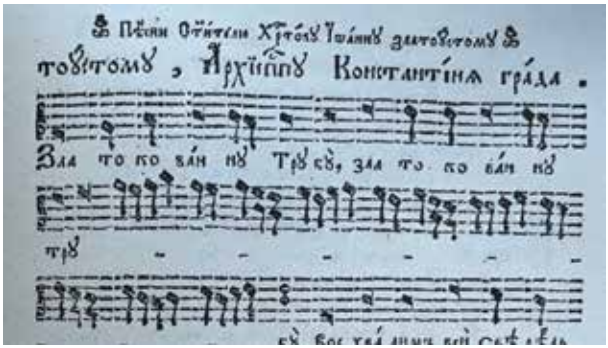


Іл. 4. Тебе Бога хвалим, Почаївський ірмологіон 1766 р.

Спорідненість духовних пісень з монодійним репертуаром проявляється також на рівні втілення образного змісту літургійного тексту. Таким зразком є стихира Івана Златоуста «Труба златогласная» 6 гласу. Образ «позолоченої труби» є ключовим у прославленні святого, адже метафорично увиразнює силу його проповіді і красномовство. Образ труби в цьому контексті набуває символічного значення – її звучання асоціюється з духовним покликанням святителя і апелює до інструментальних алюзій. Ймовірно, саме це зумовило появу в мелодиці стихири мелізматичного розспіву, позначеного знаком фіти, що вирізняється на тлі силабічного викладу і додатково увиразнює ключовий образ твору (Качмар 2015).



Іл. 5. Стихира Йоана Златоустого

Важливо, що подібний тип художнього мислення зберігається і в духовній пісні на прославу св. Йоана Златоустого «Златокованну трубу» (№ 160), де також зустрічаємо мелізматичний розспів, який виконує не лише декоративну, а й образно-смислову функцію.
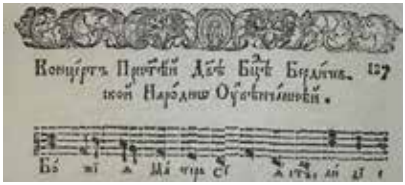


Іл. 6 Духовна пісня св. Іоанну Златоустому
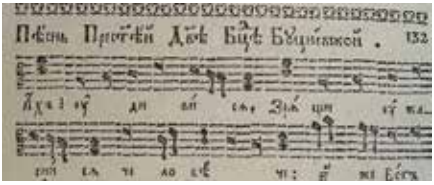
Цікаво, що в духовній пісні змінюється увиразнене слово – замість слова «отче» як в монодійній стихирі, розспівується слово «труба» (Syrotynska – Dubrovnyi 2023: 218). Така трансформація акцентує увагу на буквальному прочитанні тексту, посилюючи символічне значення інструментальної алюзії.

Незважаючи на присутність у духовних піснях окремих мелодично складних фрагментів – розспівів, широких інтонаційних стрибків та метроритмічної варіантності, швидкому засвоєнню і активному поширенню цього репертуару сприяли куплетна форма, повторюваність мелодичних моделей і чітке фразування сприяли. Це інспірувало й подальший розвиток в Україні пісенних жанрів, зокрема романсу, для якого також

характерні виразність мелодичного вислову, куплетна структура і тісний взаємозв'язок музичного інтонування з поетичним висловлюванням. Якщо взяти до уваги попередньо згаданий метод контрафактури і той факт, відзначений Ю. Медведиком, що на мелодії найбільш популярних пісень виконували щонайменше по 15–20 поетичних текстів, у тому числі й деякі світські (Медведик 2015: 27), то ймовірність поступового переходу усталених мелодичних моделей у сферу світського музикування видається цілком закономірним. Саме в такому контексті можна трактувати духовну пісню одним із чинників формування нової пісенної стилістики і розвитку українського романсу. Так вважав фундатор українського історичного музикознавства Микола Грінченко, опираючись на досвід «контрафактур» і розвиток духовної пісні в ґрунтовній розвідці «Український романс» (Грінченко 1959). В подальшому цю проблематику досліджували українські музикознавці Онисія Шреєр-Ткаченко, Тамара Булат, Олена Богданова, Лідія Корній. Остання стверджує, що «тематичний аналіз текстів почаївської антології дає підстави стверджувати, що в духовнопісенній творчості визрівали передумови для появи жанру романсу в українській музичній культурі» (Історія української музики 1989: 109). Подібну думку висловлює й дослідниця українських кантів Лариса Івченко, яка писала: «зв'язки канта можна знайти […] в жанрі романсу, в оперній, хоровій і камерно-інструментальній музиці XVIII ст.» (Івченко 1990: 7).
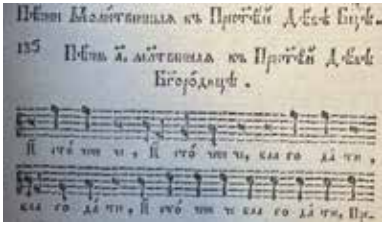
В цьому контексті варто відзначити таку важливу якість духовних пісень, як адаптивність до музично-поетичного середовища доби, що виявлялася у здатності жанру засвоювати характерні для тогочасної культури інтонаційні, метроритмічні та композиційні моделі. Зважаючи на активне впровадження в Супраслі багатоголосся і тісні контакти з Почаївською лаврою, це могло відобразитися і на окремих духовних піснях. Так, духовні пісні на честь чудотворних богородичних ікон виявляють вільніше поводження з текстом і мелодикою. Таким зразком є пісня до чудотворної ікони у м. Бердичеві «Божія Матерь сїяєт, людїє грядѣте» (№ 127) атрибована як «Концерт», що підтримується в мелодиці розлогим висхідним стрибком із зупинкою на верхньому звуці. Подібний мелодичний характер виявляємо у пісні до чудотворної ікони Пресвятої Богородиці с. Буцнів «Ах удивися» (№ 132) (Syrotynska – Dubrovnyi 2023: 56).
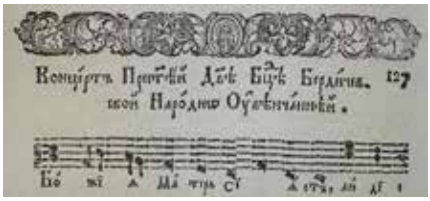




Іл. 7. Духовні пісні «Божія Матерь» і «Ах удивися».

Окремі духовні пісні використовують прийом повторення слів чи словосполучень, що характерно для партесного багатоголосся, зокрема для використання контрасних епізодів на основі кожного повтору. Такий метод виявляємо і в молитовній пісні до Пресвятої Богородиці «Источниче, источниче, благодати, благодати, источниче благодати» (№ 135), а також у духовній пісні чудотворної ікони Пресвятої Богородиці в м. Барі «О Всепѣтая Мати» (№ 129).





Іл. 8. Духовні пісні «Источниче благодати» та «О Всепѣтая Мати» .

Така відкритість до творчих впливів забезпечувала постійне оновлення репертуару духовних пісень, зумовлюючи його **мелодичне різнобарв'я та метричну варіативність**, водночас із збереженням духовно-смислового спрямування. В цьому контексті окремі пісні вирізняються не лише ускладненими мелодичними фрагментами, але й виразними рисами танцювальності. Так, танцювальна тридольність простежується в таких піснях як «Вонми Небо» (№25), «Не плач Рахиле» (№ 4), «Слава буди во вишніх Богу» (№ 11), «Дар нине пребогатий» (№ 18), «Новая радость свѣту ся з'явила» (№ 19), «Уви, откуду отпадох бѣдный» (№ 38), «Елеон гора свѣтится» (№ 58).

Ймовірно, що в основі тридольної пульсації танцювального характеру лежить не стільки танець вальс, який хронологічно виник на межі XVIII–XIX століть, скільки німецько-австрійський селянський танець лендлер, мелодії якого були відомі ще з XVII століття і який став основою для вальсу. Розповсюдження в міському середовищі та пік популярності лендлера припав на другу половину XVIII століття – періоду, коли духовні пісні набули

найбільшого розквіту, тож і представлені в «Богогласнику» повною мірою (Дубровний 2024: 160).

Важливо зазначити також вплив менуету на ритміку духовних пісень, зокрема, в пісні «На Покров Пресвятої Богородиці» (№ 84) авторства Йоана Волського. Характерний ритм є додатковим свідченням популярності західних танцювальних пісень і в цьому напрямку найбільш ґрунтовні дослідження здійснені українською музикознавицею Ольгою Зосім. У своїй монографії Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII–XIX століттях» дослідниця пише, що «духовна пісня […] органічно увібрала в себе засоби музичної виразності та форми, поширені у Західній Європі не лише в XVII столітті, але й пізніших – XVIII та XIX століттях» (Зосім 2009: 54). Вплив західноєвропейської танцювальної музики відбувався завдяки запозиченню ритмо-формул таких жанрів, як менует, павана, гальярда, мазурка, полонез, вальс. О. Зосім зазначає, що «ритміку італійської бергамаски ми бачимо у колядці «Шедше тріє царі» й у світській пісні «Щиголь тугу має», ритм мазурки у пісні «Нова радість стала», а типові барокові каданси з затриманням у пісні Димитрія Туптала «Взирай с прилѣжаніем»» (Зосім 2009: 54) та ін. Натомість Лідія Корній відзначає помітні впливи на духовну пісню «Приносить Діва» (№ 30) характерних метроритмів українського танцю козачка (Корній 1996: 218). Водночас, як пише Ю. Медведик: «Ключовою проблемою в дослідженні джерел духовних пісень є питання співвідношення їх нотних текстів із музичним фольклором, який, на думку більшості вчених, досить істотно себе проявив, причому не тільки в українській духовній пісні, але й у західноєвропейській (Медведик 2015: 36). Це пов'язано з тим, що творці духовних пісень не завжди компонували мелодії до своїх поетичних текстів, а підбирали існуючі і часто вдавалися до фольклорних зразків.

Подібна практика існувала ще задовго до створення «Богогласника», про що у 1723 році писав Микола Дилецький у своїй «Граматиці музикальній». Він виразно відзначив факт пристосування до світських мелодій церковних текстів: «і то не послідній способ до композиції, когда не тілько церковную, але і свіцьку якую пісеньку в голосі жалобном, албо ли і в веселом будет что, прекладаю на церковную, албо ведлуг оної покладаю фантазію церковную. Наприклад, нехай будет Замаревичева служба, котору он писал на тіє ноти «В огродечку била»» (Дилецький 1970: 25). Автор наводить приклад мелодії пісні *«В огродечку била»,* на яку підставляються слова *«Слава Отцу і Сину і Святому Духу і Святому Духу»*.

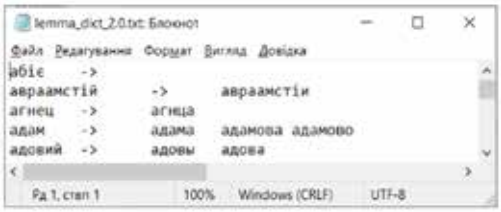
Водночас українська духовна пісня перебувала й під опосередкованим впливом латинської паралітургійної культури центральноєвропейських та слов'янських народів «донесеним до нас здебільшого за польським, словацьким, чеським та почасти німецьким і угорським посередництвом» (Мед-

ведик 2003: 251). Це зумовило присутність у Богогласнику 1790/1791 рр. пісень в декількох мовних варіантах: латино-чесько-польсько-українському; латино-польсько-українському; німецько-польсько-українському; латино-словацько-українському; словацько-угорсько-українському та ін.

Зазначені спостереження щодо запозичення ритмо-формул популярних європейських салонних танців привело до поступової трансформації жанру духовної пісні крізь призму її плавної, еволюційної секуляризації до зародження рівня мистецтва, доступного для розуміння широкого загалу. І на цій основі, повторимо, постає жанр українського романсу. Тож невипадково Ю. Медведик трактував духовну пісню як горнило, в якому: «визріває та шліфується мелодика нового типу з її багатим арсеналом характерних поспівок та зворотів… впроваджуються та систематизуються метро-ритмічні формули й окремі музично-риторичні фігури» (Медведик 2003: 187). А якщо узагальнити вплив на українську духовну піснетворчість сакральної монодії (ірмологіони), фольклору і західноєвропейської релігійної пісні, то постане питання ідентифікації на основі підготовлених матеріялів для порівняльних досліджень. В цьому контексті важливо зазначити, що технологічне питання цієї проблематики вирішене, оскільки вже створена і апробована спеціальна комп'ютерна програма для дослідження української монодії на матеріялі нотолінійних ірмологіонів XVI – XVIII століть (Сиротинська – Рябінець – Шестакевич 2024: 138-145).

Програма розроблялася на основі лінґвістичної комп'ютерної програми «Мурашка» (AntConc), яка забезпечувала морфологічний аналіз тексту, частотний аналіз лексем і граматичних форм, що дозволяє використовувати її за різними функціональними призначеннями на матеріялі одноголосого музично-поетичного матеріялу.[10] Так, на матеріялі текстів передбачено укладання словника, що міститиме лексему слова (лему) та його варіанти (форми). Це дозволить визначити частотність буквально повторюваних фрагментів, а також їх видозміни.

[10] Лінґвістична модель також опрацьовує об'ємні текстові корпуси, відшуковує мовні одиниці і повторювані мовні моделі. Зазначені можливості були модифіковані для дослідження кількісних характеристик мелодико-інтонаційних формул, їх повторюваних структур і розміщення в цілій формі. На цьому матеріялі 10 серпня 2026 року Христина Лодола успішно захистила дисертацію на звання доктора філософії https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2026/06/diss_Lodola.pdf



Іл. 9. Зразок лем на матеріялі текстів стовпових ірмосів

Програма також може віднаходити попередньо визначені мелодичні мотиви/формули, порівнювати їх частотність і розташування, або навпаки – визначає і групує повторювані звороти за заданими параметрами. Зазначені методи дослідження були проведені на основі вибраних жанрів сакральної монодії за Любачівським ірмологіоном 1674 року і вибраних духовних пісень з Почаївського Богогласника 1790/1791 рр. На цій основі простежується цікава особливість духовних пісень, відображена у домінуванні висхідних мотивів мелодичного руху, що потребує докладнішого аналізу на основі більшої кількості матеріялу. В цьому контексті ще раз переконуємось у вагомості репертуару Почаївського Богогласника 1790/1791 рр. для досліджень еволюційних процесів розвитку української музики. В ньому відображені ті мистецькі процеси, які відбувалися на перетині різних музично-поетичних традицій і взаємодії елементів – церковної монодії, духовної пісні, канту, а також фольклору і світського музичного досвіду XVIII століття. Відтак Богогласник 1790/1791 рр. постає не лише як збірник духовних пісень, а як важливе джерело для осмислення культурних контактів, музично-поетичних процесів і динаміки розвитку української музичної культури.

Література

Грінченко, Микола: Український романс. In Гордійчук, М. (упор.): М. Грінченко. Вибране. Київ, 1959.

Дилецький, Микола: Граматика музикальна. Київ, 1970.

Дубровний, Тарас: Грас-рутс мистецтво. Нова якість української музики. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2024.

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

Žeňuch, Peter: Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Roma – Bratislava – Košice, 2013.

Задорожний, Ігор: Ірмологіони у церковно-співочій культурі Закарпаття. In: Руски християнскі календар. Нови Сад, 2008, с. 237-245.

Зосім, Ольга: Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII–XIX століттях. Київ, 2009.

Івченко, Лариса В. (упор.): Український кант XVII – XVIII століть. Київ: Музична Україна, 1990.

Історія української музики: в 6 т. АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського. Київ: Наукова думка, 1989, т. 2.

Качмар, Марія І.: Структурна організація піснеспівів монодії на основі порівняльного аналізу візантійської, слов'яно-руської та київської нотацій. Львівська національна музична академія ім. М. В. Лисенка. Львів, 2015.

Корній, Лідія П.: Історія української музики. Т. І. Київ – Харків – Нью-Йорк, 1996.

Marinčak, Šimon: Irmologion Jána Juhaseviča 1800. In: Spev byzantsko-slovanskej liturgii. Prešov, 2009, s. 103-121.

Медведик, Юрій (ed.): Пісні до Почаївської Богородиці: Перевидання друку 1773 року. Львів, 2000.

Медведик, Юрій: Латино-польсько-словацькі елементи в українській духовній пісні. In: Musica Humana. Наукові збірки ЛДМА ім. М.В. Лисенка, 2003, вип. 8, ч. 1, с. 251-260.

Медведик, Юрій: Українська духовна пісня XVII–XVIII століть. Львів, 2006.

Медведик, Юрій: *Ad Fontes*: з *історії української музики XVII – початку XX ст.*: *вибрані статті*, *матеріали*, *рецензії*. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, *2015*.

Медведик, Юрій (ed.): Bogoglasnik. Pěsni blagogověnnyja (1790/91): Eine Sammlung geistlicher Lieder der Ukraine: Facsimilie und Darstellung: in 2 Bd. Herausgegeben von Hans Rothe; in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk. Köln – Wien – Weimar: Böhlau, 2016.

Медведик, Юрій: Духовна пісня в Україні: витоки, розвиток, жанри. Львів, 2023.

Сиротинська, Наталія: Антична поетика в текстах українських духовних пісень XVII–XVIII століття. In: Українська музика. Науковий щоквартальний ЛНМА ім. М. Лисенка. Львів, 2021, ч. 4, с. 5-15.

Syrotynska, Natalia: The influence of German musical-theoretical treatises of the 16th century on the creation of Ukrainian five-line notation. In: Music in der Ukraine. Musikgeschichte in Mittel- und Osteuropa. Mitteitsgemeinschaft an der Universität Leipzig. Leipzig: Gudrun Schröder Verlag, 2022, heft 24, s. 295-305.

Сиротинська, Наталія: Акростих у візантійській гимнографії та слов'янській духовній поезії. In: Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, 2022, № 3, с. 184-189.

Сиротинська, Наталія: Півча гимнографічна лексика в українській мові і літературі XVI – XVIII століть: з позиції минулого і сучасних дослідницьких перспектив. In: Вісник Львівського університету, 2024, вип. 25, с. 50-62.

Сиротинська, Наталія: «Сонце незаходиме» або апофатичні епітети в українській сакральній монодії. In: Людина і музика (на пошану професорки Любові Кияновської. Львів, 2025, с. 162-170.

Syrotynska, Natalia – Dubrovnyi, Taras: The Supraśl Canticles in the Context of Cultural and Artistic Life of the Kyiv Metropolia of XVII – XVIII Centuries. Musikgeschichte in Mittel- und Osteuropa. Mitteitsgemeinschaft an der Universität Leipzig, heft 25, Leipzig: Gudrun Schröder Verlag, 2023, S. 47-61.

Syrotynska, Natalia – Dubrovnyi, Taras: The Pochaiv Bogoglasnyk 1790/91 in the Context of Eastern European Sacred Culture. In: Musikgeschichte in Mittel- und Osteuropa. Mitteitsgemeinschaft an der Universität Leipzig. Leipzig: Gudrun Schröder Verlag, 2023, heft 25.

Сиротинська, Н. – Рябінець, Х. – Шестакевич, Т.: Моделювання дослідницького корпусу для комп'ютерного вивчення української сакральної монодії. In: Українська музика. Щоквартальник ЛНМА ім. М. Лисенка. Львів, 2024, ч. 2, с. 138-145.

Шуміліна, Ольга: Супрасльські кантики кінця XVII століття – пам'ятка василіянської церковної музики, т. 1, кн. 1: Факсиміле супрасльських кантиків. Транскрипція партитури. Львів: Український католицький університет, 2022.

VESNA BADURINA STIPČEVIĆ[1]

Izvori hrvatskoglagoljskih hagiografskih tekstova: Hagiogafije Bartolomeja apostola i svetoga Nikole[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.86-99

Badurina Stipčević, Vesna: Sources of Croatian Glagolitic hagiographic texts: Hagiographies of Saint Bartholomew the Apostle and Saint Nicholas.

Croatian Glagolitic medieval literacy and culture, from its beginnings, due to various geopolitical, historical and religious circumstances, was exposed to strong influences from the traditions of the West and the East. In earlier centuries, the importance of Greek-Byzantine-Slavic literature was more pronounced, while from the 13th century onwards, the influence of Western and Central European literatures became increasingly stronger and became decisive. Some Croatian Glagolitic hagiographies were created under the influence of Czech models, and a significant corpus of Croatian legends is of Latin and Italian origin. The Croatian Glagolitic hagiographies of Bartholomew the Apostle and Saint Nicholas described show that there were earlier literary influences from the Greek-Slavic environment. It also presents how significant the influence of Western, Latin, Czech, Italian, apocryphal and legendary, literary and liturgical sources was in shaping the Glagolitic apostolic passions and saints' legends. Western European hagiography, with its numerous and diverse saintly texts, recorded in breviaries, passionaries, and legendaries, played a prominent role in shaping Croatian Glagolitic hagiographic literature.

Croatian Glagolitic heritage; hagiography; Bartholomew the Apostle; Saint Nicholas; European medieval literature.

1. Uvod: hrvatska srednjovjekovna hagiografska književnost

U hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti životopisi svetaca i svetica, mučenica i mučenika, bili su vrlo rasprostranjeni.[3] Hrvatska je srednjovjekovna pismenost i kultura, od svojih početaka, zbog raznih geopolitičkih, povijesnih i vjerskih prilika, bila izložena snažnim poticajima tradicija Zapada i Istoka. U ranijim je stoljećima bio naglašeniji značaj grčkobizantskoslavenske literature, dok je od 13. stoljeća nadalje sve više jačao i postao presudan utjecaj zapadnih i srednjoeu-

[1] Prof. PhD. Vesna Badurina Stipčević, znanstvena savjetnica u trajnom izboru / scientific adviser with tenure, Institut za hrvatski jezik, Ulica Republike Austrije 16, HR-10000 Zagreb. Hrvatska. ORCID 0000-0002-4632-2561, vesna.stipcevic@stin.hr; vesna.badurina55@gmail.com

[2] Članak je dio projekta EU NextGeneration: *Hagiografske teme starije hrvatske književnosti (CroHagio)*.

[3] O hrvatskim srednjovjekovnim hagiografijama usp. Štefanić 1969; Hercigonja 1975; Pantelić 2000; Petrović 2000; Petrović 2006; Fališevac 2007: 55-62; Damjanović 2010; Badurina Stipčević 2013a i ondje citiranu literaturu i izvore.

ropskih književnosti. Hrvatski latinski svetački tekstovi nastali su pod utjecajem i u okružju ranokršćanske i srednjovjekovne latinske kulture i hagiografije. Na latinskom jeziku sačuvane su legende, pasije, prijenosi relikvija, čudesa mučenika i lokalnih svetaca, čije su svetačke kultove i starokršćansku hagiografsku predaju Hrvati naslijedili nastanivši prostore rimskih provincija. Prepoznaje se više regionalnih hagiografskih korpusa posvećenih svecima zaštitnicima pojedinih gradova: u salonitansko-splitski korpus pripadaju legende o svetom Dujmu (Domniju) i svetom Staši (Anastaziju), zadarski korpus obuhvaća legende o Stošiji (Anastaziji) i Krševanu (Krisogonu), trogirska hagiografija sadrži legendu o Ivanu Trogirskom Orsiniju, a rapski korpus uključuje životopis svetoga Kristofora; tekstovi o svetom Trifunu i Vlahu pripadaju kotorskoj i dubrovačkoj hagiografiji, osorski korpus posvećen je Gaudenciju, legende istarskih svetaca donose životopise Mavra, Eufemije i Germana. U sjevernoj Hrvatskoj postoje legende o panonskim mučenicima, o Kvirinu, Euzebiju, Polionu, Ireneju, Dimitriju i o mnogim drugim. Jedan od znamenitih kodeksa zagrebačke stolne crkve, *Passionale MR 164*, iz 10./11. stoljeća, sadrži vrlo stari sanktoral s legendama apostola i prvih mučenika (Krešić Nacevski 2025).

Najstarije svetačke legende na hrvatskom crkvenoslavenskom jeziku pripadaju slavenskom književnom krugu, nastalom na grčkobizantskim izvorima. Odatle potječu vrlo arhaični i fragmentarno sačuvani tekstovi, primjerice u *Budimpeštanskom glagoljskom ulomku* iz 11./12. stoljeća zapisano je *Žitje svetoga Simeona Stilite.* Glagoljski tekstovi *Pasije četrdeset sebastenskih mučenika* i *Pasije svetoga Jurja* dijelovi su *Krčkog pasionala* iz 13. stoljeća. Djelomično su očuvane i stare legende u *Pazinskim fragmentima* iz početka 14. stoljeća, *Legenda o svetom Eustahiju*, *Mučenje svetog Jakova Perzijanca* i *Pasija svete Anastazije.*

Grčkobizantskoslavenskog podrijetla je i više legendi sačuvanih u glagoljskim zbornicima iz 15. i 16. stoljeća. U *Berčićevu zborniku br. 5* nalazi se *Legenda o svetom Aleksiju*, »božjem čovjeku«. *Legenda o svetom Nikoli* u *Oksfordskom zborniku* i zborničke *Legende o Pavlu Pustinjaku* pripadaju istoj provenijenciji.

Velike su starine i tekstovi u glagoljskim brevijarima koji donose *Žitje Ćirilovo* i *Pohvalu svetom Ćirilu.* Ove legende o slavenskom prvoučitelju najvjerojatnije potječu iz Češke, a o češko-hrvatskim književnim vezama u ranom srednjem vijeku svjedoči i *Legenda o svetom Većeslavu*, u stručnoj literaturi nazvana i »prva slavenska legenda«. Nastala je u Češkoj u 10. stoljeću, u Hrvatsku je u prijepisima dospjela već u 11. stoljeću i nalazi se u više glagoljskih brevijara. O intenzivnim češko-hrvatskim kulturim vezama svjedoči i *Legenda o svetom Vidu*.

Znatan tekstovni korpus hrvatskih hagiografija je latinskoga i talijanskog podrijetla. U glagoljskim brevijarima i u glagoljskim i latiničkim zbornicima čitaju se mnoge pasije i legende apostola, ranokršćanskih mučenica i mučenika, primjerice životopisi svete Lucije, Agnije, Barbare, Agate, Katarine, Apolonije,

Marije Magdalene, legende o apostolu Andriji, Ivanu, Bartolomeju, svetom Jeronimu, legende o prvim kršćanskim eremitima, Pavlu Pustinjaku, Antutu Opatu, Hilaraionu Opatu, hagiografije o svetom Nikoli, Lovri, Klimentu papi, svetom Dujmu, Mavru, Martinu i brojne druge. Hagiografski izvori evidentiraju da su se, osim domaćih svetaca, štovali također i ugarski, panonski i italski sveci. U brevijarima su sačuvani mnogi svetački slojevi, benediktinski, franjevački, pavlinski. Legendarni tekstovi o osnivaču franjevačkog reda, svetome Franji Asiškom, čitaju se u glagoljskim brevijarima, a na latinici su napisani *Cvjetići svetoga Franje* (kraj 15. stoljeća), prevedeni s talijanskog izvornika *Fioretti di San Francesco*.

2. Izvori hrvatskoglagoljskih hagiografskih tekstova

Hagiografski tekstovi mogu se identificirati u mnogim i različitim glagoljskim izvorima. Svetačke se legende nalaze u spomenicima koji se međusobno razlikuju sadržajem i funkcijom, čitaju se na blagdane svetaca u mnogim glagoljskim brevijarima iz razdoblja od 14. do 16. stoljeća, kao i u raznovrsnim glagoljskim zborničkim kompilacijama, koje potječu iz 15. i 16. stoljeća.[4] Brevijarske su verzije zbog liturgijske namjene podijeljene u čitanja i nadopunjene antifonama i responzorijima i većinom su kraćega opsega. Tekstovi u brevijarima zabilježeni su u brojnim, istovrsnim ili tekstološki različitim verzijama. Legende u glagoljskim zbornicima opširnijega su sadržaja, najčešće potvrđene u samo jednom tekstovnom izvoru, rijetke su varijante istoga zborničkoga teksta.

Izvori i predlošci glagoljskih brevijarskih i zborničkih hagiografija nalaze se među latinskim brevijarima, martirologijima, ali i među najpopularnijim i najraširenijim europskim srednjovjekovnim legendarijima. Takva je zbirka Voraginina *Legenda aurea* (13. st.), u svojoj latinskoj verziji, ali i posredno preko staročeške verzije (*Pasional*). Poznate pak zbirke *Apostolicae Historiae* Pseudo-Abdije odnosno *Virtutes apostolorum* (6. st. ili 8. st.), bile su tekstualno izvorište i nadahnuće za mnoge glagoljske apostolske pasije. Neke zborničke legende svjedoče o grčkobizantskoslavenskoj tekstualnoj transmisiji. Glagoljske legende u zbornicima blagdanarskog tipa imaju sažetije hagiografske narative namijenjene propovijedi, njihovi se latinski izvori nalaze u Peregrinovu djelu *Sermones de sanctis*, i u *Zlatnoj legendi*. Hrvatska je srednjovjekovna glagoljska legendarna literatura sačuvala pojedine tekstove nastale pod utjecajem grčkoslavenskoga okružja, ali je veći broj tekstova nastao u dodiru s temama i sadržajima zapadne europske medievalne hagiografske književnosti. U ovome će se radu na korpusu hrvatskoglagoljskih legendi o Bartolomeju apostolu i svetom Nikoli prezentirati raznovrsnost glagoljskih svetačkih tekstova i raznolikost njihove provenijencije.

[4] O hrvatskoglagoljskoj hagiografskoj književnosti usp. Hercigonja 1975; Petrović 2000; Badurina Stipčević 2013.

2.1. Hrvatskoglagoljske legende o Bartolomeju apostolu

O apostolu Bartolomeju postoji nekoliko zapisa u novozavjetnim tekstovima (*Evanđelje po Marku* 3,18, *Mateju* 10,3 i *Luki* 6,14, *Djela apostolska* 1,13). Više je apokrifnih spisa sačuvano o Bartolomejevu misijskom poslanju u različite krajeve, u Indiju, u Likoniju u Maloj Aziji i u Armeniju, a najrašireniji su apokrifni tekstovi, *Passio Bartholomaei* na grčkom i latinskom jeziku i armenska legenda.[5] Ovi se apokrifi razlikuju u opisu apostolova martirija. Prema *Passio Bartholomaei* apostol je bio u misiji u Indiji, preobratio je mnoge, pa i kraljeva brata Polimija i bio okrutno mučen i pogubljen. Prema drugoj predaji bio je razapet na križ i ubijen u Likaoniji, a prema trećoj je kralj Astijag u gradu Albani u Velikoj Armeniji zapovijedio da ga živa oderu i odrube mu glavu (Rose 2009: 82-86). Liturgijska čitanja o Bartolomeju pojavljuju se u ranim latinskim martirologijima, primjerice u *Breviarium apostolorum* (6. st.), a pasija s incipitom: *Indiae tres esse ab historiographis asseruntur*… bila je sastavni dio srednjovjekovnih zbirki, primjerice *Virtutes apostolorum*, a kasnije i Voraginine *Zlatne legende* i drugih hagiografskih izvora. Među drugim latinskim srednjovjekovnim tekstovima o Bartolomeju, osobiti su opisi apostolovih čudesa i translacija posmrtnih ostataka te epitome (*BHL* 1898, 1: 150-152).

Oficij u čast Bartolomeja apostola, koji sadrži molitvu te kratak opis Bartolomejeva života i pasije, nalazi se u sanktoralu osamnaest hrvatskoglagoljskih brevijara iz razdoblja od 14. do polovice 16. stoljeća, kronološkim redom: *4. vrbnički brevijar*, *Vatikanski brevijar Illirico 6*, *1. beramski*, *Pašmanski*, *Humski*, *Metropolitanski*, *Moskovski*, *1. novljanski brevijar*, *Mavrov*, *Vatikanski brevijar Vat. Slav. 19*, *Vatikanski brevijar Illirico 10*, *Dabarski brevijar, 2. novljanski brevijar*, *2. beramski brevijar*, *Prvotisak brevijara*, *Baromićev* i *Brozićev brevijar.* Pasija je sastavljena od tri čitanja u kojima je opisano da je ime Bartolomej sirijskog podrijetla i da znači »sin onog koji u visini drži vodu«. U pasiji je zapisano da mu je ždrijeb dodijelio da ide u misiju u Likaoniji, a potom je propovijedao Indijcima i preveo im *Evanđelje po Mateju*. Na kraju je u Albani, gradu Velike Armenije, pretrpio da su mu živom oderali kožu. Po nalogu kralja Astijaga odrubljena mu je glava, poslije su ga pokopali. U drugom čitanju je opisano kako je veliki broj njegovih sljedbenika iz dvanaest gradova došao s kraljem Polimijem i da su na svečan način sagradili veliku crkvu u njegovu čast. Nevjernici su bili u strahu, a mnogi su pokršteni od svećenika, kako je naložio apostol. U trećem je čitanju rečeno kako je »prečasni apostol i mučenik Kristov« mučen na 8. dan kalendi mjeseca septembra.

[5] O životu i djelovanju apostola Bartolomeja i razvoju njegova kulta usp. s. v. Bartolomeo, apostolo 1962; Zumkeller 1999; Rose 2009: 79-123.

Usporedbom s latinskim izvorima pokazuje se da glagoljska pasija pripada armenskoj tradiciji Bartolomejevih pasija, različitoj od drugih predaja po opisu apostolova martirija (kralj u Albani u Velikoj Armeniji zapovijedio je da apostola živa oderu i odrube mu glavu). Za glagoljske tekstove mogu se naći latinske paralele u djelima *Breviarium apostolorum* iz 6. st. (*BHL* 1001), *De Ortu et obitu patrum* Izidora Seviljskog (6. st.) i *Virtutes apostolorum* iz 6. ili 8. st. (*BHL* 1002) (Usp. Badurina Stipčević: u tisku).

Hagiografski tekst s naslovom *Žitie sv(eta)go Bartolomeê ap(usto)la* zapisan je u glagoljskom neliturgijskom *Petrisovu zborniku* (1468).[6] Kao i kod nekih drugih legendi koje se čitaju u *Petrisovu zborniku* i Bartolomojeva hagiografija ima bliske veze sa staročeškim *Pasionalom* iz 14. stoljeća, odnosno latinskom *Zlatnom legendom*.[7] U tekstu se pojavljuju bohemizmi: *modla* (idol), *vlast* (zemlja), *gedvami prošivan* (hedvábí = svila); *skona* (smrt) i dr. (Štefanić 1960: 386; Ivšić 1922-23: 286-287). Pasije Bartolomeja u Voragininu legendariju i češkom *Pasionalu* nastale su na tragu latinske tradicije zbirke *Virtutes apostolorum* (*BHL* 1002). U odnosu na brevijarsku pasiju u zborničkoj su legendi opširnije prikazani događaji iz apostolova života i mučeništva. Opisan je apostolov put u Indiju, gdje ulazi u hram u kojemu se nalazi kip Astarte, iscjeliteljice. U Bartolomejevoj prisutnosti Astartina moć ne djeluje, pa bolesnici odlaze u drugi hram, gdje im demon Berit kaže da je Bartolomej došao protjerati njihove bogove. Upućuje ih da će ga lako prepoznati, jer apostol nosi istu odjeću i obuću dvadeset šest godina, da nikad nije umoran, ni gladan, da ima znanje o svemu, da zna sve jezike i da može postati nevidljiv. U legendi se dalje pripovijeda da Bartolomej na poziv kralja Polimija pomaže njegovoj bolesnoj kćeri te nagovara kralja da se pokrsti i izbjegne zlo. Apostol uspije nagovoriti demona da se razotkrije, a kad narod i bolesni traže od apostola ozdravljenje, on zatraži da najprije razbiju kip demona. Kako to nisu uspjeli, Bartolomej protjeruje zloduha u pustinju, a oko njega se svi poganski kipovi ruše. Okupljeni narod priznaje Bartolomeja jedinim bogom i on se moli za njihovo spasenje. Dolazi anđeo gospodnji i oblijeće sva četiri ugla hrama i tako ga posvećuje.

---

[6] *Petrisov zbornik* jedan je od najopsežnijih glagoljskih zbornika, sadrži 350 stranica formata 20 x 13,5 cm pisanih kurzivnom glagoljicom na papiru. Nekad je bio dio ostavštine obitelji Petris iz Vrbnika s otoka Krka. Sadrži 162 raznovrsna sastava, među kojima su i brojne hagiografske legende, apokrifi, vizije, *Roman o Troji*, *Lucidar*, enciklopedijski tekstovi, propovijedi, recepti. Zbornik je pisan jezikom u kojemu se ispreplićU osobine crkvenoslavenskoga, čakavskog i kajkavskog jezika, a zbog različitih predložaka tekstova jezik nije jedinstven. Opis zbornika usp. Štefanić 1960: 355-387.

[7] Usp. Ivšić 1922-23: 40-41, 287-288. U staročeškoj književnosti imenom *Pasional* naziva se zbirka svetačkih legendi iz 14. stoljeća koja, osim hagiografija iz *Zlatne legende* Jacoba de Voragine (13. st.), sadrži i legende lokalnih svetaca. O nastanku i verzijama staročeškoga *Pasionala* i utjecaju na hrvatsku glagoljsku književnost usp. Čermák 2020: 118-121. i ondje citiranu literaturu. Usp. i Kramarić 2025.

Anđeo proziva demona da ga svi vide, kako je crn, s gorućim očima i lancima vezanih ruku, i protjeruje ga u pustinju.

Nakon što se kralj i njegovi podanici pokrste, svećenici u suradnji s kraljevim bratom Astijagom počinju progoniti Bartolomeja, i na kraju apostol bude mučenički ubijen, odrubljene glave i oderane kože. Vjernici su časno pokopali apostolovo tijelo. Nakon trideset dana bili su uništeni Astijag i njegovi poklonici. Svećenici, koje je prije zaredio Bartolomej, pokrštavaju sve više vjernika, Polimije postaje biskup i njegova vladavina potraje još dvadeset godina.

U glagoljskom životopisu Bartolomeja apostola u *Petrisovu zborniku* koji u znatnoj mjeri prati sadržaj *Zlatne legende* živopisno je prikazano apostolovo djelovanje u Indiji. Opisani su glavni događaji njegove aposolske misije: sukobi s indijskim svećenicima i bogovima, ozdravljenje kćeri kralja Polimija, uvjeravanje i pokrštavanje kralja Polimija i njegovih vjernika. Slikovito je opisan Bartolomejev izgled, istaknuto je da ima crnu kovrčavu kosu, velike oči, dugu prosijedu bradu i srednjeg je rasta. Nosi dugu haljinu, i bijeli plašt koji je na mnogim mjestima prošiven. Isto tako spomenuto je anđelovo posvećenje crkve: kako je tri puta obišao uglove crkve i posvetio ih križem: *I v ta čas' se s(ve)ti anĵ(e) l' êvi i hram' tri krat' oblêtiv' v četirêh' nugleh' hrama znamenie s(veta)go križa svoim' prstom' napisa i r*(e)*če: Tako pravi g(ospo)d(i)n' b(og)ь kako sam' vas' i vaše nemoĉi ozdravil' · tako i ta hram' ot vse nečistoĉe očiĉen' bude*. Opisana je Bartolomejeva tragična mučenička smrt, ali i snažan utjecaj koji je ostavio preko pokrštenog naroda i svećenika zaređenih za njegova života. Na kraju je navedeno kako je blaženi opat Teodor napisao da je Bartolomej najprije propovijedao u Likaoniji (*Likaoma*), zatim u Indiji (*In'diê*), i u konačno u Armeniji (*E'rmema*), i kako je strpljivo podnio okrutno mučenje.

U propovijedi na blagdan apostola Bartolomeja u glagoljskom *Blagdanaru popa Andrije* (1506.) nalazi se svečeva legenda. *Blagdanar popa Andrije* pripada vrsti propovjedničke literature, raširenoj u europskom srednjem vijeku, osobito u razdoblju od 12. do 14. stoljeća. U svrhu poticanja pobožnosti, pozivanja na pokajanje ili obraćenje, u propovijedima su se čitali različiti sermoni i egzempli ili prilike. Glagoljski *Blagdanar popa Andrije* sadrži pedeset i jednu propovijed na svetačke blagdane,[8] a utvrđeno je da je nastao po uzoru na djelo *Sermones de tempore et de sanctis* poljskog dominikanca Peregrina iz Opole (c. 1260. – 1330.) (usp. opširnu studiju Vrana 1951). Peregrinova zbirka bila je vrlo popularna u europskom srednjem vijeku i ranoj renesansi, i sačuvana je u velikom broju rukopisnih primjeraka i inkunabula. U ovom djelu navedeni su brojni egzempli i hagiografije, a glavni

[8] Pop Andrija prepisao je *Blagdanar* knjiškim glagoljskim kurzivom 1506. godine iz knjige novljanskog popa Filipa, a kodeks je, kako je u njemu zapisano, bio namijenjen »ocu priuru Ivanu Pažaninu«, poglavaru pavlinskog samostan sv. Marije na Ospu pokraj Novog Vinodolskog i pisan je pretežito čakavskim jezikom. Usp. Vrana 1951.

izvor većini tekstova bili su srednjovjekovni kompendiji Jacoba de Voragine *Sermones de Sanctis* i *Legenda aurea* (Vrana 1951: 147-150; Schneyer 1969).

Blagdanarska Bartolomejeva legenda podudarna je tekstu *De sancto Bartholomeo* u Peregrinovu djelu *Sermones de tempore et de sanctis* (f. 283–285).[9] U odnosu na pasiju u *Petrisovu zborniku* sažetije je opisan apostolov život prateći osnovne teme: Bartolomejev dolazak u Indiju i ulazak u poganski hram, izlječenje Polimiševe kćeri i obraćenje naroda na kršćanstvo te prikaz anđela koji posvećuje crkvu. Opisan je sukob s kraljevim bratom i poganskim svećenicima koji su ga osudili na mučeničku smrt. Ali je Bartolomej, kako zaključno piše u propovijedi u *Blagdanaru*, zaslužio *život večni*, a kralj Polimeš je kao biskup još dugo živio.

U glagoljskim spomenicima postoji više tekstova u kojima je opisan život i djelovanje apostola. U brevijarima se čita Bartolomejeva pasija, u *Petrisovu zborniku* nalazi se apostolov životopis, a hagiografska legenda sačuvana je i u *Blagdanaru popa Andrije*.

2.2. Hrvatskoglagoljske legende o svetom Nikoli

Sveti Nikola, biskup iz 4. st., pripada najistaknutijim i najpopularnijim kršćanskim svecima. Zaštitnik mornara, male djece, djevojaka, siromaha, putnika, postao je patron velikog broja crkvi na Zapadu i Istoku. Unatoč velikoj popularnosti poznato je malo povijesnih podataka iz njegova života te se Nikolina biografija temelji na legendarnim podacima: rođen je u Patari u Maloj Aziji u kršćanskoj obitelj, dobio je ime po stricu koji je bio biskup u Miri i koji ga je kasnije zaredio za svećenika. Nakon smrti roditelja putovao je po Egiptu i Palestini, a nakon stričeve smrti, vratio se u Miru, gdje je izabran za biskupa. U hagiografskim izvorima piše da je odlučeno da za biskupa bude izabran onaj tko ujutro prvi uđe u crkvu, a kako je Nikola rano došao na molitvu u crkvu, tako je postavljen za biskupa. Bio je zatvoren za vrijeme Dioklecijanovih progona, a oslobođen za vladavine cara Konstantina. Prisustvovao je koncilu u Niceji. Pokopan je u Miri, ali je njegovo tijelo 1087. godine preneseno u Bari u Italiji, gdje mu se čuvaju relikvije ispod kripte u bazilici. Postao je glasovit po mnogim spasonosnim čudima koja je činio za života, i nakon smrti.

Na temelju usmene tradicije o Nikolinu životu nastale su brojne i raznovrsne hagiografije. S početka 9. stoljeća potječe grčka legenda tzv. *Vita per Michaelem* anonimnog autora, koja je postala izvorom za hagiografsku kompilaciju koju je carigradski patrijarh Metodije (*Methodius ad Theodorum*) napisao između 842. i 846. godine. Drugu grčku verziju Nikoline legende sačinio je Simeon Metafrast

[9] Usp. digitalno izdanje Peregrinus de Opola: https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/410707/content (22.06.2026).

u drugoj polovici 10. stoljeća. Prvu latinsku *Vita s. Nicolai* sastavio je napolitanski đakon Ivan krajem 9. stoljeća i to na osnovi Metodijeve kompilacije. Druga je latinska verzija legende o svetom Nikoli poznata tek iz 13. stoljeća. Jacobus de Voragine u *Zlatnu legendu* uvrstio je tekst nastao na temelju druge redakcije *Vitae* Ivana đakona i brojnih opisa čudesa iz *Života Nikole Sionita*, biskupa iz likijske Pinare iz 6. stoljeća, s kojim su stariji hagiografi često zamjenjivali sveca iz Mire (s. v. Nicola, vescovo di Mira, santo 1967; Brückner 1999).

O svetome Nikoli postoji više verzija hrvatskih srednjovjekovnih legendi. Najstarija svečeva hagiografija nalazi se u latinskom rukopisu iz Dubrovnika, čiji je prvi dio pisan beneventanom, i potječe iz 11. stoljeća. U više glagoljskih spomenika, u brevijarima i zbornicima, čitaju se legendarni narativi s različitim motivima i epizodama iz života svetoga Nikole. U dvadeset brevijara iz razdoblja od 14. do polovice 16. stoljeća nalaze se lekcije koje pripadaju zapadnoeuropskom hagiografskom korpusu. Osam brevijara sadrži puni tekst legende koji se podudara s temeljnim izvorom Nikoline hagiografije, *Vita auctore Iohanne diacono Neapolitano* (*BHL* 6105). Brevijari *Vatikanski brevijar Illirico 6*, *1. beramski*, *Humski*, *Moskovski*, *1. novljanski brevijar*, *2. novljanski brevijar*, *Dabarski brevijar* i *Fragm. glag. 38/a FgHAZU38a* sadrže: opis Nikole kao malog djeteta, opis mladića Nikole koji svoj imetak posvećuje drugima i čudo u kojemu svetac daruje tri kćeri propaloga plemića.[10]

Duže hagiografije od brevijarskih tekstova i međusobno različite čitaju se u dva zbornika. Tekst iz *Oksfordskoga zbornika* (15. st.)[11] nastao je prema crkvenoslavenskome prijevodu koji je blizak grčkoj *Vitae* Nikole Sionita (*BHG* 1347). Na postojanje ćirilske matice upućuje zamjena brojne vrijednosti slova *M* koje u ćirilskom tekstu ima vrijednost 40, kako je i u grčkom originalu, a u glagoljskom tekstu brojnu vrijednost 60 (Grabar 1977: 12). Glagoljska verzija, osim opisa Nikolina porijekla i rođenja, sadrži brojna blagotvorna čudesa. U nekima su opisana čudesna ozdravljenja (nepokretnih djevojaka Ananeje i Kurijaki, vraćanje vida slijepome Antunu), pomoć u nevolji (mornarima na nemirnom moru,

[10] Usp. tekstološko-kritičku obradu brevijarskih Nikolinih legendi: Badurina Stipčević 2019.

[11] *Oksfordski zbornik* je rukopis pisan kurzivnom glagoljicom na pergameni, sadrži 68 stranica formata 20 x 14 cm. Nastao je na području između Modruša i Senja, ima zanimljivu povijest i često je mijenjao vlasnike. Polovicom 15. stoljeća u knjigu se potpisao Ivan Fugošić, u 18. stoljeću rukopis je bio u vlasništvu creskog arhiđakona i profesora na učilištu Propagande u Rimu, Matije Sovića, koji je knjigu poklonio poznatom putopiscu Albertu Fortisu. Ubrzo potom zbornik je postao dio zbirke talijanskog isusovca i i bibliofila Mattea Luigija Canonicija (1727. – 1805.). Kada je 1817., desetak godina nakon Canonicijeve smrti, cijela njegova zbirka od oko 2000 knjiga otkupljena za knjižnicu Sveučilišta u Oxfordu (fond Bodleiana), i glagoljski je zbornik, uz još četiri glagoljske knjige, dospio u oksfordsku knjižnicu, gdje je i danas pohranjen. Zbornik sadrži brojne i različite srednjovjekovne sastave: *Viđenje sv. Bernarda*, *Pavlovu apokalipsu*, *Apokrif o Abrahamovoj smrti*, *Apokrif o prekrasnom Josipu*, *Legendu o našašću sv. Križa*, *Muku sv. Margarete*, *Protoevanđelje Jakovljevo*. Usp. opis zbornika: Tadin 1954.

umnažanje kruha), a neki su mirakuli neobičnoga sadržaja i u njima se možda ogledaju davne pretkršćanske predaje, primjerice čudo o drvetu kojega je Nikola posjekao, jer je u njemu živio nečisti duh, pa pronalazak tajnog izvora vode kod grada Kesarije, kao i pomoć čovjeku kojemu je, dok je spavao, u usta ušla zmija. U legendi o Nikoli u *Oksfordskom zborniku* težište je na mnogim blagotvornim djelima koje je svetac učinio za života, istaknuta je Nikolina blaga narav i velika sposobnost pomaganja drugima, osobito bolesnima i onima koji su u nevolji.[12]

Dok tekst u *Oksfordskome zborniku* slijedi istočnu tekstualnu tradiciju, legenda u *Petrisovu zborniku* (1468.) slijedi zapadnu predaju Nikoline hagiografije. Petrisov se tekst vrlo dobro podudara s poglavljem *De sancto Nicholao* u zbirci *Zlatna legenda* Jacoba de Voragine (*BHL* 6105). Legenda u *Petrisovu zborniku* opširnija je od drugih glagoljskih tekstova, opisuje kako je svetac rođen u Patrasu, u kući bogatih kršćanskih roditelja i kako je bio neobično dijete: stajao je već prvi dan dok ga je majka kupala i vrlo je kratko sisao majčino mlijeko. Kao mladić rado je odlazio u crkvu. Nakon smrti roditelja, darežljiv i suosjećajan, pomagao je mnogima koji su trebali pomoć. Pomogao je osiromašenom plemiću koji je želio dati tri kćeri u blud radi novca. Nikola je noću krišom ubacivao po vrećicu zlata i pomogao djevojkama da dobiju miraz, a oca je molio da ga ne oda. Dalje je u legendi opisano kako je u gradu Miri postavljen za novog biskupa. Slijede primjeri Nikolinih čudesa: spasio je nesretne i pobožne mornare na nemirnom moru, zatim je tražio da se narodu u njegovoj biskupiji podijeli pšenica u vrijeme velike gladi i čudom je vratio manjak u spremištima. Razotkrio je varku božice Dijane koja se u ženskom obliku prikazala putnicima na brodu i dala im ulje kojima će namazati crkvu. To je bila Dijanina osveta jer je Nikola naredio da se posječe njezino sveto drvo, a Nikola je pak nagovorio putnike da jako zapaljivo ulje bace u more. Slijedi poduža epizoda o tri istočnorimska viteza koji su bili svjedoci Nikoline pomoći krivo osuđenima na smrt. U trenutku kad su i sami, kasnije u Konstantinopolu, bili nedužno osuđeni na smrt i čekali smaknuće u tamnici, sjetili su se Nikoline dobrote i molili ga za pomoć. Svetac se u snu ukazao caru Konstantinu i založio se za tri nedužna viteza. Car ih je naposljetku oslobodio i poručio im da se zahvale Nikoli te da mole ne bi li Nikola i njega štitio. Slijedi opis Nikoline smrti i pogreba. Svečevo je tijelo položeno u mramornu raku, od glave mu je poteklo ulje, a od nogu voda. Kad su Turci razrušili Miru, Nikolino je tijelo preneseno u Bari 1087. godine.

Legenda u *Petrisovu zborniku* sadrži i jedno Nikolino čudo koje se dogodilo nakon smrti: neki je kršćanin posudio od Židova mnogo zlata i srebra i prisegnuo na oltar svetoga Nikole. Došao je rok za vraćanje duga, kršćanin je napunio ve-

[12] Nikolina legenda u *Oksfordskome zborniku* tekstološko-kritički je obrađena i objavljena u latiničkoj transliteraciji u: Badurina Stipčević 2013b.

liki štap zlatom i srebrom, zatvorio ga i dao Židovu da ga čuva dok on prisegne. Nakon prisege na oltaru svetoga Nikole zatražio je svoj štap natrag, obrativši se Židovu na zagonetan način da mu je on više vratio nego li je od njega posudio. Krenuli su kući, a neki su ih razbojnici napali i usmrtili kršćanina te slomili štap iz kojeg se rasulo blago. Židov je shvatio da je prevaren, a nakon što su mu razbojnici ponudili da uzme blago, rekao je da će se pokrstiti tek ukoliko kršćanin iznova oživi. Tada je sveti Nikola kršćanina oživio, a Židov se pokrstio pa je onda prisvojio i blago. Ovim čudom završava glagoljska legenda, dok u latinskome predlošku slijede još nekoliko Nikolinih mirakula *post mortem*. Fabula se u legendi stepenasto razvija, nakon kratkog uvoda nižu se različita čudesa međusobno povezana likom sveca Nikole koji svojim moćima pomaže mnogima u nevolji i opasnosti (Usp. Fališevac 2007: 56). Iako radnja započinje rođenjem sveca, legenda ne završava Nikolinom smrću i pogrebom, već se ciklus čudesa nastavlja i *post mortem*. Nikolina je dobrota velika, njegova je pomoć upućena mnogima, siromašnima, nedužnima, neupućenima, ali i nepoštenima (kršćanin koji vara Židova). Nikola tiho i diskretno pomaže onima koji ga mole, ali i onima koji mu se nisu izravno obratili.[13]

Valja istaknuti da hrvatskocrkvenoslavenski prijevod legende o svetom Nikoli u *Petrisovu zborniku* sadrži gotovo u cijelosti latinsku legendu o ovome svecu iz *Legende aurea*. Manja su izostavljanja na početku i kraju teksta. Glagoljska legenda sadrži prepoznatljive narative Nikoline hagiografije koji su tijekom stoljeća često bili književno i likovno obrađivani (Usp. s. v. Nicolas de Myre et de Bari 1958: 982-986). U odnosu na druge glagoljske legende, u brevijarima i zbornicima, Nikolina legenda u *Petrisovu zborniku* je potpunija, sadrži neke motive koji nisu potvrđeni u drugim izvorima (epizoda u kojoj Nikola spašava tri nedužna viteza, svečeva translacija i posthumno čudo).

U *Blagdanaru popa Andrije* na f. 2v-4v nalazi se propovijed © *Na d(a)n' s(ve)tago Mikule*. Komparacijom glagoljskog i latinskog teksta Peregrinove zbirke propovijedi u inkunabuli iz 1481. godine[14] mogu se pronaći tekstualne paralele u poglavlju *De sancto Nicolao* (f. 159-162). U propovijedima su naglašene mnoge Nikoline kreposti, a u glagoljskom je tekstu istaknuto više narativnih primjera, karakterističnih za Nikolinu hagiografiju. Tako je detaljno opisano kako je izabran za biskupa. Dogovoreno je da biskup bude onaj koji prvi ujutro uđe u crkvu i dogodilo se da *od b(og)a poslan' pride s(ve)ti Mikula*. Hvaljena Nikolina sklonost dobročinstvima prikazana je u egzemplu o mornarima na nemirnom moru, kojima svetac na njihove zazive pomogne i stiša nevrijeme. Ovdje je

[13] Nikolina hagiografija u *Petrisovu zborniku* tekstološko-kritički je obrađena i objavljena u latiničkoj transliteraciji u: Badurina Stipčević 2010.
[14] U komparaciji sam koristila digitalno izdanje: Peregrinus de Opola: https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/410707/content (15.05.2026).

napisano *I tud'e prês'ta furtuna*, identično kao i u legendi u *Petrisovu zborniku*: *i abie prêsta furtuna*.

Međutim, zanimljivo je da legenda u *Blagdanaru* sadrži dva egzempla koji nisu navedeni u drugim glagoljskim Nikolinim hagiografijama. Tako *Eksempal' to e(st) prilika č'temo od nega* (3r-3v) opisuje kako je jedan plemeniti čovjek isprosio od svetoga Nikole sina i obećao kao zavjet darovati zlatnu čašu. I kada su plovili morem prema crkvi svetoga Nikole, otac je zamolio sina da mu dade vode i dijete je u tom trenutku palo u vodu. Opet je bila potrebna svečeva pomoć i dijete je spašeno. Ovaj narativ o Nikolinim čudesnim moćima i beskrajnoj dobroti potječe iz *Zlatne legende*, čita se i u Peregrinovu *Sermones de sanctis* i u drugim europskim srednjovjekovnim legendarijima.

Drugi egzempl je povezan s najpoznatijom epizodom iz Nikoline legende, a to je priča o svečevoj dobrohotnosti prema trima kćerima osiromašenog plemića. Djevojkama je Nikola po noći donosio darove, omogućio da sakupe miraz i spasio *od' nepoč'tena glasa*. U *Blagdanaru* je, međutim, kratko spomenuto ovo Nikolino dobročinstvo, ali je opširno ispričana prilika o redovniku Ivanu kojemu su na čudesan način oprošteni dugovi, nakon što se pomolio tim trima djevojkama, koje su bile sahranjene u crkvi sv. Teodozija blizu Bergama.

Druga blagdanarska Nikolina legenda je *vita* u *Sienskom rukopisu* s početka 17. stoljeća, zbirci propovijedi.[15] U propovijedi u *Sienskom rukopisu* ukratko je opisan Nikolin život i većina već poznatih epizoda Nikoline legende iz drugih glagoljskih izvora. Opisano je kako se rodio u maloazijskom gradu Patari i da je bio neobično malo dijete. Istaknuta je njegova pobožnost i skromnost, jer je siromašnima podijelio svoj naslijeđeni imetak. Prikazano je kako je spasio tri djevojke od sramote i siromaštva i pomogao im da se udaju, te kako je spasio mornare na nemirnom moru. Spomenuto je kako je postao biskup u Miri, da je bio zatvoren za cara Dioklecijana, a da ga je car Konstantin oslobodio. Navedeno je i Nikolino sudjelovanje na Nicejskom saboru što u drugim glagoljskim legendama nije spomenuto. A osobito je zanimljivo da za to Nicejsko vjerovanje pisac *Sienskog rukopisa* ističe da se u crkvi pjeva hrvatskim jezikom: *verovanie ko se u crikvi poe našimь slovinskimь êzikomь*.

Kraći su narativi o svetom Nikoli oni koji se nalaze u *Blagdanaru popa Andrije* (1506.) i u *Sienskom rukopisu* s početka 17. stoljeća. Dva se egzempla (priča o pomoći čovjeku koji je izmolio sina i prilika o redovniku Ivanu kojemu su oprošteni dugovi) čitaju samo u *Blagdanaru*. U *Sienskom zborniku*, uz poznate motive Nikoline hagiografije, naveden je i jedan događaj iz Nikolina života koji

[15] *Sienski rukopis* na papiru, veličine 17x23 cm, kurzivnom glagoljicom je pisao i ukrasio jednostavnim inicijalima u crvenoj boji Mikula Hodanić iz Vrbnika. Sadrži *Dijalog Grugura pape* i kraću zbirku propovijedi u kojoj se nalazi nekoliko hagiografskih legendi. Legendu iz *Sienskog rukopisa* opisala je i objavila u latiničkoj transliteraciji A. Nazor 1987.

u drugim glagoljskim legendama nije spomenut, a to je svečevo sudjelovanje na Nicejskom saboru.

U više glagoljskih spomenika, u brevijarima i zbornicima, sačuvane su različite legende iz života svetog Nikole. U dvadeset brevijara nalaze se lekcije koje pripadaju zapadnoeuropskom hagiografskom korpusu. Duže i međusobno različite hagiografije o svetom Nikoli čitaju se u glagoljskim zbornicima. Dok tekst u *Oksfordskome zborniku* slijedi istočnu tekstualnu tradiciju, legenda u *Petrisovu zborniku* slijedi zapadnu predaju Nikoline svetačke legende, opisa života i djelovanja. Obje glagoljske zborničke legende sadrže i mnoge mirakule, ali im je samo jedno čudo, i to o pomoći mornarima na nemirnom moru, zajedničko. Kraće su glagoljske propovjedničke egende o svetom Nikoli u *Blagdanaru popa Andrije* i u *Sienskom rukopisu*.

3. Zaključno

U predstavljenim se legendarnim tekstovima o apostolu Bartolomeju i svetome Nikoli može uočiti da glagoljske verzije sadrže najpoznatije i najraširenije ikonografske i hagiografske motive karakteristične za hagiografiju pojednog sveca, a pojedine pak verzije sadrže unikatne narative. Iz opisanih legendarnih primjera vidljivo je da se proučavanjem i usporedbom više različitih tekstovnih izvora pruža mogućnost uvida u cjelovitiji glagoljski hagiografski *dossier* apostola Bartolomeja i svetoga Nikole.

Razvijanje fabule u opisanim je hagiografijama većinom podudarno. Fabula se razvija stupnjevito, odnosno nakon kratkoga uvoda nižu se različite epizode iz života Bartolomeja i Nikole, ali i razna čudesa međusobno povezana likom sveca koji svojim moćima pomaže slabima i nevoljnicima u različitim nezgodama i opasnostima. Narativ započinje rođenjem sveca, legende i pasije u najviše primjera završavaju prizorima okrutnoga tjelesnog mučenja, smrću i pogrebom, ali se u nekim sastavima ciklus svečeva čudotvornog djelovanja nastavlja i *post mortem*. Hagiografski su ulomci u propovijedima izabrani u svrhu moralnoga poticanja sa sadržajima koji ističu određene vrline i odlike svetaca. Neočekivano koji put ti manji blagdanarski egzempli donose nove epizode, u drugim glagoljskim tekstovima izostavljene, i tako obogaćuju i proširuju tematiku svečeve biografije.

U opisanim se hrvatskoglagoljskim hagiografijama o Bartolomeju apostolu i svetome Nikoli pokazuje da su postojali raniji književni utjecaji iz grčkoslavenskoga okružja. Isto se tako prezentira koliko je značajan bio utjecaj zapadnih, latinskih, čeških, talijanskih, apokrifnih i legendarnih, književnih i liturgijskih izvora u oblikovanju glagoljskih apostolskih pasija i svetačkih legendi. Zapadna je europska hagiografija s brojnim i raznovrsnim svetačkim tekstovima, zabilježenima u brevijarima, pasionalima, legendarijima, imala istaknutu ulogu u oblikovanju hrvatske glagoljske hagiografske književnosti.

Popis izvora

Blagdanar popa Andrije, 1506., Zagreb, Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, sign. *IV a 99*.

Oksfordski zbornik, 15. st., Bodleian Library, sign. *MS. Canon. Lit. 414*.

Petrisov zbornik, 1468., Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. *R 4001*.

Sienski rukopis, 17. st., Siena, Biblioteca Comunale, sign. *F.V.6.*

Literatura

Badurina-Stipčević, Vesna: Legenda o Svetom Nikoli u hrvatskoglagoljskom Petrisovu zborniku. In Dukić, D. – Žagar, M. (eds.): Knjige poštujući, knjigama poštovan. Zbornik Josipu Bratuliću o 70. rođendanu. Zagreb: Matica hrvatska, 2010, s. 227-237.

Badurina Stipčević, Vesna: Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani. Stoljeća hrvatske književnosti, knj. br. 115. Zagreb: Matica hrvatska, 2013a, 416 s.

Badurina Stipčević, Vesna: Kult svetoga Nikole u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti. In: Staroblgarska literatura, 2013b, br. 46, s. 148-161.

Badurina Stipčević, Vesna: Hrvatskoglagoljska brevijarska Legenda o svetom Nikoli. In: Fluminensia, 2019, br. 31/2, s. 25-47.

Badurina Stipčević, Vesna: Oficij Bartolomeja apostola u hrvatskoglagoljskim brevijarima. In: Zbornik u čast Milana Mihaljevića, Zagreb (u tisku).

s. v. Bartolomeo, apostolo. In: Bibliotheca sanctorum, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1962, t. II, col. 852-878.

BHL. Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. (Subsidia hagiographica 6, 12). Bruxelles: Ediderunt Socii Bollandiani, 1898-1901, vol. 1-2.

Brückner, Annemarie: Nikolaus von Myra. In: Lexicon des Mittelalters, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1999, t. VI, s. 1173-1176.

Čermák, Václav: Hlaholské písemnictví v Čechách doby lucemburské. Praha: Slovanský ústav AV ČR, 2020, 335 s.

Damjanović, Stjepan: Hagiografija. In: Hrvatska književna enciklopedija. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2010, t. 2, s. 61-62.

Fališevac, Dunja: Stari pisci hrvatski i njihove poetike. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2007, 335 s.

Grabar, Biserka: Izvori nekih hrvatskoglagoljskih legendi. In: Zbornik za slavistiku, 1977, br. 13, s. 5-13.

Hercigonja, Eduard: Srednjovjekovna književnost, Povijest hrvatske književnosti, knjiga 2. Zagreb: Liber, Mladost, 1975, 482 s.

Ivšić, Stjepan: Dosad nepoznati hrvatski glagolski prijevodi iz staročeškoga jezika. In: Slavia, 1922-23, br. 1, s. 38-56.
Kramarić, Martina: Istraživanje uloge starohrvatskih prijevoda u rekonstrukciji staročeškoga Pasionála na primjeru analize Čtenija o Svetoj Trojici iz Petrisova zbornika (1468.). In: Slovo, 2025, br. 75, s. 101-144.
Krešić Nacevski, Lucija: Passion and Textualiy, Textuality of Passion: Passionale MR 164. Münster: LIT Verlag, 2025, 366 s.
Nazor, Anica: Još jedna glagoljska verzija legende o svetom Nikoli. In: Croatica, 1987, br. 26/27/28, s. 71-80.
s. v. Nicola, vescovo di Mira, santo. In: Bibliotheca sanctorum, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1967, t. IX, col. 923-939.
s. v. Nicolas de Myre et de Bari. In: Iconographie de l'art chrétien. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, t. III, s. 977-988.
Pantelić, Marija Agnezija: Sastav sanktorala i kalendara hrvatskoglagoljskih misala i brevijara (s kulturološkog i liturgijskopovijesnog motrišta). Hrvatska i Europa. In Hercigonja, E. (ed.): Kultura, znanost i umjetnost, II: Srednji vijek i renesansa (XIII.–XVI. stoljeće). Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Školska knjiga, 2000, s. 360-375.
Peregrinus de Opola: Sermones de tempore et de sanctis. 1481. Knjižnica Kórnicka Poljske nacionalne biblioteke (sign.Inc.F.207):
https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/410707/content
Petrović, Ivanka: Hrvatska i europska hagiografija. Hrvatska i Europa. In Hercigonja, E. (ed.): Kultura, znanost i umjetnost, II: Srednji vijek i renesansa (XIII.–XVI. stoljeće). Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Školska knjiga, 2000, s. 321-347.
Petrović, Ivanka: L'hagiographie, latine et vernaculaire, de l'espace croate, des origines à 1350. In Philippart, G. (ed.): Hagiographies, Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, Turnhout: Brepols, 2006, t. IV, s. 183-27.
Rose, Els: Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500–1215). Leiden, Boston: Brill, 2009, 334 s.
Štefanić, Vjekoslav: Glagoljski rukopisi otoka Krka. Zagreb, JAZU (Djela JAZU 51), 1960, 455 s.
Štefanić, Vjekoslav: Hrvatska književnost srednjega vijeka. Pet stoljeća hrvatske književnosti 1. Zagreb: Zora, Matica hrvatska, 1969, 547 s.
Tadin, Marin: Glagolitic Manuscripts in the Bodleian Library. In: Oxford Slavonic Papers, 1954, br. 5, s. 133-144.
Zumkeller, Adolar: s. v. Bartholomaeus, hl. Apostel und Märtyrer. In: Lexicon des Mittelalters, Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag, 1999, t. I, col. 1491-1492.

ЕЛЕНА БЕЛЯКОВА[1]

Памятники церковного права и проблема христианского гуманизма

DOI 10.17846/pdjkss.2026.100-109

Belyakova, Elena: Fountes of Canon Law and the Problem of Christian Humanism

The concept of Christian humanism was employed in Russian philosophy by S. L. Frank, as well as in German philosophy following World War II. This concept takes on particular significance in an era marked by the dehumanization of the individual and a crisis of the Orthodox tradition. The article examines the role played by the canonical heritage in upholding a humanistic attitude toward the individual. It asserts the dual nature of canonical law texts: on the one hand, they enshrine concepts such as "mercy" and "philanthropy". Apostolic Canon 59 served as the basis for the Pravilo zakonno, which was incorporated into the Merilo Pravednoe (and the Kormchaia Kniga of the Chudov redaction. The rules also condemn killing – whether in war or in self-defense against bandits – a stance vividly reflected in the Pseudo-Zonaras. On the other hand, Byzantine legislation incorporated into Slavic canonical collections contained harsher penal provisions than those found in Slavic customary law. Sources of canon law also influenced attitudes toward "others".

Sources of canon law; Christian humanism; vocabulary of canonical texts; "Pravilo zakonno".

1. Христианский гуманизм – это термин все шире применяется в современных гуманитарных исследованиях. Еще в 1931 г. его использовал вынужденный покинуть Россию философ С. Л. Франк. Анализируя творчество Ф. М. Достоевского, С. Л. Франк признал величайшим достижением писателя «настоящий подлинный гуманизм, который во всяком, даже в падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий» (Франк 1996: 366). И далее философ пишет: «В наше жестокое время, когда образ человека начинает меркнуть и презрение к человеку грозит пошатнуть самые основы общежития, вера в человека может найти свою единственную опору только в том отношении к человеку, которое обрел Достоевский. Гуманизм должен либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть в новой и вместе с тем исконной и древней форме – в форме христианского гуманизма» (Франк 1996: 366-367). Термин «христианский гуманизм» стал широко использоваться в Германии после краха нацистского режима. Термин носил культурно-фи-

[1] Елена Владимировна Белякова, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории религии и церкви, Институт российской истории РАН, 117292, Москва, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19. ORCID: 0000-0002-4963-4843.

лософский характер и выступал ответом на антихристианский «третий гуманизм» фашизма (Bakshi – Kemper 2011: 132). Термин «христианский гуманизм» стал употребляться и для характеристики русской религиозной философии XX в., представленной философами-эмигрантами и, в первую очередь самим С. Л. Франком (Элен 2012), Н. А. Бердяевым, С. Булгаковым (Еремичев 1996: 7). Сейчас он вновь актуализировался как ответ на общий процесс дегуманизации, а также кризис православной традиции и бессилие церковных институций в противостоянии войне и утрате миротворческих инициатив. Это заставляет по-новому взглянуть на историю церковных институций.

2. Какое значение имел перевод на старославянский (церковнославянский язык) памятников церковного права? Какое значение имела их лексика? Имеют ли они ценность для современной культуры или целиком принадлежат прошлому, потому что современные православные церкви руководствуются принятыми ими уставами? Повлияли ли они на современную церковную традицию? Долголетняя работа по изучению этих памятников дает право на постановку этих вопросов.

В канонах сделана попытка церкви закрепить себя как сообщество, как институцию, сформулировать то, как должны складываться взаимоотношения членов церкви, что ставит человека вне Церкви, вне Христа. Каноны создавались для укрепления институционального начала в церкви. Они не зачеркивали присутствие харизматической составляющей, она продолжала жить в первую очередь в монашеской традиции, которую каноны пытались ввести в определенные рамки. Здесь очень показательны 19 правил Гангрского собора, кончающихся проклятием («да будеть проклят») за ошибочно понятый путь монашеской аскезы.

3. Можно говорить о двойственной роли славянских канонических памятников.

С одной стороны, они дают представление о достоинстве человека, о высоких требованиях к клирикам и вообще христианам. Только достоинство, нравственная чистота человека открывали для него возможность стать клириком. На листах Ефремовской Кормчей более 50 раз употребляется слово «достоиныи» (*аксиос*) (Максимович 2010: 69-70).

Большинство слов, обозначающие церковные степени: *дьякон, иерей, пресвитер, епископ, архиепископ, митрополит, патриарх* – остались не переведенными с греческого на славянский язык и не создали новых ассоциаций и смыслов. Значение греческих слов надо было объяснять, истолковывать, что делали и переводчики Алфавитной синтагмы и издатели Печатной Кормчей. Славянские корни имеются только для «священника» и «чистителя». Слово «священник» происходит от «святости» (значение этого понятия прослежено в двухтомном труде В. Н. Топорова (Топоров 1995, 1998). «Чиститель» оказалось утрачено в современных славянских языках, хотя во всех

имеется слово, восходящее к старославянскому «чистъ» (*čistý* – слвцк.). Слово «чиститель» употребляется в Изборнике 1053 г., Пандектах Антиоха, в Ефремовской Кормчей (к сожалению, словарь к «Законоправилу св. Саввы» не создан). А вот в «Псевдозонаре» оно отсутствует. «Чиститель» в переводах Ефремовской Кормчей соответствует греческому *αρχιερεύς*, *ιερατικός* и еще чаще *ιερεύς* (Максимович 2010: 342). Т.е. священник ассоциировался с очищением, чистотой, которой противостояла нечистота, осквернение. Для славянского архаичного сознания это очень важная оппозиция. Именно на выяснение, что делает человека/священника нечистым, направлены большинство вопросов в одном из древнейших русских памятников канонического права – Вопрошаниях Кирика. Особое происхождение имело и слово «попъ», которое могло прийти из балканского народного латинского языка (Билярски 2011: 413).

Ниже мы вернемся еще к теме достоинства человека, милосердия и человеколюбия, а сейчас укажем на вторую сторону славянских канонических памятников.

4. Славянские канонические памятники стали одновременно носителями текстов, предписывающих жестокие наказания. Это связано с тем, что почти все славянские памятники канонического права включают в себя и памятники византийского законодательства, содержащего жесткие нормы по отношению к преступникам и еретикам. Разделить, как это сделали византинисты – составителя Указателя греческих рукописей (Repertorium) на юридические и канонические славянские рукописи невозможно. Уже св. Мефодию приписывают историки создание Закона судного людям, в основе которого лежит XVII глава Эклоги. Не позднее XII в. было переведено на славянский язык Собрание в 93 (87) главах, составленное из новелл императора Юстиниана. Резкую оценку деятельности этого императора дал известный византинист Г. Острогорский: «Характерно, что именно Юстиниан, этот великий римлянин на византийском престоле, так помыкал церковью, как не решался это делать ни один византийский император, ни до, ни после него. Подобно тому, как в государственном механизме он во все сам входил и над всем неограниченно властвовал, Юстиниан стремился самовластно регулировать во всех мельчайших подробностях и жизнь церковную. Но замечательно, что и сама церковь признавала царя-богослова своим руководителем. На поместном константинопольском соборе 536 г. тогдашний патриарх заявил во всеуслышание, что помимо воли и повеления императора в церкви ничего не должно предприниматься» (Острогорский 1931: 123).

Переведенные тексты законодательства предлагали такие виды наказаний, которые не были известны славянам. Выборка законов из Номоканона Фотия, встречающаяся в греческих рукописях, была переведена на славян-

ский язык в XIII в. и включена как 47 глава «От различныхь титьль рекше граныи Иоустинияна цара новыхь заповеди главы по избранию различны» (Законоправило 1991: л. 240в – 249в.). 13 статья этой главы содержит наказания для церковных «татей» (т.е. грабителей) в виде отдания зверям («нецыи бо зверем предаеми бывают»), сожжения («неции и сожигаеми бывают»), повешения, ссылки на рудники. (Законоправило 1991: л. 243а – б). Достаточно напомнить, что славянское обычное право не знало таких видов наказаний. Русская Правда устанавливала денежные штрафы за разные виды преступлений. Толкование Федора Вальсамона, в котором он называет эти наказания «**не уголовными наказаниями, а бесчеловечным убийством**» и что «по законам и всем новеллам мы должны толковать законы **человеколюбивее**» (Нарбеков 1899: 312); остались неизвестны в славянской традиции, а законы оказались востребованы в Московской Руси XVII в. (Медведев 2001: 492-498). Иосиф Волоцкий в начале XVI в. называл византийские законы «божественным писанием» и требовал казни еретиков, ссылаясь на эти законы: «Зде же имать сказание от божественных писании, яко подобает еретика и отступника не токмо осужати, но и проклинати, царем же и князем и судиям подобает сих и в заточение посылати, и казнем лютым предавати» (Просветитель: 474-502; Белякова 2023: 169-174).

Известный историк-византинист Х. Г. Бек в двух последних своих работах «Actus fidei» (Beck 1987) и «Обхождение с еретиками. Вера простых людей и власть богословов» (Beck 1993) поставил вопрос о том, как преследование еретиков влияло на жизнь средневекового общества. Историк встал на запоздалую защиту «веры простых людей», объявленных в средние века еретиками, и эта позиция была для него неслучайна, она соответствовала его нравственным требованиям. Тема еретиков занимает значительное место в канонических памятниках, ей посвящено множество глав в Законоправиле св. Саввы. Трактат, приписанный в Кормчей Епифанию Кипрскому, является энциклопедией «ересей», многие из которых известны только из этого текста.

Особую роль играли антилатинские сочинения. Они создавали дискурс отношения к «чужим», перечисление бытовых особенностей рассматривалось как «ересь». Само понятие «ересь», оставшееся не переведенным с греческого, утратило множественность значения этого слова в греческом языке, в том числе и «другое мнение».

Каноны предписывали запрет на общение с иноверцами, не только литургический, но и бытовой: запрет браков, совместных трапез. Понятно, что это помогало общинам сохранять доктринальную идентичность, но препятствовало возможным формам общения и взаимопомощи. Жития свидетельствует, что эти нормы на практике нарушались, а совместные праздники и трапезы имели место.

5. Язык канонических памятников остается малоизученным. Среди исследований, посвященных этой проблеме, нужно назвать работы И. Билярского (Билярски 2011), изучавшего наиболее ранние памятники, и М. Цибранской-Костовой (Цибранска-Костова 2011).

К сожалению, словарь составлен только к Древнеславянской редакции Кормчей (Максимович 2010) и Псевдозонаре (Кемалова 2016). Нет словаря к сербской и русской редакциям Кормчих, к Алфавитной синтагме Матфея Властаря.

6. Очень важное для христианской традиции понятие «милосердие» (имеется во всех славянских языках и восходит к латинскому *misericordia*) в Ефремовской Кормчей встречается всего один раз в 7 правиле Василия Великого при обращении к епископу: «молящеся милосердию твоему» (Бенешевич 1907: 469, 27).

Намного чаще встречается понятие «человеколюбие» (греч. *φιλανθρωπία*). В современных славянских языках употребляется чаще греческий вариант этого слова. В гимнографии это слово, как правило, употребляется по отношению к Богу. В канонических текстах в значении ойкономии, когда речь идет о прощении греха, возможность этого прощения предоставлялась епископу.

Обратимся к 59 апостольскому правилу, согласно которому епископ и священник, не помогающий нуждающимся клирикам, приравнивается к убийцам. Перевод этого правила очень близок в Древнеславянской и Сербской редакции Кормчей. В Древнеславянской: «Иже епископ или поп коему от причьта скудьну сущу не подаваеть потребных, да отлучится, пребывая же тако, да извержется, яко убив брата своего» (Бенешевич 1907: 74, 22-27). В Законоправиле: «Аще которы епискупь, или презвутерь некоему причьтнику убогу сущу, не подасть потребных, да отлучить се. Пребывая немилостивь, да изврьжет се, яко убиица сыи брату своему» (Законоправило 2005: 145).[2] К этому правилу толкование было дано не Алексея Аристина, а Иоанна Зонары: «Црькьвное богатьство убогых богатьство Светое Писание именуе, и подобает раздавати е убогым. Аще же инеем требующимь раздавати црьковьнии властеле длъжни суть, якоже пишет, колми паче соущие под ними причьтники миловати и давати имь потребная длъжни соуть; сего же не творе, да отълучит се, пребывеи же неисправлень, да изврьжет се, яко елико же самь бысть братоубица, ибо не имее потребных на ставление животу умираеть, аще бо не умреть он, отинуде божьственьному промышлению даровавшему ему потребная животу» (Законоправило 2005: 145).

Это правило было использовано при создании русского памятника «Правило законно», включенного в Мерило Праведное и Кормчии Чудовской редакции, наиболее распространенной в Московской Руси. Оно

[2] В Иловицкой Кормчей часть листов с апостольскими правилами утрачена.

было значительно расширено: «Писано бо есть в святых апостол правиле 59 «церковное богатьство нищих богатьство» въздраста деля сирот, и старости, и немощи, и в недуг въпадших , нищих кормленье, и чад мног, страньным прилежание, сиротам и убогим промышленье, вдовам пособье, девицам потребы, обидимым заступленье, в напастех поможенье, в пожаре и в потопе, пленным искупленье, в гладе прекръмленье, ходобе умирая, покровы и гробы погребанья, церквам и монастырем пустым подъятие, живым прибежище и утешение, а мертвым память» (Русская историческая библиотека 1920: 36, 45, 47). Этот текст демонстрирует широкую социальную программу: помощь нуждающимся, выкуп пленных, заступничество за обиженных, помощь в бедствиях, погребение умерших, помощь бедным монастырям. Социальным концепциям современных православных церквей далеко до этой программы: заступничество за обидимых, выкуп пленных, миротворчество ушли из их деятельности. Конечно, не только 59 апостольское правило послужило источником этого текста. В распространенном в славянской письменности апокрифическом «Прении Иисуса с диаволом» также есть перечисление тех добродетелей, за которые человек спасается: «странных в дом свой приведут, нищих наделят, нагия приодеют, голоднии накормлят, алчущия и жаждущия напоит, мртвих до гробу опроводит…» (Франко 2006: 201).

В истории мы видим такое проявление милосердия прежде всего в житиях (житие святителя Николая, Иоанна Милостивого и др.). При монастырях были специальные дома для «странных» и больных, ктиторство также выступала как важная добродетель правителей и особенно правительниц (Leber 2023: 360-362). Наличие этих институций в обществе и такое понимание задач церкви не могло не влиять на смягчение нравов.

7. Особенно это проявлялось, как мы уже писали, на отношение к войне и убийству (Белякова 2003). Убийство рассматривалось как самый страшный грех и за него полагались самые тяжелые наказания. И убийство на войне, и убийство при нападении разбойников извергало клириков из сана (55 правило Василия Великого), а воин, убивший на войне, лишался причастия на 3 года по 13 правилу Василия Великого. В Алфавитной синтагме Матфея Властаря в разделе буквы «Ф» глава 5 подобраны правила о вольном и невольном убийстве. Смысл греческого текста был недостаточно ясно передан в славянском переводе: «Понеж и все еуглское законоположение ко древнему нас возводящее и ко духовнои, елико мощно и лучшеи ведяще жизни, ни мало показуется или брани в добре полагающее, или убиистьы злобное придавляюще устремление, яко ж ветхаго имеаше законоположениа, но прямо сих стоаще, и сопротивная сих учащее» (РГБ, ф. 173.1, № 53, л. 186 об.) (Ср. перевод на русский язык: «Ибо и все евангельское законоположение, возводящее нас в первобытное состояние и призывающее

к духовной и, насколько возможно, к лучшей жизни, нигде не одобряет войн и убийствами не позволяет воспящать распространению зла, как это свойственно было древнему законоположению, – но, будучи совершенно противоположно сему последнему, оно и учит противному») (Матфей Властарь 2006: 390). Маргиналия к этому тексту более определенная: «Яко еугглское законоположение возбраняет ратем и яж в них убиистваm и ветхаго завета». В этой же главе приводится рассказ об императоре Фоке, принуждавшем приравнять падших на войне воинов к мученикам и отказ епископов признать распоряжение императора. Вопрос «о иже разбоиникы оубивающих» рассматривается и в разделе «Л», 7 глава и приводится решение собора при Константине Хлиарине, лишившем сана (извергшем) епископа за убийство в порядке самообороны: «причетником же каково любо убийство сотворшим, абие изметатися» (РГБ, ф. 173.1, № 53, л. 136 об.).

В то время как обычное право позволяло убить вора, застигнутого на месте преступления, составитель Псевдозонара резко запрещал это, приравнивая к убийству: «Аще татя имеет крадуща и убиет его, и убиство велико наречется, понеже рукама ят его, накажи его инем наказанием, а вскую да убиеши его. Некто бо сыи гладен крадет, да поне сице насытит чрево е, и есть ему наставление се от диавола, пленяем безумием, ты же противитись безумию его, и свою душу погубил еси» (Žeňuch и др. 2018: XXXVII, 2-8). В этом же памятнике содержится и запрет на убийство воина, просящего о пощаде: «Аще речет предався, брате, не убиваи мене, се в воли твое есмь. Сеи ж немилостив быв и убиет его, таковыи да отлучится от христианства (Žeňuch и др. 2018: XLIX, 7-15). Здесь же содержится и предписание не убивать на войне, когда воют два царя: «но блажени съхраняющись тогда еж не убити, ни убитесь» (Žeňuch и др. 2018: XLIX, 17-20).

Эти призывы к милости, милосердию в канонических памятниках являются ярким примером христианского гуманизма. Христианский гуманизм проявлялся в средневековых памятниках и в требованиях к священникам обличать беззаконные власти (Белякова 2022)

Некоторые гуманистические положения, сформулированные четко в правилах оспаривались толкователями. Так, апостольское 27 правило запрещает всем клирикам бить кого-либо, но так как был найден способ избивать, не самим, а поручать слугам, то было издано 9 правило 1-2 собора, осуждавшего эту практику. Тем не менее, практика избиения епископом священников была нормой, например, в России в XVII в., о чем свидетельствуют судебные процессы над епископами (Устинова 2023). Патриарх Никон на суде не только не отрицал этой практики, но и считал ее необходимой.

Очень важной составляющей канонических памятников являлось установление преград против «симонии»: продажи должностей, «мздоимства», совершения служения за деньги.

8. Подводя итог нашему исследованию, можно отметить, что канонические нормы своей установкой на человеколюбивое отношение к людям способствовали гуманному отношению к людям. Они противостояли жестокости обычного права и особенно практики убийства, столько характерной для средневековья. Обращение к канонам закрывало возможность сакрализации войны.

Каноны задавали в обществе определенное отношение к социально незащищенным слоям населения: вдовам, сиротам, нищим, больным. Впрочем, это отношение не распространялось на тех, кого относили к еретикам. «Другие» были исключены из канонов, а законы, наказывавшие смертной казнью манихеев и обратившихся в иудаизм, служили руководством к действию. Двойственность канонического наследия несомненно нуждается в серьезном изучении.

Библиография

Белякова, Елена: Византийское наследие и новые политические тенденции в «Третьем Риме». In «Три Рима» Софьи Палеолог. Москва: ИВИ РАН, 2023, с. 152-182.

Белякова, Елена: «О учители и священницы, никако же убо зло творящему не умолчите». Тема обличения неправедных властей в учительно-канонических текстах славянской книжной традиции. In Šašerina, S. – Žeňuch, P. (eds.): Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre. Bratislava: Slavitický ústav Jána Stanislava Slovenskej akademie vied, 2022, с. 77-86.

Белякова, Елена: Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV – XVI вв. In: Миротворчество в России: Церковь, политика, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX – XX столетия. Москва: Наука, 2003, с. 39-62.

Бенешевич, Владимир: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. Санкт-Петербург: Отд. рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук, 1907. 838 с.

Бенешевич, Владимир (сост.): Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русской церкви до эпохи Петра Великого. Петроград: Товарищество «Культура и знание», 1915. 250 с.

Билярски, Иван: Публично- и каноничноправна лексика в българското средневековно пространство. Варна: Черноризец Храбър, 2011. 493 с.

Еремичев, Александр: С. Л. Франк – философ русского мировоззрения. In Франк, С. Л.: Русское мировоззрение. Санкт-Петербург: Наука, 1996, с. 5-36.

Законоправило или Номоканон Светога Саве. Иловички препис 1262. година. Фототипија. Приред. М. Петровић. Дечје Новине, 1991. 400+L с.
Законоправило светога Саве. Т. 1. Приред. Петровић, М. – Штављанин-Ђорђевић, Л. Београд: Историјиски институт, 2005. 729 с.
Кемалова, Ани: Един юридически сборник от XVI век. Речник-индекс. Пловдив: Университетско издателство «Паисий Хилендарски», 2016. 636 с.
Максимович, Кирилл (сост.): Византийская синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славяно-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели // Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 2010. B. 27. Hb.1. 353 p.
Матфей Властарь, иером.: Алфавитая синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. Перевод свящ. Николая Ильинского. Москва: 2006 (репринт 1892), 410 с.
Медведев, Игорь: Правовая культура Византийской империи. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 575 с.
Нарбеков, Василий: Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 2. Русский перевод с предисловием и примечанием. Казань: Типо-литография императорского университета, 1899. 578 с.
Острогорский, Георгий: Отношение церкви и государства в Византии. In: Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова. Прага, 1931, вып. 4, с.121-134.
Русская историческая библиотека. Т. XXXVI. Памятники древнерусского канонического права, ч. 2, вып. 1. Петроград: Издание Археографической Комиссии, 1920, 106 с.
Топоров, Владимир: Святость и святые в русской духовной культуре. Москва: Гнозис, 1995, 1998, т. 1-2.
Устинова, Ирина: « Перед великим собором винился... и бил челом много… и прощения просил»: церковный суд над высшими иерархами в период патриаршества (конец XVI – начало XVIII в.). In Гайденко, П. И. – Оспенников, Ю. В. – Устинова, И. А.: «К покаянию и исправлению»: суды над архиереями в истории и современности Русской Церкви. Санкт-Петербург: Издательство СПбДА, 2023, с. 91-155.
Франк, Семен: Русское мировоззрение. Санкт-Петербург: Наука, 1996. 735 с.
Франко, Иван: Апокрифи і легенди из українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні (Репринт изд. 1899 р.) Львів: Львівський національний університет, 2006. 443 с.

Цибранска-Костова, Марияна: Покайната книжнина на Българското средневековие IX – XVIII век. София: «Валентин Траянов», 2011. 356 с.
Элен, Петер: Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. Москва: Идея-Пресс, 2012.
Bakshi, Natalia – Kemper, Dirk: «Christlicher Humanismus»: theologische und literarische Reaktionen auf den Zweiten Weltkrieg. In: Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, 2011, вып. 13 (1), с. 124-136.
Beck, Hans-Georg: Actus Fidei: Wege zum Autodafé. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1987. 72 s.
Beck, Hans-Georg: Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München: Verlag C.H.Beck, 1993. 99 s.
Leber, Taisiya: Stifterinnen und ihre Stiftungen auf dem Balkan des Spätmittelalters. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2023. 489 s.
Repertorium der Handschriften des Byzantinischen Rechts. / Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Franfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft. 1995, 2010, 2014. B.1-3. 466 s., 295 s., 334 s.
Žeňuch, Peter – Белякова, Елена – Найденова, Десислава – Zubko, Peter – Marinčák, Šimon: Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16. – 17. storočia. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, V. Bratislava – Москва – София – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, VEDA, 2018. 448 s.

АЛЕКСАНДР Г. КРАВЕЦКИЙ –
АЛЕКСАНДРА А. ПЛЕТНЁВА[1]

Катехизисы и русский литературный язык XVIII в.: Феофан Прокопович, Платон Левшин, Гавриил Петров

DOI 10.17846/pdjkss.2026.110-125

Kravetskii, Aleksandr – Pletneva, Aleksandra: Catechisms and the Russian Literary Language of the Eighteenth Century: Feofan Prokopovich, Platon Levshin, Gavriil Petrov

The article examines eighteenth-century catechisms as sources for the formation and development of the Russian literary language. Drawing on Feofan Prokopovich's *First Instruction for Young Men* (*Pervoe uchenie otrokom*), the catechisms of Platon (Levshin), and an unpublished catechism by Bishop Gavriil (Petrov), the study explores the choice of linguistic means in texts intended for religious instruction. Particular attention is paid to the relationship between Church Slavonic and Russian elements, morphological and syntactic features, the use of Slavonicisms, word order, and the lexical composition of the texts. The article demonstrates that Feofan's language reflects the linguistic transformations of the Petrine era, combining Russian innovations with the Church Slavonic tradition. Platon's catechisms show a considerably more consistent orientation toward the emerging new Russian literary language and, in a number of syntactic features, anticipate the language of the following period. The unpublished catechism by Gavriil, by contrast, retains a closer connection with the Church Slavonic bookish tradition. A comparison of these texts makes it possible to identify the range of linguistic strategies employed in the formation of the Russian theological language in the second half of the eighteenth century.

Russian literary language; Church Slavonic; catechisms; language standardization; linguistic variation; religious texts.

Катехизисы и становление славянских литературных языков

В истории литературных языков Нового времени катехизисы занимают особое место. Книга, включающая общедоступное изложение христианского вероучения, должна была быть написана на понятном читателю языке. Языковые задачи, которые решали составители катехизисов, во многом совпадали с задачами, которые в Новое время ставили перед собой нормализаторы литературных языков. Следует отметить, что составление катехи-

[1] Александр Кравецкий, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2. https://orcid.org/0000-0002-7046-0438. Александра Плетнева, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2. https://orcid.org/0000-0002-2949-3350.

зиса давало более широкое поле для лингвистических экспериментов, чем перевод Писания. И влияние катехизисов на языковую ситуацию теоретически должно было быть бóльшим. Во-первых, за библейскими переводами стоит огромная традиция, в результате чего они волей-неволей тяготят к архаике, в то время как за катехизисами подобной традиции нет и их авторы куда более свободны в выборе языковых средств. Во-вторых, катехизис – текст существенно меньшего объема, чем полная Библия, поэтому его тиражирование и распространение требует меньших затрат и усилий. Именно по этой причине катехизисы сыграли фундаментальную роль в формировании национальных и литературных языков многих славянских народов.

Как известно, популярные книги, излагающие основы вероучения, появились в связи с идеями реформации. Распространение трудов, которые в вопросно-ответной форме излагали для широкой аудитории основы вероучения, обычно связывают с именем Мартина Лютера. Хотя подобные сочинения появлялись раньше. У славян их появление было связано с деятельностью общины Чешских братьев. Так, созданный на рубеже XIV–XV вв. *Dětské otázky* (адресованный детям учебник, излагающий основы христианского вероучения) фиксирует литературную норму древнечешского языка до реформ Яна Гуса.

Характерно, что катехизисы могли издаваться вместе или одновременно с азбуками. Так *Catechismus*, выпущенный в 1550 г. протестантом Приможем Трубаром появился одновременно с его азбукой (*Abecedarium*). Эти книги заложили основу словенского литературного языка (Grdina 2007). Первой массовой учебной книгой на польском языке стал изданный в 40-е годы XVI в. *Katechizmu tekst prosty dla prostego ludu*. По всей видимости, это первый польский катехизис, сознательно ориентированный на создание общеупотребительной письменной нормы (Rospond 1949: 27-32). Очень интересным лингвистическим экспериментом является изданный в трех вариантах протестантский катехизис на хорватском языке (*Katehismus: edna malahna kniga u koi esu vele potribne i prudne nauki i artikuli prave krstianske vere, s kratkim istomačenjem*). Книга была напечатана в 1561 – 1564 гг. латиницей, кириллицей и глаголицей. Предполагалось, что жители хорватского Приморья будут читать глаголицу, население Боснии и части Далмации – кириллицу, а латинская версия была адресована образованным читателям вне зависимости от региона. Решая задачу создания максимально понятного межрегионального языка протестантской миссии, авторы этого катехизиса фактически были предтечами создателей общехорватской литературной нормы. Важным памятником, в котором отражаются особенности словацкого языка, является напечатанный в 1581 г. *Bardejovský katechizmus* (Bardejovský katechizmus 2013). В этом тексте чешская книжная норма адаптирована к словацкому языку. Последовательной словакизации подвер-

гнуты фонетика и морфология. *Bardejovský katechizmus* является первым опытом формирования словацкой письменной традиции задолго до кодификации Антона Бернолака и Людовита Штура.

У восточных славян распространение катехизисов было связано с межконфессиональной полемикой на территории Речи Посполитой. Если говорить о языковой проблематике этих катехизисов, то здесь книжный церковнославянский язык конкурировал, с одной стороны, с польским языком, а с другой – с простой русской мовой. В Московской Руси появление катехизисов не было инспирировано межконфессиональной полемикой. Здесь катехизисы появляются скорее как книги, необходимые для организации школьного образования. Характерно, что над московским изданием «Грамматики» Смотрицкого и малым катихизисом Петра Могилы («Собрания краткия науки о артикулах веры») работала одна и та же команда справщиков (Плетнева 2024: 514-515), а причиной печатания этих книг стал нереализованный проект создания в Москве духовной школы.

Следует отметить, что в истории русского литературного языка катехизисы занимают более скромное место, чем в истории других славянских языков. Связано это с тем, что катехизисы появились здесь в результате государственных мероприятий по просвещению населения, в то время как традиционный вариант начального богословского образования в России был больше связан с введением в богослужебную жизнь, чем с введением в школьное богословие. Традиционные учебные книги – церковнославянские Букварь, Часослов и Псалтырь – помогали восприятию церковных песнопений, но специального обучения основам веры в допетровской Руси не было, как не было и запроса на такое обучение.

Катехизис Феофана Прокоповича и Петровская образовательная реформа

Ситуация стала меняться в конце XVII в. в связи с желанием Петра I реформировать образование по западному образцу. Образовательный проект требовал, чтобы в число учебных книг входили большой и малый катихизисы. В рамках этого проекта в 1696 г. издается славянский перевод «Православного исповедания» Петра Могилы (Плетнева 2024: 520-526). В 1720 г. по замыслу Петра Феофан Прокопович подготовил «Первое учение отрокам», основная часть которого представляет собой малый катехизис.[2] На первый взгляд, эта книга похожа скорее не на катехизис, а на традиционный букварь. В начале помещены азбука, слоги, слова под титлами, буквенная цифирь и т. д., то есть материал для обучения чтению по скла-

[2] О том, что «Первое учение отрокам» это именно малый катехизис и о связи этой книги с петровской реформой см. Кравецкий и Плетнева 2026: 576; Корзо 2014.

дам. Далее же следуют не псалмы и молитвы (как это было в стандартных букварях), а текст катехизиса. Такой способ изложения материала указывает на изменение характера начального образования. Если раньше первыми текстами, которые читал научившийся грамоте ребенок, были фрагменты богослужения, то теперь на их месте оказалось краткое изложение вероучения. То есть центр начального образования смещался с введения в богослужебную практику на усвоение содержания церковного вероучения. Радикальное изменение содержания книги, предназначенной для начального обучения, прекрасно осознавалось ее автором. В предисловии к «Первому учению отрокам» Феофан писал, что его катехизис печатается вместе **съ бꙋкваре́мъ, да бы ѻ҃троцы чита́ть оу҃ча́щїнся по бꙋкваѫ҅ и҆ сло́гаѫ҅, во оу҃твержде́нїе чте́нїа своегѡ̀, не ѱалмо́въ и҆ мл҃твъ, но сегѡ̀ толкова́нїа оу҃чи́лисѧ. А҆ по се́мъ оу҃жѐ къ вѣ́рѣ и҆ зако́нѣ Бж҃їи наста́вленн, могли́ бы съ по́лзою оу҃чи́ть ѱалмы́ и҆ мл҃твы** (Феофан 1721: 1 паг., 3об.-4).

Будучи близким сподвижником Петра I, Феофан Прокопович разделял его взгляды на вопросы языковой политики и просвещения. Феофан декларирует, что его учебное пособие написано «простым», то есть понятным для читателя языком. В предисловии он прямо говорит об этом: **въ Россі́и бы́ли такова́ѧ кни́жницы, но поне́же славе́нскиѧ высо́киѧ дїале́ктомъ, и҆ не простор҃ѣ́чїемъ напи́саны, да и҆ не оу҃чено кни́жницаѧ ты́мъ ѻ҃троко́въ, тогѡ̀ ра́ди лиша́лисѧ досе́лѣ ѻ҃троцы подоба́ющагѡ̀ себѣ̀ воспи́танїа** (Феофан 1721: 1 паг., 2об.-3).

Встает вопрос, языку каких книг Феофан противопоставляет это свое сочинение. Нам известны две таких книги – изданный в 1649 г. Малый катехизис Петра Могилы и изданное в 1696 г. его же «Православное исповедание». Совершенно очевидно, что речь идет о «Православном исповедании», печатное издание которого появилось именно в связи с петровской образовательной реформой. Славянская версия «Православного исповедания» была написана **высо́кимъ дїале́ктомъ**, которому Феофан противопоставлял «просторечие» своей книги. Слово «просторечие» здесь фигурирует не в значении простонародный язык, находящийся вне рамок литературного языка, а означает «простой» русский язык, противопоставленный книжному церковнославянскому.[3] На то, что «Православное исповедание» Петра Могилы и сочинения отцов Церкви написаны сложным языком и малопонятны простому народу, Феофан пишет и в Духовном регламенте: «книга исповѣданїя православнаго не малая есть, и для того въ памяти простыхъ человѣкъ неудобь вмѣщаема, и писано непросторѣчно, и для того простымъ не вельми внятна. Такожъ и книги великихъ учителей, Златоустаго, Ѳофи-

[3] Об этом подробнее смотри Живов 2017: 980.

лакта и прочихъ писаны суть Еллинскимъ языкомъ, и въ томъ токмо языкѣ внятны суть: а переводъ ихъ Славенскїй сталъ теменъ и съ трудностїю разумѣется отъ человѣкъ и обученыхъ, а простымъ невѣжамъ отнюдь непостизаемый есть (Духовный регламент 1776: 17; ср. Живов 2017: 981).

Прежде чем говорить о языковых особенностях катехизиса Феофана, отметим, что во всех изданиях «Первого учения отроком» используется церковная кириллица. Все издания этой книги строго придерживаются сложных правил церковнославянской орфографии, включая использование диакритических знаков и следование принципам антистиха. Стоит отметить, что церковные издания этого времени, как правило, печатались именно церковной кириллицей.[4] В данном случае при выборе шрифтового оформления решающим оказался именно этот момент, а не декларация Феофана, что «Первое учение отроком» написано на «простом» языке.

Рассмотрим языковые особенности катехизиса Феофана. Декларация Феофана об использовании простого языка предполагает отказ от маркированных славянизмов. Так, например, он старается минимизировать использования форм с палатализацией, хотя эпизодически они встречаются: дрꙋзі́и,[5] (Феофан 1721: 3); нѣ́цыи[6] (Феофан 1721: 5об.); ѡ̀ грѣ́хѣ (Феофан 1721: 24), въ рꙋ́цѣ (Феофан 1721: 30) и т. п.

К числу важнейших языковых особенностей, позволяющих противопоставлять церковнославянский и русский языки, относятся простые претериты, т.е. аорист и имперфект. В «Первом учении отроком» случаев употребления прошедших времен не так уж много, что объясняется жанром текста, который обращается не прошлому, а к настоящему. Аорист и имперфект встречаются в цитатах, а в авторском тексте, как правило, появляется бессвязочный перфект: та́ко бг҃отворѝли ѝ почита́ли дре́вніи Е҃ллини ѝзка́зниа ѝ пи́сниа ра́зны҃х вещи́е́й подо́бїа (Феофан 1721: 4об.); і҃ко́ю́ бо́лше почита́ютъ, ... когда̀ была̀ о҆на̀ безꙋ́кла́да (Феофан 1721: 5об.). По этому критерию мы можем сравнить язык катехизиса Феофана с языком его проповедей. По наблюдениям Л. Л. Кутиной, в ранних проповедях встречается аорист и имперфект как специфические книжные времена. (Кутина 1981: 14), а в проповедях, относящихся к петербургскому периоду, эти книжные времена уже практически не используются, и на их месте появляется бессвязочный перфект как нормативный способ обозна-

[4] Однако бывали исключения. В 1714 году выходит книга «Указ всем во флоте российском обретающимся», которая по сути является сборником молитв, адресованных солдатам. То, что молитвослов был оформлен в виде указа привело к тому, что этот сборник печатался гражданским шрифтом (Кравецкий 2021: 187-188).

[5] Но: дрꙋгі́и (Феофан 1721: 14).

[6] Но: нѣ́кїимъ (Феофан 1721: 3, 3об.).

чить прошедшее время. (Кутина 1981: 16-17). Таким образом, отказ от простых претеритов является характеристикой языка Феофана того времени, когда он был активным соратником Петра.

Что касается форм инфинитива и 2 лица презенса, то здесь мы чаще видим церковнославянские формы на *-ти* и *-ши*, хотя встречаются и формы на *-ть* и *–шъ:* что̀ хо́щемъ твори́ти (Феофан 1721: 2об.); и҃мѣ́ти и҃ны́хъ богѡ́въ, е҆́сть безу́мнѡ ѹ҃мы́словати (Феофан 1721: 4об.); пред҃ і҃ко́ною поклона́ешися (Феофан 1721: 5); приноси́ти Бг҃ꙋ (Феофан 1721: 5); ка́къ подоба́етъ прославля́ти Бг҃а (Феофан 1721: 8об.). Но: мо́жеши разсꙋди́ть (Феофан 1721: 5об.).

Исторические формы кратких причастий иногда сохраняются в атрибутивном значении, а иногда теряют значение атрибута и используются для описания дополнительного действия. Приведем примеры употребления этих форм в функции деепричастия: когда̀ кто̀ покоре́нїе дꙋшѝ своемꙋ ѻ҆́бразꙋ прино́ситъ, боа́тся е҆́гѡ̀, и҃ надѣ́ются на него̀ (Феофан 1721: 4); слꙋша́й со ѹ҃стре́рдїемъ и҃ внима́нїемъ, безъ го́рдости и҃ презо́рства, помышля́ѧ, что̀ са́мъ Бг҃ъ ѹ҃стꙋ слꙋжи́теля своегѡ̀ гл҃етъ къ тебѣ̀ (Феофан 1721: 8об.-9). Второй пример особо показателен, здесь нет существительного или местоимения, к которому может относиться интересующая на форма. Здесь форма помышля́ѧ присоединяется к императиву слꙋша́й. По наблюдению Л. Л. Кутиной, употребление кратких причастий в функции русского деепричастия характерно не только для поздних, но и для ранних проповедей Феофана (Кутина 1981: 21-22).

Что касается существительных, то тут нужно обратить внимание на формы дательного и творительного падежей множественного числа. Здесь церковнославянские формы отличались от русских. Если в русском языке во всех родах распространялись формы склонения на *-а* (*селам, городам, селами, городами*), то в катехизисе мы видим достаточно разнородную картину. Здесь встречаются как церковнославянские, так и русские формы: разли́чными вещмѝ (стандартная церковнославянская форма творительного падежа) влад҃ѣ́ютъ (Феофан 1721: 3); и҃́коже сѵ҃ты́тся и҃ прославля́ется и҃́мя Бж҃їе до́брыми, та́ко хꙋ́лится зло́ыми дѣла́ми (русская форма творительного падежа на месте церковнославянской дѣ́лы) человѣ́ческими (Феофан 1721: 6); и҃лѝ и҃ сами́хъ себѣ̀ ѻ҆кая́нныи҃ сла́вятъ провѣ́дцами и҃ чꙋдотво́рцами (русские формы творительного падежа на месте церковнославянских провѣ́дцы и҃ чꙋдотво́рцы) (Феофан 1721: 7об.); і҃ко́намъ Сѵ҃ты́мъ, и҃лѝ моща́мъ (русская форма дательного падежа на месте церковнославянского моще́мъ), и҃лѝ мѣ́стꙋ нѣ́коемꙋ притворя́ютъ чꙋдеса̀ (Феофан 1721: 7-7об.).

В области синтаксиса так же, как и в морфологии, наблюдается смешение традиционных книжных элементов и нововведений, ориентированных на новую русскую норму. Так, например, в катехизисе Феофана мы встречаем конструкцию винительный падеж с инфинитивом глагола *быти*, которая была характерна для ученой книжной традиции: **котóрїи хотѧ́ и немногобóжни сѹ́ть, и несѹмнѣ́нни ... сѻднáкш ... не вѣ́рѹютъ Бг҃а бы́ти** (Феофан 1721: 3об.); **инóе сѣ́ бы́ти сказѹ́етъ ѿ поклонéнїѧ вѣ́рою и дх҃омъ** (Феофан 1721: 5). Хотя эта конструкция и встречалась в церковнославянских текстах, но она, по всей видимости, не воспринималась как маркированный славянизм. По этой причине Феофан считает возможным ее употреблять. А конструкцию дательный самостоятельный, которая широко использовалась в церковнославянских текстах русского извода с самой древности и до XVIII века, Феофан считает несомненным славянизмом, которого следует избегать, и в его катехизисе эта конструкция практически не встречается.

Несколько слов следует сказать о союзных средствах. В авторском тексте (то есть не в цитатах) относительные местоимения *иже* (*еже, яже*) и *еликий* (*-ая, -ое*) меняются на *который* (*-ая, -ое*):[7] **Сѹ́вѣ́рцы, ꙗкови́н и мéждо хрїстїа́ны ѡ́брѣта́ютсѧ, котóрїи си́лѹ нѣ́кѹю врéднѹю, и҆ли́ полéзнѹю воспи́сѹютъ вещáмъ и҆ли́ ли́цмъ нѣ́кїимъ** (Феофан 1721: 3); **Грѣ́шáтъ проти́вѣ сéй же зáповѣ́ди и҆ сѻни́, котóрїи на свою́, и҆ли́ на чѹ́ждѹю чт҃ѣ́емѹю си́лѹ, богáтство, мни́мое цáрствїе, безмѣ́рнш и крáйне надѣ́ютсѧ** (Феофан 1721: 3об.). В цитатах же церковнославянские местоимения сохраняются: **не сотворѝ тебѣ́ кѹ́мíра, ни всѣ́каго подо́бїа, е҆ли́кш на нб҃сѣ́ горѣ́, и҆ е҆ли́кш на землѝ ни́зѹ, и҆ е҆ли́кш в҃ водáхъ и҆ подъ̀ землéю, да не поклони́шисѧ и҃мъ, и҆ да не послѹ́жиши и҃мъ** (Феофан 1721: 1-1об.).

Приведенные выше примеры обнаруживают очевидное сходство языка «Первого учения отрокам» с языком книг, исправленных по инициативе Петра I. Анализируя язык «Географии генеральной», В. М. Живов выделяет особенности, которые противопоставляли церковнославянский и русский язык в сознании людей Петровской эпохи (Живов 2017: 954-960). Среди подвергавшихся правке языковых особенностей мы обнаруживаем замену простых претеритов *л*-формами, отсутствие конструкции *дательный самостоятельный*, употребление причастных форм в функции русских деепричастий и т.д. Конечно же, язык «Первого учения» отличался от языка светских и научных сочинений петровского времени, поскольку здесь используются иная терминология и иной понятийный аппарат. К тому же любое богословствование предполагало ориентацию на церковнославянские переводы святооте-

[7] Другие специфические церковнославянские союзные средства могут сохраняться: **а҆́ще кто҃ хѹ́литъ бг҃а, и҆ а҆́вствѣнно рѹга́етъ** (Феофан 1721: 6об.).

ческих текстов, что не могло не оказывать влияние на язык. Однако, находясь в русле петровской реформы, направленной на формирование «гражданского наречия», катехизис Феофана все-таки оставался вторичным по отношению к естественнонаучным сочинениям. Сферой лингвистического эксперимента оставались светские и научные книги, а катехизис Феофана просто расширял сферу использования «гражданского наречия» на религиозные тексты.

Катехизисы Платона Левшина

Если «Первое учение отроком», несмотря на все свое новаторство, воспринимается человеком XXI века как гибридный церковнославянско-русский текст, то катехизисы Платона (Левшина) – это несомненно тексты, написанные на новом русском литературном языке. Платон был автором нескольких версий катехизисов.[8] Его «Православное учение или Сокращенная христианская богословия» было составлено на основе уроков, которые он давал будущему императору Павлу Петровичу. Впервые эта книга была напечатана гражданскими литерами в 1765 г., а затем много раз переиздавалась как гражданской печатью, так и церковной. В 1766 г. под заглавием «Краткий катехизис для обучения малых детей православному христианскому закону» был издан сокращенный вариант этой книги. Оба этих катехизиса были адресованы, в первую очередь, образованной (=дворянской) аудитории.

Остановимся подробнее на языковых особенностях «Краткого катехизиса для обучения малых детей православному христианскому закону».[9] С точки зрения грамматики это стандартный русский язык второй половины XVIII в. Особо показательным здесь является употребление деепричастий. Если для языка Феофана можно говорить о несогласованных причастиях, так как связь глагольной формы с существительным все еще периодически прослеживается, то у Платона бывшее причастие окончательно утрачивает связь с существительным или местоимением и становится зависимым от глагола: *входя познанїемъ въ самого себя, что ты прежде всего узнаéшь?* (Платон 1766: 1); *Притомъ поживъ на земли безгрѣшно свою непорочную жизнь оставилъ свѣтлѣйшимъ зерцаломъ добродѣтели къ подражанїю моему* (Платон 1766: 12).

---

[8] Характеристику этих изданий см. Кравецкий – Плетнева 2027 (в печати).

[9] Этот катехизис издавался в России только гражданской кириллицей. В этом издании обращает на себя внимание правописание слов «бог», «божий» со строчной буквы: *Развѣ отъ безконечно премудраго существа бога* (Платон 1766: 2); *Узнавъ о бытїи божїи, скажи мнѣ, что есть богъ?* (Платон 1766: 3). При этом слова Господь и Дух пишутся с прописной буквы: *верховный Господь всѣхъ* (Платон 1766: 4); *слѣдовательно Духъ чистѣйшїй* (Платон 1766: 4). Точно также личное местоимение, заменяющее слово Бог пишется с прописной буквы: *чтобъ Ево моими худыми дѣлами не прогнѣвлять* (Платон 1766: 5). Непоследовательность в использовании прописных букв для выделения nomina sacra мы наблюдаем и в ранних петровских изданиях гражданской печати (Кравецкий 2022: 77).

Что касается лексики, то, несмотря на богословское содержание сочинений, здесь используется очень небольшое количество славянизмов. Чаще всего это слова, на которые не падает основная смысловая нагрузка, – служебные слова или наречия: *наипаче* (Платон 1766: 18), *токмо* (Платон 1766: 19) и др. В редких случаях это другие слова: *неизглаголанный* (Платон 1766: 2), *странные* (в значении ‘странники’) (Платон 1766: 26).

Колокации и устойчивые фразеологизированные выражение выражения могут восходить как к церковнославянской книжной традиции (*тлѣнное естество* (Платон 1766: 12); *воскрешенїе живота* (Платон 1766: 17); *промыслитель преблагїй* (Платон 1766: 19)), так и к новым языковым конструкциям, появившимся в русском языке под влиянием европейских языков (*прихожу въ отчаянїе*[10] (Платон 1766: 9); *меня ободряетъ надежда*[11] (Платон 1766: 9) и т.д.

Еще одной позицией, где смешиваются церковнославянская и формирующаяся русская норма, является место атрибута по отношению к определяемому слову. При этом порядок *SA* воспринимался как славянский, а порядок *AS* – как русский. У Платона мы обнаруживаем оба варианта – AS: *будетъ другая вѣчная жизнь* (Платон 1766: 8); *О чемъ ты училъ въ первой части?* (Платон 1766: 9); *Какое бы было сїе спасительное и столь нужное средство?* (Платон 1766: 10); *потемненную нашу мысль просвѣтилъ истиннымъ богопознанїемъ, а поврежденное сердце направивъ къ покаянiю оное своимъ милосердїемъ утѣшилъ* (Платон 1766: 12). SA: *праведнымъ будетъ награжденїе совершенное, а нечестивымъ наказанїе неизбѣжное* (Платон 1766: 8); *О богопознанїи естественномъ* (Платон 1766: 9); *вѣра Евангельская* (Платон 1766: 10);

Платон явно тяготеет к строгому логическому синтаксису, близкому к синтаксису латыни и новых европейских языков, но у него встречаются и конструкции, восходящие к церковнославянскому, а в конечном счете, к греческому. В его катехизисе можно обнаружить фразы, где определение (как правило, это причастие), находится на значительном расстоянии от существительного или местоимения: *Понеже такая вѣра успокоиваетъ совѣсть мою отъ страха суда божїя трепещущую* (Платон 1766: 13).

Выше мы говорили о книге «Краткий катехизис для обучения малых детей православному христианскому закону», которая была адресована, в первую очередь, представителям социальных верхов. Далее речь пойдет о книге «Начальное учение человеком, хотящим учитися книг божественнаго писания» (впервые напечатана в 1769 г.). Эта версия катехизиса адресована

[10] Ср. франц. *tomber dans le désespoir;* нем. *in Verzweiflung geraten.*
[11] Ср.: нем. *Die Hoffnung ermutigt mich;* франц. *L'espoir m'encourage*.

более широкому кругу читателей. По сравнению с «дворянскими» версиями текст сильно сокращен и упрощен. Так же, как и в «Первом учении отрокам», в начале книги помещена азбука со слогами, то есть материал для обучения чтению по складам, а собственно катехизис помещен после букварной части. В 1777 г. вышла переработанная версия этой книги, адресованная священнослужителям. Эта книга называлась «Сокращенный катехизис для священно- и церковнослужителей» и, по замыслу автора, содержала всю информацию, необходимую человеку, готовящемуся принять сан. Скажем несколько слов о языке этого издания. Эта книга всегда издавалась церковной печатью в стандартной церковнославянской орфографии со знаками титла, придыхания и ударения, притом что грамматика соответствовала нормам русского литературного языка того времени, а церковнославянский язык использовался только в цитатах из Писания:

Вопр: Гдѣ тебѣ предпи́саны пра́вила до́брыхъ дѣ́лъ;

Отв: Въ зако́нѣ Бо́жіи, кото́рый заключа́ется въ слѣ́дующихъ десяти́ за́повѣдя́хъ.

1. Азъ е́смь Гдь Бо́гъ твой, да не бу́дутъ тебѣ бо́зи ини́и ра́звѣ менѐ.

2. Не сотвори́ тебѣ кумира́, ни всѣ́каго подо́бія, е́ли́ку на не́сѝ горѣ́, и е́ли́ку на землѝ ни́зу, е́ли́ку въ вода́хъ и подъ земле́ю, да не покло́нишися и̂мъ, и да не послу́жиши и̂мъ (Платон 1776: 6)

Платон здесь в основном использует общелитературную лексику, которая встречается как в русских текстах, так и в церковнославянских. Иногда в катехизисе появляются славянизмы, имеющие синонимы в русском литературном языке (*возбранити / запретить*, *вельми / очень* и т.д.): **сѣ́дмь** (Платон 1776: 2об.), **возбране́нъ** (Платон 1776: 4), **на толи́кое вре́мя** (Платон 1776: 4.), **вельмѝ** (Платон 1776: 4); **кольмѝ па́че** (Платон 1776: 8об.). А иногда используются русские слова, которые не встречаются в церковнославянских текстах: **а̀ напослѣ́докъ** (Платон 1776: 2); **что́къ** (Платон 1776: 7); **блг҃опристо́йность** (Платон 1776: 5об.). Так, заповедь «не укради» толкуется преимущественно русскими словами, не имеющими церковнославянских параллелей. Речь в этом толковании идет о каждодневных действиях, понятных живущему в сельской местности человеку: **Запреща́ется мнѣ̀ Бг҃ъ ни я́вно ни та́йно ни у̀ кого̀ ничего̀ не о̃нима́ть, на́йденную ве́щь не у̀тая́вать, ѝлѝ бѣ́глаго человѣ́ка не у̀крыва́ть, чу́жо́й па́шни, сѣнока́, ѝлѝ у̀города своего́ скоти́ною не трави́ть, чу́жею земле́ю не владѣ́ть, при прода́жѣ, поку́пкѣ и у̀вмѣ́нѣ никого̀ не у̀вма́нывать, у̀ рабо́тниковъ пла́ты не у̀дѣ́рживать, ро́стъ, о́соби́ко съ бѣ́дныхъ, не бра́ть, де́негъ Гдр҃е́выхъ, цр҃ко́вныхъ, ѝ ничьи́хъ не кра́сть и не у̀тая́вать.** (Платон 1776: 10-10об.)

К 60 -м годам XVIII в. можно говорить о том, что новый русский литературный язык окончательно сепарировался от церковнославянской книжной

традиции. Если для предыдущей эпохи была характерна гетерогенность церковнославянских и русских элементов внутри одного текста, то к 60-м годам она была преодолена. У Феофана Прокоповича мы видели отказ от маркированных лексических славянизмов, но некоторое непоследовательное сохранение их в грамматической структуре. В катехизисах Платона Левшина совсем другая картина. Здесь уже нет вариативности грамматики. У Платона текст гораздо более гомогенный по языку. И употребление им определенных грамматических форм и конструкций не отличается от их употребления в других русских текстах второй половины XVIII в. С уверенностью можно сказать, что катехизисы Платона – богословские сочинения на том варианте русского литературного языка, который не сильно отличается от языка Карамзина и по сути его предвосхищает.

Если говорить о катехизисах Платона в терминах актуальной для того времени теории «трех штилей», то язык платоновских катехизисов, безусловно, относится к среднему стилю. Здесь почти не употребляются славянизмы, не поддерживаемые русским литературным языком того времени, отсутствует пафос и торжественность, характерные для оды или проповеди. Платон, очевидно, ориентируется на простой язык: в его катехизисах встречаются слова, связанные с реалиями российской жизни, не характерные для церковнославянского (**пáшнѧ, сѣнокóсѣ, ѡгорóдѫ, скотúна** и т.д.). При этом просторечная лексика в этих катехизисах отсутствуют.

Неопубликованный катехизис епископа Гавриила (Петрова)

В середине 1760-х годов над подготовкой краткого катехизиса также работал епископ Тверской Гавриил (Петров). В своей епархии епископ Гавриил пытался организовать религиозное просвещение населения, для чего требовалось учебное пособие. «Православное исповедание» Петра Могилы для этого не годилось, поэтому Гавриил составил собственный краткий катехизис и отправил его в Синод с просьбой напечатать. Однако напечатана эта книга не была, поскольку вскоре в руки Гавриилу попал новоизданный катехизис Платона. «Православное учение или Сокращенная христианская богословия» произвело на Гавриила такое впечатление, что он отказался печатать свою рукопись и стал в своей епархии использовать книгу Платона. До последнего времени Катехизис Гавриила не был известен, но в 2025 г. мы обнаружили эту рукопись в архиве Святейшего Синода.[12]

Составляя свой катехизис, Гавриил в значительной степени решал лингвистическую задачу. В предисловии он указывал на то, что катехисис Петра

[12] О катехизисе Гавриила см.: Кравецкий – Плетнева 2027 (в печати). В настоящее время текст катехизиса Гавриила готовится нами к печати.

Могилы велик по объему и написан на церковнославянском языке («высоким слогом»). Соответственно Гавриил составляет версию учительной книги, которая написана простым языком и, по его мнению, не представляет трудностей для понимания: «катихисисъ напечатанной въ московской типографїи по высотѣ его слога невразѹмителенъ, притомъ и по великости невмѣстимъ в память особливо крестьянства: чего ради я по должности моей сочинилъ снисходя какъ моглъ ясностїю и краткостїю слога понятїю неѹченыхъ катихисисъ» (Гавриил 1764: 1).

Фактически Гавриил решал ту же языковую задачу, которую сорока годами раньше решал Феофан Прокопович, работая над «Первым учением отроком». Однако образцовым текстом, который следует адаптировать под просветительские задачи, он считал не «Начальное учение» Феофана, а «Православное исповедание» Петра Могилы. Именно про него Гавриил писал, что этот текст «по высотѣ его слога невразѹмителенъ, притомъ и по великости невмѣстимъ в память».

Книгу Феофана Гавриил в связи со своим катехизисом не упоминает. Можно предположить, что к содержанию этой книги у Гавриила имелись некоторые претензии. Характерным в этом смысле является раздел, посвященный почитанию икон. Как и Феофан, Гавриил пишет об иконах в связи с толкованием второй заповеди (не сотвори себе кумира). Феофан пишет, что поклонение иконе возможно ра́ди и҃зображе́нїѧ лицѧ̀ Хр҃то́ва, и҃лѝ С҃ты́хъ є҆гѡ̀ (Феофан 1721: 5), но далее подробно описывает, какие формы поклонения иконам являются грехом против второй заповеди. В этом описании имеются прямые отсылки к традициям русского благочестия, в частности, грешащими против второй заповеди названы те, кто ѹ҆пова́нїе на і҃ко́ны возлага́ютъ (Феофан 1721: 5об.-6). Очевидно, что подобное утверждение плохо соотносится с традициями народного благочестия и почитания чудотворных икон. У Гавриила, который адресовал свой катехизис крестьянам, мы ничего подобного не находим. Он просто декларирует, что почитание икон второй заповеди не противоречит (Гавриил 1764: 13об-14).

Катехизис Гавриила не был напечатан, но из его обращения в Синод мы видим, что вопрос о выборе шрифтового оформления для него не был принципиальным. Он предполагал, что катехизис будет или напечатан церковной печатью в Московской типографии, или же Синод может «дозволить в гражданской [т.е., гражданской печатью] напечатать и о томъ опредѣлить указомъ» (Гавриил 1764: 1).

Что касается языка этого катехизиса, то следует отметить наличие элементов, которые в языке XVIII в. используются в качестве архаизмов, присущих высокому стилю, или же в качестве канцеляризмов: подвигнѹлъ его на гнѣвъ (Гавриил 1764: 6); паче всѣхъ тварей (Гавриил 1764: 8); не

подпасть нань одолжавшемѹ тмою[13] талаⁿтъ твоемѹ гнѣвѹ (Гавриил 1764: 12об.); понеже (Гавриил 1764: 4, 6об., 14об) и др.

Наличие лексических славянизмов не является отличительной чертой языка Гавриила.[14] Однако определенные церковнославянские черты в области грамматики отличают язык его катехизиса от языка катехизисов Платона. Среди характерных для Гавриила особенностей можно отметить следующие. Эпизодически он употребляет формы глагола *быть* в настоящем времени: исповѣдѹю первое что онъ есть мой бг҃ъ равно какъ и w̃ц҃ъ, второе, что онъ есть едино начало со w̃ц҃емъ созданїѣ свѣта сего (Гавриил 1764: 6); я … есмь его созданїе (Гавриил 1764: 6). Встречаются архаичные формы указательного местоимения *иже*, в то время как даже у Феофана в таких случаях используется местоимение *который*: я кромѣ того что есмь его созданїе но какъ имже избавленный w̃ такой погибели (Гавриил 1764: 6). Впрочем, местоимение *который* Гавриил также использует: бг҃ъ по своему чл҃вколюбїю чтобъ без нарѹшенїя своего правосѹдїя меня спасти сн҃а своего послалъ который принявши на себя плоть человѣческѹю былъ ходатай или какъ бы посредственникъ и примиритель бг҃а с человѣкомъ (Гавриил 1764: 6). Встречается также церковнославянская форма местоимения *нань* (Гавриил 1764: 14 об.) вместо *на него*: и мнѣ по твоемѹ правосѹдїю не подпасть нань одолжавшемѹ тмою талантъ твоемѹ гнѣвѹ (Гавриил 1764: 12об.), но: на него единаго уповалъ (Гавриил 1764: 13). В катехизисе Гавриила встречается также отрицательная конструкция с *ниже*, характерная исключительно для церковнославянского языка: не толко ближняго но ниже врага (Гавриил 1764: 15).

Что касается строения предложения и, прежде всего, порядка слов, то здесь катехизис Гавриила сильно отличается от катехизисов Платона. У Гавриила встречаются фрагменты, где сказуемое и подлежащие находятся в противоположных частях предложения: онъ какъ пророкъ неизвѣстный чл҃вк҃ѹ впадшемѹ грѣхомъ в погибель вѣчнѹю способъ которымъ бл҃говолилъ бг҃ъ его w̃ оныя спасти обявилъ (Гавриил 1764: 6об.); онъ какъ архїерей по умилостивленїю бг҃а за нас, подлежащихъ вечномѹ страданїю, и смерти своимъ страданїемъ и смертїю божїю правосѹдїю удовлетворилъ (Гавриил 1764: 6об.). Такой порядок слов скорее соответствует церковнославянской норме, чем норме нового русского литературного языка. Особенно это заметно во вступлении, которое составлено в соответствии с риторическими традициями духовной школы. Подобных примеров мы не увидим в катехи-

[13] Слово *тма* здесь использовано в значении «много».

[14] Для языка второй половины XVIII – начала XIX в. использование славянизмов было совершенно нормальным. Мы обнаруживаем славянизмы не только у современников Гавриила (например, у Платона Левшина), но даже у Карамзина.

зисе Платона, который в вопросе порядка слов ближе к русской модели, чем к церковнославянской.

Что касается места определения относительно существительного (порядок *AS*/*SA*), то здесь нет единства. Русский литературный язык этого времени движется в сторону, когда определение стоит перед существительным и, соответственно, происходит уменьшение количества случаев, когда определение стоит после существительного. И у Платона, и у Гавриила встречаются оба варианта: велитъ мнѣ … имѣть сердце чистое правꙋю совѣсть (Гавриил 1764: 16), но ассоциированный с церковнославянским языком порядок *SA* Гавриил использует значительно чаще.

Место объекта относительно предиката (т.е.порядок *OV*/*VO*) также не является фиксированным.Встречается и модель ассоциированная с цсл OV и модель, ассоциированная с русским литературным языком, где характерен порядок *VO*: воплотился то есть истинное человѣческое тѣло и дш҃ꙋ принялъ (Гавриил 1764, 7об.).

То, что катехизис Гавриила в бо́льшей степени ориентирован на церковнославянский язык, чем катехизис Платона, может быть вполне сознательной стратегией. Из переписки епископа Гавриила с Синодом следует, что его катехизис был адресован в первую очередь крестьянам. А крестьяне в целом лучше понимали славянизированный вариант русского языка, чем новый русский литературный язык. В свое время нам уже приходилось писать о том, что вплоть до последней четверти XIX в. в Российской империи преобладала традиционная модель обучения чтению – по церковнославянскому букварю, Часослову и Псалтыри (Кравецкий – Плетнева 2001: 25-41; Плетнева 2013: 30-45). В результате для грамотной части крестьян более предпочтительным оставался не новый литературный язык, а его славянизированные гибридные варианты. Так что мы можем предположить, что если бы катехизис Гавриила был напечатан, то в языковом отношении он мог бы оказаться более приемлемым для крестьянской аудитории, чем катехизисы Платона.

Сопоставление языка катехизисов Платона и Гавриила показывает рамку, внутри которой возможно было существование русского богословского языка в 60-70-е годы XVIII в. С одной стороны, выросший из учебников по поэтике и риторике язык Гавриила, обращающийся к церковнославянскому (а изначально греческому) порядку слов, и с другой – язык Платона, где синтаксическая структура фразы близка к текстам на европейских языках и в некотором смысле предваряет новаторский язык Карамзина. С одной стороны книжная традиция и духовная школа, с другой – свобода в выборе средств и ориентация на европейскую светскую литературу.

***

Таким образом, подводя итоги нашего краткого обзора языка катехизисов XVIII века, можем констатировать, что катехизис Феофана соответствовал тому языковому стандарту, который разрабатывался и осваивался в 10-20-е годы. Язык катехизисов Платона также соответствовал развитию русского литературного языка его времени, то есть, 60-70-х годов, а в некоторых аспектах (например, порядок слов и структура предложения) язык Платона вообще новаторский и близок к языку следующей эпохи, к языку Карамзина. Язык Гавриила, катехизис которого писался одновременно с катехизисом Платона, сильно отличается от последнего. Он более архаичен, изобилует большим количеством церковнославянских конструкций. В чем-то он даже ближе языку Феофана Прокоповича, хотя Катехизис Гавриила был составлен спустя 40 лет после «Первого учения отрокам».

Источники

Гавриил 1764 – По донесению Тверского епископа Гавриила о напечатании сочиненного им катехизиса в Московской типографии двух тысяч четырехсот экземпляров на коште или в гражданской типографии для его епархии (1764) // РГИА. Ф. 796 Оп. 45 Д. 282.

Духовный регламент 1776 – Духовный регламент. Сантк-Петербург, Печатано при Сенате, 1776.

Платон 1766 – *Платон (Левшин), иеромонах.* Краткий катихизис для обучения малых детей православному христианскому закону, сочиненный и[еромонахом] Платоном. [Санктпетербург], при Имп. Акад. наук, 1766.

Платон 1776 – Сокращенный катехизис для священнослужителей. Москва: Синодальная тип., декабрь 1776.

Феофан 1721 – Феофан Прокопович. Первое учение отроком. Санкт-Петербург: Типография Александро-Невского монастыря, 1721.

Литература

Живов, Виктор М.: История языка русской письменности. Том II. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 480 с.

Корзо, Маргарита А.: Катехетические сочинения Феофана Прокоповича. In: Славянский альманах, 2013, с. 263-280.

Кравецкий, Александр Г.: Гражданский шрифт в изданиях богослуженых текстов XVIII века: сборники молитв для матросов и солдат. In: Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова, 2021, № 1, с. 186-205. DOI: 10.31912/pvrli-2021.1.9.

Кравецкий, Александр Г.: Прописная или строчная? К истории орфографических практик XVII–XVIII вв. In: Русская речь, 2022, № 1, с. 71-81. DOI: 10.31857/S013161170018741-4

Кравецкий, Александр Г. – Плетнева, Александра А.: История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). Москва: Языки русской культуры, 2001. 400 с.

Кравецкий, Александр Г. – Плетнева, Александра А.: Формирования системы религиозных и языковых компетенций подданного империи: к истории катехизиса в России. In: Имена и письмена. К юбилею Анны Абрамовны Пичхадзе. Москва: Институт русского языка им. В. В. Виноградова, 2026, с. 473-591. DOI: 10.31912//978-5-88744-104-7.

Кравецкий, Александр Г. – Плетнева, Александра А.: В поисках идеального учебника: русские катехизисы XVIII века. In: Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова, 2027. (в печати).

Кутина, Лидия Л.: Феофан Прокопович. Слова и речи. Проблема языкового типа. In: Язык русских писателей XVIII века. Ленинград: Наука, 1981, с. 7-46.

Плетнева, Александра А.: Лубочная Библия. Язык и текст. Москва: Языки славянской культуры, 2013. 392 с.

Плетнева, Александра А.: Катехизис как учебная книга: к вопросу о рецепции европейских образовательных моделей в России XVII–XIX веков. In Mengel, Swetlana (Hg.): Катехизисы у славян в XVI–XVIII веках: их рецепция, распространение, культурообразующее и просветительское значение. Slawistik, Band 11. Berlin, 2024, с. 507-533.

Bardejovský katechizmus z roku 1581: najstaršia slovenská kniha. Filologické, teologické a bibliografické štúdie, textologická a grafická rekonštrukcia poškodeného korpusu unikátneho výtlačku. Zost. Miloš Kovačka. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013. 255 s.

Grdina, Igor: Reformacijski tokovi na Slovenskem. In: Zgodovinski časopis (Historical Review), 61/2007 (135), No. 1–2, s. 59-74.

Rospond, Stanisław: Studia nad językiem polskim XVI wieku. Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, 1949. 533 s.

ГАЛИНА СЕРАФИМОВНА БАРАНКОВА[1]

Взгляды Г. А. Ильинского на историю русского языка (по материалам неопубликованной работы ученого из Рукописного отдела Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН)

DOI 10.17846/pdjkss.2026.126-142

Barankova, Galina S.: G. A. Ilyinsky's views on the history of the Russian language (based on an unpublished work by a scholar from the Manuscript Department of the V. V. Vinogradov Institute of the Russian Language of the Russian Academy of Sciences).

The Archive of the Institute of Russian Language of RAS holds a large unpublished work by G.A. Ilyinsky on the history of the Russian language (fond 13, no. 1, 26), which he wrote during the years of the Civil War in Saratov. In his work, the scholar advocated the idea of the historical unity of the East Slavic languages; therefore, he did not separate the study of the Russian language from the examination of the Ukrainian and Belarusian "dialects" (as Ilyinsky defined them) and united them under a single term – the Russian language. A characteristic feature of the work is the demonstration of the connection between the history of the Russian language and the national and cultural environment of the people who speak this language. The scholar addressed issues related to the movement and settlement of East Slavic tribes and examined their phonetic and dialectal features. The work provides a list of manuscripts from the 11th to the 16th centuries with an indication of their territorial affiliation. A separate chapter is devoted to the history of the study of the Russian language from the 18th century to the 1920s. The work is of great value for the history of Slavic studies, since in it the scholar generalized and systematized the views on the history of the Russian.

Grigory A. Ilyinsky; the history of Slavic studies; archive; the history of the Russian language.

Григорий Андреевич Ильинский – выдающийся отечественный ученый славист, член-корреспондент Российской академии наук, 150-летие со дня рождения которого отмечается в 2026 году, всемирно известен как исследователь праславянского языка, издатель древнеславянских текстов, этимолог, лексиколог, лексикограф и библиограф.

Человек сложной и трагической судьбы, он родился 11 марта 1876 г. в Петербурге, а трагически погиб в 1937 в Томске, где был расстрелян как «враг народа». Ему многое довелось пережить на своем веку – первую мировую войну, революцию, гражданскую войну, тревожные тридца-

[1] Barankova Galina S., CdPh, Leading Researcher at the V.V. Vinogradov Institute of the Russian Language of the Russian Academy of Sciences, Department of Linguistic Source Studies and the History of the Russian Literary Language. Volkhonka 18/2 Moscow. ORCID 0000-0002-3628-1516.

тые годы. Он знал триумф славы и горечь одиночества. Но его жизнь до краев была наполнена творчеством, он спешил работать и жить, как будто предчувствуя, что судьба отмерила ему небольшой срок. Мысль о том, что «жизнь человеческая коротка, а жатва обильна, потерянное же время смерти невозвратной подобно» (из письма Б. М. Ляпунову 1928 г.) заставляла его работать с удвоенной силой. Он опубликовал более 500 работ, которые выходили в русских и зарубежных изданиях, но значительная часть его трудов по не зависящим от автора причинам осталась неизданной. Это очень тревожило ученого. По его письмам видно, что, даже находясь в ссылке, он переживает за судьбу тех своих работ, которые не успел опубликовать.

Трудом его жизни стала «Праславянская грамматика», вышедшая в Нежине в 1916 г. и отмеченная Толстовской премией и золотой медалью АН, однако ее автор был лишен возможности увидеть второй издание книги, над которым интенсивно работа в 30-е годы. Это было связано с господством марризма в языкознании, когда сравнительно-исторический метод в лингвистике был признан буржуазным и антинаучным. Н.Я. Марр и его ученики объявили свое «новое учение о языке» марксистским и яростно боролись с учеными старой школы. Ильинский, которого всегда отличала выраженная гражданская позиция, был одним из немногих ученых, который не побоялся открыто выступить в публичных дискуссиях против марризма, за что заплатил высокую цену. Большая часть его работ, написанных в конце 20-х – начале 30-х годов, так и осталась неопубликованной, в том числе подготовленное по просьбе Отделения литературы и языка АН второе издание Праславянской грамматики, расширенное в полтора раза по сравнению с первым.

Неизданным остался также Этимологический словарь славянских языков, значительная часть которого в настоящее время утеряна (материалы на буквы А и Б находятся в Рукописном отделе Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН).

Г. А. Ильинский широко известен как исследователь праславянского языка и этимолог, но гораздо менее – как историк русского языка. Во многом это связано с тем, что его труды по истории русского языка также не вышли в свет. В Рукописном отделе Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН хранится большая неизданная работа ученого по истории русского языка (ее предположительное название «Введение в историю русского языка» (ф. 13, № № 21, 26). Предполагается, что это работа, написанная ученым в 20-е годы в Саратове и считавшаяся ранее утраченной.[2]

[2] Так полагал В.К. Журавлев, написавший первую биоблиографическую работу о Г.А. Ильинском (Журавлев 1962: 30).

Работа представляет собой рукопись, написанную на 708 листах бумаги формата А-3 и состоит из 7 глав. Первые две главы рукописи являются машинописной копией работы, напечатанной довольно небрежно, с рядом ошибок, и не прошедшей авторской корректуры; третья и четвертая главы были переписаны рукой жены ученого А. Я. Ильинской, по-видимому, набело, и имеют отдельные поправки, сделанные рукой автора; остальная часть (пятая – седьмая главы) написана самим Григорием Андреевичем. Эта часть рукописи имела множество добавок, вставок и исправлений, которые делал Ильинский, и вообще не была отредактирована автором. В целом сохранность рукописи неплохая, хотя в ней отсутствует самый конец, отдельные листы (их немного) и титульный лист, поэтому название рукописи – «Введение в историю русского языка» дано нами условно. Текст местами угасает, авторские дополнения, сделанные карандашом, также читаются с трудом.

Датировка рукописи основана на данных второй главы, в которой А. И. Соболевский, скончавшийся в 1929 году, еще упоминается как здравствующий, а также на включении в библиографический обзор отдельных работ, датированных 1927 годом. В книге отсутствует указатель сокращений, общий список использованной автором литературы. Это свидетельствует о том, что по каким-то причинам работа осталась не доведенной до конца и не подготовленной к печати. Интересен тот факт, что в многочисленных письмах Ильинского отсутствуют упоминания о его работе над этой книгой, хотя обычно он делился с коллегами о ходе своих исследований и предполагаемых публикациях.

В условиях гражданской войны, породившей сепаратистские настроения на Украине и в Белоруссии, Г. А. Ильинский, горячий патриот своей страны, доказывал в ней общее происхождение трех народов – русского, украинского и белорусского, что подтверждал существованием единого языкового источника «правосточнославянского», или прарусского языка. Эту идею исторической общности ученый прослеживал с начала IX в., задолго до политического объединения восточнославянских племен, и считал, что уже в этот период восточные славяне осознавали себя не отдельными племенами, а разными частями одного и того же народа. Историю русского языка в этой связи Ильинский рассматривал в тесном взаимодействии с историей двух других родственных языков – украинского и белорусского, посвятив им отдельные главы своего исследования. Ученый занят поиском того, что на протяжении веков объединяло восточных славян.

В работе подчеркивается, что даже в самые драматические моменты русской истории (период феодальной раздробленности, татаро-монгольского ига) русская нация как таковая не переставала существовать, ибо объединительные («*центростремительные*», как называл их Ильинский) силы

в стране были всегда сильнее тех сил, которые стремились разорвать это единство *(«центробежных»* в его терминологии).

Следует отметить, что характерной чертой работ Ильинского по истории русского языка является показ связи истории русского языка с национальной культурой русского народа. В этой связи примечательна первая глава рассматриваемой работы ученого, в которой он отмечал, что «*Кроме задач чисто лингвистических наша наука преследует и другие цели, которые точнее всего мы могли бы определить как культурно-этнологические. В самом деле, если, как мы видели, современный лингвист изучает язык в самой тесной связи с национальной и культурной средой народа – носителя этого языка, то специальное историческое изучение последнего должно бросить самый яркий свет на многие проблемы истории русского народа вообще»* (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 14). Таким образом, Ильинский при написании своей книги стремился к созданию научной системы истории русской культуры, составными частями которой должны были стать история языка, история литературы и история народа. Эта идея была воплощена еще в двух неизданных работах ученого, хранящихся в Рукописном отделе ИРЯ РАН – подготовленных к печати Юрьевской (ОР ИРЯ РАН ф. 13 № 23) и Хутынской грамотах (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 22).[3] Ильинский снискал себе славу как образцовый издатель старославянских и древнеславянских рукописей. Помимо палеографического и лингвистического анализа грамот, исследования их юридической и бытовой лексики Ильинский останавливается на их историко-культурном значении. Анализируя лексику грамот, он вскрывает социальные отношения, существовавшие в древнерусском обществе, на конкретных примерах показывает быт и культуру наших предков.

Работа «Ведение в историю русского языка» состоит из 7 глав.

Глава 1. Общие понятия.

Глава 2. Очерк истории изучения русского языка.

Глава 3. Происхождение и развитие прарусского языка.

Глава 4. Образование и развитие малорусской народности и малорусского наречия.

Глава 5. Образование и развитие белорусской народности и наречия.

Глава 6. Образование и развитие великорусской народности и наречия.

Глава 7. Образование русской нации и русского литературного языка.

В первой главе ученый поставил ряд общих методологических вопросов: что представляет собой русский язык и что является материалом исторической грамматики этого языка, каковы объем и методы исследования этой дисциплины, а также наметил ее задачи. Во второй главе Ильинский

[3] Издание статьи Г. А. Ильинского «Юрьевская грамота» см. (Ильинский 2000: 321-356).

определяет значение русской исторической грамматики. Примечательно, что даже в этом своем исследовании ученый во многом оставался историком праславянского языка, так как всегда стремился дать реконструкцию языка-основы и возводить к нему остальные языки. В этой связи он дает следующее генетическое определение русскому языку: *«Русский язык в широком смысле слова есть совокупность тех наречий и говоров, которые, через посредство прарусского языка, возникли путем многовековой дифференциации из восточного говора праславянского языка»* (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 3). Возведение современных диалектных различий к праязыку является характерной особенностью сравнительно-исторических и лексикологических исследований ученого. Эту методологическую черту лингвистического наследия Ильинского отмечал исследователь его творчества В. К. Журавлев (Журавлев 1962: 15). Она отразилась и во «Введении в историю русского языка»: здесь подчеркивается, что «*Первоисточником всей совокупности русских наречий и говоров является один из говоров праславянского языка, по всей вероятности, тот, который слышался в восточной части его территории*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 3).

В понятие «материал исторической грамматики русского языка» ученый включал древнерусский язык, современный русский язык, а также современные русские наречия и говоры.

Исследование истории русского языка Ильинский не отделял от изучения истории двух других восточнославянских языков – украинского и белорусского, которые он называл белорусским и малорусским наречиями, объединяя их одним термином – русский язык. Поскольку русская историческая грамматика в его понимании должна включать в себя великорусскую, белорусскую и малорусскую исторические грамматики, три основные главы работы Ильинского посвящены истории этих языков. При этом автор не ограничивается постановкой чисто лингвистических задач, но рассматривает значение русской исторической грамматики и с точки зрения историко-культурной. Поэтому Ильинский в своем исследовании касается вопросов колонизации, передвижения и расселения восточнославянских племен, дает в связи с этим характеристику географических особенностей местности, на которых жили эти племена, исследует их диалектные особенности. Большое внимание на протяжении всей работы он уделяет достижениям и взглядам ученых, своих предшественников, по тому или иному вопросу. Этот обзор составляет одну из наиболее важных и интересных частей работы, так как Ильинский всегда был превосходным знатоком библиографии. В каждую из трех глав, посвященных малорусской, белорусской и великорусской народности, Ильинский включил обзор рукописных памятников, которые он не просто перечислял, но и давал существующую на тот период исчерпывающую библиографию работ, посвященных их иссле-

дованию. Памятники ученый разделял на литературные и деловые (грамоты жалованные, купчие и т.п.).

Во второй главе содержится очерк истории изучения русского языка. Он позволяет по-новому взглянуть на историю науки о русском языке, увидеть знакомые имена ученых, лишенные хрестоматийного глянца. Интересен уже самый подбор этих имен, среди которых мы найдем немало забытых. По-видимому, интерес к истории языкознания появился у Ильинского под влиянием его преподавателя С. К. Булича, автора «Очерков по истории языкознания в России». В ряде случаев Ильинский высказывает спорные и даже довольно резкие критические замечания о трудах языковедов. В его очерке даются лаконичные и вместе с тем емкие определения научных заслуг деятелей русского языкознания, прослеживается связь их теорий с общей тенденцией развития европейской грамматической мысли, показаны мировоззренческие основы отечественного языкознания. Написанная ярко, эмоционально и живо, вторая глава показывает достижения русской лингвистики на разных этапах ее развития.

Развитие идей отечественного языкознания ученый разделил на четыре этапа: от I этапа (выхода в свет «Российской грамматики» М. В. Ломоносова) до IV этапа (20-х годов XX в.). II этап связан с работами А. Х. Востокова, III – с деятельностью Ф. И. Буслаева. Основателем же русской исторической грамматики в строгом смысле слова, по мнению Ильинского, является Буслаев, которого ученый назвал корифеем третьего периода изучения русского языка. Высоко оценивал он и заслуги А. А. Потебни. IV этап относится к деятельности Ф. Ф. Фортунатова, А. А. Шахматова и А. И. Соболевского. Особенно интересны разделы работы, посвященные третьему и четвертому этапам в развитии русского языкознания. Это связано как с тем, что на этот период приходится расцвет отечественной науки о русском языке, так и с тем, что сам ученый начал свою деятельность на рубеже XIX–XX вв. и был учеником и младшим современником выдающихся деятелей русского языкознания – Ф. Ф. Фортунатова, А. А. Шахматова, А. И. Бодуэна де Куртенэ, А. И. Соболевского. Однако Ильинский во многом не разделял взглядов ученых Московской лингвистической школы. Вот что он писал по поводу используемой ими методики: «*Самой характерной чертой их научного направления является стремление возводить зародыши разных диалектических преобразований к далекой эпохе праязыка, - стремление, приводящее часто к гипостазированию весьма разнообразных и тонких нюансов произношения в этом последнем. <…> Другим методическим недостатком "московской школы" является ее органическая антипатия к гипотезам морфологического характера: чтобы объяснить известное загадочное явление в истории языка, она обыкновенно не останавливается ни перед какими, даже самыми сложными и смелыми реконструкциями,*

лишь бы quand meme представить его в конечном итоге как результат более или менее длинного ряда фонетических процессов: для этой цели с легким сердцем придумываются никогда не существовавшие "переходные звуки", открываются (ad hoc, конечно) новые фонетические законы, восстанавливающие праформы, которых язык никогда не знал и т.д.; в то же время закрываются глаза на все, что могло бы указывать на чисто морфологический характер явлений» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 74). Ильинский называл этот метод Московской лингвистической школы «ультра-фонетическим», хотя и признавал, что он внес в изучение русского языка «*дух истинного историзма в самом широком смысле*». В противоположность этому направлению Ильинский отдавал предпочтение методологии работ А. И. Соболевского, умело сочетавшего в своих исследованиях морфологическое и фонетическое объяснение фактов языка.

В своей обзорной главе Ильинский не просто давал характеристику деятельности ученых-языковедов с перечислением библиографии их работ, но отмечал как несомненные заслуги, так и существенные недостатки в их работах. Высоко оценивая научную деятельность И. И. Срезневского в области издания памятников древнерусской письменности и составления «Материалов для словаря древнерусского языка», Ильинский тем не менее писал: «*Правда, почти все издания Срезневского выполнены весьма неряшливо, и прямо кишат опечатками и другими неточностями; верно и то, что его описания рукописей составлены полумеханически по одному и тому же трафарету и не отличаются ни глубиною, ни оригинальностью; наконец, нельзя отрицать и того, что его характеристика лингвистических особенностей памятников очень часто грешит произволом, - однако, несмотря на все эти недочеты, следует признать, что благодаря трудам Срезневского наше знакомство с сокровищами древнерусской письменности сделало громадный шаг вперед; они проложили в девственной тайге этой письменности ту центральную магистраль, без которой невозможны были никакие дальнейшие более глубокие исследования*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 41).

Касаясь методологии составления «Материалов для словаря древнерусского языка», Ильинский справедливо отмечал смешение задач, допущенное его автором, выразившееся в том, в словарь вошли не только данные из древнерусских памятников, но и многих церковнославянских рукописей, сохранившихся в списках русской редакции того же или более позднего времени. Однако, писал он: «"*Материалы" Срезневского на многие годы останутся неиссякаемым источником всяческого поучения не только для историка русского языка, но и для историка русской культуры, – благодаря тому, что каждое слово приводится здесь в контексте расположенных хронологических выписок из памятников*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 21, л. 43).

В третьей главе Ильинский касается вопросов, связанных с изучением древнерусского языка, имевшего, наряду с другими славянскими языками, своим источником праславянский язык. Он полагал, что современные русский, белорусский и украинский языки восходят к праславянскому через посредство правосточнославянского (прарусского) языка, при этом древнерусский язык был для ученого, с одной стороны, материалом для реконструкции праславянского языка, а с другой, – объектом изучения тех закономерностей в развитии прарусского языка, которые привели к формированию современных русского, украинского и белорусского языков. Временем первоначального распадения прарусского языка он считал начало VII в., когда этот язык разделился на две группы говоров: юго-западную и северо-восточную. Из них вторая легла в основу будущих белорусских и великорусских говоров, а первая – малорусских, или украинских, то есть он признавал изначальный дуализм восточнославянских наречий.

Прародиной восточнославянского (прарусского) племени он называл «*область, которая приблизительно совпадает с границами современной Волыни. Именно здесь, между болотистой низменностью Припяти и девственными степями Черноморской равнины, и жил единый и не раздельный в этнографическом отношении восточнославянский народ*» (РО ИРЯ РАН, ф. 13, № 26, лл. 154-155). В дальнейшем колонизация восточнославянских племен проходила по Днепру, Волге и области озера Ильмень, а завершилась она, по мнению Ильинского, не позднее начала VII века.[4]

Анализируя в четвертой главе особенности малорусского наречия (украинского языка) Ильинский ученый писал: «*малорусский язык в генетическом отношении есть не что иное, как юго-западная отрасль восточнославянского или прарусского языка*». (РО ИРЯ РАН ф. 13. № 26, л. 217). Племенное распределение малорусов в его представлении было следующим: юго-западная ветвь восточного славянства разделилась на две почти равные части: юго-западную (уличи, тиверцы, хорваты) и северо-восточную (дулебы, волыняне, древляне). Именно эти племена впоследствии слились воедино и постепенно превратились, как писал ученый *«в украинскую „народность“ современного типа»*. В этой главе Ильинский дает характеристику «прамалорусского» наречия, выделяя те его особенности, которые отличали его от будущего великорусского говора. В то же время Ильинский

[4] Вопрос о прародине восточных славян остается до настоящего времени дискуссионным. Большинство ученых вслед за Л. Нидерле (В. В. Седов, Б. А. Рыбаков, Ф. П. Филин, С. Б. Бернштейн и др.) на основании археологических данных сходятся сейчас на том, что восточные славяне расселились на Среднем Поднепровье, бассейне реки Припять (Полесье), верховьях Десны и Тетерева, а также в Волыни, т.е. Ильинский в целом указал принятые в современной науке взгляды на этот вопрос.

считал, что перечисленные выше две группы юго-западной ветви восточного славянства уже в IX в. имели отличия в своих говорах, при этом более в лексике, чем в морфологии.

Ученый полагал, что уже в XII в. наметилось два политических центра: «*вокруг западного, то есть Галича, группировались южные племена (за исключением небольшой части бужан), а вокруг восточного, то есть Киева, – северные*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, л. 289).

При перечислении древнейших памятников южнорусской письменности, которые Ильинский с большей степенью вероятности связывал с Киевом, он упомянул Изборник Святослава 1073 года, а также Изборник 1076 года, который он ошибочно приписывал князю Святославу, Сборник XIII Слов Григория Богослова, Пандекты Антиоха XI в., Туровское евангелие XI в.,[5] Румянцевскую Лествицу XII в., Успенский сборник XII–XIII в. Памятники малорусской письменности XIII-XIV вв. он разделил на восточные, в числе которых указал Рязанскую кормчую 1284 г., Житие Саввы Освященного, Погодинский Пролог XIII в. и ряд других.

В этой же четвертой главе Ильинский останавливается на колонизации Киевщины и левобережья Заднепровья, а также дает свое толкование названию Украина (ʻстрана, лежащая на рубеже известной области, окраинаʼ). Описывая процесс создания малорусского литературного языка, Ильинский говорит о его церковнославянской основе, в которую «живой простонародный язык» врывался бурным потоком под влиянием протестантского движения, хотя церковнославянский язык в XVI–XVII вв. сохранил в этой схватке свое лидирующее положение, однако параллельно с литературой на церковнославянском языке развивалась простонародная поэзия, которая в XVII–XVIII вв. под влиянием русского и западноевропейского романтизма стала основой для новейшей украинской литературы, по образному определению Ильинского, «*насквозь проникнутой духом истинного демократизма и горячего народолюбия*». Этому украинскому литературному языку Ильинский противопоставлял так называемый галицко-малорусский литературный язык, насыщенный полонизмами и в синтаксисе, и во фразеологии, и особенно в лексике; который он рассматривал как искусственный «литературный» язык, созданный в среде сепаратистски настроенной галицкой интеллигенции.

---

[5] Туровское евангелие (хранится в Библиотеке Академии наук Литвы – F.19-1) было найдено в Турове в 1865 г., в рукописи сохранились две вкладные записи 1508 и 1513 гг. на земли Туровской Преображенской церкви, дарованные ей князем Константином Острожским. Ряд исследователей, в том числе А. И. Соболевский, В. Г. Пуцко, связывали его с традицией киевского скриптория, что позволяет говорить о южнорусском происхождении памятника. Обзор точек зрения на происхождение этого памятника см. (Шакун 2010: 206-207). Белорусские исследователи (Д. Довгялло, А. Суша, Л. Левшун и др.) считают Туровское евангелие древнейшим письменным памятником Беларуси.

В пятой главе ученый рассмотрел историю белорусского языка. Ильинский считал, что в этническом и лингвистическом отношении белорусы в самый ранний период находились в более близком родстве с великорусами, чем с малорусами (украинцами). В то же время он полагал, что малорусская народность (или южнорусы) отделились от великорусов и белорусов, когда те составляли еще неделимое целое. Ученый дал характеристику белорусских племен (дреговичи, радимичи, кривичи), отметив, что дреговичи составили ядро будущего белорусского племени с центром в Турове. Ильинский вслед за А. А. Шахматовым отстаивал ляшское (западнославянское или польское) происхождение радимичей, связанное с наличием «дзеканья», которое было результатом влияния польского языка, хотя уже Е. Ф. Карский высказался против этого положения.[6]

Большую роль в формировании белорусского наречия сыграли кривичи, которых Ильинский вслед за А. А. Шахматовым относил к северновеликорусской группе племен. Однако Ильинский признавал, что природные условия и географическая территория обитания дреговичей и кривичей, живших по соседству, неизбежно должны были связать оба племени экономически и политически и, таким образом, подготовить почву для их постепенного сближения и совместного существования. Центрами кривичей были Полоцк и Смоленск. При перечислении самых ранних памятников церковной белорусской письменности Ильинский назвал Захарьинскую Псалтирь 1296 г.,[7] Оршанское Евангелие XII в.,[8] Евангелие 1317 г.; к белорусским по происхождению он относил и знаменитый Мусин-Пушкинский сборник XVI в., содержавший «Слово о полку Игореве», который сгорел во время московского пожара 1812 г.[9]

Касаясь вопроса о происхождении белорусского литературного языка, Ильинский исходил из положения о том, что «*Литературный язык Литов-*

---

[6] Археологические данные свидетельствуют о возможном смешанном славяно-балтском происхождении радимичей.

[7] Псалтирь 1296 г. (ГИМ, собр. Синодальное № 235). – см. Сводный каталог 1984 № 188, с. 214. Современный взгляд на эту рукопись допускает, что она состоит из 2 частей (лл. 1-336 об.) – 1) Псалтирь, написанная не позднее 1343 г., заказчиком которой был боярин Кюр Константинович, 2) два последних листа представляют собой фрагмент другой рукописи, созданной в 1296 г. для княгини Марины. см. Псалтырь; до 1343; ГИМ; Син. 235 // История письма: ИС СПбИИ РАН. URL: https://gis.spbiiran.ru/cyrillic/cyrillic-alphabet-codices/codexes/399 (дата обращения: 31.08.2026). Иначе думает И. М. Ладыженский, который подтверждает традиционную датировку всей рукописи 1296 годом – см. Ладыженский 2020: 164-199.

[8] Оршанское Евангелие, по-видимому, созданное в Полоцке, является древнейшей иллюстрированной белорусской рукописью. Ее современная датировка – вторая половина XII в. см. Сводный каталог 1984. № 342, с. 295.

[9] Современные исследователи отмечают два пласта этого сборника: южнорусские черты в языке автора Слова о полку Игореве и псковские особенности, отразившиеся в языке переписчика – см. Зализняк 2024.

ской Руси представляет собой в высшей степени искусственное образование, в котором на церковнославянском фундаменте густо наслоились, с одной стороны, народные белорусские элементы, а, с другой стороны, польские. При этом, в резервуар западно-русского языка вливались не только чисто польские слова, но и через их посредство многочисленные латинские, чешские, немецкие и даже итальянские, но так, что в большинстве случаев на этих речениях оставалась нестираемая печать той польской призмы, через которую они проходили в своем пути на Белую Русь» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, л. 467).

Отмечая большое влияние Библии Скорины на последующие издания Священного Писания (Библия Шимона Будного, Евангелие Тяпинского), Ильинский отдельный раздел посвятил характеристике «простой мовы», на которой писались произведения юридической письменности (например, оба Литовские статута), а также западнорусские летописи.

Шестая глава работы содержит характеристику образования великорусской народности и языка. Ильинский рассматривал предков великорусов как отдельную ветвь северновеликорусского племени. Эту ветвь первоначально он также разделял на две части – северновеликорусскую и южновеликорусскую. Отдельные разделы этой главы дают представление о племенах, которые ученый относил к предкам великорусской народности. Это прежде всего поляне, так как их территория, по мнению Ильинского, «*в общем совпадала с территорией великорусской прародины вообще*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, л. 499), а также северяне, кривичи, вятичи. Ильинский отмечал, что поляне являлись самым значительным в политическом отношении племенем, а их культурный уровень «*был значительно выше других восточнославянских племен, христианских больше по имени, чем по существу*». (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, л. 500). Вятичей ученый описывал как народ «ляшского происхождения», который позднее слился с северянами. Словене, то есть севернорусы, были наиболее удалены от центра своей великорусской прародины. Они основали Новгород, который находился в очень выгодном экономическом положении на самом конце «великого пути из варяг в греки». Ильинский не считал их особым племенным этническим образованием, а полагал, что они происходили из разных северновеликорусских племенных союзов. Рассматривая разнообразные взгляды ученых на происхождение новгородских колонистов-словен, Ильинский подробно остановился на теории о балто-славянском происхождении варягов и древнейших жителей Новгорода, разрабатываемой в трудах А. А. Котляревского, С. А. Гедеонова, Н. М. Петровского, однако он отверг ги-

потезу западнославянского субстрата населения Великого Новгорода как нуждающуюся «в более солидных доказательствах».[10]

Двояким был у Ильинского взгляд на северян: он различал это понятие в широком и узком смысле слова. С одной стороны, он понимал под племенем, получившим это имя еще в тот период, когда они жили на правом берегу Днепра, между Ужем и Росью, предков всей великорусской народности. С другой стороны, он считал северянами ту часть правеликорусского племени, которая пришла на левый берег Днепра и поселилась там, соседствуя с полянами. Ильинский считал, что в этническом и лингвистическом отношениях эти племена были ближе друг к другу, чем к кривичам и словенам.[11]

Центром полян был город Киев, который занимал, как отмечал Ильинский, исключительно выгодное экономическое положение на пути «из варяг в греки», которое способствовало духовному и культурному расцвету всей Киевской области. Ильинский отстаивал положение о великорусском субстрате полянского племени, полемизируя в этом вопросе с украинским историком М. С. Грушевским. В этой же главе он рассматривал вопрос о древнекиевском говоре. Считая, что в VIII–IX вв. Киев мог быть только восточнорусским (то есть будущим великорусским городом), он пишет о том, что уже в XI в. он стал общерусским в этнографическом отношении, так как «*все главные русские народности имели там своих представителей, и на улицах "матери городов русских" новгородцы встречались с курянами, волыняне с суздальцами, дреговичи с вятичами и т.д.*» (ОР ИРЯ РАН, ф. 13. № 26, л. 506). Поэтому язык киевлян IX в. ученый рассматривал не как единый по своему составу и происхождению, но как вобравший в себя все главные особенности существовавших в тот период восточнославянских наречий.

Киевское койне Ильинский относил только к XI в., при этом основную роль в его формировании он отводил церковнославянскому языку, который приспосабливался к народной речи, не принимая в свой состав то, что разделяло древнерусские диалекты, упрощая свою структуру и создавая

---

[10] В настоящее время гипотеза о балто-славянском происхождении словен имеет большую научную основу, ее разделяют такие ученые, как В. В. Седов (археологические свидетельства), А. А. Зализняк (лингвистическая аргументация).

[11] Согласно современным научным данным, северяне являлись одним из крупных восточнославянских племен, носителями волынской а затем роменской археологической культуры. Вместе с полянами они составили политическое ядро Киевской Руси. Особую роль северян в становлении древнерусского государства подчеркивал В. В. Седов. Однако он относил в своих работах северян и полян к разным группам восточнославянских племен: поляне вместе волынянами, древлянами и дреговичами являлись представителями лесостепной зоны, а северяне и вятичи принадлежали к группе Междуречье Днепр – Ока – Дон – см. Седов 2002: 525.

единое языковое пространство. Этим объясняется, по мысли Ильинского, отсутствие диалектных черт в киевских памятниках: «*их почти в одинаковой степени могли признать своими и поляне, и дреговичи, и северяне, и вятичи, и кривичи*» (ОР ИРЯ РАН, ф. 13 № 26, л. 507). Вследствие отхода северян на северо-восток и последующего татаро-монгольского нашествия столица Древней Руси стала утрачивать свой первоначальный великорусский характер, так как после разорения киевская область стала постепенно заселяться волынянами и галичанами. И только в середине XV в., считает ученый, Киев стал малорусским говором, жители которого говорили на северноукраинском наречии.

Что же касается деления великорусского наречия на северновеликорусское и южновеликорусское, то и здесь ученый остался верен принципу дихотомии и разделил каждое из них на отдельные говоры, различия в системе которых в ранний период были минимальны. Он выделил полянско-северянский говор, отличавшийся строгим консерватизмом звукового и формального строя, говор вятичей, кривичские говоры и новгородский говор и с его разновидностью – псковским говором; два последних имели наибольшее количество диалектных черт, отличающих их от других говоров.

При перечислении памятников великорусской письменности XI-XII вв. Ильинский исходил из положения о том, что главными ее центрами в этот период были Киев и Новгород, где преимущественно сосредоточивалась религиозная и культурная жизнь восточных славян. Вятицкий край представлял в тот период «настоящий пустырь», Смоленск же мог принимать «лишь слабое участие в духовной жизни страны», поскольку не имел в тот период значимых монастырей. Для раннего периода Ильинский предлагал своеобразную классификацию памятников, появившихся, как он отмечал, на великорусской территории: это полянско-северянские, в числе которых Остромирово Евангелие 1056 – 1057 г., Архангельское Евангелие 1092 г., Евгениевская и Чудовская Толковые псалтири XI в., Псалтирь Бычкова и др., кривичские памятники, новгородско-словенские памятники, среди которых Служебная Минея 1095 г., Служебная Минея 1096 г. Путятина Минея, и другие.

Далее в шестой главе Ильинский прослеживал пути великорусской колонизации в XIV – XVII вв., определил особенности великорусских диалектных групп в этот период, разделив их на южновеликорусское, северновеликорусское и средневеликорусское наречия, и назвал основные памятники, относящиеся к этим наречиям.

Для более поздних периодов великорусские памятники разделены ученым по жанровой (памятники церковной письменности, исторические сочинения, сборники, грамоты) и территориальной принадлежности (псковские, ростовские, ярославские, вологодские, московские, волоколамские,

коломенские, можайские, галичские и другие). Касаясь вопроса образования великорусского литературного языка, Ильинский отмечал, что уже в XIV веке в Московской Руси возник дуализм письменности: одна письменность на церковнославянском языке, представлявшая собой разнообразные литературные памятники, а другая письменность, как образно писал ученый, «*свила себе прочное гнездо в московских канцеляриях*» (РО ИРЯ РАН, ф. 13 № 26, л. 671), это была деловая письменность, довольно точно отражавшая основные черты живого московского говора. Сам же московский говор Ильинский безоговорочно относил к северновеликорусскому.[12]

История образования великорусского литературного языка, по мысли ученого, «*состояла в постепенном сближении литературного, то есть церковнославянского par excellence, языка, с речью деловой московской письменности*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, л. 673).

В седьмой главе работы рассматриваются объединительные тенденции, приведшие к образованию русской нации и литературного языка. При этом ученый отмечал, что общность духовной культуры позволила сплотить «союз земель», вошедших в состав русского государства. Особую роль в этой культуре и образованности Ильинский отводил церковнославянскому языку, который стал одновременно средством распространения веры и утверждения государственности. Ильинский представлял Москву как важнейший источник «центростремительных» сил, приведших к объединению вокруг нее русских земель. Церковнославянский язык и православное богослужение во все периоды русской истории содействовали этим объединительным тенденциям. Особенно важную роль в становлении русского литературного языка играл во все времена церковнославянский язык. Ученый признавал, что он лежит в основе русского литературного языка. Важным этапом в его создании являлся процесс русификации церковнославянского языка. Вторым моментом стала его диалектизации, а третьим – иноязычное воздействие на русский язык (частичная интернационализация, в терминологии Ильинского).

Подводя итоги обзора работы «Введение в историю русского языка», следует признать, что многие положения в ней устарели или нуждаются в корректировке в свете современных исследований. Частично мы отметили это в постраничных примечаниях, характеризуя книгу Ильинского. Ска-

---

[12] Изначально московский говор имел севернорусскую основу, для более позднего времени ученые предпочитают говорить о среднерусском характере московского говора, уже в XVI в. приобретшего смешанный характер (например, южнорусское аканье сочеталось с северным взрывным звуком г); А. А. Шахматов предпочитал говорить о южнорусском вокализме и севернорусском консонантизме в его составе (Шахматов 1916). По мнению С. И. Коткова, в Москве уже в XV в. сложилась разговорная речь с акающим вокализмом (Котков 1974).

занное касается прежде всего раннего признания великорусского субстрата полян, которые рассматриваются в современной науке как одно из племен, участвовавшее в формировании древнерусской народности. Хронологическое разделение древнерусских наречий на малорусское (украинское), белорусское и великорусское и, соответственно, на памятники, относящиеся к этому наречию начиная с XII в., присутствующее в монографии, не является в настоящее время общепринятым.[13] Ильинский проявлял непоследовательность в этом вопросе, возможно, связанную с тем, что его работа не была окончательно отредактирована. Так, если в § 77 четвертой главы о малорусском наречии он дает характеристику языка юго-западного сектора восточнославянского языка в XII в., используя корректные формулировки, то в § 125 шестой главы он описывает уже великорусские говоры XI–XII вв., хотя обычно XII век рассматривается как время общего древнерусского периода развития языка и культуры восточных славян, в это время лишь начинают формироваться диалектные различия.

В связи с этим неупорядоченным, а местами и нелогичным представляется список ранних восточнославянских памятников, помещенных в четвертой, пятой и шестой главах работы. Сама по себе их классификация на полянско-северянские, кривичские и новгородско-словенские, т.е. распределение памятников по их территориально-племенной принадлежности, не соответствует принятым в науке критериям. Кроме того, вызывает удивление отнесение, например, Остромирова Евангелия, новгородской по происхождению рукописи, к полянско-северянским, а Изборники 1073 и 1076 годов, имеющие явное киевское происхождение, указаны в главе, посвященной малорусскому (украинскому) наречию, хотя как сам Ильинский неоднократно отмечал, Киев был центром полян и в ранний период мог быть только общерусским городом. Однако несмотря на указанные недостатки, данный Ильинским список письменных памятников, особенно великорусских, каждый из которых локализован и снабжен исчерпывающей библиографией, мог бы стать основой для дальнейших источниковедческих исследований первой половины XX века, не утратил он интереса и для современных исследователей. Очень подробно представлены в работе памятники деловой письменности, разделенные по территориальной принадлежности. Несмотря на те положения, которые явно можно отнести к устаревшим и не принятым современными учеными, нужно признать большой вклад, который внес Г. А. Ильинский в науку о русском языке. Красной нитью проходя-

[13] Вторая половина XIII века – XIV век считается временем, когда древнерусская общность (народность) распалась на отдельные этносы (русских, украинцев и белорусов). В ряде параграфов рассматриваемого труда Ильинский также формулирует это положение, но затем временами отходит от него.

щее в работе положение о единстве трех восточнославянских народностей – русских, украинцев, белорусов, идея о существовании их исторической общности, взгляд на киевский этап русской истории как на период, который «*уже в первые два века, не имел узкого национального характера, – он не был ни малорусским, ни белорусским, ни великорусским, а был общерусским в самом тесном значении этого слова*» (РО ИРЯ РАН ф. 13 № 26, лл. 743-744), – эти утверждения ученого не только не утратили своего научного значения, но и стали особенно актуальны в современных условиях. Неизданная работа Ильинского ценна прежде всего как обобщающий труд, систематизирующий исследования по истории русского языка и содержащий оригинальную авторскую концепцию его развития. Привлекательной стороной рассматриваемой книги является то, что ее автор вскрывает связи между лингвистикой, археологией, историей и письменными источниками, что позволяет ему полноценно и интересно описать историю русского языка и внести важный вклад в историю русской культуры. Полезна она и для истории славистики, так как дает представление о том структурировании знаний, которые предпринимали ученые в начале XX в. При этом заслуживает внимания тот факт, что научные взгляды и интересы Ильинского отличались большим постоянством: во всех своих работах он последовательно проводил метод сравнительно-исторического языкознания, давал практически исчерпывающую библиографию по анализируемому вопросу, пытался связать языковые и культурно-исторические данные в одну систему, широко использовал этимологический метод исследования, позволявший восстанавливать формы праславянского и древнерусского языков.

Источники

Рукописный Отдел Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН (РО ИРЯ РАН) ф. 13. № 21 (1-2 главы Введения в историю русского языка Г. А. Ильинского), № 26 (3-7 главы той же рукописи), № 23 («Юрьевская грамота»)

Литература

Журавлев, Владимир Константинович: Григорий Андреевич Ильинский (1870 – 1937). Москва: Издательство Московского университета, 1962. 78 с.

Зализняк, Андрей Анатольевич: «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. Москва: Альпина нон фикшн, 2024. 4-е издание. 448 с.

Ильинский, Григорий Андреевич: Юрьевская грамота 1130 г. (подгот. текста и публ. Г. С. Баранковой). In: Молдован, А. М. – Калугин, В. В. (eds.): Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Москва: «Древлехранилище», 2000, с. 321-356.

Котков, Сергей Иванович: Московская речь в начальный период становления русского национального языка. Москва: Издательство «Наука», 1974. 359 с.

Ладыженский, Игорь Михайлович: Послесловие Захарии в Псалтыри княгини Марины. Публикация текста, перевод, комментарии, исследование. In: Die Welt der Slaven, 2020, Bd. LXV, 1, S. 164-199.

Псалтырь; до 1343; ГИМ; Син. 235. Доступно он-лайн: История письма: информационная система. Санкт-Петербургский институт истории РАН. Санкт-Петербург, [б. д.]. URL: https://gis.spbiiran.ru/cyrillic/cyrillic-alphabet-codices/codexes/399 (дата обращения: 31.08.2026).

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. Москва: Издательство «Наука», 1984. 407 с.

Седов, Валентин Васильевич: Славяне. Историко-археологическое исследование. Москва: Языки славянской культуры, 2002. 624 с.

Шакун, Надежда Петровна: Туровские евангелия в литовских библиотечных фондах. In: Žmogus kalbos erdvėje, 2010, № 6, s. 204-210.

Шахматов, Алексей Александрович: Введение в курс истории русского языка. Ч. 1. Исторический процесс образования русских племен и наречий. Петроград: Тип. «Научное дело», 1916. 146 с.

ERIKA BRTÁŇOVÁ[1]

Cyrilometodský odkaz a časopis *Kazateľňa* (1881 – 1908)[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.143-153

Brtáňová, Erika: The Cyrillo-Methodian Legacy and the Journal Kazateľňa (1881 – 1908)
This article focuses on a reflection on the spiritual ministry of St. Cyril and St. Methodius, which has been preserved in the collective memory of the Slovak people through the preached word. It focuses on the image of the Slavic apostles as portrayed in sermons published in the Catholic periodical *Kazateľňa* (1880 – 1908). The authors of the sermons devote varying degrees of attention to the lives and work of the apostles. J. Slota and F. V. Sasinek published several sermons and, overall, presented a more comprehensive picture of the apostles. K. Bielek provided the most detailed account of the apostles' ministry. V. Sásik portrayed the apostles as spiritual teachers who conveyed Christ's teachings. M. Kollár portrays the apostles as shapers of both public and personal Christian life among the Slavic ancestors. M. Huska emphasizes the apostles' contribution to the acceptance of the Slavs into the Catholic Church. A. Dianiška recommends reviving the Cyril-Methodius legacy through reading initiatives that will lead to greater morality and education among the people. F. R. Osvald emphasizes the civilizing role of the Byzantine mission. Š. Kmeť notes that the foundation of Slovak family life should be the faith proclaimed by the apostles. For all preachers, St. Cyril and St. Methodius are examples of apostles who were faithful and devoted to the head of the Catholic Church.

Slovak literature; homiletic periodicals; sermon prose; St. Cyril and St. Methodius; the preacher's intent and strategy.

Všeobecne sa vyzdvihujú dva aspekty pôsobenia byzantskej misie: náboženský a civilizačný. Civilizačný aspekt súvisí s napĺňaním programu celoslovanského univerzalizmu, o ktorom hovorí historik Ján Steinhübel vo svojej monografii *Veľká Morava a slovanský svet* (2024). „Čím boli Rimania (Byzantinci) pre okolitý barbarský svet, tým mali byť Moravania pre Slovanov. Veľká Morava mala prevziať civilizačnú úlohu v slovanskom priestore, ktorej sa po páde Avarského kaganátu zhostila Franská ríša ako pokračovateľka Západorímskej ríše." (Steinhübel 2024: 128). Obidva rozmery duchovnej služby sv. Cyrila a sv. Metoda si všímajú tiež autori kázní, ktoré boli publikované v periodiku *Kazateľňa* (1880 – 1908).

[1] Doc. PhDr. Erika Brtáňová, CSc., Katedra slovenského jazyka, literatúry a didaktiky, Pedagogická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Šoltésovej 4, 811 08 Bratislava. ORCID 0000-0003-1216-9455.

[2] Príspevok je čiastkovým výsledkom riešenia projektu APVV-22-0088 *Čo skrývajú slovenské archívy? Duchovné dedičstvo slovanského Východu na Západe*.

Kazateľňa* a príloha *Literárne listy

Pri zrode homiletického časopisu pre katolícke kňazstvo *Kazateľňa* v roku 1880 stál mnohostranne činný katolícky kňaz František Richard Osvald (1845 – 1926), ktorý sa usiloval o zapojenie katolíckeho duchovenstva do aktívneho kultúrneho a národného života v čase stupňujúceho sa maďarizačného tlaku. Záujem nižšieho katolíckeho duchovenstva o „literatúru a vlastivedné disciplíny" sa usiloval prebudiť poskytnutím ďalšieho publikačného priestoru. Začiatkom roku 1884 sa obrátil na vydavateľa *Slovenských pohľadov* Pavla Mudroňa s návrhom rozšíriť toto periodikum o prílohu s príspevkami katolíckych autorov. Osvaldov návrh akceptoval aj redaktor Slovenských pohľadov Svetozár Hurban Vajanský. Spolupráca sa však nerealizovala. Nakoniec sa Osvald rozhodol pre iné riešenie, *Kazateľňu* rozšíril o prílohu *Literárne listy* (1891 – 1908) (Šimkovič 1995: 435-436).

Vydávaním a redigovaním *Kazateľne* Osvald nadviazal na už jestvujúcu tradíciu, na dva časopisy, ktoré vychádzali v Skalici. Prvý kazateľský časopis slovenských katolíkov *Slovenský Sion* (1869-1873) vydával J. Vincent Havlíček. Ďalší „časopis pre katolícke duchovné rečníctvo" *Kazateľ* (1874 – 1880) vychádzal pod redaktorským vedením Pavla Blahu a za spolupráce F. R. Osvalda. Úlohu Kazateľa prebrala *Kazateľňa*. Prihlásenie početných spolupracovníkov k novému časopisu reagovalo na potrebu takéhoto časopisu v súvislosti s každodennými kazateľskými povinnosťami kňazov (Brtáňová 1997: 65). Osvald dal vedieť predplatiteľom na obálke prvého čísla, že „Kazateľňa bude vychádzať každý mesiac 1-ho a prinášať bude kázne na všetky nedele, sviatky a príležitosti vždy mesiacom popredu" (Osvald 1881). Výklad a komentovanie právd zjavených v Biblii sa prelínal s aktuálnymi témami doby: so sociálnymi otázkami, s postavením širších vrstiev, so zdravovedou, s hospodárením a mimoriadnymi udalosťami. *Kazateľňa* realizovala aj vydávanie samostatných autorských projektov v edícii *Knižnica kazateľská*. Očakávalo sa, že sa *Kazateľňa* bude venovať aj otázkam, týkajúcim sa všeobecných pravidiel a zásad homiletickej tvorby. Vnútorné strany obálky druhého ročníka boli pravidelne zapĺňané slovenským teologickým názvoslovím. Zovšeobecňujúcim a teoretickým úvahám týkajúcich sa homiletiky, zameraným hlavne na dejiny kazateľstva, na princípy kázňovej tvorby, na osobnosť kazateľa vymedzil Osvald miesto prílohe *Literárnych listov* (Brtáňová 1997: 68). O nedostatočnej znalosti slovenského jazyka kazateľov ako jednej z príčin úpadku cirkevného rečníctva hovorí Tichomír Milkin v príhovore *K našim kazateľom*. Hoci je znalosť reči národa, ktorému kazateľ káže, prvou podmienkou, v kňazských seminároch sa nato nedáva dôraz. Ďalšou príčinou úpadku cirkevného rečníctva je výber tém nesúvisiacich s potrebami ľudu a tiež nejasný cieľ kazateľovej reči. Moderný kazateľ nemôže mať na zreteli len duchovné potreby človeka tak ako kazateľ v stredoveku, ale myslieť má aj na jeho prirodzené potreby. „Neslobodno zanedbať ani telo ani dušu, ale oboje pestovať a viesť k svojmu cieľu, t. j. k časnému a večnému blahu" (Donoval-Tichomír

1899: 39).[3] Kritické výhrady k príprave kňazov vyjadril F. R. Osvald v príspevku *Na kazateľňu patrí reč čistá a správna*. Dôvodom jeho výhrad nie je „národná prepiatosť", ale skutočnosť, že vylúčenie slovenskej reči zo „seminárnej kazateľne" zasahuje „hlboko a veľmi škodlivo do kňazského a vlasteneckého ducha budúcich kňazov". Kňaz má si ctiť každú reč, v ktorej hlása evanjelium. „Patriotizmus žiada od každého kňaza, aby duchovné sily svoje vynakladal k prospechu vlasti dvíhajúc, utvrdzujúc veľké čnosti v občanoch jeho duchovnej správe zverených. A tu len seminárnej výchove na rováš príde nám načrtať to čudo, ktoré vídať u našich kňazov. Slovenskí kňazi píšu pre ľud maďarsky, zaplňujú stĺpce maďarských časopisov, a pre svoj slovenský ľud nehnú perom. Pre slovenských katolíkov – vďaka seminárnej výchove – píšu len tí, ktorí úprimne priznávajú sa k národnosti slovenskej" (Osvald 1902a: 1-2). Nezvládnutý jazykový prejav kazateľa znižuje jeho autoritu u poslucháča. „Akejže úcty má poslucháč nadobudnúť ku kazateľovi a jeho úradu, keď z kazateľne nepočuje ani len toľko správnych výrazov, koľko sa mu ich všade inde dostáva, pred súdom, vo verejných zhromaždeniach, v hospodárskych knižkách atď. A tak kazateľňa musí byť ľudu ustavičnou školou i správnej reči" (Osvald 1902b: 18).

Kázne k sviatku sv. Cyrila a sv. Metoda

V *Kazateľni* boli uverejňované kázne v súlade s rytmom liturgického roka – nedeľné, sviatočné a príležitostné kázne. Kázne venované sviatku svätých Cyrila a Metoda boli publikované do polovice deväťdesiatych rokov pravidelne, neskôr len sporadicky: v rokoch 1895 – 1899 nebola uverejnená ani jedna kázeň venovaná sviatku vierozvestcov, posledné dve kázne boli uverejnené v rokoch 1900 a 1901.[4] Tvorcami kázni venovaných sviatku slovanských apoštolov a ich odkazu boli kňazi Juraj Slota, Franko Víťazoslav Sasinek, Kletus Bielek, Vojtech Sásik, Martin Kollár, Martin Huska, Alexander Dianiška a Štefan Kmeť.

Slávenie sviatku, ktorý pripadal pôvodne na deň 9. marca, pápež Lev XIII. ustanovil encyklikou z 30. septembra 1880 na 5. júla. Svojím výnosom konanie pobožnosti na pamiatku svätcov rozšíril na celú katolícku cirkev. V dňoch 3. – 5. júla 1881 sa v Ríme konala po prvý krát púť slovanských katolíkov, medzi „poldruha tisíc" pútnikmi boli ôsmi zo Slovenska (Sasinek 1882: 239). V druhý deň cyrilo-metodských osláv v Bazilike sv. Klimenta pri grécko-bulharskej liturgii kázal po slovensky čestný pápežský kaplán **Juraj Slota**, farár v Dolných Voderadoch (dnes súčasť obce Drahovce) (Prikryl 2000: 1254). Keďže encyklika mala povzbudiť veriacich k obnoveniu pocty slovanských apoštolov, Slota v reči prednesenej nad hrobom sv. Cyrila prosí za odpustenie neúcty a nevďačnosti, ktorých

[3] Citované úryvky z *Kazateľne* a *Literárnych listov* upravujeme podľa dnešného pravopisu.
[4] Do svojho prehľadu sme nezahrnuli desiaty ročník *Kazateľne* (1890), ktorý sme nemali k dispozícii.

sa voči nemu a jeho bratovi Metodovi dopustili potomkovia Slovanov. Previnenie voči vierozvestcom chápe zároveň ako odvrátenie sa Slovanov od katolíckej cirkvi. *„Tu stojíme – ó! kto dá očiam mojim sĺz, abych ho dostatočne oplakal – tu stojíme u hrobu sv. Cyrila, apoštola nášho a ľúbajúc a zalievajúc slzami našimi tú svätú mohylu, ktorá sväté jeho prachy kryje, žiadame od neho odpustenie vín našich proti nemu a svätému bratovi jeho Metodovi spáchaných, odpustenie totiž neúcty a nevďačnosti našej k nim, studenosti našej k matičke Cirkvi a odvrátenosti od nej; tu stojíme u hrobu sv. Cyrila a úpenlivo prosíme ho i sv. brata jeho, aby neopúšťali slovanskú vinicu svoju, toľkým svojím potom, toľkými svojimi obetami štepenú! Tu stojíme u hrobu sv. Cyrila prísahu skladáme, že chceme žiť, ale že hotoví sme i umrieť za vieru katolícku.* (Slotta 1881: 396). V nasledujúcom inscenovanom *Hlase sv. Cyrila z hrobu*, ktorý tvorí jadro Slotovej emotívne i umelecky pôsobivej reči, sa apoštol rozpomína na svoj príchod na Veľkú Moravu, na láskavé prijatie jej obyvateľmi pripravenými vypočuť si posolstvo Kristových vyslancov. *„Keď si počul, národe dobrý, že nohy naše cestami a prácami apoštolskými umdlené dotkli sa tvojej vlasti veľapamätnej; keď si počul, že ‚na miesto Kristovo posolstvo k tebe konať ideme' (2. Kor. 5, 20); opúšťal si mestá i dediny a svätou túžobnosťou a radosťou nesený pospiechal si so synmi i dcérami svojimi nám v ústrety, a prijímal a vítal si nás na každom mieste s vľúdnosťou a úprimnosťou, len tebe prirodzenou, tvojej veľkosti, tvojej ušľachtilej a jemnej povahy dôstojnou."* (Slotta 1881: 396). Obyvatelia poučení *„dôkladne a jasne o pravdách večných"* v zrozumiteľnej reči sa nechali krstiť a prijali *„obnovenie Ducha svätého"* (Slotta 1881: 397). Radosť a ochota, s akou Slovania prijali zvestované posolstvo, pomohli apoštolom zabudnúť na všetky ťažkosti a protivenstvá, ktoré zakúsili na cestách, na krivé obvinenia z rozkolníctva a kacírstva, na krivdy a ukrutnosti, ktoré znášal Metod v nemeckom väzení i od Svätopluka. Slovanským potomkom apoštol vyčituje nesvornosť a odpadlíctvo od katolíckej cirkvi a vyzýva ich k národnej i náboženskej jednote a súdržnosti.

K cyrilo-metodskému odkazu sa J. Slota vracia v kázni *Kresťanstvo je právé kráľovstvo pravdy a čnosti.* Pravý kresťan – katolík má vedieť, kedy sa jeho predkovia stali kresťanmi a kto boli ich prví duchovní pastieri a biskupi. Pri šírení evanjelia vierozvestcovia mysleli aj na budúce slovanské pokolenia a priali si, aby sa viery svojich predkov nezriekli, darovanú vieru pestovali a ochránili ju pred nepriateľmi. *„Avšak NN., sv. vierozvestcovia naši nezaložili túto premilú záhradku viery Kristovej len jedine pre dávnych predkov našich, pre vtedajšie ovečky to svoje! – Nie! Oni i na to zaiste mysleli, aby ďaleké potomstvo vtedajších časov túto záhradku starostlivo opatrovalo a zasadenú do nej priesadu umenia Kristovho prelievalo, obrábalo, a tak do kvetu a k hojnej úrode priviedlo. Oni si priali, aby sme my tento ovčinec nimi založený od všetkých hltavých vlkov obránili a predrahý klenot viery katolíckej nestratili."* (Slotta 1883: 222). V kázni Slota rozvíja myšlienkové posolstvo naznačené už v názve kázne, že Bo-

žie kráľovstvo je *„opravdivým kráľovstvom pravdy“* a *„opravdivým kráľovstvom čnosti“*. K slovanským apoštolom sa vracia opäť v závere kázne. Bohu vyslovuje vďaku za *„najjasnejšiu perlu pravej viery a náboženstva“*, ktorú Slováci dostali prostredníctvom duchovnej služby sv. Cyrila a Metoda (Slotta 1883: 225).

Informatívnejší charakter má kázeň *O ich apoštolskej horlivosti*, v ktorej Slota hovorí o účinkovaní slovanských apoštolov podrobnejšie. Zvlášť sa zamýšľa nad horlivosťou vierozvestcov ako cnosťou hodnou nasledovania. Podľa Slotovho výkladu o horlivosti sv. Cyrila a Metoda svedčia tri skutočnosti. V prvom rade to, že kvôli zvestovaniu evanjelia *„pohanským bratom“* opustili svoje vysoké pozície a sľubné vyhliadky: Cyril sa vzdal pôsobenia na cisárskom dvore, Metod obetoval úrad miestodržiteľa, svoje výtvarné nadanie a učenecké ambície. Po druhé: k obráteniu pohanov použili *„najmúdrejšie prostriedky“*: zostavené písmo a slovanský jazyk, do ktorého preložili Bibliu. Po tretie: ich apoštolská horlivosť sa prejavila v tom, že sa od svojho misijného diela nedali odradiť ani rozličnými prekážkami a protivenstvami. V Ríme, kde odovzdali telesné pozostatky pápeža Klimenta I., obhájili slovanskú liturgiu a prijali svoje svätenie. Metod viedol úspešne duchovnú správu dvadsaťdva rokov napriek útokom nepriateľov a na sklonku života si za svojho nástupcu vyvolil Gorazda. Podľa Slotu život apoštolov je obrazom novej doby, pretože na všetko, čo je spojené s ich menom, sa útočí. *„Oni mali jeden zákon: slúžiť Kristu, čo verní služobníci skrz rozširovanie svetla jeho medzi našimi predkami; a od tohto sa ani naľavo, ani napravo neodchýlili. A Pán žehnal prácam ich! – A toto má byť tiež aj pravidlom našim! I my máme rozširovať, t. j. radšej len zachovávať to dedičstvo, ktoré nám oni zanechali. A od tohto sa nemáme uchýliť ani naľavo, ani napravo! Čo by sa svet v rumy zboril, my máme stáť pevne čo na skalu vystavení!“* (Slotta 1884: 255). Uchovať cyrilo-metodské dedičstvo sa Slovákom podarí len vtedy, ak vytrvajú vo viere, zachovajú vernosť Rímu, budú si horlivo plniť všetky náboženské povinnosti a žiť mravne a zbožne.

Franko Víťazoslav Sasinek publikoval v *Kazateľni* štyri kázne venované sviatku vierozvestcov (1881, 1882, 1885, 1887). Sasinkovi ako poprednému historikovi druhej polovice 19. storočia, ktorého ťažiskom výskumu boli najmä staršie dejiny Uhorska a podiel Slovákov na ich vytváraní, bola téma Veľkej Moravy veľmi blízka, o čom svedčí celý rad jeho prác, ktoré sledovali vedecké ciele a plnili aj národnobuditeľské poslanie. (Fordinálová 2000: 1199-1200). V kázňach sa inšpiroval životopismi slovanských apoštolov a akcentoval aj širšie historické súvislosti. V kázni *Ss. Cyrill a Method naši biskupi, učitelia a spisovatelia* (1881) hovorí, že kroky apoštolov smerovali z Jeruzalema najprv na východ. *„Za východom kráčal i západ, kde prebývali otcovia naši a prebývame aj my potomkovia ich“* (Sasinek 1881: 231). Hoci sa Slovania s kresťanstvom stretli už pred príchodom solúnskych bratov, ich obrátenie bolo nedostatočné a stále zotrvávali pri pohanských zvyklostiach. V ukotvení v kresťanstve im

bránili nájazdy kočovných etník a misie zo západnej Európy sledujúce aj politicko-mocenský vplyv. *„Príčinou toho boli ale divoké národy, sčiastky ale vládychtivé západné národy, ktoré – nepamätajúc na pravé povolanie kresťanstva – s kresťanstvom tisli aj jarmo nevoľnosti na šije Slovanov.“* (Sasinek 1881: 231). To bol dôvod, prečo *„múdry kráľ Rastislav“* vyslal poslov k byzantskému cisárovi Michalovi. Keďže misia apoštolov Cyrila a Metoda bola úspešná, spomienka na ich dielo sa natrvalo vryla do pamäte Slovanov. Slovákov pokladá Sasinek za *„hlavných dedičov viery“*, lebo žijú *„v tom kraji, kde rozliehal sa ich apoštolský hlas“* (Sasinek 1881: 232). Vierozvestcov predstavuje ako biskupov, učiteľov a spisovateľov. Tí ako biskupi všetku pozornosť sústredili na výklad a vysvetľovanie kresťanskej náuky. Úspech ich misijného diela však popudil voči nim nepriateľov, ktorí ich obžalovali u rímskeho pápeža pre používanie slovanského jazyka v liturgii. Keď v Ríme vyložili svoju situáciu, pápež Ján VIII. ich neodsúdil, ale moravskú cirkev prijal pod svoju ochranu. Po smrti Cyrila v Ríme Metod ako nitriansky arcibiskup pokračoval naďalej v misijnej práci. Vieru, ktorú slovanskí predkovia prijali od apoštolov, odovzdali svojim potomkom. *„Nielen povinnosťou nás kňazov je, aby sme podľa príkladu ss. Cyrila a Metoda udržali v národe toto nevyhasnuté čisté svetlo pravej viery, lež i vašou – menovite rodičov a predstavených – povinnosťou je, aby ste i vy podľa príkladu bohabojných predkov svojich udržali neporušený ten poklad viery Kristovej a skrze dobré vychovávanie a poučovanie preniesli ho čo dedičstvo na deti a čeľaď svoju“*. (Sasinek 1881: 233). Cyril a Metod sa rovnako horlivo venovali aj učiteľskému úradu. Dospelých vyučovali v chráme, mládež v škole a kňazov vzdelávali vo vyšších školách. Slovania sa tak dostali medzi vzdelané európske národy. *„Bez dobrej kresťanskej školy, ale nedajú sa očakávať dobrí a svedomití občania.“* (Sasinek 1881: 234). Cyril a Metod ako spisovatelia vytvorili významné diela: preložili Bibliu, mnohé reči sv. otcov a iné užitočné knihy, ktoré utvrdzovali Slovanov vo viere, v dobrých mravoch a v kresťanskej poslušnosti. Slovenských katolíkov preto Sasinek vyzýva k čítaniu dobrých kníh. *„Ani teraz niet iného prostriedku pre časné a večné dobro ľudu, leda buď slyšané buď čítané dobré slovo.“* (Sasinek 1881: 235).

Ako J. Slota tak F. V. Sasinek v kázni *Apoštolovia Slovanov a Rím* vyzýva Slovákov k zachovaniu vernosti a oddanosti rímskemu stolcu podľa príkladu vierozvestcov, ktorí uznávali pápeža ako najvyššieho biskupa a hlavu katolíckej cirkvi. V Ríme dostali biskupské svätenie a boli poslaní konať apoštolskú prácu. Spojenie cirkvi s Rímom potvrdil Cyril vstupom do tunajšieho kláštora, kde odpočívajú jeho pozostatky. *„Kde je hrob sv. Cyrila teda, ta má byť obrátená i myseľ pravoverného Slovana.“* (Sasinek 1882: 241). Nespravodlivo osočovaný Metod svojou opätovnou cestou do Ríma potvrdil, že najvyššou autoritou je pre neho rímsky biskup. *„Pravoverný Slovan“* má tiež hľadať pravdu tam, kde ju hľadali bratia Cyril a Metod. Každý Slovan, ktorý je verný a oddaný rímskemu

biskupovi, dokazuje svetu, že je „*pravý odchovanec ss. slovanských apoštolov*“ (Sasinek 1882: 243).

K solúnskym bratom sa F. V. Sasinek vracia v kázni *Kresťanstvo je pravé kráľovstvo pravdy a čnosti*, v ktorej sa inšpiroval biblickou – novozákonnou – obraznosťou. Predobraz vierozvestcov nachádza v dvojici svedkov Božieho syna, ktorí podľa Zjavenia apoštola Jána (11, 4–5) „budú prorokovať tisícdvestošesťdesiat dní“. Sasinek argumentuje tým, že tri a pol roka pracovali *„na brehoch Moravy a Váhu“* aj solúnski bratia, ktorí boli pre slovanské národy *„skutočnými olivami a sviecami Pána“*. Ako dve olivy *„poskytli olej ku vzdelaniu a osvete“* trojakým spôsobom: *„zostavili písmo, zakladali školy a vyhotovili knihy“* (Sasinek 1885: 254). Zásluhou bratov sa zvýšila celková vzdelanosť a vzostup zaznamenala i knižná kultúra. V rozvíjaní biblickej obraznosti pokračuje Sasinek ďalej. Plameň dvoch sviec, ktoré stvárňujú vierozvestcov, zničil svojou silou pozostatky pohanskej minulosti, bol svetlom pravej viery a roznecoval lásku k Bohu i blížnym. Sasinek dáva prácu vierozvestcov s mládežou za príklad učiteľom i rodičom a nabáda aj mládež, aby nasledovala svojich predkov a nachádzala potešenie vo vzdelávaní sa a podriaďovala sa príkazom svojich učiteľov. *„Predstavení a rodičia či nemáte vo ss. Cyrilovi a Metodovi krásny príklad, aby vám záležalo na slovenskej škole? Ty mládež, či nemáš s takou radosťou chodiť do školy a s takou ochotnosťou poslúchať svojich učiteľov, ako niekedy do školy chodila a v nej Cyrila a Metoda poslúchala pred 1000 rokmi drobná mládež slovenská.“* (Sasinek 1885: 254).

O *„blahodarnom účinkovaní“* Cyrila a Metoda medzi predkami Slovákov hovorí F. V. Sasinek aj v kázni zaradenej do zbierky *Homilie na evanjelia cirkevného roku* publikovanej v siedmom ročníku Kazateľne ako celok. Podobne ako v predchádzajúcich kázňach vychádza zo životopisov svätcov. Dôraz kladie na zachovávanie kontinuity cyrilo-metodskej tradície. *„Semä, ktoré na roli nášho národa zasiali, dosiaľ trvá u nás potomkov, a daj Boh dobrotivý, aby ani v týchto bohaprázdnych časoch ani nikdy nevyhynulo.“* (Sasinek 1887: 133).

Najpodrobnejšie zachytil životy apoštolov **Kletus Bielek** v kázni *Dve hviezdy na obzore Cirkve svätej,* v ktorej pripodobňuje apoštolov k dvom hviezdam, vďaka svetlu ktorých Slovania začali duchovne napredovať. *„Milostivý Boh ukázal dve hviezdy, ktoré zasvietili národom slavianskym svetlom spásy; obdaril ich výtečným darom ducha a srdca a srdca, aby stali sa svetlom, ktoré by svietilo svetu slavianskemu jasnými paprškami spasiteľnej náuky Kristovej, ktorá preniká celého človeka a nový svet duchovný každému otvára.*“ (Bielek: 1894: 173). Na rozdiel od Slotu a Sasinka Bielek zahrnul do portrétov aj podrobnosti o účinkovaní apoštolov pred ich príchodom na Veľkú Moravu, počnúc ich narodením a etnickým pôvodom, cez misiu k Chazarom, pôsobenie Cyrila v Chráme svätých apoštolov v Carihrade a Metodov vstup do kláštora až po misiu u Bulharov.

Vojtech Sásik sa životom ani účinkovaním vierozvestcov nezaoberal. V kázni *Kňazia učiť, veriaci poslúchať sú povinni* predstavil v krátkosti sv. Cyrila a sv. Metoda ako *„prvých učiteľov“*, ktorí Slovanom priniesli *„dobrodenie večné“* a zaštepili ich do *„pravého vinného kmeňa“* – do Krista a toto *„šťastie“* zaistili aj pre ich potomkov pod podmienkou, že budú zachovávať učenie Krista (Sásik 1886: 246).

Martin Kollár v kázni *Začo sme sv. Cyrillu a Methodovi povďačni a čím sa jim zavďačíme?* odpoveď na prvú časť otázky spojil s krátkym exkurzom do života vierozvestcov. V exkurze sa zmienil o pozvaní apoštolov na Veľkú Moravu kráľom Rastislavom, o ich zvestovaní evanjelia a formovaní kresťanského života, o položení základov vzdelanosti (zostavené písmo, jazyk, preklady) a statočnom znášaní príkorí spôsobených nepriateľmi (Metodovo uväznenie bavorskými biskupmi a jeho obrana pápežom Jánom VIII.). *„A starať sa o dušu naučili predkov našich sv. Cyril a Metod. Keby zhynulo nebo i zem, málo by sa stalo, ak zhynie ale duša, neporovnateľne stalo sa viac. Za toto teda povďační sme ss. Cyrilovi a Metodovi. Lebo ta viera, nádej a láska, bez ktorej by sme i my boli v tmách pohanstva, prešla dedičstvom i na nás.“* (Kollár 1888: 246-247). V odpovedi na druhú časť otázky poznamenal, že Slováci sa svojim apoštolom *„najlepšie“* zavďačia tým, ak si zachovajú vieru a neporušenú ju odovzdajú svojim potomkom.

Aj **Martin Huska** v kázni *Známky pravej Cirkve Kristovej* vyzýva Slovákov k vyjadreniu vďaky obom svätcom zato, že sa zaslúžili o prijatie ich predkov do veľkej rodiny katolíckej cirkvi. *„Oni ustavične spojení s nástupcom Petra ku Rímu a rímskej svätej stolici, pripútali predkov našich zväzkami viery a oddanosti ku ústrednému ohnisku viery, nádeje a lásky kresťanskej. Oni nás pripojili do veľkej rodiny kresťanskej, rodiny synov božích na celom svete; oni nás tým do zväzku priviedli s človečenstvom, tak ako je spojené toto človečenstvo na celej zemi vo svätej Cirkvi rímsko-katolíckej.“* (Huska 1889: 258-259). Huska ako jediný pripomenul, že na práce vierozvestcov nadviazal neskôr uhorský kráľ, svätý Štefan.

Alexander Dianiška sa zameral na spojenie kresťanskej misie so šírením vzdelanosti. V kázni sa hlavne zamýšľal nad tým, ako vzkriesiť k novému životu cyrilo-metodský odkaz, resp. ako vštepiť do srdca detí a mládeže náboženské city v novej dobe, keď je náboženstvo zatláčané do úzadia. Pripomína, že hlásatelia viery, ako boli v ranom stredoveku Ulfilas (Wulfila) u Gótov a Mesrop u Arménov, prichádzali k národom s písmom. Podobne postupovali aj slovanskí apoštoli, ktorí si uvedomovali, že poznanie sa získava vo veľkej miere čítaním. K tejto aktivite povzbudzuje Dianiška slovenskú katolícku obec s odôvodnením, že to je spôsob, ktorým možno upevňovať cyrilo-metodskú tradíciu a prelomiť duchovnú apatiu jej príslušníkov. *„Tak teda NN, ak žiadate skutočne ducha cyrilometodejského medzi sebou vzbudiť, chyťte sa čítania, chyťte sa tohto najmo-*

hutnejšieho prostriedku udržania a rozširovania mravnosti a vzdelanosti. Keď v rodine svojej rozjatrite túžbu po dobrom čítaní, keď domácim svojim zaopatríte niekoľko poučných kníh a časopisov, zachránite dom, rodinu svoju od duševnej, mravnej záhuby; dáte jej poklad, ktorého úroky aj ďalekí potomkovia vaši požívať a vaše meno, vašu rozumnosť zvelebovať budú." (Dianiška 1891: 244).

Dobrodenia, ktoré priniesli zvestovatelia viery, je treba zachovať, hovorí František R. Osvald v kázni *Bez náboženstva niet poriadku a slobody* (1892), ktorú napísal na základe rukopisných poznámok kňaza Alojza Hatalu. Osvald akcentoval civilizačnú úlohu byzantskej misie. S náboženstvom neprišla len večná spása, ale aj nový verejný poriadok, morálka a zmysel pre vzdelanosť, kultúru a vedu.

Štefan Kmeť je autorom dvoch kázní venovaných sviatku vierozvestcov, v ktorých sa o ich pôsobení zmienil len stručne. Témou prvej kázne *Rodičia povinní sú starať sa o spasenie dietok svojich* je výchova detí v kresťanskom duchu, ktorá *„činí dieťa bohabojným, svedomitým, poslušným"* (Kmeť 1900: 253). Kmeť pripomenul, že základom rodinného života má byť viera hlásaná slovanskými apoštolmi. Podobne tematicky zameraná je aj kázeň *Náboženstvo je základom zemského blahobytu*, v ktorej Kmeť hlbšie uvažuje o význame náboženstva v ľudskom živote. V závere kázne podotkol, že tento *„poklad"* doniesli predkom Slovákov apoštoli Cyril a Metod. (Kmeť 1901: 240).

Záver

Životu a pôsobeniu solúnskych bratov sa tvorcovia kázní publikovaných v periodiku *Kazateľňa* (1880 – 1908) venujú v rôznej miere a rozsahu. Juraj Slota a Franko Víťazoslav Sasinek vzhľadom na svoju spisovateľskú skúsenosť publikovali v Kazateľni viac kázní a celkovo podali komplexnejší obraz slovanských apoštolov. Jazyk Slotu básnika je poetickejší a jazyk Sasinka historika je vecnejší. Najpodrobnejšie zachytil životy slovanských apoštolov Kletus Bielek. Vojtech Sásik predstavil apoštolov ako duchovných učiteľov, ktorí Slovanom sprostredkovali Kristovo učenie. Pre Martina Kollára sú vierozvestcovia formovateľmi verejného i osobného kresťanského života slovanských predkov. Martin Huska zvýrazňuje zásluhu vierozvestcov o prijatie Slovanov do rodiny katolíckej cirkvi. Alexander Dianiška odporúča oživiť cyrilo-metodský odkaz zvýšenou čitateľskou aktivitou, ktorá povedie k rozšíreniu mravnosti a vzdelanosti. Civilizačnú úlohu byzantskej misie zdôrazňuje František Richard Osvald. Štefan Kmeť pripomína, že základom rodinného života má byť viera, ktorú hlásali sv. Cyril a sv. Metod. Pre všetkých kazateľov sú vierozvestcovia príkladmi apoštolov verných a oddaných rímskemu pápežovi, k čomu vyzývajú tiež slovenskú katolícku obec.

Pramene

Bielek, Kletus: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Dve hviezdy na obzore cirkve svätej. In: Kazateľňa, 1894, 14, č. 9, s. 173-175.

Dianiška, Alexander: Deň sv. Cyrila a Metoda. In: Kazateľňa, 1891, 11, s. 242-245.

Huska, Martin: Slavnosť ss. Cyrilla a Methoda. Známky pravej Cirkve Kristovej. In: Kazateľňa, 1889, 9, s. 255-260.

Kmeť, Štefan: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Rodičia povinní sú starať sa o spasenie dietok svojich. In: Kazateľňa, 1900, 20, č. 7, s. 252-255.

Kmeť, Štefan: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Náboženstvo je základom zemského blahobytu. In: Kazateľňa, 1901, 21, s. 240-243.

Kollár, Martin: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Začo sme sv. Cyrillu a Methodovi povďačni a čím sa jim zavďačíme? In: Kazateľňa, 1888, 8, č. 7-8, s. 245-248.

Sásik, Vojtech: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Kňazia učiť, veriaci poslúchať sú povinni. In: Kazateľňa, 1886, 6, č. 7-8, s. 246-251.

Osvald, František Richard: Vo mene Pána! In: Kazateľňa, 1881, 1, č. 1, obálka.

Osvald, František Richard: Bez náboženstva niet poriadku a slobody. In: Kazateľňa, 1892, 12, s. 232-235.

Sasinek, Franko Víťazoslav: Sviatok ss. Cyrilla a Methoda. Ss. Cyrill a Method naši biskupi, učitelia a spisovatelia. In: Kazateľňa, 1881, 1, č. 8, s. 231-235.

Sasinek, Franko Víťazoslav: Na sviatok ss. Cyrilla a Methoda. Apoštolovia Slovanov a Rím. In: Kazateľňa, 1882, 2, č. 7-8, s. 237-244.

Sasinek, Franko Víťazoslav: Nedeľa šiesta po Sv. Duchu. II. Sviatok ss. Cyrilla a Methoda. In: Kazateľňa, 1885, 5, č. 9-10, s. 253-257.

Sasinek, Franko Víťazoslav: Sv. Cyrilla a Methoda. In: Kazateľňa, 1887, 7, diel I., s. 130-133.

Slotta, Juraj: Reč duchovná. In: Kazateľňa, 1881, 1, č. 12, s. 395-400.

Slotta, Juraj: Deň sv. Cyrilla a Methoda. Kresťanstvo je pravé kráľovstvo pravdy a čnosti. In: Kazateľňa, 1883, 3, s. 222-225.

Slotta, Juraj:. Deň sv. Cyrilla a Methoda. O ich apoštolskej horlivosti. In: Kazateľňa, 1884, 4, č. 7-8, s. 252-255.

Literatúra

Brtáňová, Erika: František Richard Osvald – iniciátor vydávania homiletickej literatúry. In Šimkovič, Alexander (ed.): Kultúrne a estetické iniciatívy Osvaldovej skupiny. K 150. výročiu narodenia Františka Richarda Osvalda. Bratislava: Literárnovedná spoločnosť pri SAV – Ústav slovenskej literatúry SAV, 1997, s. 64-70.

Donoval – Tichomír, Ján: K našim kazateľom. In: Literárne listy, 1899, 9, č. 3, s. 34-40.

Fordinálová, Eva: Sasinek, Franko Víťazoslav (heslo). In Pašteka, Július a kol.: Lexikón katolíckych kňazských osobností. Bratislava: Lúč, 2000, stl. 1199-1200.
Osvald, František Richard: Na kazateľňu patrí reč čistá a správna. In: Literárne listy, 1902a, 12, č. 1, s. 1-4.
Osvald, František Richard: Na kazateľňu patrí reč čistá a správna. In: Literárne listy, 1902b, 12, č. 2, s. 17-18.
Prikryl, Ľubomír V.: Slotta, Juraj (heslo). In Pašteka, Július a kol.: Lexikón katolíckych kňazských osobností. Bratislava: Lúč, 2000, stl.1253-1254.
Steinhübel, Ján: Veľká Morava a slovanský svet. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Historický ústav SAV, 2024.
Šimkovič, Alexander: Osvaldova skupina. Kultúrne a spoločenské súvislosti. In: Slovenské pohľady, 1995, 42, 6, s. 435-443.

EVA MARIA HRDINOVÁ[1]

Pedagogický význam termínu *hra* ve vybraných textech Jana Amose Komenského

DOI 10.17846/pdjkss.2026.154-176

Hrdinová, Eva Maria: The Pedagogical Significance of the Term "Play" in Selected Texts by Jan Amos Comenius

In the following study, we intend to present the semantics of the term "game" as it appears in the seminal works of Jan Amos Comenius, as well as how it is interpreted by contemporary educators in the field. In addition to the history of the concept (cf. Koselleck 2006), we also consider the similarities and differences with contemporary interpretations of this concept, in which "play" (consistently rendered as *ludus* in Latin by Comenius) is defined as a popular supplementary didactic tool in the educational process. In this study, we understand "play" as a complex term encompassing the conceptual components of intellectual play in accordance with the biblical interpretation (cf. the writings of the Church Fathers, particularly Clement's *Paidagōgos*), children's play, play with toys, various educational games, as well as drama used in teaching. We conduct a specific analysis based on the linguistic and translation-studies structuralist concept of lexical fields. These lexical fields are formed by related words, i.e., mostly synonyms or antonyms, but also hypernyms and hyponyms (see Čermák 2010, Hrbáček 1999, and Hladká in Karlík, Nekula, Pleskalová, 2017).

Play; wisdom; school; theology; pedagogy; didactics; term.

1 Úvodem aneb k termínu *hra* a cíli této studie

Škola hrou, okřídlená věta Jana Amose Komenského bývá v současnosti jednak hojně uplatňována mezi učitelstvem a studentstvem, jednak leckdy i profanována. Její význam však neznamená pouze fakt, že škola by měla být pro žáky zábavou, nebo že by ve výuce měly být uplatněny kreativní metody. U Komenského se tento termín objevuje na mnoha místech[2] a v mnoha významech.

V následující studii hodláme představit sémantiku termínu *hra*, jak vypadá ve stěžejních dílech[3] Jana Amose Komenského, a dále, jak je interpretována sou-

[1] Doc. PhDr. Eva Maria Hrdinová, Ph.D., Ústav cizích jazyků PdF UP, Žižkovo náměstí 5, 779 00 Olomouc; ORCID 0000-0003-2582-2724.

[2] Viz *Informatorium školy mateřské, Velká didaktika, Nejnovější metoda jazyků, Vševýchova*, ale i další spisy *Obecné porady o nápravě věcí lidských*, *Zákony školy dobře spořádané*.

[3] Pro excerpci jsme vzali v potaz klasický kánon Komenského děl, zaměřujíce se jak na díla pedagogická, například *Didaktiku velkou* a *Didaktiku českou*, či *Didaktiku analytickou*, *Informatorium školy mateřské* atd., tak na menší díla týkající se škol a hry, jakož i pansofické spisy *Vševýchovu* a *Všenápravu*. Z útěšných spisů byl k analýze přibrán *Haggeus redivivus*, protože je v něm téma obnovy škol silně akcentováno. V neposlední řadě se orientujeme i na díla primárně nepedagogického zaměření, v nichž je však zřetelná pedagogická intence, jako například *Jednoho*

časnými oborovými pedagogy. Na zřeteli máme vedle pojmové historie (srov. Koselleck, 2006) také shody a rozdíly s výkladem tohoto pojmu v době současné, kdy se *hra* (latinsky u Komenského důsledně *ludus*) definuje jako oblíbený podpůrný didaktický prostředek výchovně-vzdělávacího procesu.

Hru v této studii chápeme jako termín komplexní, v němž jsou obsaženy významové složky hry intelektuální v souladu s biblickým výkladem (srov. spisy církevních otců, zejména Klémentův *Paidagógos*), hry dětské, hry s hračkami, nejrůznější hry výukové, ale také drama uplatňované ve výuce.

Konkrétní analýzu provádíme dle lingvisticky či translatologicky strukturalistického konceptu slovních polí. Tato slovní pole se tvoří příbuznými slovy, tedy povětšinou synonymy nebo antonymy, ale i hyperonymy a hyponymy (viz Čermák 2010, Hrbáček 1999 a Hladká in Karlík, Nekula, Pleskalová 2017). Slovní zásoba se v rámci slovního pole seskupuje kolem tzv. dominanty, s níž slova sdílejí přinejmenším část významových příznaků. Jako dominantu utvářející slovní pole *hra* chápeme především toto slovo samotné v jeho různých významech (viz Hrdinová 2024: 93-114).

2 Komenský a jeho teologické ukotvení

Jak bylo nastíněno výše, pro Komenského je podstatné biblické ukotvení termínu hra. Dobře známá je Komenského znalost Písma, (Havelka 2019: 289-293) s nímž nejen vyrostl a žil, ale také jako kazatel a pedagog každodenně pracoval. K dobovému úzu patří i fakt, že Bible nebyla vnímána pouze jako náboženský text (prizmatem víry nazírán jako Boží slovo), nýbrž i jako historický pramen *sui generis*, ovšem často doložený jinými prameny. Před vlastní jazykovou analýzou tak ještě vysvětlíme, jaké bylo Komenského teologické zázemí. Je známo, že byl biskupem protestantské Jednoty Bratrské. Méně znám je ovšem fakt, že pro tuto starou Jednotu bratrskou byl stěžejní prvokřesťanský vzor. Nebyly to jen raně křesťanské biblické inspirace, nýbrž i řecká tradice, kterou Komenský připomíná například v předmluvě ke *Kancionálu* (Komenský 2018: oddíl 3, nestránkováno). Pokud jde o skutečné výše zmíněné teritoriální kontakty s řeckou církví, ty byly v prostředí Jednoty známy.

Nerealizovaným jurisdikčním propojením rozumíme vyslání poselstva biskupa Jana Rokycany do Konstantinopole a jednání v letech 1450 – 1453 s prosbou o přijetí utrakvistických Čechů do řecké pravoslavné církve.[4] Doba se jevila snahám částečně nakloněná, protože o řeckou církev byl jistý kulturní zájem,

---

jest potřebí nebo *Hlubina bezpečnosti*, ale také *Labyrint světa a ráj srdce.* Konkrétní vydání děl (přihlíželi jsme zejména k edicím Josefa Hendricha) jsou uvedena v seznamu literatury na konci této práce. Excerpce byla provedena z českého originálu s přihlédnutím k latinským priům.

[4] Srov. také Dostálová (1990). Podrobnější výklad k názorovým diskusím mezi českým poselstvem a řeckými teology přesahuje rámec této studie.

např. pražský utrakvistický kněz Pavel Bydžovský vydal latinský překlad řecké Chrysostomovy liturgie v bilingvním vydání spolu s řeckým originálem (viz Bydžovský 1544). Ke spojení řecké a české církve nicméně i vlivem turecké okupace Řecka nedošlo.[5] Navíc vznikající Jednota bratrská dospěla k názoru, že i kupříkladu v Řecku, kde se zachovala celá řada původních liturgických zvyklostí a povědomí o tradici církevních otců, lze narazit na problémy, kterých by se ráda vyvarovala.[6] Prvotní církev tak byla v Jednotě spatřována čím dál tím více jako historický vzor a určitý etický apel a inspirace pro současnou realitu jisté tiché a skromné životní cesty.

Na starou církev se Jednota odvolávala i ve své každodenní praxi, zahrnující například propojení školy a chrámu s církevní kázní.[7]

V *Řádech Jednoty* (v částce VII věnované kázni na závěr tzv. Svědectví vedle biblického citátu 1Kor 14,40 a 33 a dále Kol 2,5 a 2Tes 3,6, vedle výroku Martina Luthera[8] z *Psaní k Bratřím* o klanění se před svátostí z roku 1532 a výroků dalších protestantských osobností včetně Filipa Melanchtona) se objevuje také pasáž z kázání 37 k 1. Listu Korintským od Jana Zlatoústého.[9] Po ní následuje úryvek textu od Cypriána Karthaginského ze spisu *O kázni*.[10] Je tedy zřejmé, že povědomí o starokřesťanských církevních otcích v Jednotě existovalo: nepojilo se výhradně s jednou či dvěma osobnostmi, ale sahalo do jisté šíře (zřejmě i pro dostupnost či nedostupnost zdrojů). Citáty se používaly k podpoře vlastních myšlenek Jednoty a patřily do jistého kánonu citátů, do něhož byl

---

[5] Srov. Niebauer (1987) a Dostálová (1990).

[6] V *Historii o těžkých protivenstvích církve české* připomíná příležitost konfrontace Čechů s řeckými kněžími v Praze: *Když v roce 1453 Turci zabrali Konstantinopol, přišli do Prahy dva vyhnaní Řekové. Rokycan je přátelsky přijal a po mnoha diskusích o víře jim dovolil sloužit mši. Ukázalo se však, že víra Řeků je také zatížena mnoha pověrami, takže dobří lidé začali vystupovat stále horlivěji – věděli, před kým by měli prchat, ale nevěděli, koho následovat* (Komenský 2018: 44). Podobně ztroskotaly i snahy o spojení s Valdenskými (Polma 2017: 13).

[7] Viz také Molnár (1956).

[8] Podotkněme rovněž, že vzor prvotní církve nebyl typický jen pro Jednotu, na rané křesťanství se např. v Německu odvolávali luteráni, tam pod názvem *prastaré katolické učení: Termínu „prastaré katolické učení" užil např. Wolfgang Ratke (…). Luterští bohoslovci 17. věku uplatňovali nárok na toto jméno pro učení reformační, aby tak dali na jevo, že se oddělením od římské církve nestali sektáři* (Říčan, 1951, úvod k dílu *Prastaré obecné křesťanské náboženství*).

[9] *Nic tak nevzdělává jako dobrý řád, svornost a láska, odporné pak tomu věci boří. Nebo jestli že zmaten bude řád buď při jakémkoli lidu shromáždění, buď na lodi, nebo na voze, buď v vojště; a bude-li což přednějšího jest, z místa svého vystrčeno, a na jeho místo, což špatnějšího jest, postaveno, všecko pokazíš; a tak, což mělo býti nahoře, bude dole. I my tedy nerušměž řádu, postavujíce místo noh hlavu a místo hlavy nohy* (Komenský, 2012: 139).

[10] *Kázeň jest strážce naděje, ochránce víry, vůdce spasitedlné cesty, obhájce dobrých povah, mistr ctnosti, působící, abychom v Kristu vždycky zůstávali, ustavičně Bohu živi byli a zaslíbené Boží nebeské odplaty dosáhli.* Citát je hned první větou ze spisu *De habitu virginum*: *Disciplina custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra virtutis, facit in Christo manere semper ac jugiter Deo vivere et ad promissa coelestia et ad divina praemia pervenire* (Migne 1844: 440 n.).

zařazován například Hus, Luther, Melanchton, Bucer jako vzory dobré životní praxe, o něž se Jednota opírala.

Podle Balíka (2007: 27–29)[11] je podíl explicitních vyjádření církevních otců u samotného Komenského následující: na Augustina připadá jedna třetina všech referencí. Dále jsou nejvíce zastoupeni Jeroným, Tertullián a Jan Zlatoústý. Po nich následuje sedmdesát dalších osobností.[12]

Explicitně známo je, kde se Komenský s dílem svatého Augustina seznámil. Stalo se tak během přerovského působení. Doloženo je, že Komenský znal například *Confessiones*,[13] *De genesi ad literam, De civitate Dei, De unitate ecclesiae, De vera religione*.[14]

Pokud jde o jednotlivé vlivy Augustinova myšlení, je vedle trinitární spekulace třeba zmínit zásadní roli tohoto církevního Otce na Komenského koncepci tří základních lidských predispozic *nosse/scire – velle – posse* (Čížek 2014: 17).[15] Jan Čížek připomíná i vlastní Komenského prohlášení. V *Mundus spiritualis* totiž Augustina a trojici *posse, nosse, velle* implicitně uvádí do souvislosti.[16]

Nelze konstatovat jinak, než že explicitní zjištění citátových zdrojů je dnes velmi obtížné, ba sotva možné. Podobně nelze s jistotou zjistit, kdy se Komenský opíral o originál a kdy o latinský překlad. Citáty z děl církevních otců tak nejenže podpírají určité sdělení (jako tomu bylo u textů Jednoty), ale u Komenského jsou také součástí jeho pojetí člověka, a to zejména v kontextu starokřesťanské komplexnosti a apofáze.

K témuž budiž podotknuto, že Komenský uvažuje v intenci „dějin spásy" (Eusebios z Caesareje), tedy nikoli „novověkým" či „moderním způsobem".[17] Právě dějiny spásy vycházející z rajského stavu a pokračující přes událost Kristova vzkříšení k definitivnímu *eschaton*[18] mohou být v současné době interpre-

---

[11] Viz také Čížek (2014: 17). Augustinovi coby nejvíce zastoupenému věnujme na tomto místě více pozornosti.

[12] Na skutečnost, že se i sám Komenský inspiroval Otci z řeckého a latinského kulturního prostoru, poukazuje explicitně a komplexně dále Jan Dus, který se věnuje výskytu citátů z děl církevních otců (Dus 2007). V rámci překladů pak Dus rozlišuje převody celkových děl, ale i tzv. *florilegia*, sbírky citátů, z nichž bylo v Komenského době možné čerpat.

[13] Komenský z *Confessiones* také citoval, ovšem bez udání zdroje, viz např. větu o *věčné kráse, do níž jsem se pozdě zamiloval* v *Labyrintu*, srov. edici poznámek Dmytra Čyževského od Jany Stejskalové (Čyževskyj 2017). Za informaci děkujeme Mgr. Tomáši Havelkovi, Ph.D., vedoucímu oddělení pro komeniologii a intelektuální dějiny raného novověku Filosofického ústavu AVČR v. v. i.

[14] Srov. Balík (2007: 29). K Augustinovu vlivu viz dále Červenka (1970: 43), Čížek (2014: 17); Čapková (2007: 51-56); Floss, K. (2007: 44-50); Floss, P. (2007: 8-14); Andoková (2007: 57-67).

[15] Srov. dále Floss, K. (2007: 47), Schadel (1988, 102 n.).

[16] Stranou na tomto místě ponechme diskusi k vlivu T. Campanelly (Čížek 2014) či Mikuláše Kusánského (Čapková 1999: 99 n.).

[17] *Věřím, protože vše, co je v tomto vyznání víry obsaženo, je vzato z Božího slova, neomylného na věky. Nebe a země pominou, ale slovo Boží nepomine* (Mt 24,35) (Komenský 1951: 23).

[18] K tomu viz Losskij (1974).

továny jako náboženský, v podstatě „nadčasový“ teologický (nikoli oborově historický!) koncept, nicméně některými badateli byly v souvislosti s Komenským nazírány jako pojem nemoderní, subjektivní či příliš idealisticko-chiliastický.[19] V kontextu těchto dějin spásy je u vícerých církevních otců podstatný také termín *theósis*, zbožštění či obožštění člověka, tedy připodobnění člověka k Bohu.[20] Biblický pohled na svět a dějiny spásy dle Eusebia z Caesareje se tak u Komenského mísí se soudobými filosofickými a vědeckými názory.[21]

3 Pojetí hry u Komenského

Co se týče Komenského pojetí hry, mísí se v něm teologické nazírání světa s pozorováním lidského života. Jeho pojetí se v obojím případě v mnoha ohledech blíží teorii hry, kterou formuluje na základě vlastního literárního výzkumu medievalista Johan Huizinga (2000). Podle něj je svobodným jednáním – ke hře nikdo nemůže nikoho nutit. Hra představuje vystoupení obyčejného života do dočasné sféry aktivity s vlastní tendencí. Je uzavřená a ohraničená prostorově i časově, přičemž připouští či předpokládá opakování (srov. rituál) jak celku hry, tak částí. Ve hře lze najít specifický řád a pravidla, ale často i rytmus, harmonii a napětí (Huizinga 2000). S ohledem na význam hry jako takové zejména pro středověkou Evropu je třeba poznamenat, že podle Huizingy právě hra a v ní obsažený prvek soutěživosti vytváří kulturu.[22] Hře se budeme u Komenského věnovat v následujícím smyslu: tuto hru budeme rozdělovat na biblickou hru moudrosti a na hru dětskou, a to jak v prostředí domácím, tak v prostředí školním. Stranou nezůstane ani drama, a to zejména v jeho výukové podobě. Přitom podotkněme, že Komenský nesdílel odpor východokřesťanské teologie vůči divadlu, podle nějž například herec nemůže být v pravoslavné církvi svěcen na kněze. Komenský chápal i drama jakožto důležitý misijní a didaktický nástroj.

---

[19] K tomu viz Nováková (1990).

[20] Na Západě i na Východě, viz Vokoun (2021: 15), který k *theósis* u Augustina píše: *Jak hned v úvodu výkladu Meconi zdůrazňuje, stvoření a vykoupení jsou v Augustinově myšlení organicky spojeny. Stvoření i vykoupení jsou výrazem téhož interpersonálního života Trojice. Tato věta je klíčová pro celý Augustinův „systém“: Vztahy v Bohu jsou následně modelem dalších vztahů, teologie tedy není z principu „odtržená od života“, ale vše v životě se k ní vztahuje, chyby v teologii jsou následně i chybami v praxi zbožnosti a církevního života. Zde to především znamená: Bůh, který už je společenstvím osob v plnosti radosti a lásky, tvoří další bytosti, aby jim dal účast na svém vlastním životě. To je tedy cílem stvoření. Stvoření pak je uskutečněno božským Slovem, a vše stvořené odráží vztah Slova k Otci: Slovo ani stvořené bytí nemají svůj život samy v sobě, ale neustále jej přijímají: Slovo od Otce a stvořený svět od Boha. Tato obrácenost Slova k Otci a stvoření ke Slovu je základním modelem skutečnosti. Augustin pro ni upřednostňuje biblické výrazy obrácení (conversio ad Deum) a přilnutí (adhaerere – tak Vulgáta, cohaerere, affixus, srov. Ž 73,28, české překlady to bohužel smývají; nejblíže je asi BKR: „Ale mně nejlépe jest přídržeti se Boha“).*

[21] Viz k tomu Nováková (1990).

[22] Ke hře v liturgickém smyslu viz také Fischer-Lichte 1988.

3.1 Hra moudrosti

V biblickém smyslu se *hra*, respektive sloveso *hrát si* pojí ve specifické souvislosti se slovem *moudrost*. Samotná moudrost Boží se objevuje u Komenského na více místech v souvislosti se svými atributy.

Takto je například v Didaktice velké (DV) tematizováno např. lidské myšlení (chápavost naší mysli je zázrakem Božím),[23] dále člověk („nástroj moudrosti"), svět nebo škola.[24] V tomto rámci se člověk učí být „moudrý rozumem" (DV, 72), s lidskou moudrostí jakožto odrazem moudrosti Boží. Moudrost byla jako vlastnost dříve člověku přirozená a lidská přirozenost by se k ní měla vrátit: „Platiž tedy, že je člověku přirozenější a milosti Ducha svatého snadnější státi se moudrým, ctnostným a svatým" (tamtéž, 57), neboť každá věc se vrací ke své přirozenosti. Plností této moudrosti je bohabojnost[25] (tamtéž, 75). Tak by se uzavřel pomyslný oblouk mezi ztrátou moudrosti při opuštění rajského stavu („rajské školy") hříchem a prostřednictvím univerzálně zaměřeného vzdělání se člověk naučí Boha všude vidět, všude chválit, všude objímat, a tak trávit lépe strastiplný život vezdejší a očekávat s větší touhou a nadějí život věčný (tamtéž, 71)[26] (Hrdinová 2024: 112).

Moudrost hrající si na zemském okrsku zde evokuje libé a příjemné pocity intelektuální činnosti, což Komenský opakovaně připomíná na více místech (např. v *Didaktice velké* nebo *Jednoho jest potřebí*). Známé je však také biblické sousloví *divadlo pro anděly* (1 Kor 4,9), připomínající opačný stav věci, bláznovství pro Krista u křesťanů a nepochopení ze strany jejich okolí.

3.2 Dětská hra a hra ve škole

Libé konotace s sebou nese i hra dětská, tedy hra, které se dítě věnuje v domácím a kamarádském prostředí. Tato hra u Komenského na mnoha místech splývá se hrou uplatňovanou při výuce (ve škole), kde hra vedle obecné funkce vedoucí k harmonizaci člověka explicitně disponuje také funkcí didaktickou (Boccou Kestřánková 2015).

Obé tvoří jeden celek, hra mimo školní rámec tomuto školnímu rámci buď předchází, nebo jej doplňuje. Hra pak má mít u Komenského sedm komponentů: hraní z vlastního rozhodnutí, pohyb, společenství ostatních, soutěžení, duševní uvolněnost, řád, lehkost – viz *Škola hrou* (Komenský 1970: 5; dále srov. Uhlí-

[23] *Přitom máme podivuhodné zrcadlo moudrosti Boží, jež dovedla opatřit, aby ta nepříliš velká hmota mozková mohla dostačit k přijímání tolika milionů obrazů* (*DV*, 53).
[24] Školy jakožto *dílny lidskosti*, snažící se učinit *lidi rozumem moudrými, v skutcích opatrnými a v srdci zbožnými* (*DV*, 72). Prostřednictvím školy se žáci vedle faktografických znalostí setkávají i s tajemstvími víry a jsou vedeni k *moudrosti, která přichází shůry* (tamtéž, 207).
[25] Srov. Př 1, Sir 1 aj.
[26] Znovu paralela k ustavičné modlitbě, modlitbě srdce.

řová 2003, Boccou Kestřánková 2015, Sochorová 2011). Hře by se dítě mělo věnovat s radostí: *Ak uvažujeme o hre ako o neradostnej aktivite v činnosti detí, ľahko môže hra stratiť svoju zvláštnu hodnotu a význam* (Manniová 2001: 11).

Princip hry a možnosti jejího využití ve škole jsou systematizovány v Metodě jazyků nejnovější, kde je hra základní vyučovací technikou. Autor vychází ze skutečnosti, že člověk při hře jedná spontánně a beze strachu, čímž je jeho získaná zkušenost pevnější. (...) Během koordinace a pozorování studentů při hře registruje, že se těmito aktivitami žák sám profiluje pro výběr svého budoucího zaměstnání. Dospěl tak k závěru, že pokud budou školní aktivity příjemné a povzbuzující k další práci, tak si žák rovněž správně vybere vlastní profesi (Boccou-Kestřánková 2015: 8).

Do této skupiny her patří hry pohybové, uplatňované ve škole nebo na hřišti, a hry stolní. *Speciální formou hry je hra jevištní* (Boccou Kestřánková 2015: 8). Dříve než však žák dospěje k řízenému sportování nebo hraní šachů, je třeba začít (nejen) s pohybovými aktivitami již u menších dětí. Proto se v *Informatoriu* a *Vševýchově* objevují i další aktivity, jako například hry s mnemotechnickými pomůckami, jež vedle myšlení rozvíjejí také řeč a jež si dovolujeme do analýzy rovněž zařadit. Podobně věnujeme pozornost i teoretiky opomíjené hře s hračkami, kterou však Komenský považuje za důležitou, protože připravuje dítě například na budoucí zaměstnání či pracovní činnost.

3.2.1 Hry a rozpočítadla

Hrám se mají děti učit od nejútlejšího věku, aby *své věci dělaly rozumně* a aby jim vše bylo ukázáno na příkladu. Dospělý se nemá stydět si s dětmi hrát, píše se v *Informatoriu* (Komenský 2020: 44). Již od nejútlejšího věku se dítě jako s jednou z prvotních forem hry setkává s rozpočítadly a říkankami, jež mohou, ale i nemusejí doplňovat různé pohybové aktivity. V *Informatoriu* (2020: 51) se zmiňuje celá řada rozpočítadel a říkanek, jimiž má být dítě vedeno k porozumění rýmům a veršům ve smyslu jejich pochopení v určitých denních situacích (*Panca, lanca, kus mazanca, kdyby to robě sedělo, tohle by nemělo. Kůta lysá, kdes běhala? Do kuchynky. Cos tam měla? Tři buchynky. I hle, kdyby dítě sedělo, tohle by nemělo*). K procvičování samotné výslovnosti se objevují jazykolamy, z nichž některé jsou používány dodnes v prostředí logopedie či při výuce mateřštiny i cizích jazyků. Jazykolamy Komenský označuje explicitně jako hru:

K takovému ostrému a hbitému vyslovování jim pak spíš pomůžeme formou hry. Například: Kdo lépe (či rychleji) odříká: „Petře, nepřepepřuj pepřem pepřeného vepře.“ Nebo: „Zaželezilo-li se železo, či nezaželezilo?“ Nebo řekni: „Nabuchadonozorova socha.“ A cokoli podobného (Komenský 2020: 50).

Hra zde má jednoznačně pedagogickou intenci, dítě se říkankami a rozpočítadly kultivuje a zlepšuje si výslovnost. Nacházíme zde také (v Huizingově smyslu) soutěžní prvek – které dítě odříká nejlépe či nejrychleji. Stejný prvek

se objevuje i v soutěžení při výuce (viz *Didaktiku velkou,* např. při disputacích a rozhovorech). Ve smyslu Huizingy lze o těchto hrách mluvit v souvislosti s vystupováním z reality (*kůta lysá* nebo *tři buchynky*, které dítě ve skutečnosti nedostane atd.) a utvářením reality vlastní. Klíčový je také rytmus, produkující napětí či gradaci (*toto by dítě nemělo*, myšleno: kdyby nespadlo). Dle Cailloisovy typologie (Caillois 1998, Opravilová 2004) se u zmiňovaných jazykových her očekává ze strany dítěte chování aleatorické a atonální (Caillois 1998: 32-58). Pozornost si zasluhuje i charakter těchto her, který může být jak skupinový, tak individuální.[27]

3.2.2 Hra s hračkami

Hra s hračkami (u větších dětí) se realizuje mimo školní rámec, též ji však Komenský v *Informatoriu* považuje z mnoha důvodů za velmi prospěšnou:

Přitom pomáhá, když se dětem všelijaké hospodářské věci předkládají formou hry. Dáváme jim maličké koně, krávy, ovečky, vozíčky, lopaty, vidle, stoličky, džbánky, misky. Takové drobnosti neslouží jen ke hře a hezké kratochvíli (protože se musí něčím zaměstnat), ale máme je dětem dávat i proto, aby se cvičily v rozumnosti. Už maličkého je třeba vyučovat a otvírat mu oči na takových maličkých věcech, aby pak nebyl neschopný v těch větších (Komenský 2020: 41, v závěru aluze na verš Lk 16,10 o věrnosti v malém a ve velkém).

Pozornost si zasluhuje nejen uvědomění si aktivity dětí (potřeby zaměstnat), ale především účelnost konání (příprava na budoucí dospělý život zejména v zemědělství nebo v domácnosti), korespondující již s praktickým zaměřením Komenského výuky a jeho (zejména) lingvodidaktických prací. V témže *Informatoriu* (2020: 44–45) připomíná Komenský rovněž princip nápodoby (viz též *Didaktika velká*), podstatný i pro výuku jako takovou. Při veškerém respektování přání dítěte napodobit dospělé je však třeba použít hraček i proto, že skutečné věci by mohly být nebezpečné, například zbraně:

Když tedy děti od někoho něco odkoukají a snaží se dělat totéž, přejme jim to. Některé věci jsou však nebezpečné (jako krájení nožem, sekání sekerou atd.) a jiné by v dětských ručičkách mohly dojít k úhoně (jako hrnce, sklenice, knihy atd.). Takže bude vhodné mít pro ně místo skutečného nádobí nachystané hračky olověné či tupé nože, dřevěné sekyry a meče, staré a nepotřebné knížky, dřevěné bubny, trubky, koně, malé pluhy, vozíčky, sáňky, mlýny, domečky a cokoli podobného. S takovými věcmi ať si klidně hrají a cvičí si tělo ke zdraví,

[27] Zcela na pravdě se proto nezakládá (ač většinově správné) tvrzení Marie Boccou Kestřánkové o tom, že by Komenský žákům předkládal pouze výhradně kolektivně zaměřené hry: *Komenský pracuje pouze s hrou kolektivní, při níž se ţak učí kooperaci ve známém prostředí a při níž neustále praktikuje k vzájemné komunikaci řeč* (2015: 8). Přestože tomu tak ve třídě zpravidla bylo, právě rané hry s gesty a jazykem mohla pěstounka u malých dětí provádět a prováděla často individuálně.

mysl k rozumnosti a tělesné údy k hbitosti a mrštnosti.[28] *Děti si také rády stavějí a lepí domečky z bláta, z třísek, z klacků i z kamení, což jsou základy a předstupně architektoniky, tj. stavitelství. Zkrátka, s čímkoli neškodným si děti chtějí hrát, je lepší jim v tom spíš pomáhat než překážet. Vždyť se nemají čím jiným zaobírat a zahálka je škodlivá pro tělo i mysl* (Komenský 2020: 44).

Dále při hře s hračkami, opět myšleno buď ve skupině, nebo individuálně, Komenský zdůrazňuje potřebnost aktivity a škodlivost lenosti pro tělo a mysl (viz citát nejmenovaného církevního otce: *Zahálka je čertův polštář,* dále pak Př 12,24). V neposlední řadě mohou hračky dítě nasměrovat i ke konkrétnímu budoucímu povolání – viz *Vševýchova* (třída IV., třída smyslového vnímání):

Hračky mají sloužit k pobavení, ale mají při tom býti takové, aby se jimi děti předem učily názvům věcí a svého času i užívání věcí. Děti lze učit mužským věcem, ale dětsky. Tak Timotej se mohl hned od dětství učit Písmu svatému, tj. theologii; tedy proč by ne i filosofii, právnictví, lékařství, všemu ve svůj čas (Komenský 1948: 151).

Nejedná se zde o vystoupení z obyčejného života, nýbrž o jeho nápodobu či trénink na něj. Vystoupením z obyčejného života by byla případná fantazie, například hry na princezny, krále, ale ty Komenský nezmiňuje. Podle Cailloise se u dětí očekává chování mimikritické (1998: 56).

3.2.3 Výukové hry

Mezi výukové hry řadíme hry jazykové a pak pohybové, stolní a různé způsoby dramatického ztvárnění. Tyto hry jsou bez výjimky zamýšleny ze strany Komenského skupinově, ačkoli u některých (např. Saavedrova hra s kostkou) bylo možné provedení individuální.

3.2.3.1 Hry jazykové

Komenského přístup *zdůrazňoval dítěti blízkou a přirozenou aktivitu jako rámec pro učení* (Maňák 1997: 31). Ve *Vševýchově* uvádí již zmíněnou výukovou hru s kostkou (dle Saavedry) k učení se výslovnosti vokálů a konsonantů. Zde se nabízí také soutěžní prvek ve smyslu nejlepší výslovnosti daných samohlásek či souhlásek. Dalo by se tak mluvit o jazykové hře v dnešní slova smyslu. Na rozdíl od dnešních jazykových her však Komenský nevytvářel pro žáky didaktizované texty písňové či rozpočítadlové, ale čerpal z autentických textů. Cailloisova typologie klasifikuje chování dětí u podobné hry jako atonální (Caillois 1998: 56).

[28] Srov. důležitost sportu, např. v *Didaktice velké.*

3.2.3.2 Hry pohybové

V předchozí kapitole již bylo zmíněno, že Komenský ve *Vševýchově* doporučuje sport. Ve spisku *Pansofická škola* uvádí hry vhodné pro výuku, a to například pohybové (běh, procházka třídy přírodou, sportovní soutěžení např. na poli aj.). Mnohé z těchto her (procházky či soutěže) se uplatňují i v dnešní škole. Dle Cailloise (1998: 58) lze pak očekávat chování atonální, případně vertigonální dle charakteru pohybové hry.

3.2.3.3 Hry stolní

Do této skupiny patří stolní hry rozvíjející myšlení (šachy). Ne všechny stolní hry jsou však pro žáky vhodné. V *Labyrintu* Komenský odsuzoval například hru v kostky nebo karty (2014).[29] Nedoporučuje ani hry s náhodným výsledkem, tedy hry, kde lze dle Cailloise očekávat aleatorické chování (Opravilová 2004, viz též Komenského *Pansofická škola* 1960: 476–478, Boccou Kestřánková 2015, Uhlířová 2003). Hra by tak měla být ve škole vždy připravena a řízena učitelem.[30]

3.3 Hra na divadle (drama)

Pomyslným vrcholem herních aktivit je u Komenského *drama*. Didaktické drama bylo v jeho době značně rozšířeno (i na jezuitských školách), a to zejména pro dobré osvojení si latiny. Komenského dramapedagogické aktivity se však odlišují od ostatních soudobých aktivit (právě jezuitského řádu) nejen svou provázaností s psanými jazykovými učebnicemi, ale především s celým Komenského myšlenkovým konceptem. Na námitky týkající se špatné pověsti herců Komenský sám odpovídá ve spise *Škola hrou* (1654; *Škola na jevišti* 1960) a zdůrazňuje že dramatické ztvárnění na jevišti nepředstavuje přípravu dětí pro herecké povolání, nýbrž další vhodnou možnost, jak si žáci hravým a snadným způsobem osvojí fonetickou podobu cizího jazyka a budou schopni konverzovat v určitých situacích.[31] Komenský *využíval dramatizaci učební látky, která žáku zprostředkuje zážitek z poznávané aktivity, a tím podmíní její přesné a trvalé osvojení* (Maňák 1991: 31). Hra tak může nahradit každodenní situace, v nichž se nachází ten, kdo se učí jazyku při práci komunikací.

---

[29] Podobně se ve spise *Jednoho jest potřebí* vyslovuje proti bezuzdnosti např. v jídle, tancích atd. (Komenský 1920). Tento odsudek vychází z asketismu Jednoty a též z biblických vzorů (viz např. 1 Kor 10,7–12 k bezuzdnosti, tancům atd., které autor epištoly, apoštol Pavel vnímá jako nebezpečí duchovního úpadku).

[30] Ke hře u Komenského srov. Chlup (1964: 5): *Všechno, co odporuje dobrovolnosti v udržování řádu, k němuž žáci přistupují bez náležité přípravy a v náladě ne právě příznivé učení, nese s sebou nepříznivé následky a neúspěch v učení.*

[31] Viz tzv. rolové hry.

3.3.1 Dramatizace Januy

Předstupněm dramatizace spisu *Dveře jazyků*, kterou měl Komenský již delší dobu na zřeteli, byly dlouhé mluvní sekvence z tohoto díla, jež mu latinsky recitovaly šlechtické děti, jak na to Komenský vzpomíná ve *Vlastním životopise* (2017: 91-93).

Samotná dramatická aplikace *Januy* následovala až v Sárospataku. Jelikož didaktické drama bylo již tehdy oblíbené v jezuitském prostředí, v Blatném Potoce se Komenský setkal nejprve s neporozuměním a s argumentem, že by se tyto hry měly nechat jezuitům: *Oni lákají k sobě příjemnostmi své metody nadané hlavy celého světa a činí je cvičením tohoto druhu schopnými pro úkoly životní, zatímco my se svými jsme ustrnuli* (tamtéž: 91).

Provedení hry bylo nakonec povoleno, ale až po určitých obtížích, kdy se složitě hledalo téma a Komenský se musel zaštiťovat autoritou Šebestiána Macera.

Po kněžnině odjezdu jsme se rozcházeli i my. Já však pravím rektorovi: „Co tedy učiníme?“ On: „Sám uvaž!“ Já: „Schvaluješ vzít nejdříve příběh o Josefovi?“ On: „Odstup ode mne, abych dovolil znesvěcovat posvátné.“ „Tedy o Zuzaně?“ On: „Ani to.“ Já: „Což možno říci, že se znesvěcují posvátné látky, jestliže se zbožně a rozumně zpracují a mládeži jako živé předvedou?“ Když trval na svém, že je to znesvěcení, řekl jsem: „Rektor školy v Lešně, Šebestián Macer, zkusil užít k tomuto účelu Dveře jazyků, uvedené v dialogy, ale byv raněn mrtvicí nemohl pokračovat. Což abychom to zkusili my na své škole?“ Když proti tomu neměl námitek, složil jsem z prvních 20 kapitol Dveří první jednání a k vystupování na jevišti jsem vybral 52 šlechtických chlapců (tamtéž).

K dramatizaci *Januy* nakonec úspěšně došlo a hra se opakovaně předváděla.

Dramatizací Januy je tak již vzpomenutý spis Škola hrou, uvedený zde rovněž zmíněným biblickým mottem: „Moudrost [si] hraje na okrsku země a její rozkoše jsou se syny lidskými“ (Přísl. 8,31). Jedná se o osm her, jež byly hrány každá zvlášť, ale tvořily souvislý celek začínající od světa přírodního a končící ukotvením člověka v prostředí společnosti a církve. Všech osm her je spojeno rámcem nikoli biblickým, nýbrž klasicko-historickým (král Ptolemaios se radí s filosofy Platónem, Eratosthenem, Apollóniem a Pliniem). Z hlediska Komenského reformních pedagogických snah je zajímavá především čvrtá hra, „Nižší škola“. Má svůj historický rámec. Na fiktivním setkání skutečných historických postav antických dějin rozebírá Komenský neustále a po všechny časy aktuální principy výchovy a vzdělávání. Dlouhodobým cílem antických sofistů a filosofů byla ve výchově kalokagathia – kultivace lidského ducha a těla. Humanismus navázal na tento antický ideál, a tedy v souladu s antickými představami o výchově stanovil Komenský jako cíl školní práce vzdělávání a výchovu člověka, která má pokračovat po celý další život. K tomu mají sloužit knihy, školy, styk se vzdělanci a cestování (Kašpárková 1994: 79).

Dle Cailloisovy typologie (1998) vyvolává pak drama chování mimikritické (srov. také Kašpárková 1994 a Boccou Kestřánková 2015).

3.3.2 Drama – třídní projekt

Hrou však může být i třídní projekt. Komenský takto zamýšlel didaktickou hru *Vzkříšené Latium* (viz Uhlířová 2003, Boccou Kestřánková 2015, Kolárová 1990, Dömischová 2012). Hra tohoto typu nesměřuje jako dramatizace *Januy* pouze k upevnění až automatizaci jazykových znalostí (v případě *Vzkříšeného Latia* pak latiny) dramatickou formou, nýbrž se věnuje i interkulturalitě, v dnešní době potřebné při výuce jazyků (vztahy mezi různými národy, uvědomění si jinakosti). Jako projekt v dnešním slova smyslu může být vnímán obsah dramatu týkající se etablování latinské koleje, jež je realizována dle zásad římské obce. Žáci sehrávají roli jednotlivých občanů, zaujímajících rozličné pozice či zaměstnání. Lze tedy mluvit o jakémsi třídním projektu, byť přiměřeném době a možnostem.[32]

3.3.3 Drama, pansofie a teologie

Dramatické postupy navrhuje Komenský ve *Vševýchově* i jako jedno z pansofických cvičení (Komenský 1948: 201–202) a následně mluví také o moudrosti hravé, kterou chápe jako praktické uplatnění vševědy a kterou (jistě v návaznosti na původní dramatizaci *Januy*) rozumí

divadelní provádění Brány věcí, předvádějící pravé cesty k poznání a nápravě lidských omylů, a to způsoby příjemnými. Základem toho jest Přísl. 8, v. 30, 31 a 3, v. 17: Já moudrost hrám před Hospodinem každého času. Hrám na okršku země jeho a mé rozkoše jsou se syny lidskými. Cesty mé jsou cesty utěšené a všechny stezky mé jsou mír. To jest, tato hravá moudrost má vzniknout paralelně s druhou Bránou, ale tak, aby obsáhla celou pansofii a celou panorthosii (tamtéž).

Vracíme se tak opět k hrající si Moudrosti Boží. Již v úvodu zmíněné *Školy hrou*, věnovaném členům městské rady amsterodamské, popisuje Komenský ulice plné hrajících si dětí, s nimiž si hrají také *tví Davidové s lidem božím*. Označení *tví Davidové* svědčí o kladném citovém vztahu k popisovaným, které lze z kontextu interpretovat jako učitele. Sousloví evokuje podobné slovní spojení *moji Šalamounové*, věnované učitelům v *Didaktice velké* (1948: 252). Text ve *Škole hrou* pokračuje přáním:

Nechť tedy tvá mládež hraje hry moudrosti, hry, které ji k moudrosti přivádějí. Nechť takto napodobí onu nestvořenou moudrost, která si hraje v každém čase před tváří Pána, hraje si v celém světě a prožívá rozkoš spolu se syny lidskými (Komenský 1970: 4).

[32] K projektovým vlastnostem viz Dömischová 2011 a 2012.

Přání spojuje dramatické či pedagogické aktivity (ale i dříve zmíněnou dětskou hru) s *nestvořenou Moudrostí*. *Nestvořená Moudrost* je obvyklé epiteton, jímž se označoval mezi východními církevními otci Duch svatý, třetí božská osoba (hypostase) Trojice, přičemž svatá Trojice jako celek byla nazývána *Moudrostí všelikou* (Lossky 1974). U Komenského se nestvořenou Moudrostí nazývá Ježíš Kristus, Syn Boží, druhá božská osoba (např. ve *Vševýchově* a v *Náboženství*). Každopádně se tak u něj objevuje křesťanské spojení moudrosti s Trojicí. Pokud se navíc připomínka věčné Moudrosti nalézá v asociaci s výukovým dramatem ve smyslu připomínky příjemné a radostné, Komenský tak přisuzuje dramatu atributy, které se odlišují od zažitých interpretací v prostředí Jednoty bratrské. Důrazem na divadelní aktivity se Komenský odklání od asketického světonázoru Jednoty, popřípadě i od názorů v patristické literatuře.[33]

3.3.4 Drama na jevišti života

Divadlo ovšem není u Komenského pouze prostředkem k výuce cizích jazyků a demonstrování pansofických zásad či jen předmětem teologických reflexí. V neposlední řadě se v jeho spisech (*Vševýchova*, *Jednoho jest potřebí*) objevuje také ve významu metafory[34] pro dobré směřování života k cíli (jímž je *eschaton*), a to nejen v duchu znalostí o antickém dramatu a s intencí již vzpomenutého biblického *divadla pro anděly* (1 Kor 4,9). Ve *Vševýchově* se píše:

Život. Divadlo. Tedy jej děl v jednání jako dramatik svou hru. Aristoteles kárá básníka, který protahuje děj hry na víc než jeden den; i herec je kárán, který nedovede přehrát dobrou tragédii do sklonku slunce. Ale vezdejší život je divadlem, tj. nastíněním, přípravou věčného (…). Moudrý tedy, kdo s pochvalou ukončí divadlo života před smrtí; pošetilý je, kdo se zabývá vedlejšími věcmi, ale tyto vzácné sotva začne, nebo ani nezačne. Aby se lidé učili, vystříhat se této pošetilosti, za kterou se pyká věčnou smrtí, musí býti předem napomínáni a vyzbrojováni dobrými směrnicemi všeho druhu (Komenský 1948: 224).

4 Dnešní význam v pedagogice. Cesta k významu

Ochranovské školství hru netematizuje, zatímco u filantropistů se hra spolu s rozvojem pohybu těší značnějšímu zájmu. Větší zájem o tematizaci hry v pedagogice nacházíme v devatenáctém století, a to zejména v souvislosti s preprimární výchovou. Pak odborný zájem o hru upadl na delší čas v zapomnění a objevuje se ve století dvacátém. Téma hry se stalo důležité i pro reformní pedagogiku. Není

[33] Dle nich herec zastával opovrhované postavení a například v prostředí východní církve nemohl přijmout kněžské svěcení.

[34] Podobně tamtéž nacházíme spojení *jeviště slávy* jako metaforu pro život člověka, který si získal zásluhy.

náhodou, že mezi progresivní a vhodné metody patřily podle Jana Uhra[35] právě ty, *které usilovaly o zvýšení aktivní účasti žáka na výchovném procesu. Konkrétně se zabýval zkoumáním metody dramatizace podle H. Finlay-Johnsonové,*[36] *projektovou metodou a zejména metodou „zájmových center" O. Decrolyho, jež byla uplatňována i u nás* (Rýdl 1992: 366, srov. dále Finlay-Johnson 1912).

Komenského pojetí hry si cenil také Otakar Chlup, podle něhož analýza hry představovala ideál správně vedeného vyučování, kdy by učitel neměl být příliš shovívavý a připustit, aby se žáci vyhýbali herním úkolům, a kdy by hře měla být věnována příprava. Rozbor hry u Komenského je pak ideálem správně vedeného vyučování. Chlup si všímá rovněž výše zmíněných sedmi aspektů hry:

Ve hře se uplatňuje pohyb, dobrovolnost, spontánnost, a společný zájem hrajících: Hra musí být dobře připravena, všichni hráči se ochotně podrobují pravidlům, pořádek a společenství činností je charakteristický rys hry. Neméně přitažlivá je hra příjemnými zážitky, kterými je provázen průběh i její zakončení. Tyto vlastnosti měl by učitel vtělit v učební proces (Chlup 1964: 5).

V následujících generacích obrátil ke hře u Komenského svůj zájem syn Jana Uhra Boris Uher, ale i vícero komeniologů. Termínu *hra* si ve své monografii k pedagogické terminologii Komenského všímá rovněž Josef Hubáček (1986).[37] Ten interpretuje hru u Komenského pouze jako *dialogizaci, dramatizaci učební látky* (1986: 34) a *de facto* synonymum divadla. Dochází u něj k zásadní redukci termínu pouze na dramatickou složku, což je vzhledem k excerpovaným dílům včetně *Informatoria*, kde se explicitně zmiňuje hra dětí mimo výukový rámec i v něm, spíše udivující.

V současné době se tématu hry ve veškeré šíři (od didaktických her po drama ve výuce) věnují například i zde citované práce Jany Uhlířové (dceři Borise Uhra), nebo Marie Boccou Kestřánkové, zabývající se metodou jevištního tvaru (MJT) (viz Boccou Kestřánková 2015, Kašpárková 1994).

Autoři *Pedagogického slovníku* J. Průcha, E. Walterová a J. Mareš definují didaktickou hru takto:

---

[35] Ačkoli byl Jan Uher přívržencem reformní pedagogiky, šlo o osobnost, jež v mnoha ohledech kráčela vlastní cestou. *Jan Uher byl vědec individualista, který hledal vlastní cesty v pedagogice i filozofii, a proto je značně obtížné zařadit jej podle běžných schémat do tehdejších myšlenkových proudů. Uher se nestal jednoznačným stoupencem žádného vyhraněného směru. Podrobně studoval vše, co se na poli pedagogiky dělo doma i v cizině, sbíral informace a snažil se je využít pro formulování vlastního filozofického podkladu pro model školské soustavy, která by byla národní, moderní a otevřená dalšímu vývoji* (Rýdl 1992: 361).

[36] Komparace pojetí dramatu ve výuce u Komenského a u Finlay-Johnsonové ovšem přesahuje rámec této práce.

[37] Hubáček navíc termín *hra* zařazuje do okruhu názorných metod, např. vedle předvádění pomůcek a znázornění (Hubáček 1986: 36). Podle definice metody však hra metodou není.

Forma činnosti, která se liší od práce i od učení; (…) v předškolním věku má své specifické postavení – je vůdčím typem činnosti. Hra má řadu aspektů: aspekt poznávací, procvičovací, emocionální, pohybový, motivační, tvořivostní, fantazijní, sociální, rekreační, diagnostický, terapeutický. Zahrnuje činnost jednotlivce, dvojice, malé skupiny, ale i velké skupiny (…). Většina her má podobu sociální interakce s explicitně formulovanými pravidly (danými dohodou aktérů nebo společenskými konvencemi). Ve hře se mnoho pozornosti věnuje jejímu průběhu (hry s převahou spolupráce, s převahou soutěžení) (Průcha – Walterová – Mareš 2013: 92–93).

Již na první pohled je patrné, že definice hry neobsahuje dramatickou složku, viz samostatnou definici dramatu ve výuce:

Využívání dramatizace, tj. prvků a postupů dramatického umění, ve výchově a vzdělávání. Je prostředkem podporujícím osobnostní a sociální rozvoj žáka (…). Podporuje hledání společných hodnot, vzájemné porozumění a spolupráci (Průcha – Walterová – Mareš 2013: 60).

S pojetím Komenského se Průcha, Walterová a Mareš shodují s ohledem na analogičnost se spontánní činností dětí, přítomnost didaktických cílů, pravidla i roli pedagogického vedoucího. Slovník také ve shodě s Komenským uvádí jako místo hry vedle školních prostor například přírodu. Vzhledem k sedmi Komenského komponentům hry je tak v definici obsaženo společenství ostatních, řád, ale i soutěživost. V tomto se definice didaktické hry u Průchy, Walterové a Mareše (2013) shoduje také s její definicí v knize *Pedagogická psychológia* (Ďurič – Bratská 1997), kde se navíc zdůrazňuje *zábavnost a přitažlivost činnosti.*[38]

Lehkost a duševní uvolnění u Průchy, Walterové a Mareše explicitně zmíněny nejsou, ale mohou být *in implicite* obsaženy v pojetí stimulačního náboje,[39] zvyšujícího angažovanost žáků na jednotlivých činnostech. Pozornost si zaslouží hraní z vlastního rozhodnutí. Komenský žádá na více místech v *Informatoriu* i ve *Vševýchově*, aby se dítě připravovalo na školu jako na hru. Lze tak předpokládat, že Komenského žák na určitém stupni vzdělání se nejen podrobuje požadavkům učitele, ale zároveň se i aktivně pro hru rozhoduje (např. ve smyslu franklov-

[38] *Je to hra s náučným obsahom. Cieľom didaktickej hry je zábavnou formou rozvíjať poznávacie procesy a intelektové schopnosti dieťaťa, rozširovať jeho poznatky. Didaktická hra má vyhranenú štruktúru, ktorá ju odlišuje od iných hier a činností. Štruktúru tvorí hrová úloha, hrová činnosť a pravidlá hry. Hrová úloha vyjadruje didaktický obsah, konkretizuje cieľ, na ktorý sa náučné pôsobenie hry zameriava. Hrová činnosť predstavuje konkrétny spôsob, formu aktivity, ktorou sa má didaktická úloha riešiť. Podstatnou požiadavkou je zábavnosť, príťažlivosť činnosti. Hrová činnosť motivuje dieťa k riešeniu didaktickej úlohy, bez nej by didaktická hra nebola hrou. Pravidlá hry stanovujú presné požiadavky na hrovú činnosť príťažlivejšou a zábavnejšou. Dodržiavanie pravidiel zvyšuje výchovnú účinnosť didaktických hier. Didaktická hra nachádza hojné využitie najmä v predškolskej výchove, ale v modifikovaných podobách sa výdatne uplatňuje aj u starších detí a dospelých* (Ďurič – Bratská a kol. 1997: 65).

[39] Srov. didaktizační a harmonizační funkci hry (Boccou Kestřánková 2015).

ského „říci životu ano“). Ovšem nabízí se otázka, nakolik se podobné svobodné rozhodnutí objevuje (přinejmenším na většinové úrovni) u dnešních žáků. V tomto smyslu lze porozumět apelu „škola hrou“, který neznamená absenci řádu ve zcela volné zábavě (Uhlířová 2003, Boccou Kestřánková 2015), nýbrž právě herní prvky ve výuce, hru v rámci daného řádu, ale i příjemnou atmosféru ve škole, kam se žák těší atd. Jana Uhlířová (2003) proto namísto vžitého *škola hrou* navrhuje pojem *laskavá/radostná škola*. Tento termín, ač vhodný vzhledem k výše uvedené interpretaci, se nicméně vzhledem k okřídlenosti Komenského výroku o hře většinově neuplatnil.

Výše uvedená pozitivní hodnocení neznamenají, že by veškeré současné didaktické a psychologické práce přijímaly Komenského pojetí hry zcela bez výhrad (srov. Hermochová 1994, Hermochová – Neuman 2003, Dittrichová – Sobotková 2006, Boccou Kestřánková 2015). Marie Boccou Kestřánková, která se sama zabývá využitím metody jevištního tvaru ve výuce, tyto výhrady shrnuje následovně:

Například není možné na všechny typy hry v moderním pojetí aplikovat všech sedm Komenského komponentů (...). Tyto principy implicitně vylučují např. hru, při níž by dítě nesoupeřilo, nesledovalo předem daná pravidla atd. (nebyly by tím naplněny zásady soutěže, řádu). Komenský nepojímá hru jako nekontrolovanou radostnou dětskou činnost bez vnějšího intencionálního cíle – na tomto principu je založena řada psychoterapeutických metod (např. terapie hrou v ČR doposud známá spíše pod německým termínem Spieltherapie) (Boccou Kestřánková 2015: 4).

S výhradou lze souhlasit, protože Komenský skutečně jako syn své doby neznal současnou *Spieltherapie* uplatňující právě herní vyžití bez explicitně daného cíle. Domníváme se však, že sám Komenský termín *hra* vnímal ve značné šíři a spontánní,[40] radostná a nesoutěživá hra (např. s hračkami) mu byla nejen známa, ale dokonce ji i doporučoval, kupříkladu v *Informatoriu*, a že svých sedm komponentů hry nechápal jako závazný absolutní požadavek na všechny hry jako takové.[41]

[40] Viz zmínku o amsterdamských dětech hrajících si na ulici.
[41] Např. soutěžení v divadelní hře není dost dobře možné (viz k tomu i Boccou Kestřánková 2015).

Tabulka č. 1

latinský termín u Komenského	význam latinského termínu u Komenského	český termín u Komenského	význam českého termínu u Komenského	termín v současném úzu	význam termínu v současném úzu
ludus	hra	hra	forma činnosti, která se liší od práce i od učení; v předškolním věku má své specifické postavení – je vůdčím typem činnosti	hra	forma činnosti, která se liší od práce i od učení; v předškolním věku má své specifické postavení – je vůdčím typem činnosti

5 Závěrem

Pojetí hry se od dob Komenského měnilo, a to vlivem zaměření jednotlivých rozvíjejících se směrů. Zajímala se o něj pedagogická psychologie, reformní pedagogika, komeniologie atd. Je patrné, že současné pedagogické definice hry odlišují drama ve výuce od ostatních her, zatímco Komenský chápe tyto dvě významové facety jako jeden celek. Podobně z definic termínů mizí spojení s teologií, tedy význam spojující hru s biblickou hrou moudrosti. Nutno podotknout, že celá Komenského teorie her, ať již jazykových, skupinových, či rolových, se uplatňuje ve výuce dodnes. Následující tabulky se zaměřují na charakteristiku her, jak je Komenský předestírá, a to dle Cailloise a Opravilové, a dále na vztah významu termínu *hra* u Komenského ve srovnání s Johanem Huizingou (2000) a Průchou, Walterovou a Marešem (2013).

Tabulka č. 2

Hry (chování v nich) dle Cailloise	**Komenský**
aleatorické	rozpočítadla, říkadla
mimikritické	hra s hračkami
atonální, vertigonální	pohybová hra
——	hra stolní
atonální	hra jazyková
mimikritické	drama

Tabulka č. 3

Huizinga	**Komenský**	**Průcha – Walterová – Mareš**
vlastní rozhodnutí	vlastní rozhodnutí	——
rytmus	rytmus, pohyb	pohyb (implicitně), široká definice hry
společenství, národ	společenství (skupina dětí, třída, učitel)	společenství (třída, učitel)
	uvolněnost	stimulační faktor
pravidla	řád	řád
——	lehkost	——
soutěživost	soutěživost	soutěživost

Tabulky č. 2 a 3 ukazují, jak se odlišuje Komenského termín *hra* od současné ustálené podoby: v současnosti vymizela konotace ke hře Moudrosti ve smyslu intelektuální nebo spirituální činnosti.

Je více než zřejmé, že v současné době nelze u termínu *hra*, navíc v ustáleném významu (viz Průcha – Walterová – Mareš 2013), očekávat původní Komenského významový příznak související s biblickou hrající si moudrostí (nestvořenou Moudrostí). Podobně není možné zjistit, nakolik si i soudobý Komenského recipient (žák, učitel) uvědomoval při všech činnostech vlastní ukotvení ve spirituálním životním rámci dle biblických vzorů, popřípadě z nich vyplývajícím rámci lidskosti. Domníváme se však, že sémantický příznak moudrosti u termínu *hra* by i v dnešní době mohl vést k úvaze či diskusi nad tím, že by hra neměla ztratit příznak lidskosti a stát se nelidskou, například přemírou soutěžení, závislostním chováním (např. u počítačových her[42] atd.).

V tomto smyslu byla i práce učitele hrou. Můžeme si tak položit závěrem otázku: Jak současné definice odpovídají Komenského koncepci? Od definice hry se v současné době odděluje dramaterapie či metoda jevištního tvaru (MJT), zdůrazňující například také prožitek, spontaneitu nebo estetickou funkci, jež podle Boccou Kestřánkové (2015) Komenský primárně při uplatňování svého didaktického dramatu na zřeteli neměl.

[42] Tam jde nejen o příznak závislosti, nýbrž nelidskosti ve smyslu strojovosti.

Literatura a prameny

Komenského díla

Didaktika velká (ed. Josef Hendrich). Brno: Komenium, 1948.

Informatorium školy mateřské. Chlumec: Poutníkova četba 2020, starší vydání Praha: SPN, 1972.

Jednoho jest potřebí (ed. Jaroslav Ludvíkovský s revizí J. Hendricha). Praha: Jan Laichter, 1920.

Labyrint světa a ráj srdce. Praha: Host, 2014.

Obecná porada o nápravě věcí lidských, II, překlad Jaromír Červenka et al., Praha: Svoboda, 1992.

Orbis sensualium pictus. Praha: František Strnad, 1942.

Škola hrou. Předmluva k členům městské rady amsterodamské. Divadelní výchova 7, Praha: Ústřední dům lidové umělecké tvořivosti, 1970, s. 1-9.

Theatrum universitatis rerum, to jest Divadlo světa a všechněch všudy předivných věcí jeho, kteréž na nebi, na zemi, po zemí, u vodách, v povětří a kdekoliv v světě jsou aneb se dějí a díti budou od počátku světa až do skonání jeho, a až na věky věkův. In: J. A. Comenii Opera omnia, sv. 1, Praha: Academia, 1969, s. 167-171.

Všenáprava (ed. J. Hendrich). Praha: Soliton, 2009.

Vševýchova = Pampaedia (ed. J. Hendrich). Praha: Státní nakladatelství, 1948.

Závěť didaktická a přídavek k české Didaktice, patero kapitol v sobě obsahující, přeložil František Jan Zoubek, Praha: Beseda učitelská, 1876.

Další prameny a sekundární literatura

Aleš, Pavel – Hrdinová, Eva Maria – Kocvár, Vladimír: Liturgií ke království. Prešov: PBF, 2022.

Andoková, Marcela: Spoločné zásady kresťanského vyučovania u Augustína a Komenského. In: Studia Comeniana et historica, 2007, roč. XXXVII, č. 77-78, s. 57-67.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. München: Hanser Verlag, 2018.

Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck, 1999.

Bajerová, Eva: Textverständlichkeit und Textstruktur in der Wissensvermittlung. Analyse von Fachtexten mit biologischer Thematik. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015.

Balík, Vojtěch: Citáty z raně církevních otců v díle J. A. Komenského. In: Studia Comeniana et historica, 2007, roč. XXXVII, č. 77-78, s. 15-31.

Bobková-Valentová, Kateřina: Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia. Praha: Karolinum, 2006.

Boccou Kestřánková, Marie: Komenského pojetí hry a divadla ve výuce a jeho vliv na metodu jevištního tvaru. Web Revista Linguagem, Educação e Me-

mória 2015, č. 9. Dostupné online: https://periodicosonline.uems.br/index.php/WRLEM/article/view/3510/2833 [5. 6. 2026]
Bydžovský, Pavel (ed.): Divina missa Sancti Ioannis Chrysostomi. Praha: Joannes Coluber (Jan Had), 1544.
Čapková, Dagmar: Český a slovenský ohlas názorů Komenského na výchovu nejmenších dětí. Praha: ČSAV, 1964.
Čapková, Dagmar: František Palacký jako komeniolog. In Konířová, M. (ed.): 120 let Muzea Komenského v Přerově a oslavy Komenského v roce 1892 ve střední Evropě: materiály z odborné konference, konané 14.–15. října 2008 v Přerově. Přerov: Muzeum Komenského v Přerově, 2009, s. 193-204.
Čapková, Dagmar: K pojetí řádu u Komenského a v Jednotě bratrské. In Wernisch, Martin (ed.): Unitas Fratrum 1457–2007: Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén. Jihlava: Mlýn 2009, s. 175-182.
Čapková, Dagmar: Ke vztahu Komenského k Augustinovi. In: Studia Comeniana et historica, 2007, roč. XXXVII, č. 77-78, s. 51-56.
Čapková, Dagmar: *Ordo – usus – amor*: K otázce propojení některých triadických principů pansofické metafyziky a jejich uplatňování v oblasti lidské činnosti. In: Studia Comeniana et historica, 1999, roč. XXIX, č. 62, s. 99-103.
Čapková, Dagmar: Předškolní výchova v díle J. A. Komenského, jeho předchůdci a pokračovatelé. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1968.
Čížek, Jan: Filosoficko-teologická koncepce člověka v emendačním díle Jana Amose Komenského. Olomouc: FF UP, 2014 (nepublikovaná *disertační práce*).
Čyževskyj, Dmytro: K Labyrintu světa. Praha: Filosofia, 2017.
Doležel, Lubomír: Fikční svět *Labyrintu světa a ráje srdce*. In Doležel, Lubomír (ed.): Studie z české literatury a poetiky. Praha: Torst, 2008, s. 30-39.
Dostálová, Růžena: Byzantská vzdělanost. Praha: Vyšehrad, 1990.
Dömischová, Ivona: *Projektová výuka* jako prostředek rozvoje tvořivosti žáků na základních školách v ČR. In Adamcová, Lívia – Breveníková, Daniela – Pupala, Ladislav – Přívarová, Magdaléna – Lišková, Danuša (eds.): Cudzie jazyky v premenách času II. Bratislava: Vydavateľstvo Ekonóm, 2012, s. 59-64.
Dömischová, Ivona: Projektová výuka. Moderní strategie vzdělávání v České republice a německy mluvících zemích. Olomouc: Vydavatelství UP, 2011.
Dus, Jan: Jan Amos Komenský a Ignatios Antiochejský. In: Studia Comeniana et historica XXXVII, 2007, č. 77-78, s. 36-43.
Ďurič, Ladislav – Bratská, Mária a kol.: Pedagogická psychológia. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997.
Fischer-Lichte, Erika: Semiotik des Theaters. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1988.
Farrugia, Edward – Ambros, Pavel (eds.): Encyklopedický slovník křesťanského Východu. Olomouc: Refugium, 2008.

Floss, Karel: Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina. In: Studia Comeniana et historica, 2007, roč. XXXVII, č. 77-78, s. 44-50.
Floss, Pavel: Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka. Praha: Profil, 1970.
Floss, Pavel: Význam studia patristiky pro pochopení kořenů a povahy Komenského díla. In: Studia Comeniana et historica, 2007, roč. XXXVII, č. 77-78, s. 8-14.
Gurevič, Aron: Kategorie středověké kultury. Praha: Mladá fronta, 1978.
Hábl, Jan – Loula, David: To nejlepší z Komenského: Obecné porady o nápravě věcí lidských. Žďár nad Sázavou: České studny, 2019.
Hager, Fritz Peter: O vztahu pedagogiky a teorie školy J. A. Komenského. In: Pedagogika, 1991, č. 5-6, s. 541-551.
Havelka, Miloš: Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky" 1895–1989. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
Havelka Miloš: Von der Geschichte des Sinns zum Sinn der Geschichte. In Hummel, G. (ed.): Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998, s. 15-26.
Havelka, Tomáš, komentář in: Jan Amos Komenský. Labyrint světa a ráj srdce (1623). Praha: Česká knižnice, 2018.
Hermochová, Soňa: Hry pro život: sociálně psychologické hry pro děti a mládež 1, 2. Praha: Portál, 1994.
Hermochová, Soňa – Neumann, Jan: Nejlepší hry do kapsy. Praha: Portál, 2003.
Hervey, Sandor – Higgins, Ian: Thinking Translation. A Course in Translation Method: French to English. London: Routledge, 1992.
Hrabák, Josef: O stylistické výstavbě Komenského *Labyrintu*. In: Listy filologické, 1970, č. 93, s. 186-195.
Hrdinová, Eva Maria: Moudrost Boží a moudrost světská v díle J. A. Komenského. In: Studia Comeniana et Historica, 2022, č. 107-108, s. 183-194.
Hrdinová, Eva Maria: Komenského „Modlitba za pokoru" v proměnách času. In: Studia Comeniana et historica, 2024, roč. LIV, č. 111-112, s. 93-114.
Hubáček, Josef: Česká pedagogická terminologie J. A. Komenského. Praha: Academia, 1986.
Huizinga, Johan: Homo ludens. O původu kultury ve hře. Praha: Dauphin, 2000.
Chlup, Otokar: Didaktické myšlenky J. A. Komenského v díle Nejnovější metoda jazyků. In Vybrané spisy Jan Amose Komenského, 3. díl. Praha: SPN, 1964, s. 5-13.
Chlup, Otokar: Středoškolská didaktika. Brno: Společnost nových škol, 1935.
Janiš, Kamil, ml.: Dějiny pedagogiky. Opava: SLU, 2017.
Jedlička, Richard – Klíma, Petr: Aktuální otázky terénní sociálně pedagogické práce s neorganizovanými skupinami dětí a mládeže. In: Pedagogika. 2004, roč. 54, č. 1, s. 4-18.

Kádner, Otakar: Dějiny pedagogiky. Díl II.: Od renesance a reformace do konce století osmnáctého, sv. I, II. Praha: Česká grafická unie, 1923.
Kádner, Otakar: Dějiny pedagogiky. Díl III.: Vývoj theorií pedagogických od konce století osmnáctého, sv. III. Praha: Česká grafická unie, 1923.
Kalhous, Zdeněk – Obst, Otto: Školní didaktika. Praha: Portál, 2002.
Kasper, Tomáš – Kasperová, Dana: Dějiny pedagogiky. Praha: Grada, 2008.
Kašpárková, Svatava: Jan Amos Komenský, „Škola na jevišti". Rozbor 4. části hry „Nižší škola". In: Pedagogická orientace, 1994, roč. 4, č. 11, s. 75-83.
Kolárová, Eva: J. A. Komenský a divadlo. In Pešková, Jaroslava – Cach, Josef – Svatoš, Michal (eds.): Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému. Praha: UK, 1990, s. 274-284.
Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
Krausová, Libuše: Pedagogické zásady J. A. Komenského v současném předškolním vzdělávání. Olomouc, 2014 (nepublikovaná bakalářská práce na UP).
Kurelová, Milena: Didaktické zásady. In Kalhous, Zdeněk – Obst, Otto (eds.): Školní didaktika, Praha: Portál, 2002, s. 268-272.
Lampe, G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1961.
Landová, Tabita: 550 let volby prvních kněží Jednoty bratrské. In: Nové Bratrské Listy, 2017, č. 19, s. 14-17.
Lossky, Vladimir N.: In the Image and Likeness of God. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
Ludvíkovský, Jaroslav: Komenského metafysika z Leningradského rukopisu. Listy filologické/Folia philologica, 78, 1955, č. 1, s. 87-95.
Matlová, Jana: *Některé aspekty* dosavadního zkoumání terminologie J. A. Komenského. In: Pedagogika, 1991, roč. 41, č. 5-6, s. 643-651.
Manniová, Jolana: Tvorivosť a didaktická *hra* vo vyučovaní. In: Pedagogická orientace, 2001, č. 3, s. 11-17.
Maňák, Josef: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus. In: Pedagogická orientace, 1991, roč. 1, č. 1, s. 43-48.
Maňák, Josef: Alternativní metody a postupy. Brno: Masarykova univerzita, 1997.
Maňák, Josef: Modelování kurikula. In: Orbis Scholae 2007, roč. 2, č. 1, s. 40-53. Dostupné na: DOI 10.14712/23363177.2018.151
Migne, Jacques P. (ed.): Patrologiae Latinae cursus completus IV. Paris, 1844. Dostupné online: https://la.wikisource.org/wiki/De_habitu_virginum). [13. 1. 2025]
Mišurcová, Věra (ed.): Comenius. Heritage and Education of Man for the 21st. century. Praha: UK, 1992.
Molnár, Amedeo: O bratrské výchově vzhledem ke Komenskému. Praha: SPN, 1956.
Niebauer, Jan: Třetí setkání. Setkání obnovené Jednoty bratrské s pravoslavím. Holešov, 1987 (nepublikovaná disertační práce).

Nováková, Julie: Čtvrt století nad Komenským. Praha: ÚCN, 1990.
Opravilová, Eva: Předškolní pedagogika II. Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2004.
Pánková, Markéta: Jan Amos Komenský v kostce. Praha: Karolinum, 2020.
Pelcová, Naděžda: Druhý život Komenského. In: Paideia – Philosophical E-journal of Charles University IX, 3–4, Autumn 2012, s. 1-11.
Polma, Jiří: Význam ordinované služby. 550 let ordinace prvních bratrských kněží. In: Nové bratrské listy, 2017, č. 19, s. 11-14.
Průcha, Jan: Moderní pedagogika. Praha: Portál, 2005.
Průcha, Jan: Moderní pedagogika. 2. vyd. Praha: Portál, 2009.
Průcha, Jan, Vzdělávání a školství ve světě. Praha: Portál, 1999, s. 114-139.
Průcha, Jan – Walterová, Eliška – Mareš, Jiří: Pedagogický slovník, Praha: Portál, 2003.
Říčan, Rudolf: Die böhmischen Brüder. Berlin: Union Verlag, 1961.
Schaller, Klaus: Didaktika a pedagogika u Komenského. In: Pedagogika, 1991, roč. XLI, č. 5-6, s. 533-540.
Sobotková, Daniela – Dittrichová, Jaroslava: Hra ve vývoji dětí v prvním roce života. Praha: Grada, 2006.
Sochorová, Libuše: Didaktická hra a její význam pro vyučování, 2011. Dostupné online: https://clanky.rvp.cz/clanek/o/z/13271/DIDAKTICKA-HRA-A-JEJI-VYZNAM-VE-VYUCOVANI.html [8. 6. 2026]
Somr, Miroslav a kol.: Dějiny školství a pedagogiky. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1987.
Šafránková, Dagmar: Pedagogika. Praha: Grada, 2019.
Šesan, Milan: Hus v pohledu rumunského theologa. In: Náboženská revue, 1965, roč. 36, č. 3-4, s. 102-104.
Uher, Jan: Komenského Praxis pietatis. In: Časopis Matice moravské, 1931, roč. 55, s. 371-417.
Uhlířová, Jana: Role hry v Komenského pedagogické koncepci. Praha: UK, 2003.
Uhlířová, Jana – Beneš, Jiří: Komeniologie. In: Bulletin Unie Comenius, 2008, s. 61-67. Uhlířová, Jana: Komenského pojetí dětství. In Mišurcová, Věra (ed.): Comenius. Heritage and Education of Man for the 21st. century. Praha: UK, 1992, s. 31-35.
Vokoun, Jaroslav: Theosis/deifikace v západní teologii. Olomouc: CMTF UP, 2021 (nepublikovaná rigorózní práce).
Ware, Kallistos: Síla jména. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

ТАТЯНА ИЛИЕВА[1]

Антономазията като способ на номинация при литеронимите в първата славянска азбука[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.177-226

Ilieva, Tatyana: Antonomasia as a method of nomination in literalonyms in the first Slavic alphabet

Following a brief overview of previous scholarly research on literonyms in Old Bulgarian alphabets, this study examines antonomasia as a method of naming certain letters of the Glagolitic alphabet, drawing on a comprehensive linguistic, theological-philosophical, and cultural analysis. The author uses the term *antonomasia* in a conventional sense, referring not to a stylistic figure of speech but to a method hypothetically employed by Constantine-Cyril (or one of his later followers) to "rename" certain Glagolitic letters. This was achieved by replacing their original letter names – which, according to the presumed text of the original acrostic work, referred to God – with either a pronoun or another word, whether a full noun or a function word. This naming method parallels the practice among Orthodox Jews of substituting the names of God with various epithets in order to avoid violating the third commandment. The primary sources for this study include alphabetical lists (abecedaries) dating from the 10th to the 15th centuries, Chernorizets Hrabar's treatise *On the Letters*, Old Bulgarian hymns featuring alphabetical acrostics in canons and cycles of stichera, and Church Slavonic works belonging to the "Explanatory Alphabet" genre. The analytical section examines cases of antonomasia involving letter names, in which initial theonyms are replaced by pronouns or common nouns, in two separate chapters. The first traces the various existing views on the origins of the respective literonyms and their interpretations in the context of the alphabetical acrostic; the author then presents her own position on the matter.

Glagolitic alphabet; literonyms; antonomasia; alphabetical acrostics; theonyms; Old Bulgarian literature.

1. Въведение:

Литеронимите в Константин-Кириловото писмо са привличали изследователския интерес още от възникването на палеославистиката като наука. Те са разглеждани от много и различни гледни точки.

Отношение към произхода им взема още П. Шафарик, един от основоположниците на славянската филология, изтъкнат познавач на кирило-ме-

---

[1] Доц. д-р Татяна Илиева е научен сътрудник към Кирило-Методиевския научен център при Българската академия на науките. София 1113, БАН IV км., ул. „Академик Георги Бончев" бл. 25. orcid.org/0000-0001-8480-5276.

[2] Разработката е резултат от научната дейност по проект на тема: „Право, Език. Дидактически сборници. Юридически и наративни текстове в българската и словашката култура от X до XVIII век". № IC SK/05/2025-2026.

тодиевската проблематика през XIX в. Той изтъква наличието на различни източници при формиране буквения именослов на първата азбука на славяните, в който влизат заемки, калки и нововъведени славянски наименования. Хърватският изследовател Фр. Рачки споделя мнението на словашкия палеославист, подчертавайки, че от гръцката азбука, която служи за модел на Константин-Кирил при съставяне на глаголицата, той взима единствено идеята за именуването на буквите, но не и самите названия.

В по-ново време белгийските изследователи Фр. Винке и Р. Детрез изказват предположението, че прототип на глаголицата, в частност на нейния именослов е не гръцката, а еврейската азбука. Въз основа на своите наблюдения те стигат до заключението, че Константин-Кирил е познавал коментара на бл. Йероним към азбучния 118 псалом[3] и разглеждат буквените наименования в съставеното от него писмо във връзка с Йеронимовите тълкувания на еврейските литеронимии. Опирайки се на тази теза, учените се опитват да възсъздадат първоначалните имена на буквите, както и заложения от Константин-Кирил духовен смисъл в азбучния акростих на глаголицата. (Vynke – Detrez 1992). Трябва да отбележим обаче, че тяхната трактовка на източниците е твърде свободна и повърхностна, което снижава стойността на проучването им. Произволни и несъобразени с историческите данни са в редица случаи и възстановките им на буквените имена.[4]

В същата посока е изследването и на друга белгийска изследователка – Ж. Вереекен. Тя, на свой ред, обръща внимание на факта, че практиката да бъдат назовавани писмените знаци с презентативни думи гърците възприемат от семитските азбуки, заемайки наготово чуждите им и лишени от смисъл наименования, което наложило съставянето на коментари върху значението на имената на еврейските букви в патристичната литература. Такива именно тълкувания (основно във връзка с разясняване на азбучния 118-и псалом) били написани от Евсевий Кесарийски,[5] Амвросий Медиолански[6] и Иероним,[7] които обясняват названията на писменàта от еврейската азбу-

---

[3] В писмо № 30 Ad Paulam (Migne, PL, 22, col. 443-444) бл. Йероним разяснява азбучния 118 псалом, групирайки 22-те букви от еврейското писмо в седем смислови и лексикални обединения, които, взети заедно, образуват послание, свързано с числото 7, и са ключ към Евангелието на св. Йоан Богослов. Вж. още по въпроса у Димитрова 2021: 136.

[4] Такива незасвидетелствани в акростишната традиция имена са напр. ЦЈЄДРЪ за ѠѠ, ЦѢЛИТЬ за ѴѴ, ЧѲѰІѪ за ѽѽ, ЯЫСПРЬ за ѺЄ.

[5] „Praeparatio Evangelica“ X, 5 и XI, 6 (в главата за създаването на азбуката от легендарния Финикиец Кадъм).

[6] Ambrosii mediolanensis episcopi opera omnia. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 14–17

[7] Eusebii Hieronymi opera omnia. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL). T. 22. Col. 441—445. Втора интерпретация, със значителни различия, има в съчинението му Liber de nominibus hebraicis. De Psalterio (PL. T. 23. Col. 827-828).

ка било чрез калкирането им посредством една или повече гръцки, респ. латински думи, било на базата на тяхната етимология, било въз основа на някаква асоциация (Вереекен 1995: 16-17). С оглед на това авторката търси косвена връзка между славянските литеронимите и равинската традиция, особено що се отнася до акрофоничните названия на буквите в Азбучната молитва, която според Ж. Вереекен представлява своеобразна славянска интерпретация на Пс. 118, доколкото може да се открият връзки между значенията на акронимите в нея и съдържанието на строфата за съответната буква от 118 псалом. (Вереекен 1995: 19).

Ю. С. Степанов, който лансира тезата за генетическа връзка на глаголическото писмо с готските руни, открива редица общи елементи между тях, включително и по отношение на определени буквени названия, напр. азъ – aza, боукы – boka (Степанов 1991: 32, 33. 27).

Т. И. Иванова разглежда въпроса за литеронимите с оглед на съответствието между състава и реда на славянските букви, от една страна, и техните имена, от друга. Черпейки доказателствен материал от Азбучната молитва, приписки към ръкописи и два абецедара с названия на буквите (Парижки и Турски), класифицира акрофоничните названия на три типа: 1. мнемотехнически, включващи пълнозначни думи, но и такива с не много ясна семантика; 2. фонетични названия, които идентифицират фонетичната стойност на буквата, като ЦИ, ШѦ, ЦѦ; 3. заемки. Въз основа на направените наблюдения изследователката заключава, че буквите, означаващи звукове, общи за славянската и гръцката фонетична система, получават мнемонични имена, докато фонетични приемат крайните, които означават собствено славянски звукове. Заети са наименованията на заимстваните букви за чужди звукове (Иванова 1969).

Като източник на лингвистични данни изучава буквените наименования в Константин-Кириловата азбука Б. Велчева. Изследвайки техните фонетични транскрипти в първите абецедари, тя установява, че те съдържат някои старинни езикови черти, които съвпадат с данните за гласежа на старобългарските гласни и съгласни, известни от други по-сигурни източници — старите записи на българските имена с гръцки и латински букви и запазения славянски гласеж на думи и топонимични названия в отвъддунавски области, Гърция и Албания. (Велчева 1969).

Опит да възстанови първоначалните литеронимите в историческите български азбуки прави и големият австрийски палеославист Х. Миклас. Названията на буквите, които изследователят възприема за реконструираната от него първоначална глаголическа система, са резултат от дългогодишно проучване на въпроса, изводите от което са представени в редица статии, посветени на различни ономасиологични проблеми, свързани с първона-

чалното състояние на славянската азбука. Въз основа на своите наблюдения ученият определя акронимите откъм тяхната съдържателна страна като:

- съществителни с абстрактно значение и символен характер
- глаголни форми
- по-рядко други части на речта.

С оглед на взаимоотношенията между едната и другата старобългарска азбука и въпроса за коя от двете са създадени литеронимите, Х. Миклас отбелязва приоритета на глаголицата, за което говори фактът, че прехвърлените в кирилицата буквени имена са били вторично изложени на влиянието на гръцката традиция (Miklas 2007).

Проблема за наименованията на буквите в най-старата славянска азбука засяга в трудовете си и И. Димитрова. Тя посочва изрично, че от азбуките, възхождащи към гръцкото писмо, само старобългарската има за репрезентативни имена пълнозначни думи (Димитрова 2021: 117). Изследователката изтъква, че мотивите при подбора на имената са:

- богословски, свързани с превода и обяснението на свещенните книги;
- филологически, обусловени от създаването на нов книжовен език;
- дидактически, за по-лесно обучение в начална грамотност. (Димитрова 2021: 134)

И до днес остава дискусионен въпросът образували ли са буквените имена в първата славянска азбука, взети заедно, свързан текст или забелязваните днес фразови обединения са плод на по-късна вторична преработка. Проблемът е разискван от редица учени.[8] Във връзка с това не можем да не споменем името на Е. Георгиев, който пръв изказва предположение, че литеронимите вероятно са били начални думи в азбучен акростих – първия създаден на старобългарски език, днес незапазен (Георгиев 1942). Тази хипотеза се потвърждава от Чешкия славист Фр. Мареш, който през 1964 открива на последния лист в ръкопис Q I 1202 – РНБ „М. Е. Салтиков-Шчедрин“ в Санкт Петербург (архаичен руски препис от Беседите на Григорий Велики, XIV – XV в.) и обнародва текста на непознато до този момент азбучно стихотворение, чиито стихове започват с известните названия на старобългарските букви (Mareš 1964). Творбата е препис на уникално произведение от този жанр, по-правилен и по-пълен в срв. с издадения през 1910 от А. И. Соболевски текст (сръбско копие, запазено в Погодиновия псалтир от XV – XVI в., № 337, л. 444б). Въз основа на щателен текстологичен анализ Фр. Мареш установява, че азбучният акростих възхожда към глаголически протограф. Изследователят отнася появата на творбата най-късно до първата половина на X в.,

[8] Вж. обзора на научната литература по въпроса у Димитрова 2021: 117-155.

свързвайки я с епохата на славянските първопросветители, като лансира тезата, че тя вероятно е дело на Константин-Кирил. (Минчева 1995: 611-612).[9]

Интересни разсъждения върху акростиха на Азбучната молитва има Ю. С. Степанов. Той смята, че началните думи в нея, които не съвпадат с буквените названия, представляват техни синоними, като изборът на асоциации се решава в тясна семантична сфера, която се отнася до името на буквата (Степанов 1991: 40). В този смисъл ученият разглежда различните наименования на буквите като тематично обвързани.

Въпросите около славянската литеронимия и реконструкцията на „тайното послание", което образуват имената на буквите, занимават живо и учените, изследващи символната страна на глаголицата. Много от тях търсят връзка между графичния облик и названието на писменàта.

Пръв М. Самилов асоциира формата на писмените знаци с техните имена и обяснява глаголическите букви като идеограми според значението на наименованията им, облягайки се на трактата *За тайната на буквите*, приписван на св. Сава Палестински (VI в.), в който същият принцип е приложен към гръцката азбука (Samilov 1970).

По свой начин обяснява връзката между начертанията и имената на писменàта създателят на генеративния модел на глаголическите букви В. Йончев. Той смята, че Константин Кирил е извел формите на глаголическите знаци, съчетавайки отделни елементи от буквите на азбуката от Плиска, всеки от които има определена фонетична стойност, сполучливо наречени у Ив. Добрев „графозвуци" (Добрев 2005: 87). Сборът от звуковете на тези елементи съставят дума, което е и названието на буквата. (Йончев 1997: 108).

Стъпвайки върху теориите на своите предшественици К. Ериксон и М. Самилов, гореспоменатите белгийски изследователи Фр. Винке и Р. Детрез се опитват да реконструират оригиналните наименования на буквите, а оттам и акростиха на създадената от Кирил свещена азбука, който според тях е резюме на Никейския символ, съдържащ първоначалата на християнската вяра – нейните догми и историята на спасението (Димитрова 2021: 138).

Централно място въпросът за акростиха заема в творчеството на Л. В. Савелиева, която прави опит да възстанови оригиналния текст на азбучното послание. Според нея чрез наименованията на буквите от азбуката общоупотребими думи в безписмения до този момент език на славяните се свързват с определени отвлечени по съдържание понятия от християнското вероучение (Савельева 1994: 23).

---

[9] Това ранно датиране отрича К. Ханик, според когото въпросната творба не може да бъде оригинално произведение от времето на Кирил и Методий, а вероятно е късна компилация с чисто дидактически цели. Според изследователя акростихът се основава на вече известни имена на букви, а не обратното. (Минчева 1995: 611-612).

И Л. Б. Карпенко се връща постоянно към темата за буквените наименования на много места в своята монография „Свещената азбука на Кирил“. Специално внимание на тях е отделено в Глава II на книгата ѝ (Карпенко 2004: 93-103). Авторката изгражда семиотичен модел на азбуката, основавайки се на взаимовръзката между образа на буквените знаци и тяхното название. Вътрешната символика и смисълът на всеки знак според нея трябва да се дирят в контекста на Свещеното писание, доколкото имената на буквите, тяхната форма и структурата на цялата азбука се подчиняват на християнската идея.

В статията си „Глаголица: новые гипотезы (несколько критических замечаний по поводу новых исследований о первой славянской азбуке“ Т. А. Иванова основателно критикува символистите заради изненадващата почти пълна липса на каквито и да било опити от тяхна страна да докажат защо точно тези, а не други имена, са дадени от Константин-Кирил на създадените от него писменà. (Иванова 2004: 89). Едностранчивостта на тези изследвания отбелязва и А. Турилов, макар да е съгласен, че аспектът, който засягат, е наистина важен (Турилов 2011: 543).

2. Обща постановка на предлаганото изследване

В тази статия темата за литеронимите от азбуката на Константин-Кирил се коментира с оглед на поддържаната от мене теза, че глаголическите писменà следва да се възприемат освен като знаци със звуково и числово значение, също и като концептограми, чийто план на съдържание са християнската доктрина и свещената история, отделните елементи на които биват означавани посредством начертанието на буквите, числовата им стойност и тяхното наименование. Съображения, подкрепящи това становище при все, че няма налице исторически данни за вложен в глаголическите букви символичен смисъл са, първо, богатата образност и алегорика на източно-християнската култура, в чието русло възниква Константин-Кириловото писмо, второ, предназначението му да служи като мисионерско писмо за разпространение на новата религия сред наскоро покръстените славяни, и, не на последно място, наличието на азбучно тълкувателно предание около т. нар. сакрални писма, каквито са староеврейското и гръцкото.

Различното в настоящата работа в сравнение с по-ранните символични тълкувания на славянските литеронимите е, че тук те не се разглеждат сами за себе си, а се съотнасят с останалите семантични нива в системата на писмото, като освен изследваната вече у някои учени евентуална тяхна връзка с буквените начертания в Константин-Кириловата азбука се търси такава и със значението на знаците като нумерар.

Своеобразието на предмета на изследване обуславя неговата спекулативност и релативизъм в умозаключенията, които са по-скоро от сферата на вероятностите, отколкото на реалността и фактологичността. Пристъ-

пвам към анализа с необходимата уговорка, че става дума за индивидуален прочит, който, при все субективния си характер, е съобразен с каноните на културата, създала твореца и неговото творение, и не им приписва чужди идеи, откъдето следва, че може да бъде смятан за коректен и адекватен.

2. 1. Предмет и метод на изследването

На следващите страници, на базата на комплексен лингвистичен, богословско-философски и културологичен анализ, ще бъде разгледана антономазията като способ за именуване на част от буквите в глаголическото писмо.

Първо, що е то антономазия?

Антономазия (от старогръцки ἀντ-ονομα-σία 'пре-именуване') е стилистичен обрат (троп), който се изразява било в замяната на титла или име с указание за някаква същностна характеристика на обекта или за неговата връзка с нещо друго[10], било в описателното обозначаване на известно лице с представа за събитие, проява, предмет. Такива антономазии, например, представляват определенията „славянските първопросветители" и „патриархът на българската литература", употребени вместо личните имена на Кирил и Методий, от една страна, и на писателя Иван Вазов, от друга, (за същностна характеристика); „синът на Пелей", използвано вместо името на героя от „Илиада" Ахил (за връзка с нещо друго); „Победителят при Ватерлоо" вм. Наполеон (описателното обозначаване на известно лице с представа за събитие, проява, предмет).

Антономазия се явява и заместването на съществително нарицателно с широко известно собствено име за обозначаване на лица с определени качества. Примери от световната литература са, да речем, Отело на Шекспир, превърнал се в нарицателно за 'ревнивец'; Ксантипа – за 'жена с лош характер'; Дон Жуан – за 'женкар'.

Ето и имена на герои от българската литература, станали пословични: Андрешко на Елин Пелин – за човек, който хитрува и не изпълнява задълженията си пред държавата; Ганьо на Алеко Константинов – за човек с просташко и келепирджийско поведение; Марко Тотев – за човек с лош късмет и несполука.

Немалко примери за антономасии има и от Библията: определенията „Синът на Давид", „Човешкият Син", „Божият Син" се употребяват вм. името на Иисус Христос, а „Нечестивият", „Лукавият", „Баща на лъжата", „Човекомразец" и още много други – вм. това на сатаната; обратно, соб-

[10] И в двата случая се касае за специален вид метонимия. Латинското наименование за същия поетичен троп или, в друга перспектива, реторична фигура е прономинация (от латинското pronominatio).

ственото име Авел е станало нарицателно за невинна жертва, братска любов или трагична съдба, докато Каин – в такова за братоубиец.

От примерите е видно, че като художествен похват антономазията може да се използва в речта, и особено в литературния език за различни цели. С нейна помощ се избягва монотонността в изказа, постига се изразителност, краткост и оригиналност. Тази стилова техника е популярна сред писатели от различни епохи и култури и може да се намери както в древната поезия, така и в съвременните произведения.

В това изследване използвам термина *антономасия* условно, обозначавайки с него не стилистичен троп, а хипотетично прилагания от Константин-Кирил (или от по-късен негов последовател) способ за „преименуване“ на част от буквите в глаголическото писмо чрез замяна на първоначалните им литероними, които в предполагаемия текст на оригиналната акростишна творба са назовавали Бога, било с местоимение, било с някоя друга дума (пълнозначна или служебна). Тази процедура се налагала в съгласие със съществуващата у ортодоксалните евреи забрана да произнасят на глас Господнето име, за да не нарушат третата Божия заповед. Забраната се отнасяла за т. нар. тетраграматон[11] IHVH,[12] смятан за името на самото себеоткровение на Бога. За разлика от другите Негови имена, описващи Го на базата на определени Божествени атрибути (Саваот[13] – „Бог на войнствата“, Адонай[14] – „Господ мой“, Елохим[15] – „Всемогъщият“, „Силният“), името IHVH се превежда като „Той беше, е и ще бъде“, т. е. Вечният[16] и се отнася изключително до Него в смисъл, че дава ясно и недвусмислено указание за Неговата същност. Затова то се смята за „неизразимо“[17] и толкова свещено, че при четене

---

[11] Грц. τετραγράμματον ‘дума от четири букви’, от τετρα ‘четири’ и γράμμα ‘буква’.

[12] Y-H-V-H (на иврит: י (йод) ה (хей) ו (вав) ה (хей): יהוה).

[13] צבאות - име, споменато в Първа книга на царете (1:3). В книгата на пророк Захария е използвано 52 пъти („Господ на войнствата“). Обикновено се използва във връзка с тетраграмата. Този епитет може да означава както „[Господ] на войските на Израел“, така и „[Господ] на ангелските войнства“.

[14] אֲדֹנָי, в превод ‘Господ мой’.

[15] Относно думата אֱלֹהִים (Elohim), повечето учени са съгласни, че тя произлиза от корена אל(el), който изразява сила, власт и могъщество.

[16] В Кабалата името Y-H-V-H се свързва с втората сефира на Дървото на живота, Хокма, която олицетворява Бог Създател.

[17] Забраната за произнасяне на глас името на Яхве обикновено се обяснява с уважение към Божието име. Основанието за тази забрана е широкото тълкуване на третата заповед (Изход 20:7; Второзаконие 5:11), която забранява изговарянето на името на Бог напразно, въпреки че в буквалния си смисъл тази заповед забранява фалшивата клетва в името на Бог
Веднъж годишно, първосвещеникът произнасял името в Светая Светих на Йерусалимския храм по време на празника Денят на изкуплението (Йом Кипур). Когато древните евреи видели тези букви יהוה Светото писание, те произнасяли думата като אֲדֹנָי „Адонай“, което се превежда като „Господарю мой“ (като напомняне, че непроизносимото).

на Светото писание тетраграмата е била заменяна с името Господ (на иврит: Адонай).[18] Съответно, Септуагинтата, а заедно с нея и повечето преводи на Библията, приемат четенето „Господ“ (грц. κύριος).

За да се избегне дори произнасянето на името *Адонай* вместо *Яхве*, става обичайно да се произнася *Ха Шем* ‘име’ на еврейски или *Шема* със същото значение на арамейски[19].

В крайна сметка, с течение на времето някогашните заместителски имена на Бога като *Господ*, *Владика* и т. под. престават да се възприемат като антономасии. Осветени от продължителната им употреба в свещените текстове, те, на свой ред, биват заменяни с други наименования. Именно такава вторична антономасия наблюдаваме и при глаголическите литеронимите.

2. 2. Източници на изследването

Важен момент при възстановяването на първоначалните имена е сравнението на наличните свидетелства. В това отношение много полезен инструмент, който използваме в нашата работа, е съставената от Р. Марти и У. Федер синоптична таблица, представяща използваните в най-ранните достигнали до нас азбучни акростишни творби репрезентативни думи. В нея ясно се вижда разнообразието при подбора на акроними в различните

---

[18] Името Y-H-V-H за първи път се среща в Стария завет. Според библейския разказ то е разкрито на израилтяните чрез Моисей. Книгата Изход предлага възможно обяснение на неговата етимология. Там божественото име е свързано с глагола haya(h) – да бъда. Конструкцията ehye(h) aser ehye(h), използвана в Изход 3:14, се превежда като Божието свидетелство за Себе Си: „АЗ СЪМ, КОЙТО СЪМ“, съкратено „АЗ СЪМ“. Някои раннохристиянски писатели, пишещи на гръцки, свидетелстват, че ое по тяхо време вече тетраграмата се е произнасяла Яхве.

Името „Яхве“ е вид отговор (Той е Съществуващият), повтарян от хората в трето лице, на Откровението, изразено от Бог в първо лице за Себе Си. Глаголът в името сочи към факта на живото съществуване, винаги присъстващо и винаги активно, свидетелстващо за Бог като Личностно Същество, което влиза в общуване с човека.

В Кабала всяка буква от Тетраграмата е присвоена на един от четирите елемента. Йод съответства на Огън, Хе на Вода, Вав на Въздух и последната Хе на Земя. По този начин Тетраграмата символизира четирите основни принципа на живота.

Широко разпространено обяснение на Яхве се основава на арабската етимология (във връзка с едно от значенията на корена hwj – „да духам, да намигам“), разкривайки образа на Яхве като господар на вятъра и като гръмовержец.

[19] השם Строго погледнато, Ха Шем не е име, а евфемизъм, „номинално обозначение“, използвано вместо епитета-име Адонай извън молитва или религиозни служби, например при учене, извънбогослужебно рецитиране от литургията, при репетиране. Понякога тетраграматонът се заменял при рецитиране на молитвата с еврейската фраза ha-kadosh barukh hu („Свят и благословен е Той“). В Псалтира тетраграматонът се заменял с обозначението „име“, а също и с изразите „Благословен Господ (тетраграматон) Бог, „Богът Израилев, Който единствен върши чудеса“, и „благословено да бъде името на Неговата слава довека“ (Пс. 72:18, 19), а в Талмуда - „Благословено да бъде името на славното Му царство довека и довека“. Написаната дума השם (ha-shem) можело да бъде изтрита.

по жанр произведения, привлечени за съпоставката. (Miklas 2000, прилож. 6, табл. 2)[20]. Допълнително съм разширила използваната от цитираните автори изворова база с още няколко творби от по-късната църковнославянска традиция на обучение по четене и писане – традиция, установена от Кирил и обхващаща 11 века, благодарение на която до нас е достигнал списъкът с буквените имена (ѦЗЪ, БУКЫ, ВѢДѢ и т. н.).

И така, основни извори, на които се облягам при опита си за реконструиране на азбучните названия, са:

- Азбучни списъци (абецедари) от X–XV в. (Marti, Veder 2000: 234-240)[21]
- Трактата на Черноризец Храбър „За буквите“, по Лавр. преп. от 1348 г. (Христоматия 1974: 96 – 98)[22].
- Църковнославянски химнични творби с азбучни акростихове в канони и цикли стихири, в т. ч.: 1. Цикъл азбучни стихири за Предпразненство на Рождество Христово по Скопски преп. от XIII и с допълнения по Хлуд. XIV в. (Иванова-Константинова 1971: 350 – 358); 2. Цикъл азбучни стихири за Богоявление (Иванова-Константинова 1971: 359 – 365, по същите източници; Јовановић-Стипчевић 1981); 3. Цикъл заупокойни азбучни стихири, Требник, по срб. преп. XIII в., РНБ, О. п. 1.14. (Загребин 1981).
- Произведения от жанра Тълковна азбука, между които: 1. Азбучна молитва на Константин Преславски, по Синод. преп. от XII в., л. 2 – 3 (Христоматия 1974: 50 – 51); 2. „Ѧзъ ѥсмь всемоу миро҃у свѣтъ“ – I ред., по ркп. Йос.-Вол. 529 (II полов. XVI в.), л. 540б–541б; II ред. „Азбука на Иван Федоров“, Львов, 1574; 3. „Ѧзъ пре҃же о҃ Господѣ Бо҃зѣ начинаю вѣщати“, по преп. РГБ, ТСЛ 408 (М. 1345), л. 483б – 465; 4. „Ѧзъ ѥсмь Богъ“, по преп. БАН, 13.3.21, л. 8–8б и РНБ, Погод., № 1615 (1632); 5. „Ѧзъ ѥсмь Богъ пе҃рвый“, по преп. РНБ, Погод. 1675, л. 240б – 241б; 6. „Ѧзбоу҃ка о҃б Ѧдамѣ“, по преп. РНБ, Q.I.1130, л. 294-295.[23]

---

[20] Вж. препечатка на същата таблица у Димитрова 2021: 266.

[21] За абецедарите (Преславски, Парижки, Мюнхенски, Бандуричев, Стокхолмски (Дивишев), Турски, Чайнички, Радославов и др) вж. Велчева 1985: 20-26, а от по-ново време Marti, Veder 2000: 227-243; Илиева 2014; Димитрова 2021.

[22] Препечатка от изданието на К. Куев (Куев 1968).

[23] Изключая „Азбучна молитва“ на Константин Преславски, за останалите произведения от жанра Тълковна азбука ползвам изданието на Н. Демкова и Н. Дробленкова. Вж. Демкова, Дробленкова 1968, както следва: I редакция на „Ѧзъ ѥсмь всемоу миро҃у свѣтъ“ (Там, с. 54 – 56), II редакция на „Ѧзъ ѥсмь всемоу миро҃у свѣтъ“ (Пак там, с. 56 – 57), „Ѧзъ пре҃же о҃ Господѣ Бо҃зѣ начинаю вѣщати“ (Пак там, с. 57 – 58), „Ѧзъ ѥсмь Богъ“ (Пак там, с. 58 – 59), „Ѧзъ ѥсмь Богъ пе҃рвый“ (Пак там, с. 59 – 60), „Азбуката за Адам“ (Пак там, с. 60–61).

3. Аналитична част

3.1. Антономасия на буквени имена –теоними чрез замяната им с други думи

3.1.1. Име на втората глаголическа буква Ⱂ и нейната символика

Названието на втората славянска буква Ⱂ е коментирано от редица учени. Ю. Степанов го свързва с група наименования на рунически знаци у германските народи, възхождащи към имена на различни дървесни видове, използвани като материал за писане. Думата *буква* той отнася към гот. boka, ст.ирл. bōk, pl. bØkr, ст.англ. bōc, pl. bec и пр. ‘дъсчица за писане’, които, на свой ред, водят своето потекло от наименованието на дървото *бук*.[24] (Степанов 1991: 30). Респективно, първата фраза от азбучния акростих в славянската азбука ученият свързва с образуваното от първите три готски букви съчетание Aza bercna geuua, в което Аз е име на полубожество-получовек от германската митология, bercna ‘брезова клонка’, а geuua – глагол със значение ‘давам, подарявам’. Общия смисъл на фразата ‘Аз дарява брезова клонка’ и оттам ‘Изобретателят дарява [на хората] материал за писане или, метонимично, самото писмо’ изследователят определя като устойчива индоевропейска формула за съчетаване на буквени имена, възприета и в славянската азбука (Степанов 1991: 31).

Издигнатата от Ю. Степанов хипотеза е подложена на остра критика от страна на редица учени. Л. В. Савелиева смята едно такова разглеждане семиотиката на славянската азбука извън целите и задачите на Кириловото мисионерско дело и нейното сравнение с нехристиянска културна традиция за абсолютно некоректно (Савельева 1993: 157, Савельева 1994: 30). И Л. Б. Карпенко обвинява Ю. Степанов в откъсване на глаголицата от културно-историческия контекст, в който тя се е развила (Карпенко 1999: 54-55, 2004: 63). Тя изтъква връзката на литеронима с понятийната система на Свещеното писание, илюстрирайкинеговото значение с цитат от Евангелието на св. ев. Лука: тъı колнцѣмь длъженъ есн. онъ же ρеүе сътомь корецъ пьшеннцѧ. н г҃лѧ емоу пρннмн боукъвн твоıѧ н напншн осмь десѧть *М* Лк 16.7[25].

Според Т. А. Иванова възстановката на първата строфа от азбучния акростих, която предлага Ю. Степанов, е сложна, оборкана и неправдоподобна, построена върху несигурна основа (Иванова 2004: 82).

Не по-малко екзотична е и тезата за мотивировката на литеронима БѪКЪІ, изказана от В. Йончев, според когото Константин-Кирил е съчле-

---

[24] Изследователят отбелязва интересния факт, че изброените думи били използвани за означаване на буквите от латински, както и на съставените от Вулфила, т. е. за готското християнско писмо, докато за руните бил използвани думи от друг корен – гот. *stais- или stair runa. (Степанов 1991: 30).

[25] Срв. нвб. превод: Лк16:7 А ти колко дължиш? Той отговори: сто крини пшеница. И му рече: вземи разписката си и напиши: осемдесет.

нил фигурите на своите букви от графозвуците на прабългарските руни, влагайки в тях подтекст на езика койне. Въз основа на това си виждане графичният дизайнер открива в буквеното име БООКЪ значението „Око на Бога“ (Йончев 1997: 108).[26]

В тълкуването на Фр. Винке и Р. Детрез втората глаголическа буква ⱋ символизира Бог-Син и се явява ключова за небесната зона. (Димитрова 2021: 138). Но тя означава и свещената азбука, която служи да предаде Божието слово, свързано с Христос по същия начин както Евангелието. (Димитрова 2021: 139). Знакът е част от реда на единиците, отнасящ се у белгийските палеослависти до Троицата, и образува строфична цялост със съседните ѝ букви ⱘ и ⱔ, която изследователите интерпретират в смисъл „Аз буквите познавам“ (пак там).

Ето и моя коментар по този въпрос:

Историческите свидетелства не са единни относно названието на втората буква в славянската азбука. Нейните имена се различават според вида на изворите, които са твърде разнородни, от една страна, по времепоява (обхващат периода X – XVI в.), от друга, по жанр (включват абецедари, поетични творби, химнографска поезия, полемично слово), от трета, по език (написани са с латински, гръцки или кирилски букви).

В акростиха на „Азбучна молитва“,[27] у Черноризец Храбър,[28] в химнографските произведения с азбучни акростихове,[29] в „ⱄⰰⰑⱏ ⱑⰵⱄⰿⱐ ⰲⱄⰵⰿⱁⱗ ⰿⰻⱃⱁⱗ

---

[26] Ето как според разбирането си В. Йончев представя звукопораждащия модел на буквата БОУКИ: „Знакът Б е съставен от буква сричка БО или БОО и буква сричка І, всички от азбуката от Плиска. Създаден е, когато Константин-Философ е изграждал фигурата модул, т. е. преди оформяне на буквите от циклите.. Използван е като начална буква на думата Бог. Звученето на името на буквата е получено от звученето на отделните елементи БОО и І, свързани с предлога КЬ (към), т.е. както ни показва първият смисъл БОО (КЬ) І, знакът е поставен в отвесно положение към буква І и преоформен според линиите на фигурата модул. Може да се използва и сричката БОУО. В единия случай имаме БООКЪІ, в другия БОУОКЪІ. Смисълът на думата може да се изведе, ако разделим на БОІ ОКІО І. В случая предполагаме, че БОІ е Бог или на Бога. Думата ОКІО напомня диалектната дума ОКЬО = ОКО. ОКО в църковн живопис е символ на св. дух. Тук можем да съставим думите ОКО НА БОГА и ОЧИТЕ НА БОГА. Името на втората буква (БООКЪІ) ни показва, че знакът (БОО) е поставен към знака І, тъй като част от него, според фигурата модул от Плиска, е излизала извън окръжността. Сричката КЬ обаче, освен като предлог за място, играе роля при определяне на на второто значение на подтекста. Наистина във второто значение на буквата се крие подтекст, к звучи на езика койне. … Когато търсим втория смисъл на БОІОКІОІ, трябва да разделим текста по следния начин: БОІ ОКІО І, за да получим смисъла „Око на Бога“. (Йончев 1997: 108).

[27] Акростихът за буква Б в „Азбучната молитва“ гласи: Боже вьсея твари и зиждителю.

[28] Черноризец Храбър започва тъкмо с името ⰱⱁⰳⱏ, давайки за пример думи, които не могат да се предадат адекватно с гръцки букви (Христоматия 1974: 99).

[29] От химнографските акростишни произведения в *Цикъла азбучни стихири за Предпразненство на Рождество Христово за* ⱋ е употребен акроним ⰱⰵⰶⰽⰰⱍⰰⰾⱐⱀⱁ, в *Цикъла за Богоявление* – ⰱⰵⰶ (в др. преп. ⰱⰵⰶ(ⰴ)ⱀⱁ), в *Заупокойните азбучни стихири* – ⰱⰵⱄⱐⰿⱏⱅⱐⱀⱏ.

свѣтъ“[30] и други акростишни творби[31] името ѝ е БѺГЪ, по-рядко други думи, повечето от които обаче също визират Бога.[32] Този логограм (според терминологията на Х. Миклас, вж. по-горе) напълно отговаря на строежа на знака, включващ в горния си дял три равни една на друга вертикални черти с единно планиметрично разположение – символ на триипостасността на Божеството и на равнопоставеността между Неговите три Лица при Техните личностни различия и своеобразни взаимоотношения едно спрямо друго.[33]

В абецедарите, които дават буквите с названията им, като наименование на Ш [б] е документирано нарицателното БѺѰКЪІ ‘буква’.[34] Същото в Бандуричевия абецедар е изписано с гръцки букви μπούκη, а в азбучните списъци от Чехия, на латиница пише BUKI – все транслитерации на обичайната форма за ед. ч. В Парижкия четем BÓCOBI, в което разпознаваме транслитерирания на латиница аломорф за вин. п. мн. ч. боукъви.

Граматическото значение на името на втората буква от Константин-Кириловата азбука БѺѰКЪІ се тълкува различно от учените съобразно смисъла, влаган във фразата образувана от имената на първите три писмена ѧ, Ш и ѲѮ. Автори като Ю. С. Степанов и Фр. Винке твърдят, че това е винителен падеж мн. ч. тъй като не е логично да се твърди, че една само буква е предмет на обучението (Степанов 1991: 33; Винке 1996: 119). Л. В. Савелиева, обратно, определя облика като именителен падеж, ед. ч., употребен във функция на винителен падеж със значение на събирателно съществително ‘писмо, грамота’. В резултат изследователката предлага I строфа от Азбучния акростих да се превежда така: „Аз познавам грамотата“ (Савельева, 1998: 3).

Относно употребата на името bócobi в Парижкия абецедар, Т. А. Иванова обяснява използването на мн. ч. с възприемането му като plurale tantum подобно на съществителното книгы. Тя привежда още един пример за подобна употреба – цитата от Лк. 16:6-7 („Прими боукъви твоѧ и напиши“) в Мариинското и Зографското евангелия. Този аломорф на думата обаче има различна семан-

---

[30] Акростихът за буквата Б в Ꙗзъ єсмь всємоу мироу свѣтъ гласи: Богъ єсмь прѣжде всѣхъ вѣкъ (Получерният шрифт тук и нататък мой, Т. И.).

[31] Акростихът за буква Б в Ꙗзъ єсмь Богъ гласи: бѣ̀ єсмъ, а в Ꙗзъ прежє ѡ г҃дѣ бз҃ѣ̀ начинаю вѣцѣти – б(о)га ѿца чтѵ, бѣ̀ сн҃а славлю, бѣ̀ дх҃а ст҃а проповѣдаю.

[32] В „Ꙗзбоука об Ꙗдамѣ“ Ꙗзъ нарє(чє)тсѧ Ꙗдам акронимът за буква Б е Бл<а>г<о>с<ло>ви (Бл҃гєви его вєлелѣпотою славы и вѣнцемъ оукраси его); в Рождественския акростих на Климент – безначѧльноу, а в Богоявленския – бездънно; в „Ꙗз тебѣ припадаю Милостиве“ контекстуално е подбрана думата боуѣѧ.

[33] Неслучайно в паратактичния ред на глаголицата Ш [б] като триадологичен знак следва непосредствено подир монадата ѧ [а], така щото, възприети в общ контекст, двете букви разкриват догмата за Бога цялостен и неделим по своята природа в трите си съвършени, равноценни и неразделни ипостаса. Повече за тълкуването на буквата Ш вж. у Илиева 2025.

[34] Л. Б. Карпенко неправилно посочва като значение на думата боукъı и в аломорфа ѝ за ед. ч. семантиката ‘книга’, ‘Свещено писание’. Вж. Карпенко 1999: 166.

тика от ед. ч., означавайки в конкретния случай не ‘буква’, а ‘писмо, записка, бележка’, както впрочем отбелязва и самата Т. А. Иванова (Иванова 2004: 89).

Според мене, наистина, не е изключено поради редкия си склонитбен тип (стари -ū- основи като цр҃ькъı, любъı и др.) боукъı да се схваща грешно като мн. ч. и в резултат на това да се преосмисля вторично в контекста на паратаксата ѧзъ боукъı вѣдѣ, получена от имената на първите три букви, в смисъл на ‘Аз зная буквите’, което без друго звучи по-логично, отколкото ‘Аз зная буквата’. Но ако изходим от положението, че боукъı е вторично име за знака ѿ, заместило първоначалното му наименование – теонима бог,[35] за да не бъде произнасян той напразно,[36] по-меродавно изглежда развитието да е протекло така: най-напред теонимът богъ е заменен от нарицателното съществително боукъı в ед. ч. като собствено име на отделна буква от азбуката и своеобразна антономасия на друго име в ед. ч., а именно богъ; впоследствие същото е било преосмислено и граматически, и семантически като мн. ч. или като събирателно в рамките на вариантната паратакса.

Впоследствие този литероним е бил преосмислен и граматически, и семантически като мн. ч. или като събирателно в рамките на вариантната паратакса.

И така, буквалният превод на фразата ѦЗЪ БОУКЪІ ВѢДѢ гласи *Аз зная буквата* (след граматическо преосмисляне *буквите*). Ако обаче елиминираме преднамерената антономасия БОУКЪІ – БОГЪ, целяща да се избегне напразното произнасяне на Божието име, ще получим израза ѦЗЪ БОГѦ ВѢДѢ, срвр. прев. *Аз зная* [*за*] *Бога* или *Аз зная,* [*че има*] *Бог*. Постига се забележителна корелация между вариантите в акростишната традиция ѦЗЪ БОГЪ ВѢДѦЮ (вси тѧини в чл҃чи) и ѦЗЪ БОГѦ ВѢДѢ, при която в единия случай субектът е всевишният Творец, във втория – опознаващият човек. Корелация, разкриваща много важна страна в отношенията Създател – съзнателно творение.

Тук възниква въпросът кога е извършена вторичната замяна на буквения акроним БОГЪ с БОУКЪІ. Дали още в самото начало, по времето на Кирил и Методий, паралелно със съчинената акростишна творба образец, за целите на масовото обучение е съставен (от първоучителите или от техен ученик) и неин съкратен вариант, съдържащ единствено акронимите, отделени от първоначалния им поетичен контекст и произнасяни като върволица от вече несвързани взаимно думи (Mareš 1964), поради което изваденото от смисловото си обкръжение име БОГЪ е започнало да звучи неуместно и затова е било заменено от неутралното БОУКЪІ, или пък това е станало доста по-късно? Т. А. Иванова основателно допуска, че въпросната замяна е из-

[35] Аналогичен е случаят и при номинацията на други букви, като ѧзъ, иже, онъ, тъ, именувани с местоимения, които в действителност визират Бога.

[36] Това становище е изказано за пръв път от Фр. Мареш. Вж. Mareš 1964: 5–24. То се поддържа също и от Т. А. Иванова. Вж. Иванова 2004: 89.

вършена още във Великоморавия (Иванова 2004: 90), опирайки се на факта, че наименованието Б0ѴКѲІ е моравизъм[37] (в българското наречие вместо тази културна заемка от старовисоконемски се използва домашната славянска дума писмѧ, както впрочем може да се види и от заглавието на Храбровото съчинение за буквите – „0 писменєхъ“). Следователно много вероятно е замяната на акронима Б0ГѲ с Б0ѴКѲІ да е дело на някой от самите Първопросветители или на техен близък сподвижник в книжовните им трудове.

3.1.2. Име на четвъртата глаголическа буква ⱁ

Изследователите нямат съмнение за връзката на буквеното име ГѦѦГ0-ѦИ с праславянския звукоподражателен корен *gal-, от който произхожда редуплицираната словотворна основа в старобългарския език глаго- (БЕР 1: 245). Изключение прави единствено предложената от В. Йончев необичайна концепция за мотивацията на този литероним. Стъпвайки върху своята теза, че фигурите на Константин-Кириловите букви са съставени от графозвуците на прабългарските руни с вложен в тях подтекст на езика койне, изследователят на глаголическия шрифт влага в името на знака ⱁ значението ‘гадини’, като взима предвид принадлежността му към шестия цикъл в изградената от него система на глаголическите писмена̀, (Йончев 1997: 101, 108, 117).[38]

Според интерпретацията на Фр. Винке и Р. Детрез буквата ⱁ, чието име глаголъ те определят като калка от гр. ῥῆμα ‘дума, реч’, символизира словото на Христос (Vynke, Detrez 1992: 227, Димитрова 2021: 138). Тя принадлежи към енеадата на единиците, която белгийските изследователи свързват с Троицата, и образува строфична цялост със следващите букви ѳ и Ⅎ, трактувана от тях в смисъл „думите са нещо добро“ (Димитрова 2021: 141).

Л. Б. Карпенко, която открива съответствие между литеронимите в първата славянска азбука и определени пасажи от Св. Писание, илюстрира значението на буквата ⱁ със следните места от Евангелията, в които се говори за произнесеното към или от човека по внушение свише Божие слово:

Лк2:19 Мр҃їа́мь же соблюда́ше всѧ̑ глаго́лы сїѧ̑, слага́ющи въ се́рдцы свое́мъ.

Лк3:2 при а̀рхїере́и а́ннѣ ѝ каїа́фѣ, бы́сть гл҃го́лъ бж҃їй ко іѡа́ннꙋ заха́рїинꙋ сы́нꙋ въ пⷭты́ни.

---

[37] Вж. по този въпрос Льовов 1966: 153 – 157.

[38] Ето обяснението, което В. Йончев дава на графозвука ⱁ: „Знакът Глагол е съставен от буквите срички ГА (ЛА), ГО, ѦНU или ѦU, всички от Азбуката от Плиска. Могат също да се използват знаците ѦѠU ѦОУU. Буквата Глагол влиза в съставените знаци за шестия цикъл и е използвана като начална буква на думата „гадини“ (гр. ερπετα – всички пълзящи, стб гадъи. Звученето на названието е получено от сричките ГА ГО ѦНU или Г(Ь) ЛА ГО ѦU. Вторият смисъл може да се изведе от гр. γη, дор. γα γωλεος – дупка, яма, тъй като в смисъла на общия текст става дума за всичко, що пълзи. Изразът „земя с дупки“ или „земни дупки“ показва, че още в основната форма на глаголицата са обмислени колелцата на буквите, които в случая оформят „дупки.“

Йо6:68 Ѿвѣщаѧ оу҃бо є҆мѹ̀ сі҃мѡнъ пе́тръ: гд҃и, къ комѹ̀ и҆́демъ; гла́голы живота҆ вѣ́чнагѡ и҆́маши.

Евр 6:5 и҆ до́брагѡ вкѹси́вшихъ бж҃їа гла́гола и҆ си́лы гра҆дѹ́щагѡ вѣ́ка.

Пс 53:4 Бж҃е, оу҃слы́ши моли́твѹ мою҆, вни҆ши́ глаго́лы оу҃стъ мои́хъ.

Като глаголна форма за повелително наклонение във 2л. ед. ч. възприема буквеното име ГЛАГОЛИ Л. В. Савелиева, която реконструира строфичната цялост, в която то участва заедно с буквите ѡ҃ и ѣ, във вида: „Говорѝ: Добро есть“. (Савельева 1994: 22).

Историческите свидетелства не са единни относно названието на четвъртия знак в славянското писмо, както може да се види от приложената синоптична таблица:

„Азбучна молитва“	Господа Доуха посъли живоушааго
„Рождествен акростих“	Горы и хльми вьзиграите свѣтло просвѣщаѥми трисл҃неч҃ными зарѣми
„Богоявленски акростих“ (по Иванова)	Горы ꙗко агньци р҃ѐ възыграите и веселитеса…
„Богоявленски акростих“ (по Стипчевич)	Горы, ꙗкоже агньци рече вьзиграите се и веселите се.
„Заупокойни стихири“	Горькыѥ сльзы и плачь неоутѣшимы …
„Аз преже о господе бозе начинаю вещати“	Глаголати навыкаю, мысль ѿ срдца простираѧ.
„Азъ есмь богъ“	Г(лаго)лю же правдоу.
„Азъ есмь богъ первый“	Гл(аго)лю правое
„Азбука за Адам“	Гл(аго)ла ему ѿ всего древа иже, а ѿ единого же ему – запретие.

При цялото това разнообразие от презентативи за знака ѡ повечето паметници посочват като негови акроними думи от корена ГЛАГОЛ-. В текста на тълковната азбука „Азъ есмь всему миро҃у свѣтъ“, която според Фр. Мареш е оригинална Кирилова творба, стои спрегнатата глаголна форма ГЛАГОЛѦ (1 л. ед. ч. сег. вр.) от ГЛАГОЛАТИ ‘говоря’ (Глаголю людемъ законъ мои), а в абецедарите е документирано съществителното ГЛАГОЛЪ в ед. ч. или мн. ч. (ГЛАГОЛИ).

Знакът ѡ (ГЛАГОЛИ) е една от трите глаголически букви, чиито наименования са свързани с концепцията *словесност* заедно с РЬЦИ и СЛОВО. За

разлика от ⰔⰍⰟⰂⰟ обаче, което в качеството си на семантична калка на гр. ΛΟΓΟΣ означава също като него думата с нейното значение и смисъл, а оттам и разум, съществителното ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ е звукоподражателно по произход. То се свързва етимологично с ⰂⰍⰍⰔⰆ, назовавайки външно артикулираното, произнесеното слово, звучащата реч. ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ значи също и ‘зов, призив’, тъкмо защото извършването на това действие става с думи, звуци или вик.

Но кое би могло да бъде това произнесено слово? На първо място, възможно е акронимът на четвъртата глаголическа буква да визира изреченото творческо „Да бъде!“, извикало в битие всичко съществуващо. Второ, той може да се отнася и до Архангелското благовестие към човечеството в лицето на св. Богородица, че ще му се роди Син, Който ще спаси людете Си. Трето, не е изключено ⰂⰍⰀⰂⰟⰍⰚ да означава и огласената Христова проповед, подета и записана от учениците, за да бъде разпространена по целия свят и да се помни довека. Най-сетне това би могла да бъде човешката реч изобщо, която разкрива в нас Божия образ като словесни твари.

В акростиха на „Азбучна молитва“ от епископ Константин Преславски (според някои историци също съвременник на Кирило-Методиевото дело), за презентативна дума на четвъртата глаголическа буква е избрано името ⰊⰟⰔⰞⰟⰆⰖ.[39]

Тук възниква същият въпрос както при ⰆⰟⰎⰄⰔ: кое е първичното название – ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ или ⰊⰟⰔⰞⰟⰆⰖ? Според мене има голяма вероятност случаят да е аналогичен с този при наименованията на втората буква от Константин-Кириловата азбука. Много е възможно акронимът ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ с неговата обща семантика ‘дума’ всъщност да е вторичен заместител на първоначалното название – теонима ⰊⰟⰔⰞⰟⰆⰖ, за да бъде избегнато напразното му произнасяне. На възражението, че ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ / ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰈ е по-разпространеното име в традицията и затова вероятно е и първично, бих отговорила с аргумента, че този акроним е добил по-голяма популярност тъкмо поради забраната да се изрича името ⰊⰟⰔⰞⰟⰆⰖ в обикновени мнемонични акростишия, използвани при обучението, а също и предвид обяснимо широката известност на самите дидактични текстове, в които се употребяват тези варианти. Но трябва ли изобщо да се питаме кое е първичното название – ⰆⰟⰎⰄⰔ или ⰆⰟⰂⰆ, ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰆ или ⰊⰟⰔⰞⰟⰆⰖ? Всъщност тези акроними вероятно са еднакво стари. Може би сам Константин-Кирил дава на знаци като ⰆⰟⰎⰄⰔ и ⰂⰍⰍⰂⰟⰍⰈ двойни имена, първото от които „езотерично“, а второто „екзотерично“. Впрочем подобно мнение изказва и белгийската изследователка Жанин Вереекен, според която напълно е възможно Константин-Кирил да е създал, от една страна, азбука за практическото пре-

[39] Господа Доуха посъли живоушааго, в превод *Господа – животворящия дух – изпрати.*

подаване на азбуката, а от друга, да е увековечил духовното значение на тази азбука в най-висшата форма на речта – молитвата (Вереекен 1995: 13). Разбира се, антономасията неизбежно води до преосмисляне на семантичните връзки с имената на другите букви в паратактичния и синтактичния ред на азбуката.

И така, ако бъдат елиминирани антономасиите БѺГЪ – БѺꙋКЪІ и ГѺСПѺДЬ – ГѪѦГѺѪЪ, би се получила една от двете четирисловни фрази:

ѦЗЪ БѪ~~ЖЪ~~І ВѢДѢ, ГѪ~~ѦГѺ~~ѪЪ ➤ ѦЗЪ БѺГѪ ВѢДѢ, ГѺСПѺДѪ / Аз зная Бога, Господа (субект е познаващият човек)

или

ѦЗЪ БѪ~~ЖЪ~~І ВѢДЪІИ, ГѪ~~ѦГ~~ѺѪЪ ➤ ѦЗЪ БѺГЪ ВѢДЪІИ, ГѺСПѺДЬ / *Аз* [съм] *Бог, Който знам* [всичко], *Господ* (субектът е Бог),

При това положение в рамките на първите шест букви от старобългарските азбуки се оказва възможно и фразово деление 4/2/3, където петата и шестата букви ДѺБРѺ и ЄСТЬ попадат в двусловната фраза ДѺБРѺ ЄСТЬ, разбирана в контекста на първа глава от Книга „Битие“ като своеобразна оценка на Бога за създаденото от Него в края на творческия акт, а именно, че творението, което е извикал в съществуване, е добро (така впрочем, както прави според битиеписеца след всеки творчески ден). Следователно в битийния смисъл на първия паратактичен ред фразата ДѺБРѺ ЄСТЬ е преводима като *Естеството, т. е. сътвореното е добро*,[40] *или просто Добро е!*.

3.1.3. Име на буквата ҎЪ (ИМѦ)

Както е известно, в старобългарските азбуки има три знака за звука [i], два от които по правило заемат 10-а позиция (алографите ҎЪ и ѲЪ), плюс още един на 11-а (ѲЬ). В част от азбучната акростишна книжнина обаче като акроним на 31-ия по ред стих отново се явява дума, започваща с буква *и*. В „Азбучна молитва“ на Константин Преславски това е съществителното нарицателно имѧ, в двата цикъла с азбучни стихири на Климент Охридски за Рождество и Богоявление – глаголът игрѧи, в „Ѧзъ ѥсмь ѣ҃ъ“ – иномъ, в „Ѧзъ тєбѣ припадаю“ – ієромъ, в „Ѧзъ єсмь всємоу мироу свѣтъ“ – ієрданъ.[41] Въз основа на последните два примера учените предполагат, че някога на 31-ата неброима позиция в азбуката (съседна на еровете) се е намирал един от алографите на десетичното ИЖЄ, а именно ҎЪ, което пък, на свой ред,

[40] Още един вариант се базира на строфична подялба въз основа на двете триъгълни числа в състава на първата енеада. При този случай в паратактичния ред на глаголицата имената на петата и шестата се съчетават с названията на седмата, осмата и деветата буква, като заедно с тях образуват петсловна смислова триада от азбучния акростих: добро єсть животъ сѣло землѧ (Животът дълго на земята е нещо добро).

[41] Срв. Славова 2017: 43. Димитрова 2021: 267.

е индикация, че неговият първоначален гласеж е бил на свръхкратък преден мек звук и затова е групиран със знаците на другите редуцирани гласни, известни под общото наименование ѢЄРЪ. Преместването му на десетата позиция е станало по-късно и е белег, че буквата Ѳ се изравнява и по числова стойност, и по правописна употреба с Ѳ, превръщайки се в неин графичен вариант (алограф).

Относно акронима имѧ, засвидетелстван в „Азбучна молитва“ на Константин Преславски, може да се допусне, че вероятно се касае за аналогичен случай с номинацията на буквите Ѫ и Ѧ, именувани посредством съществителните нарицателни БѢУКЪІ и ГЛАГѢЛИ. И трите букви носят пределно общи наименования със значения ‘буква’, ‘дума’, ‘име’, които всъщност са вторични заместители на първоначално название – теоним, съответно БѢГЪ, ГОСПОДЬ и ІИСЎСЪ, използвани отново със същата цел – да бъде избегнато напразното произнасяне на сакралната дума. Интересен факт е, че съгласно традиционния коментар към Тората, при нейното четене, както и в молитвите еврейският закон задължава да се заменя личното име на Бога Яхве (Йехова) с *Адонай*, което значи ‘Господ’. В разговорната реч пък у израилтяните теонимът се замества с *ха-шем* (букв. ‘това име’), което навежда на мисълта за връзка на засвидетелствания в „Азбучната молитва“ на Константин Преславски акроним на Ѳ имѧ с традицията на юдаизма.[42] Това на свой ред косвено ни показва, че следва да разбираме литеронима на някогашната 31-а буква тъкмо така – като антономасия на ІИСЎСЪ.

3.1.4. Име на буквата Ѯ (Ѯ҃)

Към буквите с имена, получени чрез заместване на теоним с друга неутрална дума, можем да отнесем и 25-ата буква от глаголическата азбука Ѯ с наименования Ѯ҃ и Ѯ.

Междуметието Ѯ се среща като наименование на знака в Мюнхенския и Чайничкия абецедар, „Азбучната молитва“ и стихотворението „Азъ тєбѣ припаддю милостивє“.

Предлогът Ѯ҃ е документиран във:

- абецедарите: Парижки, Стокхолмски, Турски (от гр. Тур), Радославов и др.
- Рождественския и Богоявленския акростих на св. Климент Охридски
- стихотворението „Азъ есмь всемоу мироу свѣтъ“ (под формата на

[42] В „Азбучна молитва“ акронимът е употребен в дв. ч. и визира славянските първоучители Кирил и Методий. При моето обяснение на литеронима се абстрахирам от контекстуалната му употреба у Константин Преславски.

представка в пълнозначна дума: ѾѲ-верзоу раи родоу ч<е>л<ове>чьскомоу“).[43]

Тълкуването на предлога Ѿ като проприизирана служебна дума – съкращение от съществителното ѲТЬЦЬ с цел избягване на директната му употреба поради забраната да се изговаря напразно името на Бога, е предложено за пръв път от Фр. Винке и Р. Детрез, в чиято символна интерпретация двадесет и петата буква Ѳ визира Бог-Отец. Тя принадлежи към третата деветка (на стотиците), която според белгийските изследователи означава земните работи (за разлика от реда на единиците, касаещ Св. Троица, десетиците, които са за небесните неща, и хилядите – за бъдещето). (Димитрова 2021: 139). Според тяхната трактовка азбучният акростих в тази част е свързан с разпространението на Божието слово на земята, като Ѳ влиза в състава на IX строфа (третата от реда на стотиците) и заедно със следващите букви Ѹ и Ѵ образува фраза, за която изследователите предлагат доста свободната с оглед на засвидетелстваните в акростишната традиция буквени репрезентанти възстановка „Отецът щедро цели“. За нея те изхождат от косвени източници: съдържанието на Евангелието, част от писмената традиция на „Азбучна молитва“, където в ст. 28 четем „щедро человеку любещоу“, и Житието на Кирил с цитираната там фраза „Ти изцеляваш всичко“ (Димитрова 2021: 141- 142).

Ив. Добрев възприема символната интерпретация на знака Ѳ, която предлагат белгийските палеослависти, като допълва още, че, съчетавайки в едно буквите ОМЕГА (Ѡ) и ТАУ (Т), лигатурата ѾѲ означава присносъщата вечност на Бога. Когато изписваме това буквосъчетание, ние изповядваме, че Отец е безначален и безкраен, и необусловен от нищо. Към това мнение се присъединявам и аз, като се облягам на аналогичната номинация на други букви от азбучния акростих. Ще добавя само, че чрез прякото си значение на сепаративен предлог ѾѲ внушава идеята за трансцендентността на Бога.

Буквално като предлог възприема значението на литеронима ѾѲ Л. В. Савелиева. В резултат изследователката предлага следното тълкуване на IX строфа от Азбучния акростих: „Херувим – отрешением печали, или червь“ (Херувим, т. е. постигане на небожителство – чрез отричането от скръбта, или, в противен случай, червей, т. е. смърт).

Вероятно по същата причина – буквално възприемане на ѾѲ като повсеместно разпространена служебна дума-предлог, и Л. Б. Карпенко не привежда за този литероним смислово съответстващи му библейски пасажи (Карпенко 1999: 80, 2004: 98-99).

Различна от утвърдената концепция за мотивацията на литеронима Ѿ има В. Йончев, според когото, както вече споменах, названията на глаголическите

[43] Цит. по Димитрова 2021: 253, 265, 267.

букви са съставени по особен начин – при тяхното именуване Константин-Кирил използвал думи от славянски език и няколко от „койне“, съдържащи информация, от една страна, за това как са създадени формите на глаголическите букви, а от друга, за вложения подтекст в тях (Йончев 1997: 108). Изхождайки от това свое виждане, изследователят разпознава в графозвуковия състав на фигурата ҒѺ значението ‘слово на Бога’ (Йончев 1997: 111-112).[44]

3.2. Антономасия на буквени имена – първоначални теоними чрез замяна с местоимения

В тази част на изложението ще стане дума за онези букви в глаголицата, които създателят ѝ е нарекъл не със същински имена, а с местоимения, сиреч с думи, заместващи истинските имена. Тук се числят ⱗⰶⰵ (ⱘ), ИЖЄ (Ѱ, Ѯ, Ѳ), ѺⰝⰵ (Ꙩ), ТѴ (Т), а според свидетелството на „Азбучна молитва“ и ЄЖЄ на мястото на ЄСТЬ за Ꙩ. „Вместо-имената“ на тези знаци постепенно разкриват в паратаксиса и синтаксиса[45] на глаголическия буквен ред своята референция.

3.2.1. Първоличното местоимение ⱗⰶⰵ като име на глаголическата буква ⱘ

Повечето учени не се съмняват, че литеронимът на първата буква от Константин-Кириловата азбука ⱗⰶⰵ има славянски произход, както и че означава местоимение за 1 л. ед. ч. Несъгласие с утвърденото мнение изказва Ю. С. Степанов, който лансира хипотезата за влияние на готското руническо писмо върху глаголицата. Той открива паралели между двете писмени системи по отношение както на графиката на някои от буквите, така и на техните наименования. Един от аргументите му е сходството в кръстовидната форма и имената на първите им букви – ⱗⰶⰵ в глаголицата и AZZA в готската азбука. На тази база изследователят твърди, че някои литеронимни навлизат от азбуката в живия език, както това е станало с думата AZZA,

---

[44] Ето как според разбирането си В. Йончев представя звукопораждащия модел на буквата ҒѺ: „Името произлиза от звученето на срички ОО ТА. ТО, разгънато ООТАТІО. В абецедарите е запазена съкратената форма ООТЪ. Частта ТО = ТІО. В Бандуриевия абецедар е отбелязан при буква Щ с θια, σθια, а в Codex giganteus – sstya. В ръкописите буквата има в долната си част една отвесна линия под долното колелце, която всъщност е буква Ф, гр. тита.

Вторият смисъл на думата ООТАТІО е изведен от грц. ὄσσα, атич. ὄττα – пророческо слово, глас, слух; гр. ὦτα, οὖς, ὠτός – ухо. Ние видяхме при тракийското име ІРАТО (ҮРРДІОΣ), че частицата ТО замества в него грц дума ΔΙΟΣ ‘бог’. Знакът ТО, ТІО, ΔІО, означава ‘на Бога’, гр. θεός, беот. Θιος, / σιος. ΩТАТІО = ‘слово на Бога’ (Йончев 1997: 111-112).

Що се отнася до начертанието на буквата, според В. Йончев Ѳ е символ на вечността и е създадена, когато Константин Кирил е изграждал фигурата модул, т. е. преди оформяне на буквите от циклите. Използвана е като начална буква на думата ѿ. (Йончев 1997: 87, 109).

[45] ‘Глаголически паратаксис’ / ‘паратактичен ред’ наричам последователността на буквите в азбучната редица по съседство една след друга). ‘Глаголически синтаксис’ / ‘синтактичен ред’ е последователността на подредените в числови енеади букви според разположението по вертикала.

означаваща име на езическо божество у готите и възприета чрез писмото на Вулфила като наименование на първата буква в глаголицата (Степанов 1991: 31). Ю. С. Степанов се опира на R. P. Wülcker, който свързва този корен с името на Один – бог, изобретател на езика, писмеността и поетическото вдъхновение. Според него, както у готите първата руна означава изобретателя на езика и писмото, а втората, едноименна на дървото *бреза*, назовава материала, върху който се пише, така и в Константин-Кириловата азбука трябва да се търси аналогична семантична връзка между буквите ⱂⰆⰆ[46] и ⰁⰈⱆⰊⰆⰉ. Ю. С. Степанов смята, че едва по-късно на славянска почва идва асоциацията с първоличното местоимение. Ученият открива съответствия и между начертанията на съпоставимите знаци в двете писма, от една страна, и прабългарските руни, от друга (Степанов 1991: 34). [47]

Т. А. Иванова изказва категорично несъгласие с подобно становище, тъй като едно такова сравнение с нехристиянска културна традиция, по нейно мнение, е абсолютно нерелевантно. Напълно неубедителни за изследователката са както описаното сложно преобразуване на раздвоения символ на тюркското божество Тенгри в кръстовиден контур, така и предложения семантичен развой на наименованието ⱂⰆⰆ от името на езическо божество до пълното му преосмисляне като местоимение (Иванова 2004: 81). Неприемливо според Т. А. Иванова е и предположението на Ю. С. Степанов, че фразата ⱂⰆⰆ ⰁⰈⱆⰊⰆⰉ ⰂⰔⰄⰔ първоначално е означавала „[Някой с име] Аз буквите е знаел", доколкото това е в разрез с правилата на синтактичното съгласуване в езика (Иванова 2004: 81).

Белгийската изследователка от еврейски произход Ж. Вереекен разглежда литеронима ⱂⰆⰆ в контекста на изказаната от нея хипотеза за евентуалната връзка на славянския буквен именослов с еврейските азбучни псалми, особено що се отнася до неговия вариант, засвидетелстван в Азбучната молитва. Тя отбелязва факта, че името на първата буква от славянската азбука е едно от малкото буквени наименования (общо пет), които съвпадат в абецедарите и в акростиха на „Азбучната молитва" на Константин Преславски[48] (Вереекен 1995: 11-12). Определяйки вариантния литероним на третата глаголическа буква ⰘⰔⰄⰈ, документиран в три от абецедарите, като род. п. от хипотетично съществително *вѣдь, -и, *ж.* със значение

[46] Ненаучна връзка между ѧзъ и ꙗз<ък>ъ търси Ю. Степанов в опита да докаже, че в традиционната славянска митология е имало бог на езика, също както у готите. (Степанов 1991: 34).

[47] Друго възможно обяснение на литеронима АЗЪ според този учен е, че то възхожда към частица as пак в готски за отклик на призив (Степанов 1991: 33). За сравнение във финикийската азбука значението на първообразния знак е 'бик, череп на бик', а в староевр. 'уча' (Степанов 1991: 27).

[48] Освен при ⱂⰆⰆ съвпадение има още при ⰙⰔⰖⰱ, ⰈⰞⰵ и ⰛⰘⰄⰙⰵ.

‘знание’, и идентифицирайки го като калка на dogma или doctrina – съществуващи в коментарната традиция интерпретативни названия на първата буква АЛЕФ от семитските азбуки, в частност от староеврейската, Ж. Вереекен превежда първата строфа от глаголическия акростих в смисъл *Азъ* [*е*] *буква на знанието*, като я тълкува в духа на светоотеческите коментари към азбуката, според които познаването на писмото е в основата на догматическото знание. Изследователката изтъква, че подобно „олицетворяване“ на буквите, каквото тя вижда при АЗА, се среща често в трактатите за азбуката от „Талмуда“ и „Мидраша“, т. е. допуска влияние от страна на еврейската писмена традиция (Вереекен 1995: 8). От гледище на граматиката тук става дума за обикновена субстантивация.

За такава употреба на литеронима ⱂⰆⰆ говори и П. Илчев, но във връзка с въпроса за времепоявата на буквените имена. Той отбелязва като аргумент за принадлежността им към първоначалната глаголица факта, че в X в. те вече са били известни като граматични термини и в съчинението на Черноризец Храбър се схващат като съществителни, давайки за пример употребата на склонени субстантивирани форми именно от наименованието на началната буква от азбуката: отъ ⱑⰶⱑ, пръвомоу сѫштю писмени ⱑⰶоу. (Илчев 1985:37).

Извън тази сама по себе си чисто граматическа субстантивация на буквеното име ⱂⰆⰆ, неговото значение на местоимение в 1 л. ед. ч. се свързва от изследователите на глаголическата символика с различни референти.

Споделяйки мнението за традиционния произход на глаголицата, О. Глазунова, в чиято концепция началните пет знака от първата славянска азбука отразяват йерархията на взаимоотношенията, установени в традиционното мъжко-феминистко общество, отнася референцията на литеронима ⱂⰆⰆ към обобщения образ на мъжа – първенствуваща фигура в обичайния социален ред, като свързва името на буквата с нейния облик ⱜ, в който тя разпознава мъжка осанка (Глазунова 2020: 46, 51).

В. Йончев, според когото богословският смисъл, вложен в глаголическите знаци, се разгадава в звукопораждащия модел на буквите и в техните имена, разчита в литеронима ⱂⰆⰆ значението ‘аз съм гласът на Бога’ (Йончев 1997: 98).[49]

---

[49] Ето как според разбирането си графичният дизайнер В. Йончев представя звукопораждащия модел на буквата АЗЪ (текстът е леко перифразиран, бел. Т. И.): „Знака ✝, чиято форма се явява равностранен гръцки кръст – символ на вярата, Константин Кирил създава като първа буква от глаголическата азбука веднага щом започнал да изгражда фигурата модул, т. е. преди оформяне на буквите от първия до шестия цикъл. Той е съставен от отвесна линия, равна на сричка ІА, и хоризонтална линия, равна на сричка ІО (и двата елемента са знаци от Азбуката от Плиска). Това ни показва първия смисъл на думата ІАСІО. Звученето на думата е получено от названието на използваните отделни елементи, свързани със звука Z или C - ІАZІІО или ІАСІІО. Звученето ІАZІІО точно отговаря на звученето на запазената в български диалектна форма на първоличното

От гледната точка на гръко-семитската теолого-философска тълковна традиция разглеждат името на първата глаголическа буква Фр. Винке и Р. Детрез. В тълкуването на белгийските палеослависти, които откриват символика дори в броя на трите букви, съставящи литеронима ⱂⰶⰵ, ⱋ е знак, свързан с Божествената Триада, и означава „Бог, Който говори“. (Vynke, Detrez 1992: 227; Димитрова 2021: 138). Според тях името на тази буква корелира с цитата от Изх 3:14 „Аз съм Този, Който съм“, разбиран от учените в новозаветен контекст като освобождаване от робството на езичеството. В същото време със своята първа позиция в буквения ред тя се съотнася и с думите на пророк Исая 48:12 „Аз съм същият, Аз съм първият и Аз – последният“, цитирани от Константин, според свидетелството в неговото пространно житие, в прението му с хазарите (Димитрова 2021: 139).

Съответствието на литеронимите в първата славянска азбука с определени пасажи от Св. Писание изтъква и Л. Б. Карпенко. Значението на буквата ⱋ тя илюстрира със следните места от Евангелията, в които се предават думи на Иисус Христос, казани от първо лице: Лк 22:27 Ѧ҆зъ же посредѣ васъ е҆смь. Йо8:14 а҆зъ свидѣтельствꙋю ѡ҆ себѣ. Йо18:5 Гл҃а и҆мъ і҆и҃съ: а҆зъ е҆смь. (Карпенко 1999: 77; Карпенко 2004: 97).

Референцията на буквеното име ⱂⰶⰵ свързва с образа на Месията и австрийският палеославист Хайнц Миклас, съотнасяйки я с формата на знака, отличаващ се, според него, от всички останали по това, че само той се състои от един единствен символен елемент. Неговата форма на гръцки кръст символизира очевидно (съгласно Откровението) Христос, единосъщен с Бог Отец, докато позицията му отговаря на гръцката алфа в кръстообразния ореол на Светата Троица. С това тълкуване, по мнението на Х. Миклас, се покрива и значението на традиционното обозначение на буквата ⱂⰶⰵ („Аз съм алфата и омегата, началото и краят, първият и последният“ Апок. 1:8) (Miklas 2007: 46).

Името Ⱁⰴⰰⰿъ, което е пряко свързано с референцията на АЗА към човека, също е причислено към концептуално значимите акроними на първата глаголическа буква от австрийския палеославист редом с проприизираното първолично местоимение (Miklas 2007, abb. III). То според изследователя е и по-подходящо от лингвистична гледна точка, ако съгласно Посланието на св. апостол Павел към колосяните (Кол. 1:15) го тълкуваме като означение за първоздания човек, респ. за Христос като нов Адам, Който (Кол. 3:9-11) благовести на християните завръщането в рая. (Miklas 2007: 13-14).

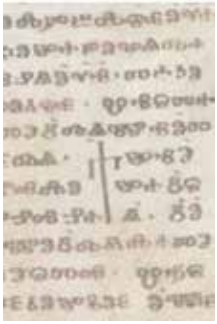
Човешката личност като референция на усвоеното за име на глаголическия знак ⱋ първолично местоимение в единствено число изтъква и Л. В. Са-

---

местоимение в ед. ч. Язи, Язека и пр. Вторият смисъл на названието се получава от грц. ἰά, йон. ‘глас’ и σιός, дор. ‘бог’ (= θεός), ergo знакът значи ‘аз съм глас на Бога’“ (Йончев 1997: 109).

велиева. Тя отбелязва като особено показателен факта, че в началото на азбуката Кирил поставя понятието *АЗ*. Именно индивидът – субект на познанието и самосъзнанието – е отправна точка в християнската култура, център на всички символни конструкции на азбуката (Савельева 1994: 22).

Първата буква от своята азбука ѧ (ѦЗЂ), като натоварена с най-висш сакрален смисъл както според кръстообразната си форма, така и според изключителното си местоположение в абсолютното начало на азбучния ред, Константин-Философ назовава дълбокомъдрено чрез сингуларното първолично местоимение, което, подобно на всички думи от класа Pronomina, има пределно абстрактна семантика, трудно податлива на идеографско отразяване (Савельева 1994: 27-28). Едно име, задаващо обаче ясна онтологична характеристика на своя денотат: в квалитативен план – лице (съзнателен субект със свой вътрешен живот; същество духовно, живо, обладаващо разум и воля), в квантитативен аспект – уникалност, мислена в абсолютен или относителен порядък (единичност – individuum).[50] Име, което постепенно разкрива в паратаксиса и синтаксиса на глаголическия азбучен ред своята референция към Въплътения Божи Син в образа на Богочовека Христос и кореспондира с употребата в Свещеното писание на местоимението Ѧзъ по отношение на Бога.[51] Това особено се отнася за Евангелието според Йоан, където се изброяват седемте изявления на Христос, започващи с думите „Аз съм…“, които Го охарактеризират като Божи Син. Значимостта на тези библейски пасажи се потвърждава и от акцентирането в древни ръкописни паметници като Асеманиевото евангелие на неинициални букви ѧ [а], бележещи вътре в текста упоменатите ключови изказвания на Иисус Христос с начало „Ѧзъ ѥсмь…“,[52] чрез удължаване долното рамо на кръста, така щото височината му да обхваща два, дори три реда плюс междуредието, което прави буквата от 3 до 5 пъти по-висока в сравнение със съседните ѝ и внушава на визуално равнище идеята за проникване на Логоса в материята (Тодоров 2020: 34-36). Няма да бъде преувеличено, ако кажем, че названието на знака ѧ означава висшия гносис у човека, Божието откровение, което възвежда творението до ново, по-високо равнище на познание и самопознание.



---

[50] Във връзка с името на буквата ѧ Л. Савелиева резонно отбелязва, че понятието „Аз“ в номинацията на знака е логично акцентирано поради граматическите закони на старославянския език от IX в., в който личното местоимение рядко е функционирало като субект (Савельева 1994: 22).

[51] Вж. Ис 42:8; 43:3, 10 – 11, Пс 45:10; 80:4.

[52] Йо 10:9 Ѧзъ ѥсмь двьрь…; Откр 1:8 Ѧз ѥсмь Ѧлфа и Ѡмега, начало и конец…. Вж. и Откр 22:13.

Синоптичната таблица по-долу представя акронимите за буквата ⱄⰶⰵ в привлечените към изследването азбучни произведения:

„Азбучна молитва“	ⱄⰶъ прѣже w г(о)с(под)ѣ б(о)ѕѣ начинаю вѣщати.
„Рождествен акростих“	ⱄ҃гльскыѫ҃ прѣдьидѣте силы…
„Богоявленски акростих“ (по изд. на Кл. Иванова)	ⱄдаме градѧи и ликоуи. Ꙗдемь ѿврьзаѥть двери…
„Богоявленски акростих“ (по изд. на Б.Стипчевич)	ⱄдаме гредѧи и ликоуи. Ꙗдеме ѿьвръзъı дьврътı
„Заупокойни стихири“	ⱄзь вьпию кь вамь братиѥ …
ⱄъ прѣже о господе бозе …	ⱄз прѣже о господе бозе начинаю вещати
ⱄъ есмъ богъ	ⱄъ есмъ
ⱄъ есмь богъ первый	ⱄз есмь
„Азбука за Адам“	ⱄъ наре(че)тсѧ Ɑдам.

Акростишието, приписвано от Фр. Мареш на Константин-Кирил, съдържа следния текст за първата буква: „ⱄъ есмь всемоу мироу свѣтъ“. където местоимението ⱄⰶⰵ визира Бог като субект на изказването. Аналогична е употребата му и в „ⱄъ ѥсмь“ (Демкова-Дробленкова 1968: 58) и “ⱄъ ѥсмь Б(о)гъ первый“ (Демкова–Дробленкова 1968: 59).

Началната акростишна строфа в *Азбучната молитва* гласи: „ⱄъ словомь симь молиѫ҃ сѧ богоу“ (Христоматия 1974: 50). Тук местоимението визира като субект човека. Същата референция има то и в стихотворенията „ⱄъ прѣже w г(о)с(под)ѣ б(о)ѕѣ начинаю вѣщати“ (Демкова–Дробленкова 1968: 57) и „Азбука за Адам“[53] (Демкова–Дробленкова 1968: 60).

Тези две референции разкриват двойствения смисъл на първата глаголическа буква като символ едновременно на Бога и на сътворения по Негов образ човек, както и отнесеността ѝ към Първия и Втория Адам. Нещо повече, те представят ⱂ като знак на животрептящата връзка и единение между Аза с главна и аза с малка буква, между Единицата и единицата, между Субекта и субекта – между

[53] ⱄъ наре(че)тсѧ Ɑдам (Демкова-Дробленкова 1968: 60).

Личността и личността, между Абсолютния Център на мирозданието – Богочовека, и богоположения център на света – обожествения по благодат човек, между Самотъждествения Бог и отъждествяващия се с Него Адам (мислен като съвкупен образ на цялото човечество и като отделен човешки индивид).

Защо разглеждам знака ѧ в групата на буквите с вторични местоименни имена, заменили първоначално съответстващите им теоними? Приведената по-горе синоптична таблица показва приоритета на акронима ѦЗЪ пред всички останали презентативни думи, използвани за тази буква в традицията на азбучните акростишни творби, което предполага неговата първичност и оригиналност. Това е вярно, но също така е вярно и че местоименията по самата си същност са заместители на действителното наименование на своя референт. Пряко свързано с референцията на АЗА е името ѦДѦМЪ в неговото двояко тълкуване като обозначение, от една страна, на първосътворения човек, а от друга, на Христос като нов (Втори) Адам, който възстановява чрез кръстната Си жертва първозданите чистота и съвършенство на грехопадналото човечество. Още повече че, изписано на гръцки език, със своите четири букви α, δ, α, μ това име представлява абревиатура от началните букви на гръцките наименования на световните посоки ἀνατολή (изток), δύσις (запад), ἄρκτος (север), μεσεμβρία (юг), т. е. явява се проекция на постулата ┼.

Потенциален акроним на буквата ѦЗЪ е и молитвеният възглас Ѧминъ, евр. אמן., с която се потвърждават произнесени думи.[54] И не само защото според Битиеписеца тъкмо тази дума, означаваща „Истина!“, „Тъй да бъде!“,[55] е Съзидателното Слово, извикало творението от нищото. Да, именно формулата „А-а-мин“ – „Да бъде“ е началното заклинание, произнасяно от Демиурга–Творец във всеки един от шестте творчески дни – дума, съдържаща огромен енергиен заряд, привела в съществуване всички неща. В този смисъл А-а-а е първият звук на произнесеното Слово – проявения Логос, разкрил

---

[54] Някои свързват началния слог на еврейската дума אמן ‘амин’ със свещената сричка аом, първата и най-могъща мантра във ведическата традиция, символ на Божественото, Негов външен израз.

[55] Първият път (съобразно хронологията на формиране текста на Свещеното писание, а не на библейската история) АМИН се използва в III Цр 1:36, където служи като утвърдителен отговор. Друга употреба на думата е в края на речта (в Кн. на прор. Еремия и другаде). Това „последно амин“ се използва като кратък възглас при тържествени клетви. В старозаветното богослужение по време на персийската епоха (VI–IV в. пр.н.е.) възклицанието АМИН (заедно с АЛИЛУЯ) е служило като отговор на народа към хваленията на свещениците и левитите. В Новия завет се появява 119 пъти, в 52 от които има значение, непознато в еврейските писания – в началото на проповед, без никаква връзка с казаното преди това. В християнското богослужение АМИН се произнася в края на молитва, проповед, текст от Светото писание (Евангелията или Посланията), четенето на Символа на вярата и е неразделна част от литургичната практика, т.е. литургична формула. Аминь - православная энциклопедия «Азбука веры» Автор на материала: Ю. И. Рубан.

Оня, от Когото всичко произлиза и в Когото всичко се връща. Твърдението на Иисус: Ⱗминъ, ⱗминъ глⱗгⱁлі҃ж вⱗмъ („Истина, истина ви казвам“) придава на думите Му особена сила.

Нещо повече, думата ⱖМИИⱬ се появява като едно от имената на Бога в книгата на пророк Исая (Ис 65:16 – в нвб. превод ‘Бога на истината’).[56] Св. ев. Йоан Богослов също свидетелства, че Христос нарича Сам Себе си Истина, т. е. „Амин“ (Йоан 14:6), а в Откровение 3:14 Той директно е наречен така – „Амин“.[57]

И тъй, ето ги имената на Богочовека, които замества местоимението ⱖⰆⰆ като литероним на първата буква от Константин-Кириловата азбука: Ⱗминъ (Истинⱗ) – името на Бога, и Ⱗдⱗмъ – името на човека. а като на Един от Троицата – и името Ⱗлфⱗ: (Апок 1:8).

3.2.2. Показателни местоимения като буквени имена в старобългарските азбуки

3.2.2.1. Показателното местоимение ТЪ като име на буквата ⟙

Към знаците с местоименни имена в глаголицата, чийто референт е Бог, принадлежи и последната буква в азбучната редица – ⟙. Тъждествен с унциалното гръцко Т (ТАУ), този знак се среща в глаголическите паметници от Синай. Най-много той се използва в Синайския псалтир, където го откриваме предимно в наслови. В Синайския молитвеник и Охридското евангелие се употребява обикновено като инициална буква и в заглавия (Добрев 2005: 317, 318). Характерен е и за ранните хърватски глаголически паметници, които пазят Кирило-Методиевата традиция (пак там). Въз основа на това Ив. Добрев и някои други учени приемат ⟙ за глаголическа буква (Добрев 1980). Фактът, че този знак не съответства на по-особен славянски звук, а означава такъв, който е общ за славянската и гръцката фонетични системи, при все, че за него има още една, и то по-широко разпространена графема – ⰒⰔ, пред полага по-специфична употреба на ⟙ (Добрев 2005: 313, 319). Ив. Добрев го определя като магически и сакрален знак. Нарича го „символ на символите“, „мистическия ТАУ, тайната мъдрост на древните египтяни, халдейци, финикийци, мексиканци, перуанци, наследили цивилизацията на потъналата Атлантида“ (Добрев 2005: 291).[58]

---

[56] В първата глаголическа енеада се разкриват първите три определения на Богочовека, с които Той дефинира Сам Себе Си в Евангелието според Йоана с думите: Аз съм … - Аз съм АМИН, т. е. ИСТИНАТА (ⱀ), Аз съм ПЪТЯТ (ⱂ), Аз съм ЖИВОТЪТ (ⱚ).

[57] Откр 3:14. …тъй казва Амин, верният и истински свидетел, началото на Божието създание.

[58] Не всички изследователи подкрепят мнението, че в глаголицата съществува знак ТАУ. Й. Вайс отбелязва Т в Синайския псалтир като по-нова кирилска буква (Vajs 1932: 18). П. Илчев и Б.

Аз споделям становището, че Т е буква от глаголицата. В нейната система тя е заемала последна (37-а) позиция в първата синтагма,[59] образувайки заключителен паралел с първата буква ⱂⰶⰆ, и двете като символ на кръста. В същата синтагма на второ място е и буквата ⰈⰞⰵ. Тези знаци са обединени от една обща особеност: те не носят истински имена, а прономинални вместо-имена, разкриващи в синтаксиса на глаголическия азбучен ред своята отнесеност към Въплътения Божи Син в образа на Богочовека Христос.

безброй	Ⱄ 10000
хиляди	1000 Ⱟ
стотици	100 ⰱ
десетици	10 ⰟⰟ 10
единици	1 ⰰ

Изборът на показателното местоимение ТѢ (ТЫИ – ТОЙ) в м. р. ед. ч., което се използва в езика за назоваване на вече упоменат или известен обект, като наименование на последната буква не е случаен. Чрез него създателят на писмото изразява висшия сакрален смисъл на последния знак от азбуката, назовавайки с референтна дума – заместител на истинското име, открилия се на човечеството в домостроителния Си план за него Бог.

Въз основа на Храбровото указание, че знаците в глаголицата по гръцки образец са 25 (до Ⓘ), след което следват още 14 писменà за звукове от славянската реч, Ив. Добрев изчислява, че според Черноризец Храбър Ⱄ се оказва на предполагаемото 39-о място без пореден номер и в азбучните акростишни творби отговаря на заключителната формула во вѣкы вѣковъ, прибавяна след последния стих. (Добрев 2005: 315). Изследователят определя изрази от типа ⰗⰝⰎⰖⰑ и ⰆⰝ ⰂⰔⰗⰋ ⰂⰔⰗⰝⰆⰖ като имагинерни проекции на Т (Добрев 2005: 323). Вж. в азбучните произведения:

- Азбучна молитва (Христоматия 1974: 51)

33 Хвалѫ̀ въздаıѧ / тр҃оици въ божьствѣ
34 ıѧже поютъ/ вьсѣкъıи въздрастъ
35 юнъ и старъ / своимъ разумомъ.
36 ѧзъıкъ новъ / хвалѫ̀ въздаıѧ присно
Ѿтьцоу, сыноу / и сватоуѥмоу доухоу / Ѥмоуже чьсть / и дрьжава и слава

Велчева също изказват резервите си относно принадлежността на знака Т към глаголическите букви. (Велчева 1978; Илчев, Велчева 2003: 26). Техният довод е, че единствено вторият копист на Синайския псалтир използва тази графема, поради което я определят не като глаголическа, а като византийска, интерполирана в глаголическия текст.

[59] Според Ив. Добрев знакът Т не е влизал в числото 38, посочено от Черноризец Храбър като брой на Константин-Кириловите букви. Изследователят добавя, че за този брой свидетелстват и 36-те реда на „Азбучната молитва“ от Константин Преславски, както и 36-те азбучни стихири за Рождество Христово и Богоявление на св. Кл. Охридски – творби, написани в края на IX в. от преки ученици на Кирил и Методий и техни сратници в делото им. Бройката до 38 (извън буквата Т) според учения се допълвала от двата ера, които не стоят в началото на думи, следователно липсват акроними, с които да започват азбучните стихове или стихири (Добрев 2005: 314).

38 ѿ вьсѣѧ твари и дъıханию / <u>въ всѧ вѣкъı</u> Аминъ

- Азбуковник от XII в.

35 ꙗзъıкомъ и оумомъ тѧ славлю

36 въ три лица соуще божьство едино

37 <u>въ всѧ вѣкъı вѣковъ.</u> Аминъ

- Тълковна азбука „АЗЪ ЮЄСМЬ БѲГ ПЄРВЫЙ“ (по преп. ГПБ, Погод., № 1675).

ѦѦ ѧ дароую имѣ <u>живот вѣчный</u>

- Азбука за Адам (по преп. ГПБ, Q. I. № 7730)

ѦѦ ю сдержю и ѧ ю сп(а)су и ѧ ю воскр(є)шю и в послѣдниı д(є)нь.

ѦѦзъ даруй имъ <u>животъ вѣчныи</u>.

Значението на подчертаните думи е равно на ТАУ, което принадлежи на еона.

По думите на Ив. Добрев Константин-Кирил превръща последната 22-а буква от старосемитската азбука (у Черноризец Храбър ҬЪ или по-точно ҭ ключа на акрофонията ҬЄЛОՏ) в заключителния символ подир 14-те букви „по славѣнсцѣи рѣчи“, съответстващ в края на съставената от него азбука на нейния начатък – ӒРХӍН, АЛФА, АЛЕФ, свързвайки имагинерно в единна графична система началото и края – ӒРХӍН КАӀ ҬЄЛОՏ (Добрев 2005: 323). Знаем кой в Свещеното писание се именува Начало и Край – Същият, Когото символно изобразяват чрез идеографичните си начертания двойката глаголически букви ѱ и Т – два кръстни знака, които бележат началния и крайния жалон в свещената история на Божия път към човека: с четириконечния кръст – дивно знамение на първотворната светлина в ден един на Творческия Шестоднев, започва свещеноисторическият наратив за Божествения домострой, а с Голготския ТАВ – знака на Завета, завършва разказът за Божия план за спасението на човека (Илиева 2026а). Чрез дадените на буквите местоименни имена създателят на писмото, освен че демонстрира благочестие, спазвайки стриктно забраната на 3-ата Божия заповед, също така разкрива връзката между Твореца и Неговото творение. И ѦЗЪ, и ҬЪ визират Втория Божествен Ипостас – Бог-Син в отношението Му към света: ѦЗЪ е Проявата на Извечното Божие Слово от Първо Лице, открило се в мирозданието в определеното от Бога време, а ҬЪ е познатият от човека Бог в трето лице според дарената ни за туй благодат и вложената от Твореца мяра.

3.2.2.2. Показателното местоимение ѲНЪ като име на буквата ѳ

Сред буквите с местоименни названия, които заместват определен теоним, попада и 17-ата буква от глаголицата. Както и при други глаголически букви, така и при ѳ [о] традицията не е единодушна по въпроса за името (за разлика от другата буква за *о*, съответстваща на гръцката Ω, при която

се установява устойчивост в акрофоничните презентанти Ѿ и Ѡ). Това ясно личи от приведената синоптична таблица на буквените акроними в привлечените към изследването азбучни акростишни творби. Съпоставката показва, че изборът на презентативни думи за обикновеното *о*, общо взето, е контекстуално обусловен в различните произведения. В стиха за 17-ата буква (след ⁘ и преди ⁙) се наблюдава нерядко смесване на илюстративните примери за обикновеното [о] и широкото [ō], континуанти на глаголическите знаци ⰹ и Ⱁ, което свидетелства за по-късното неутрализиране на разликите в тяхната употреба и чисто формалното им използване, довели до постепенното отпадане на по-редкия и семантично натоварен член на опозицията. Вж. например „Азбучна молитва“, където и в 17 стих, и в 25-и стих презентативните думи са за широко [ō], съотв. обръщението О҃че и междуметието О – и на двете места обаче написани с обикновено О, а не както би следвало – с Ѡ или Ꙩ.[60] Същото откриваме и в „Аꙁъ есмь богъ первый“, където и в двете позиции акрофоничният презентант е лигатурата Ѿ (единствената устойчива употреба на Ѡ) с тази само разлика, че в единия случай е във функцията на предлог, а в другия – като представка.

Азбучна молитва	17 н-п	О҃че, с҃не и пр҃ст҃ыи д҃ше
Азбучна молитва	25	О чьстьнаѣ, пр҃ст҃таѣ Троице
Рождественски акростих	17 н-п	Образа не трьпѣ мр҃ьде, вь тлѣни и вь стр҃ти сьлежаща …
Рождественски акростих	25	Ѿ ѿца пр҃ѣже вѣкь без матере, н҃нѣ же пакы безь ѿца из матере вьпльщеи са …
Богоявленски акростих	17 н-п	Оц҃щениѥ всѣмь еси …
Богоявленски акростих, по изд. на Кл. Иванова	25	Ѡ трисиѣнаѣ троице ст҃таѣ …
Богоявленски акростих, по изд. на Б. Стипчевич	25	О трисїанна Троице ст҃аа … Оле, пр҃славное чюдо….
Заупокойни стихири	17 н-п	Ѡканьно безоумие ч҃че …

[60] В таблицата буквите са дадени в сигнални цветове, както следва: там, където обичайно се пише о, съм отбелязала използваната буква в червено, а там, където по правило се употребява широко Ѡ, континуант на Ⱁ, съм маркирала в зелено. Например, в „О трисїанна Троице ст҃аа“ от Богоявленския акростих на св. Климент Охридски междуметието О, защото би трябвало да бъде изписано

Заупокойни стихири	25 χ-ѭ	_____
Λз преже о господе бозе начинаю вещати	17 н-п	Онъ гласъ ѿчь истины и вѣрныхъ послушествоваса.
Аз преже о господе бозе начинаю вещати	25 χ-ц	Ѿ н(є)б(є)сныхъ пришед, сп(а)се погибшее ч(є)л(ове)чество.
Λзъ есмь всемоу мироу свѣтъ, 1 ред.	17 н-п	Огнь сниде на с(ы)ны непокоривыа (според др. преп. Онъ придеть на ны страс.ныи судъ *M*; Во он приде страшный суд на вы 77;; Онь вѫдет страшны сѫд на вы, грѣшникiмъ, а праведнымъ свѣтльш свѣтъ *A*; Вонъ вѫдет страшный ссуд *B3*; Он будет страшный сѫд 82, Пг; Онъ же вѫдет на страшный сѫд С, Пб.)
Λзъ есмь всемоу мироу свѣтъ, 1 ред.	25 χ-ц	Ѿверзоу раи родоу человеческомоу(според др. преп. Отстѫпите от мене проклати ко адѫ *A*) Обличю согрѣшившаа на земли.
Λзъ есмь всемоу мироу свѣтъ, II ред.	17 н-п	Оцта и желчи напоиша ма
Λзъ есмь всемоу мироу свѣтъ, II ред.	25 χ-ц	Ѿ неправедныхъ беззаконникъ
Азъ есмь богъ	17 н-п	Они бо ма призовоут, да ти мене прослават.
Азъ есмь богъ	25 χ-п	Ѿ н(є)б(є)съ снидохъ.
Азъ есмь богъ первый	17 н-п	Ѿ н҃бсъ призовѫ моа ꙗзыки.
Азъ есмь богъ первый	25 χ-ц	Ѿтоле манны в пѫстьни цы не напитах вас
Азбука за Адам	17 н-п	О Вог ѿмцю ти, сотоно,

Азбука за Адам	25 ⷯ-ц	ѿ wца бо с н(є)б(є)си глас на ꙁемлю прииде: Се есть с(ы)нъ мои возлюбленыи и того послꙋшайте.

Абецедарите единодушно документират като наименование на 17-ата буква показателното местоимение за посочване на отдалечен обект от говорещия ⟨ONZ⟩ в м. р., ед. ч.

1 – Преславски, начало X в.
2 – Парижки, XI–XII в.
3 – Мюнхенски, кирил.-глаг. XII в.
4 – Бандуриев XIII в.
5 – Рочки XIII в.
6 – къcни чешки
7 – Стокхолмски XIV в.
8 – Чайнички XIV–XVв.
9 – Турски XIV в.
10 – Радославов XIV–XV в.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ⷮ	ⷮ naſ	ⷮ N	νάς	ⷮ	ⷮ naš	ⷮ N	ⷮ	ⷮ N	ⷮ
ϑ	ϑ on	ϑ ◊	ὧν		ϑ on	ϑ ◊	ϑ	ϑ ◊	ϑ
ꝑ	ꝑ póсoi	ꝑ Π	πокόη		ꝑ pосoi	ꝑ Π	ꝑ	ꝑ Π	ꝑ

Това е литеронимът, съхранен и от предавания през вековете в школската традиция азбучен именослов. От азбучните акростишни творби името ⟨ONZ⟩ засвидетелстват:

• Тълковната азбука „Ѧз прѣже о господе бозе начинаю вещати“, където ⟨ONZ⟩ е в употребата на определение към глась ѿчь (Онъ глась ѿчь истины и вѣрныхъ послꙋшествовасѧ).

• Част от писмената традиция на смятаното от Фр. Мареш за оригинална творба на самия Константин-Кирил стихотворение „Ѧзъ есмь всемоꙋ мироу свѣтъ“ в неговата първа редакция. Свидетелите не са единодушни в употребата. На едни места местоимението се използва като определение в състава на съчетанието страшный сѫд (Он бꙋдет страшный сѫд *82, Пг*. Онь бѫдет страшны сѫд на вы, грѣшникωмъ, а праведнымъ свѣтльш свѣтъ *A*. Онъ придеть на ны страс.ныи сꙋдъ *M*). В други преписи обаче откриваме разночетене, според което ⟨ONZ⟩ е във функцията на съществително (Онъ же бѫдет на страшный сѫд *C, Пб*), получено вероятно в резултат от изпускане на въ, респ. нъ, след предлога на, срв. засвидетелствания текст в преп. *A* и *M*). Срещат се и variae lectiones вонъ (= вънѣ) вм. онъ, обясними с преосмисляне

на значението поради близкозвучие на обърканите думи онъ и вонъ. Срв. *B3*, както и преходния случай от *77.* (Демкова–Дробленкова 1968: 55)

И така, в семантиката на местоимението ѺNѮ, както впрочем и на другите думи от този клас, е заложено двоякото му разбиране като субстантив или адектив. Това намира отражение освен в проследената по-горе писмена традиция на стихотворението „Азъ есмь всемоу мироу свѣтъ“, също и в съвременните тълкувания на азбучния акростих.

В ролята на определение ‘отвъден, неземен’ към ПѺКѺИ (име на следващата 18-а буква ҏ), възприема литеронима ѺNѮ Л. В. Савелиева и възстановява VI строфа от азбучния акростих по следния начин: „*У нас потустороннее убежище*“ (Савельева 1994: 21).

Като субстантив схваща името на знака ҙ Л. Б. Карпенко. Неговото значение тя илюстрира с пасаж от Евангелието на св. Йоан Богослов, в което местоимението ѺNѮ визира Бог-Отец, изразявайки в качеството си на показател за отдалеченост идеята за Неговата трансцендентност: Йо5:19 Ѿвѣщá же ꙗ҆ко҆съ и҆ рече҆ и҃мъ: а҆мѝнь, а҆мѝнь гл҃ю вáмъ, не мóжетъ сн҃ъ твори́ти ѡ҆ себѣ ничесѡ́же, а҆ще не є҆́же ви́дитъ ѻ҆ц҃а҆ твора́ща: и҆́же бо ѺNѮ твори́тъ, сїѧ̂ и҆ сн҃ъ та́кождє твори́тъ. (Карпенко 1999: 81; Карпенко 2004: 99). Останалите библейски пасажи, приведени от авторката като смислово съответстващи на литеронима ѺNѮ, между които Мт 27: 47 и Йо 9: 33, 36, 37 (Карпенко 1999: 81), всъщност илюстрират обичайната му употреба като третолично местоимение, следователно не са релевантни.

Като означение на Тайнотвореца – Слънце на мирозданието, интерпретира литеронима ѺNѮ Н. Саблина (Саблина 2023).

В символната интерпретация на Винке – Детрез 17-ата буква ҙ се отнася до Сина. Тя принадлежи към втората енеада (на 10-иците), която според белгийските изследователи означава небесните неща (за разлика от реда на единиците, касаещ Св. Троица, този на стотиците, които са за земните работи, и хилядите – за бъдещето). VI строфа от азбучния акростих, състояща се от имената на буквите ҁ (ИѦШЬ), ҙ (ѺNѮ) и ҏ (ПѺКѺЙ), учените възстановяват в смисъл: „*Синът е нашият покой*“ (Димитрова 2021: 139, 140, 141).[61]

В своето виждане аз се присъединявам към учените, според които наименованието на 17-ата буква ѺNѮ в състава на акростиха визира Иисус Христос. Допускам, че то се използва като вторичен заместител на Неговото име, очевидно с цел да бъде избегната неуместната употреба на теонима

[61]Акростихът в реда на десетиците според Винке – Детрез гласи: „Ти, който [в лицето на] Иисус помагаш, как хората трябва да мислят, тъй като Синът е нашият покой“ (Димитрова 2021: 141).

при назоваване буквата извън подходящ контекст.[62] Следователно при литеронима ѺНѯ има антономасия също както и при другите букви с местоименни имена – ѦѯѯѢ, ИЖЄ, ТѯѢ, всички съвкупно разкриващи Христоцентричния смисъл на азбучния акростих. Относно специфичната семантика на дистанцираност при ѺНѯ-дейксиса, по моему тя изразява в символен план идеята за трансцендентната отдалеченост на Назования от земята след възкресението и Неговата невидимост за нас.

Ще добавя още и това, че фонетичният запис на славянския литеронимѺНѯ с ҒѺ в Бандуричевия абецедар предполага възможната му интерпретация поради омофония с гр. ὁ Ὤν и в смисъла на Божието име според Изх 3:14 „…Аз съм вечно Съществуващият.“.

Към концептуално значимите акроними на 17-ата глаголическа буква ϑ австрийския палеославист Х. Миклас причислява редом с проприизираното дейктично местоимение ѺНѯ и презентанта ѡбѧѕъ от Рождественския акростих (Miklas 2007, abb. III).

Съвсем различна е мотивировката на разглеждания литеронимспоред слухозрителната полифония, генерирана от звукопораждащия модел на знака ϑ у В. Йончев. На тази база изследователят разчита в буквеното име ѺНѯ значението ‘който отгоре направлява’ (Йончев 1997: 112).[63]

3.2.3. Анафоричното местоимение като буквено име

3.2.3.1.Анафоричното местоимение като име на 10-ата (Ѳ, Ф) и 11-ата (ϑ) букви

В групата на буквите с местоименни названия, които визират съответен теоним, попадат и двата знака за звука [i], заемащи десето и единадесето място в буквената редица на глаголицата. В паметниците цари истинска бъркотия, що се отнася до наименованията на тези писмена: както едното, така и другото се срещат с имената И и ИЖЄ.[64] Неразборията произтича от настъпилото разместване в азбучната последователност на кирилицата, свързано с промяна в числовата стойност на континуанта на глаголическото ϑ във втората старобългарска азбука, а именно И, което съобразно с гръц-

---

[62] Нека си спомним и отпустителните пения на Господските празници: *Иже в вертепе Родивыйся, Иже во Иордане Крестивыйся, Иже на горе Фаворстей Преобразивыйся* и под.

[63] Ето как според разбирането си изследователят представя звукопораждащия модел на буквата ϑ: „Знакът ѺНѯ е съставен от буква сричка ОΩ и буква сричка ІІ, свързани с частицата NA, което показва, че знакът ОΩ е поставен в отвесно положение към знака ІІ – ОΩNAІІ. В абецедарите е запазена съкратената форма ѺНѯ. Буква ѺНѯ влиза в състава на оформените знаци от първия цикъл и е използвана като начална буква на думата ОГЪН (φῶς ’светлина, огън‘). Вторият смисъл е изведен от гр. определителен член ὁ + ἀνά и гр. ἰῇ, 3. sg. praes. coni от ἴημι ‘направлявам, движа’.

[64] Засвидетелстваното наименование ИЖЄИ всъщност е съчетание от ИЖЄ и И – ИЖЄ И.

ката ИТА (Н, η) започва да означава цифрата 8. Това разместване намира отражение и в част от църковнославянските химнични творби с азбучни акростихове, а също и в някои произведения от жанра *Тълковна азбука*, достигнали до нас в кирилски записи, както може да се види от приведената по-долу синоптична таблица.[65]

паметник знак	Азбучна молитва	Рожд. акростих на Клим. Охр.	Богоявл. акростих на Кл. Охр	Ѧзъ тєбѣ припадаю	Ѧзъ ієсмь бъ̀	Ѧзъ есмь всемоу миро҃у свѣтъ
($_{10}$Ⰺ^{10})	**иже**	ї҃с	избавитель	избави	і иже	иже
($_{11}$Ⰻ^{20})	**и**	ироде	іисоусъ	іезекиинъı	и	и
($_{31}$Ⱃ^{10})	**имени**	игра҃и	игра҃и	іеромъ	иномъ	**ю҃рданъ**

В абецедарите е засвидетелствано старото положение.[66]

1 – Преславски, начало X в.
2 – Парижки, XI–XII в.
3 – Мюнхенски, кирил.-глаг. XII в.
4 – Бандуриев XIII в.
5 – Рочки XIII в.
6 – късни чешки
7 – Стокхолмски XIV в.
8 – Чайнички XIV–XVв.
9 – Турски XIV в.
10 – Радославов XIV–XV в.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Ⱃ	Ⰺ íʃe	Ⰺ И	ἤζε		Ⱃ iže	Ⰺ I	I	Ⱃ I	I
Ⰻ	Ⰻ íʃei	Ⰻ I	ἦ	Ⰻ	Ⰻ i	Ⰻ И	Ⰻ	Ⰻ И	Ⰻ
Ⰿ		Ⰿ ћ	-	Ⰿ	Ⰿ je	Ⰿ		Ⰿ	Ⰿ
Ⱑ	Ⱑ cáco	Ⱑ К	κάκω	Ⱑ	Ⱑ kako	Ⱑ К	Ⱑ	Ⱑ К	Ⱑ
Ⰶ	Ⰶ lúddie	Ⰶ Ⱄ	λούδια	Ⰶ	Ⰶ ljudi	Ⰶ Ⱄ	Ⰶ	Ⰶ Ⱄ	Ⰶ

[65] Поставянето в скоби на съответните глаголически букви в първата графа означава реконструирането им въз основа на кирилските ръкописи. Цифрата в долния ляв индекс означава поредния № на буквата, а тази в десния горен индекс – числовата ѝ стойност.
[66] Снимките са препечатани от КМЕ I: 22-24.

ⰔⰔ	ⰔⰔ muʃtlíte	ⰔⰔ Ⱃ	μῆ	ⰔⰔ	ⰔⰔ mis-lite	ⰔⰔ Ⱃ	Ⱃ	ⰔⰔ Ⱃ	ⰔⰔ
ⰐⰐ	ⰐⰐ naʃ	ⰐⰐ Ⱆ	νάς	ⰐⰐ	ⰐⰐ naš	ⰐⰐ Ⱆ	ⰐⰐ	ⰐⰐ Ⱆ	ⰐⰐ
ⰘⰘ	ⰘⰘ on	ⰘⰘ ◊	ῶν		ⰘⰘ on	ⰘⰘ ◊	ⰘⰘ	ⰘⰘ ◊	ⰘⰘ
ⰕⰕ	ⰕⰕ pócoi	ⰕⰕ ⰐⰐ	ποκόη		ⰕⰕ pocoi	ⰕⰕ ⰐⰐ	ⰕⰕ	ⰕⰕ ⰐⰐ	ⰕⰕ

В палеославистиката буквите са известни с наименованията *десетично* и *двайсетично и* (*иже*), като уточняващото определение ги диференцира по числово значение.

Разнообразието от акроними на разглежданите тук писменà в акростишната литература е контекстуално обусловено от съдържанието на отделните творби.

Че буквеното име ИЖЄ според азбучния акростих (така, както се е съхранил в паметта на поколенията) означава на старобългарски относително местоимение за *м. р. ед. ч.* ‘който’, не подлежи на съмнение в науката. Различно мнение по въпроса изказва Л. В. Савелиева, която смята, че в случая се касае за служебна дума със съюзна функция, означаваща ‘но, а’. В резултат от това твърде свободно тълкуване на литеронима ИЖЄ и нарушената цялост на акростиха след изключване от азбучния ред на 11-ата и 12-ата буква (Ѯ и Ѧ) възстановката на IV строфа (I фраза във втората енеада) според изследователката гласи: „*Но как?*“ (Ѫ + Ѣ), след което следва: „*Люди размышляйте*“ (Ѩ + ⰔⰔ) (Савельева 1994: 21). Неспазването на троичния принцип, заложен от Кирил във фразовия строеж на акростиха критикува Т. А. Иванова (Иванова 1999: 3-8; Иванова 2004: 86).

Различна концепция за мотивацията на литеронима ИЖЄ има и В. Йончев, според когото, както вече споменах, названията на глаголическите букви са съставени по особен начин – при тяхното именуване св. Кирил използвал думи от славянски език и няколко от „койне“, информиращи за това как са създадени формите на знаците и за вложения в тях подтекст (Йончев 1997: 108). Изхождайки от това, изследователят разпознава в графозвуковия състав на буквената фигура Ⱂ значението ‘ярем’ (Йончев 1997: 117).[67]

[67] Ето как според разбирането си В. Йончев представя звукопораждащия модел на буквата Ⱂ: „Знакът Иже е съставен от буква сричка II и буква сричка ЛО или буква сричка IH и ЛО. Могат да се използват и други варианти. Буквата Ⱂ влиза в състава на оформените знаци за шестия цикъл и е използвана като начална буква на думата IIЛО – добитък (гр. τετράποδα ‘четириноги’). Наименованието на думата е съставено от сричките II и ЛО.

Вторият смисъл на думата е изведен от гр. ζεύγλη ‘хомот’ (яремът, ζυγόν, се състоял от две ζεῦγλαι); гр. ζυγός ярем, иго; чифт, двойка (също означава и везни, теглилка, равновесие); ζεῦγος впрягане; домашни животни, добитък; лат. Jugum – ярем, двойка волове. Графичната

Единадесетата буква ѯ, която също означава звука [i], В. Йончев неправилно нарича с името ИКЪ, принадлежащо на знака ѳ (кирилско V). Нейната „слуховозрителна полифония“[68] той идентифицира със значението ‘привеждам в движение’.[69]

Х. Миклас, който счита, че формите на писмените знаци имат семасиологичен характер, разглежда начертанието ҂ като своеобразен логограм на буквеното име ИЖЄ с референт Иисус Христос. Подтитловото съкращение на името Иисус ѯ҂ѻ҃, реконструирано по кирилския запис ӥ҃с, засвидетелстван в Супр 114: 62, австрийският палеославист възприема като един вид ставрограма, която символно представя сцената на разпятието на хълма Голгота. Разбирано по този начин, глаголическото съответствие ҂ на буквата Ї в средата на абревиатурата изобразява Христовия кръст, а буквата ѻ҃ (кирилско С) в десния край представлява разпятието на Благоразумния разбойник с глава в нормална позиция – насочена нагоре, към рая (подобно на главата на Иисус). Вляво огледално обърнатият знак ѯ илюстрира разпъването на непокаялия се разбойник с глава надолу, към ада (подобно на разпятието на апостол Петър). Обстоятелството, че строежът на средната буква е диференциран спрямо този на страничните, според Х. Миклас съответства на известните в историята видове кръстове – Т-образен (Иисусов), разбойнически и обърнат (Петров кръст), и очевидно се свързва с различния начин, по който били приковавани осъдените на смърт чрез разпъване, целейки да отличи Христос от разбойниците (Miklas 2007: 50). Тази интерпретация, по мнението на изследователя, се подкрепя и от факта, че едно от ранните имена на тази буква е именно Иисоусъ.[70]

В символната интерпретация на Винке – Детрез буквите за *и* също визират Иисус Христос. Техните имена – ИЖЄ (за 10-ата буква) и ЇИСОУСЪ (за 11-ата) се явяват ключови думи в акростишието от втората деветка (на

форма на тази буква наподобява ярем. Рисунка символ. Също прилича на везни“. (Йончев 1997: 117).

[68] Изразът принадлежи на Ив. Добрев Вж. Добрев 2005: 87.

[69] Ето обяснението, което В. Йончев дава на графозвука ѯ: „Този знак е съставен от буква сричка Н в положение НО и буква сричка КА от азбуката на Плиска. Буквата влиза в състава на офор- мените знаци за втория цикъл и е използвана като начална буква на думата ИКЪ. Названието еполучено от звученето на сричките НО и КА. Вторият смисъл на думата е изведен от гр. ἴκα, аор. от ἵημι ‘привежда в движение’ (Йончев 1997: 112).

[70] Вж. и коментара у Димитрова 2021: 123.

десетиците), която според белгийските изследователи се отнася до небесните неща (за разлика от реда на единиците, касаещ Св. Троица, стотиците, които са за земните работи, и хилядите – за бъдещето). Първата строфа от имената на 10-ата, 11-ата и12-ата буква остава неразбираема за учените заради неяснотата на 12-ата буква. (Димитрова 2021: 140). По-късно те обясняват ГЕРВ като глагол със значение 'действам'[71] и разчитат фразата в смисъл „*Ти, който [в лицето на] Иисус помагаш*" (Димитрова 2021: 141).[72]

За името ИЖЄ у Л. Б. Карпенко няма приведени съответстващи му смислово библейски пасажи, вероятно заради повсеместната употреба на думата (Карпенко 1999: 80).

Ето и моят коментар към литеронимите за 10-ата и 11-ата буква от глаголицата?

Местоименното име ИЖЄ на писменàта, заемащи 10-ата и 11-ата позиция в азбучния ред на глаголицата, веднага ни отпраща към първата буква от Константин-Кириловото писмо – ⱂⰆⰎ (ѧ), чието име също принадлежи към класа Pronomina с техния крайно общ смисъл, неподатлив на отразяване чрез идеографски знаци. Контекстуализацията на 10-ата буква със съседните ѝ писменà по хоризонтала и вертикала показва, че ИЖЄ всъщност визира Иисус Христос, явявайки се вторичен заместител на името Му, очевидно с цел да се избегне неуместната употреба на теонима при назоваване на буквата.[73]

Акроним ИЖЄ за 10-ата буква от Константин-Кириловото писмо откриваме и в „Азбучна молитва" на Константин Преславски, където са разменени местата на десетичното и двайсетичното *и*, което е белег на късната текстова традиция на паметника (срв. съвременната българска кирилица, където също *й* следва *и*). Тук акростихът със съответния пореден номер гласи: „ИЖЄ ищєть єѵангєльска слова". В този случай обаче местоимението се отнася до всеки, който дири евангелските слова, разкривайки двойствената референция на прономинални названия като ИЖЄ и ⱂⰆⰎ, отнасящи се както към Богочовека, така и към простосмъртния човешки индивид в качеството им на онтологично свързани помежду си Първообраз и образ. ИЖЄ е Самото СЛОВО, но също така и този, който Го търси, за да Го усвои, да Го добие за себе си.

---

[71] Според Винке – Детрез буквата ГЕРВ има фонологична основа, свързана с преминаване на *д* в *г* и отбелязват, че тази особеност в сръбския език води до посочената замяна пред гласната *е* (Димитрова 2021: 141).

[72] Целият акростих в реда на десетиците според Винке – *Детрез гласи: „Ти, който [в лицето на] Иисус помагаш, как хората трябва да мислят, тъй като Синът е нашият покой*" (Димитрова 2021: 141).

[73] Нека си спомним и отпустителните пения на Господските празници: *Иже в вертепе Родивыйся, Иже во Иордане Крестивыйся, Иже на горе Фаворстей Преобразивыйся* и под.

В Рождественския акростих на Климент Охридски като акроним за 10-ата буква директно е употребено в подтитлово съкращение самото име ҃іс, а в Богоявленския акростих от същия старобългарски автор в тази позиция откриваме съществителното ИЗБѦВИТЄѦЬ (във формата за зв. п. ИЗБѦВИТЄѦѲ), което също визира Христос. Корелативният му глагол ИЗБѦВИТИ (във форма ИЗБѦВИ), избран за акроним от създателя на молитвата „Ѧзъ тебѣ припаданю милостиве“, отново се отнася до Господа.

Някои от абецедарите (Мюнхенски, Стокхолмски, Чайнички, Турски, Радославов), както и акростишните стихотворения „Ѧзъ есмь богъ“ и „Ѧзъ есмь всемоу мироу свѣтъ“ посочват като алтернативно наименование за десетата и единадесетата буква от азбуките И със значение в старобългарски език на съчинителен съюз *и*. По усвояването на непълнозначна дума за литероним буквите за *и* се схождат с още един знак от Константин-Кириловата азбука, чието име пък е предлог – ѿ (предлог ѡ). И в двата случая може да се предполага, че служебните думи представляват всъщност енигматични съкращения от пълнозначни имена – теоними, направени отново с цел да се предотврати излишното произнасяне на Божиите имена Ѡ<ЬЦЬ> и І<ИСѲУСЪ>.

Според Ж. Вереекен втората буква за *и* от глаголицата (на 11-то място, с числова стойност 20) напълно съответства на шестия знак от еврейската азбука – вав (ו).[74] Както славянската буква *и*, така и еврейският ו съвпадат със съчинителния съюз ‘и’. Тя отбелязва, че не случайно всички стихове от строфа ВАВ в азбучния 118-и псалом започват с думата ‘и’.[75] Тя изтъква и, че съгласно еврейското тълкуване тази буква сочи към Яхве, а според Амвросий Медиолански – към Исус Христос и към Бог Отец (Вереекен 1995: 11).

Моят прочит на буквите за *и* като концептограми се мотивира от историческите им връзки със знаци от по-стари писменост. Десетичното ИЖЄ,

---

[74] Свързано е с финикийското 𐤉 и заедно с него произлиза от древноханаанско 𐤉 и/или протосинайско писмо 𓌙 с реконструирано значение на ‘кука’, ‘колче’.

[75] По-долу привеждам строфа Вав от Пс. 118 според превода от 1940 г., който в случая е по-близък до еврейския оригинал от превода в изданието на Св. Синод на БПЦ. Вж. на адрес https://biblehub.com/bul/psalms/119.htm 75По-долу привеждам строфа Вав от Пс. 118 според превода от 1940 г., който в случая е по-близък до еврейския оригинал от превода в изданието на Св. Синод на БПЦ. Вж. на адрес https://biblehub.com/bul/psalms/119.htm

40 Ето, копнея за Твоите правила; Съживи ме чрез правдата Си.

41 Нека дойдат върху мене *и* Твоите милости, Господи, Твоето спасение, според словото Ти.

42 Ще имам какво да отговоря на онзи, който ме укорява, Защото уповавам на Твоето слово.

43 *И* не отнемай съвсем словото на истината от устата ми, Защото се надявах на Твоите съдби.

44 Така ще пазя Твоя закон постоянно На вечни векове;

45 *И* ще ходя на широко, Защото потърсих Твоите правила.

46 Ще говоря за Твоите свидетелства и пред царе, *И* няма да се посрамя;

47 *И* ще се наслаждавам в Твоите заповеди, Които възлюбих;

първата буква от името Іисоусъ, в славянски произхожда от грц. ЙОТА (Ι), а тя, на свой ред, от северносемитския знак ЙУД (י). Оттук следва и общността в интерпретацията на тези букви, свързана с практиката в еврейския език да се изписват само съгласните – материалната съставка на думите, а гласните – диханието, необходимо за произнасянето на съгласните, или изобщо да не се отбелязват, или да се маркират именно със знака ЙУД (י).[76] Така този знак станал за древните своеобразен проявител на словесната плът. Ето защо съответната на тази буква и в глаголицата се оказва най-пригодна да се превърне в символ на творческата изява на Словото, както и на неговото явяване в зрим, телесен образ на земята.



Във формално отношение на базата на асоциативно-геометричния рационализъм вертикалната хаста, оформяща десетичното ИЖЄ, може да бъде тълкувана като образ на световната ос,[77] която свързва Небето и земята, а петлиците от двете ѝ страни в горната част на буквата, разположени в първия и последния (осми) сектор от колелото на времето в глаголическата матрица,[78] бележат неговите начало и край, т. е. тъждествени са на Алфата и Омегата, присъстващи често в Христовия монограм. Следователно можем да разчетем посланието на буквената фигура така: Иисус – космическият стожер, Началото и Краят.

Другият вариант на десетичното ИЖЄ е изграден върху постулата триъгълник △. Вгледаме ли се по-внимателно в макрочертежа на алографа, ще видим, че в него освен триъгълника присъства и кръстът в неговата хиксобразна форма (първата буква на името Христос). Конфигурацията изобразява, че Иисус Христос (постулат Х) е Един от Троицата (постулат △) – Въплътеното Божие Слово – Начало и Край на всичко (постулат двойна спирала ∽, изразен чрез петлиците).



Тази посока на тълкуване се подкрепя и от числовата символика на буквите за *и*. Двата алографа на десетичното ИЖЄ (или И) – първо Ѫ, а после и Ѭ, поставени в самото начало на II паратактичен ред (енеадата на десетиците, бележеща в моето тълкувание първото пришествие и активната дейност на Въплътилия се Божи Син между човеците), означават числото 10, което за питагорейците е свещено, символ на световното сътворение:

---

[76] Както и останалите езици от семитската група, староеврейският използва консонантно писмо, при което се отбелязват само съгласните (т. нар. абджади). С течение на времето графемата ЙУД (י), чиято първоначална функция не е била такава, е развила диакритична функция да отбелязва вокал с цел улесняване на разбирането, особено при опасност от двусмислие.

[77] За вертикала като символ на световната ос вж. Шевалие, Геербрант 1996: 144 – 145.

[78] За глаголическата матрица подробно вж. Илиева 2026.

всичко произлиза от десетката и се връща към нея.[79] Св. Константин-Кирил дава християнска интерпретация на тази древна нумерологична символика, внасяйки христологичен смисъл в графемите ⰲ и Ⱆ. Ако ⱗⰵⰸ е символ на Второто Лице на св. Троица в лоното на Отец, то ⰻⰶⰵ (или И) с числова стойност 10 е образ на проявата на Същото това Второ Лице в света, за да открие на човеците истината за Бога. На свой ред, буквата ⰸ отговаря на числото 20, което в езическите религии означава соларния бог във функцията му на архетип на съвършения човек (Шевалие, Геербранд 1995: 241). Св. Кирил преосмисля древната символика, обвързвайки я с образа на Иисус Христос като Втори (небесен) Адам, който възстановява увредената от греха природа на Първия (земен) Адам (1Кор.15:45, 47-49).

В синтактичния ред на глаголицата буквите ⰱ ⰲ / Ⱆ са разположени една след друга, образувайки съчетанието ‘Аз Иисус’ и разкривайки по безспорен начин референцията на пропириизираното първолично местоимение в името на буквата.



И така, в заключение може да се каже, че на всички семантични равнища на знаците за *и* се утвърждава отнесеността им в символно отношение към Месията Иисус, което впрочем обяснява от един по-различен аспект взаимозаменимостта на техните имена. Аналогията им с гръцките букви ЙОТА и ИТА, които са част от името ΙΗΣΟΥΣ на гръцки, също подсилва това внушение.

3.2.3.2. Анафоричното местоимение като име на 6-ата глаголическа буква Э

Освен широко известното наименование ЮСТЬ, засвидетелствано в приписваното на св. Константин-Кирил стихотворение „ⱗⰰⰷ ⱑⰽⰻ ⰲⱄⰵⰿⱆ ⰿⰻⱃⱆ ⱄⰲⱏⱅⱏ“ и абцедарите, азбучната акростишна традиция пази и други презентативни думи за шестата буква **Э** от старобългарските азбуки, както може да се проследи от приведената синоптична таблица.

„Азбучна молитва“	Ⱁⰶⰵ ⰱⱆⰴⰵⱅⱐ ⰽⰰ ⱆⱄⱂⱔⱈⱏ ⰲⱐⱄⱔⰿⱏ
„Рождествен акростих“	Ⱁⱄⱅⱐⱄⱅⰲⱁⰿⱐ ⱌⱃⱑ ⰱⰲⰵⱅⱐⱎⰰⰲⱐⱎⰰⱍⰻⰰⰽⰰ, ⰽⰵ ⱅⱃⱐⱂⱔ ⰱⰵⰸⰿⰰⱍⰰⰻ‘ⰽⱁⱁⰵ ⱄⰾⱁⰲⱁ

[79] Новейший философский словарь (А.А. Грицанов, 1999). ПИФАГОРЕИЗМ

„Богоявленски акростих“ (По Иванова)	Ѥгда видѣ мл҃де, пр҃тeча твои г҃и ꙗко проста ч҃ка на иѡрдана гр҃ѣдоуща и възьпи …
„Богоявленски акростих“ (по Стипчевич)	Ѥгда те видѣ м(ило)ср(ь)де пр(ѣте) … на Иѡрданъ гредоуща...
„Заупокойни стихири“	Ѥг҃а хощеши соудити м҃лосрьде …
„Азъ есмь всемоу мироу свѣтъ“	Єсть гнѣвъ" мои на гр҃ѣшникы.
„Аз преже о господе бозе начинаю вещати“	Ѥсть бо начало и свершение всѣмъ глаголамъ ѿ него.
„Азъ есмь богъ“	Ѥсмъ бо.
„Азъ есмь богъ первый“	Ѥсть слово мое
„Азбука за Адам“	Ѥс(те)ство свое наго видѣвъ, крыашес(я) смоковным ли ствиемъ.

От данните виждаме, че най-често за презентант на **э** е използвана форма на сегашно време от глагола бъıти (в три от случаите) или отвлеченото име от същия корен єстьство (в два акростиха), по-рядко е предпочетено като акроним съюзното наречие єгда (в други три по-късни азбучни произведения). В древната по произход „Азбучна молитва“ като име на буквата се сочи местоимението ѤЖЄ. Ако и сведенията на най-близките по време свидетелства да се разминават относно наименованието на знака **э**, те все пак са съгласни в едно – и двата му варианта – ѤСТЬ и ѤЖЄ – са свързани семантично с творението. Какво имам предвид?

Името ѤЖЄ представлява по своята форма ср. р. ед. ч. от относителното местоимение ИЖЄ и е съотносимо с наименованията на други глаголически букви, назовани посредством местоимения (ѦЗЪ, ИЖЄ, ѺНЪ, ТЪ). В частност знакът **э** чрез името си ѤЖЄ пряко корелира с името на буквите за *и*, което, както бе казано по-горе, се явява друга форма (м. р. ед. ч.) на същото местоимение ИЖЄ. Тук граматичната характеристика на двете наименования носи дълбок онтологичен смисъл, противопоставяйки двата денотата ИЖЄ и ѤЖЄ по техните битийни характеристики – мъжкият род на знака ИЖЄ означава неговия денотат като активен субект (Бог), докато ср. р. на ѤЖЄ определя означаемото с него като пасивно обективно съществуващо (творение).

Името ѤСТЬ пък се явява спрегната глаголна форма (сег. вр. 3 л. ед. ч.) от екзистенциалния глагол бъıти, който означава състоянието на съществуване. И ако субективната, самоосъзнатата и лична форма на съществуване се заявява в 1 л. (ѦЗЪ ѤСМЬ), то за външното на Абсолютния Дух обектив-

но, неосъзнато и безлично съществуване бива усвоена третоличната форма – ІЄЖЄ ІЄСТЬ ‘което е’. Смисълът не се променя дори ако допуснем, че ієсть е съкращение от съществителното ієстьство.[80]

Относно потеклото на двата литеронима за шестата буква от Константин-Кириловата азбука Ж. Вереекен смята, че може да ги определим като калки на съществуващите в коментарната традиция интерпретативни названия на петата буква от староеврейската азбука ХЕ (הֵי),[81] чието име съобразно тълкуването на Амвросий Медиолански означава *est* (3 л. ед. ч. сег. вр. от esse) или *vivo* ‘жив’, срв. стб. ІЄСТЬ, докато у други екзегети отговаря на показателно местоимение[82] – в лат. ista (според Йероним), а в гр. αὐτή (според Евсевий), срв. ІЄЖЄ в „Азбучна молитва“. Към наблюдението на Ж. Вереекен ще добавя, че сходството в имената на посочените букви съвсем не е случайно, като се вземе предвид и близостта в техните начертания.

Прави впечатление, че нито Фр. Винке и Р. Детрез се спират на буквата **Э**, когато анализират наименованията на отделните глаголически писмена̀, нито Л. Б. Карпенко привежда съответстващи на **Э** в смислово отношение библейски пасажи, когато коментира отношението на буквените имена към понятийната система в Свещеното писание (Карпенко 1999: 80, 2004: 98-99). Причина за това вероятно е повсеместната употреба и на двете думи – ІЄСТЬ и ІЄЖЄ, усвоени като литероними буквата **Э** и възприемането им като прости граматически свръзки без особено концептуално значение.

Напротив, като пълнозначен екзистенциален глагол тълкува ЄСТЬ Л. В. Савелиева, превеждайки го в съчетанието „Дѡбрѡ єсть“ от състава на азбучния акростих като „Доброто съществува!“. По аналогичен начин интерпретира името на шестата буква и Х. Миклас.

В. Йончев, според когото Константин-Кирил е избирал за формите на глаголическите писмена̀ елементи от Азбуката на Плиска със звучене, каквото му е било нужно да създаде специални думи (вече на койне) за понятия, определящи втория смисъл на буквите, извежда името на шестата буква от гръцката дума εἶαρ ‘утро’, като го обяснява през генерирана от фигурата модул звукопоредица.[83]

---

[80] Єстьство е едно от имената на буквата **Э** и според Х. Миклас. Вж. Miklas 2007, abb. 3.

[81] Буквеното име he (הֵי) етимологично възхожда към корена *ḥāyâ* със значение ‘да стана’ или ‘да бъда’, ‘да живея’ (< *ḥyw*).

[82] Това тълкуване вероятно се основава на еврейското лично местоимение в 3. л. ед. ч.

[83] Ето как според разбирането си изследователят представя звукопораждащия модел на буквата **Э**: „Буква ЕСТ е съставена от буква сричка ЕА от азбуката от Плиска. Буква Е влиза в състава на оформените знаци за четвъртия цикъл и е използвана като начална буква за думата ЕІА (πρoί ‘ранно утро’. Вторият смисъл на думата е от гр. дума εἶαρ ‘утро’. Втората форма на буквата се получава, като се прибави към нея хоризонтална черта над нейната хоризонтална, разполовяваща окръжността, линия. Тази допълнителна линия има звукова стойност ІО (ІІО). Тогава

3.2.3.2. Анафоричното местоимение като име на буквите ѧ и ѫ

По-долу привеждам синоптичната таблица на акронимите, използвани за задната носовка в различни азбучни произведения. От данните в нея се вижда, че основен акроним тук отново е анафоричното местоимение ИЖЄ, този път във формата му за вин. п., ед. ч. Срещат се и двата варианта – без йотация ѪЖЄ (в Богоявленския акростих по Скопския препис) или със такава – ЮѪЖЄ, респ. ЮЖЄ според късните паметници, в които носовката се замества от наследника ѝ в по-новия език – Ю. Навсякъде в азбучните акростишни творби местоимението визира светата Троица. Само в един от преписите на Богоявленския акростих то е отнесено към св. Богородица. Следователно тук отново виждаме познатата ни вече от наименованията на други букви антономасия на теонимите с местоимения или други заместителски имена в азбучния акростих. Като акроним за задната носовка в тълковната азбука „Ѧз прѣже о господѣ бозѣ начинаю вещати“ се среща и относителното наречие ЮдоѸ / ѪдоѸже ‘където, откъдето’ в два поредни стиха – в първия е употребен йотуваният вариант, а в следващия – нейотуваният. В качеството си на литероним на 36-ата буква, тълкувана от мене като буквата на Страшния съд (Илиева 2025), местоименното наречие ЮѪДѸ ‘където, откъдето’ може да се възприеме като своего рода евфимистично наименование, с което не се изрича името на нещо ужасно (ада, тартара), а вм. него се употребява дума-заместител.[84]

ѲЄ[11]	Азбучна молитва	Юже (трцеу) поють вьсакыи вѣздрасть
	Рождествен акростих	Ѭже (троицѣ) славать ѧгглы вес покон …
	Богоявленски акростих (по Кл. Иванова)	Ѭже (троицѣ) славать хероувимь, власти, силы и гдьства …
	Богоявленски акростих (по Б. Стипчевич)	Юже (троицѣ) хвалеть хероувимы … Юже (цѣоу) пророкоше вси пръци.
	Аз прѣже о господѣ бозѣ начинаю вещати	Юдѹ же прославика, первозаконни люд(и)к прѣвнаящиса. (вер. по грешка за Ю) Ждѹ же възвысик(я) посѣдѣлыи оучы(у)др(и)лъ еси.
	Азъ есмь коегъ	———
	Азъ есмь коегъ первыи	Ѫ Юже (троицѣ) ѿ пр(є)ст(о)ла славы, (може би са объркани стиховете за ю и големия юс)
	Заупокойни стихири	----------

наи- менованието се допълва и към думата ЕІА се добавя ІІО, което с буквите за свързване СТ дава нова дума ЕІАΣТІІО или Е с ІО – ІЕСТЬ. Думата ЕІА означава УТРО, символ на утрото, на изг- рева на слънцето. Като графична форма тя ни показва как лъчите на Слънцето идват от изток и огряват през малкия отвор а буквата, част от земята и небето.

[84] От друга страна, подобно на имената на други букви ЬЖДОУ би могло да се интерпретира и като заместник на пълнозначната дума ЬЖДОЛЬ ‘долина’ (долината на смъртта, огнената геена, както условно наричам знака ѲЄ). Вж. Илиева 2025.

Заключение

И така, на предходните страници разгледах антономазията като един от способите за именуване на част от буквите в глаголическото писмо. Съществуващите до този момент в науката класификации на славянските литероними, основани на тяхната граматическа принадлежност, произход или функционалност, бяха допълнени с още една подялба, базирана върху критерия „мотивировка на наименованията“ и насочена към търсене причината за избора на конкретно буквено име. Защо, например, за знаците ⱋ, ⱁ и ⱂ са усвоени точно тези имена, обединени помежду си от своята пределно обща семантика като означения на понятия, свързани с езика – *Буква, Дума, Име*, и защо една служебна дума като предлогът ⱳ е избрана да назовава ⱁ; каква връзка биха могли да имат тези названия с другите презентативни думи, използвани в традицията като акрофонични ключове за съответните писмена; как се съотнасят с останалите им семантични равнища като концептограми от знаковата система на Константин-Кириловото мисионерско писмо, доколко са обусловени от влиянието на предходни образци. Изследването показва, че съставителят на първата славянска азбука следва семитските писма в именуването на буквите с проприизирани познати думи от общоупотребимия език и контекстуализирането им в мнемонични акростишия за целите на обучението, а специално от свещената еврейска азбука заимства практиката за употреба на заместителски генерализиращи наименования наместо Божието име. Като пряка заемка може да се приеме само литеронимът ИМѦ за ⱂ, докато замените БѪКѢ ⷮ БѢГЪ и ГЛАГѢЛЪ за ГѢСПѢДЬ са оригинални творчески решения на Константин-Кирил, продиктувани от идейния замисъл и съдържанието на азбучното послание. Що се отнася до времепоявата на тези антономасии, аз смятам, че не е изключено и двете версии на акростиха – дидактичната и изповедно-катехизичната – да принадлежат на Константин-Кирил, който създал първата за целите на практическото преподаване на азбуката, а втората – за нуждите на мисионерството и разпространението на новата религия сред покръстените наскоро славяни.

Наличието на толкова много местоимения, проприизирани като литероними в различни техни морфологични форми, е едно от доказателствата за контекстуалната свързаност на буквените имена, доколкото местоименията са референтни думи, чиято отнесеност се изяснява единствено в рамките на текст и хипертекст. Съпоставката с другите семантични равнища на знаците (начертание, числова стойност, място в системата) отвеждат към предполагаемите референти, които визират вместо-имената, доказвайки христоцентричността на тази азбука. Прономиналната мотивация на част от славянските литероними подкрепя предположението за вторично „преименуване“ на някои от буквите в глаголическото писмо чрез замяна на първоначалните им имена, които в хипотетичния текст на оригиналната акростишна творба

са назовавали Бога, освен с пълнозначни думи, обозначаващи Го по Негов характерен атрибут и действие, или чрез служебни, изразяваши отношението Му спрямо нас, също и с референтни думи – местоимения, индикиращи смяна на ракурсите в азбучния акростих. Този метод на буквена номинация има своята обосновка в аналогичната практика у ортодоксалните евреи да използват наместо Божиите имена различни епитети и други заместители с цел да не нарушат третата Божия заповед и по свой начин показва сакралността на писмото, в чиято литеронимия е приложен.

Използвана литература

Велчева, Боряна: Названията на буквите в първите абецедари като източник на езикови данни. In: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100 год. от смъртта му. София: БАН, 1969, с. 369-373.

Велчева, Боряна: Которые 38 букв создал Константин-Философ. In: Славянские культуры и Балканы, 1. София, 1978, с. 57-61.

Велчева, Боряна: Абецедар. In Динеков, П. (гл. ред.): Кирилометодиевска енциклопедия. Т. 1. София: БАН, 1985, с. 20-26.

Вереекен, Жанин: Названия глаголических букв и иудейско-христианская традиция. In: Palaeobulgarica, 1995, XIX, № 1, с. 5-14.

Георгиев, Емил: Начало на славянската писменост в България. Старобългарските азбуки. София: „Култура“, 1942. 88 с.

Глазунова, Ольга И.: О счетном значении глаголицы. In: Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация, 2020, т. 18, № 2, с. 46-61.

Демкова, Наталья С. – Дробленкова, Надежда Ф.: К изучению славянских азбучных стихов. In Лихачев, Д. С. (отв. ред.): Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы, 1968, т. 23. Ленинград: АН СССР – Институт русской литературы (Пушкинский дом), с. 27-61.

Димитрова, Инна: Глаголицата в съвременните изследвания. Теории за произхода на глаголицата. София: За буквите – О писменех, 2021. 285 с.

Динеков, Петър – Куев, Куйо – Петканова Донка (съст.): Христоматия по старобългарска литература. София: Наука и изкуство, 1974.

Добрев, Иван: В защита на глаголическите писмена. In: Български език, 1969, 19, № 3, с. 241-246.

Добрев, Иван: Глаголицата. София: Slavia, 2005. 397 с.

Загребин, Вячеслав М.: Заупокойные стихиры АЗЬБУКОВНЕ в сербском Требнике XIII века. In: Археографски прилози, 1981, бр. 3, с. 65-91.

Иванова, Татьяна А.: О названиях славянских букв и о порядке их в алфавите. In: Вопросы языкознания, 1969, № 6, с. 48-56.

Иванова, Татьяна А.: О новой интерпретации славянского азбучного именника как текста. In: Научные доклады. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 1999. с. 3-8.

Иванова, Татьяна А.: Глаголица: новые гипотезы (несколько критических замечаний по поводу новых исследований о первой славянской азбуке). In: Труды Отдела древнерусской литературы, 2004, т. 56. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, с. 78-93.

Иванова-Константинова, Климентина: Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите в среднобългарски празничен миней. In Динеков, П. (отг. ред.): Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София: БАН, 1971, с. 341-365.

Илиева, Лилия: Абецедар на славянска азбука, предхождаща глаголицата и кирилицата. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014.

Илиева, Татяна: Глаголическият семиозис в светлината на християнското учение или за иконичността на константин-кириловото мисионерско писмо. In: Списание на БАН, CXXXVIII, № 6, Българска академия на науките, 2025, с. 34-47.

Илиева, Татяна: Още веднъж за символното значение на глаголическата азбука. Интерпретация на знака Ѿ. In: Девятнадцатые Загребинские чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (8–9 октября 2024). Санкт-Петербург: РНБ, 2025, с. 224-247.

Илиева, Татяна: Към въпроса за символното значение на глаголицата. Тълкуване на глаголическите букви Ⱍ Ⰷ и Ⱏ. In: Диптих / Dyptych. Издание на Центъра за систематическо богословие и на катедра „Библейско и систематическо богословие“ на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“, 2025, вып. 1, № 2, с. 47-73.

Илиева, Татяна: Езикът на сакралната геометрия в глаголическите знаци, или за семиотичния код на Константин-Кириловото мисионерско писмо. Под печат в Т. XXV от Годишниците на Асоциация „Онгъл“ / The Annual of the 'Ongal' Association, т. 25.

Илчев, Петър: Азбуки. In Динеков, П. (гл. ред.): Кирило-методиевска енциклопедия. Том I, А – З. София: БАН, 1985, с. 34-49.

Илчев, Петър – Велчева, Боряна: „Т“. In Грашева, Л. (гл. ред.): Кирило-методиевска енциклопедия. Том IV. София: БАН, 2003, с. 25-27.

Јовановић-Стипчевић, Биљана: Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке према стихирама на Рођење и Крштење у српском препису. In: Археографски прилози, 1981, бр. 3, с. 93-121.

Йончев, Васил: Азбуката от Плиска, кирилицата и глаголицата. София: ARS Millenium MMM, 1997. 182 с.

Карпенко, Людмила Б.: Славянская священная азбука: Семиотический анализ в контексте Библии. Саратов: Издательство Самарской гуманитарной академии, 1999. 196 с.

Карпенко, Людмила Б.: Священная азбука Кирилла. Самара: Офорт, 2004. 218 с.
Куев, Куйо: Черноризец Храбър. София: БАН, 1968. 454 с.
Львов, Андрей С.: Очерки по лексике памятников старославянской письменности. Москва: Наука, 1966. 320 с.
Минчева, Ангелина: Мареш, Франтишек Вацлав (Mareš, F.V.). In Динеков, П. (гл. ред.): Кирило-методиевска енциклопедия. Том II, И – О. София: БАН, 1995, с. 609-617.
Рубан, Ю. И.: Аминь. In: Православная энциклопедия «Азбука веры». Достъпно на адрес: https://azbyka.ru/amin
Саблина, Нина П.: Каким богатством мы владеем: Откровенное и сокровенное в славянской азбуке. In: Русское самосознание, 1999, № 6. Достъпно на адрес: russamos.narod.ru/06-08.htm
Савельева, Лидия В.: Сакральный смысл славянской азбуки: Напутственно слово Первоучителей славян. Петрозаводск: Север, 1993, № 3, с. 152-158.
Савельева, Лидия В.: Славянская азбука: дешифровка и интерпретация первого славянского поэтического текста. In: Проблемы исторической поэтики, 1994, № 3, с. 13-31. Достъпно на адрес: https://poetica.petrsu.ru/journal/article.php?id=2371 .
Славова, Татяна: Старобългарски език. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2017. 400 с.
Степанов, Юрий С.: Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов в связи с историей культуры. In: Вопросы языкознания, 1991, № 3, с. 23-45.
Тодоров, Георги: Щастието да бъдеш православен. София: ИК „Искони“, 2020.
Турилов, Анатолий А.: Глаголица. In Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси (ред.): Православная энциклопедия, 2011, т. 11, с. 538-543.
Шевалие, Жан – Геербрант, Ален: А. In: Речник на символите, т. 1, 2. София: ИК „Петриков“, 1995, 1996.
Ambrosii Mediolanensis episcopi opera. Достъпно на адрес: Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 14-17.
Hieronymus: Epistula №30 (Ad Paulam). In: Migne, PL, 22, col. 443-444.
Eusebii Caesariensis Praeparatio Evangelica: Werke. B., 1954–1956. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica / Hrsg. K. Mras. 2 Tl. (GCS; 43/2).
Eusebii Hieronymi opera omnia. In Migne, J. P.: Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL). T. 22. Col. 441-445. Liber de nominibus hebraicis. De Psalterio (PL. T. 23. Col. 827-828).

Mareš, Fr.: Azbučna Mseń z rukopisu Státní veřejné knihovny Saltykovy-Ščedrina v Leningradě (sign. Q I 1202). (Původní text abecední básně?). In: Slovo, 1964, № 14, s. 5-24.
Marti, R. – Veder, W.: Die Freiburger Diskussionsrunde zur Entstehung der Glagolica. In Miklas, H. – Richter, S. – Sadovski, V.: Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur. Wien. ÖAW, 2000, s. 227-243.
Miklas, H. et al.: Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftcultur. (ÖAW, Phil.-hist. Kl., Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abt. 41), herausgegeben von H. Miklas unter der Mitarbeit von S. Richter und V. Sadovski. Wien: ÖAW, 2000. 243 s.
Miklas, H.: Schrift und Bild. Zur Darstellungsfunktion der Glagolica des Slavenlehrers Konstantin-Kyrill. In Schnitter, M. – Vavra, E. – Wenzel, H. (eds.): Vom Körper zur Schrift. Sofia: Iztok – Zapad, 2007, S. 45-79.
Samilov, M.: Das glagolitische Alphabet. Das heidnische und christliche Slaventum. In: Hensel, W. et al. (eds.): Acta II. Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati. (= Annali instituti slavici VI). Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, S. 98-104.
Vajs, Josef: Rukověť hlaholské paleografie. In: Rukověti Slovenského Ústavu v Praze, svazek II. V Praze, 1932.
Vynke, Fr. – Detrez, R.: De l' Origine et de la Structure de l' Alphabet glagolitique. In: Orientalia lovavaniensia periodica, 1992, Vol. 23, pp. 219-250.

Източници

БЕР I – Български етимологичен речник, Том I (А–З). Съставили: Вл. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. Редактор: Вл. И. Георгиев. София: БАН, 1971, XCV+679 стр.
БИБЛИЯ – текст, тълкувания, беседи, наставления, библейски речник, карти и други ресурси Св. Писание. Достъпно на адрес: www.pravoslavieto.com
Кирило-Методиевска енциклопедия. В 4 тома. София: „Проф. М. Дринов", 1985 – 2003.
ЕЭБЕ 1908 – 1913: Еврейская Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. В 16 томах. Санкт-Петербург: Издательство Общ-ва для научных еврейских изданий и Издательство Брокгаузъ – Ефронъ.
Новейший философский словарь, А. А. Грицанов, 1999.

ИННА ДИМИТРОВА[1]

Графична и теологическа интерпретация на свещеното име Исус в ранната глаголическа традиция

DOI 10.17846/pdjkss.2026.227-235

Dimitrova, Inna: Graphemic and theological aspects of the sacred name "Jesus" in the early glagolitic tradition

This paper examines the graphic and theological rendering of the sacred name "Jesus" (*Nomina Sacra*) in early Glagolitic Gospel manuscripts (*Codex Marianus*, *Codex Zographensis*, and *Codex Assemanianus*). It analyzes the paleographic distribution and phonological/symbolic functions of the three Glagolitic -graphemes (Izhe-10, Izhe-20, and the *i*-allograph) used in abbreviation forms. Countering Leszek Moszyński's thesis that Constantine-Cyril strictly preserved the Greek form () without Slavic inflectional endings, the paper highlights the deliberate theological, onomasiological, and palindromic design of the Glagolitic sacred abbreviation. By assessing structural parameters such as two-letter versus three-letter patterns, full forms, and the positional selection of graphemes, the study demonstrates how orthographic variations reflect underlying developmental stages, Hellenizing tendencies under Tsar Simeon, and alignment with Constantine-Cyril's original alphabetic symbolism.

Nomina Sacra; Glagolitic tradition; Sacred Name Jesus; Old Church Slavonic; Codex Marianus; Codex Zographensis; Codex Assemanianus; paleography; Konstantin-Cyril.

Генезис и еволюция на феномена Nomina Sacra в контекста на ранно-християнската писмена култура

Системата на свещените съкращения, известна в научната литература с латинския термин *Nomina Sacra*, представлява един от най-забележителните и специфични елементи на раннохристиянската ръкописна традиция. Първоначално възникнала в гръцките библейски папируси, тази традиция обхваща съкращаването на ключови имена и титли, като ги отделя от общия словесен поток чрез специфични графични знаци, най-често хоризонтална линия, поставена над буквите.

Произходът на *Nomina Sacra* се проследява до най-ранните оцелели християнски кодекси от II и III век. В най-ранните паметници се забелязва системно съкращаване на думите за Бог (*Θεός*), Господ (*Κύριος*), Исус (*Ἰησοῦς*) и Христос (*Χριστός*). Изборът на тези конкретни думи не е случаен;

[1] Д-р Инна Димитрова, Университет по библиотекознание и информационни технологии, бул. "Цариградско шосе" 119, 1784 София, България. ORCID 0000-0002-8480-7965.

те формират ядрото на християнската керигма и тяхното графично обособяване служи като визуално изповедание на вярата.

Разширяването на списъка на *Nomina Sacra* до стандартните петнадесет думи през Константиновата епоха (IV век) включва понятия като Дух (*Πνεῦμα*), Син (*Υἱός*), Давид (*Δαυίδ*), Кръст (*Σταυρός*), Майка (*Μήτηρ*), Отец (*Πατήρ*), Израил (*Ἰσραήλ*), Спасител (*Σωτήρ*), Човек (*Ἄνθρωπος*), Йерусалим (*Ἱερουσαλήμ*) и Небе (*Οὐρανός*). Тази еволюция отразява нарастващото литургично и догматично значение на тези термини. Съкращението е било форма на почит, подобно на юдейската практика за избягване на пълното произнасяне или изписване на Тетраграматона (*YHWH*).

В славянската книжовна традиция, започнала с мисията на светите братя Кирил и Методий, системата на *Nomina Sacra* е възприета и адаптирана към спецификите на глаголическата азбука. Тук тя придобива нови измерения, свързани с уникалната структура на глаголицата, където всяка буква притежава не само звукова и числова стойност, но и собствено име и символно значение.

Стандартни гръцки форми и онтология на славянския модел

За да се разбере спецификата на глаголическото изписване на Христовото Име, е необходимо да се разгледат гръцките прототипи, които служат за основа на славянската практика. Гръцкото име *Ἰησοῦς* (Исус) произхожда от еврейското старозаветно име Iehoshua/Jeshua, което в LXX е транслитерирано според гръцките фонологични и граматични норми, като се заменя семитската буква *shin* за звук /sh/, който липсва в гр.език, с гръцката *сигма* /s/; гутуралът *ayin* /a:/ се премахва и на негово място се добавя втора *сигма* – обичайно гръцко окончание за имена от м.р. В гръцките ръкописи името *Ἰησοῦς* (Исус) обикновено се съкращава по два основни начина:

Тип съкращение	Гръцки запис (Номинатив)	Гръцки запис (Генитив)	Описание
Контракция (2 букви)	ΙΣ	ΙΥ	Първа и последна буква
Суспензия (2 букви)	ΙΗ	-	Първите две букви
Разширена контракция	ΙΗΣ	ΙΗΥ	Първите две и последната буква

В славянска транслитерация новозаветното *nomen sacrum Ἰησοῦς* също има своите особености: на мястото на двата знака – *йота* и *ета* се отбелязва една *и*-графема; съхранени са двете *сигми* и диграфът *омикрон-ипсилон*;

предмет на дебат е наличието на славянско окончание за имена от м.р. – ъ (*еръ*) в онтологията на Христовото Име.

За отразяване на гръцката *йота*, която заема централно място в абревиатурата на Христовото Име ранната глаголица разполага с три графични знака, отразяващи фонемата /i/:

Иже-10 (Ⰻ): Графично напомня на гръцката *йота* (10) и има същата числова стойност.

Иже-20 (Ⱛ): Специфична глаголическа графема, съставена от геометрични форми със символно значение (равностранен триъгълник и кръг) и числова стойност (20), различна от тази на гръцката *ета* (8).

Безчислов алограф (Ⱏ): Използван по-рядко и считан от някои изследователи за трета *и*-графема.

Според Иван Гълъбов (1980) тези буквени знаци не отразяват един и същ звук, и затова са обособени както числово, така и функционално и фонологично – Иже-10 се среща в начало на дума и след гласен звук, а иже-20 в средата, след съгласна или между две съгласни и в края на дума. С алографа на иже-10 (който е безчислов), се изписва диграфът ы. Поради това позиционно разпределение ученият заключава, че първоначално иже-10 се произнася с йотация /ji/, алографът има стойност /j/, а иже-20 е обичаен знак за /i/. Според Гълъбов, по-късният етап от развоя на езика е белязан от разколебаване на ортографските правила и звуково уеднаквяване на трите знака под гръцко влияние. Тези наблюдения са важни за по-нататъшното ни изследване.

Друг аспект от представянето на Христовото Име в ръкописите с ранна глаголица се отнася до броя на включените в абревиатурата елементи. Разглеждайки църковнославянската система от съкращения, полският учен Лешек Мошински , отбелязва, че гръцките имена в старобългарския/ староцърковнославянския текст, са адаптирани нормативно към изискванията на славянската флексия. Т.нар. *nomina sacra*, точно както в гръцкия оригинал, са били написани съкратено, но винаги с добавяне на флексивни окончания. Според учения, Само съкращението **ІС** е оставено непроменено. Константин не е посмял да промени формата на името, което за християните е било не само *nomen sacrum*, а *nomen sacerrimum.* Уважаваният полски учен в заключението си констатира, че Кирил и Методий са се опитали да запазят и разпространят сред славяните най-правилната форма на името **ІНСОUС**, изписана като **ІС** и съответна на гръцкия език от IX в., с гръцка флексия, когато е възможно (оттук идва gen.-acc и dat. **ІСҮ** и развитите славянски флексии **НСОҮСА**, **ИСОУСОВИ** и пр.). Появата на краесловен *еръ* при изписването **ИСОУСЪ** Мошински счита за по-късно явление, свързано с изчезването на слабите ерове, но за първите славянски текстове според него трябва да се приеме формата **ІС**.

Като контрапункт на тезата на Мошински може да се приведе мнението на Татяна Славова 2017, че действието на тенденцията към възходяща

звучност е безизключително в ранния старобългарски език (до към края на X век) и обхваща и неславянски думи, като исоусъ, давыдъ, цѣсарь, аминъ. Според Славова тази тенденция се разколебава в края на старобългарския период, когато започват да се появяват срички, завършващи на консонант.

Тезата на Мошински насочва финландския учен Сергей Темчин към съпоставка на ранните славянски ръкописи според признака наличие/липса на краесловен *еръ* в именителен падеж на абревиатурата (фиг. 1). Според заключението му, това разпределение поддържа безусловно тезата за архаичността на двусъставната абревиатура (**ИС**), която се явява единствена форма в Зографското евангелие (считано по други признаци за най-древно) и с широка употреба в Мариинското евангелие заедно с трисъставната абревиатура. Тези паметници Темчин счита за по-ранни в сравнение с Асеманиевото евангелие, Зографския палимпсест, Охридските листове, Боянския палимпсест и Зографско-2 (горен текст), в които се използва предимно или само трисъставна форма на новозаветната абревиатура (**ИСЪ**). Според Темчин формите ИС и ИСЪ принадлежат на различни ортографски системи.

Фокусът върху формалните признаци на абревиатурата (дву- или трисъставна, флексия/номинатив), отклонява вниманието от палеографските особености в споменатите глаголически ръкописи на теонима Исус, които изследователите остават на заден план.

На графичните особености в отразяване на абревиатурата обръща внимание австрийският учен Хайнц Миклас. В своето изследване Хайнц Миклас възстановява първоначалната азбучна концепция на глаголицата, която според него включва както функционалните буквени признаци (първични-фонетични и вторични-числови), така и редица други, които той обобщава като естетико-технически (буквен знак, буквено име, азбучни взаимовръзки, текстологична буквена репрезентация). Особено внимание ученият обръща на абревиатурата на Христовото Име, за която в глаголицата е създаден специален символен знак – т.нар. „евангелски палиндром“, според името, дадено от Иван Добрев, съставен от двете графично инверсни букви – иже-20 и слово-200. Миклас изследва първоначалната транслитерация на името Исус в славянската ръкописна традиция и отбелязва, че то не се пише с начална *йота*, както подобава според гръцката ортографска традиция, а с *ета* – не **IHSOUSъ**, а **HISOUSъ**. Той пръв обръща внимание на връзката между палеографските особености при изписването на свещената абревиатура и азбучната подредба на глаголицата. Според Миклас *„Константин-Кирил се е отклонил от гръцкия модел именно в теологично релевантното съкращение на името на Исус; особено след като всяко съзнателно отклонение би могло да бъде оправдано само ако К. Кирил не беше решил да включи и двете релевантни единици, т.е. еквивалентите на ета и йота, в своята азбука.“* (Miklas 2003:185).

Разглеждайки графичният облик на знака, числовата стойност и най-вече неговата ономасиологична страна, ученият подчертава значението на метаграфичната паралелна традиция, която е формално и функционално адаптирана към етимологическата и естетико-техническата релевантност на азбучните единици, чрез която се реализират синхронни връзки и вторични знакови функции. В това Миклас вижда богословска обосновка: „ Че Константин-Кирил се е стремял да постигне богословски символизъм в оформянето на своята писмена система едва ли може да се усъмним, предвид всичко, което знаем за него и неговото време.“ (Miklas 2003:189). Посоката, в която австрийският учен разглежда текстовата реализация на азбучните единици, отчита фактори, останали незабелязани в предишни изследвания. Според него, двойната основна функция на глаголическите единици създава пречки при кирилската им транслитерация, като при и-графите това затруднява реализацията на вторичните им функции (т.е. естетико-техническите) (Miklas 2003:189). Обяснено с други думи, поради графичната неутралност на кирилската азбука, част от значението на глаголическия азбучен знак (неговите вторични функции) остава неотразена. Това е особено важно при извличането на количествени показатели от ръкописи на глаголица и кирилица, чиито палеографски особености отговарят на различни критерии.

Един поглед към вариативността в предаването на свещената абревиатура в трите най-ранни евангелски ръкописа дава добра илюстрация на проблематиката.

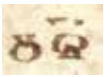
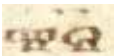
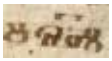
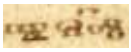
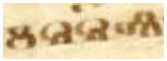
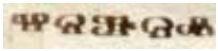
Палеографско разпределение на съкратеното изписване на името Исус в ранните глаголически ръкописи

Достигналите до нас евангелски ръкописи с ранна глаголица са няколко:

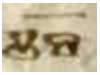
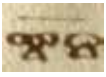
- **Две четириевангелия:** Мариинско евангелие (*Codex Marianus*) и Зографско евангелие (*Codex Zographensis*);
- **Едно кратко служебно евангелие (апракос):** Асеманиево евангелие (*Codex Assemani*);
- **Един фрагмент от глаголически текст (2л.):** Охридски глаголически листове;
- **Няколко палимпсеста:** Боянско евангелие (42л.) , Зографски палимпсест (разчетени 5 стр.), Синайски палимпсест (1л).

В рамките на двете тетраевангелия - *Codex Marianus* и *Codex Zographensis,* най-цялостно съхранен е текстът на евангелията от Лука и от Марк (няма липсващи листове или добавени по-късно). При съпоставката са включени следните критерии: 1. Знак за *и*-графема; 2. Формат на абревиатурата (брой букви) – 2-буквена, 3-буквена; 3. Позиция в рамките на текста – начало (Н) на ред/фраза/стих; в средата на ред/фраза/стих (С), в края (К). Количественият палеографски анализ на абревиатурата ИСЪ в двата евангелски ръкописа показва следната дистрибуция (табл.1):

Мариинско евангелие

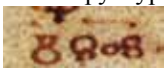
В *Codex Marianus* предпочитанието е към трикомпонентна абревиатура с превес на начално Иже-20 (Лука – 78%, Марк – 68%). В позиция анграф се срещат и трите *и*-графеми. Дистрибуцията им показва позиционна зависимост в рамките на текстовата цялост - *Иже-10* се използва най-вече в начална позиция на ред, фраза или стих (44 случая в наблюдавания текст, като 3 от тях са с *Иже*-алографно), докато *Иже-20* е доминиращата форма в позиции среда и край (132 случая на употреба, към тях и 2 в начало на ред/фраза). Тези данни говорят за придържане към правилото за дистрибуция на *и*-графемите, споменато по-горе (Гълъбов 1980: 136-137). Едновременно с това се наблюдават разнообразни подходи за образуване на номинативните форми на абревиатурата: чрез суспензия – ИС/ІС ,  ,  контракция – ИСЪ/ІСЪ  ,  и разширена контракция – ИССЪ  (л.4,10; 5,12). В ръкописа се отбелязва и еднократно изписване на пълната форма – ІСОУСЪ  (л.38,21). Като влияние на гръцката форма ІС могат да се отчетат примерите на двукомпонентна абревиатура с начална Иже-10 в Ев.от Марк – 11% от случаите. Трибуквената абревиатура с краен знак *еръ* (т.нар. „славянизирана форма“) преобладава в 156 случая, срещу само 28 за кратката форма в наблюдавания текст. Рядкосрещаната транслитерация на пълното Христово Име от л.38 също съдържа краен *еръ* и е подчинена на славянския закон за отваряне на сричката (Славова 2017:83). Еднаквото третиране в абревиатурата на *Иже*-10 и *Иже*-алограф сочи загуба на тяхната функционална и фонологична определеност (според Гълъбов) и е свидетел за късни процеси на загуба на фонологично съдържание (Miklas 2003:186).

Зографско евангелие

За разлика от Мариинския кодекс, в Зографското евангелие (*Codex Zographensis*) се среща изключително двукомпонентната форма на Христо вото Име, като тя се изписва както с анграф иже-20  (89 случая), така и с иже-10  (77 случая), вкл. и единични иже10-алограф (2 случая). Липсва славянизирана форма с краен *еръ* (единичен случай), а *и*-графемите се третират фонологично еднакво. Забелязва се разлика в дистрибуцията им в рамките на текстовата цялост: *Иже*-20 се предпочита в среда и край на ред/стих/фраза в 90% от случаите в които се среща, а *Иже*-10 предимно в начална позиция (42% от случаите), но също и в сре-

дата (22%) и в края на ред/стих/фраза (36%). Това разпределение подкрепя мнението на Гълъбов, че в Зогр.ев, се наблюдава склонност на преписвача „да отделя все повече и повече място на нови черти, неприсъщи на първоначалния прототип на евангелския превод.“ (Гълъбов 1980:138). Въпреки че в наблюдавания текст номинативната форма на абревиатурата е двукомпонентна (суспензия), не може да се каже, че изцяло следва гръцкия образец (IC), тъй като в повече от половината случаи фигурата е т.нар. „евангелски палиндром“, чието съставяне, както беше споменато, се отклонява от гръцкия модел *йота+сигма* и въвежда твърде много новаторски елементи (вкл. тълкуване на фразата, образувана от буквените имена *иже* (този, който) и *слово* (дума, Логос) като „Този, който (е) Слово“, която отпраща към Йоановия Пролог гл.1:1-18 и празника Пасха).

Асеманиево евангелие

Третият голям паметник – Асеманиевото евангелие (*Codex Assemanianus*) – демонстрира коренно различно отношение към свещената абревиатура. Като изборно евангелие (апракос), то съдържа литургични четения и се отличава с изключителна палеографска старинност, датирана към средата на X век. В ръкописа Христовото Име се изписва последователно с *Иже-20* и номинативна форма ИСЪ. Двукомпонентна форма се среща само в края на ред/фраза, което демонстрира обичайната преписваческа практика за съкращаване на думи в края на реда и преди точка. Липсата на вариативност при изписването на Христовото Име в текста на евангелието говори за придържане към Константин-Кириловия първообразен модел, заложен в азбучната структура. Преписвачът третира формата ИСЪ като съставна и отбелязва нейната морфемна структура с надреден знак точка над инициала Иже-20 и титла над СЪ  .

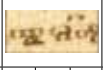
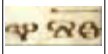
Дискусия и заключение

Анализът на начина, по който се изобразява името Исус в ранните , предоставя нови инструменти за хронологично подреждане на глаголическите паметници. Както беше посочено по-горе, традицията на изписване на свещеното име е онтологично свързана с буквените символи, и в този контекст всяко отклонение от първоначалния образец може да се разглежда като белег за по-късна епоха. Хетерогенността в предаването на Христовото Име в Зогр. и Мар. говори за разколебаване на ортографската традиция под влияние на гръцкия правопис. Такъв процес възниква в края на управлението на Симеон (893 – 927), когато, както сочи Миклас, деликатното лексемографско маркиране на чужди думи от Константин-Кирил бива подложено на корекция според гръцката ортография (Miklas 2003: 188). Тогава, според австрийския учен, бива поправена обичайната транслитерация на името

HISOUSЪ на IHSOUSЪ, според гръцката ортографска норма. Изписването на абревиатурата с начално иже-20 в други евангелски паметници като Асем.ев., Боянски пал., Зогр.пал. въпреки други по-късни езикови черти, говори ако не за по-голяма древност на самия ръкопис, то за придържане към архаичен текстов оригинал.

Твърдението, че Константин Философ е съхранил гръцката форма на името Исус от уважение към свещеността на името, не се подкрепя от ранната глаголическа ръкописна традиция. Напротив, въведената в славянската книжовна традиция палиндромна форма на Христовото Име се отклонява твърде много от гръцката и има собствена етимология в контекста на азбуката и езика, която по-скоро отразява традицията на старозаветния тетраграматон не само чрез отличителния графичен образ, но и чрез ономасиологичната интерпретация на включените в нея азбучни елементи.

Таблица 1. Палеографско разпределение на съкратеното изписване на името Исус в *Codex Marianus* и *Codex Zographensis*

РЪКОПИС	ИСЪ 			ІСЪ 			ИС 			ІС 			іС 			іСЪ 		
	Н	С	К	Н	С	К	Н	С	К	Н	С	К	Н	С	К	Н	С	К
ЗОГРАФСКО ЕВ. (Codex Zographensis)																		
Ев.от Лука (л.129 – 224об)							2	10	24	12	11	21						
от тях в падежна форма										4	6	17						
Ев.от Марк (л.77-128об)					1		7	20	26	20	6	7		1	1			
от тях в падежна форма							1	3	1	2	4	7		1	1			
вмъкнати листове (л.41-57)	5	12	3		1	1										1	2	1
от тях в падежна форма		1																
палимпсест		1																
МАРИИНСКО ЕВ. (Codex Marianus)																		
Ев.от Лука (л.78 - 132об.)	1	43	25	8	4	2	1	4					3					
от тях в падежна форма		7	13		3													

Ев.от Марк (л.44-75об)	1	47	17	8			1			19								
от тях в падежна форма		18	6	2														

Литература

Гълъбов, Иван: Старобългарски език с увод в славянското езикознание. София: Наука и изкуство, 1980.

Димитрова, Инна: Глаголицата в символен аспект – нови теории. In: Научни трудове на УниБИТ, 2012, т. 10, с. 371-394.

Димитрова, Инна: Глаголицата в съвременните изследвания. Теории за произхода на глаголицата. София: За Буквите – О писменехь, 2021.

Славова, Татяна: Старобългарски език. София: УИ "Св. Климент Охридски", 2017.

Темчин, Сергей: Было ли краткоапракосное Евангелие первой славянской книгой, переведенной с греческого. In Успенский, Б. А. – Шевелёва, М. Н. (отв. ред.): Исследования по славянскому историческому языкознанию: Памяти профессора Г. А. Хабургаева. Москва: Издательство МГУ, 1993, с. 13-29.

Miklas, Heinz: Jesus-Abbreviatur und Verwandtes: Zu einigen Rätseln der glagolitischen Schriftentwicklung am Material der Azbučnaja molitva. In Honselaar, Wim et al. (eds.): Time Flies: A Festschrift for William R. Veder on the occasion of his departure as Professor of Slavic linguistics at the University of Amsterdam. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus, 2003, pp. 171-199.

Moszyński, Leszek: O staro-cerkiewno-slowianskiej postaci imena ‘Ιησοῦς. In Safarewicz, Jan –Sławski, Franciszek (eds.): Studia linguistica in honorem Thaddaei Lehr-Spławiński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, s. 191-198.

PATRIK LEKEŠ – DOMINIK VANČO[1]

Možnosti výučby staroslovienčiny v rámci pregraduálnej prípravy učiteľov slovenského jazyka a literatúry[2]

DOI 10.17846/pdjkss.2026.236-249

Lekeš, Patrik – Vančo, Dominik: Possibilities for Teaching Old Church Slavonic in the Undergraduate Training of Slovak Language and Literature Teachers

This article presents options for teaching Old Church Slavonic as part of the training of future teachers of the Slovak language and literature at the Department of Slavic Philology, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra. It focuses not only on the content and methods of university-level teaching, but also on its didactic approach and practical application. The second part presents activities devised by students with the aim of introducing primary school pupils to the topics of Old Church Slavonic, the Glagolitic alphabet, Cyril and Methodius, and Great Moravia in an engaging and age-appropriate manner. The activities incorporate elements of escape games, treasure hunts, cryptography, problem-based learning, argumentation and critical thinking. The aim of the article is to highlight the importance of linking specialist university training with teaching practice, and to explore ways of creatively teaching Old Church Slavonic to younger pupils.

Old Church Slavonic; Old Church Slavonic literature; didactics; modern teaching methods; the Cyril and Methodius tradition

Úvod

Na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre predstavuje problematika staroslovienčiny stabilnú súčasť študijných plánov filologicky – slovakisticky orientovaných študijných programov zastrešovaných Katedrou slovanských filológií, ktoré sú zamerané na prípravu budúcich učiteľov, translatológov a editorov. Otázkam staroslovienskeho písomníctva ako významnej etape dejín slovenského jazyka i slovenskej literatúry sa študenti uvedených programov venujú parciálne už na bakalárskom stupni štúdia v rámci vyučovacích predmetov *dejiny spisovnej slovenčiny* či *staršia slovenská literatúra*, no komplexnejší rozmer má v tomto kontexte až vyučovací predmet magisterského stupňa *staroslovienčina*

[1] Mgr. Patrik Lekeš, PhD., Katedra slovanských filológií, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova trieda 67, 949 74 Nitra. ORCID 0000-0002-9466-1883. PhDr. Dominik Vančo, PhD., Katedra slovanských filológií, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova trieda 67, 949 74 Nitra. ORCID 0009-0002-5493-408X.

[2] Štúdia bola realizovaná v rámci projektu III/19/2026 *Veľkomoravské tradície v slovenskej historickej próze* s finančnou podporou UGA UKF v Nitre.

(v prípade študentov učiteľstva a translatológie), resp. *základy staroslovienskeho písomníctva* (v prípade študentov editorstva). V rámci magisterského štúdia sú problematike historickej lingvistiky venované okrem *staroslovienčiny* aj ďalšie predmety, a to *základy slavistiky* a *vývin slovenského jazyka a dialektológia*. Daný súbor vyučovacích predmetov tak sprostredkúva študentom ucelený prehľad vývinových zmien jazyka od indoeurópčiny k praslovančine a neskôr sa kladie dôraz na vývin už samotnej slovenčiny v jej dialektologickej pestrosti.

Cieľom príspevku je priblížiť koncepciu výučby staroslovienčiny v rámci vysokoškolského štúdia budúcich učiteľov slovenského jazyka a literatúry, ktorá bola realizovaná v zimnom semestri akademických rokov 2024/2025 a 2025/2026 v rámci predmetu *staroslovienčina* na Katedre slovanských filológií FF UKF v Nitre.

Teoretický rámec vyučovacieho predmetu *staroslovienčina*

Výučba staroslovienčiny pozostáva z kombinácie prednášok a seminárnych cvičení prebiehajúcich podľa systému párnych a nepárnych týždňov, t. j. prepájajú sa teoretické poznatky s praktickou prácou s textom. Vzhľadom na to, že predmet je realizovaný v trvaní jedného semestra, je potrebné prispôsobiť obsahovú stránku vyučovacieho procesu tomuto časovému rámcu. Jedným z primárnych teoretických východísk je zadefinovanie samotného pojmu staroslovienčina, resp. staroslovienske písomníctvo, pod ktorým rozumieme istý ucelený súbor literárnych pamiatok spísaných v rôznych redakciách staroslovienskeho jazyka v hlaholskom, resp. cyrilskom písme, príp. ojedinele aj v latinskom písme. Zároveň ide o najstaršiu fázu vzniku slovanských písomností, ktorá sa dá vymedziť rozpätím 9. – 11. storočia, keďže od 12. storočia sa za kontinuant staroslovienčiny zvyknú terminologicky považovať rôzne redakcie cirkevnej slovančiny (porov. Dudášová-Krišššáková 2010, Žeňuch 2024). To umožňuje časovo, priestorovo i kultúrne identifikovať oblasť, ktorej sa výučba dotýka.

Problematika staroslovienčiny sa však nemusí obmedzovať iba na striktnú lingvistickú stánku, t. j. poznanie jednotlivých jazykových rovín staroslovienskeho jazyka, ale umožňuje zohľadnenie rôznych hľadísk, vďaka ktorým sa staroslovienčina ukazuje ako komplexnejší kultúrno-historický fenomén.

Lingvistické hľadisko. Ide najmä o opis a charakteristiku staroslovienčiny ako jazykového systému podľa jednotlivých jazykových rovín (najmä hláskoslovie, gramatika, lexika), pričom sa zdôrazňujú špecifiká tohto systému (v porovnaní so súčasnou slovenčinou), napr. nosové samohlásky, jerové hlásky, duál, špecifické gramatické tvary a pod. Taktiež sa spomínajú rôzne vývinové fázy (prastaroslovienčina, moravsko-panónska staroslovienčina, klasická staroslovienčina) a redakcie staroslovienčiny (pozri Večerka 1984), kde sa kladie dôraz na špecifiká moravsko-panónskej staroslovienčiny, napr. v prípade podrobného

rozboru pamiatok *Kyjevské listy* a *Frizínske zlomky* podľa koncepcie Martina Pukanca (porov. Pukanec-Schurmann-Divéky 2018, Pukanec 2019).

Literárne hľadisko. Pri rozbore textov staroslovienskeho písomníctva možno pracovať aj s literárno-historickou charakteristikou daných pamiatok, t. j. ide o poznanie nielen ich literárnohistorickej, ale i estetickej hodnoty, keďže literatúra veľkomoravskej epochy sa zvykne často označovať za počiatok (nielen) slovenských literárnych dejín. Je preto dôležité vedieť konkretizovať, ktoré texty patria do súboru cyrilo-metodskej prekladovej (biblické, liturgické a právne preklady) a pôvodnej tvorby (napr. *Proglas*) a zároveň poznať aj tvorbu ostatných členov veľkomoravskej literárnej školy a jej pokračovateľov, t. j. texty ako *Život Konštantína, Život Metoda, Život Nauma,* Chrabrov spis *O písmenách* a pod. (pozri Pauliny 1964, Krošláková – Habovštiaková 1993, 1994).

Paleografické hľadisko. Študenti si osvojujú zručnosť čítať i písať v hlaholskom a cyrilskom písme prostredníctvom čítania textov a praktických transliteračných cvičení. V teoretickej rovine sa venuje pozornosť pôvodu hlaholského písma, a to najmä inšpiračným zdrojom podľa teórie Ľubomíra Kralčáka (2014). V súvislosti s tým sa podrobne pracuje aj s textom mnícha Chrabra *O písmenách*, ktorý predstavuje cenné dobové svedectvo o autorstve a celkovom kontexte vzniku hlaholského písma. Doplnkovo sa spomína aj používanie hlaholiky v chorvátskom kultúrnom prostredí, kde sa toto písmo stalo výraznou súčasťou národnej kultúrnej identity a historickej pamäti, a to vrátane známeho mýtu o autorstve sv. Hieronyma.[3] Pozornosť sa venuje porovnaniu oblej (veľkomoravskej) a neskoršej hranatej (chorvátskej) formy hlaholiky.[4]

Translatologické hľadisko. Prekladový rozmer staroslovienskeho písomníctva sa ukazuje vo viacerých rovinách. Približujú sa tzv. predcyrilometodské preklady, ktoré vznikli vo veľkomoravskom prostredí pre potreby pastorácie ešte pred príchodom Konštantína a Metoda v roku 863. Ide o *Otčenáš*, *Vyznanie viery*, *spovedné formuly* a *krstný sľub*, ktoré nesú prvky moravsko-panónskeho kultúrneho jazyka. Pozornosť sa tiež venuje osobnosti Konštantína Filozofa ako priekopníkovi slovanskej teórie prekladu, a to najmä na základe podrobného

[3] V chorvátskom prostredí sa hlaholika používala naprieč stredovekom až do obdobia novoveku. K najznámejším chorvátskohlaholským pamiatkam patrí napr. *Bašćanska ploča* či *Misal po zakonu rimskoga dvora* (1483), ktorý je prvou chorvátskou tlačenou knihou v hlaholike. Dátum vydania misála (22. február) sa neskôr začal pripomínať ako „Dan hrvatske glagoljice i glagoljaštva". Pozri napr. Bogović, M. (2019). *Glagoljica – Bitna odrednica hrvatskog identita*.

[4] Rôzne formy hlaholských grafém v zachovaných rukopisoch pozri v publikácii Vajs, J. (1932). *Rukověť hlaholské paleografie*.

rozboru tzv. *Predhovoru k evanjeliáru*, niekedy nazývaného aj ako *Rozprava o prekladaní* (pozri Pauliny 1980). V súvislosti s prekladom sa možno orientovať aj na problematiku prekladania staroslovienskych textov do súčasnej slovenčiny, čo je oblasť, ktorá má v slovenskom kultúrnom i vedeckom prostredí pomerne stabilnú tradíciu (Krošláková 1985, 1992, 1997). Študenti sa oboznamujú s rôznymi variantmi prekladu *Proglasu* či *moravsko-panónskych legiend*, pričom sa učia identifikovať rôzne uplatnené prekladateľské koncepcie a následne vybrať vhodnú verziu prekladu pre potreby pedagogickej praxe na základných či stredných školách.

Historické hľadisko. Ide o charakteristiku dobového geopolitického kontextu a historických okolností, ktoré viedli k vzniku staroslovienskeho písomníctva, t. j. aké bolo pozadie Rastislavovej žiadosti o kresťanských misionárov. V tejto súvislosti sa rozoberá znenie Rastislavovho posolstva zachovaného s drobnými odlišnosťami v *Živote Konštantína*, *Živote Metoda* a tiež v *Nestorovej kronike.* Približuje sa činnosť christianizačných misií a jazyková, náboženská a kultúrna situácia pred príchodom Konštantína a Metoda.

Kultúrne hľadisko. Staroslovienske písomníctvo funguje ako významný činiteľ rozvoja slovanskej kultúry (gramotnosť, literatúra, náboženstvo, právne usporiadanie a pod.). Taktiež sa naň možno pozerať ako na východisko neskorších kultúrnych tradícii pestovaných v prostredí slovanského sveta, ktorých výrazný rozmach nastal najmä v období národného obrodenia (veľkomoravská, cyrilo-metodská, svätoplukovská, svätogorazdovská tradícia). Mnohé moderné literárne diela intertextuálne nadväzujú na texty veľkomoravskej proveniencie. Študenti tak získavajú základný prehľad v týchto dielach, ktoré sú využiteľné aj v pedagogickej praxi, napr. ako doplnkový učebný (literárny) materiál.

Koncepcia seminárnych cvičení

Počas výučby sa na seminárnych cvičeniach primárne sústreďujeme na prácu s konkrétnymi textami. Ide prevažne o úryvky, ktoré sú nepreložené, aby sa zachoval kontakt študentov so staroslovienskym znením (resp. cirkevnoslovanským, ak ide o neskorší odpis) a zároveň sú písané v hlaholskom a cyrilskom písme, aby sa postupne budovala znalosť oboch týchto alfabetických sústav. Ako doplnkový textový materiál slúžia v istých prípadoch texty nepreložené, ale transliterované do latinky, príp. texty preložené do slovenčiny – a je cieľom danej aktivity skôr obsahový rozbor alebo cielená analýza prekladu pôvodného staroslovienskeho textu.

V úvode semestra sa venuje zvýšená pozornosť osvojovaniu si hlaholiky a cyriliky, ktorých znalosť je neskôr potrebná pre samotnú prácu s textom. Študenti majú k dispozícii tabuľky, v ktorých sú uvedené jednotlivé grafémy. Spôsobov na osvojovanie si týchto písiem je viacero, resp. možno uplatňovať rôzne druhy

cvičení. Najmä uplatňujeme transliteračné cvičenia, t. j. prepis hlaholského alebo cyrilského textu do latinky – v tejto prvotnej fáze ide primárne o schopnosť plynule prepínať medzi alfabetickými sústavami, nie o obsahový alebo jazykový rozbor pamiatky, hoci tieto dve stránky nemožno od seba celkom izolovať. Pri tomto transliteračnom smere (neznáme písmo – známe písmo) sa buduje skôr pasívna znalosť hlaholských a cyrilských grafém, preto je nevyhnutné realizovať aj opačný smer, t. j. transliterovať text v latinke do hlaholiky, resp. cyriliky. Môže ísť pri tom o reálny staroslovienský text alebo vo fáze učenia písma aj o ľubovoľný text – medzi tradičné zadania v tomto smere patrí transliterácia vlastného mena. Dôležitou súčasťou je tiež nácvik písania samotných grafém. Pre tento účel možno využiť publikácie, ktoré sú určené napr. na nácvik hlaholského písma, kde sú jednotlivé grafémy rozložené na konkrétne ťahy v zadanej postupnosti. Takouto publikáciou je napr. *Malý šlabikár HLAHOLIKY* (2014). Potenciál uplatnenia majú tiež rôzne tvorivé aktivity, ktorými môžeme študentov učiteľstva inšpirovať k vytváraniu takýchto cvičení aj pre mladších žiakov v pedagogickej praxi. V prípade hlaholiky sa ponúka napr. forma didaktickej hry, v rámci ktorej sa pexeso realizuje na báze grafematických dvojíc v latinke a hlaholike, príp. v cyrilike. V rámci domácej prípravy študenti transliterujú rozsiahlejšie textové pasáže podľa zadania vyučujúceho.

Výber textov, s ktorými pracujeme na seminárnych cvičeniach, zohľadňuje nielen stanovenú časovú dotáciu (ktorá je v istom zmysle mantinelom), ale aj žánrovo-tematickú pestrosť súboru staroslovienskeho písomníctva. Výber teda zahŕňa texty liturgické (napr. modlitby – *Otčenáš*; *Kyjevské listy*), (cirkevno) právne (*Nomokánon*, *Penitenciál*, *Zákon súdny*), umelecké (*Proglas*, *Život Konštantína*, *Život Metoda*, *Modlitba pred smrťou*, *Pochvala Cyrilovi Filozofovi*, *Život Nauma*) i vecné (*O písmenách, Rozprava o prekladaní*). Vzhľadom na to, že počas seminárnych cvičení nie je možné venovať adekvátny čas rozboru všetkých relevantných pamiatok, tak študentom je sprostredkovaný tiež odporúčaný zoznam textov na individuálnu domácu prípravu, ktoré by mali byť schopní odborne reflektovať.

Úryvky jednotlivých textov čerpáme primárne z čítaniek a príručiek určených pre štúdium staroslovienčiny, napr. Krošláková, E. – Habovštiaková, K. (1994). *Základy slavistiky a staroslovienčina*, Večerka, R. (1996). *Staroslověnské texty*, Bauerová H. (2016). *Texty ke studiu staroslověnštiny se slovníčkem* (2016), Bartoň, J. (2017). *Klasická staroslověnština.* Študenti majú k dispozícii taktiež prekladový slovník (prevzatý a upravený z: Večerka 1996: 151-190).

Prvou písomnosťou, zvolenou na textové cvičenia, je *Otčenáš*. Aktivita je zameraná na prvotné oboznámenie sa so staroslovienčinou prostredníctvom zvukového materiálu. Na začiatku študenti ešte nevedia, o aký text ide. Vypočujú si akustickú verziu modlitby *Otčenáš* zo záznamu omše, pričom ich úlohou je sústrediť sa predovšetkým na zvukovú stránku jazyka, výslovnosť a použitú lexiku.

Po vypočutí nahrávky nasleduje krátka diskusia, slúžiaca na formuláciu prvých dojmov a študenti sa pokúšajú na základe počutého identifikovať modlitbu. Učiteľ môže zároveň zisťovať, ktoré slová či slovné spojenia zachytili a či v nich dokážu rozpoznať paralely so súčasnou slovenčinou alebo inými slovanskými jazykmi. Aktivita tak prirodzene vedie k uvedomeniu si historickej a jazykovej príbuznosti staroslovienčiny so slovenčinou.

Následne je predstavený konkrétny textový úryvok a pristúpi sa k jeho analýze. Pozornosť sa sústreďuje na jednotlivé slová a ich význam, podobnosť so súčasnou slovenčinou, prípadne na odlišnosti vo výslovnosti, hláskosloví, tvarosloví či lexike. Študenti sa tak učia pracovať s textom nielen ako s historickým dokumentom, ale aj ako s jazykovým materiálom.

Aktivita zároveň vytvára vhodný úvod k ďalším zadaniam, pretože vychádza zo známeho textu, prezentovaného v inej jazykovej podobe. Kombinácia počúvania a následnej analýzy umožňuje najprv jazyk intuitívne vnímať a až potom svoje pozorovania konfrontovať s konkrétnymi jazykovými javmi.

Ďalej uvedieme niekoľko príkladov zadaní,[5] ktoré v rámci práce s literárnymi pamiatkami realizujeme:

1) Prepis textu v obmenách: hlaholika – cyrilika – latinka, a to podľa jednotnej tabuľky (pozri Bartoň 2017: 60-61).

Popis: Pracuje sa s vybranými staroslovienskymi textami a ich úryvkami, prepisovanými v troch rôznych grafických podobách – v hlaholike, cyrilike a latinke. Študenti využívajú jednotnú tabuľku, ktorá zachytáva korešpondenciu medzi znakmi jednotlivých písiem a slúži ako pomôcka pri prepise. Nejde pritom iba o mechanické nahrádzanie jednotlivých znakov, ale aj o postupné osvojovanie si systému a princípov, podľa ktorých sú staroslovienske texty zapisované.

Aktivita umožňuje prakticky si osvojiť hlaholskú a cyrilskú abecedu, orientovať sa v jednotlivých znakoch a zároveň pozorovať rozdiely medzi oboma písmami. Pri prepise do latinky sa študenti oboznamujú s princípmi transliterácie a získavajú možnosť porovnávať grafickú podobu staroslovienskeho textu s jeho latinkovým zápisom.

Jednotná tabuľka zároveň umožňuje, aby sa pri prepise rôznych textov postupovalo rovnakým spôsobom. Postupne sa tak učia samostatne identifikovať znaky, vyhľadávať ich ekvivalenty a prepísať celý úryvok bez priamej pomoci učiteľa. Aktivita zároveň slúži ako príprava na prácu s autentickými staroslovienskymi prameňmi a textami.

2) zhodnotenie a komparácia prekladov (napr. traktát mnícha Chrabra *O písmenách* v prekladoch od E. Paulinyho, J Stanislava a P. Ratkoša; pozri

[5] K jednotlivým zadaniam uvádzame príklady fragmentov, ktoré sú na základe empirického overenia sa seminároch adekvátne pre konkrétny typ cvičenia.

Krošláková – Habovštiaková 1994: 16), pokus o vlastný preklad do slovenského jazyka.

Popis: Študenti pracujú s vybraným staroslovienskym textom a jeho existujúcimi slovenskými prekladmi. Ako vhodný príklad možno využiť traktát mnícha Chrabra *O písmenách*, pri ktorom porovnajú preklady E. Paulinyho, J. Stanislava a P. Ratkoša. Ich úlohou je sledovať, akým spôsobom jednotliví prekladatelia interpretujú pôvodný text, a identifikovať odlišné miesta v prekladoch.

Pozornosť sa sústreďuje najmä na výber slov, formuláciu viet, významové odtiene a prípadné rozdiely v interpretácii konkrétnych staroslovienskych výrazov či konštrukcií. Študenti sa pokúšajú vysvetliť, prečo mohli prekladatelia zvoliť odlišné riešenia, a zároveň posudzujú, ktorý z prekladov podľa ich názoru najlepšie vystihuje význam a štylistický charakter originálu. Aktivita vedie k uvedomeniu si, že preklad historického textu nie je iba mechanickým prevodom slov, ale zahŕňa aj interpretačné možnosti.

V nadväznosti na komparáciu existujúcich prekladov následne vytvoria vlastný preklad vybraného úryvku do súčasnej slovenčiny. Pri jeho tvorbe sa pokúsia využiť poznatky získané z práce s originálom aj z porovnania jednotlivých prekladateľských riešení. Svoje prekladateľské rozhodnutia následne stručne zdôvodnia a porovnajú ich s riešeniami uvedených prekladateľov. Aktivita prepája jazykovú analýzu, interpretáciu textu a praktickú skúsenosť s prekladom staroslovienčiny.

Špecifická pozornosť sa venuje *Proglasu* Konštantína Filozofa, ktorý v slovenskom literárnom kontexte funguje vo viacnásobnom preklade, tzv. prekladovej sérii. Študenti sa učia vnímať sakrálnu i umeleckú stránku textu, rovnováha ktorých môže pri preklade variovať. Na základe porovnania prekladov Jána Stanislava, Viliama Turčányho a Ľubomíra Feldeka sa študenti zamýšľajú nad uplatnenou prekladateľskou koncepciou, ktorá v prípade *Proglasu* výrazne osciluje medzi historizáciou (pridržaním sa výrazových vlastností predlohy) a modernizáciou (približovaním sa výrazovým vlastnostiam cieľového jazyka a kultúrneho prostredia). Súčasne sa diskutuje o výbere vhodného prekladu pre potreby pedagogickej praxe. Vo väčšine prípadov sa študenti zhodnú na preklade Viliama Turčányho, ktorý sa vyznačuje historizáciou a zachovávaním adekvátneho pátosu, ktorý si sakrálny text tohto typu žiada, no zároveň je jeho spracovanie adekvátne aj z pohľadu transferu umeleckých kvalít. Naopak preklad Ľubomíra Feldeka študenti síce hodnotia ako esteticky pôsobivý a inovatívny, no nepovažujú ho za adekvátne sprostredkovanie originálneho *Proglasu* žiakom. Rozbor prekladov *Proglasu* možno tiež obohatiť o čítanie textu Daniela Pastirčáka *Slovo pred slovom. Proglas pre deti a ich rodičov* (2012), čo je umeleckou interpretáciou *Proglasu* zohľadňujúcou detského recipienta, no zachovávajúcou invariant východiskového textu.

3) vybrané gramatické a lexikálne cvičenia:

a) vyhľadajte v texte tvary minulého času (úryvok z textu *Modlitba pred smrťou*) – následne tvary identifikujú, určia ich gramatické vlastnosti a podľa

potreby porovnajú so spôsobom vyjadrenia minulého času v súčasnej slovenčine. Cvičenie slúži na upevnenie poznatkov o tvorení a používaní minulého času v staroslovienčine a zároveň podporuje schopnosť samostatne identifikovať gramatické javy v súvislom texte.

b) vyhľadajte v texte tvary podstatných mien, prídavných mien, zámen (úryvok z textu *Napomenutie k vladárom*)[6] – pri identifikovaných tvaroch určujú základný tvar a podľa potreby aj príslušné gramatické kategórie. Cvičenie umožňuje upevniť si poznatky o skloňovaní a zároveň sledovať používanie jednotlivých slovných druhov priamo v staroslovienčine.

c) vypíšte z textu slová, ktoré nemajú lexikálny kontinuant v súčasnej slovenčine (úryvok z textu *Emerámova spovedná modlitby z Euchológia sinajského*) – vybrané lexémy vypíšu a pokúsia sa určiť ich význam na základe kontextu, prípadne pomocou slovníkových či iných jazykovedných zdrojov. Cieľom cvičenia je poukázať na zmeny v slovnej zásobe a na lexikálne rozdiely medzi staroslovienčinou a súčasnou slovenčinou.

d) Identifikujte v texte slová terminologického charakteru a vyčleňte termíny prevzaté súčasnou slovenčinou (úryvok z textu *Príkazy svätých otcov*) – určí sa, ktoré z týchto výrazov sa zachovali aj v súčasnom slovenskom jazyku, prípadne v akej podobe a s akým významom sa používajú. Cvičenie poukazuje na kontinuitu staršej slovnej zásoby a zároveň umožňuje sledovať významové a tvarové zmeny jednotlivých termínov.

4) Komplexná analýza textu (úryvok z textu *Kyjevské listy*).

Popis: Študenti majú k dispozícii vybraný úryvok z *Kyjevských listov*, ktorý analyzujú z pohľadu viacerých jazykových rovín. Postupne sa zameriavajú na grafickú stránku a fonetickú, morfologickú, syntaktickú a lexikálnu rovinu. Identifikujú vybrané gramatické javy, určujú tvary slov, sledujú stavbu viet a venujú pozornosť slovnej zásobe a jej vzťahu k súčasnej slovenčine. Súčasťou analýzy je aj interpretácia obsahu úryvku a jeho zasadenie do širšieho kontextu staroslovienskeho písomníctva. Cieľom aktivity je prepojiť poznatky získané pri jednotlivých čiastkových cvičeniach a aplikovať ich pri samostatnej práci s autentickým staroslovienskym textom. V prípade *Kyjevských listov* sa venuje tiež pozornosť diferenciácii typických západoslovanských a južnoslovanských jazykových čŕt, kombináciou ktorých sa pamiatka vyznačuje. Podrobne sa analyzuje 20. modlitba, ktorá má v kontexte života Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre špeciálne postavenie, keďže je súčasťou chorálu, ktorý zaznieva počas slávnostných podujatí univerzity, akými sú napríklad promócie absolventov.

[6] Ako jeden z pomocných vedeckých prameňov majú študenti k dispozícii publikáciu: Stanislav, J. (1987). *Staroslovienský jazyk. Diel 2.*

Aktivity študentov pre potreby pedagogickej praxe

Význam výučby staroslovienčiny sa naplno prejavuje vtedy, keď študenti dokážu nadobudnuté poznatky preniesť aj do (pedagogickej) praxe. Práca so staroslovienčinou totiž poskytuje budúcim učiteľom príležitosť rozvíjať nielen odborné a jazykové kompetencie, ale aj schopnosť sprostredkovať náročnejšie jazykové a kultúrne témy primeraným spôsobom žiakom. Prepájanie vysokoškolskej prípravy s reálnymi potrebami školskej praxe preto predstavuje prirodzenú súčasť moderného prístupu k výučbe predmetu. Zároveň sa usilujeme prepojiť odborný ráz predmetu s didaktickým zameraním študijného programu. Praktická semestrálna práca študentov učiteľstva má podobu návrhu didaktickej aktivity uplatniteľnej v rámci výučby na základných alebo stredných školách. Práce študentov sú zamerané na tvorbu a realizáciu materiálov, úloh a vzdelávacích aktivít, ktoré možno využiť priamo vo vyučovaní slovenského jazyka a literatúry. Takáto činnosť umožňuje študentom overovať svoje odborné vedomosti v praktických (modelových) situáciách a zároveň premýšľať nad tým, ako staroslovienčinu priblížiť žiakom pútavo, zrozumiteľne a v súvislosti s témami, ktoré poznajú zo súčasnej slovenčiny. Súčasťou práce študentov je aj praktická realizácia navrhovanej aktivity v seminárnej skupine, čo ponúka priestor na konštruktívnu spätnú väzbu nielen od vyučujúceho, ale aj od ostatných členov skupiny. Staroslovienčina sa tak nestáva iba predmetom akademického štúdia, ale aj prostriedkom na rozvíjanie didaktických kompetencií budúcich učiteľov.

Tematické zameranie aktivity by sa malo pohybovať v oblasti staroslovienčina, hlaholika, veľkomoravské dejiny (dejiny jazyka) – vzhľadom na charakter učebných osnov pre nižšie a vyššie sekundárne vzdelávanie sú to najmä posledné dva zmienené okruhy. Podoba navrhovanej aktivity je variabilná, môže ísť o činnosť v rôznych fázach vyučovacej hodiny. Študentom odporúčame vychádzať z trojfázového modelu EUR, ktorý je založený na aktívnom prepájaní východiskových poznatkov (prekonceptov, resp. miskonceptov) s novými poznatkami na základe kognitívneho konfliktu.[7] Jednotlivé aktivity by preto mali byť konkretizované pre jednu z daných fáz (evokácia, uvedomenie, reflexia), pretože od nej sa odvíja intencia a realizácia aktivity. Pre konkrétnejšiu vizualizáciu uvádzame niekoľko modelových návrhov, ktoré sme so študentami učiteľského štúdia realizovali na seminárnych cvičeniach z predmetu staroslovienčina. Všetky aktivity boli pre študentov pripravené tak, aby boli potenciálne implementovateľné do pedagogického procesu na základných alebo stredných školách (podľa vhodnosti vzhľadom na predpokladaný vek žiakov) a aby odzrkadľovali moderné prístupy k výučbe. Predstavené návrhy zároveň slúžili študentom ako príklad pre vytváranie vlastných didaktických aktivít.

[7] Pozri Hrašková, M. a kol. (2020). *Literárne praktikum I.*; Gavora, P. a kol. (2008). *Ako rozvíjať porozumenie textu u žiaka.*

1) Pátranie po Svätoplukovi

Aktivita funguje ako úniková hra. Žiaci dostanú sériu indícií, máp, krátkych textov a obrázkov (podľa zváženia učiteľa). Ich úlohou je postupne odhaliť: kto bol Svätopluk, kde vládol, aké územie ovládal, čo sa stalo po jeho smrti a pod.

Žiak na základe historických prameňov a indícií: charakterizuje Svätopluka ako panovníka Veľkej Moravy, lokalizuje Veľkú Moravu na mape, identifikuje územia, ktoré sa spájali s jej najväčším rozmachom, vysvetlí význam Svätoplukovej vlády, opíše situáciu po jeho smrti, spolupracuje v skupine a vyvodzuje závery z historických informácií.

Na začiatku môže učiteľ prečítať krátky úvod: „Píše sa rok 894. Svätopluk, jeden z najmocnejších panovníkov Veľkej Moravy, zomrel. Po jeho smrti sa jeho ríša začína meniť a historické záznamy o jeho vláde sa roztrúsili. Do vašich rúk sa dostala tajomná schránka. Obsahuje iba niekoľko kúskov máp, textov a symbolov. Ak dokážete správne poskladať Svätoplukov príbeh, získate záverečné heslo a otvoríte schránku.“Žiaci dostanú 40 minút na vyriešenie všetkých úloh.

Napríklad: **Stanovište 1 – Kto si?**

Žiaci dostanú 5 – 6 krátkych kartičiek s informáciami. Niektoré sa týkajú Svätopluka, iné iných historických osobností. Napríklad: „Bol panovníkom Veľkej Moravy.“; „Jeho vláda sa spája s obdobím najväčšieho územného rozmachu Veľkej Moravy.“; „Zomrel v roku 894.“; „Jeho meno sa spája s Cyrilom a Metodom.“; „Bol egyptským faraónom.“; „Vládol Franskej ríši.“ a iné. Úlohou žiakov je vybrať iba informácie patriace k osobe Svätopluka. Na zadnej strane správnych kartičiek sú písmená. Po ich zoradení vznikne napríklad: **SVÄTOPLUK.** To je prvé heslo, ktoré ich posúva ďalej.

2) „Ste Cyril a Metod – rozhodnite sa!“

Žiaci v skupinkách dostanú problémové situácie. Napríklad: „Prichádzate na územie, kde ľudia hovoria iným jazykom. Ako ich budete učiť?“; „Knihy sú v jazyku, ktorému väčšina ľudí nerozumie. Čo urobíte?“; „Niekto tvrdí, že bohoslužby môžu byť iba v určitom jazyku. Ako budete argumentovať?“.

Skupiny rozhodujú a obhajujú svoje riešenie. Žiaci prostredníctvom heuristických stratégií formujú a zvyšujú schopnosť argumentácie, selekcie informácií a kritického myslenia. Každá skupina: a) prečíta problémovú situáciu, b) vyberie alebo navrhne riešenie, c) svoje rozhodnutie zdôvodní pomocou dostupných informácií, d) pripraví min. 2 – 3 argumenty, e) predstaví svoje rozhodnutie ostatným skupinám, f) reaguje na jednu otázku alebo námietku spolužiakov. Na záver učiteľ spolu so žiakmi analogicky odhalí historický kontext spojený s príchodom Cyrila a Metoda.

3) Hlaholika ako tajné písmo

Žiaci dostanú tabuľku hlaholiky a každý si vyberie svoje „krycie meno“. Napríklad:

MARTIN → prepis do hlaholiky

Potom si navzájom posielajú krátke tajné správy, ktoré musia spolužiaci roz-

lúštiť. Aktivitu je možné modifikovať tak, že učiteľ schová po triede 5 správ v hlaholike. Ich rozlúštenie dáva dohromady záverečné heslo.

Cieľom je oboznámenie sa žiakov s hlaholikou, rozvoj ich pozornosti, schopnosti dekódovať informácie a zároveň hravé prepájanie historického kontextu a učiva zameraného na jazyk. Žiaci sa na chvíľu stanú „kryptológmi", ktorí musia odhaliť význam textu zapísaného v písme, ktoré dnes už bežne nepoužívame.

Aktivitu je možné skombinovať napr. v rámci čitateľskej dielne pri práci s historickým románom pre deti a mládež Romana Brata *Tajné písmo* (2019), ktorého leitmotívom je práve hlaholika ako typ tajného a špeciálneho písma.

4) Cyrilo-metodský komiks

Aktivita je zameraná na prepojenie vedomostí o živote Konštantína a Metoda so zážitkovou a tvorivou činnosťou, v rámci ktorej si žiaci vypracujú vlastný cyrilo-metodský komiks. Žiaci pracujú v menších skupinách (ideálne dvojice alebo trojice) podľa princípov kooperatívneho vyučovania. Každá skupina dostane k dispozícii jeden komiksový panel, ktorý obsahuje ilustrácie a prázdne polia, do ktorých dopĺňajú vlastný text na základe vlastných vedomostí. Jednotlivé skupiny pracujú s odlišnými komiksovými panelmi, ktoré dokopy tvoria ucelený dej, resp. sujet. Vzhľadom na tvorivý charakter aktivity sú prípustné obsahové odchýlky od reálnych historických udalostí. V závere aktivity skupiny prezentujú svoju časť cyrilo-metodského „príbehu" pred zvyškom triedy a ostatné skupiny môžu identifikovať historické nepresnosti, príp. diskutovať o nich diskutovať. Aktivitu je preto vhodné zaradiť do fázy uvedomenia významu, príp. reflexie.

5) Konštantín Filozof na sociálnych sieťach

Žiaci, príp. skupiny žiakov dostanú zadanie vytvoriť fiktívny profil na sociálnej sieti pre Konštantína Filozofa. Vypracovanie nemusí byť v elektronickej podobe, zaujímavou alternatívou môže byť práve papierová forma, kde je priestor na variabilné výtvarné spracovanie. Cielene sa pracuje na takomto princípe anachronizmu, aby sa historicky vzdialené udalosti priblížili zábavnou a tvorivou činnosťou modernej dobe. Žiaci však musia do profilu pridávať informácie, ktoré korešpondujú s osobnosťou Konštantína Filozofa. Žiaci by preto mali disponovať dostatočnou bázou poznatkov. Aktivitu odporúčame realizovať so žiakmi na stredných školách, ktorí sa už vedia orientovať v online prostredí sociálnych sietí.

Aktivít a zadaní bolo pripravených viac, z toho dôvodu uvádzame ešte niekoľko príkladov: **Historické pexeso**, ktoré je spájané v kombinácii: osobnosť ↔ udalosť, miesto ↔ význam a pod.; **Živá časová os**: žiaci sú jednotlivé udalosti a musia sa sami zoradiť; **Kto som?:** žiak má na čele meno Rastislav/Svätopluk/Cyril/Metod a otázkami zisťuje svoju identitu; **Reklamná kampaň na Proglas:** žiaci dostanú vybrané myšlienky z Proglasu a ich úlohou je vytvoriť reklamnú kampaň na čítanie a vzdelanie. Môžu vytvoriť plagát, slogan, reklamu, krátke video, príspevok na sociálnu sieť. Ústredná otázka: „Ako by Konštantín presvied-

čal dnešných mladých ľudí, že čítať a vzdelávať sa má zmysel?“ Na záver svoje kampane prezentujú a vysvetlia, ako súvisia s myšlienkami Proglasu.

Záver

Výučba staroslovienčiny na Katedre slovanských filológií Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre predstavuje kontinuálnu súčasť odbornej prípravy študentov filologicky orientovaných študijných programov. Jej význam pritom presahuje rámec osvojovania si historického jazykového systému a poznávania najstarších slovanských písomných pamiatok. Staroslovienčina vytvára priestor na komplexné prepájanie jazykovedného, literárnovedného, paleografického, translatologického, historického a kultúrneho pohľadu, čím študentom umožňuje vnímať staroslovienske písomníctvo ako mnohovrstevný fenomén slovanskej kultúry.

Takto koncipovaná výučba zároveň nadväzuje na odbornú tradíciu katedry, v rámci ktorej má slavistika, historická jazykoveda a problematika staroslovienčiny svoje stabilné miesto. Kontinuita tejto tradície sa neprejavuje iba v zachovávaní tematického okruhu v študijných plánoch, ale aj v snahe rozvíjať spôsoby, akými možno staroslovienčinu sprostredkovať súčasnej generácii študentov. Tradičná práca s autentickým textom sa tak prirodzene dopĺňa o nové didaktické postupy, zážitkové učenie, tvorivé úlohy či heuristické a kooperatívne stratégie. Zachovávanie odbornej kontinuity sa tým nestáva prekážkou inovácie, ale naopak jej východiskom.

Osobitnú hodnotu má v tomto kontexte prepájanie vedeckej a pedagogickej praxe. Poznatky získavané prostredníctvom výskumu staroslovienčiny a staroslovienskeho písomníctva nachádzajú svoje uplatnenie priamo vo vyučovacom procese, zatiaľ čo požiadavky pedagogickej praxe spätne ovplyvňujú spôsob výberu, interpretácie a didaktického spracovania odborného obsahu. Študenti učiteľstva tak nie sú iba recipientmi vedeckých poznatkov, ale učia sa s nimi aktívne pracovať, interpretovať ich a transformovať do podoby primeranej žiakom základných a stredných škôl. Práve tento proces možno vnímať ako jednu z podstatných súčastí ich profesijnej prípravy.

Realizované aktivity ukazujú, že aj obsahovo náročná a historicky vzdialená problematika môže byť v pedagogickom procese sprístupnená prostredníctvom aktivizujúcich metód. Práca s hlaholikou a cyrilikou, textová analýza, komparácia prekladov, riešenie problémových situácií, únikové hry, tvorivé úlohy či využitie prvkov moderného digitálneho a sociálneho prostredia umožňujú žiakom vnímať staroslovienčinu nielen ako súbor historických faktov, ale ako živý priestor na objavovanie jazykových, literárnych a kultúrnych súvislostí.

Významným aspektom koncepcie predmetu je preto postupný prechod od poznávania staroslovienčiny k schopnosti sprostredkovať jej podstatu iným. Študent, ktorý dokáže analyzovať starosloviensky text, porozumieť jeho historické-

mu a kultúrnemu kontextu, reflektovať rôzne možnosti jeho prekladu a následne vytvoriť primeranú didaktickú aktivitu, prepája odbornú kompetenciu s kompetenciou pedagogickou. V tomto zmysle sa vysokoškolská výučba nestáva uzavretým akademickým priestorom, ale súčasťou kontinuálneho procesu, v ktorom sa vedecké poznanie transformuje do pedagogickej praxe.

Staroslovienčina ako vyučovací predmet má potenciál plniť funkciu predmetu nielen historicko-lingvistického či literárnohistorického, ale aj funkciu prostriedku formovania budúcich učiteľov slovenského jazyka a literatúry. Koncepcia výučby predstavená v príspevku sa usiluje o prepojenie odbornej tradície pestovanej na Katedre slovanských filológii FF UKF v Nitre s požiadavkami pedagogickej praxe preferujúcej moderné vyučovacie prístupy. Odborne ladené témy späté so staroslovienskym písomníctvom či cyrilo-metodskou tradíciou tak môžu nabrať aj rozmer tvorivej a kreatívnej činnosti.

Literatúra

Bartoň, Josef: Klasická staroslověnština (učebnice s čítankou). Praha: KLP, 2017. 83 s.

Bauerová, Helena: Texty ke studiu staroslověnštiny se slovníčkem. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2016. 118 s.

Bogović, Mile: Glagoljica – Bitna odrednica hrvatskog identita. Zagreb: ALFA D.D., 2019. 331 s.

Brat, Roman: Tajné písmo. Bratislava: IKAR, 2019. 175 s.

Dudášová-Krišššáková, Júlia: Z problematiky staroslovienskeho a cirkevnoslovanského jazyka. In: Slavica Slovaca, 2010, roč. 45, č. 1, s. 58-71. Dostupné na: https://slavistika.sk/wp-content/uploads/2023/02/2010_1.pdf

Gavora, Peter a kol.: Ako rozvíjať porozumenie textu u žiaka. Nitra: ENIGMA, 2008. 193 s.

Hrašková, Mariana a kol.: Literárne praktikum I. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2020. 135 s.

Kralčák, Ľubomír: Pôvod hlaholiky a Konštantínov kód. Martin: Matica slovenská, 2014. 207 s.

Krošláková, Ema – Habovštiaková, Katarína: Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993. 153 s.

Krošláková, Ema – Habovštiaková, Katarína: Základy slavistiky a staroslovienčina. Nitra: Vysoká škola pedagogická v Nitre, Fakulta humanitných vied, 1994. 213 s.

Krošláková, Ema: Z problematiky prekladov staroslovienskej literatúry do slovenčiny. In: Slavica Slovaca, 1985, roč. 20, č. 3, s. 268-277.

Krošláková, Ema: Staroslovienska literatúra a teória prekladu. In: Slavica Slovaca, 1992, roč. 27, č. 1, s. 62-71.

Krošláková, Ema: K teoretickým problémom prekladu staroslovienskych textov. In: Slavica tergestina, 1997, č. 5, s. 43-50.
Pastirčák, Daniel: Slovo pred slovom. Proglas pre deti a ich rodičov. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2012. 23 s.
Pauliny, Eugen: Konštantín Filozof ako teoretik prekladu. In: Revue svetovej literatúry, 1980, roč. 16, č. 1, s. 165-169.
Pauliny, Eugen: Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1994. 248 s.
Pukanec-Schurmann-Divéky, Martin: Folia glagolitica Zempliniensia. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2018. 166 s.
Pukanec, Martin: Antológia textov (nielen) slovenských redakcií staroslovienčiny. Brno: Tribun EU, 2019. 234 s.
Slivka, Dušan a kol.: Malý šlabikár HLAHOLIKY. Bratislava: Hlaholská akadémia Domu Matice slovenskej v Bratislave, 2014. 53 s.
Stanislav, Ján: Starosloviensky jazyk – vysokoškolská učebnica pre filozofické a pedagogické fakulty vysokých škôl. Diel 2. Morfológia. Bratislava: SPN, 1987. 312 s.
Vajs, Josef: Rukověť hlaholské paleografie. Praha: Slovanský ústav, 1932. 165 s.
Večerka, Radoslav: Staroslověnština. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1984. 231 s.
Večerka, Radoslav: Staroslověnské texty. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1996. 195 s.
Žeňuch, Peter: Slováci a cirkevná slovenčina – kultúrno-historické súvislosti. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 2024. 208 s.

Jazyk, písomníctvo a kultúrna pamäť: od tradície k súčasnosti

Svetlana Žeňuchová Šašerina (ed.)

Publikácia vznikla v rámci riešenia projektu APVV-22-0088.

Vydavateľ: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Technická redakcia a návrh obálky: Mgr. Martin Žeňuch
Vydanie: prvé
Rozsah: 250 strán
Rok vydania: 2026

ISBN: 978-80-558-2450-5
EAN: 9788055824505

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Jazyk, písomníctvo a kultúrna pamäť: od tradície k súčasnosti, ktorá sa uskutočnila v dňoch 26. - 27. novembra 2026 na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, predstavuje výsledok riešenia projektu APVV-22-0088 Čo skrývajú slovenské archívy? Duchovné dedičstvo Východu na Západe. Poskytuje súhrn pohľadov o aktuálnych výskumoch písomnej tradície v kontexte medzislovanských kultúrnych vzťahov.

9 788055 824505