

Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity

**Juraj Hladký – Jozef Pavlovič – Kristína Pavlovičová – Andrej
Závodný**

**Cyrilo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry
v interpretácii**

Trnava 2013

© doc. PhDr. Juraj Hladký, PhD.; doc. PaedDr. Jozef Pavlovič, PhD.;
Mgr. Kristína Pavlovičová, PhD.; PaedDr. Andrej Závodný, PhD.

Recenzenti:

doc. PhDr. Erika Brtáňová, CSc.
prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity 2013

ISBN 978-80-8082-752-6

Obsah

0 Úvod	5
1 Náčrt metodologických východísk	6
2 O filozofii Konštantína Filozofa	11
2.1 Výpovede o múdrosti pripisované Konštantínovi.....	12
2.1.1 Proglas.....	12
2.1.2 Chersonská legenda	17
2.2 Konštantínove spoluautorské výpovede o múdrosti	21
2.2.1 Kánon svätého Demetra Solúnskeho	21
2.3 Literárne výpovede iných autorov o Konštantínovej múdrosti	29
2.3.1 Život Konštantína	30
2.3.2 Pochvala Cyrilovi Filozofovi, učiteľovi Slovienov	39
2.3.3 Služba na počesť Konštantína Cyrila	41
2.4 Múdroslovné výpovede o obidvoch vierozvestoch	45
2.4.1 Pochvala Cyrilovi a Metodovi.....	45
3 Vzťah kresťanstva a pohanstva vo svetle motivácie vlastných mien.....	49
3.1 Napätia medzi pohanstvom a kresťanstvom a inkulturácia	49
3.2 Prvky pohanstva v staršej toponymii západného Slovenska	53
3.3 Prekrývanie pohanských tradícií kresťanskými reáliami v starších osadných názvoch na západnom Slovensku	61
3.4 Ďalšie kresťanské termíny v staršej západoslovenskej ojkonymii	72
4 Paralelizmus sväteckých dvojíc Konštantína Cyrila a Metoda – Andreja Svorada a Beňadika v kontinuite veľkomoravskej a povelkomoravskej éry..	84
4.1 Maurova legenda Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti	88
4.1.1 Autor legendy blahoslavený Maurus	88
4.1.2 Osobné vlastné mená v legende	100
4.1.3 Svätosvoradská mníšska duchovnosť	105
5 Záver	114
6 Literatúra	115

0 Úvod

Monografia zameraná na kultúrne dedičstvo cyrilo-metodskej epochy, ktoré sa exponuje najmä v byzantsko-slovanskej slavistickej problematike, vychádza v jubilejnom roku, ktorý ohraničuje obdobie od príchodu vierozvestcov Konštantína Cyrila a Metoda (863 – 2013).

Cieľ spracovania tohto textu však neurčuje len čisto oslavný ráz, hoci zaiste aj takýto aspekt zákonite vyplýva už zo spomenutej časovej konštelácie. Napĺňa ho predovšetkým vedeckovýskumné zameranie kolektívu autorov z oblasti literárnej vedy a jazykovedy, ktorí sa popri svojej užšie zameranej vedecko-pedagogickej činnosti zjednotili v tímovej interdisciplinárnej interpretácii vybranej problematiky, ktorej sa sústavne venujú. Výhodou tejto interdisciplinárnej práce je aj skutočnosť, že dvaja z autorov sú okrem filologického zamerania absolventmi teologického štúdia, čo je zárukou istej optimalizácie poznatkov o živote a diele solúnskych bratov; náplňou ich misie bolo nielen slovanské písomníctvo, školstvo či posilnenie právneho systému na Veľkej Morave, ale zaiste predovšetkým šírenie kresťanstva v Európe, a tak aj vybudovanie miestnej cirkevnej organizácie.

Metodologické zámery, ktoré autori v monografii predstavujú, sa dotýkajú čiastkových tém širokej cyrilo-metodskej problematiky, sú to teda prehĺbenejšie sondy, vecne ladené v interpretačnom postupe od elementárneho (jazykového) prvku k téme, ktorá je zjednocujúcim princípom textu, pravda, aj v obrátenom smere. Elementárny štruktúrny prvok, ktorý sa tu pertraktuje, možno zachytiť a izolovať v procesoch replikácie a interkulturácie.

1 Náčrt metodologických východísk

Dielo slovanských vierozvestcov, súhrnne označované ako cyrilo-metodská tradícia, viaže sa s pomerne krátkym aktívnym pôsobením misie na Veľkej Morave. Napriek tomu sa táto tradícia postupne stala hyperbolizovaným konštruktom, fenoménom, ktorý sa do dnešných čias stal všeslovanským symbolom vzdelanosti, kultúry a v európskom kontexte aj kresťanskej viery.

Stredoveký cyrilo-metodský kult a kultúra má svoju kratšiu a dlhšiu fázu. Kratšiu fázu určuje príchod a vyhnanie protagonistov misie, dlhšiu jej osudy po vyhnaní, osobitný vývin na slovanskom juhu, až napokon presun na Kyjevskú Rus.

Prvotná misijná fáza na Veľkej Morave bola cyrilo-metodská vsadená medzi viaceré tradície, ktoré reprezentujú buď patrocíniá, alebo aktívni činitelia. Tak možno hovoriť o svätoemerámskej tradícii západnej misijnej proveniencie, ako aj o postcyrilo-metodskej svätoštefanskej a v jej rámci svätosvoradskej tradícii. Interaktivita rozličných vrstiev tradície zakladania slovanského kresťanstva a vzdelanosti je predmetom interpretácie, ktorá sa pohybuje medzi interpretačnou hermeneutikou (faktografia) a interpretačným diskurzom (zástoj, axiológia). Obidva smery sa opierajú o texty a ich jednotky. V problematike archetypových textov a ich odpisov sa intencionalita týchto textov určuje v opozíciách profánneho a sakrálneho, diachrónneho a synchrónneho, lingválneho a extralingválneho (dobový kontext a kolorit). Preto je veľmi náročné určovať konkluzívne interpretačné optimum tam, kde sa pohybujeme v prostredí hypotéz, hoci zaiste možno rátať s mierou určitosti na základe teórie pravdepodobnosti, ale aj interpretačnej intuície...

Neodmysliteľným interpretačným krokom pri textoch staršej „literatúry“ je ich segmentovanie a analýza segmentovaných jednotiek. Tieto textové jednotky možno vymedziť hranicou (určuje ju odlišiteľnosť

definovanej jednotky od okolia), identitou (t.j. existenčná stabilita) a integráciou (jednotka pôsobí na iné jednotky alebo je nimi ovplyvňovaná a spíňa istú funkciu ako súčasť aspoň jedného riadiaceho obvodu).¹ Na tomto mieste treba uviesť, že tradičná diferenciácia entít *text* a *jednotka* je veľmi vágna, ak sa posudzuje len z hľadiska rozsahu (spravidla text sa identifikuje ako rozsahovo širší útvar, jednotka ako izolovaný element). Napríklad rozprávanie o vzkriesení literárnej postavy z mŕtvych v Maurovej legende je historiograficky nepodstatnou informáciou, lebo túto časť možno vydeliť len ako jednoduchú hagiografickú hyperbolu v podobe toposu. Topos nie je súčasťou príbehu, iba ho dopĺňa, preto ani nepôsobí v centrálnom ťahu narácie. Podobne tzv. Konštantínova definícia filozofie naráža na úskalie, v ktorom treba rozlíšiť, čo je prostá sémantizácia určitého jazykového prvku a čo je definíciou, vlastnou termínu. Naopak, pri antroponymách, ale najmä toponymách sa interpretačný rádius niekedy rozširuje do „príbehu“, hoci ide zdanlivo o izolovanú, takpovediac slovníkovú jednotku. Tak napríklad pri názve slovenskej obce *Tajná*² stojíme pred interpretačnou dilemou, či ide o starosloviensku sakrálnu pomenúvaciú tendenciu motivovať entitu „sviatosť“ (z gréckeho *mysterion*), alebo o profánnu entitu „niečo skrývané, zatajované...“ Pri interpretácii nie je rozhodujúca neprítomnosť kvantity v koncovke, typická pre substantivizované adjektíva, ako ju fixujú najstaršie písomné záznamy tohto ojkonyma. Pre sakrálnu interpretáciu je rozhodujúci poznatok, že v stredovekom prostredí náboženského synkretizmu z bezpečnostných a ochranných príčin sa eucharistia uchovávala ako viaticum iba na daktorých miestach, obyčajne v spádových sídliskách. Na jednej strane tu teda bola povinnosť mať pre umierajúcich „pokrm na cestu do večnosti“, na druhej strane obozretnosť pred rozvracaním kresťanských stánkov pohanskými hordami... Pred interpretom pomenovania, vlastného mena, stojí úloha identifikovať terén obce, jej okolia, členitosť (z vyvýšených miest bolo možné

¹ Porov. Wimmer, G. a kol.: Úvod do analýzy textov, s. 18 – 20.

² Podrobnejšie pozri v časti 3.1 a 4.

signalizovať nebezpečenstvo nájazdu cez deň zrkadlami, v noci ohňom) a podobne. Jednotlivý, zdanlivo izolovaný jazykový prostriedok sa takto stáva „textom“, ktorý obsahuje svoj príbeh, sprostredkovaný najpravdepodobnejším odkrytým kontextu a pomenúvacej situácie. Povinnosťou interpreta je v prípade výkladovej divergencie uviesť obidve interpretácie v nádeji, že ďalší výskum môže (ale nemusí) posunúť do popredia jednu z nich.

Výhodou pre interpreta textov by bolo, keby mohol umiestniť – čisto hermeneuticky – text sveta sterilných formálnych paradigiem. Takýto vypreparovaný svet však neexistuje, lebo zmysel akéhokoľvek textu určuje jeho aktualizačná výpovedná zakotvenosť v určitom diskurze.³ Lenže každá aktualizácia sa nenávratne stráca v čase. Bolo by nadľudsky namáhavé zrekonštruovať ju. A predsa jazyk (lang) je takouto „rekonštrukciou“ reči (parol). Rečový prvok je prakticky nezachytiteľný s celým komplexom okolností jeho realizácie. Princíp imitácie však postupne umožňuje vyhodnotiť langovú hodnotu invariantu v reťazci variantov. Invariant má za určitých podmienok schopnosť vytvárať kópie seba samého, čiže replikuje sa. Replikátorom môže byť všetko, čo je kopírované s možnosťou ďalšieho kopírovania),⁴ pričom replikáciou sa rozumie proces opakovania, potvrdzovania, ale aj deštruovania určitej formy a replikátor je výsledkom tohto procesu, ktorý možno vďaka jeho fixačným vlastnostiam evidovať. V jazykovom materiáli sa schopnosť replikácie jazykovedne premieta v paradigmaticke významovo-výrazových rovin. Určité replikácie pozorujeme v obmieňaní gramatických tvarov lexémy, ktoré predstavujú jej identitu. Veľmi podrobne je spracovaná bohato vetvená replikácia v slovtvorbe. Podobne možno aj štylémy ako indikátory štýlu interpretovať na princípe zopakovateľnosti v oblasti štylistiky. Keďže najvyššie v rečovej komunikácii stojí text, možno aj pri ňom uvažovať o replikačných štruktúrach, ktoré by umožnili zaradiť ho do semiotickej systematiky, a to s aplikovaním prvkov

³ Porov. Pavlovič, J.: Prednášky zo štylistiky slovenčiny, s. 163.

⁴ Porov. Blackmoreová, S.: Teorie memů. Kultura a její evoluce, s. 27.

hierarchicky „nižších“ jazykových rovín, ale aj s istým odstupom od nich, ktorý umožňuje interpretačnú celistvosť, nadhľad, syntézu až optimum. Odkrývanie textového replikátora sa uskutočňuje v jeho vývinovom reťazci (etymologický aspekt), v sémantike a v pragmatike. Kým význam elementárneho prvku textu je „embryonálnym fermentom kultúry“,⁵ semióza je odovzdávaním a prijímaním semioticky sprostredkovanej skutočnosti,⁶ a tak interpretačným mostom medzi významom a semiózou je jazyk. Systém jazyka je založený na stáročnej replikácii, preto jeho „pamäťovosť“ konzervuje stav semémy v určitom štádiu semiózy. Najmenej dynamické sú, prirodzene, písomné jazykové pamiatky, čo vychodí z ich fixačnej podstaty, ale aj v ústnom podaní máme kategóriu jazykových replikátorov na úrovni toponymie, ktorá vďaka tejto svojej vlastnosti spolukonzervuje textovú príbehovosť. Podobne fungujú niektoré výrazy z oblasti náboženstva, viery a cirkvi, teda v prostredí, ktoré si zakladá na tzv. konštantnej, t.j. nemennej náuke.⁷

Pri interpretácii určitého textového segmentu sa môže stať, že niekedy preváži ťažisko okolia jazykového prostriedku, keďže jeho sémantizáciu umožňuje iba poznanie okolia, staršej vrstvy, prosto celej „archeologickej“ dekonštrukcie. Tak napr. patrocínium sv. Štefana, ktoré sa viaže s románskym kostolíkom na Párovciach v Nitre, sa všeobecne interpretuje v spojitosti so sv. Štefanom, uhorským kráľom, ale po archeologickom prieskume v 60. rokoch sa tu našli stavebné segmenty staršej vrstvy, ešte preduhorské, preto možno uvažovať napr. o svätcovi včasnej cirkvi Štefanovi Prvomučeníkovi. Je však možné, že v istých časových horizontoch boli aktuálne obidvoje, pravda, etapovito. Podobne pri interpretácii osobného mena Svorad sa upustilo od motivácie z poľského spojenia *świe rad* (kto má rád svoje), keďže kult tohto svätca v poľskom Tropiu je mladší ako kult na území Slovenska. Ako sa to ukazuje ďalej (časť

⁵ Miko, F.: Význam, jazyk, semióza, s. 77.

⁶ Porov. tamže, s. 76.

⁷ Porov. Kasper, W. a kol.: Lexikon für Theologie und Kirche, zv. 4, heslo Glaubens- und Sittenlehre, s. 717 – 718.

4.1.2), interpretáciu tohto mena treba usúvzťažniť s najstarším zachovaným zápisom, ktorý je v latinskom jazyku v Záhrebskom breviári.

Výklady a interpretácie v tejto knihe si nenárokujú na definitívu pravdivostnej hodnoty. Zostávajú v šerosvite chrámu duchovnej kultúry. Tým viac však vyznejú také replikátory, ktoré vládku uniesť indície svetla, osvetlenia.

2 O filozofii Konštantína Filozofa

Konštantínova filozofia je predmetom diskusií, pričom vznikol teoretický konštrukt, že svätý Konštantín bol filozof v rade filozofov, ktorí cez celé dejiny rozvíjajú odkaz antických filozofov. Podporuje ho aj skutočnosť, že svätý Konštantín má prímene Filozof. To podnietilo mnohých bádateľov skúmať Konštantínov filozofický systém, ba dokonca sa hovorí aj o Konštantínovej definícii filozofie.⁸

V skutočnosti Konštantín, ako sa to uvádza v prameňoch, pôsobil istý čas ako učiteľ filozofie na vysokoškolskom učilišti v Carihrade. J. K. Šmálov uvádza, že toto prímene sa chápe predovšetkým stavovsky. Konštantína volali Filozofom preto, že na dvorskej škole učil filozofiu, rovnako ako Leva Matematikom, ktorý zas učil matematiku.⁹ Konštantína však týmto príménom nazývali už skôr.

Ďalšie vzťahy a súvislosti, ktoré môžu priblížiť Konštantínovu filozofiu a jeho poňatie múdrosti, ponúkajú dobové literárne pramene. Skutočnosť, že opravdivá múdrosť v jeho ponímaní nemá svoj základ v pohanskej filozofii antických mudrcov, ale v obsahu kresťanskej náuky, sa totiž potvrdzuje aj pri skúmaní Konštantínových výpovedí, ktoré sa zachovali buď ako jeho vlastné, alebo sú v prameňoch, vypovedajúcich o ňom samom či o ňom a o jeho bratovi Metodovi. Podrobne možno prečítať relevantné pamiatky so zreteľom na akékoľvek zmienky, ktoré sú v tematickom dotyku s filozofiou, múdrosťou a rozumom, pričom z hľadiska pôvodu a zámeru ich možno rozdeliť do štyroch kategórií. Postupne takto možno zozberať ohnivká mohutných reťazových súvislostí, v ktorých sa Konštantínova múdrosť kladie do protikladu s hlúposťou, bláznovstvom i nemúdrosťou, pričom základný

⁸ Podrobnejšie pozri Pavlovičová, K.: Filozofický systém Konštantína Filozofa I. Ako vidieť z nadpisu, autorka mala zámer pokračovať v tejto inšpiratívnej téme. Čoskoro sa ňou však inšpiroval aj Ľ. Lukoviny (Filozofia v 9. storočí, s. 14), ktorý postrehol, že téma ešte nie je vyčerpaná. Napriek tomuto dôkladnému zmyslu pre detail sa však bibliografická položka s citovanou štúdiou autorky nedostala do zoznamu literatúry v jeho štúdiu.

⁹ Porov. Kútnik Šmálov, J. K.: Prvý učiteľ slovienskeho národa, s. 51.

rozpor sa vo všetkých skúmaných textoch nekladie na intelektuálnu rovinu, ale na rovinu náboženského poznania v duchu viery. V tomto aspekte sa Konštantínova múdrosť rozumie ako ľudské úsilie zasmerované na nebeské veci, ktoré sa najlepšie môže uskutočniť v mníšskej askéze a v úteku z tela, čo zodpovedá dobovej spiritualite. Ale ani toto anabázické úsilie by nenadobudlo nijakú dokonalosť, keby nebolo katabázy, v ktorej byzantská duchovnosť v Konštantínových časoch videla zostupovanie stelesnenej a zosobnenej Múdrosti. Až táto Múdrosť ako Logos (Slovo) zasahuje do ľudských dejín a prostredníctvom osobnej viery aj do života jednotlivca.

2.1 Výpovede o múdrosti pripisované Konštantínovi

V tejto časti ide najmä o stredoveké literárne pramene z obdobia Veľkomoravskej ríše. So zreteľom na tematizovanie múdrosti v súvislosti s osobou Konštantína Filozofa časové zaradenie týchto pamiatok nehrá významnú úlohu. Veď daktoré z literárnych textov boli pripravené ešte pred príchodom misie na veľkomoravské územie, iné počas misie, daktoré až po vyhnaní misie. Pamiatky sa často zachovali len v odpisoch. Kľúčom pri ich výbere je aspekt témy, ktorá sa polarizuje na osobnosť Konštantína a tematizáciu múdrosti. Sem sú zahrnuté výlučne pamiatky, v ktorých sa pripisuje autorská účasť samému Konštantínovi.

2.1.1 Proglas

Konštantínovi sa na prvom mieste zväčša pripisuje úvodný text k štvorevanjeliu Proglas,¹⁰ najčastejšie prekladaný ako Predspeg k štvorevanjeliu, hoci má v slovenčine viaceré prekladové názvy. Jozef

¹⁰ Popri iných hypotézach o autorstve Proglasu najčastejšie sa toto dielo pripisuje Konštantínovi Filozofovi.

Minárik ho prekladá ako Predslov¹¹, Ján Mišianik ako Predspev¹². Ján Stanislav ho nazval Prívet.¹³ Ako už sám názov naznačuje, funkciou tohto textu je uviesť starosloviensky preklad evanjelií do liturgickej praxe a života, ale aj „spustiť“ pre Slovanov určenú evanjelizáciu, ktorá sa v intencionalite tohto textu má uskutočniť práve na základe evanjelia. Text Proglasu sa často pokladá za veršovanú sylabickú báseň s dvanásťslabičným nerýmovaným veršom. Jeho žánrová charakteristika však nie je celkom priezračná, nedá sa rozhodnúť na základe samotného textu, ale len analogicky, v porovnaní s textami byzantskej tradície.¹⁴ Celý Proglas v starosloviencine (prepísaný latinkou) a v slovenskom preklade uvádza J. Mišianik v Antológii staršej slovenskej literatúry.¹⁵

V prvej časti sa najprv opisuje evanjelium ako Boží dar daný od Boha a po prvý raz tu autorský subjekt oslovuje aj adresátov Slovanov. Zároveň s reduplikáciou vyslovuje, že tento Boží dar pre duše je evanjelium, keď ho výslovne pomenúva podľa evanjelistov. Poradie evanjelistov však uvádza v tradičnej zostave (Matúš, Marek, Lukáš a Ján), hoci, ako vieme, v jeho prvom preklade na bohoslužobné účely je na prvom mieste Ján.¹⁶

Text Proglasu je pretkaný prvkami virtuálneho dialógu, autorský subjekt sa často obracia na poslucháčov či čitateľov. Má liturgický, katechetický a rečnícky charakter, pričom sú tu zjavné viaceré poetizmy. Poslucháč nemusí byť vždy pomenovaný. Autorský subjekt sa mu niekedy prihovára prostou výzvou vyjadrenou tvarom imperatívu:

*„čujte teraz svojím rozumom,
čujže, všetok ľud slovanský,*

¹¹ Minárik, J.: Úvod do štúdia staršej slovenskej literatúry, s. 41.

¹² Mišianik, J.: Antológia staršej slovenskej literatúry, s. 23.

¹³ Stanislav, J.: Dejiny slovenského jazyka. Zv. 3. Texty.

¹⁴ Porov. Hauptová, Z.: Der altkirchenslawische Vers und seine byzantinischen Vorbilder, s. 335 – 336.

¹⁵ Z tohto prekladu textu vychádzame pri všetkých citáciách v našej práci. Pokladáme ho za štandardný a dostačujúci na naše ciele, preto ho používame, hoci jestvujú aj iné preklady.

¹⁶ V liturgickom živote pravoslávnej cirkvi sa perikopy odvíjajú počnúc od Paschálnej (veľkonočnej) nedele, pričom v tento deň sa číta text o vtelení Slova z 1. kapitoly evanjelistu Jána „Iskoni bje Slovo...“ Pokračujúce perikopy sú takisto evanjeliá podľa Jána.

čujte Slovo od Boha prišlé“¹⁷.

V prvej výzve *čujte* je apel na sluch, ktorý má mierny odraz aj vo východnej liturgii pred čítaním evanjelia: *Uslyšimъ svjatego jevangelia*. Apel na sluch však prechádza aj na intelektuálnu rovinu vo výraze „*svojím rozumom*“, v staroslovienčine „*otъ svojego uma*“. Prekladateľ obsah počutej a intelektuálnej správy nazval *Slovo* s veľkým začiatočným písmenom, teda s personifikáciou. V teologickom porozumení by tu teda išlo o samého Ježiša Krista (vtelené Slovo). V staroslovienskom texte sa nerozlišujú veľké a malé písmená, preto autorský zámer tu treba iba odhadovať podľa kontextu, ktorý v danom prípade celkom jasne tkvie v 1. kapitole Jánovho evanjelia. Prekladateľ ho v tomto verši odhadol správne, lebo hovorí, že to Slovo prišlo od Boha. Ďalej začína s malým začiatočným písmenom, akoby už išlo o hovorené slovo vychádzajúce od vteleného Slova. Verše 25 až 27 sa anaforicky začínajú výrazom *slovo*, ku ktorému sa zakaždým pripája dejový doplnok: „*krmiace ľudské duše*“, „*posilňujúce srdce i rozum*“, „*umožňujúce poznanie Boha*“. Vo vyjadrení, že slovo posilňuje srdce i rozum, sa odráža poznanie zo Starého zákona, že Božia múdrosť nie je určená len pre intelekt, sťaby dajaká svetská náuka, ale predovšetkým pre srdce.¹⁸ Význam anaforicky uvedeného výrazu *slovo* sa v ďalších veršoch dôkladnejšie ozrejmuje prostredníctvom zmienky o knihách. Z vecnej stránky táto zmienka naráža na konkrétne evanjeliové texty. Výraz *knih* v 31. – 41. verši použil iba slovenský prekladateľ, v staroslovienskom texte sa nachádza na uvedených miestach výraz *bukъvъ*, ktorý má najskôr význam písmeno, písmo, treba však pripustiť, že sa ním môže synekdochicky pomenúvať aj text, určitý literárny útvar (napr. list).¹⁹

Videnie krásy a poznanie stotožňuje autor s poznaním Božieho zákona. Ukazuje, že ani poznanie prírody (Božieho diela, verš 29) nie je možné čistým pozorovaním, ale musí byť zjavené. A toto zjavenie nazýva

¹⁷ Verš 22 – 24.

¹⁸ Pozri Pavlovičová, K.: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I), s. 4.

¹⁹ Tento význam uvádza pri hesle *buky* G. Ďjačenko.

„zákon Boží“ (verš 32). V 44. verši vyslovuje radu svojim poslucháčom, ktorá spočíva v prijatí ohlasovaného slova. Táto rada ich zároveň má zbaviť zvieracieho a smilného života, akoby človek bez poznania Božieho slova nebol plne človekom. Z kontextu však nevyplýva, že by autor popieral kvalitu ľudského bytia, čo aj v hriechu a nevedomosti. Skôr mu ide o dokonalosť v mníšskom duchu, ktorá potláča telesnosť, čiže živočíšnosť (*skotěske*) a smilnosť (*póchotь* podľa 46. verša). V liturgických textoch sa slovo *póchotь* prekladá ako „chuť, rozkoš, potešenie“, lebo v nich nieta miesta pre príliš expresívne vyjadrovanie. Prekladateľ však v slovenskom texte mohol siahnuť aj za expresívnejším výrazom. Bez ohľadu na intenzitu tohto výrazu sa v uvedených veršoch premieta Konštantínov svetonázor, v ktorom sa preferuje Božia múdrosť v zjavenom Slove, ako aj mníšsky prístup. Motivácia prijímať Božie Slovo a zmeniť nerozumnú myseľ na rozumnú (čiže osvojiť si opravdivú múdrosť) postupne prechádza do obhajoby staroslovienskeho prekladu Svätého písma. Konštantín sa odvoláva na apoštola Pavla (a na kontext zrozumiteľnosti), ale aj na samého Ježiša, ktorý hovoril v podobenstvách. V texte sa viac ráz spomína výraz *podobestvo* (ssl. *prityčca*; 57., 65., 73. a 78. verš). Autor tým naznačuje, že Božia múdrosť prechádza k človeku jednoduchým spôsobom, nevyžaduje od neho osobitné intelektuálne nadanie, ale je určená pre všetkých. Evanjelium, ktoré podľa Ježišovho podobenstva označuje za „semeno padajúce na pole“, nazýva parafrázou „*pravda pravá*“ (68. verš).

Konštantínov zámer preniesť evanjelium na Veľkú Moravu je spojený s predstavou, že túto blahozvešť prináša viacerým národom. Je teda presvedčený o veľkoleposti svojho diela a o jeho širokom dosahu. V 84. verši oslovuje tých, ktorým chce ohlasovať evanjelium prostredníctvom Pánových kníh (verš 88), menom *národy* (ssl. *jazyci*). Na tomto mieste môžeme vysloviť domnienku, že v Konštantínovom zemepisno-etnologickom poznaní jestvovali Slovania vo viacerých národných spoločenstvách. Zároveň, istý si zrozumiteľnosťou svojho prekladu, musel vychádzať z presvedčenia, že

starosloviensky jazyk bude primeraným sprostredkúvateľom Božej zvesti. Z Proglasu vidieť aj to, aké sebaporozumenie mal Konštantín v úlohe misionára a kňaza. Konštantín nikde v Proglase nespomína sám seba. Je úplne v pozadí. Nespomína sa ani ako prekladateľ. Nevyzdvihuje nijakým spôsobom svoju vlastnú osobu. Hoci ešte nie je mních, správa sa ako mních, a tak zostáva v anonymite. Všetky literárne a umelecké stredoveké diela, ktoré vznikli od mníšskych autorov, zostali anonymné. Neosignované sú takisto ikony, nepodpísané sú hymny a piesne. Ich mená sa zachovali iba vďaka ústnemu podaniu, teda skôr čírou náhodou, než zámerne. Konštantín sa v Proglase poistil pred samochválou a uvádzaním seba ako autora aj tým, že vyzdvihol sám text ako hovoriaci, on je autorským subjektom. Urobil to hneď v prvom verši, v ktorom sám Predspev autoreferenčne „hovorí“, že je Predspev: *„Som Predspev k svätému evanjeliu“*. Konštantín sa pri ohlasovaní evanjelia necíti ani len ako učiteľ, hoci v skutočnosti bol učiteľom na cisárskom dvore. Vidieť to z veršov 90 – 91:

*„lebo kto prijme tieto knihy,
tomu Kristus múdrosť vyjaví“.*

V týchto veršoch sa hovorí iba o dvoch subjektoch. V prvom verši je subjektom mnohopočetný a mnohonárodný slovanský poslucháč, ktorý Božie slovo prijme. V ďalšom verši je subjektom sám Kristus, ktorý pri ohlasovaní hovorí. V tejto výpovedi sa skrýva hlboká teológia misijného poslania učiteľa slovanských národov. Zároveň ale sa tu predsa len odráža niečo od Konštantína. Je to jeho pochopenie pravej filozofie, múdrosti. Tá je skrytá, ale vyjavuje ju živý Kristus (v helenizovanom teologickom poňatí Logos, Slovo alebo večné Otcovo Slovo). Je zaznamenaná v posvätných knihách evanjelia a pri ohlasovaní koná sám Kristus, ktorý je v tomto ohlasovanom slove prítomný. Toto svoje filozofické presvedčenie Konštantín vyslovuje nielen ako poznanie rozumu, ale s rečníckym (kazateľským) zámerom aj ako poznanie srdca. Veď Proglas uvádza na scénu cirkvi slovanský preklad evanjeliára. V liturgickej praxi kresťanského Východu sa

evanjeliár nepokladá len za knihu evanjelií s určitým náboženskoliterárnym obsahom, vnímateľným rozumom, ale je to zároveň aj bohoslužobný predmet. Evanjeliár sa vynáša v sprievode zo svätyne do lode chrámu ako symbol živého Krista, uctieva sa bozkom, snúbenci naň kladú svoje ruky, pri vysviacke biskupa sa roztvára a otvorený sa kladie na hlavu svätenca, pričom zaznieva konsekrčná modlitba. Je teda aj pre zmysly a srdce, nielen pre intelekt.

2.1.2 Chersonská legenda

Chersonská legenda sa niekedy uvádza aj plnším názvom *Slovo o nájdení a prenesení ostatkov svätého Klimenta*.²⁰ Zostavovateľ a prekladateľ veľkomoravských literárnych pamiatok Peter Ratkoš v predslove k slovenskému prekladu tejto legendy hovorí, že „jej autorom bol podľa všetkého sám Konštantín, ktorý ju zostavil za svojho pobytu v Ríme...“²¹ Dnes je už všeobecne známe, že Chersonská legenda je staroslovienske spracovanie troch Konštantínových nezachovaných gréckych spisov: rozprávania o nájdení ostatkov sv. Klimenta, chváloreči a kánonu. Z gréčtiny do latinčiny ich prekladal Anastasius Bibliotekár, ako o tom píše biskupovi Gauderichovi z Velletri, ktorý to použil v spise zvanom *Italská legenda*. Napriek tomu, že ide o evidentný metatext, môžeme túto pamiatku interpretovať ako text obsahujúci pôvodne Konštantínove myšlienky, hoci treba pripustiť, že môžu byť zúžené na invariantné zložky. Táto legenda bola určená na čítanie, ktoré sa v monastieroch a v katedrálach chrámov praktizovalo pri slávení utierne na sviatok nájdenia ostatkov svätého Klimenta 30. januára. Pápež a mučeník Kliment je svätec, ktorého vierozvestovia ctíli s osobitnou úctou. Keďže v martyrológiu jestvujú viacerí svätci s menom Kliment (v slovenčine má meno variant Klement), svätec,

²⁰ Do slovenčiny ju pod týmto názvom preložil a uviedol do svojej zbierky *Veľkomoravské legendy a povesti* P. Ratkoš, s. 94 – 100.

²¹ Tamže, s. 94.

ktorého ostatky našli ešte pred pôsobením na Veľkej Morave, nazýva sa Kliment I. alebo Rímsky. Solúnski bratia Cyril a Metod našli podľa legendy jeho telesné pozostatky, keď boli s byzantským posolstvom u krymských Chazarov. Potom ich r. 876 priniesli do Ríma a pápež Hadrián II. ich uložil v bazilike, zasvätenej svätému Klimentovi. Zaujímavé je, že v tejto bazilike je pochovaný aj sám svätý Konštantín Cyril.²² Za prinesenie ostatkov svätého pápeža si vierozvestovia v Ríme vyslúžili veľkú úctu a pohostinstvo. Uctievanie ostatkov²³ je rozšírené v celej cirkvi, osobitne však na pôde byzantskej cirkvi, kde sa spolu s nimi rovnocenne uctievali ikony, pričom najvyššiu hodnotu má tzv. *pláštenica* (csl. *pláččannica*), zobrazenie Kristovho uloženia do hrobu. Za čias Cyrila a Metoda narástol význam tejto úcty v súvisi s víťazstvom ikonodulov, ktorí v ich časoch definitívne zvíťazili nad ikonoklastami, čím sa skončili nielen polemiky, ale aj často tvrdé prenasledovanie mníchov, ktorí zhotovovali a uctievali ikony. Stalo sa to na koncile v Nicei r. 787, na ktorom sa zúčastnilo 350 biskupov a množstvo mníchov. V cisárskom dekréte, ako aj vo vstupnej reči patriarchu Tarasa bola zabezpečená sloboda výmeny názorov. Argumenty ikonoklastov tu boli porazené. Koncil prinavrátil kult ikon a relikvií. Časom sa ale vracali ďalšie ikonoklastické vlny. Definitívne sa ikonoklazmus skončil až r. 842 na Konštantínopolskom sneme. Tento snem vyhlásil a potvrdil dokonca dogmu o vzdávaní úcty ikonám, ktorá v pravoslávnych cirkvách platí dodnes.²⁴ V marci 843 boli odporcovia tejto úcty uvrhnutí do kliatby a od tých čias sa na prvú nedeľu Veľkého pôstu zároveň slávi sviatok Víťazstvo ortodoxie.²⁵ V týchto udalostiach je aj príčina, prečo sa problematika ikon odráža v Konštantínových apologetických postojoch, ktoré sa spomínajú v Živote Konštantína. Ikony sa v pravoslávnej cirkvi totiž nepokladajú len za obyčajné

²² Porov. Ondruš, R.: Blízki Bohu i ľuďom, s. 632 – 633.

²³ V latinskej cirkvi sa zvyčajne pomenúvajú termínom *relikvie*, v byzantskej cirkvi termínom *mošči*.

²⁴ Porov. Uspienski, L.: Teológia ikony, s. 83 – 86.

²⁵ U nás je bežnejšie pomenovanie Víťazstvo pravoslavia, čo však neprijali uniáti (gréckokatolíci), lebo význam pomenovania pravoslavia osciluje z vecnej stránky v polarite 1. „pravým spôsobom slávaci“ a 2. „majúci konfesijnú príslušnosť v pravoslávnej cirkvi“.

obrazy, ale majú v sebe aj niečo z relikvií, ba pláštenica, hoci je ona zobrazenie, pokladá sa za najvyššiu relikviu; azda preto, že priamo na ňu sa vo veľkonočnom období kladú eucharistické dary v čaši a na diskose. Materiálna spojitosť obrazu svätca s jeho živou podobou počas pozemského života pri bežných svätcoch sa mala zabezpečiť kresbovým zachovaním ich črt akoby fotografickým spôsobom. V prípade obrazov Panny Márie sa táto úloha pripisuje evanjelistovi svätému Lukášovi, ktorý ako lekár mal dobre poznať ľudskú anatómiu, a tak mohol vhodným spôsobom zachovať jej črty. V prípade obrazu Ježiša Krista sa materiálna spojitosť s tvárou historického Ježiša opisuje v legende o kráľovi Abgarovi, ktorý bol chorý a ktorému sám Ježiš poslal svoj obraz vtlačený na šatku. Tento obraz ho uzdravil, ako sa to spomína aj v liturgickom texte pri posvätení ikony Krista. V byzantskej cirkvi sa verí, že ikony skutočne v sebe nesú dajaký invariant prvoobrazu, ktorý sa pri každom novom maľovaní prsto iba prenáša. Preto pri zhotovovaní nových ikon sa musí používať tzv. podlinník, čo je podkresba. Tá je starobylá a v novom obraze má byť vždy identická s nejakým starým obrazom. Podlinníky sa uchovávajú v pravoslávnych monastieroch, najmä u staroobradovcov, ktorí osobitne lipnú na svojich tradíciách a nedovolia, aby sa z nich dačo odstraňovalo napríklad reformami.

Súvislosti, ktoré sa tu črtajú, pomáhajú myslí vynoriť si a uviesť do celku atmosféru, v ktorej solúnski bratia priniesli ostatky svätého Klimenta do Ríma. Ved' nezostalo iba pri tomto akte. Konštantín Filozof celú udalosť pretransformoval do literárneho diela. Legendu uvádza pripomienkou, že svoju reč o prenesení ostatkov svätého Klimenta rozvinie a prednesie v myšlienkovvej veľkoleposti ako nebeskú a sladkú reč. Najprv túto svoju reč začína pohľadom na obchodníkov a cestovateľov, ktorí sa po ukončení obchodnej cesty utiahli od námahy a zápasu, aby oddychovali. Aj Konštantín so svojím bratom podnikli ďalekú cestu a na tejto ceste sa dostali nie k pozemskému bohatstvu, ale získali ostatky svätého Klimenta. Konštantín však nechce oddychovať, ale hovorí „*neprestaneme nikdy rozprávať bratom*

o skvelom blažiacom získaní ostatkov“.²⁶ Podnet na to, aby o tom rozprával, nazýva „podnetom rozumu“. Výrazom *rozum* sa tu nemyslí nejaká racionálna úvaha alebo ľudská logika, ale ide o podnet poznania, ktorý sa začal „v posmelení vierou, nádejou a láskou“. Konštantín si z cesty zapamätal hlasný výkrik ktoréhosi známeho z výpravy, ktorý horlivo načúval piesni o svätom Klimentovi. Výkrik znel: „Boh dokáže slávne osvietiť milosťou duše tých, čo túžia po sladkom svetle na orodovanie svätého Klimenta“. Osvietenie a sladké svetlo tu znova odkazujú na svet poznania v duchovnom zmysle. Autor ďalej hovorí o zameraní celej výpravy na Boha a svätca. Členovia výpravy dlho čakali na dajaký prejav svätca pri jeho ostatkoch. Ale napriek tomu, že sa nič neukazovalo, hoci prešlo už mnoho hodín, vnútorne boli skoncentrovaní na nebeský svet: „mali sme veru oči i rozum upreté hneď k Bohu, hneď k onej svätej rakve“. Toto upretie očí a rozumu (mysle) naznačuje najskôr meditáciu, kontempláciu. Kontemplácia je v skutočnosti snaha vidieť vo všetkom Boha. Pre východnú nábožnosť sa kontemplácia stotožňuje s najvyšším druhom modlitby.²⁷ Kontemplácia sa na Východe nazývala aj *teória*. Toto pôvodne grécke slovo sa v západnom prostredí udomácnilo v súvislosti s dajakým uvažovaním, napríklad vedeckým. *Teória* u gréckych otcov znamená videnie, zjavenie. Zachováva sa tu etymologická spojitosť slova *teória* so slovom *Teos* (Boh) a *horan* (vidieť). Svätí bratia Konštantín a Metod so svojou výpravou očakávali dajaký znak z neba od osláveného svätého Klimenta pri jeho ostatkoch. Ak sa v tejto súvislosti spomína výraz *rozum*, nejde tu o racionálne uvažovanie, ale o myseľ, ktorá očakáva videnie. Bežné rozvažovanie sa pohybuje v rozsahu úvah pozemského sveta a o pozemskom svete. Mysleť pozdvihnutá k Bohu umožňovala odpútať sa od tohto pozemského sveta a jeho múdrosti a povzniesť sa do sféry nebeského sveta, čo je opravdivou múdrosťou v Konštantínovom presvedčení.

²⁶ Ratkoš, P.: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 95.

²⁷ Porov. Špidlík, T.: Spiritualita kresťanského Východu, s. 383.

2.2 Konštantínove spoluautorské výpovede o múdrosti

2.2.1 Kánon svätého Demetra Solúnskeho

Kánon svätého Demetra Solúnskeho sa autorsky zvyčajne pripisuje obidvom bratom Konštantínovi a Metodovi, ale novší výskum vo veci autorstva tohto diela vedie skôr k tomu, že ho napísal Kliment Ochridský.²⁸ Autorský subjekt, ktorý sa hneď v prvej piesni tohto kánonu prihovára svätému Demetrovi, má plurálovú podobu (*očisť nás, dopraj nám*). Nemožno však stotožňovať autora s autorským subjektom. Za autorským subjektom môže byť nejaký gnómický subjekt „my“, ale aj celá cyrilo-metodská družina, veď sa predpokladá, že vierozvestovia nemuseli prísť na Veľkú Moravu celkom sami, ale v dajakej družine spolupracovníkov a pomocníkov. Navyše ak by text kánonu vznikol už počas pôsobenia byzantskej misie na veľkomoravskom území,²⁹ tak možno pod autorský subjekt zahrnúť vlastne všetkých tých, ktorí do toho času tvorili cirkevné spoločenstvo sústreďujúce sa okolo biskupa Metoda. Množné číslo, v ktorom hovorí autorský subjekt, netreba teda stotožňovať s dvojicou autorov. Na druhej strane nemáme nijakú indíciu na to, aby sme popreli spoločné zmýšľanie dvojice. Veď spoločné autorstvo literárneho diela často môže byť vyjadrené jednou rukou, ale inšpirácia a rozmanité modifikácie takéhoto textu môžu naozaj vznikáť vo dvojici alebo v kolektíve. Výpovede o múdrosti z úst vierozvestov sú teda v tomto diele buď výpoveďami autorskými, ak by platilo staršie presvedčenie, že text napísali oni, alebo sú to výpovede vierozvestov ako postáv literárneho diela, ak by sa malo vychádzať z Matejkovej domnienky o autorstve Konštantína. V druhom prípade by sa dalo rátať s tradíciou, s kontinuitou, v ktorej sa tradujú určité výroky v mníšskych a cirkevných komunitách, a to aj medzi viacerými generáciami, čo je známe napr. aj v rodinách. Tu treba zdôrazniť, že Kliment Ochridský bol jedným zo

²⁸ Porov. Matejko, Ľ.: Život stredovekého textu, najmä s. 166 – 169.

²⁹ Ľ. Matejko tvrdí, že text vznikol na úteku z Veľkej Moravy, porov. tamže, s. 164 – 165, 168.

sedmopočetníkov, teda súputník Cyrila a Metoda, dôkladne teda poznal ich zmyslenie. Tak či onak, možno sa nazdávať, že idea a koncepcia Kánonu svätého Demetra Solúnskeho bola vlastná Metodovi aj Konštantínovi. Nasvedčuje tomu aj veľmi pregnantné narábanie s citátmi zo Svätého písma, tak ich výber, ako aj aplikácia, zaradenie do verša. Takúto sčítanosť v biblickom texte možno predpokladať u prekladateľa Svätého písma.

Kánon svätého Demetra Solúnskeho ako žáner patrí do bohoslužobnej tvorby. V byzantskej cirkvi sa kánony svätcom zaraďujú do utierne, ktorá sa slávi včas ráno vo sviatok dňa. Sv. Demeter Solúnsky, ktorý sa v tomto kánone oslavuje, bol patrónom Solúna, odkiaľ pochádzala misionárska dvojica. V kánone sa teda tematicky premieta prototext životopisu tohto svätca. Vierzvestovia mohli poznať naspamäť podrobnosti jeho života, preto netreba uvažovať o konkrétnom prototexte. Svätý Demeter bol včasnokresťanský mučeník, ktorý zomrel za čias cisára Maximiána r. 304. Bol príslušníkom armády a po smrti svojho otca sa stal prokonzulom mesta Solúna a celej provincie. Jeho hlavnou úlohou bolo zabezpečovanie obrany pred barbarmi a boj proti šíriacemu sa kresťanstvu. Paradoxne však Demeter sám bol kresťanom, verejne sa prihlásil k viere, ba dal sa aj do ohlasovania Krista. Po obrátení mnohých bol uväznený a popravený prebodnutím kopijou 26. októbra, keď sa slávi aj jeho sviatok.³⁰

Svätý Demeter bol blízky Konštantínovi a Metodovi predovšetkým tým, že bol patrónom ich rodného mesta. Na slávenie jeho sviatku sa podľa byzantských zvykov viazali aj bohaté ľudové slávnosti, ktoré zanechali vo svätých bratoch príjemné spomienky.³¹ Ale nachádzali v ňom aj iné spoločné črty. Veď aj svätý Metod mal pôvodne podobnú úlohu archonta ako Demeter. Demeter v istom štádiu svojho života zanechal svetskú kariéru a začal pohanom ohlasovať kresťanstvo napriek riziku straty života. Vierzvestovia takisto sa vydali na cestu ohlasovania kresťanstva v cudzej krajine, ktorej obyvateľov dôkladne nepoznali. Svätý Demeter pôsobí svojím

³⁰ Porov. Vasil, C. – Marinčák, Š.: Svätý Demeter Solúnsky, s. 2 – 3.

³¹ Tak je to dodnes v cirkvách Východu i Západu, s patrocíniom sa viaže slávenie hodov.

životným príbehom predovšetkým cez náhly zvrät ako svätec veľmi dynamický, pozoruhodný a zaujímavý. Jeho kult sa vďaka vierozvestom rozšíril neskôr aj na územie dnešného Slovenska, ako to možno vyčítať z jestvovania mnohých patrocínií tohto svätca na Slovensku. Zámena pozemskej kariéry za hodnoty nebeského života za cenu mučeníckej smrti je významným motívom Konštantínovej životnej filozofie. V tejto zámene sa odrážajú biblické texty o dobre a zle, o pozemskom a nebeskom, o tom, čo je dole a čo hore. Podobne sa tu zračí aj svätootcovská tradícia a múdrosť duchovnej kresťanskej literatúry, najmä mníšskeho prostredia, v ktorom sa vyzdvihovalo buď mučeníctvo krvi, alebo „mučeníctvo“ askézy.

V Kánone svätého Demetra Solúnskeho sa vyjadrujú aj osobné pocity misionárov, ktoré ich zavše prepadli počas misijného pôsobenia medzi Slovanmi, takže sa v ňom o Slovanoch alebo o trojjazyčníkoch vyjadrili ako o barbaroch, ktorí im nerozumejú. Nechýba ani istá nostalgia za domovom, ktorú z času na čas pociťovali, ale vari najsilnejšie vtedy, keď si uvedomili, že v ich domove sa deje čosi význačné, ako napríklad svätodemetrové slávnosti podobné hodom, pričom oni musia tvrdo pracovať v nehostinnej krajine.³² Táto emocionálna stránka je akýmsi kontrapunktom duchovného zmyslu tohto textu. Nie je ona výrazom slabosti. Pre čitateľa je veľmi oslobodzujúca, lebo si náhle uvedomí, že aj veľké osobnosti, predstavujúce cyrilo-metodský mýtus, boli ľuďmi, ktorí mali svoje túžby a city. Práve na pozadí týchto krehkých ľudských stránok vyznieva veľkosť múdrosti, ktorú tieto osoby predkladajú ako vzor, žitý svätým Demetrom Solúnskym.

Hneď prvý riadok 1. piesne tohto kánonu vychádza z predstavy, v ktorej ide o konfrontáciu múdrosti a nevedomosti. Tento kontrapunkt nie je náhodný. Svätý Demeter, ku ktorému sa veriaci prostredníctvom tohto textu majú prihovárať, je oslovený ako ten, ktorý vo svojej múdrosti dosiahol nebo. Je teda hore na nebi, kým my sme dole na zemi. Ak hore na nebi je to,

³² Ľ. Matejko sa nazdáva, že kánon vznikol až po smrti Metoda, keď boli žiaci Konštantína a Metoda väznení a mučení, predaní do otroctva alebo vyhnaní. V takom prípade by výrazom *barbari* boli označení ich prenasledovatelia. Porov. Matejko, Ľ.: Život stredovekého textu, s. 164.

čo je múdre, dole na zemi je to, čo je opakom múdreho. Preto sa v tomto verši vraví: „*Zo strašnej hmly a nevedomosti očisť nás...*“ Výraz *nevedomosť* sa často spája s výrazom *hriech*, lebo podľa východnej duchovnosti hriech a nevedomosť sú príčinou zla vo svete. Aby sa zvýraznil motív múdrosti, v kánone obidva výrazy sú v dotyku s ľudským poznaním, pričom metaforický výraz *strašná hmla* s príznačným zosilňujúcim epitetom naznačuje situáciu v počasí, v ktorej človek bezvýhodiskovo blúdi. Tento obraz sa prenáša na duchovné rozpoloženie človeka alebo spoločnosti. Zaujímavá je tu hra s pôvodným výrazom *hriech* a *nevedomosť*, ktorý sa veľmi často nachádza v mnohých bohoslužobných textoch byzantskej cirkvi s takmer chronickým výskytom. Formálne sa tu zamenilo slovo *hriech* za metaforický výraz *strašná hmla*, pričom pôvodná intencionalita modlitby v tomto texte sa zachovala. Kým výrazy *strašná hmla* a *nevedomosť* označujú stav modliacich sa, prosba, o ktorej naplnenie modliaci žiadajú, je „*očisť nás*“. Nie je možné očisťovať z hmly a nevedomosti, očisťovať však možno z hriechu. Dostať sa do hmly značí stratiť orientáciu, blúdiť. Spojitosť s hriechom tu teda ostáva, ale zároveň sa vyzdvihuje téma múdrosti, vlastná Konštantínovi Filozofovi a jeho bratovi Metodovi. Že je to naozaj tak, naznačuje posledný odsek tejto piesne, v ktorom sa výslovne spomína múdrosť. V tomto texte múdrosť nie je Demetrovou vlastnosťou, ale je to zosobnená Múdrosť, ktorá môže konať ako osoba, napríklad pohostinne nalievať nebeský nápoj: „*Múdrosť naliala ti nebeského nápoja, veľmi ťa prežiarila, čím ukázala tvoju krásnu podobu, Demeter...*“ Profesor Jozef Vašica fragment o podobe preložil takto: „*v krásné podobě ukázala Moudrost tebe, Dimitrie*“³³ a zároveň ho opatrili poznámkou odkazujúcou na prototext Iz 12, 3. Tento odkaz prevzal aj slovenský preklad.³⁴ Pri overení a porovnaní obidvoch textov však zisťujeme, že súvislosť je iba veľmi vzdialená, nepriama. V Izaiášovi sa hovorí „*budete čerpať vodu... z prameňov spásy*“, čo len nepriamo súvisí s výpoveďou „*Múdrosť naliala ti nebeského*

³³ Vašica, J.: Literární památky epochy velkomoravské 863 – 885, s. 120.

³⁴ Porov. Vasil, C. – Marinčák, Š.: Svätý Demeter Solúnsky, s. 18.

nápoja“. Silnejším odkazom na biblický text je tu práve výraz *podoba*. Demeter je v nebi, je už oslávený spolu s Kristom, je svätý. Preto múdrosť prostredníctvom svetla, ktorým ho prežiarila, ukázala jeho krásnu podobu, čiže svätosť. Vo východnej duchovnosti sa od čias východných otcov a spisovateľov výraz *obraz* z kňazského prameňa textu o stvorení človeka „*Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!*“ (Gen 1, 26a) vysvetľuje tak, že človek je osoba, čím sa odlišuje od živočíchov a všetkého ostatného stvorenia. Ako osoba môže uvažovať, rozhodovať sa, milovať... Výrazom *stvorený na Božiu podobu* sa vo východnej pertrakcii rozumie prvotná svätosť prvého človeka pred pádom. Skrze hriech človek stratil *podobu*, teda svätosť, ale nestratil *obraz*, naďalej je osobou. Neupadol teda na úroveň iného nižšieho stvorenstva, ale zostalo v ňom niečo, čo neskôr bude hodné vykúpenia. Výraz *podoba* nie je v biblickom texte štylistickým variantom výrazu *obraz*, ale označuje sa ním kvalitatívna hodnota. Vo východnej cirkvi sa to dosvedčuje až po dnešné časy. Pri kanonizácii totiž dostávajú mnísi vďaka svojej hrdinskej pozemskej askéze titul *prepodobný*, významovo súvisiaci s výrazom *podoba*.³⁵

V 3. piesni sa znova stavia pred oči modlitebníkov svätý Demeter, stáby na klejmách ikony. V bočných výtvarných okienkach sa totiž na ikonách centrálné zobrazený svätec vo veľkom formáte zobrazuje z hľadiska rozličných časových úsekov v menších formátoch. Tu sa porovnáva mladosť a mládenectvo svätca: „*v mladosti si sa naučil múdrosti, v mládenectve statočne si získal veniec, ó premúdry...*“ Mládenectvo už ako zrelý vek, v ktorom človek dosahuje moment dospelosti, sa tu podmieňuje predchádzajúcou etapou mladosti, lebo v nej sa svätec naučil múdrosti. Keby to tak nebolo, nemohol by byť premúdrym. Výraz *získať veniec* používa apoštol Pavol v súvislosti s atletickými pretekmi, pri ktorých víťazi dostávali vavrínové vence. Veniec je tu symbolom večnej odmeny.³⁶ Svätý Demeter už

³⁵ Podrobnejšie pozri Pavlovičová, K.: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I), s. 13.

³⁶ Porov. 2 Tim 4, 7 – 8 a 1 Kor 9, 26.

získal onen veniec, a preto ho autorský subjekt ódicky oslovuje elatívnym tvarom *premúdry*.

Vo 4. piesni sa znova zdôrazňuje duchovné na protiklade pozemského: „*duchom si sa zaskvel viac ako drahocenný kameň zafíru, ako nezničiteľné zlato*“. Prirovnanie s kameňom zafírom a s nezničiteľným zlatom tu pravdepodobne má spojitosť s biblickým textom. J. Vašica a C. Vasíľ myslia, že tu ide o Izaiáša 54, 11. Nezdá sa však, že by išlo práve o toto miesto, na ktorom sa spomína budova. Podobne ani v Zjv 21, 19 (nový Jeruzalem). Ďalšie miesto je v Ex 24, 10, v ktorom je zafír v ploche dlaždíc pod nohami Izraelovho Boha. V 28, 18 ide zase o výskyt zafíru na náprsníku. O tom istom je zmienka v 38, 11. V naznačenom kontexte sa môže odrážať ktorékoľvek z biblických miest, na ktorých sa zafír spomína ako taký. Avšak v Jóbovej Piesni o Múdrosti (Jób 28, 6) je zmienka o zafírových skalách a zlatom prášku zároveň. To sú hodnoty, ktoré človek hľadá a nachádza svojím ľudským umom, ale tieto hodnoty prevyšuje múdrosť, ktorú dáva Boh. O tomto texte už bola reč v súvislosti s múdrosťou.³⁷ Predstava, že Konštantín Filozof mal naozaj osobitne vypestovaný cit pre múdrosť zhora, sa teda potvrdzuje aj pri narábaní s biblickými citátmi, ako je to v uvedenej súvislosti.

V tej istej 4. piesni sa nachádza aj ďalší semioticky ladený prvok, ktorý uvádza čitateľa do oblasti biblickej múdrosti. V ďalšom odseku sa slávny svätec Demeter prirovnáva k Šalamúnovi. Kráľ Šalamún je v biblickom kontexte symbolom múdrosti, pretože keď mal možnosť predložiť Bohu svoje želania, jedinú, čo si žiadal, bola múdrosť. Vedel, že kto je obdarený múdrosťou zhora, ten bude mať všetko ostatné akoby automaticky, lebo sa mu to vďaka múdrosti pridá. Šalamúnova múdrosť sa odráža v rozmanitých podobách aj v slovenskej ľudovej frazeológii. Okrem tohto symbolu sa vo verši uvádza aj pomerne expresívny obraz o saní učenia z Kristových prís: „*slávny svätec, ako Šalamún vo svojich piesňach volal a spieval: tak si ty,*

³⁷ Porov. Pavlovičová, K., Filozofický systém Konštantína Filozofa (I), s. 5.

blažený, skutočne sal z Kristových prs staré i nové učenie". J. Vašica a s ním C. Vasil' nachádzajú v tomto texte súvislosť s textom Pies 8, 1. Nezdá sa, že by táto súvislosť bola opodstatnená len preto, že v danom texte sa spomínajú prsia a ich sanie. Skôr sa možno nazdávať, že tu je súvislosť s Lk 11, 27: „*blahoslavený život, ktorý ťa nosil, a prsia, ktoré si požíval*“. Tieto slová totiž vyriekla akási žena o Ježišovi, pravdepodobne očarená jeho učením. Ježiš naozaj uvádza tento jej výrok do súvislosti s Božím slovom, keď hovorí: „*skôr sú blahoslavení tí, čo počúvajú Božie slovo a zachovávajú ho*“ (Lk 11, 28). V poznámke k týmto dvom veršom sa hovorí, že Mária je blahoslavená preto, lebo je matkou Ježiša Krista, ale blahoslavenejšia je preto, že prijala do srdca Božie slovo a vo svojom živote ho aj uskutočňovala.³⁸ Obraz je mierne posunutý. Zostáva prvok prsia i sanie. Kým tento obraz obyčajne hovorí o žene ako matke, v kánone je tu zmienka o Kristových prsiach. Nejde tu teda o vyjadrenie biologickej skúsenosti, ale o metaforu v metafore, ktorou sa iba nepriamo a nezámerne porušuje sexistický stereotyp. Kristus sa narodil z ľudskej matky, ale z Krista sa narodila cirkev. Zároveň Kristus je rozmedzím starého i nového „učenia“, ako je to rukolapne vyjadrené vo verši kánonu. Kristus stojí v strede medzi Starým a Novým zákonom. Na tomto mieste sa overuje výrazná literárna kreativita autora, vďaka ktorej sa dá na malej textovej plôške skondenzovať niekoľko štylistických trópop pri hľadaní poetického výrazu, nestrácajúc pritom teologický zreteľ. Oceniť tu treba aj stále prítomný kontext, ktorý ustavične odkazuje na motív múdrosti.

V 7. piesni sa motív múdrosti znova opakuje: „*z tvojich perí plynie múdrosť ako med, sťa z ospevovaného Šalamúna, lebo práve tak si sa naučil vravieť, ó preospevaný*“. Obrazom, v ktorom z Demetrových perí plynie múdrosť, so synestézickým odkazom na med ako chuťovým motívom (sladkosť, ale možno aj jeho vláčnosť) sa šifruje činnosť hovorenia, rozprávania. Dobre to naznačujú pery ako hovoridlá, kým múdrosť je príčinou i následkom zároveň. To, čo počúvajúci vníma, je múdrosť, lebo to,

³⁸ Porov. Sväté písmo Starého i Nového zákona, s. 2243.

čo hovoriaceho pohlo hovoriť, je takisto múdrosť. J. Vašica dáva tento citát do súvislosti s Pies 4, 11, v ktorej snúbenec ospevuje lásku nevesty: „*med z plásta tečúci sú tvoje pery, nevesta, pod tvojím jazykom sa skrýva med...*“ Výraz med má naozaj veľmi široké zastúpenie v starozákonných i novozákonných spisoch. Nemožno sa tu však vyhnúť textu zo Zjv 10, 9 o prehltnutí knihy. Prirodzene, stredovekí autori mohli mať na zreteli skôr text z Piesne piesní, lebo ďalšia súvislosť nadväzuje na „*ospevovaného Šalamúna*“. Táto kniha sa v ich časoch autorsky pripisovala Šalamúnovi. Toto presvedčenie pretrvávalo veľmi dlho, až v novšej dobe ho vyvrátili biblickí vedci, keďže zistili, že text vznikol neskôr, ako žil Šalamún.³⁹ Archetyp, pravzor jedenia knihy je u Ezechiela 3, 1 – 3. Apokalypsa sa vo východnej cirkvi nedostala medzi liturgické texty. Vierozvestovia ju však poznali z pozície prekladateľov Biblie. Novozákonná výpoveď odkazuje na percepciu otvorenej knihy z ruky anjela, ktorá sa „trávi“, čiže spracúva a prijíma s ťažkosťami, preto v žalúdku zhorkne. Ale po strávení a stotožnení sa s jej obsahom čitateľ nadobúda sladký pocit. V ústach mu je sladká ako med, lebo už si ju natoľko osvojil, totiž prijal Božie slovo ako osobnú udalosť, že už nepociťuje pôvodnú horkosť, ale sladkosť medu. Práve o toto išlo v prípade svätého Demetra Solúnskeho, keď sa o ňom hovorí, že práve tak sa naučil vraviť. Treba však rátať aj s viacvrstvovým literárnym odkazom. Veď takto sa ešte viac zdôrazňuje základná myšlienka, že Demeter si osvojil múdrosť zhora. Záverečná strofa tejto piesne je výzvou k samým sebe vo forme tzv. nulového podmetu, ktorý naznačuje slovesný tvar imperatívu druhej osoby plurálu: *poskočme, očistme, spievajme*. Výzva na poskočenie je výzva na tanec, čo bol v byzantskom umení, a to aj v liturgickom, výraz osobitnej radosti. Súvislosť s múdrosťou tu však pretrváva. Ďalšia výzva totiž znie „*počestne očistme svoje mysle*“. Výzva teda nesmeruje ani na očistu srdca, ani duše či svedomia, ale mysle, v ktorej má múdrosť prebývanie. Očistiť myseľ znamená oslobodiť ju od myšlienok, motívov, spomienok na starosti

³⁹ Porov. napr. úvod do tejto knihy od J. Heribana in Sväté písmo Starého i Nového zákona, s. 1272.

pozemského sveta, aby sa človek svojou myslou plne mohol sústrediť na prežívanie nebeského sveta. Na začiatku 8. i 9. záverečnej piesne je svätý Demeter oslovený výslovne s prívlastkom *múdry*. Oslovenie *múdry Demeter* sa v 9. piesni nevyskytuje len na začiatku prvej slohy, ale opakuje sa aj v poslednej slohe – už bez uvedenia krstného mena, ale s pridaním pateticky vyznievajúceho ódického citoslovca *ó: ó múdry*. Na tomto mieste vrcholí a ukončuje sa akoby červená niť motív múdrosti, ktorým je pretkaná celá básnická skladba. Práve na tomto mieste sa totiž uplatňuje elipsa, takže výraz *ó múdry* bez podstatného mena svojou samostatnosťou pôsobí, akoby to bolo spodstatnené prídavné meno. V takýchto menách sa pôvodná vlastnosť stáva stavom a pomenúva pôvodne označenú bytosť, pričom apelatívne pomenovanie sa často proprializuje.

Kánon svätého Demetra Solúnskeho je precízne zostavený bohoslužobný text, ktorý vo všetkom zodpovedá forme iných známych kánonov, ktoré sa spievajú na utierni v byzantskom obrade. V tomto texte sa bohato uplatňujú biblické citáty. V logickom zapájaní citátov sa zároveň prejavujú vynikajúce znalosti autora (autorov) v oblasti exegézy. Na tematickej rovine nezanedbateľné miesto má motív múdrosti rozvinutý na pozadí kresťanskej náuky.

2.3 Literárne výpovede iných autorov o Konštantínovej múdrosti

Za najdôležitejší informačný zdroj tu posluži Život Konštantína. Tzv. Krátky Život Konštantína Cyrila v tejto časti nebudeme rozoberať, lebo tento text má „*spoločné črty so staroslovienskym Životom Konštantína*“.⁴⁰ V Krátkom Živote sa v prevažujúcej väčšine opakujú konštatovania zo staroslovienskeho Života Konštantína. Pozoruhodné je tu iba spojenie, ktoré v Živote Konštantína nenachádzame, že Konštantín Filozof „*bol obdarený*

⁴⁰ Porov. Ratkoš, P.: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 45.

veľkou zbožnosťou a múdrosťou“ (I. kapitola). V tej istej časti textu sa spojenie zbožnosť a múdrosť variuje na múdrosť a výrečnosť.

2.3.1 Život Konštantína

Život Konštantína sa pokladá za najrozsiahlejšie literárne a historické dielo veľkomoravského učilišťa pod vedením arcibiskupa Metoda. Vznikol v rokoch 873 – 879.⁴¹ Autorstvo tohto Života Konštantína sa pripisuje daktorému z učeníkov. Predpokladá sa, že do celkového textu sú zaradené aj daktoré výpovede Konštantína Filozofa, ktoré si ešte za jeho života učenici zaznamenali napríklad pri vyučovaní a podobne. Okrem toho sa ráta s Metodovou účasťou, hoci len vo forme rady alebo ústnych poznámok k textu legendy, veď Metod, hoci bol starší, prežil Konštantína. Text Života Konštantína nie je spomienkovým textom, životopisným sumárom, ale vznikol pre potreby cirkvi. Text mal byť použitý predovšetkým pri vyhlásení Konštantína Filozofa za svätého, čo v tom čase mohol urobiť aj miestny biskup. Pri tomto vyhlásení sa mal text prečítať počas bohoslužby. Použitie takéhoto textu však nikdy nebolo jednorazové, ale vo výročitý deň, v tomto prípade 14. februára, sa znova čítal – obyčajne na utierni. Zdá sa však, že práve kvôli dĺžke uvedeného textu vznikol tzv. Krátky život, ktorý bol na bohoslužobné účely spracovaný neskôr v Bulharsku. Príslušnosť tohto textu k bohoslužobným textom možno určiť hneď na začiatku vo výzve „*Blahoslavi, vladyko!*“. Uvedená výzva sa nachádza aj v záhlaví veľkej legendy, lebo takéto legendy sa nahlas predčítali v monastieroch, najmä pri spoločnom stolovaní. Predčitateľ ňou požiadal igumena alebo iného predstaveného o požehnanie. P. Ratkoš túto výzvu prekladá ako „*Požehnaj, otče!*“ Pomenovanie *vladyka* sa v najnovších slovenských prekladoch bohoslužobných textov zachováva a nenahrádza sa výrazom *otec* s celkom

⁴¹ Ratkoš, P.: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 14.

inou sémantickou náplňou.⁴² Táto výzva sa používa obyčajne pred dajakým úkonom, pričom ten, čo má konať, sa obracia na svojho vyššieho predstaveného, alebo pri bohoslužbe sa hierarchicky nižšie postavený služobník s ňou obracia na vyššie postaveného služobníka, napríklad diakon na kňaza. To isté platí o mníšskych komunitách. Mních sa obracia s touto prosbou o požehnanie na svojho predstaveného. Vladyka v týchto kontextoch býva obyčajne osoba, ktorá má popri mníšskej hodnosti aj kňazskú vysviacku. Uvedenie výzvy na začiatku textu nie je prosbou o požehnanie pred písaním, ale ako súčasť bohoslužobného textu je prosbou diakona pred čítaním celého textu. Text je teda súčasťou systému kresťanských cirkevných textov. Jeho základná funkcia je liturgická.

Život Konštantína má 18 kapitol, v ktorých sa postupne odvíjajú spomienky na svätca, na jeho dielo i na jeho názory. V celom texte nachádzame mnohé zmienky nielen o tom, že Konštantín sa nazýval už za života Filozof, ale aj o tom, čo bola v jeho živote filozofia a aká bola táto filozofia. Hneď v I. kapitole sa na začiatku stretáme s myšlienkou, že Boh očakáva od človeka, aby došiel k poznaniu pravdy. Poznanie pravdy je typický náboženský výraz a netreba ho komentovať, lebo v danom kontexte je už dobre odlišený od pozemského poznania. Pisateľ ďalej hovorí, že kvôli onomu poznaniu pravdy Pán „*vzbudil nám tohto učiteľa, ktorý osvietil národ náš*“. Štylisticky sa tu štruktúrou synekdochického podložja naznačuje význam a veľkosť takého učiteľa jednotlivca, ktorý je schopný osvietiť národ ako celok.

V II. kapitole sa zjavujú Konštantínove životopisné údaje, a to najmä o rodine, z ktorej pochádza ako najmladšie, siedme dieťa: „*Konštantín Filozof, vychovávateľ a učiteľ náš*“. Zostavovateľ tohto čítania rozširuje v prístavku informáciu o Konštantínovi v takom zmysle, že jeho funkcia nebola len učiteľská, ale aj formačná, vychovávateľská, to znamená, že

⁴² V Svätej božskej liturgii svätého Jána Zlatoústeho sa napríklad nachádzajú výzvy: „požehnaj, vladyka, svätý chlieb!“; „požehnaj, vladyka, svätú čašu!“; „požehnaj, vladyka, obidvoje!“

Konštantín sa na misii neangažoval iba intelektuálne, ale v oveľa širšom rozmere svojej misionárskej činnosti.

V III. kapitole sa spomína Konštantín ešte len ako sedemročné dieťa. Rozprávač opisuje jeho sen. Sen môže mať u Bohom vyvolených ľudí význačný zmysel, lebo v sne Boh môže zjavovať svoje zámery. Prostriedok sna je známy z archetypových biblických rozprávání (napr. Jakubov sen v Starom zákone, Petrov sen v Novom zákone). Vek sedem rokov naznačuje tradičný literárny topos, teda je to replikátor, ktorý v biblickom kontexte znamená číslo plnosti. Podobne je to aj so snom. Sen je biblický fenomén, replikujúci antický príbeh boha sna a spánku Hypnosa, ktorý sa ďalej replikuje aj do kresťanskej skúsenosti ako druh poznania daný zhora. Konštantín si v ňom ako kráľ Šalamún vyberá múdrosť, lebo tá je „*zo všetkých najkrajšia, so žiarivou tvárou, veľmi okrášlená zlatými retiazkami a perlami a všetkou krásotou. Nazývala sa Sofia, to je Múdrost'*“. Múdrost' má byť jeho celoživotnou družkou a pomocnicou. Rodičia ho po tomto výbere povzbudzujú i poučujú zároveň: „*prikázanie je kahanom a naučenie svetlom*“. Podľa rozprávania rodičia tohto svojho najmladšieho syna už v detstve zasvätili zosobnenej Múdrosti. Sami ho nabádajú: „*riekni Múdrosti: sestrou mi buď a učiň mi známou rozumnosť. Lebo múdrosť žiari viac ako slnko*“. Z tohto motívu vychodí, že slnko, v ktorom sa strácajú všetky umelé svetlá a ktoré je základnou podmienkou pozemského života, prevyšuje svojou žiarou ešte iný zdroj: Božia múdrosť. Uvedený motív sa však potvrdzuje aj v prirodzenej schopnosti Konštantína ako žiaka: „*vynikal v učení nad všetkými žiakmi veľmi bystrou pamäťou*“. Hneď v tejto kapitole rozprávač dáva Konštantínovu lásku k múdrosti do súvisu s mníšskym duchom. Táto súvislosť sa naznačuje takisto zážitkom z detstva. Autor opisuje, ako sa chlapec Konštantín zabával v poli s krahulcom, ktorého mu odniesol vietor a už nikdy sa k nemu nevrátil. Chlapec bol smutný a dva dni nejedol. Čoskoro Konštantín rozpozná v udalosti Božiu vôľu, ktorá ho vedie k tomu, aby si nenavykol na pomínutelné svetské veci. Rozprávač sám tu

prirovnáva Konštantína k Placidovi. Konštantín po udalosti s krahulcom vyberal si životnú cestu a rozhodol sa učiť naspamäť knihy Gregora Bohoslovca. Jeho dielo ho natoľko nadchlo, že sa Gregorovi privráva v dôvernej osobnej modlitbe. Je to krátky šesťveršový text, v ktorom si Konštantín vyberá Gregora za „učiteľa a osvecovateľa“. Svätý Gregor sa pre Konštantína stal pravdepodobne aj životným vzorom. Tento svätec opustil svetskú kariéru a stal sa mníchom. Aj otcovský dom premenil na kláštor. Okrem toho založil šesť kláštorov na rodinných majetkoch na Sicílii.⁴³ Na ploche tejto kapitoly sa tematizuje aj proces Konštantínovho vzdelávania. Celé vzdelanie v jeho živote riadi Boh, ktorý ho na tejto ceste priviedol k cisárovi, aby sa spolu s ním učil. Konštantín v tomto okamihu podľa rozprávača pochopí, že Boh všetko utvoril „slovom a múdrosťou“, a preto si želá porozumieť, aká je Božia vôľa. Nie div, že do výberu svojich obľúbených modlitieb zakomponoval biblickú „modlitbu Šalamúnovu“, ktorý si želal od Boha múdrosť.⁴⁴ Replikácia toho istého príbehu o želaní múdrosti dvoma rozličnými osobami nepriamo uvádza do vzťahu Šalamúna a Konštantína, pričom Šalamún je symbolom múdrosti, takže Konštantín sa stáva novou replikou tohto symbolu.

V Carihrade sa Konštantín vzdeláva v jednotlivých disciplínach, ktoré rozprávač vo IV. kapitole vymenúva takto: gramatika, Homér, geometria, dialektika, všetky filozofické náuky, rétorika, aritmetika, astronómia a muzika, ostatné grécke umenia.⁴⁵ Zo škály predmetov vidieť, že v carihradskej škole sa venovala vysoká pozornosť filozofii. Popri muzike sa tu spomínajú ostatné grécke umenia. Je možné, že medzi nimi význačné miesto mala ikonografia. Alexander Frický sa nazdáva, že ikonografia na

⁴³ Ondruš, R.: Blízki Bohu i ľuďom, s. 446.

⁴⁴ Porov. Múd 9, 1 – 5.

⁴⁵ Tento výpočet predmetov je veľmi realistický. V byzantskom školskom systéme fungovalo trojstupňové vzdelávanie. Na prvom, základnom stupni sa vyučovalo čítanie, písanie a počty. Dosiiahnuteľné bolo aj v provinciách. Na druhom stupni sa vyučovala gramatika a čítali sa Homérove básne, ktoré spolu s Bibliou tvorili základ všeobecného vzdelania. Na treťom stupni sa vyučovala rétorika, filozofia, matematika. Na tieto vedy nadväzovala výučba špeciálnych náuk. Celý cyklus trval osem až deväť rokov. Porov. Dostálová, R.: Byzantská vzdelanosť, s. 91 – 92.

území Veľkej Moravy sa začala šíriť už vo veľkomoravskej misii.⁴⁶ Je to celkom možné, pretože východnú bohoslužbu si ťažko predstaviť bez byzantských ikon. Okrem toho je známe, že Konštantín sám viedol aj daktore dišputy o zobrazovaní (napr. o kríži). Životopisec na tomto mieste nezabúda o Konštantínovi dodať: „*viac však ako učenosť prejavoval tiché správanie...*“ Výrazom *tiché správanie* sa naznačuje mníšska mlčanlivosť, pripravenosť na meditáciu, rozumná málovravnosť a pestovanie pokory. Za pozitívnu črtu jeho úsilí rozprávač pokladá toto: „*jedine o to sa usiloval a to činil, čím by zamenil pozemské veci za nebeské, aby vyletel z tohto tela a žil s Bohom*“. Tu už je jasná mníšska štylizácia, ktorá možno vo chvíli písania silnejšie pôsobila na pisateľa ako kedysi na carhradského žiaka Konštantína. Dôležité je tu aj umiestnenie tohto konštatovania, lebo hneď za ním nasleduje známa logotetova⁴⁷ otázka „*čo je filozofia?*“. Odpoveď, ktorú tu Konštantín vyslovuje, sme podrobne rozobrali v štúdií Filozofický systém Konštantína Filozofa (I) na s. 8 a n. Autori, ktorí by v tejto Konštantínovej odpovedi radi videli definíciu filozofie, by si lepšie mali všímať celkové umiestnenie tejto výpovede v texte, najmä zmienenú výpoveď o hlavnom Konštantínovom úsilí, ktorá ju tesne predchádza. „*Zameniť pozemské veci za nebeské*“ je jeho úsilím, a to sa uskutoční podľa mníšskeho návodu v byzantskej tradícii potlačením telesnosti nazvaným „*vyletenie z tohto tela*“. Aj ďalej sa hovorí o tom, že Konštantín opytujúcemu sa podal filozofickú náuku tak, že „*nemnohými slovami odhalil jej hlboký zmysel*“. O tom, že išlo už celkom jasne o mníšsku múdrosť, a nie o múdrosť v tradícii antických filozofov, svedčí aj motív ponuky manželstva. Logotet mu ponúka ženbu s krásnou, bohatou ženou z dobrého a veľkého rodu. Ale Filozof naznačuje, že nemá zámer získať ženu, keď vraví: „*pre mňa niet nič väčšieho nad učenie*“. Logotet sám pochopil, čo potom sformuloval, keď o Konštantínovi informoval cisárovnú: „*tento mladý filozof nemá rád tento život*“. Toto hodnotenie však nebolo dajaké negatívne odmietnutie rezignujúceho

⁴⁶ Porov. Frický, A.: Ikony z východného Slovenska, s. 8.

⁴⁷ Logotet bol dvorný filozof, učiteľ na byzantskom dvore.

otrávenca, ale vedomé rozhodnutie za mníšsky ideál tzv. úteku zo sveta. Cisársky dvor vychádzal v ústrety jeho záujmom, a preto Konštantín dostal miesto bibliotekára u patriarchu pri chráme Svätej Sofie. Zrazu sa ocitol v patriarchálnej knižnici, mal teda dostatok podnetov na to, aby mohol štúdiom kníh pri chráme Svätej múdrosti prežívať šťastný život. A predsa nebol šťastný, preto odišiel medzi mníchov do monastiera na Olympe. Životopisec píše, že sa tam skrýl. Keď ho po pol roku našli, uprosili ho, aby vyučoval filozofiu. Najprv ho však chceli prinútiť na túto službu, čo sa im nepodarilo. Vzniká otázka, prečo a pred čím sa Konštantín šesť mesiacov skrýval. Čomu vzdoroval po tom, ako ho našli? Prečo ho museli nútiť, aby prijal učiteľský stolec filozofa pre tuzemcov i cudzincov? Odpoveď nachádzame v Konštantínovom zmýšľaní o múdrosti a filozofii. Podľa jeho predstavy totiž dokonalú múdrosť mohol nájsť iba v monastierskom prostredí. Konštantín neprejavuje ani najmenšiu vôľu ísť po ceste klasických filozofov. Mimochodom, Filozofom ho jeho okolie nazývalo už predtým, ako by bol prijal miesto učiteľa. Vo IV. kapitole nenachádzame ani najmenší náznak o tom, že by sa Konštantín nejako stotožnil s poslaním dobového vysokoškolského učiteľa filozofie, prípadne samostatného tvorivého autora filozofických spisov. To, samozrejme, neprotirečí skutočnosti, že by Konštantín nevedel pri apológii ortodoxie filozoficky argumentovať. Filozofia mu však bola iba akýmsi pracovným nástrojom, nie životným cieľom. Jeho „kariéra“ sa zamerúvala v asketickom duchu na filozofiu, ktorá je v očiach pozemského sveta bláznovstvom.

V V. kapitole sa opisuje výrečnosť a um Konštantína Filozofa v dišpute s patriarchom Jannesom, ktorý chcel znova vyvolať na scénu polemiku o úcte svätých obrazov, hoci táto polemika bola takmer pred sto rokmi definitívne uzavretá cirkevnými autoritami v prospech úcty obrazov. Jannes, keď videl Konštantína, aký je mladý, bol si istý, že ho preškriepi. Ale vec sa obrátila proti nemu. Najprv položil Konštantínovi otázku o úcte rozloženého kríža. Ak kríž je rozložený na časti, už nespĺňa funkciu znaku. Má ju iba kríž

ako celok. Ale potom sa Jannes spýtal, prečo teda v cirkvi daktorí uctieujú podobu svätca, ktorý je zobrazený len po prsia. Konštantín pohotovo využil synekdochický princíp a v ňom hierarchicky najvyššie postavenie hlavy: „obraz len svojou tvárou javí výzor a podobu toho, kto je namaľovaný“.

V VI. kapitole sa uvádza, že Konštantín Filozof bol dvadsaťštyriročný, keď viedol dišputu o jednobožstve svätej Trojice so Saracénmi. Tento vekový údaj zároveň naznačuje, že Konštantín bol zrelým mužom vo veľmi mladom veku. Zároveň sa tu naznačuje, že tak ho prijímalo aj okolie, lebo už ho nazývali Filozof. V tejto kapitole sa meno Filozof vyskytuje až 13 ráz. Rozprávač hovorí, že Filozofovi oponenti boli „ľudia múdri a vzdelaní, učení v geometrii, v astronómii a v ostatných vedách“. Konštantín Filozof však nad nimi víťazil, čím sa naznačuje, že ovládal spomínané vedy, vedel uvažovať v ich kontextoch, ale zároveň mal nad nimi istý nadhľad „nie-filozofa“, ale skôr teológa. Filozofia sa v systéme kresťanských teologických vied pokladala za slúžku teológie, pričom teológia na Východe sa stotožňovala s osobnou zbožnosťou. V závere kapitoly sa protivníci rozhnevajú a dajú mu piť jed. Ale tu podľa rozprávača zasahuje Boh a podľa evanjeliového prísľubu „ak niečo smrtonosné vypijete, nepoškodí vám“ ochránil ho. Aj tento zásah do chodu udalostí hyperbolizuje Konštantína ako osobnosť povolanú k vyšším veciam.

V VII. kapitole sa opisuje zaujímavá peripetia z Konštantínovho života. Zriekol sa pozemského života, rozdal majetok chudobným a zveril sa Bohu. Ide tu zjavne o alúziu na Ježišovu evanjelióvu radu bohatému mladíkovi (Mt 19, 16 – 22). Znova teda máme do činenia s intertextuálnym nadväzovaním. V ňom Konštantín replikuje bohatého mladíka. Ďalej sa hovorí o tom, že odišiel na Olymp k Metodovi, svojmu bratovi. Z textu nevedno určiť, či sa aj sám stal mníchom, ako bol jeho brat. Rozprávač chce vyzdvihnúť predovšetkým jeho múdrosť, keď hovorí „len s knihami sa zhováral“. Konštantín naozaj mohol tento úsek svojho života naplniť hlbokým štúdiom literatúry.

V VIII. kapitole sa to v istom zmysle potvrdzuje. VIII. kapitola sa tu zaoberá pozvaním od Kozárov (niekedy sa nazývajú aj Chazari). Text vyznieva tak, že Konštantín sa v Chersone naučil hebrejčinu, spoznal židovskú písomnosť a preložil osem častí gramatiky. Je možné, že týmto svojím vzdelaním sa pripravoval na objednané dišputy. Je však nesporné, že tu už bola aj príprava, možnože ešte nie celkom vedomá, na preklad Biblie do staroslovienčiny, keďže pri starozákonných spisoch, ktorým sa prekladateľsky venoval až počas misie, určite potreboval nahliadať aj do hebrejskej textovej pôvodiny.

V ďalších častiach Života Konštantína sa opisujú mnohé Konštantínove dišputy, tematicky veľmi rozmanité. V nich sa zračí veľa prvkov z kresťanskej náuky, ktorú Konštantín postupne vysvetľuje. V XV. kapitole nastáva zlom v rozprávaní, lebo tu sa začínajú odvíjať deje po príchode na Veľkú Moravu. Po ich opise nasleduje obhajoba slovienskeho písma v Benátkach. Tu sa začína vyvracanie tzv. trojjazyčnickeho bludu. Konštantínova reč je rétoricky apelová, v začiatku vybudovaná známymi rečníckymi otázkami: *„Či neprichádza dážd' od Boha na všetkých rovnako? Či slnko nesvieti takisto na všetkých? Či nedýchame na vzduchu rovnako všetci? Vy sa nehanbíte len tri jazyky spomínať a nariadiť, aby ostatné národy a kmene boli slepé a hluché?“* V štylizácii sa prejavuje vysoká persuzívna schopnosť vo výstavbe textu, ako aj v jazykových prostriedkoch na získavanie si poslucháčov. Je to vari najkrajšia časť zo všetkých citácií, ktoré sa uvádzajú ako Konštantínove. Podmanivosť tejto reči vychodí zo zápalu ohlasovateľa evanjelia pre slovanské národy. V reči sa striedajú enumerácie (jednotlivé národy) s citáciami z knihy žalmov. Potom znova nasledujú rečnícke otázky a úderná argumentácia.

Napokon po Konštantínovej návšteve Ríma, opísanej v XVII. kapitole, sa v poslednej XVIII. kapitole spomína Konštantínov vstup do mníšskeho stavu a jeho smrť. O týchto chvíľach Konštantínovho života možno hovoriť ako o chvíľach, v ktorých sa najväčmi, priam kulminačným spôsobom

prejavovala životná múdrosť. Konštantínova životná múdrosť bola po celý jeho pozemský život v súlade s biblickými požiadavkami na múdrosť. Rozprávač v Živote Konštantína ukazuje, že biblicky chápaná múdrosť si Konštantína podmanila už v detstve. S touto múdrosťou sa približoval ku všetkým ľuďom v presvedčení, že ho k nim Boh povolal. V poslednej etape života musel svoju „partnerku“ múdrosť zamerať na svoj vlastný život. Etapa bola krátka, rozhodnutie veľké a definitívne. Jeho päťdesiatdňové mníšstvo sa často bagatelizuje pre krátkosť. Tu treba uviesť, že životopisný údaj o dĺžke Konštantínovho pobytu v monastieri nezodpovedá reálnemu času, dĺžka päťdesiat dní je hagiografický topos. V pravosláví trvá päťdesiat dní obdobie medzi veľkonočnou nedeľou (nedeľa Paschy) a Zostúpením Svätého Ducha, takže aj sám názov sviatku je motivovaný číslom päťdesiat – nazýva sa Pentekostália, Pjatidesiatnica, po slovensky Päťdesiatnica. V predvečer tohto sviatku sa slávi Zádušná sobota, čo spočíva v spomienke a modlitbe za všetkých zosnulých v panychíde. Zomieranie a smrť sa teda aj takto liturgicky viaže so Svätým Duchom, ktorý všetko oživuje.

Len zo spôsobu Konštantínovho života, na základe misijných a iných ciest, ktoré absolvoval, prípadne aj podľa zmien jeho pôsobísk možno usudzovať, že mníšsky život praktizoval v poslednej etape svojho života a že teda naozaj mohol byť relatívne krátky. V celoživotných súvislostiach však múdrosť podľa byzantského mníšskeho nazerania na božské a pozemské veci v poslednej etape jeho života nie je krátkou epizódou chorobou unaveného človeka, ale je vrcholom, sumárom a výslednicou všetkých jeho dovtedajších úsilí. Už sa tu nerozhoduje chorý človek, oslabený telesnou únavou, ale človek dozretý v pomalej anabáze, ktorý sa teší na smrť ako na prechod do večného života. O všetkom rozhoduje Boh, ktorý k nemu zostupuje a dáva mu dar múdrosti pre posledné dni. Paul M. Zulehner⁴⁸ píše o umieraní v komunite, pričom konštatuje, že v prostredí náboženstva je dobre postarané o umierajúcich. Najpriateľnejší spôsob umierania možno

⁴⁸ Zulehner, P. M.: Církev: přístřeší duše, s. 72 – 73.

umiestniť do takej komunity, v ktorej sa človek cíti „doma“, v kruhu tých, s ktorými je spriaznený nielen pokrvným príbuzenstvom, ale aj duchovným a názorovým príbuzenstvom. Autor v súvislosti s umieraním pripomína Žalm 90, 12:

*„A tak nás nauč rátať naše dni,
aby sme našli múdrosť srdca“.*

Svätý Konštantín po hlbokom a bohatom živote intenzívne prežil aj svoju smrť v komunite svojich „najbližších“. S nimi ho spájala ideál múdrosti srdca, ktorý dosiahol po odrátaní počtu svojich dní.

2.3.2 Pochvala Cyrilovi Filozofovi, učiteľovi Slovienov

Bohoslužobný text Pochvala Cyrilovi Filozofovi, učiteľovi Slovienov žánrovo patrí medzi tzv. panegyriky⁴⁹, ktoré sa čítajú na sviatok svätca. Jej autorom je pravdepodobne Konštantínov učeník Kliment Ochridský, neskôr biskup pri Ochridskom jazere v Macedónii.⁵⁰

Pochvala je osnovaná tak, že sa tu na rozdiel od Života Konštantína životopisné údaje a údaje o Konštantínovom diele vyskytujú iba sporadicky, pričom sú do textu začlenené ako prvky celkového ódického oslavného ťahu. Výrazne tu cítiť alúzie na biblické texty. V Pochvale sa najviac odrážajú také biblické miesta, na ktorých sú zmienky o múdrosti. Hneď po úvodných veršoch, v ktorých sa Cyril predstavuje ako milovník Krista, otec, apoštol i učiteľ, nasleduje básnicky opísaná Konštantínova múdrosť, ktorá sa dáva do súvisu s chválou Múdrosti v Knihe prísloví: *„Premúdrost' Božia postavila v srdci jeho chrám sebe a na jazyku jeho ako na cherubínovi spočíval Duch Svätý vždy, rozdeľujúc dary podľa množstva jeho viery“*. Je tu alúzia na 9. kapitolu, v ktorej Múdrost' povoláva k sebe na hostinu. V prvom verši biblického textu sa opisuje takto: *„Múdrost' si postavila dom; na siedmich*

⁴⁹ Panegyrik – pôvodne oslavná reč o členoch cisárskej rodiny z príležitosti osláv víťazstva. Dostálová, R.: Byzantská vzdelanosť, s. 226 a Vlašín, Š. a kol.: Slovník literární teorie, s. 265.

⁵⁰ Ratkoš, P.: Velkomoravské legendy a povesti, s. 51.

stĺpoch spočívajú“ (Prís 9, 1). Múdrost' sa v biblickom texte predstavuje zosobnene. Vykladatelia textu nevyklúčujú, že dom, ktorý si Múdrost' postavila, je posvätný objekt.⁵¹ Sedem stĺpov pôvodne označovalo božisko bohyně Matky. Počet sedem sa naznačuje číslom uzavretosti a poukazuje na to, že Múdrost' má plnosť všetkého dokonalého. Má svoj dom, teda miesto, kam môže pozývať a kde má čo ponúknuť – v tomto prípade hostinu. V panegyriku o svätom Cyrilovi (ktorý sa tu už uvádza mníšskym menom, a to aj v nadpise Cyril Filozof) si najvyššia múdrost' postavila chrám, čiže výraz sa špecifikuje nábožensky. Všeobecný význam slova *dom* sa presúva na užší význam *chrám*. Najdôležitejšie tu však je, že tento dom si zosobnená Premúdrost' Božia postavila v Konštantínovom srdci. Výraz srdce má ďalej paralelu vo výraze *jazyk*. Naznačuje sa teda vnútorné vo vzťahu k vonkajšiemu. Ak vo vnútri sídli sama múdrost', jazyk bude vonkajšiemu svetu ohlasovať posolstvo o tejto múdrosti. Zostavovateľ básnického textu tu mieri na Cyrilovo chápanie múdrosti, ktorá sa tu zosobňuje do Božej múdrosti.

Motív Cyrilovej misionárskej a ohlasovateľskej činnosti v pozemskom živote, naznačený motívom úst, sa rozvíja aj v iných veršoch: „*Preto aj vyliala sa milosť Božia v ústach jeho, ako riekol v premúdrosti Šalamún: na perách sa múdre mu prejaví cit, zákon však i milosrdenstvo na jazyku nosí, ktorým zviazal zlorúhavé ústa kacírov navždy*“. Je tu opakovaná zmienka o ústach a perách. Týmito výrazmi sa naznačuje ohlasovanie Múdrosti, čo podporuje aj kvázicitácia Šalamúnovho výroku. Šalamún je symbolom múdrosti. Niet pochybností o tom, že Cyrilova múdrost' sa tu predkladá ako múdrost' náboženská, lebo celý jej obsah je zameraný proti herézam, rúhaniu a bludom. Teda súvislosť je výslovne náboženská a konfesionálna.

Motív perí sa rozvíja ešte ďalej a obohacuje sa o ďalší obraz v nasledujúcom texte: „*Tie prečisté pery premúdrostou rozkvitli ako kvet a jeho prečisté prsty duchovné nástroje osnovali i zlatožiarnymi písmenami*

⁵¹ Bič, M. a kol.: Výklady ke Starému zákonu III., s. 616.

okrášlili“. Metonymicky sa tu perami nepriamo označuje reč, kým prstom sa pripisuje písmo. Autor tu chce vyzdvihnúť ohlasovateľské i literárne Cyrilovo dielo. Istú gradáciu utvárajú adjektívne kompozitá s časťou „mnoho“ v spojeniach „*mnohorúhavý jazyk bludárov*“, „*mnohohlasný jazyk tvoj*“ (Cyrilov), „*mnohorozumné svetlo*“. V Ratkošovom preklade sa tu prostredníctvom týchto troch výrazov postupne naznačuje najprv negatívny motív, potom Cyrilov zásah a napokon konklúzia, v ktorej víťazí Svätý Duch. Zároveň sa tu kontrastne zjavuje kompozitum *mnohobožstvo*, ktoré je pendantom k *jednobožstvu*: „*Leť mnohobožstva vykorenená bola*“. Chápanie Cyrilovej múdrosti sa v tomto texte prezentuje výslovne nábožensky. Učenie, ktoré si Cyril osvojil, nie je ľudským učením, ale je vdýchnuté od Boha, ako sa to vyjadruje v tomto dvojverší: „*Veľbím svetložiarné tvoje nohy, ktorými si obišiel ako slnce všetok svet, osvecujúc ho Bohom vdýchnutým učením*“. Výraz *nohy* sa vzťahuje na „*nohy posla blahozvesti*“ a výraz *Bohom vdýchnuté učenie* pripomína skutočnosť viery cirkvi, že učenie, ktoré Cyril ohlasoval, nie je ľudského pôvodu, ale je zo Svätého Ducha. Odras reality múdrosti Cyrila Filozofa v panegyrikone sa opiera o predstavu, že Cyril vyznával múdrosť mnišskej kontemplácie, ktorá vstupuje do chrámu srdca človeka. Aj keď ho neskôr životné okolnosti priviedli na misijné cesty, toto Cyrilovo presvedčenie sa nezmenilo, ale odrážalo sa ďalej aj v jeho misijnej činnosti.

2.3.3 Služba na počesť Konštantína Cyrila

Služba na počesť Konštantína Cyrila pozostáva z charakteristických propriálnych vsuviek (menlivé časti bohoslužby, stojace oproti stálym častiam orda), ktoré sa v predvečer sviatku zosnutia svätého Konštantína Cyrila aplikovali do bohoslužobného poriadku večierne. Večiereň sa v byzantskej cirkvi slávi v predvečer sviatku po západe slnka. Je to prax prevzatá do východného kresťanstva z judaizmu. Menlivé časti

v bohoslužbách odrážajú konkrétne črty života a diela oslavovaného svätca, prípadne jeho význam pre miestnu alebo celú cirkev. Takisto pri týchto bohoslužobných textoch sa predpokladá, že ich zostavil daktorý zo sedmopočetníkov.⁵² P. Ratkoš⁵³ hovorí, že podľa D. Kostiča to bol Sáva. Slavista analyzoval akrostych z tropárov⁵⁴, v ktorých sa zo začiatkových písmen utvorila veta „*Sáva pje!*“ (spieval Sáva). P. Ratkoš uverejnil kompletný text v slovenčine. V šesťdesiatych rokoch tento text preložil a opatril poznámkami o biblických alúziách a citátoch J. Vašica.⁵⁵

V texte sa tematicky výrazne sprítomňuje nábožensko-biblická téma múdrosti. Hneď v 1. stichire⁵⁶ sa stretáme s obrazom, podľa ktorého Cyril je „*ako včela, ktorá prečistý med Božieho poznania ukladá do srdc*“ veriacich. Zároveň sa obraz spája aj s motívom pozemského putovania vierozvestu: „*Celý svet si prebehol ako včela*“. Metonymické vyjadrenie „*med Božieho poznania*“ naznačuje sladkosť, príjemnosť takéhoto poznania. Je tu aj náznak biblického vyjadrovania o poznání v súvisi s medom, o ktorom sme už hovorili.

V 2. stichire sa svätý Cyril označuje zaujímavým spojením „*pokorný múdrostou*“. Výraz *pokorný* tu je ako básnický prívlastok. Ale tento statický príznak sa ešte rozvíja o ďalší sémantický príznak v tvare inštrumentálu: *múdrostou*. Tým sa naznačuje esenciálne určenie svätcovej pokory. K pokore ho vedie práve múdrosť. Je múdrosť ľudská, ktorá jednotlivca vedie k pýche medzi ostatnými ľuďmi. A je múdrosť božská, ktorá jednotlivca vedie

⁵² Sedmopočetníci, starosloviensky sedmočislennici, sú Cyril, Metod, Gorazd, Sáva, Naum, Kliment a Angelár.

⁵³ Ratkoš, P.: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 56.

⁵⁴ Slovanské meno tropár má pôvod v gréckom troparion, ktoré pochádza od tropos s významom „smer“ alebo „druh melódie“. Je to základná jednotka byzantského cirkevného básnictva a hudby. Už od 4. storočia predstavuje hymny, v ktorých sa podľa vtedajšej praxe stručne vyjadroval dogmatický obsah. Tropáre boli inšpirované synagogálnou poéziou. Porov. Onasch, K.: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, s. 370.

⁵⁵ Vašica, J.: Literárny památky epochy veľkomoravské 863 – 885, s. 112 – 119. Pri porovnaní prekladov textov nachádzame veľa prekladateľských podobností, aj napriek úsiliu vytvoriť štylizované posuny.

⁵⁶ Stichira má grécky pôvod sticheron. Takto sa označuje predovšetkým žalmový verš, ďalej strofy, ako aj tropáre, ktoré sú zaradené do večernej bohoslužby. Porov. Onasch, K.: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, s. 346.

k pokore. Podobne má hlboký náboženský zmysel aj výraz *spasiteľné poznanie vo vete*: „*Osvecoval si tých, čo nemali spasiteľné poznanie*“. Znova tu spomedzi viacerých druhov poznania iba jedno je spasiteľné, vedúce k spáse. Prívlastok *spasiteľný* tu nie je nejakou vypĺňacou textovou vatou, ani rytmickou nevyhnutnosťou. Je pevne zakotvený na pozadí dvoch protikladov: božské poznanie – ľudské poznanie.

V 5. stichire sa múdrosť spomína ako Cyrilova sestra. Personifikovaným výrazom *sestra* sa naznačuje príbuzenský vzťah, a teda aj veľmi blízka spriaznenosť s múdrosťou. Zdá sa, že ženský prvok, ktorým sa personifikovaná múdrosť označuje, je narážkou na niekdajší Konštantínov sen, v ktorom si chlapec vybral za manželku Sofiu, múdrosť. Ved' v tejto stichire sa naznačuje, že „*od plienok*“ si Konštantín volil múdrosť, čo opisne odkazuje na jeho detstvo. V detstve mal podľa Života Konštantína aj spomínaný sen. Je tu len mierny posun ženskej personifikovanej postavy. Manželka sa zmenila na sestru. Autor nemusel pokladať doslovné zopakovanie výrazu manželka za vhodné v súvislosti s mníšskym stavom svätého Cyrila, ktorý manželstvo vylučuje.

V 1. piesni kánonu sa znova vynára motív pier, pričom Cyrilove pery sa označujú prívlastkom božské: „*Priložil si svoje božské pery k čaši múdrosti a napil si sa nápoja spásy, rozum tvoj zdal sa svetlom a jazyk sekerou vytínajúcou lešť diabolskú*“. Znova sa tu na krátkej textovej ploche naznačuje jednak prijatie múdrosti a jednak jej šírenie. Rozum ako ľudská schopnosť je nad všetkým zmyslovým. A hoci sa rozum chápe ako duchovná schopnosť, nevládze celkom uchopiť tajomstvá viery. Preto sa v 2. verši vysvetľuje Cyrilova múdrosť ako Bohom iniciovaná: „*Boh náš, darca svetla, rozžal ťa ako kahanec a označil ťa za učiteľa celému svetu*“. Preto v 3. verši 3. piesne môže o ňom oslavným spôsobom zvolať: „*Ó, rozum ohnivý... premúdry Cyril...*“ V *sedalene*⁵⁷ sa svätý Cyril pomenúva výrazom „*učiteľ zbožnosti*“.

⁵⁷ Slovanský výraz *sedalen* (od *sedieť*) má náprotivok v gréckom *katizma*. Celý žaltár je rozdelený do dvadsiatich katiziem, pričom jedna katizma obsahuje deväť žalmov. Pri ich

Z hľadiska jeho biografie by sme jednoznačne povedali, že Konštantín Filozof bol učiteľ filozofie. V danom texte však sa v genitívnom prívlastku jasne hovorí, že učiteľské dielo svätca malo rýdzo náboženský charakter.

V 6. piesni v 3. verši sa o ňom vraví: „*Oblúbil si si za mladi opravdivú múdrosť...*“, čo sa ďalej vysvetľuje: „*keď si zmúdreš v Bohu*“. Opravdivá múdrosť sa teda v autorových predstavách identifikuje s múdrosťou, ktorú dáva Boh. Výrazy *múdry* a *múdrost'* sa striedajú aj v ďalších piesňach. V 9. piesni sa prídavné meno *múdry* v priamom oslovení substantivizuje, pričom sa nachádza v takom kontexte, ktorý odkazuje na chrámové prostredie: „*Ako vzácnu lampadu zaskievajúcu sa na okrajoch vložil ťa, múdry, Kristus do koruny cirkvi*“. Chrámové prostredie signalizuje lampada. Lampada je nádoba na retiazke, v ktorej horí knôt namočený v oleji a z jej horných okrajov vychádza svetlo, sťaby z reflektora. Toto svetlo zvyčajne v šere chrámu v miernom jagote osvetľuje daktorú z ikon, čím vyvoláva dojem živosti zobrazenej tváre na ikone. Vo verši sa spomína sám Kristus, ktorý takto vložil do koruny cirkvi Cyrila ako lampadu. Môže tu byť narážka na súbor viacerých lampád, ktoré svojím svetlom korunujú ikonu Krista, ale môže tu byť aj nepriama zmienka o veľkom chrámovom okrúhlom lustri s mnohými sviecami, ktorý zvyčajne osvecuje Kristovu tvár veľkých rozmerov zobrazenú v hlavnej kupole chrámovej lode. Tento luster možno prirovnať ku korune. V duchovnom zmysle výraz koruna cirkvi označuje oslávenú časť cirkvi, teda všetkých tých, ktorí prijali veniec (= korunu) víťazstva a v mystickom tele cirkvi predstavujú jeho korunu, čiže akoby najvznešenejšiu sféru. V tejto sfére sa zaskieva aj svätý Konštantín Filozof, v liturgickom texte priliehavo nazvaný „*múdry*“.

Ako sa ukazuje pri analýze jednotlivých zmienok o múdrosti v tomto bohoslužobnom texte, všetky odkazujú na vyššiu sféru Božej múdrosti. Aj zdanlivo prosté obrazy, ako je napríklad lampada alebo koruna, už v denotatívnej rovine naznačujú, že tu ide nie o pozemskú, ale nebeskú

čítaní možno sedieť. Katizmami, pri ktorých sa smie sedieť, sa nazývajú aj iné poetické výrazy. Porov. Onasch, K.: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, s. 195.

sféru, a to už svojím umiestnením v priestore. Lampada vždy visí z výšky na reťazkách, koruna sa nachádza na najvyššom mieste, na hlave, a napokon koruna ako vencovitý luster sa takisto nachádza v hornej oblasti pod chrámovou kupolou. V týchto súvislostiach ešte viac vysvitá, že duch múdrosti svätého Konštantína Cyrila má čisto náboženskú povahu.

2.4 Múdroslovné výpovede o obidvoch vierozvestoch

Aj v literárnych prameňoch, ktoré nie sú výslovne venované iba pamiatke svätého Konštantína Filozofa, je bohato zastúpený motív múdrosti. Zaiste si takéto vyzdvihovanie múdrosti zasluhuje duchovné dielo obidvoch bratov. Múdrosť ako literárny motív sa však štylizuje skôr v súvislosti s Konštantínom ako literárnou postavou. Ale v mnohých prípadoch sa tento motív nedá jasne a oddelene aplikovať iba na tohto svätca. Nepôsobí to rušivo, veď bola to práve záľuba v Božej múdrosti, ktorá spojila obidvoch pokrvných bratov aj príbuzenstvom duchovného misionárskeho poslania.

2.4.1 Pochvala Cyrilovi a Metodovi

Tento text J. Vašica spája s dňom 6. apríla.⁵⁸ Ako vidieť z časového údaja v dedikácii, táto bohoslužba je určená predovšetkým Cyrilovmu bratovi, arcibiskupovi Metodovi, učiteľovi Slovanov, lebo v tento deň sa slávi sviatok jeho zosnutia. V slovanskom svete má tento sviatok význačné postavenie. Napríklad v ruskej cirkvi⁵⁹ sa slávi ako polyjelejný⁶⁰. To značí, že

⁵⁸ Vašica, J.: Literární památky epochy velkomoravské 863 – 885, s. 260.

⁵⁹ Porov. Bulgakov, S. V. : *Nastoľnaja kniga*, s. 132.

⁶⁰ Grécke *polyeleos* znamená „mnohomilostivý“, čo sa v slovanskom svete niekedy nenáležite dáva do súvislosti s množstvom oleja, ktorý sa spáli pri väčšom sviatku v chrámových lampadách, akoby išlo o hybridný výraz „mnohoolejný“. Názvom *polyeleos* sa pôvodne označovala skupina žalmov, ktoré sa bežne spievajú na rannej nedeľnej bohoslužbe namiesto katizmy. *Polyeleos* pozostáva z častí 135. a 136. žalmu. Výraz *polyjelejný sviatok* naznačuje, že ide o veľký sviatok, významom sa približujúci k nedeľi. Porov. aj Onasch, K.: *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*, s. 316.

sviatok má vlastnú večiereň, môže mať vlastný kánon na utierni a na liturgii má vlastné čítania. Je to Hebr 8, 3 – 6 a Mt 5, 14 – 19. Tento sviatok má aj svoj vlastný tropár a kondák⁶¹.

V čítaní z Apoštola sa tematicky sprítomňuje veľkňazská úloha v cirkvi, ktorá sa podľa apoštola Pavla odvíja od Veľkňaza Ježiša Krista. Túto veľkňazskú úlohu v cirkvi konajú biskupi, a tak aj prostredníctvom tohto čítania možno badať skôr sústredenosť na svätého Metoda, ktorý bol arcibiskupom, hoci, na druhej strane, aj o Cyrilovi daktorí autori uvažujú, že mohol byť biskupom.⁶² Pripustiac túto skutočnosť museli by sme zároveň uznať, že Cyril by sa mohol stať biskupom až na sklonku života. V cirkevnoprávnej tradícii byzantskej cirkvi totiž každý adept na biskupstvo musel pred vysviackou najprv prijať mníšsky stav, hoci by to bolo čo aj len na jeden deň. Je známe, že Cyril prijal mníšstvo krátko pred svojou smrťou. Nezdá sa, že by naňho v chorobnom predsmrtnom stave padla voľba predurčujúca ho na biskupské pastoračné poslanie.

V evanjeliovej perikope zaznievajú na tento sviatok Ježišove slová adresované učeníkom: „*Vy ste svetlo sveta*“. V liturgickej zostave sa vždy nachádza vecná a tematická súvislosť sláveného tajomstva s biblickými textami. Ako je známe, Ježiš posielal svojich učeníkov po dvoch, aby šírili svetlo evanjelia. Túto súvislosť vyjadrujú vierozvestovia dokonalým spôsobom.

V Pochvale Cyrilovi a Metodovi sa dávajú do plurálovej formy daktoré obrazy, ktoré predtým vyznievali len v Cyrilovej charakteristike. Napríklad sa tu hovorí: „*Od mlada viedli život bezúhonný, lebo za sestru si vyvolili Múdrost' a ňou ozdobili dušu i rozum...*“ Je tu jasná spojitosť s viacerými textami o Konštantínovi, najmä však so zmienkou zo Života Konštantína,

⁶¹ Doslovný význam gréckeho *kontakion* (aj *kondakion*) pochádzajúceho zo slova *kontax*, je „palica alebo oštep“. Je to včasnobyzantská cirkevná báseň, ktorej text bol kedysi navinutý na palici. Kondák pôvodne mohol pozostávať z 18 – 30 i viacerých strof, t. j. tropárov. Novšie sa v bohoslužobných textoch kondák vždy zapája po tropári. Porov. Onasch, K.: *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*, s. 222 – 223.

⁶² Porov. Judák, V.: *Kristova Cirkev na ceste*, s. 87.

v ktorej sa hovorí o Konštantínovej voľbe Sofie v mladosti ako o sestre. Tu už sa pod identický obraz zahrnujú obidvaja svätci. Na druhej strane nový básnický prostriedok ich „rozkvitanie v múdrosti“ spája v singulárovom slovnom spojení (v prirovnaní): „*ľubovonný kvietok*“. Dve osoby rozkvitajú ako jediný kvietok: „*Čoraz väčšmi rozkvitali v múdrosti ako ľubovonný kvietok*“. Predsa však sa hovorí aj o jednotlivých vierozvestoch osve. Najprv sa spomína mladší Konštantín, pričom jeho vek sa dáva do kontrastu s výškou rozumu a čnosti, ktorými „*vzlietal ako orol do výšin na krídlach ducha*“. Básnik o ňom hovorí, že „*osvietený žiariacim svetlom rozumu, vyvolená nádoba Ducha Svätého*“ (...) „*stal sa neprebernou pokladnicou všetkej náuky filozofickej*“. Hneď sa však spomínaná pokladnica dáva do súvisu s Ježišovou evanjeliovou výpoveďou o útrobach, z ktorých potečú prúdy živej vody. Táto súvislosť naznačuje, že tu nejde o filozofickú náuku, ktorú Konštantín vyučoval ako školskú disciplínu alebo ktorú by prípadne dajako tvorivo rozvíjal, ale že ide o múdrosť zo Svätého Ducha. V ďalšom odseku sa hovorí o svätom Metodovi takisto v kontraste. Najprv sa charakterizuje tým, že „*hneď za mladi začal prijímať svetské hodnosti*“, ihneď ale prichádza zmena na duchovný motív rozkvitania múdrosťou, ktorá sa prirovnáva k Šalamúnovi. Prechod zo svetského na duchovné sa vyjadruje takto: „*...prijal i hodnosť veliteľa, ale zotrval v nej len krátko. Poznal, že tento svet plný nepokoja a zmätku neužitočne mizne ako tieň...*“ Celý odsek sa končí vetou o charakteristickej zámene: „*Preto zamenil veci pozemské za nebeské, pohrdol časnými, odriekol sa ich a obrátil sa k večným*“. Metodova rýchlosť vo vyhľadávaní nebeskej múdrosti však nadobúda dynamickejší spád. Metod všetko zanechá a odchádza na Olymp, aby tam žil ako mních. Tu „*žil ako bez tela, ustavične na modlitbách*“.

V ďalšom odseku sa autor Pochvaly odvoláva na Sväté písmo, keď hovorí: „*múdrosť predkov budú vyhľadávať a proroctvami sa budú zaoberať...*“ Pre texty byzantskej proveniencie je charakteristické časté opakovanie určitých výrazov, aby sa potvrdil význam toho, čo sa nimi

označuje. Tak je to aj s výrazmi *múdrost', učenie, poznanie*, ktoré možno doložiť viacerými citátmi z tohto textu a ukázať pritom aj na určitú ich jazykovú a štylistickú varietu:

„(Boh)... zaiste nechá prúdom plynúť ich reč a múdrost'... on zjaví ich učenie... mnohí budú velebiť ich rozum... múdrost' ich budú hlásať národy... ukázali... cestu k svetlu Božieho poznania... čo bolo skryté múdrym a rozumným, oni zjavili maličkým... ako lúče slnečné ožiarili svetlom bohopoznávania celý svet... rozumne poučení vytvorili dôstojný plod... ich deti vzdávajú Bohu rozumné a nepoškvrnené služby... zaháňal hmlu nevedomosti... osvietil srdcia všetkých svetlom poznania Boha... zahnali temnotu nevedomosti...“

V záverečnej časti tejto Pochvaly sa autorský subjekt štylizuje do pozície, ktorú možno vyjadriť osobným zámenom „my“ v pluráli. Je to tak preto, že tento oslavný text celý má funkciu modlitby. Kým predchádzajúce časti majú charakter rozpomínania (anamnézy) a oslavy, v záverečnej časti sa tento subjekt modliacej cirkvi, putujúcej v pozemskom živote, obracia na obidvoch svätcov takto: *„Osvieťte nám oči, srdce a rozum posilnite, aby sme šli, ako sa patrí, vo vašich šlapajach.“* Celý text sa ukončuje doxológiou (oslavou Trojice).

Analýza vybraných historických textov ukázala, ako sa vnútorné presvedčenie autora premieta do výpovednej štruktúry. Platí to aj o textoch iných autorov – nasledovníkov Cyrila a Metoda. Spomínané texty afirmatívne vypovedajú o mníšskom životnom ideáli ako o múdrosti, o obdive Božej múdrosti, pričom sa tento ideál zreplikuje, až personifikuje, ale časté sú aj kontroverzne zamerané vyjadrenia o ľudskom poznaní (ako nedostačujúcom), o poznaní, ktoré sa odvíja z dobového systému zakotveného v antickej filozofickej tradícii.

3 Vzťah kresťanstva a pohanstva vo svetle motivácie vlastných mien

3.1 Napätia medzi pohanstvom a kresťanstvom a inkulturácia

O predcyrilo-metodských kresťanských misiách v severnej Panónii či na území dnešného Slovenska sa zachovali doklady už v Rastislavovom posolstve v Živote Metodovom a sčasti aj v diele mnícha Chrabra O písmenách.⁶³ V čase, keď Pribina, posledný knieža Nitrianskeho kniežatstva, dal v Nitre okolo roku 828 postaviť kostol, ktorý mu posvätil salzburský arcibiskup Adalrám, možno hovoriť o posilnení spoločenskej pozície kresťanstva či o uznaní kresťanstva ako oficiálneho náboženstva starých Slovákov. Aj keď, pravda, podnes naisto nevieme povedať, či sám Pribina bol už v tom čase kresťan, alebo dal postaviť kresťanský kostol pre svoju bavorskú manželku, s najväčšou pravdepodobnosťou kresťanku. Približne v tom istom čase (831) kresťanstvo prijal aj knieža susedného Moravského kniežatstva Mojmir I. V tejto súvislosti však nemožno predpokladať, že by kresťanstvo začali hneď vyznávať aj obyvatelia obidvoch kniežatstiev podľa vzoru svojich panovníkov či šľachty. Vzťah k viere predkov, pohanstvu, bol istotne taký silný, že kresťanstvo začalo v populácii obidvoch kniežatstiev či neskoršej Veľkej Moravy prevažovať nad pohanstvom aj vďaka činnosti rôznych misií a predpokladanej podpore kniežat až po výmene generácií. Taká zásadná zmena, akou bola koexistencia pôvodného polyteistického náboženstva s novým monoteistickým náboženstvom, sa nezaobišla ani bez spoločenského napätia. Nedá sa preto hovoriť o akejsi symbióze kresťanstva s pohanstvom, ale skôr o napätí medzi nimi. Prejavovalo sa najskôr zo strany tradičného pohanstva k novému a menšinovému kresťanstvu, neskôr zasa naopak – zo strany prevažujúceho kresťanstva k pôvodnému a ustupujúcemu pohanstvu.

⁶³ Porov. Stanislav, J.: Dejiny slovenského jazyka. Zv. 3. Texty, s. 100, 435.

Ideové napätie vstúpilo konfrontačne do všetkých sfér dobovej kultúry, pričom najmä v jazykovej oblasti možno doložiť priebeh a výslednice tejto konfrontácie. Pozoruhodné tu je, že ideové kontroverzie sprevádza aj určitý afirmatívny prúd, charakteristický pre inkulturáciu. Aj ten sa najviac prejavuje na jazykových prostriedkoch, ktoré sa pod tlakom kultúrnej výmeny nevytratili, iba sa významovo prehodnotili. Tak napr. praslovanské apelatívum *trěb(a)* sa ikulturalizovalo v slovanskom východnokresťanskom prostredí tak, že najprv sa ním pomenúvalo miesto (obety), neskôr obrad ako náboženský úkon (sviatosť alebo svätenina), napokon ale motivovalo názov knižnej zbierky takýchto úkonov; tento najnovší jazykový prvok máme aj v dnešnej slovenčine v podobe *trebník* a vnímame ho ako cirkevoslavizmus. Táto malá ukážka dokladá skutočnosť, ako mnohdimenziálne sa istá jazyková forma replikuje tak na úrovni obsahu, formy, ako aj v slovotvornej škále utvorenej subkategoriálnymi sémami, pričom významné sú tu replikátory, ktoré prešli z apelatívnej do propriálnej roviny, a to najmä ako ojkonymá. Vzniká tak celý reťazec rozmanito replikovaných pomenovaní – len v súčasnej slovenčine možno na danom príklade izolovať tieto z nich: *trěb(a)*, *trebník*, *Trebatice* a pod., nehovoriac o významovo odťažitej vetve odvodených výrazov *treba*, *potreba*, *potrebný*, *potrebovať*, *spotrebitel'*, *spotrebitel'ský*, *upotrebiť* atď.

Kým spomenieme niektoré pohanské prvky v toponymii západného Slovenska, uvedieme niekoľko príkladov na to, akým spôsobom sa toponymizovali a vo vlastných menách osád sa petrifikovali a podnes zachovali jazykové alebo kultúrne odkazy na cyrilo-metodskú tradíciu. Pritom je azda vhodné pripomenúť, že kresťanstvo a kresťanská kultúra sa nezačali na slovenskom území šíriť až po príchode Konštantína Filozofa (Cyrila) a Metoda na územie Veľkej Moravy (teda po roku 863), ale omnoho skôr, najneskôr v druhej polovici 8. storočia. V stredoeurópskom, Slovanmi obývanom priestore sa postupne vystriedali v christianizačnej činnosti grécka, talianska, byzantská a bavorská misia, možno dokonca aj íro-škótska

misia. Osobitne posledné dve – bavorská a byzantská misia – zanechali stopy aj v slovenskej ojkonymii.

Na slovenskom území sa zachovalo viacero zreteľných pamiatok po byzantskej misii Konštantína a Metoda v ojkonymii staronitrianskeho centra Veľkej Moravy. Na Klimenta, patróna misie Konštantína a Metoda, odkazuje názov obce Močenok (< *mučeník*, psl. **moNčeniķ* < psl. ver. **moNčiti* „mučiť“).⁶⁴ Spomína sa r. 1113 v známej Zoborskej listine mapujúcej majetky kláštora svätého Hypolita na Zobore pri Nitre, v centre historického Nitrianskeho kniežatstva, ako *villa mussenic* (názov pravdepodobne bol zaznamenaný aj v staršej listine z roku 1111). V obci Močenok podnes stojí kostol zasvätený mučeníkovi sv. Klimentovi, ktorého ostatky našli v Chersone na Kryme počas svojich diplomatických misií Konštantín s Metodom ešte pred príchodom na Veľkú Moravu (*Reč o prenesení ostatkov preslávného Klimenta obsahujúca historickú správu*; tzv. *Chersonská legenda*). Kult mučeníka sv. Klimenta, ktorý sem priniesli práve Konštantín s Metodom, veľmi rýchlo získal na území Veľkej Moravy veľkú úctu.⁶⁵ Ide preto s najväčšou pravdepodobnosťou o osadu pomenovanú v časoch pôsobenia cyrilo-metodskej misie v okolí Nitry pred vyhostením misie a jej učeníkov z Veľkej Moravy. R. Krajčovič⁶⁶ dokonca predpokladá, že názov obce vznikol priamo zo spojenia *mučeník Kliment*. Cenná je aj Krajčovičova rekonštrukcia výskytu patrocínia sv. Klimenta vo včasnom stredoveku v Panónii, z ktorej vychodí, že toto patrocínium sa najčastejšie vyskytuje na území medzi Nitrou a Blatenským jazerom v Maďarsku. Pripísať to môžeme skutočnosti, že tieto kostoly zakladali učenici byzantskej misie po obidvoch stranách Dunaja na území, kde aktívne pracovali, alebo skutočnosti, že ich zakladali po vynútenom odchode z Nitry do Chorvátska.

⁶⁴ Porov. Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 395.

⁶⁵ Porov. napr. Minárik, J.: Stredoveká literatúra; Lacko, M.: Svätý Cyril a svätý Metod.

⁶⁶ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 120.

Priamo pri Močenku sa v stredoveku nachádzal hrádok Garázda, teda Gorazdov (1251 – 1252 *Graz*, teda *Gorazdъ*).⁶⁷ Dnes už nevedno, či názov súvisí s menom Metodovho nástupcu v biskupskej službe, prípadne či ide o názov, ktorý vznikol z mena vlastníka stredovekého hrádka. Spolu s dokladom z Galanty (Gorazdov dvor: pôvodne asi **Goražd'* z **Gorazd-jъ*, teda **Gorazdov*, po maďarsky *Garažd'*)⁶⁸ zároveň však môže byť svedectvom o tom, že osobné meno Gorazd bolo na počesť Metodovho nástupcu v nitrianskej oblasti v stredoveku obľúbené.

V samom nitrianskom centre sa nachádzajú neďaleko od seba aj osady Kajal (1297 *Quayol*, 1361 *Kayul*, 1380 *Kayal*, 1773 *Kajall*)⁶⁹ a Kajsa (1598 *Kaysza*, 1773 *Kajsza*; dnes súčasť obce Lužianky).⁷⁰ Vznikli zo slovesa s náboženským (kresťanským) obsahom *kajať* (*sa*), psl. **kajati* (*se*) „splácať, pykať za previnenie“.⁷¹ Spôsob tvorenia vlastných mien od slovík pritom nebol v stredoveku neobvyklý, ako to primárne ukazujú príklady z antroponymickej sústavy (Bojsa, Nebojsa a pod.). Podobne ako pri názve Garázda (Gorazdov) ani v tomto prípade nedokážeme s určitosťou zrekonštruovať motiváciu tohto vlastného mena. Hoci pripustiť môžeme odraz včasnostredovekej christianizácie, R. Krajčovič⁷² predstavil výklad súvisiaci s existenciou benediktínskeho kláštora na vrchu Zobor. Podľa neho išlo o pomenovanie miesta, ktoré sa pôvodne nachádzalo pri kláštore a kde mali celý previnilí mnísi z neďalekého kláštora.

Krátky výpočet uzavrieme ojkonymom Tajná (1075 *Taina* CDSl. 1, Nr. 58; 1209 *Tayna*; 1265 *Teyna*, *Toyna*, 1275 *Tayna*, *Thayna*; 1309 *Tayna* atď.).⁷³ Vzhľadom na starobylosť obce sa dá predpokladať, že osadný názov vznikol zo slova *tajna* „sviatosť, sviatostné tajomstvo“. Apelatívum má cirkevnoslovanský pôvod a aj so zreteľom na najstaršie doklady obce Tajná

⁶⁷ Porov. Stanislav, J.: Slovenský juh v stredoveku, s. 156.

⁶⁸ Tamže.

⁶⁹ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 7.

⁷⁰ Porov. tamže, zv. 2, s. 207.

⁷¹ Porov. Stanislav, J.: Slovenský juh v stredoveku, s. 210 – 211.

⁷² Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 147.

⁷³ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 3, s. 150.

sa dá usudzovať, že názov odzrkadľuje staršiu veľkomoravskú či cirkevnoslovanskú tradíciu v severnej časti Ponitria.⁷⁴ Slovo *tajna* s významom „tajomstvo, tajnosť“ poznáme aj zo staršej slovenskej lexiky.⁷⁵ Iný výklad spája osadný názov s adjektívom *tajná* („utajená, v lese či za vrchom skrytá obec“).⁷⁶

Aj doterajšie onomastické výskumy ukazujú, že najstaršie slovenské osadné názvy motivované kresťanskou tradíciou sa vzťahujú na osady (obce) v užšom nitrianskom centre, ktoré bolo istotne bezprostredne späté s činnosťou sv. Cyrila a Metoda na Veľkej Morave. Zároveň tieto názvy môžeme zaradiť do staršej vrstvy ojkonym, keďže v období ich vzniku sa náboženská (kresťanská) motivácia z hľadiska pomenúvateľov chápala ako nový a postačujúci diferencujúci motív na odlíšenie konkrétnej osady od iných osád v okolí.

3.2 Prvky pohanstva v staršej toponymii západného Slovenska

Istotne staršie ako ojkonymá motivované kresťanskou tematikou sú osadné názvy, ktoré odzrkadľujú predkresťanský hierarchizovaný náboženský systém Slovanov a starých Slovákov. Tieto názvy najčastejšie vznikali z apelatív pomenúvajúcich pohanské reálie, obrady alebo miesta, kde sa obrady vykonávali.

V ostatnom čase predstavil jeden z výkladov názvu hradu Devín R. Krajčovič.⁷⁷ Názov odvodzuje od apel. *deva* (psl. **děva* + posesívny suf. *-in*), ktoré však pôvodne malo okrem dnešného významu aj význam s mystickým odtieňom božstva. Oporu hľadá v staroindickom *déva* („boh“) a v skutočnosti, že apelatívum **děva* preniklo v južnoslovanských jazykoch aj do kresťanskej náboženskej terminológie (*Deva Marija*, *Djeva Marija* ako

⁷⁴ Porov. Pavlovič, J.: Byzantsko-slovanské artefakty postcyrilometodského Slovenska, s. 85 – 86.

⁷⁵ Porov. HSSJ, zv. 6, s. 14.

⁷⁶ Krajčovič, R.: Lexika toponymie v Požitaví, s. 64.

⁷⁷ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 113.

Matka Božia). Sám autor však poznamenáva, že môže ísť len o metaforickú motiváciu s odtienkom „božská nedotknuteľnosť skaly, na ktorej stojí hrad“).

Ďalšie osadné názvy z územia Slovenska s pohanskou motiváciou R. Krajčovič analyzoval vo svojej publikácii *Živé kroniky slovenských dejín* (2005), kde zhrnul aj staršie výskumy J. Stanislava, a preto sa nimi nebudeme na tomto mieste podrobnejšie zaoberať (ojkonymá odvodené od apelatív *božec, lel, leles, modla, šarkan, mohyla, vrakun*). Pozornosť preto zameriame na niektoré vlastné mená z iných onymických tried, ktoré odzrkadľujú staršie pohanské tradície.

Existencia pohanov sa explicitne spomína aj v stredovekých listinách z územia Slovenska. Potvrdzujú to aj aktuálne hydronomastické výskumy. Napríklad severozápadne od dnešných Diakoviec sa spomína v roku 1214 močiar (*fossa*), *que vocatur Aldocuth*,⁷⁸ a v roku 1223 sa uvádza ako *Aldoukut*.⁷⁹ V zhode so Šmilauerovým výkladom⁸⁰ názov rekonštruujeme ako **Áldókút* (< maď. *áld* – obetovať, *kút* – studňa), teda **Obetná studňa*.⁸¹ Názov motivovala kultová činnosť pôvodných obyvateľov („studňa, pri ktorej sa vykonávalo obetovanie a im podobné predkresťanské náboženské úkony“). V tej istej listine tento výklad nepriamo potvrdzuje aj informácia o tom, že v blízkosti sa nachádza *supulchrum (sepulcrum) paganorum*, teda pohanské pohrebisko. V. Šmilauer uvádza zo susedného Matúškova aj živý názov *Pogány-temető*, teda **Pohanský cintorín* (podľa V. Chaloupeckého pohanmi tu boli Sikuli, príslušníci staromaďarského etnika).⁸² Ako sa ukázalo, Chaloupeckého predpoklad potvrdzujú aj mladšie pramene, napr. katastrálna mapa susednej obce Horné Saliby z roku 1890, ktorá je uložená v Archíve Úradu geodézie, kartografie a katastra SR v Bratislave a ktorá zaznamenáva urbanonymum *Sikolai utcza* – Sikulská ulica.⁸³

⁷⁸ Porov. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 192.

⁷⁹ Tamže, nr. 286.

⁸⁰ Porov. Vodopis starého Slovenska, s. 337.

⁸¹ Porov. aj vzťah motivácie ojkoným Šaľa, Veča a Diakovce v nasledujúcej kapitole.

⁸² Porov. Chaloupecký, V.: Staré Slovensko, s. 88.

⁸³ Porov. Hladký, J.: O jednom vlastnom mene zo Zoborskej listiny, s. 160.

S kultovou činnosťou pôvodných obyvateľov v mikroregióne môže súvisieť aj názov *Volské jazero, ktoré sa nachádzalo vedľa *Obetnej studne v katastri obce Horné Saliby. Spomína sa v listine z roku 1214 v podobe *Ykortou*⁸⁴ a z roku 1223 ako *Ikurtoy*.⁸⁵ V Šmilauer vo Vodopise starého Slovenska uvádza aj doklad z roku 1651 *Eokor tó*.⁸⁶ Studňa je ako jazero zakreslená aj na katastrálnej mape obce z roku 1890 (*Ökörtói kút*). Z posledného dokladu vidieť, že tu už ide o odvodený tvar z terénneho názvu *Ökörtö* (1890; lúky, mokrad'). Lokality sa dnes nazývajú *Malý Bikáš* (pole) a *Veľký Bikáš* (pole). V. Šmilauer síce nevyklučuje staršiu rekonštrukciu názvu v podobe **Ökörtő* (maď. *ökör* – vôl, *tó* – jazero; t. j. **Volské jazero*), ale, vychádzajúc z najstaršieho dokladu, z hláskoslovného hľadiska sa mu zdá vhodnejšia rekonštrukcia v podobe **Ikertó* z maď. *ikër* – dvojité. Motiváciou názvu by v tomto prípade bol tvar prameňa.⁸⁷ Podrobnejší výskum a mladšie doklady hydronyma a ďalšie terénne názvy (z 19. st. *Ökörtö*; v súčasnosti *Malý Bikáš*, *Veľký Bikáš*: < maď. *bika* – býk) však ukazujú, že správny je výklad z **Ökörtő* (**Volská studňa*). Názov dnešnej studne je sekundárny (studňa **Ökörtő* > názov poľa *Ökörtő* > názov studne *Ökörtói kút*; maď. -*ói*, sloven. -*ský*).⁸⁸ Motiváciou by v tomto prípade mohla byť skutočnosť, že pri studni pohanskí obyvatelia obetúvali v rámci krvavej obety vyšším silám voly, resp. hovädzí dobytok, ako to spomína už Prokopios Cézarejský.⁸⁹

Príklady *Obetná studňa a *Volské jazero dokladujú zaujímavú situáciu z južnej časti povodia Dudváhu. Na Žitnom ostrove môžeme nájsť viacero zaujímavých príkladov, ktoré odkazujú na staré kultové tradície. Ukazuje sa však, že sú dvojakého pôvodu, keďže Žitný ostrov sa vyvíjal po príchode Maďarov a ich príbuzných či spríbuznených etnických skupín ako multietnický priestor, ktorý bol relatívne uzavretý aj geograficky (ba možno

⁸⁴ Porov. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 192.

⁸⁵ Porov. tamže, zv. 1, nr. 286.

⁸⁶ Porov. s. 86.

⁸⁷ Porov. Šmilauer, V.: Vodopis starého Slovenska, s. 336.

⁸⁸ Hladký, J.: Hydronymia povodia Dudváhu, s. 160, 171.

⁸⁹ Porov. Chropovský, B.: Slovensko na úsvite dejín, s. 19.

povedať, že v stredoveku ešte viac ako dnes). Do staršej, slovansko-slovenskej vrstvy názvov zaraďujeme názvy Vrakuňa (dnešná miestna časť Bratislavy)⁹⁰ a Vrakúň (obec v okrese Dunajská Streda)⁹¹. Obidva názvy vznikli z apelatíva *vrakuňa či *vrakunъ s významom čarodejník (ten, kto tajomnými úkonmi pomáha alebo škodí; kto okrem iného môže čarami liečiť). Ide zároveň o koreň, ktorý nachádzame podnes aj vo východoslovanskom slove ВРАЧЬ (vrač) s významom lekár. J. Stanislav zároveň upozorňuje, že tu už ide o mladší a užší význam slova, pričom aj v slovenských nárečiach sa zachovalo slovo *vračať* s významom čarovať. Významový posun už vidieť v ruštine: porov. ВРАКАТЬ (vrakať) s významom tárať, klebetiť; ВРАКУН (vrakun) s významom klamár, klebetník. A keď už sme spomenuli čary, pri obci Vrakúň sa nachádza samota *Čary* s prvým dokladom z druhého vojenského mapovania z rokov 1837 – 40 (*Cserej major*). Aj tento názov zapadá do sémantického okruhu kultového života Slovanov (či starých Slovákov), ak pripustíme, že vznikol z apel. *čary* (psl. *čarь, *čara).⁹² Ukazuje sa, že obec Vrakúň pravdepodobne bola vo včasnom stredoveku významným kultovým strediskom pôvodných obyvateľov mikroregiónu.

Neďaleko od obce Vrakúň sa nachádza obec Veľký Meder, ktorá bola pomenovaná podľa staromaďarského obyvateľstva (etnická skupina Megyer). Tzv. druhé a tretie vojenské mapovanie Uhorska, ktoré sa v tomto regióne uskutočňovalo v rokoch 1837 – 40 a 1884, zaznamenalo na severnom okraji obce síhoť s názvom Кар (< psl. *каръ „obraz, modla, pohanský idol“; *kapišče* „miesto, kde sa vykonávali obeť“), ktorý takisto odkazuje na pohanské tradície starých Slovákov na Žitnom ostrove.

Do mladšej vrstvy týchto názvov pravdepodobne patrí aj názov samoty *Balvany* (po maďarsky *Bálvány*). S týmto názvom sa podľa

⁹⁰ Najstaršie doklady: 1290 Verekene, 1299 Verekne; Stanislav, J.: Slovenský juh v stredoveku, zv. 2, s. 485.

⁹¹ Najstaršie doklady: 1260 Warkun, 1284 Warkon; Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 3, s. 283.

⁹² Porov. Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov, zv. 4, s. 22, 26.

dostupných prameňov stretávame až v rokoch 1837 – 40 (*Pusztá Balvány Szakallas*) na mape druhého vojenského mapovania Uhorska, vylúčené však nie je ani to, že sa na ňu vzťahuje aj doklad z roku 1109 (Baluan).⁹³ Názov vznikol s najväčšou pravdepodobnosťou propriálizáciou maďarského apelatíva *bálvány*, ktoré má význam modla. Aj keď by bolo možné názov dávať do súvislosti so slovenským apelatívom *balvány* (pl. *balwany*), maďarský pôvod názvu nepriamo potvrdzuje skutočnosť, že v stredoveku jestvovala v jej blízkosti aj osada **Pohan (villa Pogány)* a riečny ostrov *Pogánysziget* (maď. *pagány* < slovan. *pohan*, stsl. *poganъ* < lat. adj. *pagānus* s pôvodným významom „vidiecky“. Samohláska *-o-* v názve zároveň dokazuje, že pomenovateľmi osady boli ešte starí Slováci (*pogan* > *pohan*).

Spomedzi viacerých možných výkladov spomeňme aj výklad oronyma Tribeč. Po prvýkrát sa uvádza v Zoborskej listine z roku 1113 (*silva Trebisc*),⁹⁴ teda v pôvodnom zápise sa uvádza les Trebič.⁹⁵ J. Stanislav⁹⁶ názov rekonštruoval ako **Trěbič*. Názov sa dáva do súvislosti s pôvodne celoslovanským slovesom *trěbiti* s významom „čistiť pálením, ale aj rúbať, sekať“,⁹⁷ no nedá sa vylúčiť ani výklad z psl. apelatíva **trěba* s významom „pohanská obeta“,⁹⁸ resp. **trěbišče* „miesto, kde sa vykonáva obeta“. V takomto prípade by sme teda museli uvažovať o vrchu Tribeč ako o kultovom mieste náboženských obradov našich pohanských predkov, kde sa vykonávala *trěba*. Z hľadiska etymológie sa podobným vlastným menám venovala pomerne rozsiahla pozornosť už v minulosti.⁹⁹ F. Kott¹⁰⁰ o apel. *třeba* uvádza: *zastr. oběť, das Opfer... Vz Třebiště. Ku žertvám a třebám chodili kněží. Třeba = oběť a to na rozdíl od žertvy, oběť nezabitná, nekrvává,*

⁹³ Slovenský juh v stredoveku, s. 43

⁹⁴ Porov. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 69.

⁹⁵ Porov. Majtán, M.: Z lexiky slovenskej toponymie, s. 129.

⁹⁶ Slovenský juh v stredoveku, s. 465.

⁹⁷ Porov. Lutterer, I. – Majtán, M. – Šrámek, R.: Zeměpisná jména Československa : Slovník vybraných zeměpisných jmen s výkladem jejich původu a historického vývoje, s. 307.

⁹⁸ Porov. Hosák, L. – Šrámek, R.: Místní jména na Moravě a ve Slezsku, s. 609.

⁹⁹ Napr. Stanislav, J.: Zo života slov a našich predkov.

¹⁰⁰ Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický, s. 155.

z medu, obyčí, ovoce atd., již pohanští předkové naši na oltář svých bohů kladli. Obětovalo se v posvátných (dubových – pozn. autora) hájích, na návrších, horách atd. Odtud místní jména: Třebnice, Třeboň, Třeboč, Třebetice atd.; porov. aj výklad vo Fasmerovom etymologickom slovníku¹⁰¹: *заимств. из цсл., др-русск. тереба... Согласно богословской концепции, это богослужение по просьбе или по настоянию верующих... скорее может быть понято как „исполнение долга.“* Geneticky istotne súvisia s apel. *trěba alebo osobnými menami so základom *treb-* aj antroponymá, zachovanými v slovenských ojkonymách: *Trěb-äta (< *Trěb-ęta: ojkonymum Trebatice: 1113 *Trebeta*)¹⁰²; porov. takisto Trebejov: 1289 *Terebey* < OM. *Trebej). Ak by sme však hľadali súvislosť medzi apel. *trěba* „obeta“ a dnešným oronymom *Tribeč*, ťažkosti pri výklade robí sufix *-ič*, ktorý nevieme jednoznačne vysvetliť (*trěbič – vykonávateľ trěby?). Uvažovať však môžeme aj o „sprostredkovaní“ významu apel. *Trěba*, a to prostredníctvom osobného mena so základom *trěb-* (> osobné meno *Trěb-* > oronymum *Trebič*).¹⁰³

Ťažkosti s interpretáciou nášho dokladu *silva Trebiſc* spôsobuje najmä nedostatok starších dochovaných zmienok. Hoci sa štandardne rekonštruuje ako *Trěbič, musíme pripustiť, že by sa dal rekonštruovať aj ako *Trebič. Ak by bol zápis bol v grafickej podobe *Trebiſc*, s istotou by sme ho mohli rekonštruovať ako *Trebič (> mladšou metatézou *e/i*: *Tribeč*), ibaže v takomto prípade by sme podobu *Trebiſc* zo Zoborskej listiny museli chápať ako pisárovu chybu, prípadne *sc* by sme mohli čítať ako *c*.

Ak by sme teda predpokladali pôvodnú podobu oronyma **Trebič* (< osobné meno *Trebič*), celkom prirodzene by sme mohli vysvetliť aj čítanie *sc* ako *č*, keďže pisár Zoborskej listiny bol pravdepodobne Maďar (ako to vychodí z grafických podôb viacerých vlastných mien) a v inventári maďarských hlások afrikáta *c* nejstvovala, resp. substituovala sa graficky

¹⁰¹ Etimologičeskij slovar russkogo jazyka, zv. 4, s. 95.

¹⁰² Porov. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 69.

¹⁰³ O ďalších výkladoch J. Hladký v štúdií O jednom vlastnom mene zo Zoborskej listiny, s. 13 – 18.

ako *cs* (č).¹⁰⁴

Na grafickú podobu zápisu v Zoborskej listine upozorňujeme aj preto, lebo v uhorských listinách sa spoluhláskovou skupinou *sc* (*silva Trebišc*) zapisovala spoluhlásková skupina *šč*¹⁰⁵ > **Trebišč-*, čiže museli by sme sa v tomto prípade vrátiť k už uvádzanej úvahe o spojitosti s apel. **trěba* („obeta“), resp. k odvodenému apel. **trěbišče* („miesto, kde sa vykonáva obeta“) a k výkladu, že by išlo o názov vrchu (neskôr celého pohoria), na ktorom pohanskí Slovania vykonávali svoje obrady.

Slovanské obetiská sa prirodzene nachádzali na ťažšie dostupných vyvýšených miestach, najčastejšie v dubových lesoch. Dnes je nám ťažko určiť, či oronymum Tribeč vzniklo ešte v predkresťanskom období a odzrkadľovalo dlhodobú tradíciu tohto vrchu ako prirodzeného kultového miesta starých Slovanov, alebo či šírenie kresťanstva a neskorší zákaz pohanských zvykov len napomohol presťahovaniu (či skôr vytlačeniu) pohanských kultových tradícií hlbšie do hôr, kde istotne boli pre ich udržiavanie bezpečnejšie podmienky. Nemôžeme zabúdať na to, že pohanské kulty – hoci ich oslavovanie bolo prísne zakázané – prežívali (a pomerne aktívne) aj v stredoveku. V takomto prípade by šlo o mladší názov a jeho motiváciou by bolo vystihnúť napäť koexistencie medzi pohanstvom a kresťanstvom vo včasnom stredoveku, čo výrečne dosvedčujú aj názvy stredovekých osád na úpätí Tribeča (napr. práve v Zoborskej listine Kostolany pod Tribečom: 1113 *Costelan* < *kostol* < lat. *castellum*), ktoré odzrkadľujú upevňovanie kresťanských tradícií v tomto regióne už vo veľkomoravskom období.

V regióne Záhoria by sme našli obce, ktoré s pohanskými tradíciami spája ľudová etymológia, no tou sa nebudeme na tomto mieste podrobnejšie zaoberať (obec Čáry: 1392 *Cher* – ľudový výklad názov odvodzuje od slova *čary*, náreč. *čáry* (od slovesa *čarovať* „vykonávať

¹⁰⁴ Porov. Šmilauer, V.: *Vodopis starého Slovenska*, s. 517.

¹⁰⁵ Priamo v Zoborskej listine napr. Pescan: Piešť[šč]any, Scitar: Št[šč]itáre; porov. Šmilauer, V.: *Vodopis starého Slovenska*, s. 531.

pohanské zaklínania“) a stotožňuje ho aj s údajným menom ženskej podoby ducha čarov Čary; obec Letniče: 1532 *Lethnyche* – z osobného mena *Letnica* „duch leta“; nedá sa však vylúčiť ani možnosť, že osadný názov súvisí s dodržiavaním starších pohanských tradícií (azda z názvu sviatku *Letnice* „svätodušné sviatky, Turíce“¹⁰⁶, psl. **letъ*).¹⁰⁷

S pohanstvom môžu naostatok súvisieť aj názvy susediacich onymických objektov – hydronymum Nekrstenský jarok a oronymum Vesný vrch. Názov *Nekrstenský jarok* pomenúva ľavý prítok riečky Teplice, ktorá sa vlieva do rieky Myjavy. Podľa ľudovej povesti¹⁰⁸ v ňom matka z Vrbovíc po pôrode utopila a zakopala svojho s Turkom nedobrovoľne počatého syna (< *ne(po)krstený*, náreč. *nekrštený* ← ver. *(ne)krstiť*, *nepokrstiť* „nevykonať náboženský obrad krstu, ktorým sa dieťa prijíma medzi kresťanov“).

V skutočnosti však názov odvodzujeme od osobného mena *Nekršten*. Spolu s menom Kršten tvorilo dvojicu hypokoristických podôb motivovaných osobným menom *Kristián* (z gr. *christianos* kresťan); porov. osadný *Kršteňany* < osobné meno *Kršťän*.¹⁰⁹ Nemôžeme vylúčiť ani to, že ide o samostatné slovenské meno s identickou motiváciou (Kršten – ten, kto je *krštený*, kto prijal sviatosť krstu). Na toto meno máme v slovenskej toponymii aj iné historické doklady: v katastri Muránskej Lehoty J. Krško¹¹⁰ dokladá terénne názvy *Na Kršten* a *Na Nekršten* (hoci názov *Na Nekršten* interpretuje ako „územie, ktoré už nepatrí Krštenovi“, za odôvodnenejší pokladáme výklad „územie, ktoré patrí Nekrštenovi“). Tvorenie zložených rodných mien negačnom predponou *ne-* tvorilo súčasť formovania staršieho slovansko-slovenského antroponymického systému (porov. mená Neporad, Nedožer, Nemil, Nestaš, Nesvad, Neded a i.).¹¹¹ Istotne nie je náhoda, že Nekrstenský potok pramení pri Vesnom vrchu (563,9 m n. m.) južne od

¹⁰⁶ Porov. HSSJ, zv. 2, s. 211.

¹⁰⁷ Porov. Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého a slovenského, s. 264.

¹⁰⁸ Porov. Hromádka, J.: Vrbovce 1394 – 1994. Od histórie k súčasnosti, s. 69, 70.

¹⁰⁹ Porov. Uhlár, V.: Ľudová etymológia a toponomastika, s. 210.

¹¹⁰ Terénne názvy Muránskej doliny, s. 78.

¹¹¹ Porov. Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky : Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 113.

Vrbovec, ktorého názov je pravdepodobne odvodený od osobného mena pohanskej, resp. slovanskej bohyně jari Vesny. Systematická analýza doteraz systematicky nespracovaného cenného onymického materiálu, ktorý sa nachádza v kartotéke terénnych názvov Jazykovedného ústavu Ľ. Štúra SAV, by iste priniesla viacero podobných príkladov aj z iných mikroregiónov Slovenska.

3.3 Prekrývanie pohanských tradícií kresťanskými reáliami v starších osadných názvoch na západnom Slovensku

Pôsobením starších kresťanských misií (osobitne bavorskej a franskej) a mladšej byzantskej misie dostávali sa postupne do prirodzeného napätia pôvodný slovanský polyteistický náboženský systém a nové monoteistické náboženstvo. K autochtónnemu slovansko-slovenskému obyvateľstvu, ktoré ešte stále viac či menej uznávalo pohanstvo, počas 10. storočia pribudlo aj nové nepôvodné pohanské staromaďarské etnikum, ktoré po bitke pri rieke Lech v roku 955 natrvalo osídlilo oblasť stredného Dunaja. Starí Maďari a im príbuznené etnické skupiny sa usídľovali najmä na Záhorí a postupne aj na iných strategických miestach západného Slovenska. Podľa Anonymovej kroniky¹¹² bola oblasť Záhoria od 10. storočia v záujmovej sfére starých Maďarov až po riekú Moravu, pričom tieto staromaďarské kmene narážali na odpor domáceho obyvateľstva, ktoré si chránilo svoje sídla. Po utvorení mnohonárodnostného uhorského štátu Štefanom I. okolo roku 1000 uvrhla nová geopolitická situácia záhorský región do polohy hraničného, nárazníkového územia, tzv. konfínia, a väčšia časť územia bola takmer úplne vyľudnená.¹¹³ V oblasti boli zriadené tzv. pohraničné komitáty (župy) a jedinými obyvateľmi Záhoria sa na určitý čas dokonca stali iba

¹¹² Porov. Múcska, V., s. 83 – 85.

¹¹³ Prvé zmienky o osídlení, až na zopár výnimiek, sú z 13. storočia; v 12. storočí sa v diplomatároch spomedzi najbližších osád k záhorskému regiónu spomína iba osada, resp. pôvodne asi hrádok Boleráz (*Bolëradova [ves]).

staromaďarské pohraničné strážne hliadky, ktoré tu mali vybudovanú sieť strážnych pevností.¹¹⁴ Ako dôkaz pobytu týchto strážnych posádok s nepôvodnými pohanmi zachovalo sa v pohraničných oblastiach pri rieke Morava na Záhorí niekoľko osadných názvov, ktoré v sebe petrifikovali skupinové antroponymum, poukazujúce na etnický pôvod jeho obyvateľov (napr. Kuklov, Sekule, Plavecký Peter).

Aj napriek christianizačnému úsiliu predveľkomoravských kniežat a neskôr aj úsiliu veľkomoravských panovníkov, ktoré vyvrcholilo byzantskou misiou v roku 863, pohanstvo naďalej zostávalo živou ideológiou. O úsilí, ktorým sa cirkev postupne usilovala vykoreňovať pohanstvo, svedčia napríklad tresty za praktizovanie pohanských obradov v úvode k veľkomoravskému právnemu zákonníku *Zakon sudnyj ľudem* (Súdny zákonník pre svetských ľudí), ako napríklad odovzdanie všetkého majetku pohanskej obce cirkvi či predanie vlastníka alebo správcu takejto osady s celým jeho majetkom.¹¹⁵ Kresťanstvo sa udomáčňovalo oveľa ľahšie vo väčších centrách medzi panovníkmi a veľmožmi ako v malých osadách v ľudovom prostredí, kde ešte aj v 12. storočí sú „stále živé predkresťanské kultové slovesné prejavy pri rozličných kolektívnych obradoch, ktoré vyžadoval pohanský kult“.¹¹⁶

Rozvíjajúca sa cirkevná administratíva sa postupne usilovala potlačiť či eliminovať prejavy pohanstva aj inými prostriedkami, a to najčastejšie substitúciou tak, že v blízkosti osád s pohanským obyvateľstvom alebo kultových miest stavala kostoly a pri nich, istotne so súhlasom vlastníka, zakladala nové osady, ktoré pomenúvala najčastejšie podľa patrocínia kostola. Motívom názvu takejto osady sa stalo meno svätca, ktorému bol zasvätený kostol (resp. aj cirkevná obec), prípadne apelatívum s náboženským významom (najčastejšie to bolo apel. *kostol*). Preto sa pomerne často stretávame s prípadmi, že vedľa starej osady, ktorej názov

¹¹⁴ Porov. Chaloupecký, V.: *Staré Slovensko*, s. 73.

¹¹⁵ Porov. Stanislav, J.: *Dejiny slovenského jazyka*. Zv. 3. Texty, s. 92.

¹¹⁶ Porov. Krajčovič, R. – Žigo, P.: *Dejiny spisovnej slovenčiny*, s. 35.

motivovali pohanské tradície, sa nachádza osada alebo obec s názvom motivovaným kresťanskou tematikou. Pritom prvý, starší názov z takejto dvojice nebol príznakový – vznikol z pragmatickej funkcie a pomenúval osadu na základe motívu, ktorý bol pre osadu príznačný, teda napríklad podľa toho, že v obci alebo vedľa nej bolo staré pohanské kultové stredisko. Keď neskôr bezprostredne vedľa takejto osady vznikla osada, ktorá bola pomenovaná podľa kresťanskej motivácie, utvorila sa dvojica ojkónym, ktorá odzrkadľovala napätú ideovú koexistenciu v stredoveku. Dokladov máme mnoho: vedľa dnešného Martina sa nachádzala v stredoveku osada Modly. Jej názov vznikol z apelatíva *modla* „socha alebo iná kultová podoba pohanského boha“.¹¹⁷ S osadou Modly susediaci *Svätý Martin s prvým dokladom o obci z roku 1264 v podobe *Zenthmarton*¹¹⁸ svedčí o tom, že v osade bol kostol zasvätený sv. Martinovi. Ide o patrocínium, ktoré bolo časté v osadách, ktoré ležali na významných obchodných cestách. Zároveň však išlo o patrocínium, ktorého poslaním bola ochrana kresťanstva ako ideológie.¹¹⁹

Podobné motivačné napätie utvárajú aj názvy Šaľa a Veča na jednej a názov Diakovce na druhej strane. Názov v dnes výrazne slovensko-maďarskom prostredí pomenúva starú slovenskú usadlosť a vznikol zo slova *veca* (z psl. **věca* ← verba *větiti*; nárečovo *obecať* „obetovať, sľubovať“) a názov Šaľa súvisel so slovesom *šaliti* s významom „upadať do vytrženia spôsobeného kultovým tancom, čarami, prípadne inými obradmi sprevádzanými spevom a výkrikmi“. Oproti týmto motiváciám stojí motivácia názvu Diakovce (z apel. *diak* „pomocník pri kresťanských obradoch“).¹²⁰

Podobným prípadom je susedstvo obcí Kapince a Biskupová na hlohovsko-topoľčianskom pomedzí. V stredoveku a ešte aj na konci 19. storočia, ako to dosvedčujú katastrálne mapy obce, tu boli dve osady Kapince. Jedny sa spomínajú v roku 1261 Wruuskap (neskôr po maďarsky

¹¹⁷ HSSJ, zv. 2, s. 323.

¹¹⁸ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 232.

¹¹⁹ Porov. Krajčovič, R. – Žigo, P.: Dejiny spisovnej slovenčiny, s. 36.

¹²⁰ Tamže.

ako Alsó-Káp a Kis-Káp, teda Dolné Kapince a Malé Kapince) a druhé ako Haloskap (neskôr po maďarsky Felső-Káp a Nagy-Káp, teda Horné Kapince a Veľké Kapince).¹²¹ Názov reflektuje skutočnosť, že tu muselo jestvovať kultové miesto, kde sa vykonávali pohanské obrady. Tie sa odohrávali na posvätných miestach pri rôznych modlách (< **каръ* „obraz, modla, pohanský idol“; *kapišče* „miesto, kde sa vykonávali obete“).¹²² R. Krajčovič¹²³ na východnom Slovensku identifikoval tú istú motiváciu aj v ojkonyme Kapoň (časť obce Leles v okr. Trebišov) a v názve neďalekej usadlosti Kapyňa. Paralely k psl. *каръ* nájdeme podnes v ukrajinčine (*кап* – obraz, zobrazenie; *капище* – pohanský chrám) či bulharčine (*капище* – pohanský chrám).¹²⁴ Pôvodný význam apelatíva *kap* („obraz, zobrazenie“) sa pravdepodobne spočiatku používal aj na označenie kresťanských prívěskov. Archeológovia potvrdili, že Slovania po prijatí kresťanstva nosili na krku zavesené tzv. *kaptorgy*, ochranné kovové schránky.¹²⁵

Predpoklad o pohanskom kultovom mieste v Kapinciach umocňuje aj skutočnosť, že osadu s dokladom Wruuskap založili (alebo v nej žili) Rusi, ktorí v tom období s najväčšou pravdepodobnosťou ešte neboli pokrstení. Prečo to tak bolo a ako sa dostal ruský element na územie Slovenska, na to už jasne odpovedali v iných súvislostiach historici: ruský etnický element pravdepodobne prichádzal do Podunajska už spolu s Álmošovými maďarskými kmeňmi a starí Rusi sa usídľovali aj na Slovensku podobne ako iné turkické kmene (Kumáni, Plavci, Pečenehovia, Sikuli a iní) v 11. – 12. storočí. Podobne ako týmto pohanským etnikám aj starým Rusom Arpádovci vo formujúcom sa uhorskom kráľovstve zverili ochranu hraníc.¹²⁶ O etnickej príslušnosti obyvateľov úplne výstižne informuje prvý doklad o obci (1261

¹²¹ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 16.

¹²² Porov. Stanislav, J.: Zo života slov a našich predkov, s. 31; Arvat, N. N. – Skiba, J. G.: Drevnerusskij jazyk, s. 202.

¹²³ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 115.

¹²⁴ Etymologičnyj slovnyk ukrajinskoj movy, zv. 1, s. 371; Fasmer, M.: Etimologičeskij slovar russkogo jazyka, zv. 2, s. 185.

¹²⁵ Chropovský, B.: Slovensko na úsvite dejín, s. 161.

¹²⁶ Marek, M.: Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 226 – 229.

**Oroszkap*) a doklad z roku 1524 *Orosz Kaap alias Alsokaap* (maď. Orosz – Rus). Keďže obec mala už aj iný názov, ukazuje sa, že obyvatelia obce postupne prirodzene splynuli s domácim (slovenským) obyvateľstvom. Na sklonku stredoveku sa už natoľko nepociťoval etnický pôvod obyvateľov a prívlastok *ruský* vystriedal v názve prívlastok *dolný* (maď. *alsó*). Tento názov už odzrkadľuje novší typ pomenúvania osád alebo obcí, ktoré sa vyvinuli v chotári staršej rovnomennej obce (dvojice tvorené opozíciou malý – veľký, sčasti aj dolný – horný). S Kapincami bezprostredne susediaci majetok získal v stredoveku nitriansky biskup a založil tu kresťanskú osadu. Dosvedčujú to aj staršie doklady obce Biskupová: v roku 1326 sa spomínajú ako *Villa Domini Episcopi Nitriensis*, teda v preklade Obec nitrianskeho pána biskupa. Mladšie doklady rekonštruujeme ako *Biskupová* (1773 *Wiskupowa*), maď. Püspökfalva. Osada pôvodne aj patrila do majetkov nitrianskeho biskupstva a až neskôr sa dostala do vlastníctva drobnej šľachty.¹²⁷

Isto nie je náhoda, že niekoľko bezprostredne susediacich osád s takouto kontrastnou motiváciou názvov sa nachádza aj na Záhorí, ktoré takisto osídľovali pohanské, resp. nekresťanské etniká. Neďaleko ústia rieky Myjavy do Moravy už vo včasnom stredoveku jestvovala osada Sekule a pravdepodobne krátko po jej vzniku bola v jej tesnej blízkosti založená usadlosť, ktorej názov bol motivovaný zasvätením miestneho kostola Panne Márii. Prvýkrát sa zmienka o usadlosti uvádza v roku 1402 v maďarskej podobe *Bodogazzonfalva*,¹²⁸ čo by sa dalo rekonštruovať ako **Boldogasszony falva* (maď. *boldog asszony* „blažená žena“, MSS, s. 34, 60; maď. *falva* „dedina, obec“).¹²⁹ V ďalších historických dokladoch sa už obidva názvy osád uvádzajú ako variantné názvy tej istej osady. Maďarský a nemecký doklad z roku 1455 *Zekel Bodogazzonfalwa alio nomine Zekel Sandmarein*¹³⁰ už uvádza paralelne obidva názvy osád – Sekule aj Svätá Mária. Osadný názov Sekule bol motivovaný prítomnosťou turkického

¹²⁷ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 166.

¹²⁸ Porov. tamže, zv. 3, s. 17.

¹²⁹ Porov. Varsík, B.: Z osídlenia západného a stredného Slovenska v stredoveku, s. 171.

¹³⁰ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 3, s. 17.

pohanského strážneho kmeňa Sikulov (lat. *siculus*, maď. *székely*), ktorý v službách starých Maďarov strážil pohraničné oblasti. Názov tejto etnickej skupiny pravdepodobne pochádza z etnonyma *Eskil* a išlo o etnikum, ktoré pôvodne žilo v južnej časti ríše volžských Bulharov. Vo svojej pravlasti susedili so starými Maďarmi, ku ktorým sa neskôr ako „pomocné etnikum“ (a podobne ako Rusi) pripojili na ťaženiach do stredodunajského priestoru. Neskôr ich starí Maďari využívali ako strážcov strategických miest a pohraničných oblastí.¹³¹

Pokresťančovanie územia, resp. jeho obyvateľov dokazuje aj názov inej blízkej obce Moravský Svätý Ján. Prvá zmienka o osade pochádza z roku 1206 v podobe *luanustheluce*¹³² a názov motivovalo zasvätenie obce jej patrónovi svätému Jánovi, respektíve narodeniu svätého Jána Krstiteľa.¹³³ Sikuli strážili územie pozdĺž celej hraničnej línie, vymedzenej riekou Morava, pravdepodobne až po hrad Devín. Na ich prítomnosť poukazujú aj iné názvy záhorských osád, v ktorých sa etnonymá strážnych posádok priamo nepetrifikovali, ale maďarský pôvod takýchto názvov, motivačne súvisiacich najmä so strážnou funkciou, na jednej strane a blízkosť osád, ktoré boli motivované patrocíniom a mali teda vplývať na potláčanie pohanstva, na strane druhej, nepriamo dokazujú prítomnosť tohto etnika aj v týchto osadách.

Prítomnosť turkického etnika Sikulov je pravdepodobne petrifikovaná aj v názve obce Kuklov, v ktorej blízkosti sa nachádza obec Borský Svätý Jur. Prvá zmienka o obci Kuklov pochádza z roku 1394 a je doložená v podobe *Kyklew*,¹³⁴ z ktorého druhá časť isto súvisí s maď. *lövő* „(luko)strelec“ (porov. nižšie osadné názvy Veľké a Malé Leváre). M. Marek¹³⁵ uvádza, že osadný názov *Kuklov* je odvodený z turkického apelatíva *kükäläg* „trň“. R.

¹³¹ Marek, M.: Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 266 – 270.

¹³² Porov. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 139, 206.

¹³³ Porov. JUDÁK, V. – POLÁČIK, Š.: Katalóg patrocínií na Slovensku, s. 331.

¹³⁴ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 117.

¹³⁵ Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 272.

Krajčovič¹³⁶ odvodzuje názov obce Kuklov od turkotatárskeho kmeňa *Küküllő*, ktorého posádka vykonávala pohraničnú strážnu službu v blízkosti stanovišťa strážnej posádky Sikulov a jej úlohou bolo dozerať na priechod cesty cez rieku Myjavu, smerujúcu k vyššie položenému brodu cez rieku Moravu pri obci Brodské.¹³⁷ Susediaca obec Borský Svätý Jur sa prvýkrát spomína v roku 1394 v tvare *Zenthgyurgh*¹³⁸ a názov obce opäť motivovalo patrocínium – osada bola pomenovaná podľa zasvätenia kostola kresťanskému mučeníkovi svätému Jurajovi. Okrem toho sa v blízkosti Kuklova nachádza aj mesto Šaštín, ktoré bolo už v stredoveku sídlom archidiakonátu.

Dnes s istotou nevieme, či medzi obce, ktoré prostredníctvom svojej pôvodnej motivácie stáli v opozícii, patria aj susediace obce Lakšárska Nová Ves na jednej a Borský Peter a Borský Mikuláš na druhej strane. Obec Lakšárska Nová Ves sa spomína v roku 1392 ako *Alaxar*,¹³⁹ no názov obce vznikol sekundárne prostredníctvom onymickej polarizácie z maďarského názvu močaristého potoka **Lápsár* (dnešný Lakšársky potok).¹⁴⁰ B. Varsik¹⁴¹ uvádza, že tento názov po sebe zanechali Maďari a pochádza z maďarského názvu *Lápsár* (maď. *láp* „plytký močiar zarastený rastlinstvom“; maď. *sár* „blato, bahno“); porov. vodný objekt na Žitnom ostrove *aquam Lapsaár*.¹⁴² Ak by sme však prijali výklad z maď. *lakó* „obytný“ a *sár* „blato“,¹⁴³ osadný názov by pomenúval osadu obyvateľov žijúcich v mokrej, močaristej oblasti, možno prenesene pohanov. Názvy blízkych obcí Borský Mikuláš a Borský Peter (v minulosti samostatná osada, v súčasnosti miestna časť Borského

¹³⁶ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 131.

¹³⁷ Porov. napr. vodný názov Nagy – Küküllő a Kis – Küküllő (VM II). Názvy označujú dve rieky, ktoré pramenia neďaleko mesta Odorhei (maď. Székelyudvarhely; VM II) v Transylvánii v Rumunsku severovýchodne od mesta Sibiu. Severne od tohto mesta sa nachádza aj mesto Cetatea de Baltă (maď. Küküllő Vár; VM II); v minulosti celá táto oblasť pravdepodobne podliehala správe Uhorska.

¹³⁸ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 183.

¹³⁹ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 133.

¹⁴⁰ Závodný, A.: Etnické vplyvy na hydronymiu záhorského regiónu, s. 162.

¹⁴¹ Slovanské (slovenské) názvy riek na Slovensku a ich prevzatie Maďarmi v 10. – 12. storočí, s. 20.

¹⁴² Porov. Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. zv. 2, nr. 1097.

¹⁴³ Porov. Jozefovič, M.: Názvy obcí Senického okresu, s. 4.

Mikuláša) sa prvýkrát uvádzajú v roku 1394 ako *Zenthmiklos*,¹⁴⁴ respektíve ako *Zenthpeter, altera Zenthpeter*.¹⁴⁵ Obidva názvy motivovalo zasvätenie kostola v obci svätému Mikulášovi, respektíve svätému Petrovi, patrónom jednotlivých obcí. V nárečí sa pre obidve obce zaužíval názov *Búre* (ten z apel. *bor* 1. „borovicový les, borina“, 2. „rašelinisko, močarisko“).¹⁴⁶

Aj v južnej časti Záhoria môžeme identifikovať na pomerne malom území viacero názvov, ktoré sú v motivačnom napätí. V tesnej blízkosti sú tu obce Gajary, Veľké a Malé Leváre, Plavecký Štvrtok a Kostolište. Názov obce Gajary sa prvýkrát uvádza v roku 1373 v podobe *Geiur*, no na rekonštrukciu tvaru je oveľa priezračnejšia druhá zmienka z roku 1377 v tvaroch *Gaywar, Eureghaz*.¹⁴⁷ M. Marek¹⁴⁸ uvádza etymológiu V. Sedláka, ktorý názov odvodzuje zo slovensko-maďarského kompozita (psl. i sloven. **gaj* „háj, les“ a maď. *ör* „strážca“, čiže „osada strážcov kráľovských lesov, možno Sikulov“). Podľa neho sú ostatné inojazyčné doklady len variantmi pôvodného názvu (maď. *Eureghaz* < maď. *ör, örök* a *ház* „dom“; *Gaywar* < slov. **gaj* a nem. *wart* „strážca“, z tohto nemeckého variantu vznikol aj neskorší slovenský názov Gajary). B. Varsik¹⁴⁹ zasa predpokladá, že maďarský názov *Öregház* (t. j. „Starý dom“) znamená dajakú starú pohraničnú budovu ešte z čias existencie konfína, pretože sa v Gajaroch a Suchohrade nachádzali dva staré prechody cez rieku Moravu do Dolného Rakúska. Podľa neho je preto prirodzené, že sa tu nachádzala stará tridsiatková stanica a vyberalo sa tu mýto. Nemecký názov podľa neho pochádza z nemeckého osobného mena *Geier* (< „sup“) a nemecký variant názvu v tvare *Gairing (Gayring)* je dôkazom toho, že sa Gajary od 17. storočia stali trhovým miestom (nem. *-ring* znamená „trh, trhovú námestie“).

¹⁴⁴ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 183.

¹⁴⁵ Porov. tamže, zv. 1, s. 184.

¹⁴⁶ Porov. HSSJ, zv. 1, s. 145.

¹⁴⁷ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 381.

¹⁴⁸ Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 271.

¹⁴⁹ Z osídlenia západného a stredného Slovenska v stredoveku, s. 101, 102.

Obce Malé a Veľké Leváre sa prvýkrát spomínajú v roku 1378 v tvaroch *Kyslew* a *Noglew*.¹⁵⁰ Obidva názvy súvisia s pobytom strážnych posádok v týchto osadách. R. Krajčovič¹⁵¹ historický doklad osadného názvu Striežovce v tvare *Lővár* odvodzuje od koreňa *löv* z maď. verba *lő* „strielať“ a maď. apel. *vár* „hrad“ s významom „hrádok strelcov“. Vzhľadom na historické doklady s maďarskou časťou názvu *lew* by sme mohli strážne posádky podrobnejšie charakterizovať ako lukostrelcov (z maď. *lövő* „(luko)strelcov“; porov. vyššie osadný názov Kuklov). M. Marek¹⁵² predpokladá, že sa na tomto hrade pravdepodobne vyskytovali strážne posádky Sikulov.

Názov osady Plavecký Štvrtok sa prvýkrát spomína v roku 1206 v tvaroch *Cheturtuchyel*, *Seturtuc*.¹⁵³ Skoršie pomaďarčené a ponemčené zmienky nemali atribút Plavecký. Existujú názory, podľa ktorých sa časť maďarského názvu *Detrekő* v doklade z roku 1773 v podobách *Detrekő-Csötörtök*, *Zanckendorf*, *Stwertek*¹⁵⁴ stotožňuje s významom „plavecký“,¹⁵⁵ pravdepodobne pod vplyvom rovnakých tvarov v historických zápisoch osadných názvov Plavecký Mikuláš, Plavecký Peter a Plavecké Podhradie (*Detrekő-S[an]cti-Nicolaj*, *Detrekő-Sz[ent]-Miklós*; *Detrekő-S[an]cti-Petri*, *Detrekő-Sz[ent]-Péter*; *Detrehkw*).¹⁵⁶ Časť názvu *kő* však má v tomto tvare isto význam „kameň“. Keďže v minulosti sa apelatívum *kameň* často používalo pri pomenovaní hradov a hrádkov (v blízkosti porov. napr. historický názov Korlátkő), prvá časť názvu *Detrekő* bude zrejme posesívny tvar dajakého osobného mena. Adjektívna časť názvu (Plavecký) sa teda uvádza až v roku 1808, a to už v slovenskom tvare v dokladoch *Plawecký*

¹⁵⁰ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 221; Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 3, s. 246.

¹⁵¹ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 139.

¹⁵² Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 271.

¹⁵³ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 139, 206.

¹⁵⁴ Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 226.

¹⁵⁵ Porov. Plavecký Štvrtok – informačný portál obce. História obce.

¹⁵⁶ Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 226; Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 392.

Czwtwrtek, Plawecký Sstwrtek.¹⁵⁷ Názov *Plavecký Štvrtek* vznikol z adjektíva *Plavecký* a druhá časť názvu *Štvrtek* vznikla propriálizáciou apel. *štvrtek*. Adjektívum *plavecký* vzniklo pravdepodobne z etnonyma *Plavci (Polovci)*, to z adjektíva *plavý* (podľa sfarbenia vlasov). Etnonymum pomenúvalo turkotatársku skupinu, ktorá patrila k Bielym Kumánom a prišla pod vedením Kuthena do Uhorska, kde ju uhorskí panovníci využívali ako strážcov pohraničných území. M. Marek však prítomnosť Plavcov v súvislosti s osadami na Záhorí, ktoré majú v názve propriálny atribút *plavecký (Štvrtek, Mikuláš, Podhradie, Peter)*, priamo nespomína.¹⁵⁸

Na motiváciu adjektíva *plavecký* sú však aj iné názory. Názov *Plavec* bol podľa Ľ. Šmelíka¹⁵⁹ motivovaný plavou farbou vápencového pohoria. Podľa R. Krajčoviča¹⁶⁰ je prívlastok *Plavecký* mladší a má funkciu odlišovať obec od iných obcí s názvom *Štvrtek*. Oproti týmto obciam stojí obec Kostolište. Jej názov sa prvýkrát spomína v roku 1271 v deformovanom tvare *pratum Kylpiruus*.¹⁶¹ Tento doklad nemožno spoľahlivo rekonštruovať. Podľa M. Mareka¹⁶² sa na mieste súčasného Kostolišťa pôvodne nachádzala zaniknutá obec Lipovec a až počas druhej polovice 14. storočia ju dosídlili nemeckí osadníci, ktorí v nej postavili kostol. Obec sa stala sídlom farnosti, do ktorej patrili viaceré okolité obce (Gajary, Jakubov a Malacky). Neskôr však farnosť zanikla a Kostolište prešlo pod malackú farnosť. Pôvodný názov obce bol teda nemecký a M. Marek ho rekonštruuje z tvaru **Kirchlipovec*, teda Kostolný Lipovec. B. Varsik¹⁶³ odvodzuje názov z nemeckých tvarov **Kirchplatz, Kirchenplatz* a uvádza, že v Kiripolci sa skutočne nachádzal starý kostol, ktorý bol postavený ešte v gotickom slohu. Zaujímavé je, že ani M. Marek, ani B. Varsik nespomínajú doklad z roku 1271, ale vychádzajú až zo zmienky z roku 1423 v tvare *Kirchle*. Vzhľadom na maďarizované či

¹⁵⁷ Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 226.

¹⁵⁸ Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 329 – 342.

¹⁵⁹ Poznámky k antroponymii Záhoria, s. 126.

¹⁶⁰ Názvy záhorských miest a obcí, s. 11.

¹⁶¹ Porov. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 56.

¹⁶² Cudzie etniká na stredovekom Slovensku, s. 101.

¹⁶³ Z osídlenia západného a stredného Slovenska v stredoveku, s. 101.

germanizované doklady iných toponým, ktoré motivoval lipový porast (napr. Lypnich, Lipouch atď.),¹⁶⁴ by sa dalo prikloniť skôr k rekonštrukcii M. Mareka. Ponemčená podoba názvu sa v adaptovanej podobe Kiripolec ako úradný názov používal až do roku 1948 a ako ľudový tvar názvu obce Kostolište sa zachoval až do súčasnosti.

Súčasný názov Kostolište vznikol pravdepodobne slovenským prekladom maďarského názvu *Egyházhely* (z maď. *egyház* „kostol“; maď. *hely* „miesto“; „obec s kostolom“), ktorý sa používal od roku 1913 do roku 1920,¹⁶⁵ no mohlo sa vychádzať aj z časti pôvodnej motivácie. Samo slovo *kostol* ← psll. **kostelъ* malo pôvodný význam „pevnosť, bašta, metaforicky hrad“ ← lat. *castellum* ← demin. od lat. *castrum* „tábor, hradište“, pričom pôvodný významy „veža, bašta“ podľa V. Machka nesúvisia s opevňovaním kostolov – to cirkev dokonca zakazovala, ale so skutočnosťou, že pôvodne sa stavali kostoly ako súčasť hradov.¹⁶⁶ Existencia kostola v obci ako posvätného miesta, kde sa vykonávajú náboženské obrady, je jednou z najčastejšie sa vyskytujúcich motivácií z náboženskej oblasti v slovenskej ojkonymii. Preto aj *kostol* je v tejto skupine ojkonym najčastejšie sa vyskytujúcim motivantom.

Motivácia existenciou kostola v obci bola dôležitým identifikačným prvkom najmä v období stredoveku, keď kostoly ako sakrálne objekty určené na realizáciu náboženských úkonov stáli len v niektorých obciach. V najstarších obdobiach táto motivácia istotne odzrkadľovala aj odlíšenie kresťanskej obce od obce nekresťanskej, resp. pohanskej. Dnešný význam slova *kostol* (< lat. *castellum* „pevnosť, hrad; rovnaký pôvod má aj slovenské slovo *kaštieľ* „väčšia stavba vybudovaná v minulosti ako šľachtické sídlo“) „budova určená na kresťanské bohoslužby“ je teda mladší. Keďže kostoly bývali súčasťou hradov (*castellum*), pomenovanie sa neskôr začalo používať aj na označenie týchto budov; navyše *kostol* a s ním často susediace

¹⁶⁴ Šmilauer, V.: *Vodopis starého Slovenska*, s. 481.

¹⁶⁵ Porov. Majtán, M.: *Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997*, s. 138.

¹⁶⁶ Porov. Machek, V.: *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 281.

pohrebisko bývali neraz podobne ako hrad chránené, hoci len palisádou či jednoduchým zemným valom.

3.4 Ďalšie kresťanské termíny v staršej západoslovenskej ojkonymii

Kostoly ako miesta kresťanských bohoslužieb a obradov vo včasnom stredoveku sa stavali len vo väčších osadách, a aj to len postupne. V prvopočiatkoch ich funkciu spĺňali len menšie sakrálne objekty – kaplnky, prípadne malé kostolíky, aké poznáme napr. z Kopčian na Záhorí. Znak, že v obci bol postavený kostol, býval v stredoveku dôležitým identifikačným a motivačným prvkom pri vzniku daktorých osadných názvov, najmä ak v okolitých osadách či obciach kostol ešte nejstvoval.

Do tejto skupiny názvov patria aj ďalšie osadné názvy zo západného Slovenska, ktoré vznikli z apel. *kostol*, napr. Veľké Kostoľany. V niektorých prácach sa za najstarší doklad o obci pokladal zápis z roku 1209 *Costulan*,¹⁶⁷ no s najväčšou u pravdepodobnosťou sa spomína v jednej z najvýznamnejších slovenských stredovekých listín, v Zoborskej listine z roku 1113 (*villa Custolen*).¹⁶⁸ V. Šmilauer¹⁶⁹ predpokladal, že dnešná obec Veľké Kostoľany ešte v 12. storočí nejstvovala, a teda že ide len o prosté pomenovanie cirkevného majetku. S ohľadom na novšie archeologické výskumy v obci, ktoré potvrdili osídlenie v období sťahovania národov a existenciu veľkomoravského sídliska, je potrebné tento predpoklad skorigovať. V ďalších historických dokladoch o obci sa stretávame aj s názvom, ktorý bol motivovaný patrocíniom: r. 1208 – 1209 *terra Costulan*¹⁷⁰; 122[9] *villa sancti Viti*¹⁷¹; 1244 *terra Keztelen*¹⁷²; 1254 *ad villam*

¹⁶⁷ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 3, s. 245.

¹⁶⁸ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 69. S námietskou sa v CDSL lokalizuje do blízkosti Serede.

¹⁶⁹ Vodopis starého Slovenska, s. 23.

¹⁷⁰ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 149.

¹⁷¹ Tamže, zv. 1, nr. 357.

¹⁷² Tamže, zv. 2, nr. 151.

*Sancti Viti*¹⁷³; 1258 *terra Sancti Viti*¹⁷⁴. Názov rekonštruujeme ako **Svätý Vít* – cirkevná obec (farnosť) Veľké Kostoľany je zasvätená sv. Vítovi (farský Kostol sv. Víta v obci sa spomína r. 1464).¹⁷⁵

Zo zachovaných dokladov vysvitá, že v obci stál kostol zasvätený sv. Vítovi najneskôr už v 13. storočí a názov obce Kostoľany nemusí pomenúvať osadu podľa vtedy výrazného motívu, akým bola práve existencia kostola v obci, ale takisto môže odzrkadľovať vtedy ešte živú koexistenciu (či skôr opozíciu) dvoch ideologických smerov – kresťanského a pohanského, ako na to v ostatnom čase upozornil R. Krajčovič.¹⁷⁶ Uvedenú myšlienku by sme v tomto konkrétnom prípade mohli podoprieť aj prítomnosťou staromaďarského elementu Pečenehov v susedných Pečeňadoch (bola tu staromaďarská strážna posádka). Zasvätenie obce pod patronát sv. Víta, okrem iného patróna žoldnierov, mohlo byť motivované jednak tým, že vo Veľkých Kostoľanoch sa nachádzalo v 9. – 10. storočí veľkomoravské sídlisko a na jeho mieste sa vyvinul pohraničný hrádok, jednak tým, že v Pečeňadoch a okolí (Krakovany-Stráže) máme doložené staromaďarské strážne (vojenské) posádky. Správnu identifikáciu názvu k staršiemu názvu potvrdzuje aj skutočnosť, že v staršom obecnom znaku Pečeniad (1722) je znázornený práve sv. Vít.

V prípade obce Veľké Kostoľany (ale aj v prípade názvu Kostoľany pod Tribečom), kde sa úplne jasne zachováva podoba *Kostoľan-* (< *kostoľan-*), je teda evidentné, že išlo o osadu ľudí žijúcich vedľa kostola. Zatiaľ nie je úplne jasné, či tieto obce z typologického hľadiska môžeme spoľahlivo zaradiť medzi tzv. zamestnanecké a služobnícke obce, teda nevieme naisto, či sa na obyvateľský príznak („ľudia bývajúci pri kostole“) navrstvuje aj príznak služobnosti („ľudia slúžiaci pri kostole“, t. j. „osada ľudí starajúcich sa

¹⁷³ Tamže, zv. 2, nr. 461.

¹⁷⁴ Tamže, zv. 2, nr. 618.

¹⁷⁵ JUDÁK, V. – POLÁČIK, Š.: Katalóg patrocínií na Slovensku, s. 173.

¹⁷⁶ Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest, s. 134.

o kostol, cirkevný majetok a pod.”),¹⁷⁷ alebo ide o prosté pomenovanie obce s kostolom.

Apelatívum *kostol* sa vyskytuje v slovanskej aj slovenskej ojkonymii v mnohých podobách. Jeden z najstarších dokladov názvov osád s týmto motivantom pochodí z roku 1019 (odpis z r. 1370) *Kezthel* pri Blatenskom jazere v dnešnom Maďarsku (dnes obec Keszthely;¹⁷⁸ pravdepodobne odkazuje na christianizačné úsilie Pribinovho syna Koceľa po utiahnutí sa k Blatenskému jazeru). Zo slovenského územia medzi najstaršie doklady pokladáme doklady o obciach Veľké Kostolany a Kostolany pod Tribečom. Ďalšie podoby apelatíva *kostol* v slovenskej ojkonymii (doklady uvádzame podľa Vlastivedného slovníka obcí na Slovensku): Biely Kostol (1244 *Alba Ecclesia*), Kostolec (pôvodne aj Kostelec: 1430 *Kostolech*, 1431 *Kostelec*), Kostolište (1271 *pratum Kylpiruus*, 1423 *Kirchle*, 1920 *Kiripolec*), Kostolná [pri Dunaji] (*Villa Sancti Andree*; v obci je románsky kostol), Kostolné (1392 *Koztolna*), Kostolná-Záriečie (1598 *Koztolna Drietoma*), Kostolná Ves (1332 – 7 *Divec Superior*).

S týmto sémantickým okruhom súvisí aj názov obce Malženice, nachádzajúcej sa neďaleko od Veľkých Kostolian. V najstarších prameňoch sa spomínajú v týchto podobách: 1113 *Malga*¹⁷⁹, 1229 *Manga*¹⁸⁰, 1307 *Maniga*¹⁸¹, 1773 *Maniga*, *Malschenitz*, *Malženicze*¹⁸². Názov vznikol zo staršieho apel. *malžen* s významom „manžel“. V historickej slovnej zásobe obidve formy (*malžen* i *manžel*) máme doložené v substantívnej aj adjektívnej forme (*malžen*, *malženka*, *malženstvo/malženství/malženstvie*, *malženský*).¹⁸³

¹⁷⁷ Porov. aj Ratkoš, P.: Slovensko v dobe veľkomoravskej.

¹⁷⁸ Stanislav, J.: Zo života slov a našich predkov, s. 29.

¹⁷⁹ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 69.

¹⁸⁰ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 1, nr. 357.

¹⁸¹ Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae, zv. 1, s. 520.

¹⁸² Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 182.

¹⁸³ Porov. Kott, F. Š.: Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický, zv. 1, s. 973; HSSJ, zv. 2, s. 257 – 258.

Najpodrobnejší prehľad etymologickej literatúry o celoslovan. apel. **malžena* (psl. **malъžena*/**malъženъ*) predstavil trubačovský Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov (ESSJa).¹⁸⁴ Aj keď podnes nie je etymológia apelatíva **malžena* spoľahlivo vysvetlená,¹⁸⁵ vo všeobecnosti prevláda názor, že psl. **malъжена* bol duálový tvar pomenúvajúci manželov („manželský pár, muž a žena“) a ako slovotvornú paralelu V. Machek¹⁸⁶ uvádza aj príklady *bratъsestra* (súrodenci – „brat a sestra“) či spojenie *otcu-materi* („rodičom“). Za staršiu formu sa pokladá lexéma **malžena* (**malъжена*) a spätne utvorená forma mužského rodu (**malžen* / **malъженъ*) za sekundárnu. Tradične sa objasňuje ako čiastočný kalk zo starohornonemeckej zloženiny *mâlwîp* (nem. arch. s *Weib* „žena“) alebo **malkona* (manželka) s ponechaním *mâl-* (1. časť *mahal*, *mâl-* „concio, pactio, foedus nuptiarum“: „dohovor o svadbe, svadobný dohovor, svadobné spojenie“; 2. časť *-wîp* alebo *-kona* „žena“).¹⁸⁷

Podľa ESSJa medzi menej pravdepodobné etymologické výklady patrí aj výklad z nemecko-slovanskej zloženiny **manъžena* „muž-žena“ a výklad s rekonštrukciou prvej časti zloženiny vo forme **māngīa* < *mon-g-io* s ukazovateľom animizácie *-g*.¹⁸⁸ Vývin osadného názvu Malženice, v pôvodnej forme *Maniga*, ktorá však spoľahlivo zachováva pôvodnú formu **māngīa*, ukazuje, že názov Malženice, významovo zodpovedajúci staršiemu názvu *Maniga*, sa uplatňoval aj v novoveku a striedavo sa používali obidva názvy až do r. 1920 (Malženice).¹⁸⁹ Zároveň sa teda ukazuje, že doklady o ojkonymách *Maniga* a *Malženice* a ich vývin etymológom umožnia spresniť výklad apel. **malъžen*.

¹⁸⁴ Zv. 17, s. 178 – 179.

¹⁸⁵ Porov. napr. Fasmer, M.: Etimologičeskij slovar russkogo jazyka, zv. 2, s. 562; Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov, zv. 17, s. 178 – 179; Brückner, A.: Słownik etymologiczny języka polskiego, s. 320 – 321; Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého a slovenského, s. 285.

¹⁸⁶ Etymologický slovník jazyka českého a slovenského, s. 285.

¹⁸⁷ Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov, zv. 17, s. 178 – 179.

¹⁸⁸ Zv. 17, s. 179.

¹⁸⁹ Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 182.

Nie úplne jednoznačne môžeme určiť motiváciu ojkonym Maniga a Malženice. V obci sa nachádza kostol z polovice 13. storočia (s farou doloženou od 14. storočia), ktorý v stredoveku umožňoval praktizovať vieru aj obyvateľom z okolitých obcí (Ratkovce, Žlkovce, Trakovice). Zároveň to bolo jediné miesto v okolí, kde bolo možné uzavrieť cirkevný sobáš, teda uzavrieť podľa cirkevného práva kresťanské (sviatostné) manželstvo, ktoré získavalo čoraz väčší spoločenský kredit na rozdiel od bežného (nesviatostného) spoluzitia alebo napríklad od pohanskej polygamie, ktorá sa po prijatí kresťanstva chápala ako jeden z najťažších hriechov, ako to dokladá aj už spomínaný právny predpis *Zakon sudnyj ljudem*. Azda za najpriateľnejší výklad motivácie by sme preto mohli prijať výklad, že ide o „obec, kde bolo možné uzatvoriť sviatostné manželstvo (t. j. v kostole)“.

Starobylý doklad *Maniga* dosvedčuje, že osada bola istotne pomenovaná už vtedy, keď v slovnej zásobe starých Slovákov ešte nebol udomácnený termín *malžen/manžel*, a teda v tom období to bol výrazný diferenciačný a identifikačný motív. Tradovaný ľudový výklad osadného názvu Malženice, motivovaný predpokladanou výrobou sladu (z nem. *Malz* – slad), pokladáme aj so zreteľom na vývin názvu za nenáležitý.

Neďaleko od Nitry sa nachádzajú aj Kľačany, spomínajú sa v donačnej listine z roku 1256 ako *Kelechent*¹⁹⁰ a roku 1297 ako *Kelechen*.¹⁹¹ Vznik novodobého sídliska môžeme zaradiť najneskôr do veľkomoravského obdobia, ako o tom svedčí rozsiahle veľkomoravské pohrebisko z 9. – 10. storočia pri obci. V slovenskej ojkonymii ide o častý názov sídelných objektov (len v súčasnej slovenskej ojkonymii sa nachádza osem názvov Kľačany, avšak odlišených adjektívom, ktoré má identifikačnú funkciu – Čierne Kľačany, Hronské Kľačany a pod.).¹⁹² Mnohé osady s názvom Kľačany zanikli ešte v stredoveku.

¹⁹⁰ Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae, zv. 2, nr. 535.

¹⁹¹ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 27.

¹⁹² Porov. Majtán, M.: Názvy obcí Slovenskej republiky: Vývin v rokoch 1773 – 1997, s. 130.

Názov Kľačany nie je podnes jasný. P. Ratkoš¹⁹³ *kľačanov* zaraďuje do systému posluhovacieho obyvateľstva podobne ako rybárov, lovcov, dravcov a vykonávateľov iných profesií. V sociálnom systéme veľkomoravského obyvateľstva, ako aj v ostatných spomínaných prípadoch (v našom regióne napr. *lovci*) išlo o usadené roľnícke obyvateľstvo, ktorého nadprodukt tvoril malú časť produkcie výrobnnej činnosti, lebo sa muselo venovať aj vlastnej produkcii. P. Ratkoš pri ich charakteristike ďalej uvádza, že to boli sčasti slobodní obyvatelia, užívajúci pôdu v rámci obcí, a sčasti nevoľníci, usadení na pôde mimo veľmožského, kniežacieho sídla a vlastníaci výrobné nástroje.

Osady *kľačanov* často patrili cirkvi a azda tento poznatok súvisí so skutočnosťou, že v stredoveku sa usadili v chotári susedných Rišňoviec a Alekšiniec takisto pohanské strážne jednotky. Upozorňuje na ne názov pahorka a poľa *Maďaroš* (Alekšince). Názov treba vnímať v širších súvislostiach s názvom zaniknutej stredovekej osady Bešeňov v katastri susedných Rišňoviec, ktoré zasa susedia s Kľačanmi. V zaniknutej osade Bešeňov si strážnu službu v stredoveku istotne plnili príslušníci ďalšieho neskôr asimilovaného turkického etnika – Pečenehovia (lat. Bissenen).¹⁹⁴ Poslovenčená podoba názvu *Maďaroš* má pôvod v maďarčine: maď. *magyaros* = maďarský. Ide o starobylé názvy dvoch susediacich objektov, upozorňujúce na prítomnosť staromaďarského kmeňa Magyar a spríbuzneného kmeňa Pečenehov v 11. – 13. storočí na strategickom mieste pri starej obchodnej ceste z Nitry do Hlohovca (a do Trnavy).

Druhou, no menej pravdepodobnou možnosťou výkladu je aj etnický pôvod časti obyvateľov: „časť obce, ktorú osídlili Maďari“. Menej pravdepodobná je preto, lebo lokalitu by museli pomenovať iba Slováci a tí by nepoužili takýto tvar vlastného mena.

¹⁹³ Slovensko v dobe veľkomoravskej, s. 90.

¹⁹⁴ Pri Nových Zámkoch zasa jestvovala osada Bešeňov, podobne aj v Pečeňadoch pri Piešťanoch (1113 villa Speculatores, t. j. z lat. „dedina sliedičov, pozorovateľov“, 1216 villa Bissenorum; Vlastivedný slovník obcí na Slovensku).

Pri tejto obchodnej ceste vedúcej z Nitry do Hlohovca pri Kľačanoch v stredoveku jestvovala aj osada Inok (1268 *terra Inok*).¹⁹⁵ Pravdepodobne bola zničená počas tatárskeho vpádu ako susediace Bojničky. Podľa J. Stanislava¹⁹⁶ ide asi o neslovanský názov. Nazdávame sa však, že môže súvisieť s archaickým (aj cirkevnoslovanským či staroslovienskym) pomenovaním mnícha, teda svoje korene môže mať vo veľkomoravskom období; pravdepodobne ide o lokalitu, kde bola pustovňa (na Slovensku je niekoľko osadných názvov so základom *eremita* < lat. *heremitās* mních). V prípade osady *Inok* by však išlo o lokalitu, kde by sme mohli potvrdiť pustovníctvo už vo včasnom stredoveku; psl. **inъкъ* (etymologicky súvisí s adj. *iný, odlišný*; rus. *инок* zastar. „mních, rehoľník; ten, kto žije sám alebo ináč odlišne“, ukr. *інокъ*).¹⁹⁷ Doklady na apel. *inok* v novšej slovnej zásobe slovenčiny už nenachádzame.

V slovenskej ojkonymii sa zachovávajú aj ďalšie apelatíva, súvisiace s christianizáciou územia a utváraním cirkevnej organizácie na stredovekom Slovensku (*chrám*, psl. **chormъ*; *kláštor, fara*; *svätý*, psl. **svęťъ*; *kňaz*, psl. **kъnędzъ*; *mních*; *biskup*; *mučeník*, psl. **moNčęnikъ*; *raj*, psl. **rajъ*; *omša*, psl. **mšъe*; *tajna*; *kajať (sa)*, psl. **kajati (se)* a pod. Časť z nich do slovnej zásoby starej slovenčiny prešla prostredníctvom starej nemčiny počas predcyrilo-metodských misií (kostol, kláštor, fara a i.). Niektoré sme uviedli už v predchádzajúcom texte, iné ako motivanty osadných názvov uvádzame v krátkom výpočte.

Chrám, psl. **chormъ*; pôvodne s významom „obytný dom“ (porov. rus. *хоромы* „príbytok, palác“; južní Slovania ho používajú aj vo význame „dom“, aj vo význame „kostol“); zdá sa preto, že do náboženskej terminológie sa toto slovo dostalo až neskôr, po rozšírení svojho pôvodného

¹⁹⁵ Šmilauer, V.: *Vodopis starého Slovenska*, s. 79.

¹⁹⁶ *Slovenský juh v stredoveku*, s. 197.

¹⁹⁷ *Etymologičnyj slovnyk ukrajinskoji movy*, zv. 2, s. 307.

významu. J. Stanislav¹⁹⁸ sa nazdáva, že slovo s cirkevnou slovančinou v bulharskej redakcii (*chram*) prešlo aj do ruštiny. V ojkonymii sa slovo zachovalo v názve Chrámec (1246 *Hajamuch*, 1294 *Harmach*, 1920 *Hrmavec*, 1948 *Chrámec*; doklad z roku 1920 vznikol nesprávnou interpretáciou starších historických dokladov ojkonyma písaných maďarskou grafikou). V katastri obce pôvodne jestvovali tri hrady: *Pohanský, Birin, Michal*.¹⁹⁹ Prvý názov informuje o tom, že tu bolo staré pohanské kultové miesto, a preto aj osadný názov Chrámec môže odzrkadľovať napätú koexistenciu starého pohanstva a nového náboženského hnutia, kresťanstva.

Kláštor (< strhn. *kloster* < lat. *claustrum*; pôvodne „závora, zámka“).²⁰⁰ Existencia premonštrátskeho (neskôr jezuitského) kláštora z 13. storočia v obci motivovala názov obce Kláštor pod Znievom (1243 *castrum Turuz* „hrad Turiec“, 1773 *Klaster*).

Fara („bydlisko a úrad duchovného“ < strhn. *pharre* (dnes *Pffare*) < lat. *par/r/ochia* < *paroecia* < gr. *paroikiā* od *pároikos* „sused, cudzinec“)²⁰¹ > *farár* (kňaz, ktorý vedie farnosť). Apelatívum sa nachádza v ojkonymie Farná pri Bratislave (1209 *Castellan*).

Kňaz („ten, kto vykonáva z povolania náboženské obrady“; psl. **кнѣдзь* < germ. *Kuningas*; dnes *Köning* „kráľ“); u južných a východných Slovanov toto slovo označuje knieža a J. Stanislav²⁰² predpokladá, že tak to bolo aj v slovenčine. Značí to, že pôvodne sa toto slovo nepoužívalo ako náboženský termín. Dá sa to vysvetliť jednoducho: po rozšírení významu slova *castellum* (pevnosť > kostol) sa dá taký istý vývin predpokladať aj pri tomto termíne: *кнѣдзь* (knieža): „veliteľ“ hradu > kňaz. Takýto vývin potvrdzujú napríklad aj staré apelatíva *kňahňa, kňahyňa* („zemianka alebo

¹⁹⁸ Zo života slov a našich predkov, s. 29.

¹⁹⁹ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 484.

²⁰⁰ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 274.

²⁰¹ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 167

²⁰² Zo života slov a našich predkov, s. 31.

šľachtičná“),²⁰³ apel. *kňazná* („príslušníčka vysokej šľachty“)²⁰⁴ / porov. aj apel. *kňaznica* („žena vykonávajúca z povolania kňazské úkony“).²⁰⁵

Nevieme presne zistiť, aká bola motivácia osadného názvu Kňazia (dnes súčasť mesta Dolný Kubín) – či tu ide o význam „knieža“ alebo „kňaz“. Obec vznikla na valaskom práve a spomína sa roku 1357/1407 ako *Knesy* (1420 *Kneze*, 1786 *Knyasa*, 1920 *Kňazža*). Po navrátení privilégii roku 1474 v obci sídlil valaský vojvodca so súdnou právomocou.²⁰⁶

Ojkonymum Kňazice už jasne súvisí s náboženským významom slova *кнѣзь* (resp. > kňaz). Spomína sa roku 1075 (*Knesecz*, *Knesech*) v súvislosti s Kostolom Panny Márie v obci (ďalšie doklady: 1405 *Knesich*, 1808 *Kňazice*).

Mních (< sthn. *munih* (nem. *Mönch*) < stlat. *monicus* < lat. *monachus* < gr. *monachós* „pustovník“; doslova „jediný, samotný“ < *mónos* „sám, jediný“);²⁰⁷ porov. aj výklad pri názve zaniknutej osady Inok (vyššie). Apelatívum odzrkadľujúce prítomnosť mníchov, pustovníkov sa zachovalo v ojkonyme Mníšek nad Hnilcom (1255 *locis Heremitory*, 1284 *silva deserta, habitatoribus, destituta, in qua quondam Heremite morabantur*, 1808 *Mníssek*; v prvej písomnej zmienke sa spomína existencia pustovní mníchov v lesoch pri Gelnici (lat. *herēmīta, erēmīta* „pustovník“). Prítomnosť mníchov (pustovníkov) sa zachovala aj v ojkonyme Mníšek nad Popradom (1232 *locus Heremitoris*, 1364 *Heremita*, 1786 *Mnissek*). V stredoveku tu jestvoval kláštor, ktorý bol neskôr pretvorený na kaštieľ (dnes sú tu len zrúcaniny).²⁰⁸

Biskup (< sthn. *biscof* (dnes *Bischof*) < lat. *episcopus* < gr. *epískopos* „dohliadateľ“).²⁰⁹ Apelatívum sa dochovalo vo viacerých ojkonymách. V slovenskej historickej ojkonymii bolo motiváciou väčšinou vlastníctvo obce: Biskupice (1294 *Puspuky*, 1417 *Pyspeky*, 1927 *Biskupice*; patrili ostrihomskému arcibiskupstvu), Biskupice (1320 *Pispeky*, 1773 *Biskupicze*),

²⁰³ HSSJ, zv. 2, s. 61.

²⁰⁴ Tamže, s. 62.

²⁰⁵ Tamže, s. 62.

²⁰⁶ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 36.

²⁰⁷ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 384.

²⁰⁸ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 2, s. 259.

²⁰⁹ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 80.

Biskupová (1326 *Villa Domini Episcopi Nitriensis*, 1440 *Pispeky*, 1773 *Wiskupova*, 1786 *Biskupowa*).²¹⁰

Z inej kresťanskej terminológie v osadných názvoch identifikujeme aj ďalšie náboženské slová:

Raj, psl. **rajb*, stsl. *rai* (slovo má predkresťanský pôvod, jeho pôvodný význam však nie je istý; spája sa s avarským *rāy-* „bohatstvo, šťastie“, staroindickým *rai-* „majetok, bohatstvo“; ďalší výklad vychádza s domáceho **rojь* „vodný prúd“ > „sídlo mŕtvych“ podľa etymológov Slovania verili, že svet mŕtvych sa nachádza pod vodou;²¹¹ v kresťanskej kultúre sa navrstvovali ďalšie odvodené významy: 1. miesto blaženého života na zemi, kde žili prví ľudia; 2. miesto posmrtnej, večnej blaženosti, nebo; 3. blaženosť, šťastie, miesto blahobytu).²¹²

Od apelatíva *raj* je pravdepodobne odvodený aj názov obce Rajec (1193, 1236 *Raich*, 1358 *Raych*, 1808 *Rajec*) ako metaforický názov a motivovala ho pravdepodobne poloha obce. Apelatívum *raj* je dobre známe aj v súbore terénnych názvov (chotárnych názvov; vyskytuje sa najčastejšie vo forme adjektíva *rajský* alebo *rajské*).

Omša, psl. **mšbe*; prevzaté pravdepodobne prostredníctvom starej hornej nemčiny z latinského apelatíva *missa* (príčastie latinského verba *mittere* „poslať, prepustiť“ v súvislosti s kňazovou poslednou vetou na konci bohoslužby;²¹³ porov. apelatívum *misia*). S apelatívom pravdepodobne súvisí ojkonymum Omšenie (1332 *Misen*, 1808 *Mssenné*; v obci je románsky kostol z 13. storočia).

Kresťanská náboženská tradícia sa zachovala aj v západoslovenskej hydronymii, avšak tieto názvy najčastejšie vznikali na základe sprostredkovanej motivácie. S obradovou kresťanskou činnosťou súvisí napríklad názov Svacenický jarok (< náreč. *svacit*, *svaceny* „svätiť, svätený“;

²¹⁰ Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, zv. 1, s. 166.

²¹¹ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 525.

²¹² HSSJ, zv. 5, s. 15.

²¹³ Rejzek, J.: Český etymologický slovník, s. 395.

názov nie je z hľadiska motivácie priezračný), prítok Myjavy na Záhorí.²¹⁴ Podobná motivácia je častá pri pomenovaní miestnych studničiek a prameňov, ktoré sa v ľudovej etymológii spájajú s tradovaním zázračných uzdravení alebo zjavení, príp. ide o pútnické miesta; neraz sa v blízkosti nachádza aj sakrálny objekt: ako príklady uvádzame názvy Mariánska studnička (1890 *Szent kút*, teda *Svätá studňa* v obci Pozba), *Studňa svätého Martina (1006 *fons S. Martini* v Nitre), Svoradov prameň (nachádza sa pri Svoradovej jaskyni na úpäť vrchu Zobor, v ktorej podľa tradície žil pustovník sv. Andrej-Svorad). Pútnici dobre poznajú aj Svätú studňu pri obci Marianka. V roku 1841 sa spomína ako *Tálská studňa*. Názov motivovala lokalizácia studne a vznikol zo starších osadných názvov *Marienthal* alebo *Maria-Thall*, resp. z druhej časti nemeckého kompozita (*das Tal* „údolie“). Osadný názov pravdepodobne vznikol z TN. **Máriino údolie* (lat. *Vallis Mariae*; nem. *Marienthal*; maď. *Máriavölgy*), a to podľa kláštora zasväteného jeho patrónke Panne Márii.

Najstaršie slovenské osadné názvy motivované kresťanskou tradíciou sa vzťahujú na osady (obce) v užšom nitrianskom centre, ktoré bolo bezprostredne späté s činnosťou sv. Cyrila a Metoda v rámci politického útvaru, známeho pod názvom Veľká Morava. Tieto názvy môžeme zaradiť do staršej vrstvy ojkónym, keďže v období ich vzniku sa náboženská (kresťanská) motivácia z hľadiska pomenovateľov chápala ako nový, a teda postačujúci a diferencujúci motív na odlíšenie konkrétnej osady od iných osád v okolí.

Okrem takýchto názvov sa podnes zachovalo v slovenskej toponymii dostatok príkladov, ktoré nepriamo vyjadrujú motivačné napätie medzi staršími názvami pohanských osád a mladšími názvami motivovanými kresťanskou tematikou. Pritom sa ukazuje, že za pohanské osady sa v minulosti nepokladali len tie, kde Slovania či starí Slováci vykonávali

²¹⁴ Závodný, A.: Etnické vplyvy na hydronymiu záhorskeho regiónu, s. 520.

kultovú obradovú činnosť, ale aj také osady, ktoré od 10. storočia zakladali nové etnické skupiny v dôsledku príchodu nekresťanských staromaďarských a im spríbuznených kmeňov. Cirkev sa usilovala v bezprostrednej blízkosti takýchto sídel stavať kostoly, vedľa ktorých vznikali nové, kresťanské osady. V nich cirkev istotne vyvíjala prostredníctvom kňazov či misionárov činnosť, ktorá mala vyvažovať, resp. eliminovať staré pohanské kultové činnosti v konkrétnom mikroregióne a takisto mala pôsobiť na obrátenie aj svojím pôvodom neslovanských či neslovenských pohanov na kresťanov.

Z hľadiska motivácie možno hovoriť o pomerne napätej koexistencii týchto dvoch typov osád, čo sa napokon odzrkadlilo aj v ich názvoch. Analyzované ojkonymá zároveň ukazujú, že ako napätý sa vnímal vzťah medzi týmito dvoma skupinami osadných názvov asi do 13. – 14. storočia. V tomto období už malo kresťanstvo v slovenskej či uhorskej stredovekej spoločnosti silnú pozíciu, a preto ani nové názvy, ktoré mali odlíšiť osadu kresťanov od osady pohanov, už nevznikali.

4 Paralelizmus sväteckých dvojíc Konštantína Cyrila a Metoda – Andreja Svorada a Beňadika v kontinuite veľkomoravskej a po veľkomoravskej éry

Uhorská cirkevná správa vznikla na rozhraní dvoch tisícročí, pričom nezastupiteľné miesto pri jej vzniku mala tradícia veľkomoravskej cirkevnej správy. V nej zasa najvýznamnejšou érou bolo pôsobenie byzantskej misie solúnskych bratov Konštantína Cyrila, Metoda a ich spolupracovníkov, súhrnne nazývaných sedmopočetníkmi.

Po predčasnom ukončení činnosti vierozvestov, ktorým pravoslávie pririeká titul rovnoapoštoli, sa ich dielo ďalej replikovalo, hoci už v istom kulturologicky odlišiteľnom synkretizme. Zavedenie staroslovienčiny do liturgického života a používanie tohto jazyka aj v daktorých profánnych oblastiach (právo, školstvo) malo zaiste rozhodujúci vplyv na vývoj jazykovej situácie. Podobne bohoslužba, ktorá spojila byzantskú veľkoleposť so slovanskou mentalitou, sama osebe bola mnohostranným podložím na rozvoj domácej kultúry. Bohoslužobný život si vyžadoval nielen architektonické objekty, ale aj ich zariadenie a predmety, ktoré mali bezprostredný vzťah k jej konaniu. Popri tradícii školstva a písomníctva sa zakoreňovala východná duchovnosť, ktorú priniesli našim predkom solúnski bratia ako jej živí nositelia. Duchovnosť sa v človeku zakoreňuje najhlbšie. Arcibiskup Metod mal všetky poverenia výlučne z Ríma, a tak v jeho osobe môžeme vidieť exponenta Ríma v jurisdikčnom zmysle. V zmysle spirituality bol Metod exponentom toho, čo si priniesol z domu, čo získaval vo svojej vlastnej formácii už od detstva spolu s bratom Konštantínom. Jasná znakovosť východnej duchovnosti sa odráža napr. aj v Kyjevských listoch, hoci ide o texty, ktoré boli do staroslovienčiny preložené z latinčiny a aj z obsahovej stránky ide o západné omšové fragmenty. Príklady na to s analýzou konkrétnych jazykových prvkov sú v štúdiu o prekladateľstve

Konštantína Filozofa,²¹⁵ ide o štylistické paralelizmy typu *nebytie* — *bytie* alebo ustálené spojenie *sväté dary* atď., ktoré sú byzantskej proveniencie.

Postcyrilo-metodské obdobie muselo kontinuálne zachovať v sebe čosi, čo žilo v prechádzajúcom období. Prechod z cyrilo-metodskej tradície (odhliadnuc od kontextov) do tradície svätoštefanskej a v jej rámci aj do svätosvoradskej sprevádzala konfrontácia kultúrneho kódoваča, pri ktorom ortodoxné (pravoslávne) ustupuje latinskému, pričom všeobecnokresťanské zostáva, ba utvrdzuje sa, keďže sa nemení, iba replikuje v novej situačnej zakotvenosti a v odlišnej tradícii.²¹⁶ Byzantsko-slovanské invarianty cyrilo-metodskej kultúry a duchovnosti možno konštatovať v istých rezíduách ešte dnes. Vidieť to napríklad na črtách latinského obradu, ktorý na území Slovenska asimiluje daktoré byzantské prvky. A nie je to len záležitosťou štruktúrnoorganizačnej interrituálnosti. V celom areáli niekdajšieho Rakúsko-Uhorska sa zachovali daktoré črty v obrade, ktoré lokálnemu latinskému obradu pridávajú isté špecifiká (napr. obrady vzkriesenia, budovanie Božieho hrobu, motív bolestnej Kristovej matky atď.).

Zdá sa však, že postcyrilo-metodské obdobie je obdobím recesie, poklesu oproti slávnemu veľkomoravskému obdobiu, v ktorom cyrilo-metodská éra je pomerne dobre doložená architektonickými a literárnymi pamiatkami. Postcyrilo-metodské obdobie je pomerne matné, najmä ak ide o územie Slovenska. Všeobecne sa predpokladá, že to čo, za arcibiskupa Metoda znamenalo oficiálny život cirkvi, zachovalo sa v dajakých reziduálnych formách. Pokusy zachovať cyrilo-metodskú duchovnú tradíciu boli mnohé. Často sa hovorí o Sázavskom kláštore v Česku. Vzhľadom na väčšie centrú Veľkej Moravy išlo tu o miesto v odťažitom postavení. Práve takéto postavenie mohlo byť „závetrím“, v ktorom sa na dajakej úrovni, spolu nelegálne, spolu trpené mohlo revitalizovať to, čo bolo 20-ročnou skúsenosťou slovanskej cirkvi. Aj z toho, čo zostalo na Slovensku, možno dospieť k istým záverom. Otázke sa vari najpodrobnejšie

²¹⁵ Pavlovič, J.: O prekladateľstve Konštantína Filozofa a o pôsobení byzantskej misie na Veľkej Morave, s. 69 n.

²¹⁶ Podrobnejšie o tom pozri prácu Žeňuch, P.: Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku.

venoval nebohý jezuitský páter Michal Fedor (1990). Odhliadnuc od toho, že tento autor sa pomerne násilne pridržiaval kontinuálnej teórie o východnej cirkevnej organizácii z veľkomoravských čias a dnešnej gréckokatolíckej cirkvi, takmer nerešpektujúc fakt valašskej kolonizácie a mnohopočetný prílev ortodoxného osídlenia starého Slovenska, ako aj následnú úniu (Užhorod), treba uznať, že východnú byzantsko-slovanskú duchovnosť a prítomnosť východného obradu dokázal potvrdiť za pomoci mnohých detailov dosvedčujúcich východné invarianty na postveľkomoravskom stredovekom Slovensku. Iluzórne sú však jeho interpretácie cirkevnej organizácie ako katolíckej.

Doterajší materiál z obdobia rozhrania tisícročí poskytuje mnohé opory na výklady, že cyrilo-metodské duchovné a kultúrne dedičstvo sa nevytratilo, ale latentne žilo na slovenskom území ako siatina byzantskej misie. Aj o Slovensku ako misijnom území tých čias platilo ono evanjeliové Ježišovo poverenie apoštolov podľa Matúša (10, 5-15). V texte je reč o apoštolovaní, ale aj o prostredí, ktoré na ľudskej rovine má byť akosi predpripravené, schopné počúvať a akceptovať ohlasovanie. Táto podmienka sa v spomínanom evanjeliu vyjadruje vetou „kto je vás tam hodný“. Ak ju adresáti ohlasovania nesplnia, nemôžu prijať jeho obsah. Na takýto prípad Ježiš reaguje veľmi rázne: „A keby vás niekto neprijal, ani vaše slová nevypočul, z takého domu alebo aj mesta odíďte a straste si prach z nôh“ (Mt 10, 14).

Napriek tomu, že dobové nežičlivé politické podmienky neumožnili cyrilo-metodskému misijnému dielu všestranný rozvoj, možno z mnohých skutočností dedukovať, že toto dielo nikdy nebolo vykynuté. Bezprostredná éra, nasledujúca po vzostupe, ako sme už spomenuli, mala z hľadiska cyrilo-metodskej duchovnosti skôr zostupný charakter. Je to prirodzené striedanie etáp vývoja, hoci, pravdaže, nemožno celkom analogicky hovoriť o akýchsi zákonitostiach sínusoidy. Avšak aj toto obdobie poklesu poskytuje kultúrne mémy, ktoré jednotlivo dosvedčujú prítomnosť „východného“ invariantu. Za také možno považovať doklady z literárnej a vecnej kultúry. Pravdaže, takýmto mémom v skutočnosti môže byť aj jazykový prvok v podobe vlastného krstného či

rehoľného mena, názov obce, mesta či miesta atď. Za názvom sa niekedy skrýva celý príbeh. Ukazuje sa na to v súvislosti s názvom obce *Tajná* (pôvodne *Tajna*), ktorý má apelatívny náprotivok v staroslovienskom *tajna*, *tajinstvo*, ktoré sa do staroslovienskeho jazyka dostalo prekladom z gréckeho *mysterion* prostredníctvom prekladateľskej činnosti slovanských vierozvestov.²¹⁷

Postcyrilo-metodské mémy, totiž artefakty s východným náboženskoduchovnostným invariantom treba jednak presnejšie identifikovať, jednak novo interpretovať. Ved' zatiaľ nemáme riadne zinterpretované ani písomné staroslovienske pamiatky z obdobia Veľkej Moravy. Pritom práve jazyk možno pokladať za bezpečné východisko pri interpretácii širších dobových súvislostí. Prenikavá jazykovedná analýza neraz umožní odkryť nevídané informatívne bohatstvo. V mnohých doterajších prácach slavistov sa nezriedka stretávame s izolovaným, čisto jazykovedným analytickým prístupom bez ohľadu na širšie kultúrne, náboženské a literárne či textologické súvislosti. V našom prípade, nech už je reč o cyrilo-metodskom období alebo o etape po ňom, treba osobitne zdôrazniť teologické a religionistické aspekty. Prečo práve tieto aspekty? Lebo ich potvrdzuje skutočnosť, že cyrilo-metodská misia bola vo svojom jadre skutočne misiou kresťanskej viery a toto poslanie sa nikdy nevytratilo z nijakého kultúrneho fenoménu, ktorý s ňou súvisí. V teologickej interpretácii vybraných javov, zväčša fragmentárnych, treba pri konštruovaní komplexných predstáv siahť za analogickú metódou. Najvhodnejším východiskom pri skúmaní cyrilo-metodského diela v období rozmachu i doznievania je byzantská duchovnosť. Poeticko-bohoslužobným výrazom tejto duchovnosti v diele sv. Cyrila a Metoda je Kánon sv. Demetra Solúnskeho, v ktorom vierozvestovia citovo aj intelektuálne vyznávajú svoju duchovnú orientáciu. Ich literárne autorstvo sa novšie spochybňuje. Nie je ono však dôležité, lebo autorský subjekt dvojice je literárnym obrazom historických osôb. Na spomínanú analógiu sa pri interpretácii často zabúdalo. Pravdaže, ešte pred týmto krokom neraz absentovalo korektné všeobecnoteologické poznanie. Spomeňme tu napríklad diskusie

²¹⁷ Porov. Pavlovič, J.: Artefacts byzantino-slaves de la Slovaquie postcyrillo-methodienne. In *Centrisme interlittéraire des littératures de l'Europe centrale*, s. 95.

o veľkomačianskom krížiku v súvislosti so zavedením slovenského desaťkorunáka. V diskusiách išlo predovšetkým o identifikáciu troch postáv na krížiku. V tlači, ale aj v odbornej literatúre sa v tejto veci prezentovali daktoré až bizarné názory, ktorým chýbal systémový interpretačný prístup. Podobne najvýznamnejšie stredoveké literárne dielo na Slovensku zo svätoštefanskej éry Maurova legenda, hoci bola inšpiráciou na mnohé podnetné práce, dosiaľ nie je uspokojivo zinterpretovaná. To isté platí o freske s výjavom Narodenia Pána v kostole v Kostolčanoch pod Tríbečom. Vo všetkých doteraz známych komentároch k tejto pamiatke, pertraktovanej prevažne umenovedne a historicky, chýba teologický obsah. Analogický interpretačný prístup predstavuje metodologické minimum dnes tak veľmi požadovanej interdisciplinárnosti vo vedeckom bádání. Treba prelomiť izolovanosť jednotlivých vedeckých disciplín, akoby zovretých v sebe. Osobitne to platí o semiotike, jazykovede a textológii.

V nasledujúcich interpretáciách vybraných artefaktov sa pomocou analógie približuje ich vecný a ideový charakter, ako aj ich komunikačné potenciality v závislosti od kultúrneho prostredia.

4.1 Maurova legenda *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi et Benedicti*

4.1.1 Autor legendy blahoslavený Maurus

Pri pomenovaní žánru legenda sa v štúdií pridržame tohto termínu, ktorý je zaužívaný v literárnovednom prostredí ako bežný historiografický termín, opierajúci sa o cirkevné prostredie, v ktorom sa presadila prax čítania života určitého svätca na deň jeho slávenia v horológii. Legenda teda má pôvodný význam „čítanie“, ibaže neskôr sa tento jeho význam čoraz silnejšie kontaminoval s významom „vymyslené rozprávanie“ (na úrovni rozprávky), takže už nie je viac vhodný napr. pre školskú prax. Z cyrilo-metodskej epochy máme starosloviensky termín *žitije*, ktorý sa prekladá ako *žitie* alebo *prосто život*. Aj pomenovania žánru

v názve Maurovho textu v latinčine *vita* ukazuje, že ide o ekvivalentný termín so staroslovienskym *žitije*.

Autor legendy je známy pod menom Maurus. Hoci v súvislosti s jeho literárnym dielom sa spravidla vyzdvihujú svätci Svorad Andrej a Beňadik, z kultúrohistorického hľadiska je najvýznamnejší autor sám, keďže jeho literárnemu dielu možno pripísať prvenstvo v rámci celej literárnej histórie Slovenska. Príbeh legendy sa viaže s územím Slovenska z hľadiska pôvodu i z hľadiska reálií, ktoré sa v diele spomínajú. Maurus je teda prvým slovenským autorom. Na tom nič nemení ani skutočnosť, že legenda je napísaná v latinskom jazyku.

Ani z hľadiska kultu v miestnej i celosvetovej cirkevnej histórii nemožno nejako umenšovať jeho význam. Veď má titul blahoslavený. Napriek tomu sa o Maurovi ani v súčasnosti takmer nehovorí. Maurov životopis, resp. aspoň záznam, keďže sa o ňom vie len veľmi málo, nie je zavedený ani do zbierky R. Ondruša *Blízki Bohu i ľuďom*. Pritom zostavovateľ si dal záležať na tom, aby poňal do diela takých svätcov a blahoslavených, ktorí majú nejaký vzťah so Slovenskom na akýkoľvek spôsob. Buď zo Slovenska pochádzali, pôsobili tu, alebo sa tu z dajakých špecifických dôvodov (napr. obľúbenosť) rozšírila ich úcta. V tejto veci bol autorovi na pomoci jezuita M. Lacko,²¹⁸ ktorý pripravil do knihy životopisy spomínaných osobností. Maurus sa spomína v životopise sv. Andreja Svorada a sv. Beňadika iba ako životopisec. Sám v ňom nemá osobitné miesto, ba nedostal sa v knihe ani do abecedného zoznamu svätých a blahoslavených.²¹⁹

Nevedno, prečo nebol zavŕšený Maurov proces svätorečenia. So zreteľom na to, že hodnostne bol biskup, možno predpokladať, že v príhodnom čase aktualizácie jeho svätorečenia mohla vzniknúť dajaká „prekážka“, ktorá zabránila povýšiť ho na oltár. Ak teda aj mal povest' svätca v subjektívnom zmysle, ktorá už bola potvrdená blahorečením, z dajakého dôvodu nemal byť ďalej propagovaný ako vzor, lebo popri subjektívnej svätosti aj toto je zmyslom svätorečenia. V Maurovom vcelku málo známom duchovnom profile sú indície na to, aby sa

²¹⁸ Porov. Ondruš, R.: *Blízki Bohu i ľuďom*, s. 721.

²¹⁹ Porov. s. 718 a n.

mohla konštatovať jeho príklonnosť k duchovnosti byzantskej cirkvi, teda k doznievajúcemu odkazu slovanských vierozvestov Cyrila a Metoda, ako sa postupne ukáže.

Maurus sa napísaním legendy pričínal, aby obidvaja mnísi, o ktorých sa v nej píše, boli pomerne rýchlo kanonizovaní, hoci slávnosti sa sám nedožil. R. Pražák²²⁰ uvádza, že kanonizácia Svorada a Beňadika sa uskutočnila už 16. a 17. júla 1083, teda o mesiac skôr ako v prípade Štefana, Imricha a Gellérta. Maurus zomrel asi r. 1070. Jeho záujem o sv. Svorada bol celkom výnimočný. Podľa autorovej zmienky v texte legendy vyhľadával možnosť, aby získal informácie o svätcovi, a to predovšetkým od Beňadika pri jeho návšteve v kláštore na Panónskom vrchu, ako aj od zoborského opáta Filipa.

Maurus je pozoruhodne exotické meno. Pravda, takto vyznieva len na pozadí väčšinovej latinskej obradovej orientácie cirkvi na Slovensku. Meno *Maurus* totiž nie je exotické vo východnej cirkvi. V mene biskupa a autora legendy sa skrýva akési jazykové informatívne minimum o autorovi legendy. Minimálna informácia však veľmi často odкрýva kvalitatívne veľmi výrečné súvislosti. *Maurus* je jeho mníšske meno. Vybral si ho sám. Zvyk prijímať nové meno sa viaže na ideál, ktorý je spojený s týmto menom tak vo východnom, ako aj v benediktínskom mníšstve Západu. Nositeľ nového mena dáva navonok najavo, že sa zrieka dovtedajšieho svetského života a na duchovnej ceste bude nasledovať Krista podľa príkladu svätca, ktorý mu imponuje. Takto meno Maurus vedie k novým súvislostiam, ktoré môžu odkrýť niečo o jeho prvotnom nositeľovi a potom aj o tých, ktorým on bol vzorom. Východná cirkev pozná a uctieva štyroch svätcov nosiacich meno *Maur* s variantmi *Maurus* alebo *Maurícus* (slovanské *Mauríkij*), ktoré v apelatívnej podobe má význam „čierny, tmavý“. Dvaja z nich sú rímski mučeníci. Prvý má sviatok 19. marca a zomrel sťatím r. 283, druhý Maur(us) bol vojak a má sviatok 7. júna. Zomrel mučenícky s inými mučeníkmi, spomína sa Saturnin a Papiasom.²²¹ Iný mučeník Maurícus má

²²⁰ Nejstarší uherská legenda *Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti* v širších historických a kultúrnych súvislostiach své doby, s. 219.

²²¹ Porov. Bulgakov, S. V.: *Nastol'naja kniga dľa svjaščenno-cerkovno-služitelej*, s. 198 – 199.

sviatok 22. februára spolu so svojim synom mučeníkom Fotinom. Maurícus bol vojenským náčelníkom v Apamei Sýrskej. Za cisára Maximiána bol postavený pred súd spolu so sedemdesiatimi kresťanskými vojakmi. Po odsúdení (asi r. 305) všetci boli mučení a napokon odvedení na akési vlhké blatisté miesto, kde boli priviazaní k stromom. Zomierali asi 10 dní. Mauríciove muky znásobovala skutočnosť, že medzi prítomnými odsúdencami bol aj jeho vlastný syn Fotin.²²² 10. júla východná byzantsko-slovanská cirkev slávi sviatok 45 mučeníkov z Nikopolu Arménskeho, ktorých r. 319 po mučení spálili a ich ostatky hodili do rieky Likos. Maurícus patril medzi nich.²²³

Nevedno, ku ktorému z mučeníkov inklinoval mladý benediktínsky scholastik, neskôr biskup Maurus. Spoločnou vlastnosťou všetkých svätcov s týmto menom je ideál mučeníctva. Ten sa v istej obmene odráža aj v texte legendy, keďže autor sa v nej neubránil tematizovať utrpenie sv. Svorada a smrť sv. Beňadika s pozitívnym citovým až ódickým hodnotením, pričom z vecnej stránky považuje oboch svätcov za mužov blízkych typu Muža bolesti.

Autor textu sa takmer spravodajsky stotožňuje s autorským subjektom rozprávača v „ja – forme“. Táto identifikácia má byť zárukou pravdivosti a hodnovernosti. Avšak v kompozícii textu Maurus sám seba skromne posúva do pozadia. Najprv sa zmieňuje o panovníkovi („*najkresťanskejší kráľ Štefan*“), potom všeobecne opisuje situáciu putujúcich duchovných a mníchov, čo hľadajú „*novú radosť*“ zo spoločenstva v mníšskych komunitách, až napokon akoby synekdochicky, t. j. z celkového historického rámca vyúsťuje do hlavného motívu rozprávania, v ktorom predstavuje centrálnu postavu svojej legendy sv. Svorada Andreja. Len akoby mimovoľne autor hovorí o sebe, avšak ani tu sa ešte nestavia do absolútne aktívnej úlohy rozprávača ako pôvodcu, ale odvoláva sa na sprostredkovateľa blahoslaveného Beňadika. Z hľadiska literárnej komunikácie možno konštatovať, že text legendy je vlastne metatext, ktorý vznikol selekciou z viacerých textov živých rozprávání Beňadika a opáta Filipa, pričom rozprávačom v ich-forme je Maurus. V otázke rozprávača zo štruktúrneho hľadiska nemožno

²²² Tamže, s. 91.

²²³ Tamže, s. 235.

súhlasiť s názorom E. Tkáčikovej, že je ním Benedikt.²²⁴ Pravidlá tejto selekcie boli autorovi Maurovi dané v norme hagiografickej literatúry. V. Judák²²⁵ hovorí, že pre tento typ literatúry jestvovali záväzné smernice, ktoré vytýčil pápež Gregor Veľký. Podľa nich bolo treba v životopise svätca uviesť osobné údaje o svätcovi, opísať jeho heroický život a zázraky.²²⁶ Odvolávajúc sa na poľského bádateľa H. Kapiszewského naznačuje, že Maurova legenda podľa svojej žánrovej charakteristiky patrí medzi *passionáliá*. Druh „*passio*“ sa tu vyčleňuje preto, lebo predstavuje heroické čnosti Svorada na takom vysokom stupni, ktorý sa už približuje k mučeníckej smrti alebo aspoň k takým činom a umrtneniam, ktoré sa rovnajú mučeníckej smrti. Ďalej autor spomína, že do r. 1966, teda pred definitívnym uplatnením záverov Druhého vatikánskeho koncilu v bohoslužobnom živote, sa napr. v nitrianskej sviatok svätcov slávil ako sviatok mučeníkov, pričom sa pri bohoslužbe samozrejme používala červená liturgická farba ako liturgický výraz mučeníctva svätcov dňa. Pokoncilové korekcie ukazujú na určitú rozkolísanosť až neistotu. Preto treba uviesť niekoľko poznámok o žánrovej forme legendy a druhu sviatku.

Latinský výraz *passio* s významom „utrpenie, mučenie“ sa v literárnej vede uplatňuje na základe včasnokresťanskej cirkevnej tradície spolu s termínom *pasional*, ktorým sa pomenúva zbierka životopisov svätých a svätíc rozmanitých čias a národov.²²⁷ Pôvodné pasionály skutočne obsahovali len legendy o mučeníkoch, avšak neskôr sa do pasionalov zaradovali všetci svätci. Mená nových svätcov pribúdali do zoznamov svätcov najmä s rozvojom mníšstva, náboženskej a teologickej spisby (svätí otcovia), ale významný prílev nových svätcov predstavuje aj skupina kajúcnikov a iných vzorov kresťanského života. V pokoncilovom období sa revidovala oblasť slávenia podľa rozmanitých teologicky sprecizovaných kategórií, čo malo dosah aj na zmeny liturgického kalendára (sanktuára) a zaradenia svätcov. Svätý Svorad, keďže nezomrel klasickou mučeníckou smrťou pre vieru, hoci sám sa telesne umrtnoval vo

²²⁴ Literárna kultúra na stredovekom Slovensku, s. 31.

²²⁵ Hviezdy slovenského neba, s. 20.

²²⁶ Podrobnejšie o tom p. aj Vasiľ, C.: Prví slovanskí svätci, s. 13 – 14.

²²⁷ Porov. Vlašín, Š.: Slovník literární teorie, s. 270.

výnimočných formách, bol prosto preradený za pustovníka.²²⁸ Ani jeho druh sv. Beňadik neprešiel cez súčasné kritériá západnej cirkvi, požadované na stav mučeníctva, lebo nebol zabitý pre vieru, ale kvôli peniazom, keďže ho chceli ozbijať. Otázka je, či už jeho mníšske rúcho nebolo dosť signifikantné na to, aby vo svojom mníšskom stave reprezentoval ducha cirkvi, a či práve v tejto jeho reprezentácii nenašli zločinci motiváciu zavraždiť ho, pravdaže, spojenú aj s ozbijaním. V jeho prepade a zabití totiž principiálne cítiť podozrenie z „bohatstva mnícha“, ako aj nepriateľskú tendenciu voči „mužovi cirkvi“. Ešte zložitejšia je táto otázka v prípade sv. Svorada. Svätec sa vo svojom pustovníctve riadil ideálmi východnej mníšskej duchovnosti. Ak teda ciele a priebeh ich plnenia mali východný charakter, treba ho takýto priradiť aj záverečnej fáze jeho života, totiž zhodnoteniu jeho zásluh a pôsobenia. Lenže problém kategorizácie je odlišný na Západe a na Východe. Máme tu teda do činenia s rozdielnymi kultúrnymi vzorcami. Byzantsko-slovanská cirkev rozoznáva viac druhov svätcov podľa spôsobu ich života a smrti ako západná latinská cirkev. Jedným z nich je typ, ktorý sa v cirkevnej slovančine pomenúva kompozitom *strastoterpec*. Presne tento typ svätca predstavuje svätý Svorad Andrej. *Strastoterpec* čiže trpiteľ strastí je veľmi blízky typu mučeníka. Bolo totiž veľa svätcov, ktorí trpeli za vieru, boli prenasledovaní, ale posledný výdych ich života nemožno jednoznačne pripísať prežitému utrpeniu, avšak nemožno ani vylúčiť, že toto utrpenie neprispelo, povedzme, k predčasnej smrti. Keďže svätý Svorad bol *strastoterpec*, v latinskom prostredí ho identifikovali ako mučeníka, lebo to bol typologicky najbližší druh svedectva viery.

Autor legendy Maurus sa tejto veci bezprostredne nedotýka. Prosto opisuje veľké utrpenia svätca a je preňho irelevantné, či mu ich spôsoboval nepriateľ kresťanstva zvonka, alebo či sa rozhodol sám si ich privodzovať. Cieľom autora bolo napísať text životopisu svätca, ktorý by bol základným východiskom na proces svätorečenia, ako aj legendou, totiž čítaním, lekciov, určenou na prečítanie tak pri samom slávení svätorečenia, ale následne aj pravidelným

²²⁸ Porov. Rímsky misál, s. 572.

čítaním zaradeným do posvätných hodín. To sa aj stalo. Text legendy sa zachoval v najstaršom odpise v Záhrebskom breviári z 13. storočia.²²⁹ Tento text sa pokladá za najvernejší odpis autografu.²³⁰

Blahoslavený Maurus sa ako rozprávač vkladá do textu s osobitným nadšením a sám seba doň vkladá aj ako záruku, ktorú v cirkvi poskytuje hodnoverná osoba. Keď teda v čitateľskej percepcii častejšie pociťujeme preferovanie autorského subjektu, nejde tu v nijakom prípade o žiadnu sebarealizáciu, lebo takéto vstupy naplňajú cirkevnoprávne textové požiadavky legendy.

Autorský subjekt však nevystupuje len v takýchto formalizovaných dimenziách. Z jeho postojov, ktoré vsúva do rozprávania životného príbehu svätca, cítiť osobitnú zaangažovanosť. Vidieť to z nasledujúcej citácie, v ktorej sa autorský subjekt jazykovo transponuje na textovej rovine: „... *keďže som to z rozprávania jeho učeníka blahoslaveného Benedikta, ktorý s ním pobýval, počul, rozhodol som sa stručnými slovami predložiť. Totižto ja Maurus, teraz z Božej milosti biskup. vtedy však novic, toho dobrého človeka som videl, ale ako žil, nie z videnia, ale z počutia som sa dozvedel. Keď totiž spomenutý mních Benedikt do nášho kláštora, zasväteného blaženému biskupovi Martinovi, často bol prišiel, mne, čo nasleduje, o jeho ctihodnom živote rozprával.*“²³¹

Autorský subjekt vystupuje v jednotlivých úsekoch rozprávania životného príbehu svätca ešte tri razy, pričom zakaždým sa odvoláva na svedectvo Svoradovho spolubrata Beňadika alebo opáta Filipa. Badať v tom premyslenú autorskú stratégiu vzdelanca: „...*ktorý mi toto rozprával... – To, čo je tu povedané, dozvedel som sa od jeho spomenutého učeníka Benedikta... Benedikt... mi bol o onom ctihodnom všetko, čo som napísal, povedal. Ale čo nasleduje, často mi rozprával opát Filip, keď som už bol opátom.*“²³²

²²⁹ Porov. napr. Kútnik, J.: O pôvode pustovníka Svorada, s. 6 a iní.

²³⁰ Tamže.

²³¹ Táto a ďalšie citácie slovenského textu sú prevzaté z Mišianikovej Antológie staršej slovenskej literatúry, s. 43 a n. Doktoré drobné úpravy textu vznikli z hľadiska jazykovej správnosti.

²³² S. 44.

Z obsahu legendy vysvitá, že najcennejšou relikviou, pripomínajúcou Svoradovo telesné utrpenie, je reťaz, ktorou bol svätec opásaný. Vidieť to aj z toho, že túto relikviu Maurus rozdelil a jednu polovicu podaroval Gejzovi, ktorý bol vojvodom od r. 1064.²³³ Keďže so zreteľom na cirkevnú rigorozitu pri kanonizáciách aj relikviu treba hodnoverne potvrdiť, pisateľ legendy pri jej opise znova dáva vyznieť autorskému subjektu vo forme „ja“, a to hneď po pasáži, v ktorej opisuje vyňatie reťaze z mŕtveho svätcovho tela. Rozdelenie reťaze na dve časti a venovanie jednej časti vládcovi a osobná garancia biskupa Maura – to všetko malo zaručiť pravosť relikvie a zachovať ju do budúcnosti. Predovšetkým však autor sám vyslovuje záruky v samom texte, hoci implicitne, keďže sám seba uvádza ako osobu, čo s reťazou nakladá: „*Polovicu reťaze, ktorú som od tohto opáta vypýtal a dosiaľ opatroval, dal som najkresťanskejšiemu vojvodovi Gejzovi, ktorého želaniu, keď ju túžobne odo mňa žiadal, odoprieť som nemohol.*“²³⁴

V závere legendy Maurus opisuje dva zázraky na potvrdenie Svoradovej svätosti, pričom každý z nich sprevádza aj výpoveďou o informačnom prameni (opát Filip), a to rozprávačskou formou v prvej osobe jednotného čísla:

„*Zaznamenal som aj to, čo som sa po pochovaní tela blahoslaveného muža dozvedel z rozprávania opáta Filipa, a zdalo sa mi vhodné, aby sa to vedelo a pamätalo.*“²³⁵

„*Nijako som nechcel zamlčať ani iný zázrak, o ktorom som sa dozvedel z rozprávania toho istého opáta Filipa.*“²³⁶

V tomto druhom prípade litotesom a intenzifikáciou pomocou častice *nijako* aj štylisticky zvýrazňuje v texte význam svojej hodnovernosti pri opise významu posmrtného pôsobenia svätca; „*nijako som nechcel zatajiť*“ rétoricky implikuje: „*naopak, rozhodne a nástoječivo som chcel zverejniť*“.

O autorovi legendy Maurovi sa najviac dozvedáme z jeho literárneho diela – z textu legendy. Na tematickej a jazykovej rovine legenda obsahuje zreteľné prejavy určitého citu autora pre prvky východnej byzantskej

²³³ S. 45.

²³⁴ S. 44.

²³⁵ S. 44.

²³⁶ S. 45.

duchovnosti, ktoré v danom historickom kontexte možno hodnotiť aj ako prvky kontinuity medzi cyrilo-metodovskou a postcyrilo-metodovskou érou z hľadiska spirituality a interrituálnosti. Svätosvoradovská tradícia integrálne pramení z tradície, ktorú založili na Veľkej Morave svätí bratia zo Solúna. Maurova angažovanosť za túto tradíciu je zároveň nepriamou informáciou o autorovej duchovnej profilácii. Tu však vzniká otázka, prečo sa autor nijako nezmieňuje pri dvojici mníchov Svorada a Beňadika o staršej „vzorovej“ dvojici – o Cyrilovi a Metodovi. Veď obidvaja apoštoli Slovanov boli známi aj svojím príklonom k ideálu mníšskeho stavu, čo autora mnícha muselo nesporne inšpirovať. Aj celkový vplyv z ich niekdajšej misijnej činnosti musel byť Maurovi známy. Vzniká otázka, prečo v informovanom mníšskom prostredí na Zobore zanikla náboženská a kultúrna rezonancia diela vierozvestov. Mníšske komunity sú charakteristické tým, že voči vonkajším vplyvom sa správajú autonómne a odolne uzavreto, pričom vo vnútornom živote im neujde informovanosť, najmä pokiaľ ide o vzdelanie. V zoborskom kláštore predovšetkým, ale aj v širokom okolí museli sa aspoň ústnym podaním reflektovať začiatky kresťanstva a začiatky slovanskej písomnosti. Jestvovala vo vtedajšej uhorskej cirkevnej spoločnosti dajaká objektívna príčina, pre ktorú by sa dielo Cyrila a Metoda zamlčovalo? Ťažko povedať, že za čias sv. Svorada by na to bolo reálnym dôvodom niekdajšie vyhnanie byzantskej misie. Čas dáva vyblednúť emocionálnym hodnoteniam a politický dosah udalosti už bol irelevantný. Navyše v dobovom cirkevnom živote sa pokladali za celkom samozrejmé rozhodnutia vyššej hierarchie. Tu treba pripomenúť, že takto sa hľadelo aj na panovníkov. Všimnime si, ako starostlivo biskup Maurus v legende používa v prívlastku superlatív, keď hovorí o vládárovi: *najkresťanskejší kráľ Štefan, najkresťanskejší vojvoda Geza*. Okrem toho treba rátať aj s tým, že potomkom cyrilo-metodovskej éry sa v novonastúpenej garnitúre musel predstavovať dajaký primeraný „výklad“ časovo nie veľmi vzdialeného vichingovského incidentu. Ďalej treba rátať aj s tým, že na prelome tisícročí zaujala spoločnosť vlna chiliazmu, ktorá napomohla ľahšie zabudnutie krivdy na slovanskom obyvateľstve.

Príčinu zamlčievania Cyrila a Metoda pravdepodobne treba hľadať v boji proti bogomilstvu, ktoré sa v 11. storočí rozširovalo z juhu až do Uhorska a v tomto období sa dokonca spájalo aj s menom sv. Metoda. V inej súvislosti o tom hovorí A. Avenáriu.²³⁷ Sekta bogomilov vznikla v Bulharsku, inšpirovaná manicheizmom. Jej zakladateľom bol bulharský pop Bogomil; podľa neho sa nazvala aj sekta – *bogomili*. Jej príslušníci sa zamieňavo nazývali aj *katari*. Keďže v 10. a 11. storočí Bulhari sa veľmi intenzívne zaoberali obchodom, bulharskí kupci veľmi rýchlo šírili nové náboženstvo do celej Európy. Náboženstvo bogomilov bolo dualistické, avšak triezvejšie ako učenie manichejských euchetov a pavlikiánov, keďže bogomoli verili, že viditeľný svet stvoril diabol, čiže tvor. Bogomili mali dobre vyvinutú cirkevnú organizáciu. Manželstvo zavrhovali ako hriech, prípadné tolerovanie bolo výnimkou. Taktiež zavrhovali obrazy a relikvie, nevzývali anjelov a svätých, kňazstvo si volili. Pôsobili predovšetkým prostredníctvom kazateľstva. Z uvedenej charakteristiky vychodí, že v prostredí ortodoxie, ako aj latinskej cirkvi vznikol obranný reflex. Vojtech Frühauf v Riegerovom slovníku²³⁸ píše, že aj syn vládcu Samuela v Bulharsku Gabriel i s manželkou stali sa katarmi. V začiatkoch 11. stor. sa bogomilstvo rozšírilo po celom Balkánskom polostrove, vlúdilo sa dokonca do monastierov, ba priaznivcov si našlo i medzi biskupmi.²³⁹ Zo strany nositeľov moci a, prirodzene, cirkevnej hierarchie vznikol odpor a prenasledovanie bogomilov. Odpor však nebol veľmi úspešný. Toto náboženstvo sa na Balkáne udržalo až do pádu Byzantskej ríše r. 1453.

Vplyv bogomilstva predstavoval rozklad jestvujúcej cirkevnej organizácie. Je teda prirodzené, že cirkevná hierarchia sa mu bránila. A. Avenáriu²⁴⁰ spomína spis čanádskeho biskupa Gellérta, namierený proti sekte bogomilov, ktorej sa z Bulharska podarilo preniknúť do Uhorska. Čo však je tu mimoriadne zaujímavé, je zmienka v tomto spise, ktorá sa v nepriaznivom svetle dotýka Metodových

²³⁷ Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí, s. 115.

²³⁸ Slovník náučný.

²³⁹ Porov. c. d. s. 771.

²⁴⁰ Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí, s. 115.

stúpecov. Mali to byť misionári, čo prichádzali z Bulharska. Podľa autora²⁴¹ však práve „*žiaci Konštantína a Metoda v Bulharsku vyvinuli značné úsilie na likvidáciu tejto herézy*“. To len v Uhorsku mylne stotožňovali skutočných bogomilov s Metodovými stúpecami, a to na základe slovanského bohoslužobného jazyka, ktorý bogomili používali. Tu zaiste nebude od veci upozorniť na to, že v kultúrnom povedomí včasnohorskej spoločnosti arcibiskup Metod bol ešte v živej pamäti, hoci takto skreslene uvedený do negatívneho svetla. Bogomilské herézy dogmatického rázu, tým, že boli sformulované v slovanskom jazyku, retroaktívne exponovali niekdajšiu „herézu“, týkajúcu sa bohoslužobného staroslovienskeho jazyka. Byzantskí misionári Cyril a Metod totiž boli pokladali za herézu to, že len tri jazyky (hebrejčina, gréčtina a latinčina) majú platnosť bohoslužobných jazykov. Nakoniec ale boli z Veľkej Moravy vyhnaní, ich dielo bolo zahatené a smelý pastorálnoteologický trend ohlasovania viery v zrozumiteľnom jazyku bol zastavený. Biľag v slove heréza sa v súvislosti s bohoslužobným jazykom obrátil na pôvodcu výroku. „Heretikmi“ už neboli trojjazyčníci, ale boli nimi Konštantín Filozof a Metod. Keď potom v 11. storočí prišli hlásatelia nového náboženstva, ktorí programovo používali v prejavoch svojho náboženstva slovanský jazyk, bolo potvrdené, že sú heretici v obsahovej rovine svojho učenia. Zároveň sa však heretickosť vzťahla aj na formovú stránku bogomilského učenia, na jazyk.

Maurus bol pôvodný obyvateľ z Nitry alebo z okolia. Vyplýva to z toho, že vstúpil do kláštora na Zobore ako *puer scholasticus*. So zreteľom na to, že takýto vstup sa v prípade jednotlivca uskutočňoval v pomerne mladom veku, ba v detstve, možno to o ňom predpokladať. Rodičia mali prirodzené dôvody umiestniť svoje dieťa v najbližšom kláštore. Zo životnej dráhy tohto mnícha, ktorý sa stal opátom a napokon biskupom, pravda, už podľa potreby vo vzdialenejšom mieste, možno ďalej usudzovať, že Maurus mal vznešený pôvod, bol príslušníkom vyššej spoločenskej vrstvy. Bolo zvykom, že spomedzi mníchov práve bratia s takýmto pôvodom bývali predurčení na postup v dosahovaní vyšších úradov v cirkevnom živote. Mali na to, pravdaže, aj vzdelanostné predpoklady. Na druhej

²⁴¹ Tamže, s. 256 – 257, pozn. 417.

strane v diskusii o tom, či Svorad mal roľnícky alebo kráľovský pôvod, treba sa prikloniť skôr k prostému roľníckemu pôvodu, ako sa to napokon aj uvádza v starších prameňoch. Vyplýva to z jeho naturelu a z jeho pracovného zaradenia v komunite. V legende sa píše: „... *vyjmúc čas modlitby pracovať nikdy neprestal, ale vezmúc sekeru, chodil pracovať do lesnej samoty.*“²⁴² Keby bol pochádzal z rodiny aspoň s dobovým vzdelanostným a spoločenským štandardom, pravdepodobne by bol zamestnaný v skriptóriu kláštora alebo v podobnom pracovnom zaradení.

Na druhej strane Maurus vystupuje ako predstavený, cirkevný hierarcha, spisovateľ, ba aj politik. R. 1064 sa napríklad stretol s uhorským kráľom Šalamúnom a s nitrianskym vojvodom Gejzom. V súvislosti s opátom Astrikom sa spomína aj v *Legende o sv. Imrichovi*, v *Menšej legende sv. biskupa Gerarda* i vo *Väčšej Gerardovej legende*, jeho podpis sa nachádza v zakladajúcej listine Tihánskeho opátstva (1055) a spomína sa aj v darovacej listine palatína menom Rado (1057).

Maurus musel dôkladne poznať slovenský hovorený jazyk z rodinného prostredia v mieste svojho pôvodu. V literatúre sa nepochybuje o jeho slovenskom pôvode. Keďže jazyk je zvyčajne atribútom národa, príslušník a jeho používateľ si ho umiestňuje medzi hodnoty svojej duchovnej kultivácie. Maurus napísal svoje literárne dielo podľa cirkevného úzu v latinčine. Tým napokon dal jeho obsah do celocirkevných súvislostí. Ale to, čo v ňom prezentoval, bolo zároveň hodnotou jeho osobnej žitej kultúry. Preto písal v diskurze, v ktorom mu išlo o zviditeľnenie svätcov mladej cirkvi na Slovensku, preňho miestnej, domácej cirkvi. Ako muž oddaný svojmu povolaniu exponoval svoje cítenie predovšetkým na cirkevnom poli. Predstava, že domáci ľud dostane vzory kresťanského života v dvojici prostých mníchov, žijúcich v tomže prostredí, prestúpila do širších divinizačných cieľov. Maurus sa vo svojej rozhladenosti mohol venovať kazateľskej a inej činnosti v domácom jazyku, čím vlastne nadväzoval na niekdajšie základy, ktoré položili sv. Cyril a Metod. Jeho pokusy o rozvíjanie

²⁴² S. 44.

domácej duchovnej kultúry nemuseli byť všeobecne akceptované, ale neboli ani otvorene napádané. To, že krátko po smrti ho pomenovali blahoslaveným, je dôkazom, že na svojej životnej ceste kráčal spôsobom, ktorý mu v prostredí miestnej cirkvi prisúdil povest' svätosti. V Maurovom literárnom diele vyniká charakteristika miestnej cirkvi a jej *genius loci*, či už v postavách, alebo miestach deja (toponymá).

4.1.2 Osobné vlastné mená v legende

V centre Maurovej legendy stojí mních svätý Svorad Andrej. Tento svätec prijal meno *Andrej* ako svoje mníšske meno, keď vstúpil do benediktínskeho kláštora na Zobore v Nitre. Meno *Svorad* nosil predtým, ale aj ako benediktínskeho mnícha ho často volali týmto menom. J. Kútnik²⁴³ hovorí o tomto mene ako o rodnom. Nie je to celkom isté.

Meno *Svorad* si svätec mohol vybrať už skôr, ako by sa integroval v benediktínskom kláštore. Totiž už pred vstupom patril do istého druhu duchovenstva. Naznačuje sa to hneď na začiatku legendy. Autor v úvode spomína istú centralizáciu cirkevného života za čias kráľa Štefana, keďže „*sa zbiehali mnohí kňazi a mnísi z iných krajín*“.²⁴⁴ Prekladateľ v slovenskom texte preložil výraz „*canonici et monachi*“ ako „*kňazi a mnísi*“. Pravdepodobne sa chcel vyhnúť pomenovaniu *kanonik*, v pluráli *kanonici*, ktorým sa v dnešnom slovenskom jazyku pomenúva „člen katedrálnej alebo kolegiálnej kapituly“.²⁴⁵ Napriek tomu malo tu ostať pomenovanie *kanonik* s výkladom, že pôvodne sa takto pomenúval akýkoľvek klerik, ktorého meno bolo zapísané v súpise duchovenstva cirkvi, pričom išlo o osoby žijúce podľa istých zásad (podľa kánonu) a ich život bol podobný mníšskemu životu v monastieroch.²⁴⁶ Možno teda predpokladať, že svätec si meno *Svorad* bol vybral skôr, ako sa usadil na Zobore. Nemuselo teda

²⁴³ O pôvode pustovníka Svorada, s. 11 n.

²⁴⁴ Porov. Antológia staršej slovenskej literatúry, s. 43.

²⁴⁵ Porov. Malý teologický lexikón, s. 231.

²⁴⁶ Porov. Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopedičeskij slovar', s. 1181.

byť krstné; mohlo to byť meno osobnej voľby so zreteľom na životný mníšsky vzor, hodný nasledovania. Vo východnom mníšstve je bežné, že pri každom postupe, t. j. pri prijímaní jednotlivých schém si mních berie aj nové meno. A. Bagin²⁴⁷ predpokladá, že „slovanská liturgia iste nebola úplne vyhladená na veľkomoravskom území po vyhnaní Metodových žiakov“ a že „mnohí slovanskí duchovní, pochádzajúci z územia Moravy a Slovenska, utiahli sa na dvorce veľkomoravských veľmožov, ktorí boli zástupcami rastislavovskej slovanskej politiky“. Je celkom pochopiteľné, že na podnet vichingovcov boli vypudení predovšetkým protagonisti byzantskej misie. Drobné duchovenstvo, čo aj s byzantsko-slovanskou duchovnou formáciou, nepredstavovalo veľké nebezpečenstvo. Podľa Marsinovej mienky²⁴⁸ odišli alebo museli odísť, boli vyhnaní, zajatí a pod. len tí, čo sa neodriekli používania slovanského liturgického jazyka. Mocenský zásah sa pravdepodobne nedotkol ani slobodných prívržencov byzantskej misie zo sedmopočetníkov, ktorí boli domáceho pôvodu a patrili k vyššej spoločenskej vrstve, ako bol napr. Gorazd. Slovanská cirkevná orientácia teda aj na území Slovenska pretrvávala, tradícia sa udržiavala, hoci nemohla byť v centre cirkevného života. „Grécky rítus“ na Slovensku pretrvával ešte v 13. storočí.²⁴⁹ Či už išlo o pretrvávanie, alebo skôr pravdepodobnejšie sústavné oživovanie prostredníctvom prirodzenej migrácie tak z východu, ako aj z juhu (neskôr masívnejšej kolonizácie), prítomnosť interrituálnosti v Svoradovom období bola na Slovensku realitou. Svorad mohol patriť k reziduálnej skupine prívržencov staroslovienskeho obradu, ktorý sa svojou formou a celkovým liturgicko-kultúrnym kontextom viazal na Grécko. Napokon aj genealogicky, keďže byzantskí misionári pochádzali zo Solúna. Tu práve je zaujímavé jeho prvé meno *Svorad*. Podoba *Svorad* funguje v dnešnom jazyku. Možno rátať s tým, že prešla stáročným vývojom. Dôležitá však je tá podoba, ktorú zapísal autor legendy Maurus. Lenže vec sa komplikuje tým, že prvý zápis bol latinský. Okrem toho v zachovaných latinských odpisoch sú isté diferencie pri tomto mene.

²⁴⁷ Vybrané kapitoly zo slovenských cirkevných dejín, s. 127.

²⁴⁸ Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím, s. 37.

²⁴⁹ Porov. napr. Fedor, M.: Spolupatróni Európy, s. 47 a iní.

Jednotlivými jeho podobami sa podrobne zaoberá Holinka,²⁵⁰ pričom zisťuje značné odlišnosti v zápise. Aj to dosvedčuje, že meno svätca nebolo povedomé pre latinsky artikulovanú kultúru. Najstarší záznam tohto mena je v Záhrebskom breviári a má podobu *Zoeradus*. Chyba v interpretáciách tohto mena je všade tam, kde sa vychádza od slovanskej podoby daktorého živého jazyka (slov. *Svorad*, poľ. *Świerad*) ako od východiskovej podoby a len potom sa retrospektívne smeruje k latinskému zápisu mena. Tu sa totiž interpreti usilujú nachádzať v mene domáce slová v apelatívnej podobe (*svoj* > *svoje*; *rad* > *rád* atď.), v ktorých by malo byť toto meno utvorené. Je isté, že v každom prípade ide tu o kompozitum z dvoch základov. Keby však Maurus, autor slovenského pôvodu, mal zapísať slovenské meno (rátam so slovenským pôvodom svätca, ako to presvedčivo ukázal Kútnik²⁵¹) v latinskom texte, jednoducho by ho foneticky prepísal. To neurobil. Zapísal meno svätca tak, ako ho poznal. Nie je ani slovenské, ani latinské. Iba text, v ktorom vystupuje, je latinský, a preto ďalší prepisovatelia modifikovali jeho pôvodnú podobu. Ved' aj v samom Záhrebskom breviári má meno dvojakú podobu. Podoba *Zourad* je v druhej lekcií, podoba *Zoeradus* je v antifóne a v rezponzóriu I. nokturnu.²⁵² Druhú podobu treba pokladať za smerodajnú, lebo v texte sa vyskytuje opakovane a má invariantnú oporu aj v prevažujúcej časti všetkých neskorších odpisov. Odhliadnime od zakončenia mena na *-us*, ktoré je charakteristické pre latinské mená mužského rodu; koncovkou autor adaptoval meno pre latinské textové prostredie. V slove jasne vidieť dve koreňové morfémy, z ktorých meno pozostáva: *zoe* + *rad*. Časť *zoe* súvisí s gréckym slovom *zoon* a znamená „život“. Toto slovo je po grécky napísané aj na olovenom krížiku zo Sadov – Uhorského Hradišťa. Popri monograme Krista *IC XC* (s titlami) s obligátnym *NIKA*, t.j. víťazstvo sú tu ešte slová *FΩC* (čítaj *fós*) *svetlo* a *ZΩN* (čítaj *zón*) *život*.²⁵³ Z mikrokontextu vidieť, že obidve slová sú personifikované a pomenúvajú Krista. Takýto spôsob pomenúvania vychádza z novozákonnej tradície, jednak zo spisov svätých otcov

²⁵⁰ Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska, s. 319 n.

²⁵¹ O pôvode pustovníka Svorada, s. 17 – 20.

²⁵² Porov. aj Kútnik, J., tamže, s. 12.

²⁵³ Porov. Pucko, V.: Počátky kresťanského umění u Slovanů, s. 208.

a z celej východnej duchovnosti a bohoslužby. Misijné územie malo pocítiť, že Kristus je Svetlo a Život v takom zmysle, že je pre toto územie darcom svetla, poznania a života v Bohu po znovuzrození v krste. Sám Maurus píše, že „*Božie meno a náboženstvo sa v Panónii ešte len slabo ujímalo.*“ V kresťanskom povedomí tých čias oživenie či život sa videli v prijatí kresťanskej viery. Prvky krstnej teológie sú príznačné pre veľkomoravské umenie. Aj veľkomačiansky krížik so zobrazením Trojice obsahuje tieto prvky trinitárnej systematickej a krstnej praktickej teológie. Podstatou krstnej formuly je vyslovenie mien Božských osôb. Nie sú to teda tri Márie, ako sa uvádzalo ešte v nedávnej minulosti. Svätý Svorad nosil meno, ktoré svojou gréckou jazykovou formou odkazuje na kolísku, z ktorej k nám prišlo kresťanstvo – na grécke pravoslávne prostredie. Podobne svoj mníšsky život žil podľa modelu opáta Zosima. Aj v mene tohto svätca je časť gréckeho slova *zo(e)*, život. Meno *Zosim* s variantom *Zosima* (vo východoslovanskom prostredí) má význam „silný život, životaschopný“.²⁵⁴ Nie náhodou si svätec vybral aj druhé meno *Andrej* pri vstupe do kláštora na Zobore, ktoré uvádza do podobnej duchovnej súvislosti. Apoštol Andrej je prvým apoštolom východných kresťanov. Zaujímavé je aj to, že sviatok sv. Andreja sa slávil v ten istý deň ako sviatok palestínskeho opáta Zosima, t. j. 30. novembra.²⁵⁵ Vo východnej byzantsko-slovanskej cirkvi je tento deň významným sviatkom. Apoštolovi Andrejovi pravoslávie pririeka prímene *Prvozvaný*. Podľa tradície pôsobil na pobreží Čierneho mora a podľa letopisca Nestora ohlasoval evanjelium aj na Kyjevskej Rusi.²⁵⁶ Najmä v ruskej ikonografickej tradícii je známy tzv. *svätoandrejský kríž*, ktorý vznikol spojením byzantského dvojkriža a križa apoštola Andreja v podobe písmena X. Atribút mučeníctva sv. Andreja je tak prítomný v hlavnom symbole slovanského pravoslávneho kresťanstva. Výber mena v tomto prípade možno interpretovať ako výraz osobného zmyšľania, vnútorného popudu k tomu, čo pre jeho nositeľa bolo aj osobne posvätné a ontologicky cenné. Práve mníšske meno sv. Svorada Andreja a vzápätí úcta k tomuto svätcovi mohli

²⁵⁴ Porov. Bulgakov, S. V.: *Nastol'naja kniga dľa svjaščenno-cerkovno-služitelej*, s. 658.

²⁵⁵ Porov. Pražák, R.: *Nejstarší uherská legenda Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, s. 72.

²⁵⁶ Tamže, s. 437.

motivovať obyvateľov starej Nitry, aby podľa neho pomenovali aj jeden zo siedmich vrškov, na ktorých je vybudované ich mesto. Toto mesto sa postupom času stalo akýmsi východiskom slovenského kresťanstva. V biblickom kontexte vrch má symbolickú hodnotu. Posvätné mesto je vybudované na vrchu. Rím stojí na siedmich vrchoch – symbolika sa duplikuje ich počtom, keďže číslo 7 je biblické číslo plnosti. Preto aj Nitra je na siedmich pahorkoch: *Kalvária, Čermáň, Borina, Andráško* (dnes *Vršok*), *Hradný vrch, Martinský vrch* a *Zobor*.²⁵⁷ Pomenovanie *Andráško* naznačuje súvislosť s menom svätého mnícha. Aluduje v ňom, prirodzene, aj poukaz na apoštola Andreja Prvozvaného. Mená svätcov sa často viazali s mestom či obcou, ale aj s miestom, na ktorom stál sakrálny architektonický objekt. Preto rímskokatolícky Kódex právnych kánonov nedovoľuje zmeniť patrocínium, iba ak so súhlasom Vatikánu; tento súhlas sa udeľuje v dôkladne preskúmaných prípadoch, zvyčajne schátraných zaniknutých rozvalín pôvodnej stavby. Nemožno teda vítať domnelú zmenu patrocínia kostolíka sv. Štefana na Párovciach, ktoré pretrvalo vyše tisíc rokov. Zmenu na patrocínium sv. Andreja vyhlásil gréckokatolícky biskup Peter Rusnák. Z cirkevnoprávneho hľadiska tento akt nemá nijakú hodnotu, lebo kostol je majetkom rímskokatolíckeho nitrianskeho biskupstva, gréckokatolíci ho majú iba prepožičaný na dobu 100 rokov. Meno vršku *Andráško* (môže súvisieť s menom apoštola Andreja, ale zdublikovane aj s menom mnícha Andreja Svorada) je akýmsi pendantom k menu *Zobor*, ktoré má veľkomoravský pôvod v cirkevnom termíne byzantsko-slovanskej proveniencie *soborъ*. Toto slovo malo viaceré významy. Pomenúvalo sa ním napr. stretnutie duchovenstva, monastier (ako miesto i ako architektonický komplex), sviatok pripájajúci sa a nasledujúci za väčším sviatkom atď.²⁵⁸ Mená *Zoerad, Svorad, Andrej, Zosim* a *Zobor* v Maurovej legende neslobodno vidieť izolovane, ale v hlbších súvislostiach, v ktorých sa odкрýva perspektíva dobovej duchovnosti v postcyrilo-metodskej ére. Túto duchovnosť v mníštvě predstavuje benediktínska forma, pre svoju starobylosť veľmi blízka formám východného mníštvě. Pravoslávne prvky odrážajú aj

²⁵⁷ Porov. Gergelyi, O.: Nitra, s. 3.

²⁵⁸ Porov. napr. Sreznevskij, I. I.: Slovarъ drevnerusskogo jazyka, s. 647 – 649.

reziduálne formy života duchovenstva a mníšstva východného slovanského typu v istej koexistencii.

4.1.3 Svätosvoradská mníšska duchovnosť

Výklad mena *Svorad* v súvislosti s jeho vstupom do zoborského kláštora sa opiera o skutočnosť, že už patril k duchovenstvu, keďže podľa Maura bol jedným z tých (kanonikov alebo mníchov), čo sa „zbiehali“ a integrovali v kláštoroch. Obradová príslušnosť potulných mníchov v uvedenom období nebola rozhodujúca. K tomu však treba niečo dodať aj o vnútorných pohnútkach a o osobných cieľoch mnícha, na základe ktorých urobil takéto rozhodnutie. Maurus hovorí síce v množnom čísle, ale to, čo uvádza o oných mnohých kanonikoch a mníchoch, platí predovšetkým o Svoradovi.

Intencionálnosť jeho textu nie je v tom, aby v ňom zhodnotil celkové pohyby v dobovom mníšstve. Rozprávač postupuje tak, aby do uvedených rámcových historických kontúr zasadil príbeh významnej osobnosti kandidáta svätosti. Svoradovou pohnútkou vstúpiť do kláštora na Zobore bola „nová radosť zo svätého spoločenstva“. Výraz *nová radosť* treba rozumieť ako dôsledok nového života, ktorý adept mníšstva začne žiť v kláštore, nech už je to zmena zo svetského stavu na duchovný, alebo zmena stupňa mníšskeho stavu (ako v tomto prípade). V autorskej stratégii pri písaní textu badať dôsledné vyhodnocovanie okolností, ktoré sprevádzali Svoradov vstup do kláštora. Hoci Maurus začína štylizovaným úvodom od najvšeobecnejšieho k jednotlivému, už na malej textovej ploche tohto úvodu dokáže zhodnotiť, že Svorad nemal na vstup do kláštora dajaké vonkajšie pohnútky, ale vnútornú túžbu po novej radosť. Zdalo by sa, ako to vidieť aj z legendy, že mníšstvo bolo stavom sebatrýznenia. Maurus však v skondenzovanej podobe vyjadruje teologickú reflexiu na mníšstvo, ako sa ono videlo najmä na Východe, a to v jednom slove: radosť. Mníšstvo Východu pôvodne bolo únikom zo sveta, lebo sa očakával skorý druhý príchod Krista. Toto, takpovediac vecné, fyzické očakávanie, sa postupne premenilo na metafyzické

očakávanie eschatonu. Pravdaže, jednotlivé prvky mali vo vývoji mníšstva reminiscencie, ale vždy aj s vývojovými posunmi. Napríklad pôvodný únik zo sveta sa neskôr stal výrazom anjelského života. Mnísi si nezakladali rodiny, aby lepšie napodobňovali život beztelesných bytostí, ktoré oslavujú Boha. Preto únik zo sveta mohol nadobudnúť formu „úniku z tela“, t. zn. potlačovanie telesného života, dokonca aj prirodzených potrieb, ako je hlad, smäd, spánok a podobne. Všetko toto badať na mníšskom živote Svorada Andreja. Ale v benediktínskych kláštoroch sa za jeho čias takéto formy nepestovali ako štandardné formy. Do mníšskeho života vstupoval prakticismus západného zmýšľania: ak sa majú uvoľňovať telesné sily zasväteného človeka, nech to prináša úžitok. Úžitok prináša práca, preto sa razilo heslo *Ora et labora*. Svorad Andrej sa tomuto modelu podriadil, ale zároveň z nejakých vnútorných pohnútok mu aj unikal.

Pracoval síce ako drevorubač, čo možno dedukovať z toho, že podľa legendy jeho pracovným nástrojom bola sekera a miestom práce les, ale zároveň inklinoval k pustovníckej forme. Tú praktizoval vždy vo veľkopôstnom období „*pred dňom svätého Vzkriesenia*“. Maurus hovorí, že toto obdobie bolo zároveň očakávaním, a znova pripomína slovo radosť: *radostné očakávanie*. Pravdaže, v autorovi legendy tento nezvyčajný druh radosti, ktorý je dôsledkom všetkých nevidaných svätcových bolestí, vyvoláva údiv, čo netají, ale vyjadruje aj v texte. Pritom v princípe nešlo o správanie, ktoré by bolo Maurovi cudzie. Veď text opisu Svoradovho spôsobu prežívania štyridsaťdenného pôstu je podľa všetkého parafrázou na 49. hlavu Reguly svätého otca Benedikta (slov. vyd. 1933). V nej sa odporúča: „... v týchto dňoch si niečo pridajme k obyčajným skutkom svojej služby; nejaké zvláštne modlitby, ujmu v jedle a v nápoji tak, žeby každý nad to, čo mu je dovolené, niečo z vlastnej vôle z radosti Ducha Svätého (1 Sol 1,16) Bohu obetoval, to jest odoprel svojmu telu niečo v jedle, v nápoji, v spánku, v reči, v žartovaní, a tak s radosťou duchovnej túžby očakával Svätý hod veľkonočný“.²⁵⁹

Vo východnej duchovnosti, čo sa odráža aj v bohoslužobnom živote, jestvuje dvojaké chápanie času. Táto dvojakosť sa v gréčtine vyjadruje pomocou

²⁵⁹ S. 120.

výrazov *chrónos* a *kairós*. Slovom *chrónos* sa pomenúva čas v bežnom zmysle, čas ako merateľná kategória, ktorá súvisí s cyklami v prírode (ročné obdobia, mesiace, týždne, dni, deň a noc) a s ich striedaním. Preto aj pôst možno odpočítvať pomocou štyridsiatich datlí či orechov. Pomenovanie *kairós* naproti tomu slúži na určenie posvätného času, ktorý predstavujú predovšetkým sviatky. Čas sviatkov je výnimočný tým, že prenáša veriacich z pozemskej do nebeskej reality, a tak slávenie sviatkov je akousi predchuťou večného oslavovania Boha v nebi podobne, ako to robia anjeli. Mníška forma života ako celok je anticipáciou, prednimaním tohto budúceho života tu na zemi. Preto sa na Východe vyvinul stupeň duchovnosti nazvaný *apathea*; toto pomenovanie zodpovedá slovenskému *apatia*, avšak nie v medicínskom zmysle ako nechúť, nezáujem, spôsobený chorobou. Je to nadhľad, dobrovoľne vybraný stav, v ktorom je mních cielene a zámerne „apatický“ voči starostiam pozemského sveta. Sú známe prípady, že pri takejto forme sa v skutočnosti často vytratilo sociálne spoločenstvo s človekom v núdzi atď., čo v negatívnom zmysle udivovalo pozorovateľov východných foriem zo západnej civilizácie.

Mníšsky spôsob Svoradovho života, najmä v období intenzívneho pustovníctva, možno pokladať za extrémny. Avšak opát Filip mal preň porozumenie, preto mu ho schválil. Výslovne sa o tom nehovorí, ale možno to predpokladať z dvoch príčin. Prvou je poslušnosť, ktorou sa každý mních pri vstupe do kláštora zaväzuje predstavenému. Druhou je časť textu legendy, v ktorej sa hovorí, že „od otca Filipa ... dostal štyridsať orechov“. Svoradovo odchádzanie do pustovne počas pôstu prerástlo postupne do stáleho pustovníčenia. Mních síce prišiel do kláštora, ale napokon, zachovajúc si s ním kontakt, aj odišiel.

Prijatie cudzieho mnícha do benediktínskej komunity je v súlade s benediktínskou regulou. Výslovne sa o tom hovorí v 61. hlave: „*Keď nejaký cudzí mních príde zďaleka a chce žiť v kláštore ako hosť a uspokojí sa s obyčajami*

miesta, aké nájde ... nech je prijatý, na ako dlho si želá ... A isteže, keby potom chcel zložiť sľub svojej stálosti, nech mu táto žiadosť nie je odopretá...“²⁶⁰

Regula však nepozná eremitské osamostatnenie. C. Vasil²⁶¹ o tom píše, že „časté kontakty, ktoré od 10. storočia mali benediktínske kláštory s východnými mníchmi, vyvolali v benediktínskej reholi obnovu pustovníckeho spôsobu života“. Keďže autor do tohto prúdu zaraďuje aj sv. Svorada, možno predpokladať, že jeho pustovníčenie je jednou z východných črt mníšskej duchovnosti.

K nej sa pridáva aj ďalšia, ako to vyznieva z legendy. Svorad Andrej mal veľmi blízky vzťah s mladším pustovníkom Beňadikom, ktorý bol slovenského pôvodu. Meno *Beňadik* je zdomácnená slovenská podoba osobného mena *Benediktus*. Pôvodná podoba sa zdomácnila najskôr odtrhnutím latinskej koncovky *-us*, takže vznikla podoba *Benedikt*, ktorá prešla ešte ďalšou adaptačnou zmenou. Meno *Beňadik* má starobylú oporu aj v zemepisnom názve *Hronský Beňadik*. Beňadik bol podľa všetkého prostý mních *iliteratus*.²⁶² Keby bol vedel čítať a písať, mohol by Maurovi aj písomne pripraviť dajaké podklady o svojom učiteľovi. Maurus však bol odkázaný na jeho rozprávanie. Vypočuť si ho bolo možné len počas Beňadikových návštev na Panónskom vrchu. Nevedno, akú formu mal Beňadikov ústny prototext. Ako však vidieť z Maurovho textu, informácie boli uspokojivé, hoci doplnené svedectvom opáta Filipa. Prevažujúca väčšina údajov však pochádza od Beňadika, ktorý Svorada poznal dôverne. Žil v jeho blízkosti ako žiak, takže ho mohol pozorovať v rozmanitých situáciách, napr. pri modlitbe, keď ho premáhal spánok atď. Na túto dôvernú blízkosť naráža C. Vasil, keď si všimá údaj z legendy, že Beňadik so Svoradom býval, pričom toto bývanie vysvetľuje ako východnú formu odovzdávania „duchovnej náuky prostredníctvom osobného životného príkladu starca – pustovníka mladším spoločníkom, ktorí ho neskôr nasledujú v jeho životnom štýle...“²⁶³ Príklad Svorada a Beňadika skutočne vecne zodpovedá tejto domnienke, a to už aj preto, že k jednému starcovi patrilo obyčajne iba jeden žiak. Tu však treba dodať, že v takejto dvojici nešlo o vnútorne

²⁶⁰ S. 129.

²⁶¹ Prví slovanskí svätci, s. 19.

²⁶² Judák, V.: Hviezdy slovenského neba, s. 54.

²⁶³ Prví slovanskí svätci, s. 19.

uzavretú jednotku vzťahu učiteľ – žiak na odovzdávanie duchovnej náuky, lebo, hoci to bol istý stav, ktorý vznikol na ľudských mechanizmoch, takáto dvojica nemohla nadobudnúť úplnú samostatnosť, musela ostať vo viditeľnej závislosti od mníšskej komunity, s ktorou tvorila celok: „od otca Filipa ... dostal štyridsať orechov". Svoradovo odchádzanie do pustovne počas pôstu prerástlo postupne do stáleho pustovníčenia. Mních síce prišiel do kláštora, ale napokon, zachovajúc si s ním kontakt, aj odišiel. V tomto vzťahu sa starec „učil“ rovnako ako jeho žiak. Učil sa trpezlivosti a pokore, ale v neposlednom rade aj slobode. Podľa K. Onascha²⁶⁴ mladý mních bol zviazaný bezpodmienečnou poslušnosťou. Avšak starec ju nesmel zneužiť, aby sa totiž jeho „žiak“ mohol rozhodovať slobodne, teda aby jeho duchovný rast bol na vysokej kvalitatívnej úrovni. Ten istý autor ďalej hovorí, že *starectvo* stálo na vysokej charizmatickej autorite, hoci jej niekedy konkuroval úrad. Pokiaľ ide o pomenovanie *starec*, nešlo nevyhnutne o starého človeka. Slovanské pomenovanie *starec* zodpovedá gréckemu *geron*. Bol to mních, ktorého charakterizovala osobná ľudská zrelosť. Jej znakom bolo poznanie Božích tajomstiev (*teológia*) a poznanie ľudských srdc alebo čítanie v ľudských srdciach (*kardiognózia*). Bola to duchovná priezračnosť, schopnosť vidieť skrze telo, priestor i čas.²⁶⁵ Keby Svorad tieto vlastnosti nemal, nemohol by mu byť zverený učeník. Keďže jeden druh starca na Východe je aj spovedník, niekedy sa diskutuje o tom, či by každý starec nemal byť aj kňaz. Do diskusie vstupuje napríklad otázka spovedného tajomstva atď. Sú to však zbytočné diskusie. Ľudská zrelosť sa tu predsa musela prejaviť predovšetkým v ľudskej dôvere. Samo spovedanie na Východe nebolo výlučne viazané na spovedníka. Penitent sa mohol vyspovedať aj Bohorodičke alebo svätcovi, a to pred príslušnou ikonou. Pravdaže, išlo o obdobu (dokonalejšiu) ľútosti, ktorá je regulárnou formou pokánia na Západe. Pokiaľ ide o Svorada Andreja, nie sú náznaky, že by bol kňazom. K dôvere, ktorú požíval uňho Beňadik, patrili aj skutočnosti, ktoré pokladal za čisto osobné (napr. nosenie reťaze). Beňadikovi ich dovolil spoznať, ale zároveň ho zviazal prísahou, aby o nich nikomu nehovoril do jeho smrti. Moment

²⁶⁴ Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Altkirche, s. 273.

²⁶⁵ Porov. Špidlík, T.: Spiritualita křesťanského Východu, s. 102.

Svoradovho starectva dáva nahliadnúť na osobu tohto svätca ako na osobu charizmatika na jednej strane a na druhej strane zasa potvrdzuje jeho príslušnosť k východnej duchovnosti. Túto príslušnosť možno konštatovať nielen z jeho pustovníctva, ale z pozície starectva aj z jeho duchovného partnerstva s učeníkom Beňadikom. V ňom sa zračí dispozícia lásky, z ktorej veriaci človek berie na seba úlohu spásy duše iného človeka. Svoradova pustovnícka samota nespočívala v izolácii a v nekomunikatívni, ktoré vedú človeka k chorobnému šialenstvu, ale tkvela v selektívnej samote, v ktorej modlitbovo komunikoval s Bohom a zároveň s človekom, o ktorom uveril, že mu ho Boh zveril. Zdá sa, že mních Beňadik takisto osobne dozrel aj v tejto charizmatickej dimenzii. V závere legendy sa spomína roztržka v tlupe zbojníkov, pri ktorej sa jeden z nich po bitke prebral do života. Príbeh sa podáva ako doklad Svoradovho zázraku, avšak táto rozprávačská dynamická pasáž obsahuje dva významné momenty. Po prvé je to fyzické a duševné uzdravenie, čosi ako metanoia, radikálne obrátenie. Po druhé však tu je aj získanie duchovného povolania, v ktorom z obráteného zbojníka sa stáva pustovník. Keďže Beňadik po Svoradovej smrti žil ešte tri roky, mohol tomuto obrátencovi odovzdať základnú inštrukciu o tom, ako dôstojne obstať na posvätnom mieste, za ktoré sa rozhodol, totiž v niekdajšej Svoradovej cele. V tej chvíli by sa vlastne z učeníka Beňadika stal starec. Prirodzene, nemusíme tu hneď myslieť na regulárne starectvo. V tomto prípade naň ani neboli naplnené podmienky. Beňadik prosto mohol obráteného zbojníka do istej miery usmerniť, ináč z jeho slov, že v cele bude navždy slúžiť Bohu a Svoradovi, vychodí, že obrátenec bol skôr ctiteľom sv. Svorada, ako dôsledným nasledovníkom v plnom mníšskom ideáli. Ak by sa stal mníchom, Maurus by iste nebol skúpy na ďalšie informácie o ňom. Inak možno vnímať túto pasáž, ak by bola peripetia o obrátencovi literárnym hagiografickým toposom, interpretujúcim Svoradovu reťaz ako „reťaz“ šírenia zbožnosti na základe archetypového modelu obrátenia: prenasledovateľ sa stáva apoštol, Šavol sa mení na Pavla.

Svoradov, ale aj Beňadikov „útek zo sveta“ s cieľom napodobniť anjelský život sa v texte legendy odráža v samom závere. Maurus ukončuje celý text

ódickým zvolaním, za ktorým nasleduje všeobecná sentencia o zásluhách pred Bohom. Nositeľom týchto zásluh je muž – Maurus namiesto epitetonu používa celé súvetie – „*ktorý sa viditeľne ukazuje ľuďom i oslobodzuje ich, hoci neviditeľný zaujíma miesto v zboroch anjelských*“. Záver legendy je presýtený informatívnosťou. Jednak sa tu konštatuje dosiahnutie východného mníšskeho ideálu, t. j. anjelského života – *zaujíma miesto v zboroch anjelských*, jednak sa tu pomocou syntaktického paralelizmu na základe protikladu *viditeľne – neviditeľný* odvoláva na jeho spásu a prebývanie v nebi. Svätorečenie je iba slávnostným formálnym aktom tejto skutočnosti.

Popri Svoradovom starectve ako charakteristickej východnoduchovnej črte jeho života aj v jeho pustovníctve badať praktiky úniku zo sveta, charakteristické pre *hesychiu* tejže proveniencie. Tri z nich sú osobitne výrazné: 1. *bývanie v jaskyni*, 2. *nosenie reťaze*, 3. *nespavosť*.²⁶⁶

O bývaní pustovníka v jaskyni sa Maurus v legende priamo nezmieňuje. Vychodí ono z tradície. Miesto jeho pustovníckeho pobytu sa určuje na Skalke pri Trenčíne. V Nitre na Zobore je v lese, v blízkosti niekdajšieho zoborského kláštora, jaskyňa, ktorá sa dodnes nazýva *Svoradova jaskyňa* alebo prosto *Svoradka*. Je možné, že túto jaskyňu svätý mních používal ešte počas svojho pobytu na Zobore na príležitostné pustovníčenie. V legende sa hovorí, že „*Andrej ... sa utiahol do pustovníckej samoty*“. Informácia sa rozširuje pri opise zázraku so zbitým zbojníkom. V tejto časti sa ono miesto nazýva celou. „*Zbojník ... povedal, že nikdy z tej cely neodíde*“. Zároveň z textu vysvitá, že cela je v lese, kde sa bitka strhla, alebo v blízkosti lesa. V príbehu so zbojníkom je aj synonymné pomenovanie *pustovňa*. Je teda viac ako pravdepodobné, že pustovník využil na svoj asketický pobyt v samote prírodný útvar, ktorý vstúpil do povedomia ľudí ako jaskyňa. Isté je, že takéto miesto bolo mimo obydí aj mimo kláštora, aby bola zaručená samota. Pustovníci bývajúci v jaskyni sa na Východe nazývajú *spelaiotai*.

Kovovú reťaz nosil Svorad Andrej opásanú okolo pása, lebo pri príprave jeho tela na pohreb nad pupkom zazreli uzol zviazaného kovu. Podľa legendy

²⁶⁶Porov. Pavlovič, J.: Tri prvky svätosvoradskej duchovnosti.

reťaz bola už kožou obtiahnutá, čím pisateľ naznačuje, že svätec sa takto mučil dlhšiu dobu. To isté platí aj o zmienke, že reťaz spôsobovala v tele svätca hnilobný rozklad. Nositelia reťaze sa na Východe nazývajú *siderophori*.

Postupné obmedzovanie spánku až za hranicu fyziologickej únosnosti pustovník praktizoval vnútornou koncentráciou na modlitbu a rozjímanie a vonkajšími pomôckami, ktorými si cvičil nespavosť, aby bedlil s Kristom. Tento typ sa nazýva *akometoi*. Svorad ako pomôcky používal na udržanie nespavosti ostré trstie a drevenú korunu obvešanú zo štyroch strán kameňmi.

Ako vidieť, pustovník sv. Svorad Andrej kombinoval metódy umŕtvovania, pričom pri ich výbere vychádzal z východnej tradície.

Fenomén mníšstva sa od 5. do 12. storočia prejavuje v celocirkevnom meradle natoľko výrazne, že táto doba sa nazýva *mníšskou érou*. Je to éra od sv. Benedikta z Nursie (zomrel r. 543) po sv. Bernarda (zomrel r. 1153). Kolískou mníšstva je východná cirkev, prvotná inšpirácia pochádza najmä z egyptských komunit. V priebehu stáročí sa mníšstvo na Východe a na Západe vyvíjalo a nadobúdalo nové kvality. Osobitný význam mníšstva treba vidieť v tom, že v misijnom prostredí utváralo mocné bašty duchovnosti, ktoré slúžili na vzdelávanie a duchovnú orientáciu ľudu. Mníšskou formáciou bola poznačená aj byzantská misia sv. Konštantína Cyrila a Metoda, čiže aj začiatky kresťanstva na Slovensku. Po násilnom prerušení činnosti byzantskej misie a po páde Veľkej Moravy práve mníšsky živel udržoval duchovnú kontinuitu s cyrilo-metodským obdobím. Je to pomerne nejasná doba. Ťažko v nej odhadnúť všetky prúdenia, ktoré mali vplyv na utváranie novej cirkevnej organizácie a na vnútrocirkevný život.

Zo širokej plejády životných skúseností niekdajšej cirkvi zostalo len niekoľko informačných fragmentov. Nazval som ich artefaktmi, lebo každý, napríklad jazykový prvok, čo aj na úrovni mena, prináša so sebou širšie významové konotácie a odkazuje na vecné súvislosti. Jednotlivé meno vždy je zasadené do akéhosi významového poľa. Niekedy máme na rekonštrukciu zmyslu

jeho použitia text, prípadne kontext, inokedy len holé pomenovanie, takže len interpretačne možno sa priblížiť k širšej významovej súvislosti. Interpretácia je výsledkom kríženia filologických, historických, teologických, religionistických a kulturologických informácií. Jej východiskom je text alebo mikrotext, ktorý v sebe skrýva celý príbeh.

Maurova legenda o živote dvojice svätcov Svorada Andreja a Beňadika nemôže byť len textom, sprostredkujúcim dnes neaktuálne preexponovaný príbeh askétov. Za jej povrchným čítaním nasleduje hĺbkové interpretačné čítanie, ktoré prináša okrem iného aj celkom zreteľné stopy o tom, že títo svätci sú nositeľmi východnej duchovnosti, a tak aj pokračovateľmi a rozvíjateľmi cyrilometodského dedičstva. Nemalú zásluhu na jeho zachovaní má biskup blahoslavený Maurus, ktorý sa stal prvým autorom v dejinách slovenskej literatúry. V podstate však sa k tejto pozícii dostal nevedomky, až novodobá literárna história ho takto eviduje. Maurus vlastne začal zostavovať bohoslužobný text a oslavu svätcov. Vytvoril čítanie do horológia.²⁶⁷ Ostatné zložky propria na Západe sú známe z dnešného Rímskeho misála, miestne východné cirkvi svoj dlh zatiaľ nesplatili. V tomto smere možno privítať iniciatívu Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, ktorá utvorila tropár sv. Rastislavovi z príležitosti jeho svätorečenia r. 1994. Ako vidieť, dávne príbehy svätcov môžu aj takto ožívať v anamnetickom myslení súčasnosti.

²⁶⁷ V štúdií, ako sa už uvádza vyššie, sa používa vžitý termín legenda, pokiaľ ide o Maurovo literárne dielo, hoci tento termín kolide so silno negatívnym vplyvom významu „vymyslená rozprávka“. Sám autor Maurus dáva svojmu žánru meno vita, teda život. Podobne je to pri staroslovienskych pamiatkach, ktoré sa nazývajú žitie. Ktorýkoľvek z týchto termínov je vhodnejší ako termín legenda.

5 Záver

Cyrilo-metodská tradícia predstavuje religionistický a kultúrny fenomén s nadnárodnou a interkonfesionálnou platnosťou, preto ju právom možno pokladať za sprostredkúvateľku európskej integrity.

Interpretačné sondy v tejto monografii zostávajú v skromnom úzadí, dotýkajú sa len akoby fragmentov, vo forme či už jazykových, alebo tematických, ktoré však napomáhajú utvoriť celostný obraz o tejto tradícii.

Objektivita interpretačných techník jazykovedy a literárnej vedy približuje výklad byzantsko-slovanského pojmoslovia cyrilo-metodskej epochy k realite, odbúravajúc tak mýtus, ideologizáciu a určité romantizovanie predstáv o tejto epoche. Prirodzene, v centre našej pozornosti stojí úsilie o prehĺbenie poznania javov, ktoré sa stali predmetom výskumného záujmu práve preto, že ich sprevádzali pochybnosti, istá miera neurčitosti, alebo sa im dosiaľ venovalo len málo pozornosti. Povaha veľkých kultúrnohistorických tradícií predstavuje relatívne uzavretý kánon, nemožno tu teda očakávať otváranie „veľkých tém“, tobôž nie prevratne nové interpretačné výsledky. Stratégiou drobných textovointerpretačných krokov však možno vecne špecifikovať štruktúrne prvky kultúrnych makroštruktúr, prípadne odstrániť daktoré vžitie omyly v podávaní ich jednotlivostí. V tejto drobnej práci – či už ide o výklad tzv. definície filozofie podľa Konštantína, ďalej o náčrt vrstiev pohanskej a kresťanskej motivovanej toponymie, alebo o indikovanie byzantsko-slovanských rezíduí v povelkomoravskom období – sa naplňajú vedeckovýskumné ciele autorov, pre ktorých súhrnným a zjednocujúcim štruktúrnym modelom je jazykovo alebo širšie kulturologicky definovateľný replikátor, odkazujúci prostredníctvom aspoň jednej aplikácie invariantu na reťazec variantov.

6 Literatúra

Antológia staršej slovenskej literatúry. Zost. J. Mišianik. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1981. 872 s.

ARVAT, N. N. – SKIBA, J. G.: *Drevnerusskij jazyk.* Kyjiv : Golovnoe izdatel'stvo objedinenija Vysča skola, 1977. 216 s.

AVENÁRIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992. 279 s.

BAGIN, A.: *Vybrané kapitoly zo slovenských cirkevných dejín.* Bratislava : SSV v CN, 1984. 214 s.

BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. 832 s.

BLACKMOREOVÁ, S.: *Teorie memů. Kultura a její evoluce.* Praha : Portál, 2001. 236 s.

BRÜCKNER, A.: *Słownik etymologiczny języka polskiego.* Warszawa : Wiedza powszechna, 1957. 808 s.

BULGAKOV, S. V.: *Nastol'naja kniga dľa svajščenno-cerkovno-služitelej.* Charkov : Tipografija gubernskago pravlenija, 1900. 1274 s.

Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Tomus 1. (805 – 1235; 1971; 472 s. + 32 s. prílohy), 2. (1235 – 1260; 1971; 640 s. + 32 s. príloha). Ed. R. Marsina. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

ĎJACĚNKO, G.: *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovarь.* Izdatel'skij otdel Moskovskogo patriarchata. Moskva : Izdatel'stvo „Posad“, 1993. 1120 s.

- DOSTÁLOVÁ, R.: *Byzantská vzdělanost*. Praha : Vyšehrad, 1990. 416 s.
- ŘURIŠIN, D. a kol.: *Medziliterárny centrismus stredoeurópskych literatúr*. České Budějovice : Pedagogická fakulta Jihočeské university, 1998. 159 s.
- ESSJa Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov*. Zv. 4. (1977, 236 s.), 17. (1990, 272 s.) Ed. O. N. Trubačov. Moskva : Izdatel'stvo Nauka.
- ESUM Etymolohičnyj slovnyk ukrajinskoji movy*. Zv. 1. (A – H, 1982, 630 s.), 2. (D – kopci, 1985, 572 s.). Ed. O. S. Meľnyčuk. Kyjiv : Naukova dumka.
- FASMER, M.: *Etimologičeskij slovar ruskogo jazyka*. Z nem. originálu preložil a doplnil O. N. Trubačov. Zv. 2. (E – muž, 1967, 672 s.), 4. (T – jaščur, 1973, 852 s.) Moskva : Izdatel'stvo Progress.
- FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Bez udania miesta a vydavateľstva, 1990. 101 s.
- FRICKÝ, A.: *Ikony z východného Slovenska*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1971. 172 s.
- GERGELYI, O.: *Nitra*. Bratislava : Vyd. Šport, 1969. 128 s. + 16 príloh.
- HAUPTOVÁ, Z.: Der altkirchenslawische Vers und seine byzantinischen Vorbilder. In: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9. –11. Jahrhundert*. Hrsg. V. Vavřínek. Praha, 1978, s. 335-360.
- HLADKÝ, J.: *Hydronymia povodia Nitry*. Trnava : Pedagogická fakulta TU, 2004. 294 s.
- HLADKÝ, J.: O jednom vlastnom mene zo Zoborskej listiny. In: *Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis*. Ed. J. Pavlovič. Trnava: Pedagogická fakulta TU, 2011, s. 13 – 18.

HLADKÝ, J.: *Hydronymia povodia Dudváhu*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2011. 198 s.

HOLINKA, R.: *Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska*. Bratislava. Časopis učenej spoločnosti Šafaříkovej. Roč. VIII., č. 4, 1934, s. 304 – 352.

HOSÁK, L. – ŠRÁMEK, R.: *Místní jména na Moravě a ve Slezsku*. Zv. 2. (M – Ž). Praha : Academia, 1980. 964 s.

HROMÁDKA, J.: *Vrbovce 1394 – 1994. Od histórie k súčasnosti. Publikácia k šestoročnici obce Vrbovce*. Vrbovce : Obecný úrad Vrbovce, 1994. 89 s.

HSSJ *Historický slovník slovenského jazyka*. Zv. 1. (A – J; 1991; 536 s.), 2. (K – N; 1992; 616 s.), 5. (R – Š; 2000; 692 s.), 6. (T – V; 2005; 700 s.). Ed. M. Majtán. Bratislava : Veda.

CHALOUPECKÝ, V.: *Staré Slovensko*. Bratislava : Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1923. 444 s. + 5 s. príloha.

CHROPOVSKÝ, B.: *Slovensko na úsvitu dejín*. Bratislava : SPN, 1970. 196 s. + 64 s. prílohy.

JOZEFOVIČ, M.: *Názvy obcí Senického okresu*. In: *Záhorie*, vlastivedný časopis, 2012, roč. 21, č. 2, s. 2 – 5.

JUDÁK, V.: *Hviezdy slovenského neba*. Partizánske : Naše kníhkupectvo, 1993. 133 s. + 14 príloh.

JUDÁK, V.: *Kristova Cirkev na ceste*. Ilustrované cirkevné dejiny. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 335 s.

KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 4. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2009. 1450 s.

KOTT, F. Š.: *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický*. Zv. 1. – 7. Praha : Tiskem a nákladem knihtiskárny Josefa Koláře, 1878 – 1893.

KP JUDÁK, V. – POLÁČIK, Š.: *Katalóg patrocínií na Slovensku*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK v Bratislave, 2009. 476 s.

KRAJČOVIČ, R.: *Názvy záhorských miest a obcí*. In: *Záhorie*, 1993, roč. 2, č. 1, s. 10 – 11.

KRAJČOVIČ, R.: *Lexika toponymie v Požitaví*. In: *Z vývinu slovenskej lexiky*. Ed. R. Kuchar. Bratislava : Veda, 1993, s. 57 – 66.

KRAJČOVIČ, R.: *Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest*. Bratislava : Literárne a informačné centrum, 2005. 232 s.

KRAJČOVIČ, R. – ŽIGO, P.: *Dejiny spisovnej slovenčiny*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave vo Vydavateľstve UK, 2006. 252 s.

KrČr. *Kronika obce Čáry*. Čáry, 2006. Rukopis.

KRŠKO, J.: *Terénne názvy Muránskej doliny*. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied UMB, 2001. 232 s.

KÚTNIK, J.: *O pôvode pustovníka Svorada*. In: *Nové obzory 11*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1969, s. 5 – 122.

KÚTNIK ŠMÁLOV, J.: *Prvý učiteľ slovienskeho národa. Život Konštantína Filozofa, rehoľným menom Cyrila*. Bratislava : Lúč, 1999. 200 s.

LACKO, M.: *Svätý Cyril a svätý Metod*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1993. 222 s. + 32 s. príloha.

LUKOVINY, Ľ.: Filozofia v 9. storočí (textovo-sémantická analýza Života Konštantína). In: *Slavica Slovaca*, 2008, roč. 43, č. 1, s. 13 – 14.

LUTTERER, I. – MAJTÁN, M. – ŠRÁMEK, R.: *Zeměpisná jména Československa : Slovník vybraných zeměpisných jmen s výkladem jejich původu a historického vývoje*. Praha : Mladá fronta, 1982. 376 s.

MACHEK, V.: *Etymologický slovník jazyka českého*. 5. vydanie. Praha : NLN, s. r. o., 2010. 868 s. ISBN 978-80-7422-048-7

MAJTÁN, M.: *Z lexiky slovenskej toponymie*. Bratislava : Veda, 1996. 192 s.

MAJTÁN, M.: *Názvy obcí Slovenskej republiky : Vývin v rokoch 1773 – 1997*. Bratislava : Veda, 1998. 600 s.

MAREK, M.: *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin : Matica slovenská, 2006. 519 s.

MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. In: *Korene nášho duchovného bytia – život a dielo Konštantína Filozofa*. Materiály z konferencie konanej 28. – 29. októbra 1998 v Nitre. Red. E. Krošláková – Ľ. Kralčák. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa – Filozofická fakulta, 1999, s. 27 – 37.

MATEJKO, Ľ.: *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Bratislava : Vydavateľstvo Q.M., 2004. 219 s.

MIKO, F.: *Význam, jazyk, semióza*. Nitra : Vysoká škola pedagogická, 1994. 140 s.

MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1977. 336 s.

MINÁRIK, J.: *Úvod do štúdia staršej slovenskej literatúry*. Literárne texty. Bratislava : Univerzita Komenského, 1980. 208 s.

MÚCSKA, V.: *Kronika anonymného notára kráľa Bela*. Budmerice : Vydavateľstvo Rak, 2000. 162 s.

ONASCH, K.: *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Berlin / München : Buchverlag Union, 1993. 447 s. + 80 obrázkových príloh.

ONDRUŠ, R.: *Blízki Bohu i ľuďom*. Bratislava : Tatran, 1991. 728 s.

PAVLOVIČ, J.: Tri prvky svätosvoradskej duchovnosti. In: *Katolícke noviny*, roč. 106 (142), č. 28, 14. 7. 1991, s. 13.

PAVLOVIČ, J.: Byzantsko-slovanské artefakty postcyrilometodského Slovenska. In: *Medziliterárny centrismus stredoeurópskych literatúr*. Ed. D. Ďurišin. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 1998, s. 84 – 87.

PAVLOVIČ, J.: Artefacts byzantino-slaves de la Slovaquie postcyrillo-methodienne. In: *Centrisme interlittéraire des littératures de l'Europe centrale*. Brno : Masarykova univerzita, 1999, s. 93 – 97.

PAVLOVIČ, J.: O prekladateľstve Konštantína Filozofa a o pôsobení byzantskej misie na Veľkej Morave. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34, 1999, č. 2, s. 69 – 78.

PAVLOVIČ, J.: *Prednášky zo štylistiky slovenčiny*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2011. 160 s.

PAVLOVIČOVÁ, K.: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I). In: *Slavica Slovaca*, 2007, roč. 42, č. 1, s. 3 – 19.

Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopedičskij slovarь. 2. zv. Moskva : Koncern Vozroždenije, 1992. 2464 s.

PRAŽÁK, R.: Nejstarší uherská legenda *Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti* v širších historických a kulturních souvislostech své doby. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university*. Rada historická, č. 28, roč. XXX, Brno : Universita J. E. Purkyně, 1981, s. 207 – 224.

PUCKO, V.: Počátky křesťanského umění u Slovanů. In: *Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv. Metoděje, arcibiskupa Velké Moravy*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1985, s. 199 – 236.

RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1990. 212 s.

RATKOŠ, P.: *Veľkomoravské legendy a povesti*. Edícia Hviezdoslavova knižnica. Bratislava : Tatran, 1990. 168 s.

RDSI. *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae*. T. 1. (1301 – 1314; 1980; 654 s.), 2. (1315 – 1323; 1987; 636 s.). Ed. V. Sedlák. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

REJZEK, J.: *Český etymologický slovník*. Praha : LEDA, 2001. 752 s.

RIEGER, L.: *Slovník náučný*. Praha : Kober a Markgraf, 1860. 1028 s.

Rímsky misál. Rím : Typis polyglottis Vaticanis, 1981.

SREZNEVSKIJ, I. I.: *Slovarь drevnerusskogo jazyka*. 3. zv. Moskva : Kniga, 1989. 910 s.

STANISLAV, J.: *Zo života slov a našich predkov*. Bratislava : Štátne nakladateľstvo, 1950. 95 s.

STANISLAV, J.: *Dejiny slovenského jazyka*. Zv. 3. Texty. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1967. 552 s.

STANISLAV, J.: *Slovenský juh v stredoveku*. Zv. 2. (2004). 2. vydanie. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2004. 532 s.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995. 2624 s.

ŠMELÍK, Ľ.: Poznámky k antroponymii Záhoria. In: *Jazyková a mimojazyková stránka vlastných mien. Zborník referátov z 11. slovenskej onomastickej konferencie (Nitra, 19. – 20. máj 1994)*. Zost. E. Krošláková. Bratislava – Nitra : Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra SAV – Katedra slovenského jazyka Vysokiej školy pedagogickej v Nitre, 1994, s. 124 – 128.

ŠMILAUER, V.: *Vodopis starého Slovenska*. Praha – Bratislava : Nákladem Učené společnosti Šafaříkovy, 1932. 564 s. + 3 s. prílohy.

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu*. Rím : Křesťanská akademie Velehrad, 1983. 437 s.

TKÁČIKOVÁ, E.: Literárna kultúra na stredovekom Slovensku. In: SEDLÁK, I. a kol.: *Dejiny slovenskej literatúry I*. Bratislava : Literárne informačné centrum / Martin: Matica slovenská, 2009, s. 10 – 42.

UHLÁR, V.: Ľudová etymológia a toponomastika. Dokončenie. In: *Kultúra slova*, 9. roč., 1975, č. 6, s. 208 – 212.

USPIENSKI, L.: *Teologia ikony*. Poznań : W drodze, 1993. 221 s.

VARSÍK, B.: *Zosídlenia západného a stredného Slovenska v stredoveku*. Bratislava : Veda, 1984. 260 s.

VARSÍK, B.: *Slovanské (slovenské) názvy riek na Slovensku a ich prevzatie Maďarmi v 10. – 12. storočí. Príspevok k etnogenéze Slovákov*. Bratislava : Veda, 1990, 184 s.

VASÍL, C.: *Prví slovanskí svätci*. Košice : Byzant, 1996. 72 s.

VASÍL, C. – MARINČÁK, Š.: *Svätý Demeter Solúnsky*. Bratislava : Aloisianum, 1997. 60 s.

VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské 863 – 885*. Praha : Lidová demokracie, 1966. 289 s. + 16 príloh.

VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : SSV v CN, 1977. 510 s.

VLAŠÍN, Š. a kol.: *Slovník literární teorie*. Praha : Československý spisovatel, 1977. 472 s.

VM II *Die zweite militärische Vermessung. Kartenprofilen des Königreich Ungarn und Banat von Temes (1806 – 1869)*. A második katonai felmérés. Budapest: Arcanum, 2005 (tzv. II. vojenské mapovanie; DVD vydanie).

VSO *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku*. Zv. 1. (A – J, 1977, 528 s.), 2. (K – R, 1977, 520 s.), 3. (S – Z, 1978, 536 s.). Ed. M. Kropilák. Bratislava : Veda.

WIMMER, G. a kol.: *Úvod do analýzy textov*. Bratislava : Veda, vyd. SAV, 2003. 344 s.

ZÁVODNÝ, A.: *Etnické vplyvy na hydronymiu záhorskeho regiónu*. In: *Mnohotvárnosť a špecifickosť onomastiky : IV. Česká onomastická konferencia*. Ed. J. David et al. Ostrava – Praha, 2010, s. 515 – 521.

ZÁVODNÝ, A.: *Hydronymia slovenskej časti povodia Moravy*. Trnava: Pedagogická fakulta TU, 2012. 496 s.

ZULEHNER, P. M.: *Církev: přístřeší duše. Situace a perspektivy dnešní církve*. Praha : Portál, 1997. 104 s.

ŽEŇUCH, P.: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda SAV, 2002. 288 s.

Život a Regula sv. otca Benedikta od sv. pápeža Gregora Veľkého. Vyd. Slovenskí benediktíni v Clevelande. Ohio, 1933. 141 s.

Internetový zdroj:

Plavecký Štvrtok – informačný portál obce. História obce. Dostupné na: <http://www.obecplaveckystvrtok.sk/o-obci/historia-obce> [2013-11-18].

Názov: Cyrilo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii

Autori: doc. PhDr. Juraj Hladký, PhD.; doc. PaedDr. Jozef Pavlovič, PhD.;

Mgr. Kristína Pavlovičová, PhD.; PaedDr. Andrej Závodný, PhD.

Vydanie: prvé

Vydala: Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Rozsah: 124 strán

ISBN 978-80-8082-752-6