

SLAVICA SLOVACA

Ročník 56 • 2021 • 3

SLAVISTIKA

Hlavný redaktor: Peter Žeňuch

Redakčná rada:

Mojmír Benža, Erika Brtáňová, Václav Čermák (Česká republika), Mária Dobříková, Ján Doruľa, Viera Kováčová, Júlia Dudášová-Kriššáková, Adriana Ferenčíková, Martin Hurbanič, Daniela Konstantinová (Bulharsko), Jaromír Krško, Ján Lukačka, Šimon Marínčák, Cyril Vasiľ (Taliansko), Desislava Najdenova (Bulharsko), Anita Račáková, Jan Stradomski (Poľsko), Elena S. Uzeňová (Ruská federácia), Peter Zubko, Peter Žeňuch

Výkonná redaktorka: Svetlana Šašerina

Technický redaktor: Martin Žeňuch

Adresa vydavateľa a sídlo redakcie:

© Slovenský komitét slavistov, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, IČO: 30842913

© Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, IČO: 31750940

OBSAH

ŠTÚDIE

R. NEMEC: O kríze a jej príčinách v kontexte európskej spoločnosti podľa Jána Patočku	313
I. A. СЕДАКОВА: Кризис как благо: от нетрадиционных ценностей к традиционным	321
K. МИЧЕВА-ПЕЙЧЕВА: Трансформации на аксиологичната парадигма по време на криза	332
M. КИТАНОВА: Отражението на кризата COVID 19 върху системата от ценности на българското общество.....	340
E. BRTÁŇOVÁ: Prírodná katastrofa ako príležitosť k náprave	359
P. ŽEŇUCH: Отверзи намъ милосердія двери: revitalizácia hodnotového systému a mariánska duchovná tradícia.....	366
L. BLAŽENCOVÁ: Revitalizácia duchovných hodnôt v období morovej epidémie: Píseň o morovém nakažení (1759)	378
T. VRÁBLOVÁ: Zrkadlo života v okamihu smrti alebo prípad Gabriela Hruškovica (interpretačné aspekty literárneho synkretizmu).....	390
C. ШАШЕРИНА: Интерпретация системы ценностей в гомилетической традиции под Карпатами.....	398
P. ZUBKO: Tangenty latinsko-byzantského spolužitia pod Karpatmi ako príležitosť pre revitalizáciu hodnôt.....	403
G. С. БАРАНКОВА: Кризисные явления в древнерусской книжной культуре XIII-XV веков: сохранение традиций и инновации	409
E. В. БЕЛЯКОВА: «От того Божии гнев на нас и многие казни и последний суд» (к проблеме осмысления кризисных ситуаций в православной книжности)	420
E. С. УЗЕНЁВА: Система ценностей болгар-мусульман региона Фракия в Греции: метаморфозы XXI века.....	428
V. МИЧЕВА: Антикризисни езикови стратегии в книжнината от 17. век	438
E. МИРЧЕВА: „Не си прави кумир“ – иконоборството в ранната славянска книжнина (предварителни бележки).....	448
M. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА: Лъжата в антиеретическата полемика през Средновековието	462

SPRÁVY A RECENZIE

M. DUDOK: Slavist(ik)a v čase a priestore. Akademik Predrag Piper (1950 – 2021)	469
J. KURÁK: ŽEŇUCH, P. – ZUBKO, P.: Michal Bradač – Rukovát' cirkevných dejín / Михаилъ Брадачъ – Слѣпотомъ Історіи Церковныя.....	472
L. BELICAJOVÁ: Mariánska úcta ako jeden z prejavov kultúry slovenského národa	475
M. НАБОК: «Українська фольклористична енциклопедія» в колі міжнародних студій.....	478

SLAVICA SLOVACA

Ročník 56 • 2021 • 3

SLAVISTIKA

ŠTÚDIE

RASTISLAV NEMEC*

O kríze a jej príčinách v kontexte európskej spoločnosti podľa Jána Patočku¹

NEMEC, R.: On the crisis and its causes in the context of European society according to Ján Patočka. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 313-320 (Bratislava).

The crisis is used to be reflected as synonymous with the collapse of economic and social values that are going to be systemically treated. However, the essence of this concept goes much deeper – it reaches behind social options and political presentations. It goes deeper towards a human inside a towards basic human values. The transformation of society from traditional into industrial one has brought plenty of changes – inter alia - deep materialization of human desire. And - according to Patočka – each human being must experience crisis because it naturally leads to disappointment and desilusion. But, from crisis comes a great expectation of hope – that is sign of our inner, spiritual basis we have to refine Crisis, society, economics, rationalism, hypertrophy of reason, spiritual foundations

Úvod

Kríza ako fenomén vnímaný jednak na úrovni jednotlivca a jednak na úrovni spoločnosti sa stal za posledných sto rokov asi najviac skloňovaným termínom. Osobitne o tom svedčia niektoré filozofické diela, ktoré od začiatku dvadsiateho storočia už aj v názve signalizujú urgentnosť a aktuálnosť témy. Napr. Solovjovovo dielo *Kríza západnej filozofie*, Husserlova *Kríza európskych vied*, Arendtovej *Kríza kultúry*, z nefilozofických diel Sorokinova kniha *Kríze nášho veku* či rozličné prednášky a eseje, patrí sem napríklad aj známa stať od P. Ricoeura o *Kríze subjektu* alebo J. Tischnerova štúdiá *Kríze moderného myslenia*² a mnohé ďalšie.³

V týchto dielach možno chronologicky pozorovať náznaky toho, že pojem krízy sa prestáva vnímať len ako subjektívna a individuálna záležitosť, ale čoraz viac sa prežíva globálne či už z pohľadu jednotlivých štátov, alebo kontinentov. Aj samotný termín kríza poukazuje na niečo kritické, na hraničnú, vyostrenú situáciu, na nesprávne rozloženie dôrazu v spoločnosti, na nerovnováhu inštitúcií či prípadný nesúlad proklamovaných a žitých hodnôt. V prípade konkrét-

* Prof. PhDr. Rastislav Nemec, PhD., Katedra kresťanskej filozofie, Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, email: rastislav.nemec@truni.sk.

¹ Príspevok je výsledkom riešenia projektu VEGA 1/0637/20 Podnety zo stredovekej filozofie v dnešnom myslení.

² Husserl, E.: *Kríze evropských věd*. Praha: Academia, 1996; Arendtová, H.: *Kríze kultury*. Praha: Mladá fronta, 1994; Solovjov, V. S.: *Kríze západní filosofie*. Velehrad-Roma: Refugium, 2001; Sorokin, P.: *Kríze našeho věku*. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, 1948; Ricoeurova i Tischnerova esej vyšla v zborníku Pechar, J. (ed.): *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha: FI ČAV, 1992. Zo slovenských uvedme napríklad Šťahel, R.: *Pojem krízy v environmentálnom myslení*. Bratislava: Iris, 2019.

³ Okrem týchto autorov-filozofov spomeňme aj Dawson, Ch.: *Kríze západní vzdelanosti*. Praha: SPN, 1992 a tiež Guenon, R.: *Kríze moderního světa*. Praha: Herrmann & synové, 2002.

neho človeka sa pod týmto termínom väčšinou myslí na nesúlads myslenia a konania, ktorý ho uvádza do krízy, na nerovnováhu jeho jednotlivých hmotných a duchovných potrieb či obchádzanie niečoho, čo by sme mohli identifikovať aj ako niečo dôležité. Spoločnosť i jednotliviec sa napriek svojej základnej rovnováhe často dostáva (aj) do eticky konfliktných situácií, ktoré tiež uvádzajú do hraničnej situácie. Mohli by sme dokonca skonštatovať, že čím na vyššom vrchole vedeckého pokroku sa individuum, spoločnosť či civilizácia nachádza, tým častejšie je konkrétny vedecký výdobytok sprevádzaný novými a vážnymi socio-politickými výzvami a vskutku aj problémami, ktoré sa, prirodzene, tiež dajú vnímať ako „kritické“.

Chceme tu interpretovať dve eseje J. Patočku („Duchovní základy naší doby“ a „Doba poevropská a její duchovní problémy“⁴), ktoré sa vyslovene dotýkajú problematiky krízy, reflektujú ju v kontexte slovanskej i európskej duchovnej situácie a kladú ju vyslovene do vzťahu s rozvíjajúcou sa „technickou“ situáciou vo vtedajšej spoločnosti.

„Vědotechnika“ ako problém

Keď Jan Patočka píše v roku 1970 svoju esej „Duchovné základy našej doby“,⁵ vychádza myšlienkovito z tém, ktoré sú pre jeho úvahy v tomto čase veľmi významné. Toto obdobie sa dá odlíšiť od ostatných jeho statí a prednášok najmä v súvislosti s rokom 1968 a ruskou bloádou,⁶ ktorou sú jeho texty nadmieru poznačené. Z tohto textu na prvý pohľad prýti akási skepsa v otázke možnosti duchovného základu spoločnosti – vo svete, ktorý popiera, neguje duchovnosť vôbec a v ktorom idealizmus v myslení zdanlivo nemá miesto. Patočka však následne predkladá svoju podrobnejšiu víziu, opierajúc sa o niektoré, pre neho neakceptovateľné interpretácie historika Barraclougha.⁷ O jeho myšlienky opiera svoje uvažovanie týkajúce sa techniky a novodobých výziev, ktoré akoby naplňali všetky nesplnené očakávania minulosti. Barracloughova pozitívna vízia technicky vybaveného sveta neladí s Patočkovou kritickou víziou dejín v dvoch bodoch.

Kým Barraclough do istej miery naivne verí, že sa od šesťdesiatych rokov európsky vplyv dostáva do úzadia a že sa vďaka vede a pokroku pripravuje obrovský skok vpred (čo bude mať za výsledok novú, úplne odlišnú spoločnosť – poeurópsku), podľa Patočku platí, že výsledkom tejto novej koexistencie politických a mocenských celkov bude „svet, ktorý bude pravým opakom idylky“⁸ a ktorý nebude o „novom duchu doby“. Skôr si myslí, že bude výsledkom predošlej, rozumnej novovekovej filozofie nastolenej situácie, ktorá vyvrcholila v uzavretom a absolútnom subjekte.⁹

Je pravda, že *technologický boom* v tomto čase mnohých filozofov (nielen historika Barraclougha) viedol k uvažovaniu nad tým, že ľudstvo speje k „dokonalej civilizácii“. S týmto na pohľad optimistickým tvrdením Patočka nesúhlasí. Podľa neho nie je „vědotechnika“ ničím výnimočným. Nie je ani „duchovnosťou“, ktorá by mala vyjadrovať radikálnu transformáciu

⁴ Tematicky sa s týmito esejami (i z časového hľadiska) spája aj J. Patočkova práca s názvom Komenský a otvorená duša (pozri Patočka, J.: Komeniologické studie II. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 337-351).

⁵ Esaj vyšla pôvodne v časopise Křesťanská revue (1979, č. 37, s. 33-40), aj keď jej prvá časť bola napísaná v nemčine a publikovaná na inom mieste. V roku 1977 bol tento text zaradený do zborníka, ktorý sa archívuje pod názvom *Umění a filosofie*, sv. 2. Na stranách XVI-XXXVI. Ivan Chvatík zaradil túto esej ako prvú do zbierky *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

⁶ Chvatík, J.: Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy. In: *Reflexe* 1996, roč. 16, č. 6, s. 2-4.

⁷ Barraclough, G.: *An Introduction to Contemporary History*. New York: Basic Books, 1964.

⁸ Patočka, J.: Duchovné základy života v naší době. In: *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 27 a tiež Patočka, J.: Doba poevropská a její duchovní problémy. In: *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 40.

⁹ Cajthaml, M.: *Evropa a péče o duši*. Patočkovu pojetí duchovních základů, Praha: OIKOYMENH 2010, s. 120.

kultúry, techniky či politiky. Podľa neho je výsledkom základného vplyvu prírodných vied, ktoré zažívajú veľký *boom* práve touto „starosťou o svet“ namiesto „starosťou o dušu“. Záujmom o okolie, ktorého podstatou je túžba „zmocniť sa“. Pričom výsadou a základom európskeho, teda toho československého pre Patočku, je to, čo by sme mohli nazvať „starosťou o dušu“.

Patočka vidí, že ruka v ruke s týmto optimistickým nadšením v otázke techniky vzrastá materialita ľudského záujmu. A tak na jednej strane sa súčasnému človeku ponúka vytúžené naplnenie snov dosiahnuté prostredníctvom „vêdotechniky“, a tým nadchádza epocha optimizmu, na druhej strane bude toto naplnenie zastierať „tieň kolosu“ a „nadľudské kolosálne problémy“.¹⁰ Vidí, že sa tým od ľudí bude vyžadovať „nevídaná kázeň“. Patočka si totiž kriticky uvedomuje, že nástup takéhoto *technologického boomu* prináša nielen nové pozitívne výzvy, ale aj kompletnú štrukturálnu premenu spoločnosti a s ňou aj zmenu myslenia, ktorá je zdrojom „novej racionality“.¹¹

Poukazuje tak na hlboké spojenie troch inštancií: techniky, práce a rozumu, ktorý ich kladie do hlbšieho súvisu. Veľký nástup práce mení povahu (fyzickej) práce na prevažne duševnú. Práca tak neostáva len v práci, ale kráča s nami všade¹² tak, ako sa postupne technika prepracúva do našich domácností. Racionalita človeka sa správa rovnako invazívne a pretavuje sa do nej naše pracovné naladenie. Z hľadiska práce sa považuje takýto prichádzajúci svet za jednoduchší, ale z hľadiska duchovnej nad ním visí otáznik: Bude takýto svet, v ktorom sa realizujú naše sny ako v rozprávke, aj „šťastnejší“? Podľa Patočku tento blahobytnější svet čoraz viac naplňa aj odvrátená stránka šťastia, ktorým je sklamanie sprevádzané pocitom nedostatku a prázdnoty. Ľudstvo tak charakterizujú „kolosálne možnosti“, „nevídané potencie, ale daňou za túto dokonalosť a jej realizáciu je pocit nenaplnenia, v ktorom sa permanentne človek ako občan nachádza. Nenaplnia sa predpovede a nenaplnia sa pocity šťastia. Budúcnosť, ktorá sa okamžite realizuje pod našimi rukami, sa mení na permanentnú a definitívnu prítomnosť.“

Niečo podobné, čo poznal Patočka pri pohľade na československú spoločnosť, charakterizuje aj našu dnešnú situáciu. Príliš nekritický optimizmus voči prírodným vedám a technike a pokroku nastavuje pohľad ľudí smerom do budúcnosti. Podstatou takto nastavenej spirituality budúcnosti je akási náboženská ochota zomrieť v pracovnom nastavení, pričom účelom je nekonkrétna a príliš efemérna myšlienka. Heroická obeta, ktorá spočíva v identifikácii s touto mentalitou, býva odobrená silným davovým impulzom. Inak sa ani podľa neho dve svetové vojny nedajú vysvetliť. Výsledkom čoraz lepšej výbavy a progresu sú však paradoxne väčšie konflikty, ktoré sú podľa Patočku budúcnosťou.

Naša otázka, ktorá sprevádza toto naše uvažovanie, znie: Čo vlastne podľa Patočku vyvoláva krízu? Je to len sám nástup „vêdotechniky“? Čo ustanovuje hranicu medzi tou starou a novou spoločnosťou, starou Európou a „novou civilizáciou“? Je to len spomínaný dvojzáprah (dvoj-spreží)¹³ – dvojité postavenie, v ktorom sa človek a spoločnosť nachádza?

Do seba uzavretý subjekt a duša otvorená celku reality

M. Cajthaml výstižne poznamenáva,¹⁴ že *gros* týchto dvoch esejí z roku 1970 u Patočku treba klásť do súvisu s jeho prácou z tohto obdobia pod názvom „Komenský a otvorená duša“. Predovšetkým pre tému „otvorenej duše“, ktorá, ako sa zdá, úzko súvisí s obidvoma esejami.

¹⁰ Patočka, J.: *Duchovné základy života v našej dobe*, c. d., s. 18.

¹¹ O tomto krízovom „predpoklade“ západnej kultúry písal už Pitirim Sorokin v diele *Krise nášho veku*, s. 10.

¹² Pieper, J.: *Voľný čas a kult.* Trnava: FF TU, 2017, s. 55.

¹³ Patočka, J.: *Duchovné základy života v našej dobe*, c. d., s. 18.

¹⁴ Cajthaml, M.: *Evropa a péče o duši*, c. d., s. 121.

Tematika duše-duchovnosti, vedy a techniky a individuálnej krízy tak dostáva práve kvôli nej jasnejšie kontúry.

Najlepšie si ju však priblížime tým, keď budeme vychádzať z charakteristík jej protikladu, teda z vnímania „uzavretej duše“. Tá je podľa Patočku „akoby do seba uzavretá navonok ohraničená pevnina, ktorá neprijíma nič mimo seba. Jej autonómia ju zbližuje s absolútnom, dokonca ju ním definuje. Preto nie je nič, čo by jej bolo vonkajšie, čo by zvonku mohlo tvoriť hranice jej nekonečnosti alebo byť príčinou obmedzenia jej slobody.“¹⁵ Takáto duša sa pre svoju uzavretosť a domnelú nekonečnosť môže stretnúť len sama so sebou, neexistuje pre ňu nič, čo by sme mohli nazvať niečím, čo je „nad“ niečím „druhým“, niečím, čo by presahovalo jej individualitu. Takéto „zotrvanie v sebe“ musí subjekt privádzať do krízy práve tým, že sa tento subjekt absolutizuje a podľa Patočku je dôvodom krízy samej. Jej nárok na absolútnosť a nekonečnosť sa nezhoduje s jej požiadavkou na duchovnosť či s potrebou niečoho hlbšieho. To však neznamená, že sa tákáto kríza týka len jej samej.

Aj pre „otvorenú dušu“ je základným úkonom „odkrytie ničoty“.¹⁶ Otvorená duša je bytostne previazaná s niečím, čo ju presahuje, od čoho bytostne závisí, čoho sa osoba človeka nedokáže zmocniť a čo nevie ovládať. V tomto zmysle je takáto duša „odovzdaná“ do rúk niečomu neprebádateľnému a nedefinovateľnému.¹⁷ Týmto neprebádateľným je svet a veci, ktoré ho tvoria a ktoré nás práve tým, že sú, a práve tým, že sme voči nim otvorení, dokážu zaujať.

Termín „otvorená duša“ sa stáva pre Patočku na začiatku sedemdesiatych rokov novým programovým vyhlásením jeho esejí i prednášok. Stane sa z nej téma novej možnosti rekonštrukcie povojnovej Európy v období, keď popri sebe existujú rôzne politické a mocenské komplexy, ktorých moc sa definuje výškou ich technického vybavenia a vzdor zosilňuje odlišnosťou iných kultúr. Otvorenosť v tomto zmysle symbolizuje ochotu prijať rôzne iné „kultúrne tradície“ a vyhnúť sa tak absolutizácii vlastných kultúrnych predsudkov,¹⁸ ktorá bola podľa Patočku vždy symbolom Európy.

Európa, ktorá dosahuje prevahu voči ostatným krajinám i kontinentom, ľahko podľahla ilúzii vlastnej geniality práve preto, že zostala očarená a poblúznená ideálmi vedeckého pokroku rovnako ako novoveký, prírodnou vedou sformovaný subjekt. Snahou oboch svetových vojen bolo uzurpovanie moci, hoci ich výsledkom bola strata moci nad sebou samým, strata pôdy pod vlastnými nohami a duchovná prázdnota.

Medzivojnová imperiálna politika a hypertrofia racionality

Po nástupe imperiálnej politiky v tridsiatych rokoch 20. storočia nastala radikálna zmena spoločnosti, nástup trhového mechanizmu, matematických analýz, reštrukturalizácia trhu práce. Zdá sa teda, že hlavným problémom a ústrednou témou sa stáva ekonomická kríza. Navyše, v tomto období veda a technika nahrádzajú výrobnú silu, základným záujmom trhu sa stáva masová výroba. Fabriky naplnené novým výrobným potenciálom utvárali nový trh a technológia pomáhala produkcii narastať na objeme, vzniká nadprodukcia. Pod znakom nového trhu sa nieslo aj nové myslenie, ktorého hlavným bodom bolo „využitie“ individua v spleti čiastkových účelových aktivít celku a poukazovanie na nezdravosť celku.

Tejto myšlienky sa chopila hlavne frankfurtská škola, ktorá kritizovala iracionalitu celku výroby, analyzovala represívnosť buržoáznej morálky potláčajúcu slobodnú sebarealizáciu

¹⁵ Patočka, J.: Komenský a otvorená duše, c. d., s. 337.

¹⁶ Patočka, J.: Komenský a otvorená duše, c. d., s. 343.

¹⁷ Cajthaml, M.: Evropa a péče o duši, c. d., s. 122.

¹⁸ Cajthaml, M.: Evropa a péče o duši, c. d., s. 125.

vlastného ja.¹⁹ Adorno i Horkheimer sa preto podujímajú na pesimistickú kritiku celej civilizácie a kultúry, ktorá funguje na zahŕňajúcich pilieroch masovej spoločnosti a nadvlády médií a „kultúre priemyslu“.²⁰ Ich kritika sa týka sebaideštruktívnosti celku, spoločnosti založenej na spomínaných neosobných princípoch a technologických argumentoch.

Ako to raz povedal Ortega y Gasset: Všetko sa to deje s intelektuálnym odobrením, pod tlakom priemerného vkusu nás. Problémom nie je zmena trhového správania, ale inštrumentálne myslenie, ktoré sa šíri masovo. Platí scholastické „konanie sleduje poznanie, myslenie“ (agere sequitur esse),²¹ a to sa dovršuje do dokonalej podoby v tomto inštrumentálnom veku, keď dominuje ekonomické myslenie implikujúce kontradikcie vychádzajúce nielen z princípov ekonómie, ale aj z kontradikcií a zlých princípov samotnej vedy.²² Na jednej strane vychádza z technologického nárastu produkcie a tým rieši otázky nadprodukcie a marketingu, na konci ktorých stojí spotrebiteľ, konzument. V tomto zmysle je teda založené na akomsi racionálnom plánovaní a zvažovaní.

Kríza bola podľa Horkheimera vždy znakom toho, že veda a jej jednotlivé princípy neplnia v rámci sociálneho prostredia svoju úlohu. Je teda dôsledkom toho, že veda zdegenerovala pod rôznymi vplyvmi. Vedecké poznanie podstupuje rovnaký osud ako pracovná sila a pracovné prostriedky. Ich využitie je neadekvátne tomu, aký vysoký stupeň vývoja dosiahli a neadekvátne potrebám ľudstva.²³ Kríza teda nevzniká kdesi vo vákuu, ale vidno jej črty už vo vedeckom poznávaní a vo vede ako takej. Zvyčajné argumenty sa odvolávajú na spomínaný technologický boom, ale, ako sme už uviedli, tieto argumenty nie sú postačujúce. Kde teda tkvie jadro problému? Kde sa kríza ako taká začína a v čom pramení?

Okrem neho sa viacerí autori²⁴ zhodnú na tom, že sa kríza spoločnosti – a to je jej slabinou – v tomto duchu ocitá na racionalistických základoch, ktoré sa ukázali byť nepravdivé. Idealizovaná predstava vedy a vedeckého predpokladu a ekonomických prognóz, ktoré sa berú ako exaktné, matematických modelov a štatistík vnímaných ako „fakt“, umožňovali rozširovať čoraz väčšmi zívajúcu priepasť medzi ľudskými očakávaniami, túžbami a naplnenými snami. Horkheimer si myslí, že rozum je v takýchto podmienkach len „vedľajším produktom buržoáznej spoločnosti“. Je „spôsobený racionalizmom“, ktorý je v spoločnosti nezdravo, zhora „nastavený“. Hoci sa racionalizmus vo vede i v umení (alebo na spôsob štátneho aparátu) snažil z verejného (i súkromného života) vymiesť všetky známky pochybnosti o hocakej vede, chcel ju izolovať od každej „filozofickej otvorenosti“, a tým aj sám seba vystavil definitívnej skaze, opak je pravdou: Samotná veda, ako píše J. Tischner, stala sa racionalistickou už len z dôvodu, že sa uzavrela pred filozofiou.²⁵

Patočka podobne tvrdí, že človek je v takomto rozpore spoločnosti len „agentom objektívnych síl“, nepociťuje sám seba už ako osobu, ale ako vec.²⁶ Jeho „etablovanie sa“ robí z neho

¹⁹ Táto skutočnosť posilnila vety kritickéj frankfurtskej školy smerom k psychologizácii a estetizácii – ako kultúre, ktorá je v danej oblasti buržoáznej spoločnosti nedocenená.

²⁰ Adorno, Th. W. – Horkheimer, M.: *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 123n.

²¹ Viac k tomu stať Svobodová, Z. – Blašíková, A.: *Mezi filosofií a teologií výchovy*. Dialog k odkazu Radima Palouše. Praha: Karolinum, 2021, s. 44-54.

²² Horkheimer, M.: *Notes On Science And The Crisis*. In: *Critical Theory. Selected Essays*. New York: Continuum, 1982, s. 8-9.

²³ Horkheimer, M.: *Notes On Science and The Crisis*, c. d., s. 4.

²⁴ Napríklad Janicaud, D.: *La puissance du rationel*. Paris: Gallimard, 1985, s. 9.

²⁵ Tischner, J.: *Kríza moderního myšlení*, c. d., s. 71.

²⁶ „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojím světě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě moderní přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme“ (Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 9).

vec, zvečňuje ho v samotnej podstate už aj jeho bytie, lebo mu stále dáva spätnú väzbu o tom, že je nepotrebný a nadbytočný. Človek sa „vedecky“ odcudzuje sám sebe, až abdikuje na akúkoľvek snahu o nápravu tohto všadeprítomného názoru. Vzdáva sa dobrovoľne v boji s morom nepravdy a útoku a z nedostatku síl podlieha davovému daniu. No Patočku od Horkheimera odlišuje predsa len jeden markantný rozdiel.

Filozofia ako poslanie na nastolenie jednoty so samým sebou

Ako približuje I. Chvatík v súvislosti s Patočkovými *Kacířskými esejami*, v tomto období sedemdesiatych rokov sa Patočka drží vo svojich esejach jasnej štruktúry, ktorú zhŕňa do nasledujúcich bodov. V texte údajne Patočka začína touto schémou: 1. existuje jediné, pravé ľudské konanie, jediné správne spirituálne konanie – a tým je filozofia ako duchovný úkon človeka, jeho túžba po pravde – po celku skutočnosti. A ďalej pokračuje: 2. „objekt“ takejto filozofie nie je obsahom tohto sveta. Skrátka sa v ňom nenachádza a materiálne statky či „vädotechnika“ ho neprivedú k šťastiu. Nasledným Patočkovým krokom v argumentácii je tvrdenie, že: 3. filozofia má ako jediná vnútorný nárok na pravdivosť – lebo je komplexnejšia a tým aj univerzálnejšia než predmet každej inej vedy a snahy. A na záver, ako Patočka zvykne uvádzať: 4. každé ľudské konanie, ktoré nesúvisí s touto základnou ľudskou túžbou, nesie po pravde vo svojej podstate akúsi nespokojnosť.²⁷ Chvatík okrem toho, že uvádza jasnú platónsky či sokratovsky chápanú výlučnosť filozofie, jednoznačne napomáha téme našej eseje.

Mohli by sme doplniť ešte jednu charakteristiku, ktorú Patočka v tomto období osobitne v esejí „Duchovné základy“ spomína: Pokrok je síce dobrý, zlepšuje výrobu a technológie, no odvádza našu túžbu, „neposúva“ človeka ďalej od seba samého. Po zrealizovaní túžby prestáva žiť naša nádej. Túžba človeka sa nedá saturovať, nenasycuje človeka to, že naplnenie sna nerieši problém ľudského odvekého snenia. Patočka to opisuje nasledovne: „Nikdy by človek (nič) ne-realizoval, keby nežil pred sebou, keby v prítomnosti samotnej nebol už budúcnosťou, v možnosťach, ktoré dosiaľ sú možnosťami...“²⁸ Takáto forma existencie pretrváva predovšetkým v ľudskej túžbe (nie v jej realizácii), ktorá sa ľahko v období technologického *boomu* necháva votkať do súhry času ako Ariadnina niť vytúženého šťastia do osudovej priadze kolektívne sa valiaceho davového šialenstva. Dosiahnutie chýbajúceho nie je pre túžbu dostatočnou odpoveďou. Fikcia sna je v jeho očarení, po ktorom prichádza dezilúzia a sklamanie. Jeden sen totiž vystrieda iný, no šťastie úmerne s napĺňaním sna prichádza. Šťastie nie je realizovateľné cestou naplneného sna, ktorým by sme s ňa pomyselným kľúčom odomkli tajomstvá univerza, alebo ako méta budúcnosti nachádzajúca sa na úsečke včera-zajtra. V človeku vzniká zážitok „konečnosti“ – a v priamej úmere k nemu sa v človeku „rodí“ aj povedomie nekonečna, vedomia nesmrteľnosti, ktorý sa táto dnešná doba podľa Patočku snaží „umlčať“. Rozdiel medzi touto idealitou a realitou privádza človeka do krízy. Krízy, ktorou zažíva návrat späť k sebe samému.

Výsadou týchto Patočkových esejí je veľmi reálna a nielen potenciálna možnosť, ktorá bezprostredne hraničí s čoraz častejšími možnosťami konfliktov, ktoré nemusia byť len regionálneho, ale aj celospoločenského a európskeho charakteru. Vedecko-technické možnosti umožňujú čoraz „ľahšie“ siahnúť po inštinkte sily a využiť svoju technickú prevahu voči inému. K tomuto kroku takto „uzavretý subjekt“ môže veľmi ľahko siahnúť práve preto, že vidí len svoje zámery a potreby a v komunikácii je zamotaný a uzavretý do seba.

²⁷ Chvatík, J.: Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy, c. d., s. 4.

²⁸ Patočka, J.: Duchovné základy života v naší době, c. d., s. 19.

Kríza je o výzvach k návratu a prehodnocovaní

Kríza nám podľa Patočku pomáha. Pomáha v „prekonávaní partikularít“, v boji proti „exkluzívnosti hľadísk“ a okrem toho nás vytrháva zo záujmu o samého seba a stmeluje nás s naším prostredím. Snaha „rozplieť“ ono tajomstvo“ sveta okolo nás skrze naše zlyhanie privádza späť k nám. Zdanlivo sa dostávame do krízy, zlyhávame. Ale na vnútornej, duchovnej osi je to moment nášho prehĺbenia a zvnútornenia.

Patočka tvrdí, že „niesť svoje bytie“, znášať ťažobu a príkorie svojej konečnosti, nás znova vracia pred otázku priepastnosti nášho života, k nezdoradenosti a nezvyklosti. Len keď si uvedomujeme pomyselnú hranicu medzi vysnívaným a reálnym, medzi ideálnym nebytím a reálnym bytím, práve vtedy si uvedomujeme aj celok sveta, od ktorého sme boli odvábení jeho partikularitami či naším vycibreným záujmom a až týmto aktom odhliadame od zaujatia sebou a kontemplujeme celok (inak predmet filozofie). Počiatková kríza, kríza z nahliadnutia na rozdiely medzi idealitou a realitou, medzi neskutočným a skutočným, vracia človeka k pravdivosti a k hľadaniu celistvosti sveta ako takého. Počiatková kríza buduje filozofickú otvorenosť k celku, a tým sa dá nájsť nová pevná pôda pod nohami.

V duchu Patočkových intencií došlo v 50. a 60. rokoch k *boomu*, ktorý by sme mohli nazvať technickým, pretože každá technika a každá partikulárna veda nás privádza k niečomu zvláštnemu. V skutočnosti sa kríza ešte pred jej neodškriepiteľnými vonkajšími znakmi začína v nás a súvisí s našou krízou, s krízou našej osobnosti, s krízou našich záujmov a našej vôle.

Kríza sa síce spája s nástupom silnejších trendov racionalizmu, materializmu a konzumizmu, ktoré zatlačili duchovné potreby človeka do úzadia a nebrali ich dostatočne do úvahy, Patočka však východisko nástupu racionalizmu a jeho dôsledku v tejto otupenosti vidí práve v spomínanom sklamaní. Aj dezilúziu Max Weber spája s odčarováním sveta (*Entzauberung der Welt*).

Akoby sa tým chcelo povedať, že čím silnejšie bude propagovaná veda, tým hojnejšiu krízu a návrat k pôvodným úvahám o celostnosti reality môžeme čakať. Patočka berie toto rozčarovanie za moment novej nádeje, nového záujmu o človeka, ktorý po nástupe „vêdotechniky“ postavil človeka do tieňa výrobného stroja.

Patočka v budúcnosti tohto technologického vývoja však vidí aj istú hrozbu. Ak sa rozvíja potenciál ľudských schopností priamočiaro, neznamená to priamočiarosť nárastu jeho šťastia. Popritom je dôležité, aby človek nestratil svoju dušu.²⁹ Veľký potenciál rozvoja dokáže silne determinovať človeka a možno si bude od neho žiadať aj mnohé obety, napr. „neslýchané prejavy subordinácie“.³⁰ Zoči-voči týmto silným sľubom spojeným s mocou a hojnosťou je pre neho dôležité, aby Európa vždy zostala verná svojmu nespochybniteľnému a vždy prítomnému *princípu duchovnosti*. Veda sa síce snaží vyvracať omyly a popierať staré poznatky (ba niekedy aj zavrhuje tradíciu), snaží sa zboriť staré predsudky a nastoliť v ľudoch osvietené skutočnosti, odhaliť odpovede na všetky otázky, no toto spoločné realizovanie sna nesmie z vedomia človeka vytesniť odveké povedomie o vitalite z duchovnosti, ktoré ho pozdvihuje nad všetko ostatné. Nesmie v ňom zahubiť vedomie existencie nekonečna, ktoré „za hranicou“ našej skúsenosti cítime.

Hoci sa ekonomické krízy berú ako najčastejší symptóm gigantických systémových nastavení, pohľad treba v skutočnosti upriamovať k duchovným hodnotám. Nie je pravda, že ekonomická kríza prichádza z jasného neba, tak ako nie je pravda, že konkrétny typ krízy (sociologický,

²⁹ Patočka, J.: Duchovní základy života v naší době, c. d., s. 27.

³⁰ Patočka, J.: Duchovní základy života v naší době, c. d., s. 27.

hospodársky, politický) nemá svoj dôvod v nejakých iných príčinách. Inštrumentálne myslenie, ktoré znemožnilo naplniť osvietený ideál, súviselo s davovým mechanizmom spoločnosti, s masovo zacyklovanou výrobou a priviedlo až ku kultúrnemu priemyslu. Nesprávne identifikovanie príčiny môže krízu priviesť späť v inej podobe ako ďalšiu krízu, najmä ak sa nepresne určia jej príčiny. Zdalo sa, že racionalizmus, ktorý má paralely v matematizujúcich prírodných vedách, vyzdvihnutý na piedestál najvyššej formy myslenia, prinesie technologický recept na všetko. Pritom práve on prispel k strate sveta človeka – podľa Husserla – sveta bezprostrednej skúsenosti – strate poznania sveta, nášho okolia (Umwelt), nášho domova. Zdalo sa teda, že moderný racionalizmus je nepremožiteľnou silou. Relatívnosť všetkého univerzálneho vidno v perspektíve filozofického nahliadania na skutočné nekonečno.

Zaiste môžeme s Patočkom skonštatovať, že práve duša je jediným bohatstvom, ktoré človek, spoločnosť, Európa má, len toto poňatie duše je schopné utvoriť pôdu, na ktorej jedinej by bolo možné sa pokúsiť o riešenie aktuálnych i budúcich problémov ľudstva. Ľudská duša je pôdou, kde je možné riešiť každú krízu. Len vtedy, keď bude mentalita človeka kultivovaná týmto smerom, keď nebude vnímať všetko tradičné ako jednostrannosť a neúplnosť, ale ako jeden prejav vždy konečného a postupne sa zjavujúceho bytia celku, ktoré sa vždy javí inak, ale vždy vo svojej bohatosti, iba tak bude môcť mentalita človeka vykonať niečo vskutku planetárne, niečo, čo bude zodpovedať ľudskému duchu.³¹

On the crisis and its causes in the context of European society according to Ján Patočka

Rastislav Nemec

The soul and spirituality of Europe – but also of the individual – is the basic theme of Jan Patočka's anthropologically oriented essays. Among them stand out many essays and works focusing on the issue of crisis, which has become a very frequently used term in the twentieth century. In this article we have tried to focus on two or three essays from 1970 with common features and to analyze the problem of crisis in Patočka's conception. It is, in fact, a key to understanding the spirituality of the Czech and Slovak nation and a good point of orientation regarding the present-day situation in Slovakia and Europe. The questions related to the causes of this crisis are at the same time the starting point of our reflections today and are connected in one concentrating point, which is the person of the individual (man, nation) and the question of his identity. This identity is often sought and examined negatively (the self as an exclusive instance), but according to Patočka, this identity must be sought mutually – both in mutual openness, communication (a form of transcendence), but – also – with common engagement.

³¹ Ide o parafrázu Patočkových myšlienok v závere eseje *Doba poevropská a jej duchovné problémy*, c. d., s. 44.

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА*

Кризис как благо: от нетрадиционных ценностей к традиционным

SEDAKOVA, I. A.: Crisis as a blessing: from non-traditional values towards the traditional ones. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 321–331 (Bratislava).

The paper scrutinizes several linguistic issues which are crucial for understanding the role of a crisis as a driving force for total revision of the axiological hierarchies. Pragmatics of the key terminology, verbalization of the modern valuable ideas, parallelism of the traditional and non-traditional values are in the center of the study. Development of the values ‘old age’, ‘life’, ‘health’ in Russian and Bulgarian languages serves as an illustration for the theoretic matters.

Axiology, terminology, crisis, ‘old age’, ‘life’, ‘health’.

Вступление

Эта статья обобщает и продолжает работу по теме «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», которую мы вели в 2018–2020 годах силами российско-болгарско-словацкого коллектива.¹ Пандемия COVID-19, охватившая весь мир и значительно повлиявшая на привычные устои, разразилась как раз в конце работы по гранту; официально пандемия была объявлена ВОЗ 11 марта 2020 года. В короткое время мир изменился до неузнаваемости, и, соответственно, аксиологические акценты заметно сместились. Несколько гипотез и идей, которые мы разрабатывали в проекте, подтвердили свою правомерность и, прежде всего, главное: кризис любого рода меняет иерархию ценностей в обществе и соотношение традиционных и нетрадиционных ценностей.² Специально кризисами, войнами, катастрофами, следствием которых является смена аксиологических координат, в проекте мы не занимались, хотя с распространением вируса и началом кризиса обозначилась серьезная динамика ценностей. Наметился поворот к ценностям традиционным – жизни как таковой, старости, здоровью, человеческому общению и пр.

Это, в свою очередь, находит отражение в языке, особенно в лексике, употреблении терминов и словообразовании. За полтора года словари пополнились тысячами новых слов, дериватов и образных выражений, которые служат предметом лексикографической обработки и пристального лингвистического изучения.³

* Ирина Александровна Седакова, доктор филологических наук, зав. Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН, 119991 Россия, Москва, Ленинский пр-кт, 32 А.

¹ Результаты исследований в рамках европейского гранта ERA.net можно найти в совместных публикациях: Седакова, И. А. – Žeňuch, P. – Китанова, М. et al.: *Axiologický výskum slovanských jazykov / Axiological investigation into the Slavic languages*. Bratislava – Moskva: Veda, 2019. 224 с.; Китанова, М. – Седакова, И. – Женьух, П.: *Взгляд на славянскую аксиологию*. Москва, 2019. 266 с. Китанова, М. – Седакова, И. – Женьух, П. (сост.): *Аксиологични проблеми на славянските езици (традиции и съвременност)*. София: Издателство на БАН «Професор Марин Дринов», 2020.

² См. об этом Adamowski, J. – Wójcicka, M. (red.): *Wartości w języku i kulturze. Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. Tom 8. Lublin, 2015; Седакова, И. А. (отв. ред.): *Эволюция ценностей в языках и культурах*. Москва: Пробел-2000, 2011. 268 с.

³ *Словарь русского языка коронавирусной эпохи*. В двух томах. Санкт-Петербург: ИЛИ РАН, 2021. Т. 1. http://phraseoseminar.slovo-spb.ru/documents/slovary_russkogo_azika_koronavirusnoy_epohi.pdf?fbclid=IwAR3rd5w

Сейчас, осенью 2021 года, то, что казалось невообразимым прежде, – локдаун, остановка передвижения и социальных контактов, особое внимание к пожилым (выделение группы людей 65+), невиданные гигиенические меры, агрессивные дискуссии о вакцинах и многое другое – стало новой нормой. В свете этого мы вкратце рассмотрим, как конкретный кризис – в нашем случае планетарный, вызванный пандемией, – затрагивает ряд артикулируемых и неартикулируемых ценностей из традиционной и нетрадиционной областей аксиологии.

О трансформации терминов в современных языках

Начнем мы с анализа термина «кризис», семантика и использование которого претерпели в последние годы значительные изменения. Эти модификации укладываются в общую тенденцию «размывания», «девальвации» и «попсовизации» специальных слов и выражений.⁴ Мы изучали функционирование слов «ценность», «ценности» в ряде славянских языков и пришли к выводу, что этот термин перешел из профессионального дискурса в бытовую, часто используя в самых разных жанрах и высказываниях – от прямой речи до описания миссий крупных компаний. Слово-термин «ценности» заменило собой множество смежных лексем, обозначающих близкие по смыслу понятия, стало гиперонимом для «убеждений», «установок», «приоритетов» (в политическом, историческом дискурсе), добродетелей, законов (в религиозном дискурсе), «правил жизни» и пр. (в личном дискурсе). В любом употреблении термин «ценности» размыт, его семантический объем и прагматическая аура нечеткие; это «удобное» слово для обозначения позиции, будь то общественной, идеологической или персональной. Слово «ценности» превратилось в слово-«заместитель», оно может быть символом «чего-то важного, существенного» в личном или общественном плане.⁵ Н. С. Гусев, перефразируя историка М. А. Давыдова, пишет о семантической гиперинфляции этого термина.⁶

Сходные процессы наблюдаются во многих языках, в том числе в русском, и в области использования лексики психотерапии, что важно для исследований по аксиологии и изучения собственно кризиса – как глобального, так и личностного. Значительное число терминов словаря психологов и психотерапевтов вошли в повседневный обиход и не воспринимаются как термины; они утратили точность и четкость, стали размытыми. Такие термины, как «ресурс», «травма», «личностные границы», «выгорание», «обесценивание», «запрос» и многие другие, становятся ключевыми словами и общим местом при обсуждении проблем разного рода. Это замечают сами специалисты-психологи и психотерапевты, а также лингвисты, журналисты, социологи, священники. Безусловно, здесь важен фактор не только и не столько лингвистический, сколько сам поворот в сознании, смена дискурса, усиление эгоцентризма и внимания к собственной личности.⁷ В плане аксиологии всё

RO79CmCB1VXUSPjRE-m4pVQkwlqu9SduplHr81xNG3s03LEEYgUY T. 2. http://phraseoseminar.slovo-spb.ru/documents/russkiy_azik_koronavirusnoy_epohi_monografia.pdf?fbclid=IwAR1mAfLZ-bTjDGj3jiSpOhoHuto8QX-sA4hSBx2YwggKkcLUtVvSg1YNYUg

⁴ О современном развитии значения и употребления ряда слов в русском языке пишет И. Б. Левонтина, в частности в книгах Левонтина, И. Б.: О чем речь. Москва: АСТ, 2015; Левонтина, И. Б.: Честное слово. Москва: Corpus, 2021.

⁵ Седакова, И. А.: Традиционные и нетрадиционные ценности русских и болгар: проблемы и методы исследования. In: Взгляд на славянскую аксиологию..., с. 171.

⁶ Гусев, Н. С.: Ретроспективная динамика ценностей и методика изучения (на примере «образования» в Болгарии в конце XIX – в первой половине XX в. In: Взгляд на славянскую аксиологию..., с. 246.

⁷ Коллектив авторов, среди которых видные философы, социологи, лингвисты и журналисты, подготовил коллективную монографию "Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности". Под общей ред. Полины Аронсон. Москва: Individuul Popcorn Books (в печати).

это свидетельствует об изменении акцентов в иерархии ценностей. Книги на темы «Как установить личные границы», «Как проработать детские травмы» и пр. издаются сотнями и оказываются бестселлерами во многих странах, в том числе и в славянских.

Позволим себе сослаться на недавнюю дискуссию под постом в Facebook о популярности обсуждения травмы и об уместности ее широкого понимания в современном дискурсе, опубликованным журналистом Максимом Кашулинским в Facebook: «Хочется написать лонгрид про копание в прошлом. „Работа с травмами“ вот это всё. Почему это получило такую популярность? Ваше мнение». Из обилия противоположных комментариев можно отметить важное для наших аксиологических изысканий мнение, что «работа с травмами» – «способ говорить о себе», то есть через термин «травма» и его обсуждение ценностный фокус смещается на столь популярное сейчас «Я», на личностное. Многие верят в подобные способы изживания трагического прошлого: «Потому что это работает» – и в возможность избегания новых ошибок: «Травматический опыт забирает ресурсы у настоящего и будущего, поэтому иногда невозможно двигаться вперед, пока „травма не прокричится“ и не будет переосмыслена», «Потому что из-за травм люди раз за разом принимают плохие решения». Ряд комментариев свидетельствует как раз о том, что термины «травма», «травматический опыт» вышли из профессиональной сферы, применяются в повседневном дискурсе, свидетельствуя о низком уровне понимания проблемы и снижении значимости собственно терминов. Ср.: «...это самое простое решение. Вместо того, чтобы разобрать детально, в чем ты косячишь, весьма удобно спихнуть всё на ужасное травматичное прошлое (или выдумать его)», а также: «насчет уместности широкого понимания травмы в психологии лучше спрашивать у психологов. В методе studies с этим есть большие проблемы, так как такое (некритическое и универсализирующее) словоупотребление сразу задает очень определенный фрейм, часто совершенно неадекватный, делая всех участников разговора помимо их воли и согласия „жертвами“ и „травмированными“. „Трудное/трагическое“ прошлое не значит автоматически „травма“. То есть тут это скорее „не работает“».⁸

Такие дискуссии показывают, как важно слово для понимания проблемы. Кроме того, «травма» сопредельна «кризису»: многие обсуждают то, что принесла пандемия, – социальную дистанцию, ношение масок и перчаток, запреты на посещение людей (даже родных), на объятия и поцелуи, ограничения в передвижении как травму и как кризис. Безусловно, в этих терминах обсуждается смерть близких (иногда нескольких членов семьи) от COVID-19, тяжелое протекание болезни в реанимации, нахождение на ИВЛ. И всё это воздействует на иерархию системы ценностей.

«Кризис» в словарях русского и болгарского языков

Приведенные выше цитаты могут показаться отступлением от темы, но это не так: они подводят нас к проблеме кризиса, его восприятию в современном обществе, последствиям и отражению данных процессов в языке. Следуя методике аксиологических исследований Люблинской этнолингвистической школы, мы начнем со словарных дефиниций, чтобы показать, как меняется содержание и словосочетаемость термина.⁹ Здесь, правда, возникает еще одна проблема, которую часто обсуждают сейчас как в лингви-

⁸ <https://www.facebook.com/kashulinsky>. Пост от 5.10.2021.

⁹ См.: *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*. Tom 1–5. Lublin, 2015–2019 (T. 1 — Dom; T. 2 — Europa; T. 3 — Praca; T. 4 — Wolność; T. 5 — Honor).

стическом, так и во внелингвистическом сообществе. Вопрос «Насколько соответствует словарная дефиниция значению, реализуемому в языке?» задается всё чаще и чаще: недавно он был поставлен норвежским болгаристом применительно к глагольным лексемам,¹⁰ звучал он и в лекции финского русиста Арто Мустайоки.¹¹ В разного рода дискуссиях, на вебинарах слово «кризис» подвергается этимологическому анализу, отыскиваются синонимы в русском языке и соответствия в других языках. Нередко указывают, что в китайском языке «кризис» соотносится с «развитием» (подробнее см. ниже), при том что в славянских языках в целом (и в русском и болгарском в частности) «кризис», скорее, сближается с «катастрофой».

Концепт «кризис» и соответствующая лексика изучались в русской и болгарской лингвистике, однако известные мне работы относятся к доковидной эпохе,¹² и это очень важно для актуальных исследований. Слово «кризис» имеет значительный потенциал для разного рода словосочетаний: *кризис среднего возраста*, *кризис идей (кризис веры)*, *политический*, *экономический*, *военный кризис*. При этом, как отмечалось выше, в связи с возросшей частотой употребления «кризиса», увеличивается и его сочетаемость, меняются контексты, становясь более конкретными и приближаясь к семантике «проблемы».¹³ Сочетания с прилагательным «кризисный» также отсылают в сферу проблем жизненного плана, то есть для людей, лишившихся жилья или подвергающихся насилию в семье: рус. «кризисный шелтер для женщин», болг. «кризисен център».

Посмотрим дефиниции в случайных толковых словарях русского и болгарского языка разных лет, отталкиваясь от того, что эти языки, с одной стороны, близкие, славянские, прошедшие через эпоху советского новояза, но во многом и различные.

В лексикографических трудах XIX в., например в словаре В. И. Даля, «кризис» определяется следующим образом: «Перелом, переворот, решительная пора переходного состояния. Кризис или перелом болезни; кризис или переворот денежный. Врачи зовут кризисом внезапный переворот в болезни, напр. пот, рвота, кровотечение, а лизис,¹⁴ постепенное разрешение».¹⁵ В идентичном по принципам составления словаре болгарского языка Н. Герова это слово отсутствует. В советских словарях значение слова *кризис* очень идеологизировано,¹⁶ статьи Словаря Д. Н. Ушакова включают в себя постулаты эко-

¹⁰ Хетил Ро Хауге: Колко е дейктивен глаголът пристигам? In Коева, С. – Стаменов, М. (съст.): Доклади от международната годишна конференция на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ (София, 2021 година), II том. София: Издателство на БАН «Проф. Марин Дринов», с. 13-18.

¹¹ Мустайоки, А.: Почему люди не понимают друг друга. Доклад на онлайн-семинаре Центра славяно-евразийских исследований Университета Хоккайдо (Япония). 27.09.2021. <https://www.facebook.com/groups/270652340967733>.

¹² Цонева, Л.: Думата криза в медийния дискурс (българско-руски паралели). Медиалингвистика XXI век. Велико Търново: ИВИС, 2012. 216 с.; Ворошилова, М.: Кризис – ключевое слово текущего периода: история изучения. In: Политическая лингвистика, 2012, № 3(41), с. 200-203; Башкова, И.: Слово «кризис» в русской речевой культуре. In: Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Science, Supplement, 2009, с. 19-29; Шмелева, Т.: Кризис как ключевое слово текущего момента. In: Политическая лингвистика, 2009, № 2 (28), с. 63-67; Прокофьева, Т.: Концепт «кризис» в современном политическом дискурсе: Автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.02.01. Санкт-Петербург, 2006.

¹³ Ср. новостной заголовок: "Фонд помощи больным с первичным иммунодефицитом заявил о "кризисе" с получением лекарств", где "кризис" служит эвфемизмом "проблемы".

¹⁴ Слово *лизис* осталось в узком профессиональном употреблении.

¹⁵ Даль, В. И.: Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 3. Т. 1-4. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1978–1980.

¹⁶ Это отмечается и в статье Слатин, А.: Значение концепта «кризис» в российском политическом и экономическом дискурсах. In: Современные научные исследования и инновации, 2016, № 6. <http://web.snauka.ru/issues/2016/06/68072>.

номических и политических теорий: «Периодически наступающее в капиталистической экономике явление перепроизводства товаров, ведущее к разорению мелких производителей, к сокращению производства и к усилению безработицы (экон.). Кризисы являются следствием противоречия между ростом производственных возможностей капитализма и ограниченностью спроса со стороны трудящихся. Общий кризис капитализма (наступивший со времени мировой войны и Октябрьской революции и выражающийся в том, что противоречие между СССР – страной строящегося социализма – и загнивающей капиталистической системой, обострение классовой борьбы пролетариата против буржуазии, усиление борьбы колоний и зависимых стран против империализма и резкое обострение всех противоречий капитализма расшатывают коренные устои капитализма)».¹⁷ При этом Словарь дает очень четкие дефиниции слова, начиная с первой: «Резкое изменение, крутой перелом», которое будет впоследствии перемещаться из словаря в словарь. Значение, следующее под номером 5: «Затруднительное положение, безденежье (разг. шутол.)». У меня сейчас кризис: ни копейки в кармане» с соответствующей пометой, в современных словарях подобным образом не маркируется. Очевидно, что *кризис* постепенно расширил сферу применения и стал употребляться без шуточных коннотаций и, как отмечалось, в более конкретных контекстах.

Болгарский толковый трехтомный словарь социалистического времени дает четыре значения слова «Криза», из них первое нейтральное: «Рязка промяна, разстройство в обикновено състояние на нещо. *Душевна криза*». Медицинское значение мы опускаем (в некоторых словарях русского языка оно даже не дается отдельным пунктом), но «экономическое» отметим особо, так как дефиниция и пример идеологизированы и делят мир на социалистический и капиталистический: «В капиталистическия строй – икономическо сътресение предизвикано от периодическо свърхпроизводство на стоки, което разстройва стопанския живот и и причинява безработица». Последнее значение дается с пометой «разговорное»: «Остра нужда от нещо, недостиг».¹⁸

Словари постперестроечной эпохи снимают идеологизированную маркированность термина. Кроме того, отмечается разговорное значение слова, относящееся к широкому определению непростой ситуации, в том числе личной; см., например в русском однотомном словаре: 1. «Резкий, крутой перелом в чем-н. *Кризис болезни. Духовный кризис. Правительственный кризис* (вызванный острыми политическими разногласиями, частичная или полная отставка правительства)». 2. «Обусловленное противоречиями в развитии общества расстройство экономической жизни. *Экономический кризис. Финансовый кризис. Кризис перепроизводства*». 3. «Затруднительное, тяжелое положение» (разг.). *С деньгами у него кризис*.¹⁹

Болгарский многотомный толковый словарь, в отличие от русских, на первые два места ставит медицинские значения. Третьим дается значение, относящееся к области личного: «Решителен, важен момент в развитието или живота на човек, свързан обикн. със силни преживявания, промени и под.», и лишь затем – к области общественной: «Дълбоко разстройство, сътресение в обществения, политическия и стопанския живот на обществото поради икономически причини, придружено с влошаване на положението на всички

¹⁷ Здесь и далее цитаты даются с сайта: Ушаков, Д. Н.: Толковый словарь русского языка. Москва, Советская энциклопедия, 1935–1940. <<https://ushakovdictionary.ru/>> (30.09.2021).

¹⁸ Речник на съвременния български книжовен език. Т. I–III. София, Издателство на БАН, т. 1, с. 657.

¹⁹ Шведова, Н. Ю. (отв. ред.): Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. Москва: Азбуковник, 2007, с. 380.

трудещи се». Далее приводится значение с пометой «расширительное»: «Рязка промяна, обикн. към по-лошо, в състоянието, развитието на нещо, която има решителни, важни последици». И, наконец, последним упоминается семантика недостатка, нехватки: «Належаща, остра нужда от нещо, което обикновено е в малко количество, не достига или не се намира». Примечательны здесь расхождения с русским узусом – некоторые медицинские значения (болгарскому «криза» ‘инсульт’, ‘удар’ в русском соответствует «криз»), а также «антропологический» поворот, вынесение человеческой сферы, личных ощущений на передний план. Последнее соответствует современной иерархии ценностей, предполагающей большее внимание к индивидууму, к внутреннему миру, к эго.

Кризис – катастрофа или предвестник добра?

Исходя из лексики и ее дефиниций, кризис – это катастрофическая ситуация, причем она воспринимается здесь и сейчас, в ней не заложено аллюзий к будущему. Не так видятся кризисы разного рода аналитиками и людьми, переживающими тяжелые ситуации. Кризис рассматривается как переход, в соответствии с постулатами позитивного мышления (positive thinking) в рамках модных в последние десятилетия теорий и практик мотивационного развития личности. При анализе кризиса как толчка к развитию в экономике, предпринимательстве нередко ссылаются на китайский иероглиф для этого понятия, сочетающий в себе два: «опасность» и «(благоприятная) возможность». Такое толкование стало популярным, вирусным и вошло в многие дискурсы – религиозные, предпринимательские, психологические и пр. Однако, как показывают китайцы, второй компонент иероглифа вовсе не означает «возможности»: это полисемичный знак, который следует интерпретировать очень по-разному.²⁰ Тем не менее расхожая идея мигрирует из текста в текст, из высказывания в высказывание и приписывается китайской языковой картине мира.

Но можно ли говорить о том, что такой оптимистический взгляд – это совсем новое, не известное традиционному славянскому мировоззрению? Попробуем перевести лексику «кризиса» не с китайского на русский, а с книжного языка на язык народный и перейти в сферу традиционного знания и традиционных ценностей.

Здесь для нас важны синонимические ряды слова «кризис», особенно с общеславянскими корнями, не заимствования. Большая их часть несет негативную оценку, ср. рус.: *затруднение, опасность, спад, развал, распад, упадок, депрессия; криз, расстройство, коллапс, перебои, нехватка, недостаток, дефицит, недохватка, недостача, минус, завал, голод, напряженка, переломный момент*. Другая, значительно меньшая часть ассоциируется с изменением, оценка которого амбивалентна, поскольку она непредсказуема: *поворот, перевал, переломный период, перелом, переворот*. В болгарском языке синонимический ряд ограничивается исключительно негативно окрашенными синонимами: *рецессия, расстройство; стагнация, застой, затежнатост, затишие, безисходност, безисходица; усложнение, затруднение, мъчотия, стеснение, трудност; липса, немане, недостиг; недоимък*.²¹

Антонимический ряд подтверждает негативное восприятие кризиса – он содержит исключительно позитивно окрашенную лексику, ср. рус.: *развитие, расцвет, подъём, воз-*

²⁰ <https://studychinese.ru/articles/4/186/> (19.08.2021).

²¹ Синонимен речник онлайн. <https://slovoed.com/search/synonymous/%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%B0> (20.09.2021).

рождение,²² не оставляя места для отношения к кризису как к ситуации с неопределенными последствиями, как позитивными, так и негативными.

Таким образом, можно считать, что коррелятами для «кризиса» в народном понимании будут «зло», «несчастье», «беда», «неудача», «черная полоса» и пр. В семиотических оппозициях («хороший – плохой», «добрый – злой», «счастливый – несчастливый», «белый – черный» и др.) это будут негативно окрашенные члены. Если посмотреть на народную афористику, мы увидим, что зачастую она восстанавливает бинарность оппозиций, оповещая о возможности или даже обязательности благополучного разрешения проблем. Доказательством этому служит целый ряд пословиц, ср. болг. «Всяко зло за добро»; рус. «Всё, что ни делается, к лучшему», «Нет худа без добра», «Худое видели, хорошее увидим»;²³ серб. «Срећа у несрећи» и мн. др. Позитивное не всегда передается абстрактной лексикой, иногда встречается и конкретная лексика. Так, очевидно, языковой универсалией является применение метеорологического кода: «Где гроза, тут и ведро» («Отколе гроза, оттоле и ведро»),²⁴ ср. англ. «After the rain comes the nice weather». Ср. также оптимистические фразы: «Перед рассветом самая темнота».²⁵

Значит, в кризисе (несчастье, черной полосе и пр.) можно видеть благо? На этот вопрос многие отвечают положительно. В конце XX в. владыка Антоний, митрополит Сурожский, писал: «Мир постоянно проходит через взлеты и падения, через кризисы, через темные периоды и светлые периоды. И люди большей частью чувствуют, что когда положение скатилось в хаос – должно быть, это всё, конец. Так вот, опыт показывает или должен бы показывать нам, что всякий раз происходит какой-то подъем».²⁶ В наши дни, во время пандемии, эти слова переосмысляются и многократно цитируются, чтобы люди не отчаивались и «увидели свет в конце туннеля». Так, на недавней VIII конференции (17–19.09.2021, Москва), посвященной наследию митрополита Антония Сурожского, «Кризис: суд или открывающиеся возможности»²⁷ подробно анализировались различные общечеловеческие ценности в их точке кризиса. Кризис рассматривался, с одной стороны, очень широко, в русле «кризиса веры» (протоиерей Кирилл Каледа: «Бог под вопросом. Кризис веры») в эпоху пандемии, когда церковные службы, литургии, причастие и общинная жизнь были запрещены. Службы перешли в зум, и многие священники (иеромонах Иоанн Гуайта,²⁸ протоиерей Алексей Уминский и др.), журналисты (К. М. Мацан: «„Ты еси“. Кризис молитвы или... шанс?») и психологи (Б. С. Братусь: «Кризис как форма жизни или похвала пандемии») отмечали, что отсутствие церковной жизни нельзя рассматривать как негативный опыт, для многих оно стало толчком к духовному росту. Как говорилось выше, «кризис» обсуждался как в терминологическом аспекте, так и в повседневном. Например, в программу конфе-

²² К сожалению, словари антонимов болгарского языка для меня остались недоступными.

²³ Даль, В. И.: Пословицы русского народа. Москва: Художественная литература, 1984, с. 37.

²⁴ Даль, В. И.: Пословицы русского народа..., с. 38.

²⁵ Безусловно, народному мировоззрению свойственны и фаталистические идеи, не увязывающиеся с оптимистическим взглядом на выход из тяжелого положения. Такой подход вписывается в сложную архаическую картину мира, где сочетаются вера в Бога, в судьбу и надежда на помощь магических практик, продуцирующих и превентивных ритуалов и др. Мы показываем это на болгарском примере «текста рождения человека» в нашей книге Седакова, И. А.: Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст. Москва: Индрик, 2007.

²⁶ <https://www.pravmir.ru/v-mire-haosa-smerti-stradaniya-zla-nepolnotyi/> (22.09.2021).

²⁷ Программу конференции см.: <https://www.facebook.com/mitrasfund>. 16.09.2021. Видеозапись см.: <https://www.youtube.com/watch?v=j9m9fJPGWu4>.

²⁸ Размышления об этом см. в книге Иеромонах Иоанн (Гуайта): Монах на карантине: 40 дней паломничества с короной. Москва: Практика, 2021, которую отец Иоанн написал, переболев ковидом и находясь на карантине.

ренции был включен круглый стол «У нас была семья, а теперь ремонт. Кризисы в браке», где множественное число сближает кризис с такими понятиями, как «проблемы», «сложности» и пр. И здесь участники обсуждения задавались вопросом, направленным на благополучный выход из кризиса: «Как сделать так, чтобы кризисы укрепляли семью, а не разрушали ее?»

Итак, осмысление опыта пандемии подтверждает предположение, что кризис несет в себе изменения, которые не сводятся к одному негативу. Кризис способствует усилению творческих поисков, разнообразных креативных решений. Изоляция, ограничение общения, в том числе научного, привели к развитию виртуальных коммуникаций, с некоторыми преимуществами и возможностями собирать людей из самых разных уголков мира. Важное для нас, лингвистов, следствие кризиса – значительное обогащение языка, использование языковых средств для создания мемов и многочисленных анекдотов, огромного массива фольклорных текстов (см. международную группу The Belief Narrative Network на Facebook²⁹ и др.). Во многих странах специально изучались доминирующие понятия, которые коррелируют с актуальными ценностями: Язык доказал свою первостепенную ценность как основного средства коммуникации, будь то в реальном или виртуальном мире.³⁰

Кризис и динамика ценностей

Пандемия COVID-19, вызвавшая планетарный кризис, решительно изменила общество, повлияла на иерархию и структуру ценностей. Эти трансформации мы вкратце рассмотрим на примере «старости», «здоровья» и «жизни». Здесь необходимо обратиться к дихотомии «традиционные» и «нетрадиционные» ценности, что было заявлено в нашем проекте. Используя такие определения, мы под «нетрадиционными» ценностями не имеем в виду те, которые обозначены в современном официальном российском дискурсе как «навязанные, европейские» и ассоциирующиеся в основном с нетрадиционной ориентацией.³¹ В этнолингвистических работах мы изучаем то, что было важно и что ценилось в традиционном, преимущественно сельском, аграрном, обществе, и сравниваем с тем, что релевантно сейчас в урбанистическом обществе. При этом мы не противопоставляем «старые» и «новые» ценности, а видим определенный параллелизм между ними и преемственность, возможность перевода традиционных ценностей в область нетрадиционных.³² Основными различиями мы считаем следующие: традиционные ценности не постулируются и не вербализуются как ценности; сами ценности в языке традиционной культуры обозначаются в основном общеславянской лексикой, тогда как в современном языке преобладают заимствования. Кроме того, как показывает аксиологический анализ, базовые традиционные ценности и сверхценности остаются в приоритете, в нетрадиционные их превращает изменение акцентов и некоторых деталей. «Нетрадиционные» ценности более характерны для новых поколений,

²⁹ <https://www.facebook.com/groups/625573241323757> (20.03.2021).

³⁰ См., например, проект "Пандемия в трех словах". Автор: Semra Eren-Nijhar. <https://www.youtube.com/watch?v=j2jklwvKDDU>

³¹ Ср. размышления известного российского писателя Льва Рубинштейна о традиционных ценностях в его эссе «Важные ценности», https://story.ru/istorii-znamenitostej/avtorskie-kolonki/lev-rubinshteyn-vazhnye-tsennosti/?fbclid=IwAR1JtTueIqeYqWACNIU9LydZkeOdmVo_9MUYNWnRQiWaSLUjMPH_ep4A_I (30.09.2021).

³² Седакова, И. А.: Нетрадиционные ценности и их традиционные корреляты (2): *карьера, самореализация, лидерство*. In Березович, Е. Л. (отв. ред.) и др.: Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019, с. 294–296. Sedakova, I. – Kitanova, M. – Žeňuch, P. – Gusev, N.: Traditional and non-traditional values in Russia, Bulgaria and Slovakia: Ethnolinguistic, comparative and historical dimensions. In: Yearbook of Balkan and Baltic Studies. The Ritual Year on the Move: Cultural Settings and Systems of Values, 2020, Vol. 3, pp. 109–135.

которые отрицают ценностные ориентиры старших, а также для общества в целом после коренных идеологических, религиозных и прочих изменений.

Так, многолетнее исследование концепта «старость» с точки зрения его аксиологии показывает очень заметные трансформации, особенно в кризисные пандемические годы. В предыдущих публикациях мы писали, основываясь на материалах рекламы, публикаций СМИ и пр., об эйджизме, о том, что в современном обществе старости объявлена война, с ней борются разными способами, декларируют возможности легендарного долгожительства (Ил. 1). Этнолингвистический анализ выявил амбивалентность старости – как ценности и как антиценности.³³ В последние годы ценность старости как синонима знаний и мудрости подвергается сомнению; кроме того, появились удобные источники для получения информации – вследствие быстрого развития технологий. Поисковые системы выдают ответы на вопросы за считанные секунды, глагол *погуглить* прочно вошел в словарь русского языка; ср.: «Сегодня старость перестала быть редкостной драгоценностью... Когда-то, столкнувшись с трудным вопросом, мы обращались к старикам, но сегодня обращаемся к GOOGLE, а если у нас какая-то проблема с компьютером, мы скорее попросим подростка, а не старейшину».³⁴

Однако первым ценностным знаком изменения общества стало именно внимание к пожилым, которые оказались наиболее уязвимой для вируса группой. Выделение группы людей 65+, а с недавних пор и 60+ – это возвращение к традиционной картине мира, где старость уважается и считается естественным развитием человека.

«Старость» стала артикулируемой ценностью с самого начала пандемии. Еще одной эксплицитной ценностью, связанной с представителями пожилого возраста, служит «жизнь». «Сохрани жизнь своих бабушек и дедушек» – подобные призывы звучали и звучат и в периоды локдаунов, и в кампании по вакцинированию. «Жизнь» в таких контекстах противопоставлена «смерти», она выступает как чистый концепт, лишенный всяких эпитетов. Здесь мы обнаруживаем разительное отличие от той трактовки, которая представлена в рекламных текстах: жизнь должна быть «яркой», «неповторимой», «достойной», «легкой» и пр.³⁵ Это «новое учение о жизни», постепенное пришедшее в постсоветские страны, во время кризиса, можно сказать, почти сошло на нет, уступив место социально значимым призывам сохранить жизнь, волонтерской деятельности по помощи старикам и пр.

Изолированное употребление концепта «жизнь», синонимичного существованию и противопоставленному смерти, часто составляет пару «здоровью», еще одной ценности, превратившейся в приоритетную во время пандемии. Тяжелый вирус, высокие показатели его заразности, непредсказуемый ход болезни актуализировали подчеркнутую важность здоровья как отсутствия болезни. Вопросы о самочувствии утратили свой автоматизм

³³ Кирилова, Й.: Старостта като последен етап от житейския път на човек. In: Български език, 2013, № 2, с. 75-88; Седакова, И. А.: Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне). In: Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015, с. 237-259. Ср. также интересные новые изыскание, представленные в книге Рогозин, Д.: Столько не живут: чему нас могут научить столетние старики. Москва: Изд-во «Пункт», Common Place, 2021.

³⁴ Гаванде, А.: Все мы смертны. Что для нас дорого в самом конце и чем тут может помочь медицина. Москва: АСИ, 2019, с. 21. Мы не можем полностью с этим согласиться, поскольку знания старшего поколения применительно к памяти, обычаям, традициям по-прежнему востребованы, в аутентичном виде их не найти в интернете. Об этом говорят сами информанты, сожалея, что не записали со слов уже ушедших родственников мемуары об истории семьи, села и пр.

³⁵ Седакова, И. А.: Жизнь как ценность и ценности в жизни (на материале книги А. И. Солженицына «Архипелаг Гулаг»). In: Etnolingwistyka 22. Lublin, 2010, с. 29-38.

и стали выражать искреннюю заботу о собеседнике. Пожелания здоровья появились на самых разных объектах в зонах общественного доступа (Ил. 2). Типичные этикетные фразы, в которых скрывается мотив здоровья: рус. *Здравствуйте, Будь здоров*; болг. *Поздрави*, – возвращают свою внутреннюю форму. На письме выделяется корень *здрав-*: болг. *по-здрави* (что может читаться как сравнительная форма «здоровее»). Часто лексема *жизнь* и ее словообразования выступают в бинамах, по терминологии С. М. Толстой, со смежными по значению словами, относящимися к «здоровью», – например, рус. *жив-здоров*. В болгарском языке такие бинамы очень частотны. Сейчас, во время кризиса, они стали обязательными не только как пожелание по случаю радостного известия, дня рождения, именин, бракосочетания и других праздничных событий, но и при обычном прощании: *жив и здрав, живи и здрави* и др.

Возвращение к традиционным ценностям в эпоху кризиса проявляется и в том, что модное направление «здорового образа жизни» (рус. ЗОЖ, болг. *здравословният начин на живота*), новая, нетрадиционная ценность, уходит в тень, уступая место базовой ценности «здоровье».

Заключение

В наших предыдущих работах и сборниках исследований по аксиологии, опубликованных пять – десять лет назад,³⁶ содержится материал, который ярко иллюстрирует динамику ценностей, поскольку за последние годы скорость общественных и технологических изменений увеличилась – и это отразилось и на оценке понятий, явлений, и на их представленности в языках.

Еще больше материала для анализа аксиологических иерархий в обществе дает разразившийся на наших глазах кризис. Эта своего рода диахрония в синхронии, эти концентрированные и решительные изменения в течение незначительного в исторической перспективе отрезка времени подтверждают наши выводы о том, что нетрадиционные ценности во многом служат продолжением традиционных. Во время пандемии нерелевантные детали становятся второстепенными, ценность «очищается» и конкретизируется.

Любой ценностный концепт очерчивает и сопредельные понятия, составляя целый «пучок» ценностей. Особенно это относится к концепту «жизнь», который включает в себя и охватывает другие базовые аксиологические концепты, связанные с представлением о жизни как о пути, судьбе («здоровье», «счастье/удача», «семья», «любовь» и пр.), составляя комплекс представлений о благополучии. Во время пандемии наиболее важными смежными ценностями стали «старость» и «здоровье», на время оттеснившие другие представления о жизни.

Сейчас в мире появляется уже немало исследований, акцентирующих те позитивные моменты, которые принесла пандемия людям.³⁷ Безусловно, в результате кризиса базовые, традиционные ценности не будут вытеснены новыми, нетрадиционными, а будут ими дополнены.

³⁶ Седакова, И. А.: Предисловие. In Седакова, И. А. (отв. ред.): Эволюция ценностей в языках и культурах. Москва: Пробел-2000, 2011, с. 4-6.

³⁷ Упомянем международный сборник статей и размышлений экспертов в разных областях знаний: Ávila, R. – Horvat, S. (eds.): Everything Must Change! The world after COVID-19. OR-books, 2021.

Кризис как аксиологический pojem: к вопросу перехода от нетрадиционных ценностей к традиционным

Irina A. Sedakovová

Štúdia poukazuje na vybrané lingvistické aspekty, ktoré sú nevyhnutné pre pochopenie významu krízy v kontexte novovznikajúceho hodnotového systému. Zameriava sa najmä na pragmalinguistiku v kontexte výskumov kľúčových axiologických pojmov, na verbalizáciu moderných a módnych hodnotových predstáv, na paralelizmus tradičných a netradičných axiologických systémov. V štúdiu sa tiež vysvetľujú hodnotové posuny vo vnímaní „staroba“, „život“ a „zdravie“ na materiáli získaného z ruského a bulharského jazyka.



Иллюстрация 1. Тарелка для денег в аптеке. Москва, октябрь 2020. Фото автора.



Иллюстрация 2. Тележка для продуктов в магазине ВкусВилл. Москва, октябрь 2020. Фото автора.

КАЛИНА МИЧЕВА-ПЕЙЧЕВА*

Трансформации на аксиологичната парадигма по време на криза

MICHEVA-PEYCHEVA, K.: Transformations of the axiological paradigm during a crisis. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 332-339 (Bratislava).

The article analyzes the transformations in the value system of the Bulgarians during the covid crisis. The thesis is substantiated that people should construct their value axis on the highest value life, at the expense of other important and sustainable values such as communication, freedom, connecting individuals and perhaps the most important value for modern man – free choice. The empirical material of the present study contains 200 associative questionnaires. Half of the surveys analyzed in this study were conducted in the first months of the crisis March – April 2020, and the other half – a year later. Based on the associations of the words *life, good, choice, evil*, significant conclusions have been made for the transformation of some values into anti-values and vice versa.

The values good, evil, life, choice; covid crisis, associative surveys.

1. Въведение

Рязкото настъпване на драстичната промяна, обусловена от връхлетялата ни пандемия, последвана от локдаун, ни постави пред изпитание не само във физическо, а и в духовно отношение. Трябваше бързо да се преосмисли и пренареди ценностната структура. Бяхме принудени да направим този своеобразен обрат не по своя воля, а под натиска на настъпилата криза. Това означаваше да променим стереотипите си на мислене, моделите си на общуване, начина си на функциониране.

Понятието ценност винаги съдържа в себе си образец за това кое е избрано, предпочитано, желано.¹ Ценността не може нито да се зароди, нито да просъществува само в рамките на индивидуалното съзнание. Тя е продукт на социалното взаимодействие днес, социалния опит на социума в миналото, сформираният със столетия стойностни парадигми. Ценностите са своеобразна верификация на общественото задание за идеалното, съвършеното, смисленото. Те се отнасят до такива концепти като *истина, добро, красиво, правилно* и т. н. Освен потвърждение и утвърждаване на общественния идеал, те са и негов изразител, съществуващ в различни сфери: политиката, етиката, естетиката, езика и т. н. От друга страна, ценностите са резултат от преобразуването на обществената ценностна парадигма в личностна. Идвайки отвън, те следва да бъдат осмислени, почувствани, изговорени, изписани като свои. Оттук, макар и да са универсални в голяма степен, ценностите несъмнено се йерархизират от всеки в специфична система, назовавана най-често ценностна система. Тя се явява критерий за постъпките на човека, неговите избори, мисловните му процеси.

Все пак, макар да има индивидуално преосмисляне, основните ценности и тяхната подредба са доста сходни за голяма част от човечество. И това е вярно, когато говорим

*Assoc. Prof. Kalina Micheva Peycheva, PhD, Department of Ethnolinguistics, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. kalina.micheva@gmail.com.

¹ Williams, R. M.: Values. In Sills, E. (ed.): International encyclopedia of the social sciences. Vol. 16. New York: Macmillan, 1968, c. 283-287.

за традиционния ход на битието. По време на криза от всякакъв характер едни ценности започват да носят неподозиран дотогава заряд в рамките на конкретния живот на социума. Те стават задължително условие за чисто физическото съществуване. Например по време на война неизменната ценност **мир** взема превес над всички останали базисни ценности, а други, характерни за постмодерното общество ценности като **пари, красота, просперитет** са почти заличени от парадигмата на ежедневието. Разбира се, аксиологичната подредба дори и в такъв кризисен момент не е еднозначна. От политическа гледна точка парите продължават да бъде определяща ценност, а от гледна точка на естетиката красотата не губи своето челно място. Въпреки това безспорно е налице значително повишаване на ценността на мира и живота. Базовите потребности от вода, храна, покрив над главата, доскоро приемани за даденост в съответното общество, се превръщат във важни елементи от индивидуалната и обществената аксиологична йерархизация.

2. Ценностите и covid кризата

Да се обърнем към настоящата пандемична ситуация. Макар да се понаучихме да живеем в нея, тъй като продължи твърде дълго, и частично я опознахме и овладяхме, тя преобръна напълно нашата представа за аксиологичен ред. От медиите прокламираха и прокламират изолация, отказ от общуване, лишаване от разходки и спорт, промяна на целия механизъм на работа, заето и свободно време, изменение на границите на индивидуалното и социалното пространство, с максимално стесняване на границите на своето – само до рамките на хората, живеещи на едно място.

Нещо повече, при разболяване тези граници трябва да се стеснят в рамките не просто на дома, но и до едно помещение в него, което е в разрез с основните и вечни ценности като свобода и общуване. Ние трябваше и трябва да конструираме ценностната си ос върху най-висшата ценност **живот**, за сметка на други важни и устойчиви ценности като **общуване, свобода, свързване на индивидите** и може би най-значимата за модерния човек ценност – **свободния избор**. Бяхме напълно лишени от правото си на свободен избор изведнъж, без предупреждение, тотално. Властовите фигури, носителите на ценностите **сила, авторитет, контрол**, взеха решения за нас вместо нас, което сякаш задраска всички ценностни конструкти в битието ни в името на оцеляването ни.

В днешното общество подобна намеса бе възприета от мнозина като противоречаща на основните права и ценности, въпреки че с оглед на историята това не е прецедент. Да се налагат правила с всякакви средства е работещ модел в моменти на криза. Голямата отлика е, че свободният избор и свободата въобще днес са се превърнали не просто в ценност от висок ранг, а в нещо неотменимо. На обратния полюс обаче стои функционирането на друга висша ценност – живота, който днес повече от всякога е мислен като свръхценен. Ако сравним неговата стойност в Европа и България само преди век, ще видим, че сега е много по-болезнено да се говори за смъртта, да се случва смърт на деца, смърт по време на война, ненавременна смърт. Може би затова и в битката между двете висши индивидуални и общочовешки ценности – **свобода и живот**, животът победи.

В условията на зряла демокрация все по-трудно за разбиране и за случване е жертвата на живота в името на свободата, разбирана като свобода на народа, свобода на словото, освобождение на други държави. От друга страна, отнемането на онази лична свобода, мислена като свобода от авторитети, правила, задължения, отговорности, условности, бе трудно преживяна. Затова и бе многократно обговорена. Появиха се стотици хиляди страници на тема погаване на ценности, извоювани като неизменни за постмодерния човек,

и пренаписване на ценностни парадигми. Т. Парсънз определя обществените ценности като оценки и представи за добро и зло.² Именно те бяха напълно подменени в някои основни сфери, едновременно с преобразуване на ценности в антиценности и обратното в името на най-насъщната ценност – живота, осмислен като най-доброто.

Стоенето въщи в пълна изолация от антиценност се превърна в ценност. Общуването с другите от ценност стана антиценност. Празнуването със семейството от ценност се осмисли като антиценност. Разграничаването на семейно и работно време от ценност се разми до невъзможност. Социалната норма се изкриви. Животът започна да се случва онлайн. Запазването на нашия живот и този на нашите близки бе мотиваторът. Ценностното ориентиране и преориентиране като висше ниво на диспозиционната структура на личността определи саморегулацията на поведението.

Най-тежката последица от този онлайн живот обаче се оказа не неговото временно спазване, а постепенното привикване с него дотолкова, че мнозина намериха този начин на съществуване за по-удобен, по-лесен и по-желан. Изчезването на нуждата да излезеш, да общуваш, да се вписваш, да си в обществото е вероятно едно от най-дълготрайните следствия, които ще съществуват и след отпадането на пандемичните мерки и които са белег за трайни изменения в ценностната система.

3. Емпиричен материал на изследването

Емпиричният материал на настоящето изследване съдържа 200 асоциативни анкети. Половината от анализирани в това изследване анкети са направени в първите месеци на кризата март – април 2020, а другата половина – година по-късно. Бих искала да отбележа, че резултатите от тези анкети са съпоставени не само помежду си, но и с проведени анкети през 2017–2018 година. (Статистическата обработка на анкетния материал бе извършена съвместно с гл.ас. д-р Цветелина Ангелова).

В българската наука вече са анализирани някои трансформации на ценностите в условията на прехода към демократично общество в България,³ но засега темата за промяната на ценностните нагласи по време на пандемията не е проучена.

Като изследовател аз имах определени хипотези за това какво ще открия в ексцерпирания материал, които обаче в голяма степен не се потвърдиха.

На първо място се оказа, че измененията в ценностната система не са бързо рефлексивни. Тоест едно явление се случва светкавично, но в оценъчното мисловно възпроизвеждане процесът не е мигновен. Това ясно пролича в първите сто анкети, като в голяма част от тях нямаше видима промяна или подмяна в аксиологичната йерархия. Според психолозите ценностите се различават от атитюдите по това, че са по-малко на брой, по-обща, по-малко ситуативно обвързани и по-устойчиви на модифициране.

Необходимо е да се обърне внимание и на това доколко наложената промяна на ценности се реализира на практика. Трябва да се има предвид, че чувството за дълг и социална

² Parsons, T.: The Social system. Glencoe, IL: Free Press of Glencoe, 1951, с. 5-6.

³ Захариева, М.: Ценностни системи в условия на преход. In: Политически изследвания, 1994, № 2, с. 126-132; Нелчева, Т.: Ценностните трансформации на българите. In Байчинска, В. (ed.): Преходът в България през погледа на социалните науки. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 1997, с. 97-105; Стоилова, М. – Попова, В.: Ценностната система на съвременния българин. София: Микрокосмос, 1994. 95 с.; Байчинска, К.: Ценностната система на българина в условията на преход към демократично общество. In: Факт, 1968, № 1, с. 16-27; Гарванова, М.: Трансформацията на ценностите в България в ситуацията на социална промяна. In: Психологични изследвания, 2005, № 3, с. 35-42; Гарванова, М.: Трансформация в ценностите на съвременния българин. София: За буквите, 2013. 262 с.

принадлежност се формира едва при второто ниво на социализацията. Затова е естествено да има немалка група хора, които да се противопоставят на новите ценности, изискващи както отказ в голяма степен от свободен избор, така и увеличаване на емпатията, съобразяване с принципа „за мен безопасно, за друг смъртоносно”.

Не на последно място, следва да се вземе под внимание и феноменът на разминаване между вербално и фактическо поведение. При него анкетираният декларира обвързаност и отъждествяване с определени ценности, а неговото реално битие не съответства на тази декларация.

4. Аксиологични аспекти на анкетния материал от март-април 2020 г.

Сега накратко бих обърнала внимание на някои аксиологични закономерности при първата група анкети. Разглеждат се основни ценности като **живот, добро, избор** и антиценности като **зло**, а също и концепти като **народ** и **власт**, които са осмислени, в зависимост от респондента, като ценности и антиценности. От емпиричния материал могат да се открият следните асоциативни нагласи.

4.1. Анализирайки понятието **добро**, откриваме няколко семантични ядра. Първо, свързането на доброто с конкретни хора: *дете, човек* (8%); второ съпоставка между *доброто* и *злото*, реализираща се в две диаметрално противоположни линии – при вечната борба между доброто и злото ще победи доброто или обратното (7%); трето, асоциирането на доброто с *Бог* и *християнството* (6%), четвърто, мисленето на доброто като *действие, постъпка*, тоест *проактивност* (12%). Във връзка с пандемичната ситуация са налице множество асоциации на доброто с *лекар, болница, лекарство* (11%) и т. н. За съпоставка в периода 2017–2018 г. в анкетите болниците са представени като асоциация за ‘лошо място’, ‘лош живот’. Може да се направи извод, че ролята на болничната грижа при пандемичната криза е преосмислена като спасителна и е остойностена като ценност.

4.2. **Животът** като висша ценност в първата група анкети от началото на пандемичното положение също е осмислен в няколко основни семантични ядра. На първо място, като най-голяма ценност, вербализирана в лексемите: *възможност, участие, сила, радост, свобода, жизненост, пълноценен, безкраен* и др. (48%). На второ място, неговата ценност се валидира допълнително от следните асоциации: страх за живота, страх от болести, страх от смъртта (5%); налице са множество асоциации, които провиждат живота в неговото многообразие – *раждане, природа, растения, животни, хора, човешки цикъл, начало и край* и др. (20%). Трайно в ценностната парадигма е свързането на живота с *рода, семейството, майката, бащата, бебето, близките, роднините, приятелите, заедността* (11%). В това семантично ядро се разчита причинно-следствена връзка, при която животът има смисъл, когато си сред свои. Следователно изолацията, вероятно би запазила множество животи, но сякаш би ги и обезсмислила. Открива се и асоцииране на живота с *тъга, мъка, немилост* (само 1%), които обаче трудно могат да се свържат пряко с пандемията, а по-скоро са резултат на загуби от всякакъв характер.

4.3. **Изборът** като аксиологически концепт се реализира в няколко семантични плана. В единия план акцентът е върху трудността да избереш, необходимостта и дори принудата и натиска да направиш избор (12%). Така колебанието и забавянето се тълкуват като неспособност да избереш (3%). В следващия план изборът е отъждествен с *разума* и *волята*, с *желанието* и *свободата* (20%). На трето място, основният смислов елемент се изгражда върху семантичната опозиция правилен – неправилен с допълнителни езикови реализации: *добър, сигурен, независим, пасивен, рисков, грешен* (14%). В значителна част

от асоциативния материал се прави разлика между личен избор – от екзистенциалното да бъдеш или не, до избор на партньор, съпруг, училище, работа – и обществен избор – на правителство, на Парламент и т. н. (21%). С оглед на пандемичната ситуация изборът се асоциира с *Мутафчийски* (председател на кризисния щаб) и *тест за зрялост*.

4.4. Антиценността **зло** традиционно е мислена както в синонимни ядра, така и в антонимни. Към първата група се причисляват *лошите / злите хора, несправедливостта, омразата, завистта, злобата* и др. (36%). Лошото, както и доброто, се възприема като правене, действие – *зли дела / постъпки, престъпления, насилие, убийство* (11%), следователно то е не само мисъл, а и дело. Към антонимното ядро принадлежат *доброто и законът*, но с много по-ниска фреквентност (6%). Свързването на злото с най-близките хора – семейство, приятели, родители показва амбивалентното отношение към своите (5%). Злото се съотнася и с атавистични пластове на несъзнаваното – като *зли са осмислени дяволът, чудовищата, злите сили, халите, вещиците, врачките, демоните* (16%), както и *кучетата, вълците, змиите* като ипостаси на злото (4%). Асоциирането на злото с *болестите, чумата, смъртта, болка и рана* е трайно (11%). Любопитно от изследователка гледна точка е присъствието на *болница* като синоним на зло, а на страданието и злината като нещо внезапно и незаслужено. Това кореспондира с моралната същност на ценността – злото трябва да сполетява лошите, а не добрите. В тези смислови ядра могат да се отличат асоциации, свързани с пандемичното положение, които актуализират вече съществуващи семантични връзки между зло и болест.

5. Аксиологични аспекти на анкетния материал от октомври 2020

В проучването се анализират и избрани ценности и антиценности в анкетния материал от октомври 2020 година.

5.1. **Доброто** носи традиционно асоциативната връзка с майката и се свързва с образа на детето. Отново доброто е асоциирано в неговата вечна дихотомия със злото. Мислено е и като действие, постъпка, грижа, а също и в неговия по-дълбок смисъл като *благодетел, благотеляние* и чрез конкретното назоваване, вероятно свързано с пандемичната обстановка – *грижа и мисъл за възрастните хора*. В сравнение с анкетния материал, събиран в предходни години, тук е налице обвързване на доброто с *благотворителност*, което също би следвало да се тълкува във връзка с кризата, безработицата и обедняването, причинени от затварянето на цели бизнеси. Ако обединим в общ семантичен кръг всички отговори, съотнасящи се с правенето на добро, ще получим 31%, тоест доминантно концептуализиране на доброто. На второ място е асоциирането на доброто с определен тип хора: *дете, майка, възрастни* или *изобщо човек, аз*. Те са 22%. Аксиологически доброто се утвърждава като една от най-устойчивите ценности.

5.2. **Животът** като висша ценност е осмислен като *щастие, радост, хубав, пълноценен, дълъг* и т. н. Асоциациите с положителни абстрактни конотации са 28%. В множество анкети животът е асоцииран със *здраве*, а оттам и с жизненоважните *въздух, слънце, вода*. Вероятно и с оглед на коронавирусната криза животът е осъзнат по-отчетливо като кратък, затова и преобладават отговори като *живей на ръба, приключение, живот на макс, не се изпускат възможности*; те са 16% и се нареждат на второ място по честота, което безспорно е резултат от трансформация на ценностите. Когато са отнети принудително много, доскоро възприемани като изконни, възможности, улавянето на мига се оказва от изключителна важност. Налице е и едно преосмисляне на живота като различен за едни и за други – *за някой хубав, за други не, трудности и щастие, борба, възходи*

и падения и т. н., общо 15%. Тази диалектика, съдържаща се в концепта *живот*, е почувствана по-силно в променените условия, когато преуспелите губят всичко, а нископлатените се оказват най-защитени.

5.3. Анкетираните лица показват в отговорите си особена чувствителност по отношение на концепта *избор*. От една страна, в 80% от анкетите, той е видян като *изконно право, воля, решителност, отговорност, свобода, право да упражниш волята си, всеки има това право*. От друга, като невъзможност да го реализираш по няколко причини: *колебание, нерешителност, трудност*, по-малко от 5%. Срещат се и асоциации, които показват изземането на избора – *избират вместо теб, предрешен, решено е* и др.; около 2%. По този начин, чрез асоциативните анкети, се доказва значимостта на избора като ценност в периоди на криза.

5.4. Антиценността *зло* и тук се асоциира както със синоними, така и с антоними. Злото е *злина, лошотия, несправедливост, вреда, беда, престъпление* в 48% от отговорите, но то е провидяно и чрез своите антоними *добро, хубаво*. В разглеждания анкетен материал антонимните асоциации са само 5%, защото според анкетите злото е *вечно, навсякъде по света*, отъждествява се със *свят и хора*. Злото е асоциирано няколкократно с *болестта, нещастieto, мъката* (10%). Това може отчасти да се дължи на настоящата криза. Устойчиво се оказва свързването на злото с нещо трансцендентално и митично като дявол, зли сили, нечисти същества, ад, демонично, първично в 16% от отговорите. Според психолозите в моменти на несигурност и обществени катаклизми отделни личности и обществото като цяло се обръщат към митологията, суеверията, древните вярвания. Това е една от стратегиите за справяне с тревожността, породена от кризата.

6. Ценностите *народ и власт* и кризата

Благодарение на анкетния материал могат да бъдат направени някои интересни наблюдения върху концептите *народ и власт*. Според резултатите от по-ранните анкети от 2017–2018 г. народът традиционно се мисли като ценност. Доказателство за тази теза намираме и тук в асоциациите: *България, единство, колектив, гордост, славно минало*. Налице е обаче и друга тенденция – народът да не се мисли като компонент от положителното аксиологично ядро. Тази идея се вербализира в: *глупав, изплашен, мърша, овца, разпилян, озлобен* и т. н. Позволявам си да обвържа тези названия с разединението в обществото – разделянето на хората на привърженици на строгите пандемични мерки и на техни опоненти; различие дори по такива въпроси като има ли коронавирус, или всичко е измислено; ваксините форма на чипиране ли са, или сигурно средство за предпазване от болестта и т. н. Именно в този социален контекст инакомислещите и в двата дискурса – както тези, които се подчиняват на мерките, така и тези, които ги отхвърлят, са квалифицирани негативно, а ценността *народ* е обезстойностена.

Народът се обвързва и пряко с политическия контекст в асоциативни отговори като *Има такъв народ*, отговарящ на названието на партия. Разединението е осмислено от значителна част от респондентите като *другомислие, предателство, невъзможност за постигане на консенсус, вражда, опозиция*, тези асоциации могат да се изведат от политическата криза в България.

От асоциативните анкети личи, че съвременните българи възприемат народа различно – 17% го смятат за *велик и силен*, надарен с положителни качества като единство и свързаност, 21% обаче го определят като *не-народ, а стадо, диви животни* и под., тоест лишен от воля за общи действия, от организираност, глупав и заблуден.

Властта също може да бъде мислена като нещо положително, противопоставящо се на беззаконието и анархията, символизиращо държавността, но в наличния анкетен материал тя е преобладаващо мислена като антиценност. Властта е асоциирана с *беззаконието, корупцията, измамата, парите*, както и свързана с конкретни лица *Бойко, премиерът, олигарх* и т. н.

7. Изводи

Всички изследвани ценности според материала в анкетите, проведени през пролетта и есента, се трансформират по някакъв начин под въздействието на изключителните обстоятелства на здравната, икономическата, политическата и духовната криза в българското общество и в света.

7.1. В семантичното съдържание на ценността *добро* настъпват промени – налице са множество асоциации на доброто с *лекар, болница, лекарство* (11%) и т.н. Докато в анкетите от 2017–2018 г. болниците са представени като ‘лошо място’, ‘лош живот’. Може да се направи извод, че ролята на болничната грижа при пандемичната криза е преосмислена като спасителна и е остойностена като ценност. Важно място в асоциациите за добро заемат *добрите постъпки, грижата за другите, благодеянията и благотворителността*, които особено при разгръщането на пандемията станаха част от нашето битие.

7.2. В условията на коронавирусната криза животът е осъзнат по-отчетливо като кратък, затова и преобладават отговори като *живей на ръба, приключение, живот на макс, не се изпускат възможности*; те са 16% и се нареждат на второ място по честота, което безспорно е резултат от трансформация на ценностите. Трайно в ценностната парадигма е свързването на живота с рода, семейството, майката и бащата, бебето, близките и роднините, приятелите, заедността (11%). Според анкетния материал животът има смисъл, когато си сред свои. Следователно izolацията, отчуждението вероятно биха запазили множество животи, но сякаш биха ги лишили от смисъл.

7.3. Видима е промяната в семантичната структура на ценността *избор*. В анкетите от края на 2020 г. в сравнение с тези от началото на годината значително нараства процентът на отговорите, в които изборът се утвърждава като най-важното човешко право. В 80% от анкетите, той е видян като *изконно право, воля, решителност, отговорност, свобода, право да упражниш волята си, всеки има това право*. Неслучайно се подчертава семантичната опозиция правилен – неправилен избор с допълнителни езикови реализации: *добър, сигурен, независим, пасивен, рисков, грешен* (14%). Кризата налага ежедневни избори, някои от които трудни и дори невъзможни. Хората станаха по-чувствителни към налагането на чужд избор и изземането на своя, личния избор. Ценността на правилния личен избор определено нараства и според данните от нашето проучване.

7.4. Асоциирането на злото с *болест, чума, смърт, с болка и рана* присъства и в двете проведени анкети (11–16%). Съпоставката с предходни проучвания доказва, че тази асоциация на злото е устойчива, но при пандемичната криза процентът на нейния дял в семантичното ядро на концепта *зло* нараства. Свързването на злото с нещо трансцендентално като *дявол, зли сили, нечисти същества, ад, демонично, първично* в 16% от отговорите се обяснява от психолозите като закономерно. В моменти на несигурност и обществени катаклизми отделни личности и обществото като цяло се обръщат към митологията като стратегия за справяне с тревогите и страховете на хората.

7.5. Могат да се направят някои изводи и за тенденции за преобразуване на ценността *народ* в антиценност. Според резултатите от анкетите народът не се мисли само като

компонент от положителното аксиологично ядро, а доста често се представя като нещо негативно, което се вербализира с: *глунав, изплашен, мърша, овца, разпилян, озлобен* и т. н. В социалния контекст на противопоставяне по всички съществени въпроси, свързани с коронавируса, инакомислещите и в двата дискурса – както тези, които се подчиняват на мерките, така и тези, които ги отхвърлят, са квалифицирани негативно, а ценността народ е обезстойностена.

Накрая искам да споделя, че съм изключително удовлетворена от избора на темата на цялата конференция, и в частност на своя доклад, защото ми даде възможност да обогатя аксиологическите си търсения и да допълня и преосмисля знанието си за аксиологичната концептология по време на криза.

Transformations of the axiological paradigm during a crisis

Kalina Micheva-Peycheva

The article analyzes the transformations in the value system of the Bulgarians during the covid crisis. The thesis is substantiated that people should construct their value axis on the highest value life, at the expense of other important and sustainable values such as communication, freedom, connecting individuals and perhaps the most important value for modern man - free choice. The empirical material of the present study contains 200 associative questionnaires. Half of the surveys analyzed in this study were conducted in the first months of the crisis March–April 2020, and the other half–October the same year. Based on the associations of the words *life, good, choice, evil*, significant conclusions have been made for the transformation of some values into anti-values and vice versa.

All the studied values according to the material in the surveys are transformed in some way under the influence of the exceptional circumstances of the health, economic, political and spiritual crisis in the Bulgarian society and in the world.

There are changes in the semantic content of the value good - there are many associations of good with a doctor, hospital, medicine (11%), etc. While in the surveys from 2017–2018, hospitals are presented as 'bad place', 'bad life'. It can be concluded that the role of hospital care in the pandemic crisis has been rethought as a lifesaver and valued as a value. An important place in the associations for good is occupied by good deeds, care for others, charity and charity, which became part of our existence, especially during the development of the pandemic.

In the conditions of the coronavirus crisis, life is more clearly perceived as short, that is why answers such as living on the edge, adventure, life to the max prevail, opportunities that can't be missed; they are 16% and rank second in frequency, which is undoubtedly the result of a transformation of values.

The change in the semantic structure of the value choice is visible. In the associative surveys from the end of 2020, compared to those from the first months of the same year, the percentage of answers in which the choice is confirmed as the most important human right is significantly increasing. In 80% of the surveys, it is seen as a fundamental right, will, determination, responsibility, freedom, the right to exercise your will, everyone has that right.

The association of evil with disease, plague, death, pain is present in both surveys (11–16%). The comparison with previous studies proves that this association of evil is stable, but in a pandemic crisis the percentage of its share in the semantic core of the concept of evil increases.

МАРИЯ КИТАНОВА*

Отражението на кризата COVID-19 върху системата от ценности на българското общество

KITANOVA, M.: The Impact of the COVID-19 Crisis on the Value System of Bulgarian Society. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 340-358 (Bratislava).

The study is based on data from a study „Dynamics of values in Bulgarian culture and language“, conducted by the Center for Regional Development Ltd., www.crr.bg.com and conducted at the beginning of the pandemic crisis in Bulgaria. In it, through the method of focused groups, the aim is to obtain up-to-date information about the attitude to pre-set values: Motherland, Family, Health, Justice, People, Patriotism, Solidarity, Freedom, National language. This method supports the axiological characteristics of the respective concepts.

Pesearch, values, crisis, axiology.

В последно време в когнитивната лингвистика концептите се описват и анализират и чрез използване на експериментален метод (анкети) с цел да се насочи вниманието към спонтанните речеви реакции на носителите на определен език. Методът за анализ на асоциациите изиграва голяма роля в развитието на психологията. За първи път свободен асоциативен експеримент (САЕ) се опитва да проведе през 1879 г. английският учен Франсис Галтън. Галтън създава първия широко използван въпросник. По-късно в началото на XX век САЕ е проведен от американските психолози Кент и Розавин. Свободният експеримент САЕ се прилага, за да се открият връзките, които една казана или чута дума извиква в съзнанието на човека. Асоциативните връзки от своя страна се делят на два вида: парадигматически и синтагматически. Парадигматическите връзки са във вертикална посока, според речника на съответния език, а синтагматическите са хоризонтални или линейни. Наричат се още връзки на допълване. Те се проявяват при съчетаване на думите в речта, за да се получи изказване.

В българската лингвистика с подобни експерименти се занимават Е. Герганов, в работите си „Памет и смисъл“ (1987), „Български норми на словесни асоциации“ (1984), Джалев и Николова, а по-късно е изработен и Български асоциативен речник (2003) от авторски колектив на СУ „Св. Климент Охридски“. В Люблинската етнолингвистична школа при изработването на петтомния „*Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*“, се използват анкети, които са представени в специална част на Лексикона. В този том са отпечатани три работи от български автори: М. Китанова, М. Витанова, и на К. Мичева. Експериментални методи използва и К. Исса при работа с бежанци в България.

Има още редица автори социалингвисти, които използват САЕ.¹

* Проф. д-р. Мария Китанова, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“, Българска академия на науките, София, България.

¹ Герганов, Е.: Памет и смисъл. София: Наука и изкуство, 1987; Джалев, Л. – Николова, Цв.: Асоциативното поле като обект на социокултурен анализ. София: Наука и изкуство, 1990; Китанова, М.: Концепт ДОМ скъзъ призму анкет. In Żywicka, B. (red.): Wartości w kulturach europejskich. Raport z badań empirycznych. Przemysł: Wydawnic-

При работата по международния проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят, финансиран по програма ERA NET RUS Plus, на който бях координатор, реших да възложя друг тип изследване на определени ценности.² Беше преценено, че по този начин ще могат да се очертаят синтагматическите хоризонтални или линейни асоциации на участниците, които в хода на разговора ще могат да споделят с останалите членове на групата, това, което е най-важно за тях. Фокусът на дискусиата беше насочен към разкриване на значенията, асоциациите, чувствата и промяната във вижданията на участниците в период от 10 години, свързани с изследваните ценности. Самите участниците бяха определени съобразно критериите пол и възраст и разпределени в три групи: от 25-34 год., от 35 до 54 год. и група 55+. Участниците са 39 лица, 19 мъже и 20 жени. Съотношението мъже – жени е по-равно, с изключение на групата 35-54 г., в която участваха шестима мъже и седем жени. Формулирана беше основната **цел на проучването** – получаване на актуална информация за отношението към изброени предварително зададени ценности: *Родина, Семейство, Здраве, Справедливост, Народ, Патриотизъм, Солидарност, Свобода, Национален език*. Концептът СВОБОДА е разгледан преди това от Калина Мичева-Пейчева.³ Тук се прави сравнение с изводите на авторката, тъй като кризата с пандемията се отрази най-вече на свободата на хората. В настоящата студия не се представят получените резултати за концепта РЕЛИГИЯ, които са предмет на друга, отделна разработка.

Основните задачи, които си поставихме бяха да се определи с какво участниците асоциират всяка от изброените ценности. Какво означава за тях всяка от посочените ценности. Какви чувства предизвиква у участниците всяка от посочените ценности. Има ли промяна у респондентите в изследваните ценности през последните 10 години. Накрая се определя степента на значимост на всяка от посочените ценности за всеки участник в проучването.

РОДИНА

Общочовешката ценност РОДИНА⁴ е релационно понятие, в чиято структура има персонално отношение към своето лично пространство, изконно противопоставящо на чуждото. Аксиологичният аспект на концепта РОДИНА подробно е изследван в работите на Вежбицка, Караулов, Леонтьев и др.⁵ Концептът РОДИНА е базов за българското наци-

two Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska, 2017, s. 81-92; Витанова, М.: Концептът ТРУД в българската езикова картина на света по данни от проведени анкети, пак там, с. 237-243; Мичева-Пейчева, К.: СВОБОДА, пак там, с. 361-373; Балтова, П. – Ефтимова, А. – Липовска, А. – Петрова, К. (съст.): Български асоциативен речник – прав и обратен. София: УИ “Св. Кл. Охридски”, 2003; Исса, К.: Бежански асоциации и уроци по човечност. In: Български език., 2018, 65 (Приложение), с. 128-143.

² Изследването беше названо „Динамика на ценностите в българската култура и език“. То беше възложено на Център за регионално развитие ООД, rdc@abv.bg www.crr.bg.com и се проведе в началото на пандемичната криза в България и в целия свят. Изпълнено беше от Антоанета Конова и Пламен Конов с участието на М. Китанова. Беше използван т. нар. метод на дълбочинно качествено изследване чрез групово фокусирана дискусия. Използваха се като контролен метод анкетите по определени ценности, които бяха изработени от членове на Секцията за етнолингвистика.

³ Мичева-Пейчева, К.: Концептът СВОБОДА в българския език. In Abramowicz, M. – Bartmiński, J. (eds.): *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, Tom 4. Wolność, Lublin – Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2019, s. 431-473.

⁴ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите в българската култура и език. In: Аксиологични проблеми в славянските езици. Традиции и съвременност. София: АИ „Проф. М. Дринов“, 2020, с. 239-241.

⁵ Вежбицкая, А.: Язык. Культура. Познание. Москва: Русские словари, 1996; Караулов, Ю. Н. – Черкасова, Г. А.: Русский ассоциативный словарь. Москва: АСТ, 2002; Леонтьев, А. А.: (ред.) Словарь ассоциативных норм русского языка. Москва: Изд. Московского университета, 1977.

онално съзнание. В български език негови репрезентанти са следните ключови лексеми: *родина, отечество, татковина, държава, страна, земя, бащиня*, а също и личното име *България*. В статията „Родината като ценност в български език (през призмата на лексикографията)“⁶ след анализ на речниковите дефиниции на лексемата *родина* от съдържателната структура на концепта са отделени следните компоненти, които го характеризират като ценност за носителите на българската култура: 1. Родината е родна страна, земя. 2. Родината е място, където човек се е родил и където живеят неговите близки. 3. Родината е място, от което произхождат нашите предци. 4. Родината е страната, в която си се родил и на която си гражданин.

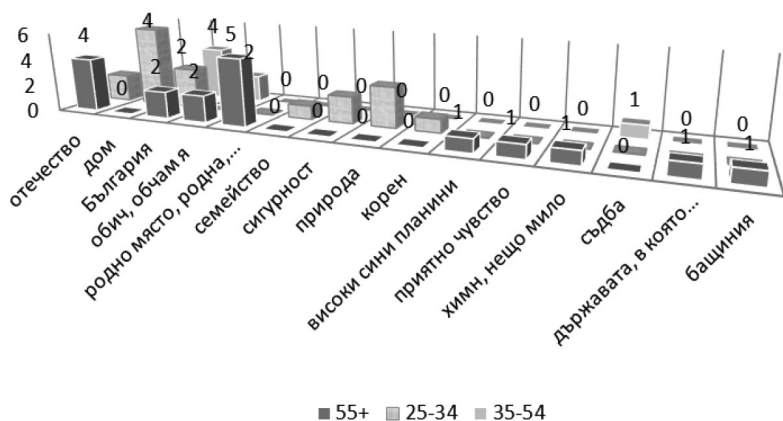


Таблица 1. Асоциации на думата стимул Родина

Резултатите, представени в таблица 1, очертават богатството на асоциациите, с които участниците свързват думата *родина*. Виждаме тук синонимите на *родина* – *отечество* и *България* и диалектната дума *бащиния*. Повечето от участниците, от различните възрастови групи, асоциират *родината* с думи като *отечество, дом, България*. Думите *общ, родно място* и *семејство*, посочени от други групи участници насочват вниманието ни към тенденцията за възприемането на *родината* като *дом, семејство, сигурност*. Представата за една конкретна страна – *отечеството България*, където сме родени и израснали, е застъпена от половината участници, останалите свързват *родината* със своето най-близко обкръжение и дома, в който живеят. Особено ярко се откроява тази закономерност при младите хора от 25-34 години, където повечето участници са посочили, че *родината* за тях е *домът, семејството, приятелите и природата*.

Чувствата, които участниците заявяват, че изпитват към своята *родината* са: *общ, гордост, принадлежност, любов, любов и мир, сигурност, близост, радост, уют, възхищение, умиление, страхопочитание*. Един от участниците е посочил, че чувства безразличие, когато чуе думата *родина*.

⁶ Китанова, М.: Родината като ценност в български език (през призмата на лексикографията). In: Българска реч, 2019, XXV, № 1, с. 27-34.

В статията „Родината през призмата на анкетните данни“ М. Китанова⁷ отбелязва следното: При жените и при мъжете асоциациите се различават. Общи, но с различна количествена характеристика са *България, страна, майка*. При мъжете се наблюдават асоциации като: *държава, патриотизъм, памет, култура*, а при жените *дом, моя страна, народ, земя, род*.

И при мъже, и при жени между 20 и 40 години се наблюдава отговорът *място, където се чувствам добре* като при жените той е количествено по-изразен. В същата статия са приведени следните **номинации на чувства към родината или породени от нея** – *място, където винаги се връщам, винаги е в мислите ми, място, където съм раснал и съм бил щастлив, гордост, уют*, които в общи линии се припокриват с посочените по-горе.

Като сравняваме отговорите на въпросите, свързани с асоциациите и значенията с тези на въпроса, имали ли са различна нагласа към родината преди десет години е видно, че отношението към родината е останало непроменено при възрастовата група 55+. В групата на лицата от 35-54 години, промяната е свързана с възприемането им на родината като даденост и като ценност, стояща доста по-високо в ценностната им система. Най-младите споделят, че преди десет години за тях родината е била непозната, място, в което е трябвало да се адаптират и да се развиват. Почти всички участници правят разлика между думите *родина* и *държава*. Родината за тях е изконна ценност, но към държавата се отнасят критично. Някои респонденти смесват двете понятия и това се отразява на отношението към родната земя.

СЕМЕЙСТВО⁸

В Речник на българския език⁹ думата *семейство* е дефинирана по следния начин: СЕМЕЙСТВО, мн. -а, ср. 1. Съпругеска двойка с децата ѝ или само съпругеска двойка (ако няма деца).

При думата *семейство* в общи линии значения, асоциациите и чувствата съвпадат при различните възрастови групи. Всички участници асоциират семейството с неговите членове: *родители и техните деца, най-близките хора, богатство и ценност* и думи като *любов, сигурност, опора*. Значенията, които участниците определят за думата *семейство* у всички участници са *най-близките хора, любов, обич, хармония, уют, сигурност, подкрепа, роднински връзки за по-широк кръг роднини извън семейството*, и както отбелязва един участник *семейството е любими хора с всичките им плюсове и минуси*. На въпроса „Какви чувства изпитвате?“ участниците споделят за *любов, сигурност, уважение, почит, сила, отдаденост, топлина, ласка, хармония*. За затруднена комуникация със семейството споделя един участник, свързана с труден период в живота му.

⁷ Китанова, М.: Концептът РОДИНА през призмата на анкетните данни. In: Сборник от международната годишна конференция на Института за български език, проф. „Л. Андрейчин“. София: АИ „Проф. М. Дринов“, 2018, с. 77-86.

⁸ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 240-241.

⁹ Речник на българския език <https://ibl.bas.bg/rbe/>.

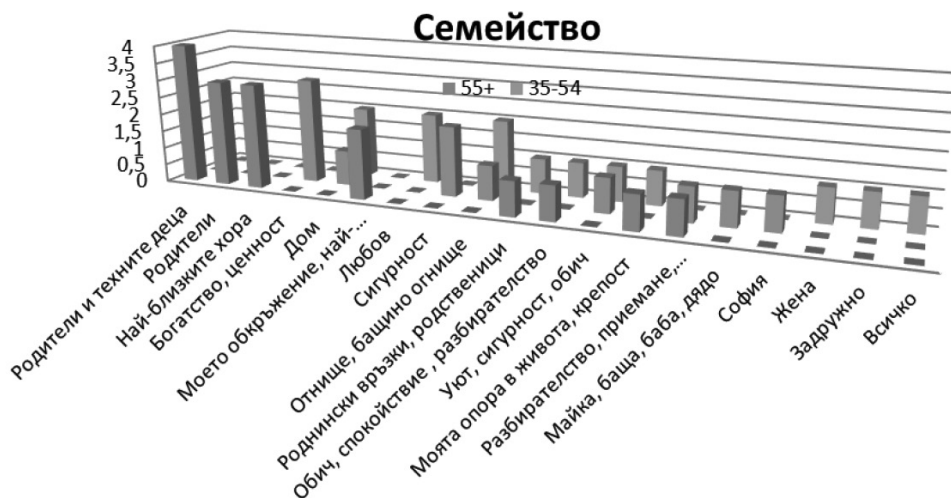


Таблица 2. Семейство – асоциации

В статията Концептът СЕМЕЙСТВО¹⁰ през призмата на анкетните данни, като използват анкетния метод (50 анкети, от които 25 с избираем отговор и 25 асоциативни, 25 мъже и 25 жени) получават следните данни: На въпроса „Какво за вас е истинско семейство?“ при анкети с избираем отговор се наблюдават следните отговори: *мъж, жена и техните деца* – 13; *мъж, жена, техните деца и техните родители* – 7; *съпрузи с децата и близките роднини* – 6; *двама души, които живеят заедно* – 1. А при асоциативните анкети на въпроса: „Семейството за вас е ...?“ – се наблюдават следните асоциации: *щастие* – 5; *любов, обич* – 5; *уют* – 1; *сплотеност* – 1; *разбирателство* – 1; *всичко* – 1; *най-ценните за мен хора* – 1; *майка ми и баща ми* – 1; *хора, които живеят заедно* – 2; *мъж и жена* – 1; *двама души* – 1; *мъж, жена и техните деца* – 14; *мъж, жена, деца, родители* – 1; *любими* – 1.

Поставянето на семейството на първо място в йерархията на ценностите от по-голямата част от респондентите от всички възрастови групи и при двете изследвания, както и релациите на думата *родина* с думите *дом* и *семейство*, са ясно свидетелство за първостепенното значение на семейството в живота на участниците. Живеещите самостоятелно респонденти, също оценяват основополагащата роля на семейството като близки хора, осигуряващи чувство за уют, топлина, подкрепа и сигурност. За промяната на значението на думата *семейство* след 10 години споделят участниците с непълни семейства, или тези от тях, които са имали труден период като тийнейджъри, когато са възприемали семейството като необходимо зло. С носталгия е свързано чувството към семейството за пребивавалите извън България участници – *тъга, любов, далече*. За един участник семейството е трамплин за бъдещето му. В период на криза семейството се превръща в остров,

¹⁰ Китанова М. – Ангелова, Цв.: Концептът СЕМЕЙСТВО през призмата на анкетните данни. In: Аксиологични проблеми в славянските езици. Традиции и съвременност. София: АИ „Проф. М. Дринов“, 2020, с. 105-133.

на който хората се чувстват защитени и предпазени. Болестта създава у хората страхове за най-близките им и желание да ги предпазят на всяка цена. Това заздравява семейните връзки.

ЗДРАВЕ¹¹

В Речника на българския език е изведено следното значение на думата ЗДРАВЕ: *ср. 1. Нормално, добро физиологично състояние на организма през по-продължителен период. Въпреки, че тази дума се поставя на второ място по значимост при разпределянето на ценностите, в групата 55+ участниците често употребяват частицата „най“, образувайки превъзходна степен при споделяне на своите асоциации – най-важното условие за успеха, най-ценното, най-голямото богатство, най-доброто, най-важното, нещо ценно, когато го загубим, нещо най-велико за мен, нещо което, много искам. Това се дължи, освен на опита и възрастта на участниците, и на тяхното проблемно здравословно състояние. При групата 25-34 г. участниците асоциират здравето със здравословния начин на живот, тонуса, диетите, спорта, които са предпоставка за бъдеще, щастие, добър външен вид, спокойствие, което понякога се превръща в самоцел. При групата 35-54 г. асоциациите с думата здраве са много разнообразни – спокойствие, лекар, диета, упражнения, успех, сила, необходимост, болест, стълб, дълголетие, Бог.*

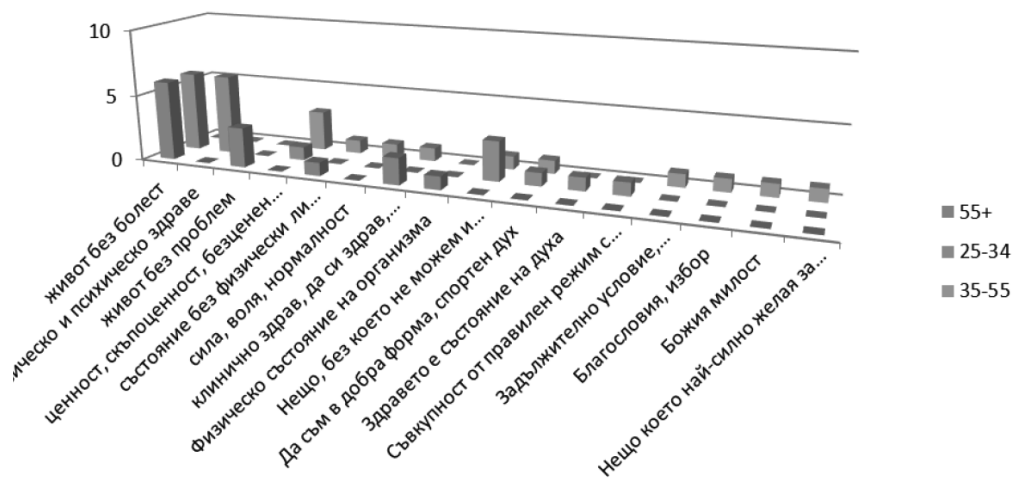


Таблица 3. Здраве – асоциации

Чувствата, които участниците изпитват, когато са здрави се изразяват с думите – *щастие /5/, спокойствие /5/, надежда /4/, радост, увереност /2/, страх /2/, безпокойство, нервност, грижа, ценност, жизнен, благодарност на бога.*

¹¹ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 242-244.

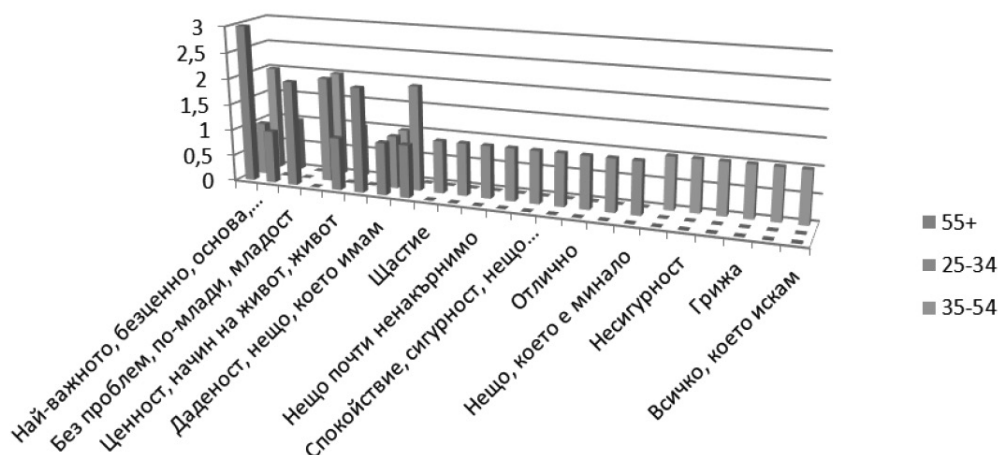


Таблица 4. Здраве – промяна

Промяната в нагласата към здравето е свързана с оценката на степента на важност, както и осъзнаването на по-ранния етап от живота, когато здравето е важно, но подценявано. По-младите респонденти, от групата 25-34, някои, от които са били деца преди 10 години описват отношението си към здравето като начин на живот, свързан с диети, козметика, грижа за външността, но и с чувството за свобода, щастие, нещо изключително важно. Участниците от средната възраст са възприемали здравето като определен начин на живот, изискващ грижи, спорт, инвестиции, но осигуряващ необходимата кондиция за работа и грижи за семейството.

В ситуацията на епидемия, здравето се оценява високо от всички респонденти. Основна цел е запазването на собственото здраве и това на близките. Страхът от неизвестната болест е преобладаващ, което извежда здравето високо в аксиологичната таблица на респондентите.

СПРАВЕДЛИВОСТ¹²

В Речника на българския език думата четем: СПРАВЕДЛИВОСТ, -тѝ, мн. няма, ж. Отвл. същ. от справедлив; безпристрастност.

За респондентите тази дума има следните значени, представени в таблица 5.

¹² Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 244-245.

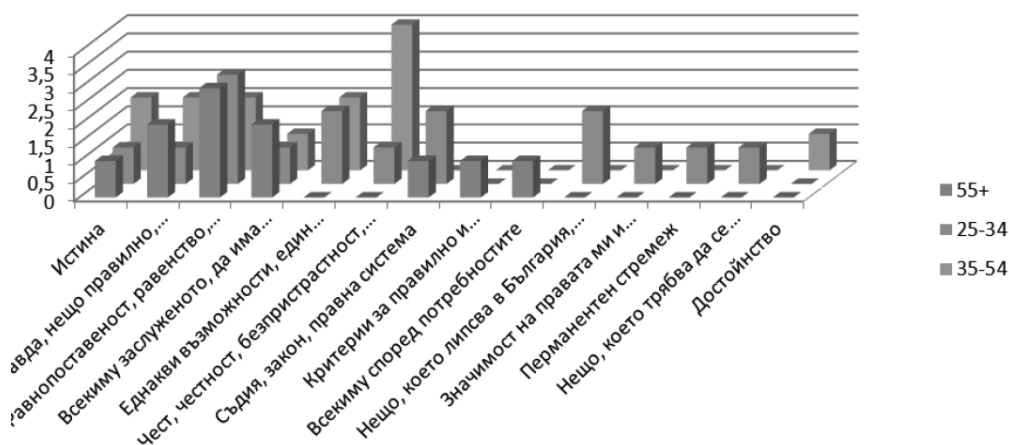


Таблица 5. Справедливост – асоциации

Най-честите асоциации на участниците са *честност, истина, равнопоставеност, мяра, точност, правда, хармония между добро и зло*. Някои участници, от средната и над нея възрастова група смятат, че справедливостта е илюзорно понятие, относително понятие, дори, че не съществува. Същевременно най-младите участници я асоциират с *човечност и емпатия, за която трябва да се грижим и борим*.

Чувствата, които участниците изпитват, когато е поставен въпросът за справедливостта са: *спокойствие /4/, страх от липсата ѝ и тревога /3/, щастие /2/, устояване, гордост /2/, гняв, скептичност, размисъл /2/, възторг, възхищение /2/, баланс /1/, сигурност /1/, удовлетворение /1/, емоция /1/, носталгия /1/, равностметка /1/, равенство /1/, възмездие, затвор /1/, задоволство /1/.*

С пълно безразличие към думата се отнасят трима от участниците.

На въпроса доколко се е променило разбирането за справедливостта през последните 10 години, най-много респонденти и от трите възрастови групи смятат, че тогава тя е била трудно постижима, имало е предимно демагогия, липсвала е /7/. По двама от всяка възрастова група като се връщат назад във времето, смятат, че справедливостта е равнозначна на *надеждност, истина, честност, прозрачност*. Трима участници 55+ са смятали, че справедливостта е била *стремеж към истина, кауза, за която си струва да се борим*. Участниците споделят също, че справедливостта е била тогава за тях *правосъдие, истинска хармония, правилно прилагане на критериите за добро, нещо заслужено, възмездие, надежда, обективност, конфликт, мяра, правда*. Онези, които са били деца, споделят, че за всяка пакост е имало справедливо наказание.

В Речника на българския език НАРОД, мн.-и и (остар.) -ища, м. 1. Устойчива общност от хора, предимно от една народност, която се създава исторически въз основа на обща територия или държава, единен език, съзнание за обща родова принадлежност и история, бит, традиции и др.

При назоваването на лексемата *народ* респондетите предлагат следните значения: *населението на една страна, обединение, единство, нация, общество, съвкупност от хора, с еднаква история, език, култура, нрави и обичаи, множество, тълпа, опашка пред магазин, народът е мисловен концепт – като идеал, виждане, импулс* (1 участник).

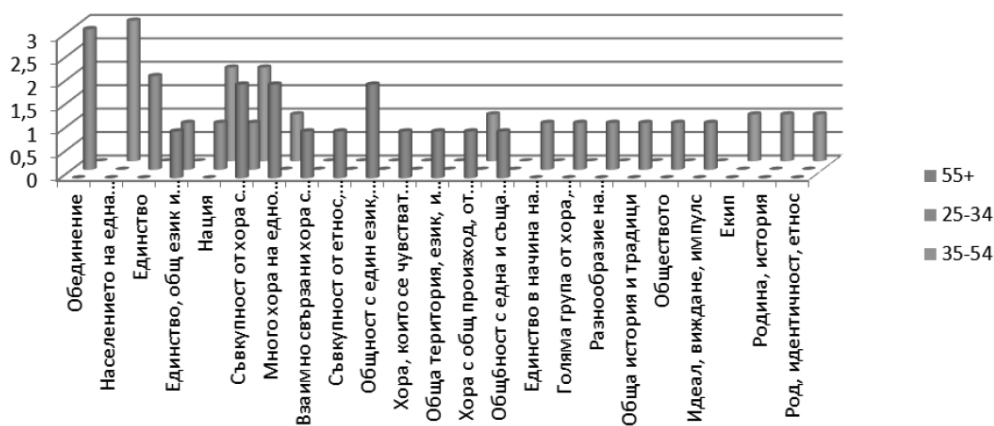


Таблица 6. Народ – асоциации според респондентите

Най-сходни са асоциациите на участниците от 25-34 години. С *единство, обединение, свързаност* асоциират думата шест от участниците. Другите асоциации: *стадо, консерватизъм, общество, конформизъм* /2/, *сила* /2/, *заучена ценностна система* /1/, *нация* /1/, *общество* /1/, *история* /1/. Като *нация*, *общност с общ език, територия, история и икономика*, асоциират 8 от участниците в групата 55+. Останалите посочват различни асоциации – *манифестация, сплотеност, нация, бунт, съвкупност от икономико-географски дадености*. Респондентите от групата 35-54 свързват лексемата *народ* с думи като *общност, история, родина, корен, единство, екип*.

Участниците в изследването са посочили следните чувства, които поражда у тях думата *народ*: *гордост, сила, памет, общност* /5/, *любов* /3/, *загриженост* /2/, *сплотеност* /2/, *липса на обединение* /2/, *обединение* /1/, *подкрепа* /1/, *стадо* /1/, *чувство на разединение, нервност, неразбиране* /1/, *тъга и вяра* /1/, *раздразнение* /1/, *традиции* /1/, *забележителен* /1/, *съжаление за страданието му* /1/, *надежда* /1/. Смесени и негативни или никакви чувства споделят, че изпитват трима участници.

Когато се връщат във времето преди десет години, участниците 55+ имат сходни със сегашните разбирания за думата *народ*. По-често срещахме определения като *група хора*,

¹³ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 245-247.

общност, нация с един произход, общ език, култура, история, икономика. Акцентът е върху обединението – всички българи. Респондентите от 35-54 г. освен с разбирането за народа като нация, етнос, общност, задружие, култура, дават и социални определения – *измъчен, объркан, разграден двор, търсец препитание*. Част от най-младите участници стигат до крайно негативни определения за народ, връщайки се във времето: *простоватост, много прости хора, разединение, глупав, неориентиран, отблъскване, конформизъм, липса на морал, липса на хуманност, злоба*.

Виждаме промяната в смисъла, който участниците от различните поколения влагат в думата *народ* – от *общност* и *обединение*, при участниците на възраст 55+, до *глупав, прост, неориентиран, без морал и етично поведение* при най-младите участници. За съжаление в кризисни ситуации при най-младите участници се наблюдава желание за обединение, а по-скоро стремеж към индивидуално разрешаване на проблемите.

ПАТРИОТИЗЪМ¹⁴

В Речника на българския език значението на думата *патриотизъм* е представено по следния начин: ПАТРИОТИЗЪМ, -змът, -зма, *мн.* няма, *м.* 1. Любов, преданост към родината и към своя народ, готовност за защита на техните интереси; родолюбие.

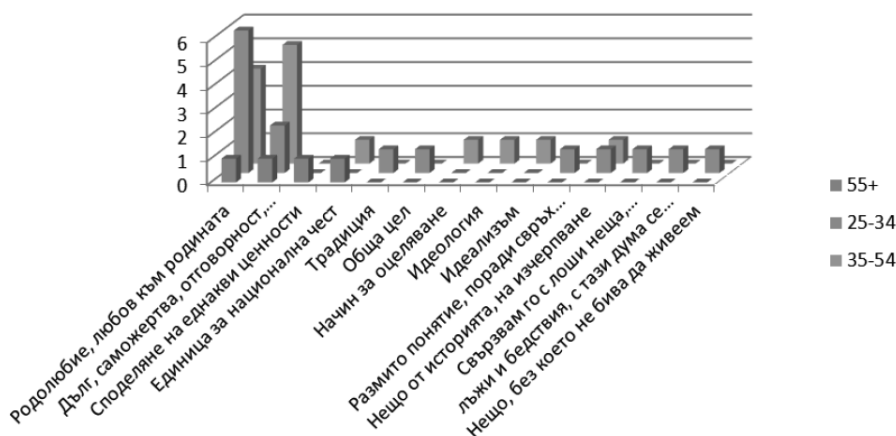


Таблица 7. Патриотизъм – значения според респондентите

Видно е, че разбирането на значението на думата съвпада с речниковата дефиниция почти напълно.

Асоциациите, които участниците в групите споделят са следните: *родолюбие, обич към родината, любов към българщината, отечеството, страната, гордост, борба за свобода, революция, комити, Васил Левски, саможертва/жертвоготовност, близост, споделяне на еднакви ценности, изопачено от политиките понятие, слабо приложимо, нещо фалшиво* (5-ма участници).

Чувствата, които участниците изпитват, когато се поставя въпросът за патриотизма, са противоречиви, често негативни. Наред с *гордостта, любовта, умиленето към Родината, възхищението, битността, историческата гордост, националното чувство, вярата*

¹⁴ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 247-248.

и *надеждата*, десет от двадесет и седем участници споделят, че изпитват, смесени, противоречиви, объркани чувства, *криворазбраност*, *смях*, *безразличие*, *празнина*, *омерзение*.

Понятието патриотизъм за голяма част от респондентите вече не е това, което е било преди 10 години. Според тях то започва да се изпразва от съдържание. Респондентите споделят, че става въпрос за декларирана, но неистинска любов към родината. Думата е започнала да се изхаява. Те я свързват с *дълбоко заблудени хора*, с *нещо крайно като поведението на Волен Сидеров*, *ходене на мачове на Левски*, *маловажна ценност*, *утопия*, *фалш*, *изкривен*, *параван*, *лъжа*. Това отбелязват 17 участници от всички възрастови групи. При по-възрастните участници от групата 55+ преобладават нагласите към патриотизма, свързани с *любовта към родината*, *гордостта*, *националната чест*, *саможертвата*, докато при младите хора (25-34) се наблюдават коренно противоположни нагласи. Само трима участници са изпитвали *любов*, *гордост* и *възхищение* от саможертвата на нашите революционери, останалите 11 участници обрисуват едно неясно, противоречиво или негативно отношение към патриотизма. Създава се впечатление, че концептът ПАТРИОТИЗЪМ е неясен за голяма част от участниците в изследването. Младите респонденти предпочитат да се възприемат като *граждани на света*. В отношението патриотизъм – глобализация, в тяхната ценностна система по-голяма стойност има глобализацията.

СОЛИДАРНОСТ¹⁵

В Речник на българския език СОЛИДАРНОСТ, -тѝ, мн. няма, ж. Общност на мнения, интереси, действия.

Солидарността е понятие със сравнително хомогенно значение в съзнанието на участниците. Най-често те асоциират думата-стимул със *взаимна/естествена подкрепа* /10/; *съпричастност* /5/; *Лех Валенса*, *поляци* (при по-възрастните, младите не са запознати) /4/; *толерантност*, *разбиране*, *приемане* /3/; *взаимопомощ* /3/; *съгласие между всички*, *съгласие в дадена ситуация* /2/; *емпатия* на ниво социум /2/; *всички заедно*; *доброволец*; *благородност*; *състрадание*; *приятелство*; *доброта*. За трима участници солидарността е наситена със социален негативизъм – *грабеж*, *бедни и богати* или *изобщо не съществува*.

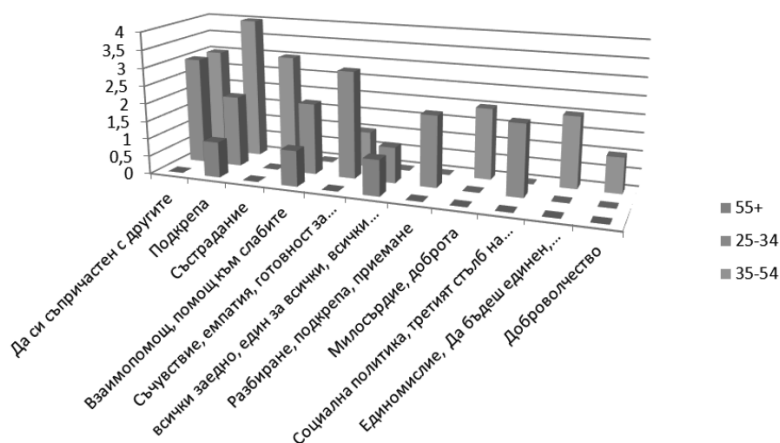


Таблица 8. Солидарност – асоциации

¹⁵ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 248-250.

Наблюдават се следните асоциации на думата стимул *солидарност*: *взаимна/естествена подкрепа* /10/; *съпричастност* /5/; *Лех Валенса, поляци* /4/; *толерантност, разбиране, приемане* /3/; *взаимна помощ* /3/; *съгласие между всички, съгласие в дадена ситуация* /2/; *емпатия на ниво социум* /2/; *всички заедно; доброволец; благородност; състрадание; приятелство; доброта, социален негативизъм – грабеж; бедни и богати, или изобщо не съществува* /3/.

Силно положителни са чувствата, които почти всички участници изпитват към думата *солидарност* са: *топлота, обич, доброта, добрина, съпричастност, привързаност, съчувствие, емпатия, одобрение, чувство на общност, сплотеност, утеха, честност, подкрепа, справедливост, отговорност, благодарност, убеждение, мирен*. Двама от участниците изпитват смесени чувства, един – *неверие*, и друг – *нищо*.

Няма съществена промяна в разбирането за *солидарността* сега и преди 10 години – *взаимна подкрепа, помощ, взаимопомощ, психологическа подкрепа* /9/; *разбиране, съпричастност, толерантност* /6/, *да работя в колектив, колективност, екипност* /2/, *заедно, един за всички, всички за един* /2/, *разделяме си по равно отговорностите, стремим се към правота, емпатия, да разделя ядене с някой, който няма, споделяне на нещо добро с други хора, загриженост, благотворителност*. Не са малко участниците, които са имали по-различно отношение към *солидарността*, вариращо от съмнения, до пълно отричане на нейното съществуване в недалечното минало. В групата 55+ споделят, че *солидарността не е възможна в това общество* /1/, *в чужбина я няма* /1/, *много искат, ама нямат желание* /1/, *имало ли е такава някога?* /1/. Част от участниците на възраст 25-34 също са имали съмнения, липса на разбиране и желание в хората да помагат на другите, *липсваща* /2/, *термин от речника на БСП и нищо повече* /1/. Двама от респондентите на 35-54 г. споделят с насмешка или тъга за своята нагласа от миналото *ха-ха* /1/, *тъга, неяснота* /1/. Като съпоставяме асоциациите, чувствата и значенията на хората сега, с разбирането им от преди десет години, можем да забележим, че поне при шестима участници от деветте, посочили отрицателни нагласи, значението за *солидарността* е придобило положителен аспект. В последните години се разширява добротворческата дейност не само чрез акции, призови за подкрепа чрез мобилни оператори и социални мрежи за различни каузи или хора в нужда, но нараства и социално отговорното поведение на големи и малки компании и фирми. Освен това в случая голяма роля играят и медиите, които отразяват подобни събития и по този начин възпитават хората в отговорност и взаимопомощ.

СВОБОДА¹⁶

В Речника на българския език за думата СВОБОДА е отбелязано 1. Само ед. Възможност на човека, на индивида, да проявява своята собствена воля. *Свобода на мисълта. Свобода на волята*. 2. Само ед. Положение на нация, народ, при което отсъства робство, подтисничество, ограничение в обществено-политическия живот; независимост. 3. Възможност да се действа без ограничение в някоя област на обществено-политическия живот. *Свобода, равенство и братство*. 4. Само ед. Отсъствие на каквото и да било ограничение, пречка в нещо. 5. Само ед. Състояние на някого, който не е затворен, който живее на воля. 6. Лекота, непринуденост в говора, обноските и под.

¹⁶ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 251-253.

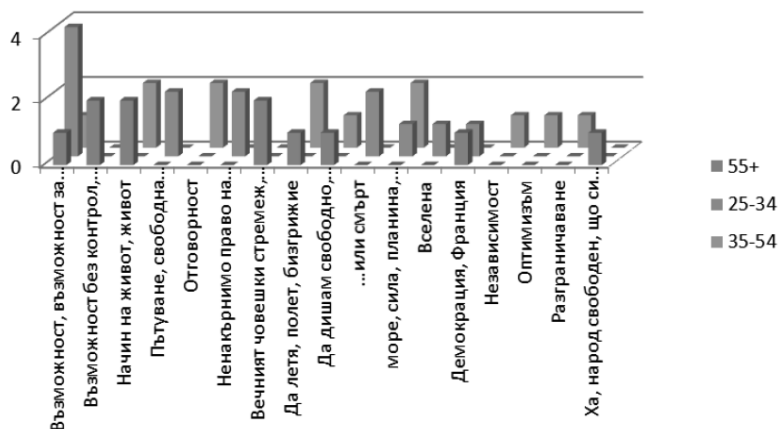


Таблица 9. Свобода – асоциации

Асоциациите, както и значенията, с които участниците свързват думата *свобода* са силно диференцирани, което е видно от посочената таблица.

Ключовите асоциации, които откриваме при анализ на отговорите са насочени към *възможността за избор, правото на избор на начин на живот, който да живеем по своя воля, да пътуваме, море, планина, да се чувстваме безгрижни, да развиваме личностния си потенциал, да дишаме свободно*. Ключовата дума *демокрация*, като обществена система, е имплицитно вплетена и пречупена през усещанията на всеки един от участниците за наличните условия за независимост и начин на живот, според волята и възможностите им.

При определяне на значенията на лексемата *свобода*, отново е налице представяне на свободата като *възможност и право на избор*, предвиждане, наличие на избор в какво да инвестирам времето и парите си /6/. Респондентите осъзнават и необходимостта от наличието на свобода – *свобода или смърт, нещо, за което си струва да се боря* /5/, *независимост, самостоятелност, волност* /3/, *живот, безгрижие* /2/, *свободата на словото* /2/, *възможност да се занимаваш с това, което ти доставя удоволствие* /2/, *възможността да говориш, вършиш, ходиш каквото и където искаш, без да си в разрез със закона* /разбира се/, *демокрация и равенство пред закона* /2/, *необходимост за личностно развитие* /1/, *отговорност* /1/, *върховно благо* /1/, *покойно* /1/, *обратно на робството – да имаш ресурс за пълна реализация* /1/. Един от участниците отбелязва необходимостта от прецизиране на концепта свобода, защото е „твърде широко понятие, което се нуждае от допълнително дефиниране за всеки конкретен случай”.

Чувствата, които изпитват участниците, когато чуят думата *свобода*, са преобладаващо положителни: *щастие, окриление* /4/, *спокойствие, лекота* /6/, *гордост*, /3/, *безбрежие, безгрижие, волност* /2/, *чувство на даденост* /2/, *въдхновение* /2/, *радост, радост и благодарност* /2/, *енергия* /1/, *потребност* /1/, *свободен* /1/, *избор* /1/, *промяна* /1/, *положителна емоция* /1/. Неспокойствие изпитва един от участниците, а друг – чувството, че е измамен.

При въпроса има и промяна с това, което са разбирали и чувствали отпреди 10 години, най-характерна тя е при младите (25-34 г.), които са свързвали свободата със *свободно*

време, липса на ангажименти, лентяйство, парти всяка вечер, премахване на вечерния час, ново запознанство, радост, свободия. За други младежи свободата е била щастие, безкрайност, избор, правото да правиш добро и зло, свобода на словото. Трима от младежите считат, че свободата е била криворазбрана и под въпрос. За възрастовата група 35-54 години свободата преди 10 години е възприемана като щастие, абсолютна, даденост, ценена, реална, нужда, независимост, отговорност и възможност да бъдеш такъв, какъвто си. Свободата е била криворазбрана за един респондент. За респондентите на възраст 55+ свободата е вечен човешки стремеж, съвкупност от стремеж без контрол, въздух, борба за щастие, нещо изживяно, да имаш всичко пред себе си. Някои участници конкретизират миналите си нагласи към свободата като начин на мислене, живот без ангажираност, липса на всякакъв гнет.

В материала, представен от К. Мичева-Пейчева,¹⁷ свободата се свързва със свободата на духа, правото на избор, липса на ограничения, свобода на личността, свобода на словото. Не се забелязват различия в двете изследвания. Интересно е, че никой от респондентите не поставя въпроса за свободата по време на пандемия. Може би причината за това е, че все пак изследването се проведе в самото начало на кризата. И все пак част от фокус-групите трябваше да се проведат онлайн.

НАЦИОНАЛЕН ЕЗИК¹⁸

Лексемата национален език в съзнанието на голяма част от участниците се асоциира с българския език, официалния език на една държава, езикът, на който се разбират хората, майчиният език.

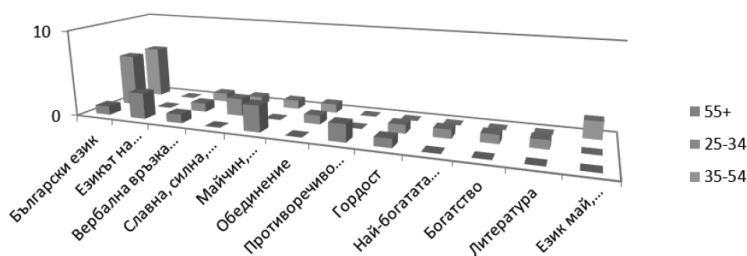


Таблица 10. Национален език – асоциации

Асоциациите, които участниците назовават при определянето на националния език – български език, български език и идентичност /8/, майчин, роден език /4/, гордост, принадлежност /3/, обща платформа за социализация на голяма група от хора /1/, националният език е средство за прогрес /1/, традиции и приемственост /1/, богатство /1/, кирилицата /1/, химн, език, герб, знамето и суверена /1/, самобитност /1/, знание, особеност /1/, самосъзнание /1/, езикът който използват писмено и говоримо хората с една и съща националност /1/, езикът на една държава /1/, нещо като нищо /1/.

Чувствата, които участниците изпитват към националния език са най-често гордост /7/, гордост и обич /1/, гордост и красота /1/, радост и спокойствие /3/, любов и загриже-

¹⁷ Мичева-Пейчева, К.: Концептът СВОБОДА..., с. 366-367.

¹⁸ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 255-256.

ност /3/, обич, обич държавност /2/, грамотност, сложност /1/, грамотност, трудност /2/, тържественост, липса/не живея в България/, близост, самобитност, самочувствие, благословен, нищо. Респондентите от всички възрастови групи цитират стихотворението на Иван Вазов „Българският език“.

В какво виждат промяната в националния език участниците в изследването? Най-възрастните смятат, че преди десет години за тях националният език е бил *официалния език на една държава /3/, езикът на дедите ни, но книжовният /2/, българският език /2/, майчиният език*, езикът, на който се разбират в държавата, в която пребивават. Двама от участниците считат, че *такова понятие не съществува*, и че промяната в ценностите може да се изрази с две думи – *езикът целенасочено се опростачва*. Реформата в българския език, социалните медии, писането по форуми и блогове на един опростен български език, довежда до липса на елементарна грамотност при младите хора.

Участниците от възрастовата група 25-34 години, връщайки се 10 години назад, посочват, че за тях националният език е *българският език /5/, език свещен на моите деди, нещо свято /2/, богатство, ценност, с която да се гордеем, най-хубавото нещо, майчин език*. Същевременно за двама от участниците националният език е *повод за неразбиране между големи групи от хора, липсва му универсалност, създава усещане за отделеност от света, затова е добре да приемем, че английският език е универсалният език на глобализма*.

За повечето участници на възраст 35-54 г. няма особена промяна в разбирането им за национален език в последните десет години. За тях това е *езикът на една нация /2/, майчиният език, език мой /2/, богатство, знание /2/, особеност, даденост, идентичност, книжовност, гордост*. Една от участниците счита, че реформата на българския език от преди три години е била предизвикателство за нея. Тя свързва представата си за реформа с излизането на „Официален правописен речник на българския език“.¹⁹

Сравнение на резултатите от трите възрастови групи на въпроса за подреждането на ценностите от едно до десет. Първата графика представя отговорите на групата, 55+, втора – 25-34 г., третата – 35-54 г.

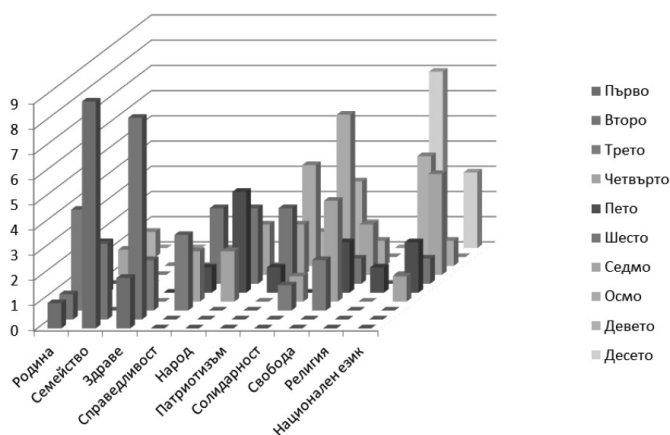


Таблица 11. (55+)

¹⁹ Официален правописен речник на българския език. Българска академия на науките, ИБЕ „Проф. Любомир Андрейчин“. София: Просвета, 2012. 676 с.

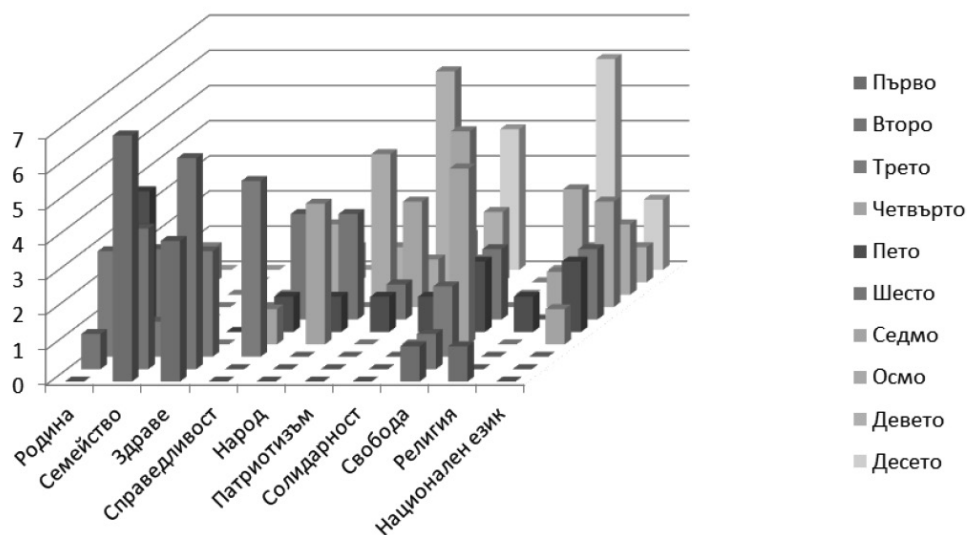


Таблица 12. (25 – 34 г.)

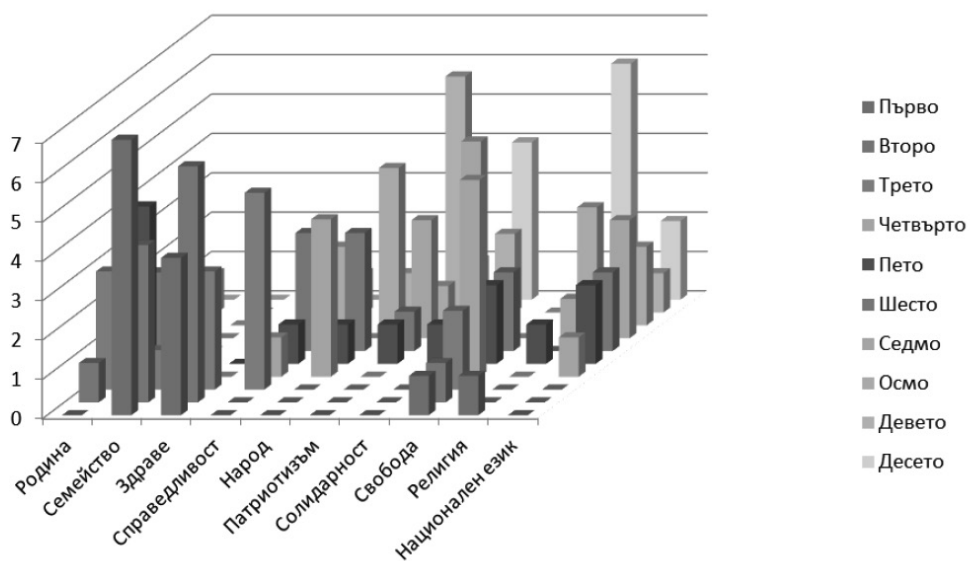


Таблица 13. (35-54 г.)

СТЕПЕН НА ЗНАЧИМОСТ НА ИЗСЛЕДВАНИТЕ ЦЕННОСТИ ПО ПОЛ²⁰

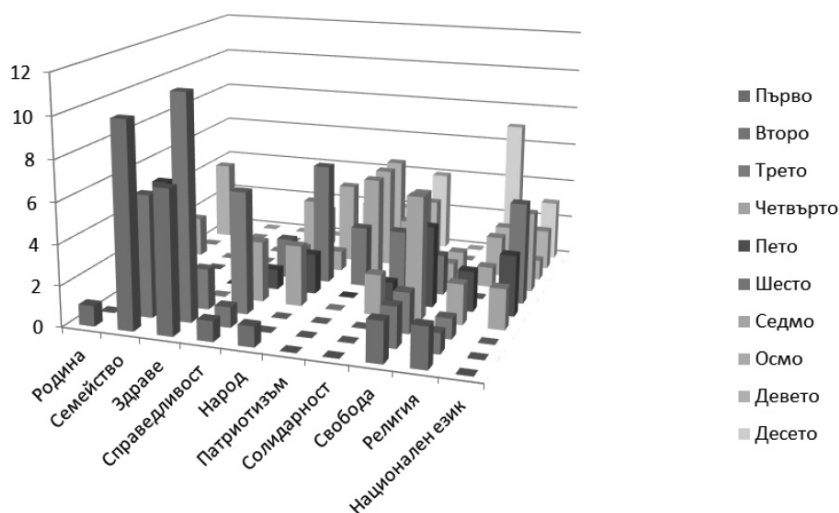


Таблица 14. Степен на значимост – жени

Жените, участвали в изследването чрез фокус групи са 20. На първо място в ценностната йерархия на жените е *семейството*, на второ – *здравето*, на трето – *справедливостта*, на четвърто място е *свободата*, на пето – *родината*, на шесто – *народа*, на седмо – *националния език*, на девето – *патриотизма* на десето – *религията*.

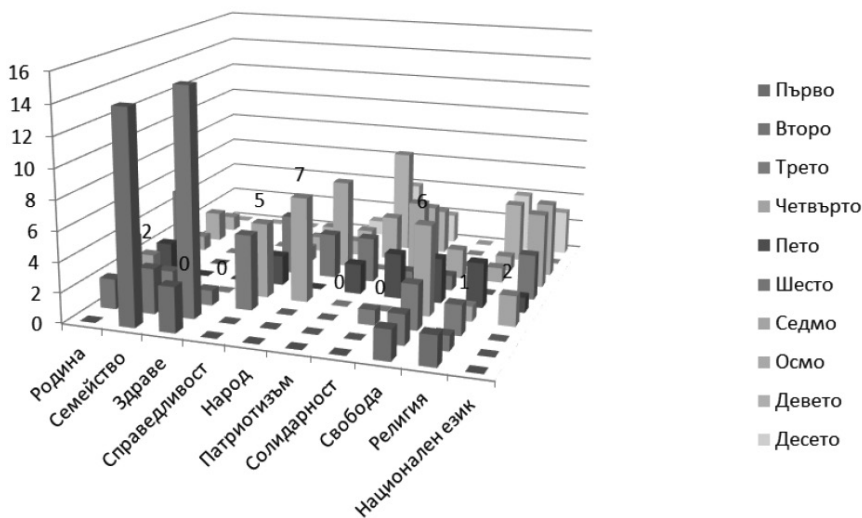


Таблица 14. Степен на значимост – мъже

²⁰ Конова, А. – Конов, Пл.: Динамика на ценностите..., с. 257.

Не откриваме разлика при подреждането на ценностите при мъжете. 19 участници са класирали на първите четири места *семейство, здраве, справедливост, свобода*. На последните две места – съответно *патриотизмът* – на девето и *религията* – на десето.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Всички респонденти много добре разбират основните значения на ключовите думи, репрезентиращи съответните концепти. При асоциациите се наблюдава разлика, свързана с възрастта. При участниците от възрастовата група 55+ се запазва едно емоционално отношение към ключовите думи *родина, национален език, народ и патриотизъм*.

Не се открива статистически важна корелация между променливите пол и значими ценности за участниците във фокус-групите. При асоциативните анкети и анкетите с избираем отговор на някои думи стимули, с които се прави контролно сравнение, се наблюдава същото. Когато сравняваме резултатите от подреждането на ценностите по възрастови групи, откриваме интересни различия, очертаващи тенденция за обезценяване до степен на напълно незначителни на ценности като *патриотизъм*. Същевременно значимостта на концепта *родина*, също намалява при по-младите участници, за сметка на *националния език*. В ценностната система на младите хора *справедливостта и свободата* са по-важни от *родината*. Тук родината се смесва с *държавата, в която живея*. Отрицателното отношение към устройството на държавата се отразява в известен смисъл и на отношението към родината. От анализа на асоциациите и значенията е видно, че представени по-горе, участниците от групата 25-34 г. често свързват думата *родина* с *дом, сигурност, семейство, природа, пейзаж*. Тези релации се наблюдават и при анкетите в статията на Китанова „Концептът РОДИНА през призмата на анкетните данни“, ²¹ както и в Български асоциативен речник, ²² в който са отбелязани следните асоциации: *България, страна, майка, дом, отечество, татковина*. Патриотизмът също е поставен на дъното на йерархията от изследваните ценности и от двете групи под 55+, като празно понятие, отживелица.

Изследванията чрез фокус-групи допълват и обогатяват анкетния метод. Наблюдава се връзка между двата метода при получените резултати, което би могло да се използва при цялостното изследване на концептите. Не бива да забравяме, че и двата метода са допълнителни. Особено важна в случая е възможността хората, които са събрани, да общуват помежду си, да защитават своята позиция, да водят разговор и да представят не само определени думи, но и изречения и цели текстове. По този начин се осъществяват т. нар. *връзки на допълване*, които са важни при анализа на различните ценности, защото чрез тях се установяват определени номинации, определящи аксиологичната стойност на концептите.

²¹ Китанова, М.: Концептът РОДИНА през призмата на анкетните данни..., с. 84-85.

²² Балтова, П. – Ефимова, А. – Липовска, А. – Петрова, К. (съст.): Български асоциативен речник – прав и обратен. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2003, с. 256.

The Impact of the COVID-19 Crisis on the Value System of Bulgarian Society

Mariya Kitanova

This article is based on data from a research, called “Dynamics of Values in Bulgarian Culture and Language”, which was conducted at the beginning of the pandemic crisis in Bulgaria. Through the method of group discussion, its aim was to obtain up-to-date information about the attitude of people of different ages to pre-set values: Motherland, family, health, justice, people, patriotism, solidarity, freedom, national language. This method maintains the axiological characteristics of the relevant concepts. Data from surveys on certain values, prepared by members of the Section for Ethnolinguistics on another occasion, are used as a control method. That is how the syntagmatic or linear associations of the participants are outlined. The focus of the discussion aims at revealing the meanings, associations, feelings and the change in the views of the participants in a period of 10 years, related to the researched values. Based on content analysis of the data, the following conclusions have been made: We find interesting differences, outlining a tendency for depreciation (to the extent of completely insignificant) of values such as *patriotism*. At the same time, the importance of the concept of *Motherland* also decreases among younger participants, at the expense of *the national language*. In the value system of young people, *justice* and *freedom* are more important than *the Motherland*. The research through group discussion complements and enriches the survey method. The two methods show similar results, which could be used in the overall study of the concepts.

ERIKA BRTÁŇOVÁ*

Prírodná katastrofa ako príležitosť k náprave¹

BRTÁŇOVÁ, E.: Natural Disaster as an Opportunity for Remediation. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 359-365 (Bratislava).

The paper is devoted to the textual analysis of the sermon *Sincere Encouragement to True Repentance and Prayer* (Věrné probuzení k pravému pokání a modlení), presented by Bohuslav Mezibrodský in the community of Lowland Slovak evangelicals in the village of Eška (Hungarian Öskü) in September 1749. The subject of the sermon is an unusual natural phenomenon – the arrival of locusts, which caused existential fears among the inhabitants and caused huge confusion among them. The same subject was elaborated by Matej Markovič senior in the poetic composition *The Mourning Song about the Grasshoppers* (Smutná pieseň o kobyľkách, 1749), the analysis of which will serve us as a model.

Slovak literature, Lowland, 18th century, Preaching, Sermon, Textual analysis, Matej Markovič senior, Bohumil Mezibrodský.

Organickou súčasťou slovenskej literatúry je aj slovenská dolnozemska literatúra, ktorá vzniká v prvej polovici 18. storočia. Je výsledkom sťahovania Slovákov „z preľudneného a menej úrodného severu Uhorska do jeho južnejších častí, na Dolnú zem“ (dnes územie Maďarska, Rumunska a Vojvodiny v Srbsku). Presídľovanie sa zintenzívňuje, keď sa po uzavretí mierovej zmluvy s Osmanskou ríšou (1699) a po potlačení protihabsburského povstania Františka II. Rákociho (1711) konsolidujú vnútorné pomery v krajine. Do roku 1750 opustilo územie Slovenska približne 15 až 20-tisíc slovenských poddanských rodín.² „Dolnozemskí Slováci takmer od prísťahovania do týchto rovinných priestorov začali vytvárať a upevňovať vlastnú etnickú a kultúrnu identitu. V tom mali výdatnú pomoc od intelektuálov, prevažne kňazov a učiteľov, zo Slovenska, ktorí dali základy slovenskej dolnozemskej kultúry.“³ Vzdelanci povolani do novovzniknutých slovenských obcí včleňovali „toto odtrhnuté spoločenstvo do kultúrnej sféry celoslovenskej mnohými prostriedkami upevňujúc na Dolnej zemi povedomie, že i tieto časti národa tvoria jednotu s časťou národa doma“.⁴ Účinným prostriedkom na udržanie etnickej a kultúrnej jednoty bolo kázané a tlačené slovo.

Slovenskú dolnozemska literatúru so slovenským literárnym celkom spája spoločná duchovná tradícia manifestovaná jazykom.⁵ Na druhej strane diela, ktoré vznikajú v dolnozemskej prostredí, majú aj svoje špecifiká, autori v nich neraz stvárajú odlišné životné skúsenosti.⁶ Touto tematickou inakosťou sa v staršom období vyznačujú diela inšpirované prírodnými danosťami Dolnej zeme. Nezvyčajný prírodný úkaz, prilet kobyľiek, ktoré sa v dolnozemskej krajine objavili v rokoch 1748 a 1749, ochromil život presídlených Slovákov tak veľmi, že sa stal námetom prác dvoch evanjelických farárov – Mateja Markoviča st. a Bohumila Mezibrodského.

* Doc. PhDr. Erika Brtáňová, CSc., Ústav slovenskej literatúry SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava.

¹ Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu APVV-18-0032 s názvom „Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovenských jazykových a kultúrnych vzťahov“.

² Mrva, I.: *Novoveké Uhorsko*. In Segeš, V. – Mrva, I.: *Dejiny Uhorska a Slováci*. Bratislava: Perfekt, 2012, s. 205.

³ Harpáň, M.: *Dolnozemska básnická vetva*. In Harpáň, M.: *Ars Poetica Pannonica*. Nadlak: Vydavateľstvo Ivan Krasko, 2014, s. 47.

⁴ Mráz, A.: *Rozhovory o juhoslovenských Slovákoch*. Bratislava: Pravda, 1948, s. 21.

⁵ Harpáň, M.: *Niekoľko poznámok o literatúre juhoslovenských Slovákov*. In Harpáň, M.: *Zápas o identitu*. Nadlak: Vydavateľstvo Ivan Krasko, 2014, s. 34.

⁶ Harpáň, M.: *Singulár a plurál slovenskej literatúry na Dolnej zemi*. In Harpáň, M.: *Niekoľko poznámok...*, c. d., s. 24.

Na Markoviča ako pozoruhodnú autorskú osobnosť už dávnejšie upozornil literárny historik Štefan Krčméry: „V Matejovi Markovičovi, kňazovi sarvašskom a autorovi mnohých didaktických skladieb veršovaných je viac, než sa v ňom hľadáva.“⁷ Do dolnozemského Sarvaša v Bekešskej stolici prišiel Markovič v roku 1734 a o dve desaťročia neskôr ho seniorátny konvent zvolil za peštiansko-bekešského seniora. Dodnes je oceňovaný tiež ako prvý historik tohto kraja a známy je aj svojim slovanským povedomím, ktoré prejavil vo veršovanej učebnici dejepisu *Kratičká historie království uherského ve verších* (1745).⁸ Naproti tomu o Mezibrodského účinkovaní vieme povedať s určitosťou iba to, že pochádzal z Modry a bol farárom v obci Eška (maďarsky Öskü) vo Vespřemskej stolici.⁹

Kritickú časovú udalosť, ktorá v obyvateľoch vyvola existenčné obavy a spôsobila medzi nimi obrovský zmätok, Markovič a Mezibrodský zaznamenali v žánrovo odlišných textoch. Markovič ju zachytil vo veršovanej skladbe *Píseň truchlivá o kobyľkách* (1749), ktorú napísal v tradičnom dvanásťslabičnom verši a ku ktorej pripojil aj nápev známej duchovnej piesne *Proč ten svet bojuje*.¹⁰ Rozbor Markovičovho textu, ktorý sme už pred časom urobili, nám bude slúžiť ako modelový.¹¹ Mezibrodský sa spomínanej mimoriadnej udalosti venoval na podstatne väčšej textovej ploche v príležitostnej kázni *Věrné probuzení k pravému pokání a modlení* (1749)¹², ktorej rozsah ale nepovažoval za celkom postačujúci na znázornenie všetkých jej okolností: *kdybychom wssecky přijpadnosti o něm wyprawowati chtěli, které, gak na našem místě zvláštňě, tak i ginde se zgewugj, ne gedno kázanj, ne krátkau píseň, ale celé knihy a kroniky bychom o něm sepsati mohli*. Obidvaja autori kreovali svoje príspevky s rovnakou intenciou. Nešlo im len o zachytenie vonkajších prejavov prírodnej pohromy a jej katastrofických následkov, ale ich úsilie smerovalo hlavne k odkrytiu duchovných príčin tejto hraničnej udalosti a k poukázaniu na spoľahlivé východisko z krízy, v ktorej sa so svojimi farníkmi náhle ocitli. Ich texty veľmi dobre ilustrujú jeden z podstatných ideových prvkov baroka, ktorým bolo úsilie duchovných o mravné zušľachtenie členov cirkevných spoločenstiev prostredníctvom účinnej realizácie náboženskej výchovy.¹³

Z dôvodu náboženskej edukácie napísal Markovič v domácom jazyku aj dve staršie práce – nábožensko-vzdelávací spis *Jelen dychtící po tekutých vodách, aneb svatý otčenáš* (1746) a zbierku duchovných piesní *Řvání jelenovo* (1747). Publikácie spája biblický obraz jeleňa, pri ktorého voľbe veľmi efektne využil Markovič pôvod miestopisného označenia Sarvaša (maď. *sarvas* – jeleň). V postave jeleňa zosobnil ideál kresťanskej zbožnosti, ktorý mal byť pre sarvašských evanjelikov vzorom: *Měg vlastnosti gelenovy na sobě a přirozenj geho praukaž skutkem*.¹⁴ Prírodné zvláštnosti Sarvaša a jeho okolia vyložil obsérnejšie v latinskom spise *Brevis relatio*

⁷ Krčméry, Š.: Osemnásťe stolie. In: Literárny archív 1967. Martin: Matica slovenská, 1967, s. 32.

⁸ Knichal, O.: Zvony dolnozemské. (Portréty a úvahy.) Budapešť: Celoštátna slovenská samospráva a Združenie slovenských spisovateľov a umelcov v Maďarsku, 1996, s. 8; Jančovic, J.: Vyoralí hlboké dolnozemské brázdy. Nadlak: Vydavateľstvo Ivana Krasku, 2009, s. 13.

⁹ MEZIBRODSZKI (GOTTLIEB) (heslo) In: Horányi, A.: Nova memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum. Pars I, A-C. Pestini: Kilian, 1795, s. 609.

¹⁰ Píseň truchlivá o Kobyľkách, ktoré L. P. 1748. do Vher přiletely. Skrze Matěge Markowitze složená, a s Modlitbaur proti nim wytisštěná. Wytisštěná v Presspurku v Frantisska Antonjina ., 1749, [8] s.

¹¹ Brtňanová, E.: Niekoľko poznámok k časovej veršovanej skladbe Mateja Markoviča, st. In Brtňanová, E.: Na margo staršej literatúry. Bratislava: Kalligram – Ústav slovenskej literatúry, 2012, s. 61-75.

¹² Píseň truchlivá o Kobyľkách, které L. P. 1748. do Vher přiletely. Skrze Matěge Markowitze složená, a s Modlitbaur proti nim wytisštěná. Wytisštěná v Presspurku v Frantisska Antonjina Royera, 1749, [32] s.

¹³ Vašica, J.: České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu. Brno: Atlantis, 1995, s. 264.

¹⁴ [Markovič, Matej]: Předmluva. In: Gelen Dychtící po tekutých vodách, aneb Svatý Otčenáš Milého Mého Krysta Pána, obssjrněji wylóžený, a na tolik Modlitieb, kolik Proseb se v něm obshuge, snážnau pilnostj, pro Sprostých co

de natura et indole regionis campestris (Krátka správa o prírode a o vlastnostiach rovinatého kraja, 1748). V diele medziiným píše o zlom ovzduší zapríčinenom vyliatím rieky Kereš v čase letných horúčav a o jeho negatívnych účinkoch na zdravie obyvateľov, o výskyte rôznych ochorení (malária, epilepsia a melanchólia). Ale pochvalne sa vyjadruje o prírodných zdrojoch regiónu: *Kraj to teda na požívatinu prebohatý a polia sú také úrodné, že ich nikdy ani hnojiť, iba rok čo rok pluhy do zeme pozapínať, a ona zem bohatú úrodu svojmu pánovi prinesie*.¹⁵ Výhody dolnozemskeho prostredia – úrodnú pôdu a hojnosť lesnej zveri v uvedených prácach interpretuje z duchovného hľadiska ako prejav mimoriadnej Božej priazne, ktorej sa dostalo slovenským evanjelikom po usídlení v Sarvaši.

Pre Mezibrodského je to prvá publikácia v domacom jazyku, lebo, ako uvádza v dedikácii svojej kázne, napísal ju v slovenčine ako svoju literárnu prvotinu a z vďačnosti za nadobudnuté jazykové zručnosti ju venoval modranskému farárovi Pavlovi Jakobeimu ako *swému mnohowážnému pánu patronu, a w slowenské řeči nápomocnjku*. O P. Jakobeim (1695 – 1752), ktorý na gymnáziu v Modre cibril jazykový prejav budúcich učiteľov a kazateľov tak prikladne, že sa ho rozhodli nasledovať učiteľia aj na iných školách, sa zmieňuje Bohuslav Tablic v druhom zväzku svojej literárnohistorickej syntézy *Pamětí* (1807): *Rzeči nassj Slowenské zwelebenj a rozsšjrenj horliwě hledal, odkud Modranskému žakowstwu sám ortografii předkládal, a wseligak swému národu prospěti se snažil. Aby tohoto geho chwalitebného příkladu Sl. Bož. Kazatelé, y w giných městech, gesso gymnazyja magj, nasledovali*.¹⁶

Mezibrodského kázeň je plodom dobového jazykového úzu a literárnej kultúry. Z hľadiska dejín literatúry je dôležité pripomenúť, že v 17. a 18. storočí tlačaná kázeň predstavuje populárnu formu zbožného čítania. Pred publikovaním obvykle prešla značnou rekonštrukciou, pridali sa učené citáty a odkazy.¹⁷ Jej recipientmi boli rovnako duchovní ako širšia verejnosť. S týmto vedomím Mezibrodský text svojej kázne koncipuje a uverejňuje. Kážňou sleduje štyri kľúčové ciele: chce poučiť o spasení, vystríhať pred hriechom, pripomenúť čas obrátenia sa k Bohu a potešiť nádejou na víťazstvo.

Kázeň sa vyznačuje barokovou poetikou. Východiskové myšlienky zapracúva Mezibrodský už do jej názvu. Obsahovo sa zameriava na krízový stav, do ktorého sa Uhorsko dostalo. Úprimne povzbudzuje k pokániu a modlitbám, ktoré vidí ako spôsob riešenia krízy: *Wěrné Probuzenj k prawému Pokánj a Modlenj za odwrácej pokut Božských w Uhřjch se zgewugjcých, a z částky giž zgewených w nezčislém množstwj kobylek neslýchaných*. Na titulnom liste uvádza aj informácie o lokalitách a čase výskytu kobylek. Kým v Tolňanskej, Šomodskej a ďalších stolicích sa kobylky objavili už v roku 1748, vo Vešprímskej stolici a v Eške v podstatne väčšej sile až v lete 1749. Hoci Mezibrodský predniesol kázeň v 17. nedeľu po Svätej Trojici, čiže 28. septembra, nejde o typickú nedeľnú kázeň, ktorá vychádza z tradičnej lekcie z evanjeliového a epištolickeho textu.¹⁸ Namiesto nedeľnej kázne vytvoril príležitostnú kázeň, ktorej textovým základom je

neysprostěgi rozebrany; s Přjdwkem Pjsnj některých, tehož Autora, y Modlitbiček wžitečných w nově složených. Léta Páně 1746.

¹⁵ Krátká správa Mateja Markoviča o prírode a o vlastnostiach rovinatého kraja, ktorý dve veľmi dobre známe dácke rieky Marusius (Maruša) a Chryzius (Körös), ako kraj hojne navštevovaný, obtekajú. 1748. Preložil a na vydanie pripravil J. Sirácky. In: Dolnozemský Slovák, 1997, roč. 17, č. 3, príloha, s. 8.

¹⁶ Tablic, B.: Paměti Česko-Slowenských Basnjřřw, aneb Werssowcůw, kteřřj se buďto w Vherské zemi zrodili, aneb aspoň w Vhřřjch žiwi byli. Citujem podľa faksimilé Martin : Matica slovenská, 1972, s. 144.

¹⁷ Strom, J.: Pietism and Revival. In Eijnatten, J. van (ed.): Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century. Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 176-177.

¹⁸ „Lutheran churches still followed the traditional lections for the Gospels and Epistles that were to form the textual basis for Sermons on Sundays and church holidays, but other sermons offered ample opportunities for preaching were considerable, usually requiring several sermons a week, and often many more.“ In Strom, J.: Pietism and Revival, c. d., s. 175. O perikopickom systéme píše tiež Július Filo v článku Perikopické poriadky, ktoré používame... (In: Služba slova, 2020, roč. 69, č. 1, s. 6-8).

verš zo starozmluvnej knihy, z Piatej Mojžišovej knihy (28, 38), indikujúci nálet kobyliiek.¹⁹ Podľa homiletických pravidiel ju kompozične rozčlenil na štyri tematické zložky: *Předmluva – Text – Přístup – Výklad*, ktoré pospájal krátkymi modlitebnými povzdychmi a prosbami.

Předmluva plní funkciu akéhosi generálneho úvodu. Mezibrodský v nej predkladá hrubý koncept kázne. Na jednej strane hovorí všeobecne o hriechu, ktorého sa dopúšťajú veriaci tým, že neprijímajú Božiu milosť, rozptýľujú sa pozemskými vecami, a tak popudzujú Boha k hnevu a k odpate za svoje hriechy. Na druhej strane vysielal apel svojim farníkom, aby nezabúdali na dobrodenie, ktoré im Boh preukázal poskytnutím hmotného zaopatrenia v kraji, ktorý sa stal nezaslúžene ich novým domovom. *Nábožnj křesťané! Právě takové wogsco Božj, totiž kobyľky neslýchané se zgewugj, a již v samém skutku se zgewily y w nassj milé vlasti w kragině vherské, zwlásstně w nassem poli herčekém, w kterém nám Pán Bůh tak hogné požehnánj byl provkázal, že od mnoha lét y stařj lide takového požehnánj newiděli. Ale gako předesslého roku z dopusstěnj Božjho, ozymné sáťj, zwlásstě pak psenice čistá, v konopě planě, wenkoncem se proměnila, tak tohoto léta wssecko to hogné požehnánj, které giž s radostj mělo shromážďěno býti, kobyľky sežraly.* Mezibrodský odkrýva motív Božej odplaty za hriech. Hovorí, že pohroma sa udiala pre *welikau newděčnost k Slowu a poslům geho* a tiež pripomína, že zaslužený trest možno odvrátiť iba úprimným vyznaním a oľutovaním hriechov a modlitbou. Následne z *Textu*, čiže z verša: *Mnoho semene wyneseš na pole (k rozsýwánj) ale málo shromážďš, nebo sžerau to kobyľky*. (Piata Mojžišová kniha 28, 38) vyberá kľúčové slovo, na ktorého základe formuluje tému kázne – *Přístup: Kobyľky gakožto wogsco I. Božské. II. Mocné. III. Sškodliwé. IV. Hodně zaslawžené: které wssak po V. skrze prawě pokánj, a wraucý modlenj může býti přemnožené*. Vo *Wýklade* sa vracia ku konceptu kázne a nastolenú problematiku rozvádza podrobnejšie. V tejto tematickej zložke je najlepšie vidieť logickú postupnosť Mezibrodského uvažovania a výber uplatnených argumentov. Časovú udalosť posudzuje z troch hľadísk: z duchovného hľadiska, z hľadiska historickej skúsenosti a z hľadiska jej priamych účastníkov. Konštitutívnymi prvkami výkladu nie sú len biblické texty, ale vzhľadom na praktické potreby poslucháča sú oporou aj iné výroky učených autorít a svedectvá. V tomto sa Mezibrodského postup zhoduje s Markovičovou autorskou stratégiou. Preto kázeň zaradujeme k biblicko-praktickému kázňovému smeru.²⁰

V prvej časti výkladu sa Mezibrodský zaoberá charakterizáciou kobyliiek. V duchovnom zmysle ich definuje ako Božie vojsko, ktoré poslušne vykonáva Božie rozkazy a má svoje stále miesto v pozemnom vojsku (*wogsco žiwelnj a zemské*). Božský pôvod kobyliiek, ktorý sa prejavuje v nadprirodzenej moci a sile, vidí v kontrapunkte s ich fyzickým vzhľadom, s drobným, krehkým a slabým telom. Pri opise vonkajších znakov nejde do podrobností, na rozdiel od Markoviča, ktorý znázornil kobyľky tak dôkladne a presne, že sa dali ľahko identifikovať. Inváziu kobyliiek zdôvodňuje Mezibrodský Božím poverením. Toto tvrdenie podopiera autentickou skúsenosťou. Naivná predstava, že kobyľky uhynú vplyvom veľkého vetra a chladného dažďa, bola hneď vyvrátená, lebo čerstvo vyľiahnuté kobyľky v priebehu jednej noci spásli takmer všetko obilie na poliach a pokosenú trávu v lese a dokonca zaútočili aj na obyvateľov. *Gsau kobyľky wogsco mocné a sylné. Sýce před očima nassima, (zwlásstě když z wagec wypadly, a gichž mnoho tisýc na malém mjstě sme widěli, a za gisté sme drželi, že od welikých wětrů a dėsstě studeného zahynau,) zdagj se býti kobyľky chatrné, ničemné a nemožné čerwjčky, kterých žádný se nemá obáwati. Ale zkussenost opravdivá wkažuje, že ony gsau wogsco Božj mocné a sylné, poněwáž w krátkém času netoliko osenj mnohých d'edin na předoznámeném poli herčekém sežraly, ale*

¹⁹ Mnoho osiva vyseješ na poli, ale málo zožneš, lebo ho obhryzú kobyľky.

²⁰ O triedení kázňových smerov pozri bližšie Michalko, J.: Kázňové smery. Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1955, s. 25.

y trawu na horách Bakońských giż skosenau, a w hromadách słozenau, přes jednu toliko noc z wětssj částky zhaubily. Ano co wjce, lidem, kteří toho času na poli byli, tanistry, z końských vlasů vpletené, žráti počjaly. Kteraužto moc a sýlu, oni ne od sebe samých kauzedlnjků neb čarodegnjků, ale od samého Boha magj, který ge tak zbrogné a zmužilé činj, že na žádného člowěka nic nedbagj, aniž se kterého Pána, Groffa, Krále neb Cýsaře bojí. O presvedčivost' a pôsobivost' svojho kazateľského prejavu sa Mezibrodský usiluje amplifikáciou textu. Aby nezvyčajnú silu kobyliiek zvýraznil ešte viac, ilustruje ju dvoma exemplami o rovnako agresívnom hmyze, o muchách. Epizódka od gréckeho prozaika Claudia Aeliana (*Varia historia*) hovorí o obyvateľoch Megary, ktorých z mesta vyhнали muchy. V druhom prípade Mezibrodský odkazuje na talianskeho kardinála a cirkevného historika Ceasaria Baronia (*Annales ecclesiastici*), od ktorého preberá správu o zázraku, ktorý sa udial v španielskej Girone (1285).²¹ Keď francúzski vojaci otvorili hrob biskupa Narcisa, vyletelo z neho veľké množstvo múch, ktoré útočili na nich tak zúriivo, že väčšinu z nich usmrtili.

Krátke historické exkurzy vo funkcii exempli aplikuje Mezibrodský aj pri objasňovaní deštruktívneho pôsobenia kobyliiek na rôzne druhy rastlínstva. *Ach! tu s podiwenjm welikým widjme a slyssjme, kterak oni netoliko stromům polnjm raucho gegich zelené odgjmaj, a neywětssj duby w horách oblaupugj, ale y winnicech a sstěpnjcech, kamkoli posedagj, ratolesti pod sebau lámau, owoce sežjragj, a holé stromy, gako něgaké metly po sobězanechdawagj.* Ešte väčší rešpekt pred agresiou kobyliiek chce vzbudiť svedectvami o existencii rôznych druhov kobyliiek, ktoré sa v minulosti objavili v Čechách a vo Francúzsku. *L. P. 1473. zgewily se kobylyky w České zemi weliké co wrabec, sežraly wssecko, cokolwěk na poli bylo. Opět 1527. we středu po na Nebewzetj P. Marye, a potom za mnoho dnj pořád, přiletělo do Czech s Litwy skrze Polsko tolik kobylyk o čtyřech křjdlách, že teměř po wssj zemi s hr̃motem létaly, a weliké sskody na laukách, poljch, y winnicech a sstěpnicech zdělaly: nebo kamkoli wpadly, tu wssecko owoce, trawu, a osenj stráwily. Tak tež y we Francauzské zemi L. P. 874. se zgewily kobylyky o ssesti křjdlách rozličné barwy, a nechály na poli za tolik, coby se w hrsti provkázati mohlo.* Odkazmi na giné žalostné příklady v príručkách nemeckých humanistických vzdelancov Andreasa Hondorffa (*Promptuarium exemplorum*) a Wofganga Franza (*Historia animalium sacra*) dáva recipientom (najmä kazateľom) podnety k ďalšiemu skúmaniu tohto nezvačajného úkazu. Krátko informuje aj o situácii v Uhorsku, ktorého obyvateľia sa s ničiteľskou silou kobyliiek v minulosti stretli mnohokrát (v rokoch 1348, 1542, 1661, 1684 – 1686, 1709). Trestajúcu silu kobyliiek napokon pripodobňuje k osmanskej expanzii, ktorá pôsobila v Uhorsku mimoriadne deštruktívne: *Kobylyk přirozených, podlé zásluh nášich trpělivě snášeti neodporujeme; ale před kobylykami tureckými uchovej nás, milý Pane, a nedopouštěj, abychom s časným zbožím, o věčný poklad přišli.* Rovnaký motív je prítomný aj v Markovičovej skladbe: *Bůh od zlých kobylyk varůj, / i od Turka, neb jakéhokoli hůle násilníka.*

Mezibrodský vysvetľuje, že Boh nemá v úmysle zničiť kobylykami všetku úrodu a obživu, len chce priviesť k pokániu. Ale varuje, že ak nedôjde k náprave v konaní a postojoch, dopustí ešte väčší trest. *On Otcowským způsobem nás sswihati začjná. On předně bige na kuchyni a na sklep (a neb na piwnicy) t. g. odjímá neyprw chléb wezdegssj a nápoj potřebný, a hledá nás na ten způsob k prawému pokánj, a k poznánj hr̃jchů nassjch přiwěsti; ale, když widj, že poplepssenj žádného nenásleduge, gesstě wětssj pokuty na nás dopausstj. Ach! kdyby kobylyky tyto, wjc swobody od Stwořitele a Pána swého, Boha wssemaucýho dosáhly, ne semeno toliko, ale y nás samé welmiby snadno sežrati a zhubiti mohly.* Kobylyky sú znamením ďalších pohrôm: vojny, drahoty, hladu a moru. Na ilustráciu týchto hrozieb Mezibrodský opäť vyberá príklady

²¹ Mezibrodský uvádza rok 1286.

z historickej pamäte európskych krajín. Po nálete kobyliiek sa v Čechách (1542) objavili španielske vojská a v Uhorsku sa začala vojna s osmanskými Turkami (1663). Hlad nastal v Miláne, keď ho obliehali Francúzi (1527); v Čechách, keď nemecký kráľ Rudolf I. Habsburský porazil českého kráľa Přemysla Otakara II. (1278)²² a tiež v čase mocenského zápasu s Otom V. Braniborským (1283). Morovú nákazu ako dôsledok hladu ilustruje Mezihradský naturalistickým výjavom nepriateľmi obliehaného Jeruzalema, ktorého obyvatelia boli donútení hľadať obživu aj na nečistých miestach a konzumovať zakázané, nečisté živočíchy. *Tak w čas obleženj Geruzaléma židé ty wěcy žraly, kterýchžby ani ta nerozumná howada žráti nechtěla. Ach! tu mnozý kůry se stromů zdjrali, pásy, střewjce, otrusky ze starého sena za pokrm měli. Mnozý smeti zbjrali a gedli. Mnozý y w nečistých zachodjch pokrmů hledali, některj leyňa lidská, ginj leyňa krawská w vstech měli a gedli: ginj y hady, myssi, pawauky, a giné gedowaté zeměplazy žrali, Odkudž na hlad takowý, a pokrm gedowatý, musý bez wssj pochybnosti, mor následowati. Tento úryvok Mezihradský prebral zo spisu Historia o hrozně a strašlivě zkáze... Jeruzalema (asi 1617) od kalvínskeho kazateľa Havla Žalanského-Phaětona, ktorý v dolnozemskej prostredí patril medzi autorov s obľubou čítaných ešte v prvej polovici 20. storočia. Rozšírenie morovej nákazy nespája Mezihradský len s nedostatkom potravy, ale ju pripisuje tiež kobyľkám, ktorých aktivitu v tomto smere popisuje s ohľadom na praktické potreby komunity vecne: *A bytby y hlad takowý mor nepředcházel, však kobyľky swým hnojem, a mžau neb wlahau swau gedowatau, která gim vstawičně z vst wymoká, welmi snadno zemi nassi a powěťj nakazyti mohau, že netoliko na lidi, ale y na dobytek, který po zemi, a ze země swau žiwnost vyhledává, mor připadnauti může.**

V druhej časti výkladu Mezihradský identifikuje príčiny krízového stavu. Konštatuje, že cestu kobyľkám do Uhorska otvorili jednoznačne hriechy a neprávosti jeho obyvateľov. Hoci ich svojvoľné a úmyselné zotrvávanie v hriechoch musí Boh potrestať, nechce ich zahubiť. Toto tvrdenie dokladá výrokom zo starozmluvnej knihy Amos (4, 9),²³ ktorý pre väčšiu presvedčivosť voľne reprodukuje. *Gako sám Hospodin mluwi: Bil sem was suchem rzý, hognost, kterauž přinassely zahrady wásse a winnice wásse, y fjkowj wásse y oliwowj wásse pogedly hausenky: a wssak ste se neobrátili ke mně. Gakoby řekl: Gá nerád wás bigi a trescy, ale vy sami mne k tomu ponaukáte, a powzbuzujete swým nekagjcým a bezbožným žiwotem, a bud' že na wás posýlám rozličné rány a pokuty, wssak předce žádného polepsšenj newidjm, a protož čjm dále, tjm wětssj pokuty gisté očekáwati máte, ano y oheň věčný, gestliže se včas milosti neobrátjte.* Účinok výpovede zosilňuje výrokom Plinia staršieho (*Naturalis historia*), ktorý pokladá kobyľky za „mor rozhnevaných bohov“ (*pestem irae deorum*).

V anamnéze krízového stavu pokračuje Mezihradský rozlíšením páchaných hriechov. Za najväčší hriech označuje potupovanie a zľahčovanie Božieho slova znamenajúceho záchranu ľudstva. Kladie otázku, či nie je spravodlivé, ak Boh odníma telesný pokrm ľuďom, ktorí znevažujú duchovný pokrm a prenasledujú učiteľov náboženstva. Ako druhé najčastejšie previnenie proti príkazom Boha menuje lakomstvo a túžbu po zisku. Uvádza príklad z praktického života. O pokrm prichádzajú aj bohatí ľudia, ktorí si cenia viac hnutelný majetok (zlato, striebro) ako nehnuteľný (úrodné polia). V čase drahoty sú potrestaní tým, že musia vynaložiť všetky svoje prostriedky na obživu. Tretím priestupkom, pre ktorý Boh posielá kobyľky, je honosný život a pýcha.

Vidíme, že Mezihradský sa nevyhýba ani sociálnej kritike, ktorou nemieri len na majetných ľudí, ale jej prekvapivo podrobuje aj mestskú komunitu, ktorej vyčíta, že prestáva dodržiavať

²² Mezihradský uvádza nesprávne Otakara III.

²³ Bil som vás sneťou a hrdzou, / vysušil som vaše záhrady a vaše vinice, / vaše figovníky a olivy obžrali kobyľky, / a predsa ste sa neobrátili ku mne / - zníže výrok Hospodina.

spoločenskú etiketu, neochraňuje slabších, zanedbáva starostlivosť o núdzných, vedie výstredný a bezbožný život. *Gak smrdj a páchne wssecko od pýchy marné zwlássť w welkých městech, kdežto žádného rozdílu nenj mezy paňemi a služebnými děwkami? Gak weliké nemilosrdenstwj snásseti musj vbohá chudoba? Kdo gest, genžby se gj vgal? Kde gsau pěstaunowé a chowačky chudých wdow a syrotků? A neb kdo chce ge zastati a gim pomoci dáti? K tomu, gak hanebně dary Božj a aurody zemské obžerstwj, opilstwj a giným bežbožným způsobem se mrhagi? Ach! gak mnozj lidé pokrm od stolu pozůstalý, ráděgi psowi, nežli chudobnému žebrákowi dáwagj a přegj.*

V poslednej časti výkladu Mezibrodský poskytuje návod, ako možno pokoriť obávaného a mocného nepriateľa oplývajúceho nadprirodzenou silou. Vyvracia predstavu, že nad kobyľkami sa dá zvíťaziť ľudskou silou a s použitím obvyklých prostriedkov (streľba, hluk, krik, bubon). Toto úsilie pokladá za márne a zbytočné, ba dokonca hriešne, lebo sa naň viažu ďalšie hriechy, ktorými sú kliatby a hnev. *Mocj nassj dosti sme v tom zkussovali, a probowali, když sme rozličné gárky kopali, ge do nich zaháněli, a střelbau, zwukem, křikem, bubnem, a giným rozličným způsobem strassili. Ale co sme vykonalj? Rozvažtež sami, zdaliž násse vsylowánj nebylo daremné a prázdne, a přitom y hrjšně, když mnozj zlořečili, ginj pak swého obljbenj a neb rozkosse w tom blázniwém křiku hledali.* Úvahu zakončuje konštatovaním, že správne východisko tkvie v skutočnom pokání a vo vrúcnnej modlitbe, prostredníctvom ktorých si možno získať priazeň Boha, ktorý jediný dokáže útoky kobyľiek zastaviť. *Ach! gistě, Neymilegssj! gedenkaždý z nás vznati musj, že moc a síla násse gest nemožná k vyhlazenj wogska toho sskodliwého. A protož giného prostředku k tomu hledati, a cestu ginau před sebe wzyti musjme, totiž: Prawě pokánj, a wraucyj modlenj, které gest mocné Boha k tomu nakloniti, aby wogsko toto sskodliwé od nás milostiwě odwrátil, a ge do hlubokosti mořské zahnal a zatopil. Nebo na giný způsob rány této od nás neodwrátjme, než skrze prawě pokánj, a wraucyj modlenj.*

Pri znázornení krízovej situácie, ktorú predstavuje reálna udalosť – prílet kobyľiek, Mezibrodský vychádza z hodnotového rámca evanjelickej konfesie, ktorú reprezentuje, čo sa navonok prejavuje v štruktúre jeho kazateľského prejavu a v použití jazyka. Text kázne koncipuje v duchu štýlového synkretizmu tak, aby plnil informatívnu funkciu a zároveň bol aj emocionálne a esteticky pôsobivý. Znázornenie časovej udalosti chápe ako príležitosť poukázať na devalváciu tradičných kresťanských hodnôt a morálky. Cestu k náprave vidí v náboženskej disciplinácii.

Стихийное бедствие как шанс на исправление

Эрика Бртанева

При изображении критической ситуации, основанной на реальном событии – нашествии саранчи, – Б. Ме-зибродски исходит из системы ценностей евангелической конфессии, представителем которой он является; это проявляется в структуре проповеди и в использовании языка. Он рассматривает данное событие в трех аспектах: с духовной точки зрения, с точки зрения исторического опыта и с перспективы участников происшествия, поэтому основными элементами изложения проблематики наряду с библейскими текстами являются изречения мыслителей и свидетельства современников. Текст проповеди он составляет в духе стилевого синкретизма так, чтобы он выполнял информативную функцию и вместе с тем затрагивал адресата эмоционально и эстетически.

Это конкретное событие Ме-зибродски понимает как шанс показать девальвацию традиционных христианских ценностей и морали. Он подает анамнез критической ситуации, ее причиной он считает грехи и пороки населения Венгрии: поношение и дискредитацию Божиего слова, алчность и жажду корысти, стремление к роскоши и гордыню. Не избегает он и социальной критики, которой резко подвергает местное сообщество. Путь к исправлению проповедник видит в усилении религиозной дисциплины, в отказе от плохих поступков и в молитве.

PETER ŽEŇUCH*

ГѢтврзи намъ милосердіа двери: revitalizácia hodnotového systému a mariánska duchovná tradícia¹

ŽEŇUCH, P.: Open To Us The Doors of Mercy: revitalization of the value system and a Marian spiritual tradition. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 366-377 (Bratislava).

The paper presents the interpretation of the motif of mercy as an axiological constant in Marian spiritual songs. The author bases his interpretation of mercy on a knowledge of a relationship based on the interpretation of the concepts of truth, law and justice. He explains examples of this relationship in the context of folk Marian piety.

Spiritual song, Marian religiosity, mercy, revitalization, axiological research.

I. Úvod

Hodnotový systém spoločnosti úzko súvisí s kultiváciou a udržateľnosťou ľudskej pamäti. Kultúrna pamäť sa odráža v civilizačnom vývine ľudského spoločenstva a uchováva obraz o účinkovaní človeka vo svete. Človek vďaka svojmu mysleniu disponuje darom kreativity, ktorý mu umožňuje vývin a zdokonaľovanie.²

Antropologické a kulturologické aspekty poznávania vývinu človeka poukazujú na celé spektrum hodnôt, ktoré človek každodenne uplatňuje vo svojom pôsobení vo svete. Neoddeliteľnou súčasťou tohto hodnotového spektra je jazyk ako nástroj myslenia a komunikačný prostriedok. Ním človek vyjadruje a opisuje všetky svoje myšlienky, pocity a predstavy spojené s materiálnym i duchovným svetom, v ktorom pôsobí, účinkuje.

Od samého začiatku formovania ľudskej spoločnosti, od vzniku prvých medziľudských vzťahov zohráva jazyk najdôležitejšiu rolu v podmaňovaní si sveta a tvorí hlavný pilier kultivácie ľudskej prirodzenosti (identity).

Jazykovými prostriedkami človek pomenúva všetky zmyslami vnímané i rozumom uvedované skutočnosti. Sama ľudská civilizácia súvisí s vývinom myslenia a ľudskou tvorivosťou a obrazotvornosťou. Človek je pozvaný pomenúvať každé bytie a nachádzať v ňom posilu pre každodenný život, prácu a tvorivosť.

Vznik a život spoločenstva (rod, rodiny, národa) nevyhnutne podmieňuje existencia vzťahov – teda vzájomného dopĺňania sa. Nejde iba o vzťahy založené na príťažlivosti či uspokojení potrieb, ale ide o spojenie utvorené na vnútornej podobnosti medzi členmi ľudského spoločenstva a na vzájomnej komunikácii medzi nimi. Podľa učenia Biblie nie je na zemi ani jedna bytosť podobná človeku, lebo v človeku prevažuje axiologický rozmer podobnosti s Bohom (Gn 1,27).

* Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava.

¹ Stúdiá v podobe referátu odznela na medzinárodnej vedeckej konferencii s názvom *Obraz krízy v jazyku a kultúre. Kríza ako príležitosť pre revitalizáciu hodnotového systému spoločnosti*. Vznikla v rámci riešenia projektu VEGA 2/0067/20 s názvom „Príprava a vydanie rukopisu ponaučení a výkladov k Svätému písmu z 18. storočia / Preparation and publication of a handwriting book of sermons and the Holy Scriptures interpretations from the 18th century“ a výskumov realizovaných v rámci projektového programu Open Mobility (č. Mob-Open-20-08) v spolupráci Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV a Ústavu bulharského jazyka prof. L. Andrejčina BAV na tému „Duchovné hodnoty a tradičná kultúra / Spiritual values and traditional culture“.

² Dubovský, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu. I. zväzok. Genesis*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 71.

Osobnosť človeka sa tak úplne prejavuje v živote spoločenstva. Vyniká tým komplexnosť ľudskej existencie, ktorá je odrazom komplementárnosti všetkých zložiek ľudskej prirodzenosti.³

Človek je spolutvorcom hodnôt a zúčastňuje sa na ich spravovaní, pomenovaní a kultivovaní. V Biblii (Gn 2,19-20) sa píše, že človek pomocou jazykových prostriedkov získal vládu nad všetkými Bohom stvorenými dielami a vo svojom poslaní podmaniť si svet neustále pokračuje, keď pomenúva veci, skutočnosti a deje, o ktoré sa aj sám svojou kreativitou pričíňuje a ktoré kultivuje. Jazykové prostriedky sú zdrojom poznávania najstarších dejov vo svete i o počiatku ľudskej spoločnosti a civilizácie. Patria k nim najmä jazykové prostriedky použité v textoch Biblie, ale aj v rozličných naratívoch, literárnych prameňoch, eposoch, historických dokumentoch, kronikách, v písomnej kultúre vôbec. Jazykové prostriedky sú dôkazom o vývine ľudského myslenia od čias starovekých civilizácií. Obsahujú doklady o pôvode a východisku komunikačného (vzťahového) a civilizačného rozvoja človeka, ktorý sa v rozličných častiach sveta s rozmanitými prírodnými existenčnými podmienkami prejavil v historicko-spoločenských podmienkach vývinu, ktorým diverzifikovaná ľudská spoločnosť prešla v kontexte vlastnej kultivácie.

Hoci v dnešnom svete prísne rozhraničujeme religióznu a nereligióznu každodennosť, toto členenie nie je pre človeka prirodzené, keďže obidve zložky ľudskej prirodzenosti (telesná a duchovná) sa od seba nedajú oddeliť. Sám človek je utvorený v synergii skúsenosti (poznania) a viery. Všetky zdroje kultúrnej pamäti sú odrazom synergie ľudských poznatkov a viery. V tejto súvislosti azda dobre poslúži priliehavý rabínsky výklad prevzatý z rozsiahlej židovskej zbierky *Midraš Rabba* (*Berešit Rabba*). Potvrďuje sa v ňom zámer Boha stvoriť človeka na svoj obraz preto, aby nik z ľudí nemohol tomu druhému povedať, že pôvod jedného človeka je väčší, ako je pôvod toho druhého. Boh nestvoril človeka z nebeských prvkov, lebo tak by človek žil naveky a nezomrel by. Ak by však Boh stvoril človeka iba z nižších prvkov a človek by iba zomrel, nemal by možnosť žiť naveky. Boh preto stvoril človeka na svoj obraz z vyšších i nižších prvkov, aby si z nich sám človek vyberal tie, ktoré bude kultivovať tak, aby neumrel, ale žil naveky.⁴

Hlavnou devízou ľudskej prirodzenosti je rozmanitosť založená na tom, aby sa jedni spravodliví nechválili tým, že sú potomkami iba spravodlivých, a aby sa nespravodliví nevyhovárali na to, že ich predkovia už takí nespravodliví boli. Ľudia sú totiž slobodní pri výbere zodpovednosti za skutky a tým sú prirodzene uchránení od podvodu a prisvojovania si či zneužívania zásluhovosti predkov. Človek sa tak podobá nielen na nebeské bytosti: je vzpriamený a pripravený na slobodný výber, voľbu, môže vidieť, chápať a najmä hovoriť – komunikovať. Zároveň má aj vlastnosti nemých stvorení (zvierat), ku ktorým patria základné životné potreby: jesť, piť, množiť sa, vylučovať a smrteľnosť. Človek vo svojom konaní má však na výber z možností kultivovať jednotlivé svoje vlastnosti, a tak svojím výberom spôsobu existencie kultivuje samého seba pre život alebo smrť.

II. Slovo ako vyjadrenie vzťahu medzi obsahom a formou

Právo pomenúvať veci i javy súvisia s pozvaním človeka podieľať sa na stvorení. Človek dostal právo naplniť slovo obsahom. Prirodzeným výsledkom tohto práva je najmä túžba po poznaní pravdy. Azda preto je etymologické východisko pomenovaní – *pravda* a *právo* – založené na najvyššej miere hodnoty poznania. Termíny *правда* a *право* vyjadrujú súzvuk medzi objektívnou skutočnosťou a rozhodnutím sa človeka konať v zmysle práva slobodného výberu.

³ Človek je stvorený na Boží obraz, čím sa odlišuje od ostatných bytostí. Boh z Adamovho rebra počas tvrdého spánku stvoril mu ženu a ustanovil človeka (spoločne muža a ženu) za vladára určeného na správu a kultiváciu seba a sveta.

⁴ Dubovský, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu*. I. zväzok. Genesis, c. d., s. 78.

Pomenovania *pravda* a *právo* produkujú prvotné napätie, ktoré v spoločensťve vyvažuje komplementárnosť vo vzťahoch človeka s Bohom a s človekom, teda medzi ľuďmi navzájom. Vzťah založený na vnútornej súvislosti tvorí prirodzenú súčasť kultúrnej pamäti, ktorú možno vyjadriť jazykovými prostriedkami. Kultúrna pamäť vyjadrená v jazykovom obraze sveta predstavuje východisko, prostriedok i cieľ ľudskej identity.⁵ Identita spoločensťva sa vždy vyjadruje pomocou antropologických jazykových prostriedkov, prostredníctvom ktorých je materiálny svet v úzkom vzťahu s duchovným priestorom a ľudskou predstavivosťou. Aj slová ako *pravý*, *pravdivý*, *správny* vyjadrujú vlastnosti najvyššej miery zmyslami vnímanej a rozumom uchopiteľnej skutočnosti, ktorá je vlastná opisovanému predmetu alebo objektu.

Už Biblia opisuje človeka stvoreného na Boží obraz a podobu (Gn 1,26) práve pomocou antropologických jazykových prostriedkov. Človek pri dýchaní, ktoré je dokonalým prejavom ľudského života („Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou.“ Gn 2,7), rozochvením hlasiviek a činnosťou rečových orgánov dokáže sformulovať slovo a ním si podmaniť všetky pomenúvané skutočnosti. Existenciou reči a komunikáciou sa človek podobá na svoju skutočnú predlohu. V Novom zákone sa tento vzťah s Bohom stabilizuje vo vtelení Slova – Krista. Svätý apoštol Pavol (2K 3,18) dokonca píše, že práve prostredníctvom viery sa premieňame na Boha, ktorého dokonalým obrazom je Kristus (Kor 1,15), lebo ten, kto vidí Krista, vidí Otca (Jn 14,9). Antropomorfné pomenúvanie javov a vecí je preto príkladom legitímneho spôsobu⁶ vyjadrenia vzťahu medzi pojmom a jeho obsahom. Všetky pomenovania vyjadrené ľudským jazykom v reči sú preto odrazom ľudského myslenia i skúsenosti. Žiadne pojmy utvorené človekom preto nikdy nestrácajú svoju antropomorfnú charakteristiku, keďže sú výsledkom ľudského uvažovania a sú antropocentrické.⁷ Dôkazom vzťahu Boha a človeka je sám jazyk Svätého písma. V ňom sa používajú človeku zrozumiteľné vyjadrovacie prostriedky, ktoré odkazujú na hodnotové kategórie, ktoré zreteľne odrážajú a sémanticky naplňajú obraz dekodovateľný v ľudskom myslení, vnímaní a predstavivosti.

Každý ľudský komunikačný prostriedok (jazyk) je aj dôkazom o kultivácii človeka vo vlastnom spoločensťve. Práve v spoločensťve, ktoré používa konkrétny jazykový kód ako komunikačný prostriedok a nástroj myslenia, je jazyk živým nástrojom vyjadrenia vzťahu človeka k človeku i k Bohu. Potvrdzuje to nielen potreba prekladať posvätné a biblické texty do národných jazykov, ktorými sa plní ich kerygmatická úloha – sprostredkúvať pravdu o Bohu. Na tento účel sa v jednotlivých spoločensťvách používa kultivovaná podoba jazyka ako komunikačného nástroja. Veď Boh je prítomný v každom jazyku a vo všetkých historických fázach vývinu a kultivácie jazyka spoločensťva.

Použitie jazyka a jeho prostriedkov je výsledkom tvorivej činnosti človeka, ktorá je založená na odovzdávaní obrazu o svete pomocou jazykových pojmov. Jazyk sa preto stáva nielen

⁵ Kultúrna pamäť predstavuje obraz o kultúrno-spoločenskom a duchovnom poriadku spoločnosti, ktorý si každé spoločensťvo prirodzene chráni pred rozličnými cudzími a neprajnými vplyvmi. Porovnaj Žeňuch, P.: Mariánske paraliturgické piesne v cyrilských spevníkoch na Slovensku z 18.–20. storočia. In Žeňuch, P. – Zubko, P. (eds.): Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Bratislavská gréckokatolícka eparchia, 2014, s. 163–199.

⁶ Pozri Le Goff, J. – Schmitt, J.-C.: Encyklopedie středověku (preklad z francúzskeho originálu Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval z roku 1999). Praha: Vyšehrad, 2020, s. 432.

⁷ Porovnaj Žeňuch, P. – Šašerina, S.: Obraz Boha v jazyku ako nástroji komunikácie a axiologické aspekty sviatku a sviatosti. In Седякова, И. А. – Жеңұх, Р. – Китанова, М. et al.: Аxiологический вьськум слованских языков / Axiological Investigation into the Slavic Languages. Bratislava – Moskva: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт славяноведения РАН, 2019, s. 18 a 21 a tiež Вендина, Т. И.: Средневековый человек в зеркале старославянского языка. Москва: Индрик, 2002, s. 162–166.

prostriedkom na vyjadrenie myšlienky, ale je aj potvrdením zodpovednosti za slobodné ľudské poznanie. V ľudskej reči sa prejavuje myslenie. Jazykové prostriedky synergicky vyjadrujú vzťah medzi obrazom a zobrazením, medzi znakom a jeho obsahom, medzi pravdou a vierou.

III. Mariánska tradícia ako východisko revitalizácie hodnôt

Spojenie viery a pravdy sa v ľudovej zbožnosti reprodukuje pomocou jazykových prostriedkov v duchovných piesňach. Duchovné piesne sú preto vnímané ako empirické prejavy človeka a spoločenstva. Duchovné piesne aplikujú a rozvíjajú univerzálne motívy založené na axiologických princípoch kerygmy (ohlasovania) pravdy. Kerygma Biblie je založená na pravde a skúsenosti človeka s Bohom a vierou, preto nie je prioritne určená pre inštitucionalizované prostredie. Ani prejavy ľudovej religiozity zahrnuté v duchovných piesňach neostali v skrytosti, ale motivovali človeka vyjadriť svoju skúsenosť v celom spektre úcty k Bohu a svätým. Ľudovú religióznu skúsenosť reprezentujú najmä duchovné piesne venované Bohu, sv. Trojici, Kristovi, rozličným svätým, mučeníkom, vyznávačom, učiteľom cirkvi, ktorí našli svoje miesto v sviatkoch cirkevného roka. Osobitnú skupinu tvoria rozličné kajúčne, prosebné i ďakovné piesne a tiež piesne s rozličným tematickým zameraním (napr. piesne na pohreb, na svadbu, pôstne piesne a pod.). Tematicky jedinečnú skupinu tvoria ešte piesne venované Márii Bohorodičke, ktorá je typickým príkladom človeka prežívajúceho vieru a Božie milosrdenstvo.

Poslaním duchovných piesní je povzbudzovať, poučovať, nabádať, vysvetľovať a poukazovať na Boha a svätých, informovať a vysvetľovať príčiny, pôvod zázrakov, biblických udalostí, zjavení a sviatkov, uctievať a oslavovať ich.⁸

Duchovné piesne pomocou rozličných jazykových prostriedkov sprostredkujú skúsenosti a úprimnú túžbu človeka pozitívne odpovedať na rozličné dôležité podnety formujúce vzťahy človeka v spoločenstve s prirodzeným i nadprirodzeným svetom. K duchovným mariánskym piesňam patria tiež rozličné piesne s tematikou opisujúcou človeka v kríze. Ide najmä o obraz krízy viery v Božie milosrdenstvo. Táto kríza priviedla človeka k spáchaniu zla v stave žiarlivosti. Žiarlivosť je stav mysle známy už z Kainovho vzťahu a jeho postoja k vlastnému bratovi. Riešením Kaina bolo slobodné rozhodnutie k násiliu, ktoré vykonal na vlastnom bratovi. Hoci každé rozhodnutie človeka konať násilne môže mať rozličnú vonkajšiu motiváciu, samo rozhodnutie nemusí byť zdrojom pre konanie neprávosti. Konanie neprávosti však pramení v snahe človeka vymôcť si pozornosť akýmkoľvek konaním, hoci aj nepravosťou, z ktorej pramení násilie. A keďže každé rozhodnutie sa uskutočňuje srdcom, možno všetky pomenovania s koreňom *srd-* (*srditosť* s významom „hnevливость“; *srdnatosť* s významom „odvaha“; *srdčnost* s významom „prívetivosť, láskavosť, úprimnosť“ spolu s pojmom *milosrdenstvo* s významom „priateľské porozumenie či pochopenie pre nešťastie a utrpenie iného“ vnímať ako obraz o osobnostnom rozpore človeka. Osobnosť človeka sa nedá zakryť ani modernými prostriedkami tréningu osobnosti. Predpokladom pre premenu človeka je prijatie seba samého, prijatie svojho postavenia, miesta v živote spoločenstva a pod. Napriek tejto skúsenosti vyplývajúcej z kultúrnej pamäti človeka je stále veľkou záhadou, prečo sa človek v krízových situáciách častejšie rozhodne pre konanie zla, ako pre dobro.⁹

⁸ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. II. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2006.

⁹ Pozri k tomu Dubovský, P. (ed.): Komentáre k Starému zákonu. I. zväzok. Genesis, c. d., s. 199. Práve z rozhodnutia (na základe výberu, voľby) môže prameniť aj sama podstata krízy vyplývajúca z konania človeka v prospech dobra. Konanie dobra sa v zlomových momentoch utvára v intenciách etického charakteru tohto konania, ktoré môže byť

Duchovné piesne založené na ľudovej mariánskej zbožnosti sú popretkávané obrazom Bohorodičky ako sprostredkovateľky milosrdenstva v každej potrebe. Duchovná mariánska pieseň má tak nielen adoračnú, modlitebnú, oslavnú a religióznu funkciu, ale obsahuje celý rad obrazov a príkladov, ktoré sa zameriavajú na reflexiu krízových momentov, ktorých riešenie sa uskutočňuje v naplnení rozhodnutia pre *milosrdenstvo*.

Milosrdenstvo je v prvom rade hlboký cit vyvierajúci z vedomej spoluúčasti na pomoci riešiť krízový stav človeka. Samo milosrdenstvo však nemá žiadne účinné prostriedky na vyriešenie aktuálnej krízy, ale samo v sebe predstavuje potrebnú perspektívu úspešnej revitalizácie hodnotového systému, ktorá sa uskutočňuje vo sfunkčnení vzťahov v spoločenstve a v očiste zanedbaného (znehodnoteného) ľudského povedomia a schopnosti vládnuť svetu ako Boh. Milosrdenstvo nepátra po dôvodoch či príčinách krízy. Milosrdenstvo je perspektíva a jeho cieľom je revitalizácia hodnôt vplývajúcich na vzťahy medzi ľuďmi. Milosrdenstvo je obraz Boha v človeku.

Zbožštenie človeka prostredníctvom milosrdenstva vidíme v celom rade duchovných piesní s mariánskou tematikou, no i v samom mariánskom religióznom kulte, keďže sa v ňom odrážajú hlavné princípy charakteru spoločenstva, ktoré uctieva Bohorodičku. Úcta k Bohorodičke poskytuje mnohé príklady splnenia ľudskej túžby po pokoji, ochrane, naplnenosti, láske, porozumení a pod. Bohorodička je preto nielen príkladom pokory, ale aj príkladom vyrovnanosti v pokušení a kríze, je hrdinkou, vládkyňou, ochrankyňou, sprievodkyňou a pravým človekom s úprimným vzťahom k horlivosti za hodnoty, ktoré sú vyjadrené milosrdenstvom a láskou ku každému členovi spoločenstva.

V duchovnej mariánskej piesni sa do centra pozornosti stavia najmä zobrazenie Bohorodičky ako ochrankyne, záchrankyne, potešiteľky v biede, v chudobe, v starobe, v osamelosti, v opustenosti, neplodnosti, v ohrození istôt, práv a spravodlivosti a v každej potrebe. Bohorodička je záštitou v nebezpečenstve a nepokojných časoch, napríklad v období vzbúr, povstaní a vojnových ničení. Všetky tieto i mnohé ďalšie príklady krízy sú dôsledkom odporu človeka voči rozmanitosti vo svete. Túžba ovládnuť je stelesnením žiarlivosti, ktorej dôsledkom je nepokoj ako príznak krehkosti človeka. Vznik krízy sa preto človek mylne snaží zvieť na pôsobenie Boha, najmä keď krízové deje interpretuje ako Božiu odplatu za ľudské pochybenia a nedostatky. Túto žiarlivosť na Boha spôsobuje nevyhnutnosť práva človeka získať od Boha uznanie za svoju námahu. Človek už v ábelovsko-kainovskom príbehu bratovraždy okúsil tento ťažký stav žiarlivosti, ktorý nevznikol z túžby zavraždiť brata, ale zo žiarlivosti na Boha, ktorý umožnil existenciu diverzity a kultúrnu rozmanitosť, keď jeden je pastier (Ábel) a druhý roľník (Kain). Ľudská kritika Boha vzniká aj zo záväzku odovzdať z každého výťažku prvý podiel. Tento záväzok odovzdať prvotinu z daru (z úrody, z prospechu, z úžitku, z výťažku, z výnosu, z príjmu) zakladá v srdci človeka prostredie pre vznik žiarlivosti a následne aj krízy ľudskej identity. A tak každý úspech i neúspech je obrazom boja o *pravdu* a *právo* podľa ľudského slobodného výberu.¹⁰

napríklad ovplyvnené počínaním v mene ušľachtilého (altruistického) dobra ako cieľa. Iným typom je konanie v mene užitočného dobra s cieľom osobného alebo kolektívneho prospechu ako výsledku takéhoto konania. Tretím typom je však už konanie s cieľom príjemného dobra, ktoré je eticky nebezpečné, lebo už ohrozuje samu podstatu morálky a tým spôsobom je sústredená iba na pôvodcu takéhoto konania. Porovnaj k tomu Ján Pavol II.: Pamäť a identita. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2005, s. 40-42.

¹⁰ Stáť vzpriamene (rovno, priamo) pred Pravdou je opakom pokrivenosti (hriechu). Odmietnutie zla (hriechu) nespôsobuje krízu vo vzťahu, ak človek svoje konanie dokáže ovládnuť konaním dobra. No i dobro však môže byť trojaké: ušľachtilé, užitočné alebo príjemné (Ján Pavol II.: Pamäť a identita, c. d., s. 40), a rozhodovanie sa pre dobro súvisí so slobodou voľby. Tu sa už naozaj človek dostáva do prostredia, v ktorom rozhoduje sloboda voľby a prevencia konfliktu, ktorá môže znamenať hodnotovú krízu. Ján Pavol II. o tom píše: „Človek chce určité dobro, vyberá si ho a potom za svoju voľbu zodpovedá. Na pozadí tejto metafyzickej a súčasne antropologickej vízie dobra sa utvára rozdelenie, ktoré už má predovšetkým etický charakter. Je to rozdelenie či skôr rozlíšenie ušľachtilého dobra (bonum honestum), užitočného

V mariánskej duchovnej piesňovej tvorbe, ktorá je odrazom ľudovej zbožnosti, sa poukazuje na tieto hodnotové konflikty vzťahu pravdy, práva a spravodlivosti, ktoré sa zračia v rozličných spoločenských a kultúrno-historických situáciách (v rodine, pri vojnových udalostiach, v morových epidémiách, pri nepokojoch a krutovládach a i.). Do popredia sa pritom dostáva otázka zodpovednosti za všetky rozhodnutia.

Každá kríza ponúka človeku príležitosť pre kultiváciu srdca, napríklad rozhodnutím pre odchod z otroctva, do ktorého sa človek dostane vtedy, keď si zmyslí, že slobodným výberom hnevu či žiarlivosti nadobudne nezávislosť. Treba zdôrazniť, že sama žiarlivosť nie je protikladom (opozitom) k láske. Žiarliť alebo závidieť znamená milovať to, čo neviem sám dosiahnuť. Pre revitalizáciu skutočnej lásky je však nevyhnutná obojstranná sila milosti v srdci, teda byť v stave priaznivého postoja k druhému človeku. Na to, aby sa človek stal silným v milosrdenstve, netreba hľadať mieru v odpustení, ale v sile prijatia stavu svojej angažovanosti komunikovať v prospech revitalizácie hodnôt a dobier vyplývajúcich z komplementárnosti, teda zo vzťahu medzi ľuďmi.

IV. Obraz milosrdenstva v mariánskej duchovnej piesni

Tematika piesní, ktoré vyjadrujú ľudovú mariánsku zbožnosť a úctu, čerpá z Biblie a z apokryfickej a legendickej tradície. Jej dôležitou zložkou je však odovzdávanie skúsenosti so živou a každodennou vierou človeka z generácie na generáciu. Práve preto je vývin ľudovej mariánskej religiozity kontrapunktom k oficiálnej mariánskej bohoslužobnej účte. Práve pomocou duchovných piesní sa skúsenosť viery odovzdáva širokému prostrediu spoločenstva späť do mariánskou úctou.¹¹ Rýmované texty piesní sú na rozdiel od bohoslužobných textov ľahšie zapamätateľné. Z formálneho hľadiska majú piesne aj jednoduchšiu štruktúru, ktorá v sebe nesie obsah zameraný na Boha prostredníctvom obrazu Bohorodičky.

Inšpiráciou takejto ľudovej zbožnosti sú rozličné invokácie litániového charakteru a rozličné zvolania veriacich: „Kyrie eleison“, „Kriste eleison.“ Tie totiž spájajú bohoslužbu s ľudovým spevom. Okrem antropologických oslovení Boha¹² sa v textoch ľudovej náboženskej úcty objavujú aj špecifické oslovenia Márie, ktoré sú utvorené pomocou symbolov inšpirovaných žalmovými textami a starozákonným biblickým svetom, napr.: *horiaci ker, Áronova berla, Noemova archa, archa zmluvy* a tiež ovplyvnené novozákonným prostredím a symbolikou prírody, napr.: *morská hviezda, veža zo slonovej kosti, čistá ľalia, studňa sladkosti, viničná réva, okno do neba a i.*

Osobitnú skupinu oslovení Márie tvoria jej prirovnania k svätostánku, v ktorom sa ukrýva Eucharistický pokrm, napr. Bohorodička ako *kivorion (bohostánok), Boží stôl, nevyčerpatelná čaša a i.* Mária sa v paraliturgických piesňach často prirovnáva aj k hore Sion: *Ты гора еси гора сионна, подобна еси гда трона* (MBSLS s. 889). Mária totiž predstavuje novozákonný Sion, ktorý priniesol ľudstvu Nový zákon. Podobne ako v arche Starej zmluvy boli uložené tabule Mojžišovho zákona, pod srdcom Márie ako v arche Novej zmluvy bol uložený Nový zákon – Kristus. Najrozšírenejším ikonografickým zobrazením Božej Matky je však ikona Hodegetria, ktorá zo-

dobra (bonum utile) a príjemného dobra (bonum delectabile). Tieto tri druhy dobra určujú ľudské konanie v organickom zmysle. (...) vysunutie príjemnosti pri analyzovaní ľudského konania na prvé miesto je nebezpečné a ohrozuje samotnú podstatu morálky“ (Porovnaj Ján Pavol II.: Pamäť a identita, c. d., s. 40-41.) V tomto systéme je preto dôležité nielen miesto človeka v systéme hodnôt, ale aj miesto správneho využívania slobody v spojení s ľudským myslením v oblasti dobra a zla.

¹¹ Porovnaj Petri, H. – Beinert, W.: Učení o Marii. Olomouc: Matice Cyrilometodějská s. r. o., 1996, s. 587-589.

¹² Pozri Žeňuch, P.: Jazykový obraz Božej vlády. In: Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies, 2019-2020, roč. 12.-13., s. 181-194.

brazuje stojacu alebo do pása zobrazenú Bohorodičku, ktorá na ľavej ruke drží Ježiša ako dieťa. Kristus sa však aj tu zobrazuje ako vládca, ktorý v ľavej ruke drží zvitok pergamenu alebo knihu (znázorňuje Božie slovo), a pravou rukou požehnáva (prsty pravej ruky utvárajú litery *IC XC*, čo znamená Ježiš Kristus). Mária svojou pravou rukou ukazuje na malého Ježiša. Ikony tohto typu sú veľmi početné a mnohé z nich sa pokladajú za zázračné.¹³

Titulatúra Bohorodičky ako *kráľovnej pokoja*, *anjelov* či označenia, ktoré poukazujú aj na jej vládarsky majestát, napr. *vládkyňa*, *ochrankyňa*, *záchranyňa*, *vojvodkyňa*, *zástupkyňa*, *trónniaca*, *trón Najvyššieho*, *kráľovské žezlo* a pod., umocňujú presvedčenie ľudí o jej pevnom, stabilnom a natrvalo nemennom vládarskom postavení. Matke Božej ako Kráľovnej prislúcha trón a Majestát. Vo východnej cirkevnej tradícii je trón na ikonách zvyčajne vyhradený iba Kristovi ako skutočnému Pantokratorovi. Na ikone *Máriin Majestát* sa však aj Bohorodička zobrazuje ako nebeská Vládkyňa, Kráľovná (*Маріе небесна царице*) sediaca na tróne. Na jej kolenách však sedí Kristus a Mária tak predstavuje trón Najvyššieho. Majestát Krista je zároveň majestátom Matky.

Symbolika paraliturgických piesní pomáha veriacemu človeku pochopiť zmysel a význam kerygmy v dejinách spásy. Túto kerygmu posilňuje historické povedomie vyjadrené v rozličných alegóriách, obrazoch a symboloch s motívom očisťovania človeka. Takým symbolom je napríklad voda vyvierajúca z kameňa na mieste zjavenia sa Bohorodičky, alebo na mieste slzenia jej ikony, zázraku uzdravenia, záchrany pred neuhmi, nepriateľským vojskom a pod. Očistenie predstavuje obraz slz (napr. v slzení ikony), ktoré symbolizujú duchovnú i telesnú očistu a následnú revitalizáciu života, ktorú za človeka koná zázračne slziaci obraz alebo ikona Bohorodičky. V tomto kontexte sa Mária v mnohých duchovných piesňach často vníma ako *žriedlo novej radosti* a *matka nového života*. Osobitnú symboliku predstavujú pomenovania spojené so zobrazením Bohorodičky ako *ľútostivej záchrany*, *skorej záchrany*, *trpezlivej pomocníčky*, *trpiacej matky* a *vnímavej ženy*, ktorá je za každých okolností a v každej zložitej situácii pripravená prejavíť milosrdenstvo. Bohorodička je obrazom uboleného človeka v stave krízy, ktorý sa túži ocitnúť v pozornosti Boha a byť v jeho priazni.

Tento aspekt duchovnej obnovy človeka v kríze predstavuje v mariánskej tradícii napríklad pieseň s inciptom *Милосердіа дѣри*. Motív túžby po otvorení dverí sa v piesni neustále opakuje. Dvere sú obrazom priestoru pre príchod Božieho milosrdenstva, ktoré pre človeka v kríze, nedostatku, v starostiach života pomáha otvárať Bohorodička: *Милосердіа дѣри, ѿверзи намъ мѣлосердіа дѣри. Благословенаа Бѣгѣдце дѣво, ѿверзи намъ мѣлосердіа дѣри*.¹⁴ Bohorodička v piesni vystupuje ako človek, ktorý poskytuje najmä návod na otvorenie dverí ľudských sŕdc pre príchod Božieho milosrdenstva. V liturgických textoch sa Bohorodička porovnáva aj s *rebríkom*, po ktorom Boh zostúpil k človeku, keď súhlasila s príchodom Boha na svet a teraz rovnakou cestou vedie človeka k poznaniu pravdy. Je kľúčom pre otvorenie dverí Božieho milosrdenstva.

Ústredný motív piesne *Милосердіа дѣри* je odvodený z liturgického tropára, ktorý je východiskový aj pre ďalšie interpretácie ľudovej mariánskej religiozity v tematických oblastiach, pre ktoré je nevyhnutné zdôrazniť proces premeny človeka. Zrodenie milosrdenstva v človeku je podmienkou revitalizácie hodnotového systému. Azda aj preto možno v ročnom liturgickom okruhu cirkevných sviatkov uvidieť čisto antropologický rozmer oslavy Márie ako úspešného človeka. Cirkevný liturgický kalendár sa v prostredí byzantskej tradície totiž začína mariánskym

¹³ Žeňuch, P.: Pieseň o obraze klokočovskom ako historické svedectvo o zázraku. Kultúrno-historická a jazykovo-historická interpretácia prameňa. In Žeňuch P. a kol.: Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2020, s. 51-90.

¹⁴ Porovnaj Žeňuch, P.: Kyryllische paraliturgische Lieder, c. d., s. 647-648.

sviatkom Narodenia Bohorodičky (8. septembra) a pokračuje sviatkom Vstupu (Obetovania) Bohorodičky do chrámu (21. novembra), Zvestovaním jej materstva (25. marca). Ročný cyklus ukončuje sviatok Usnutia Bohorodičky (15. augusta). Ústredný súbor duchovných piesní zameraných na rozvoj ľudovej religiozity preto zaiste predstavujú najmä texty piesní zo sviatočného okruhu cirkvi. Tie tvoria aj najdôležitejší zdroj ľudovej mariánskej úcty. Tento okruh inšpirovaný oficiálnym učením cirkvi dopĺňa ľudová religiozita.

Ľudová religiozita je vo svojom jadre súhrnom hodnôt, historickej skúsenosti a kresťanskej tradície.¹⁵ Ľudová religiozita má schopnosť oživujúcej syntézy, spája cit s rozumom, spoločenstvo s cirkvou, vieru s vlasťou, osobu so spoločenstvom, a tak neustále sprítomňuje biblické príbehy v súčasných dejoch. Toto spojenie minulosti a prítomnosti, viery a skúsenosti generácií sa uskutočňuje vďaka neustálemu sprítomňovaniu kultúrnej pamäti spoločenstva.¹⁶ Táto ľudová zbožnosť prináša najdôležitejšie odpovede na mnohé existenčné otázky človeka vtedy, keď svoj život začne človek porovnávať so životom Márie. Veriaci však nie sú pri týchto komparatívnych pohľadoch na svoj život a život Márie pasívni, ale z podobnosti rozličných životných skúšok čerpajú posilu pre vlastné pôsobenie v rodinnom a spoločenskom živote.¹⁷ Veľmi zaujímavý aspekt ľudovej nábožnosti poskytuje v tomto kontexte pieseň o Ježišovej rodine, ktorá je zapísaná v Kamienskom Bohohlasníku (1737) na fol. 4r-4v. V piesni s názvom *Сѣ фамилинъ Іс Христовъ*¹⁸ sa napríklad nachádza prosba za to, aby novonarodená Mária sa vždy včas postavila na záchranu čnosti, manželstva a pôsobila v prospech nápravy všetkých vzťahov medzi ľuďmi a tiež medzi stavmi spoločnosti: *Ненагшены ѣ паненѣхъ, надосконашій ѣ маленѣхъ, зопсованы на прѣ станы, а прѣ згодѣ мѣди паними, бы мо ѣ покою тѣ жили, ѣ ѣдности бѣа хвалили*. Veľmi zaujímavou je v piesni výzva k sv. Jozefovi, ktorý sa oslovuje ako zať Joakima a Anny. Predstavuje tak totiž človeka v plnom súzvuku s ľudsky nedokonalým poznávaním Božej prítomnosti už pri počatí každého nového človeka. Jozef sa tu predstavuje ako dôležitý sprostredkovateľ prosieb pred Bohom, ktorý vo svojej rodine prekonal krízu vo vzbure proti Bohu pred prijatím Krista: *и ты предѣиши ѣ свѣ справѣ ихъ за тѣю, посѣиши ѣ тѣмъ ѣ бѣа початѣ, зъ Іакова Іовсидѣ стѣи; за ѣца ѣ бѣа ѣзатѣи, бѣгаи на бѣа нѣшего, за на мѣки пѣемшаго, бы смы го неувѣрали за грѣхи покѣтовали*.

Najrozšírenejší rozmer mariánskeho kultu predstavujú duchovné piesne venované sviatku Pokrova (Ochrany) Presvätej Bohorodičky (sviatok 1. októbra). Tie sprítomňujú historicky verifikovateľnú udalosť záchrany Konštantínopola pred zničením od Peržanov a Avarov. V mnohých symboloch a obrazoch sa Bohorodička v piesni vníma nielen ako ochrankyňa, ale predovšetkým vystupuje ako *mocná vládkyňa, záchrankyňa a sprostredkovateľka Božieho milosrdenstva*. Bohorodička sa v mnohých piesňach inšpirovaných touto tematikou zjavuje ako skutočná *vojvodkyňa*. V známej duchovnej piesni s incipitom *Іѣку бѣомъ иже браннию, мѣтеръ дѣхъ прекраснию*¹⁹ možno

¹⁵ Ľudová zbožnosť sa vníma ako spojenie kresťanských a predkresťanských zvykov, hodnôt a axiologických predstáv o fungovaní človeka vo svete. Белова, О.: Народная Библия. Восточнославянские этнологические легенды. Москва: Индрик, 2004.

¹⁶ Porovnaj Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2013, § 1674-1679.

¹⁷ Зосим, О.: Западноевропейские богородичные песни в восточнославянском репертуаре XVII–XIX вв. In: Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства, No. 4, 2011, s. 133-164. Pozri tiež Зосим, О.: Східнослов'янська духовна пісня: сакральний вимір. Київ: Міністерство Культури України, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2017.

¹⁸ Жеңуш, Р.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 139.

¹⁹ V priestore východného Slovenska je známa najmä vďaka variantom piesne v Kamienskom Bohohlasníku z roku 1734, Šarišskom spevníku, v Juhasevičových spevníkoch z roku 1811 a 1812 a tiež v mnohých východoslovanských rukopisných spevníkoch 17. a 18. storočia. Porovnaj k tomu Жеңуш, Р.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 170-172.

nájsť explicitný titul Bohorodičky ako vojvodkyne kresťanského rodu. Pomenovanie *vojvoda* sa sémanticky spája s „príslušníkom privilegovaného stavu s rytierskym statusom,“ no obsahuje aj významový rozmer, ktorým sa zdôrazňuje najmä „veľkorysosť človeka oplývajúceho vyberanými spôsobmi.“ Bohorodička je skutočne prvým človekom, ktorý sa naplno odovzdal Božiemu milosrdenstvu, preto je právom „vojvodkyňou“ a prvou predstaviteľkou kresťanov: *Ѣна въ ѣсть боевѣда, хртіанскагѣ рѣда: чюднаа, црце, мѣти нѣша вѣщце, вѣсѣмъ дарѣшѣ, прѣну: дѣры нежѣвѣстно.* Titul „vojvodkyňa kresťanov“ je inšpirovaný titulom z úvodného kondaku Akatistu k Bohorodičke, v ktorom sa Bohorodička tituluje ako vojvodkyňa, mocná a nepremožiteľná vládkyňa: *„Взбранной Воеводѣ побѣдительнаа, якѣ избавльишѣа ѿ слѣхъ, благодарственнаа воспісѣмъ Ти рабѣ твои, Богородице, но такѣ имущаа Державу непобѣдимую, ѿ всѣихъ насъ бѣдѣ свободи, да зовѣмъ Ти: Радуйсѣ, Невѣсто неневѣстнаа! / Тебе, Bohorodička, mocná vládkyňa, spievame víťaznú pieseň. Vyslobodila si nás od zlého, preto ti vrúčne ďakujeme, hoci sme len nehodní služobníci. Ty si nepremožiteľná, zbav nás všetkých bied, aby sme ti mohli spievať: Raduj sa, panenská Nevesta!“*

Sám akatist ako bohoslužobný text vznikol na oslavu Bohorodičky ako poďakovanie za ochranu pred útokmi Peržanov a Avarov na sväté mesto Konštantínopol. Treba už len dodať, že práve tento prvý kondak akatistu *Взбранной Воеводѣ...* zaznieval podľa synaxarových legiend, ktoré opisujú zázraky rozličných ikon Bohorodičky, vždy v čase nebezpečenstva a nepriateľských útokov na kresťanské centrá. Zázračné trojnásobné zdolanie nepriateľského útoku na Konštantínopol (avarsko-slovenský útok a dva arabské útoky) ovplyvnilo kultúrne povedomie celého kresťanského spoločenstva o nepremožiteľnosti Bohorodičky. Možno práve preto sa uplatnenie motívov z akatistu stalo príznačným prvkom duchovných piesní, v ktorých dominuje nádej na záchranu pre človeka nielen v liturgicky špecifickom pôstnom čase, keď sa na akatistovú sobotu (sobota pred piatou nedeľou Veľkého pôstu) spieva tento starodávny bohoslužobný hymnus. Ukazuje sa, že spievanie akatistu (gr. ακάθιστος, csl. неседательный) vo vzpriamenom postoji (postojácky) veriaceho je symbolom odhodlania a prejavom sily v každom čase, v nebezpečenstve a kríze.²⁰ Veď sila sa prejavuje v prijatí vlastnej slabosti. Svoje slabosti dokáže skutočne odhaliť iba silný človek a uvedomenie si vlastnej sily v prejavej slabosti je výsledkom slobody výberu konať dobro nielen v čase prosperity, ale najmä v kríze, núdzi, úzkosti a pod.²¹

Bohorodička v niektorých duchovných piesňach vystupuje tiež ako skutočný bohatier či bojovník, vojvodkyňa odetá do vojenskej výzbroje so štítom: *Зѣый на сѣгю вѣрѣ ѣ натѣры, монастырскіе вѣсѣрмѣнѣ мѣры, хотѣлъ подѣ моцѣ свою взѣати, надѣ тѣмъ мѣромъ дѣа мѣти, рѣтѣнкѣ дала, за тарѣгѣ стала*²² a na inom mieste napr.: *Заставѣ на тарѣовѣ зѣавѣна: силѣ вѣего иѣмена, оушикѣ же на, ѣ мѣсѣахъ вѣспѣннѣхъ, зѣйи неприяѣтелей вѣчнѣхъ.*²³ Bohorodička však ani tu nie je bohatierom či hrdinkou so zámerom získať vojenský úspech či

²⁰ Spievanie akatistu sa ustálilo až po nových vpádoch Saracénov (v roku 673 a 716) a rozšíril sa v celej byzantskej cirkvi. Jeho používanie ako bohoslužobného textu potvrdil patriarcha Sergej v 7. storočí, ktorému sa aj mylne pripisuje autorstvo. Teológovia a cirkevní historici za autora akatistu pokladajú Romana Sladkopevca a tento hymnus hodnotia ako testament viery predkov. Pozri bližšie Hurbanič, M.: *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend.* Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

²¹ „Veď ak sa aj budem chcieť chváliť, nebudem nerozumný, lebo budem hovoriť pravdu. Ale zdždam sa, aby si niekto nemyslel o mne viac, ako vidí na mne alebo počuje odo mňa, a aj pre veľkosť zjavení. A aby som sa nevyvyšoval, bol mi daný do tela osten, satanov posol, ktorý ma bije po tvári, aby som sa nevyvyšoval. Preto som tri razy prosil Pána, aby odstúpil odo mňa, ale on mi povedal: ‚Stačí ti moja milosť, lebo sila sa dokonale prejavuje v slabosti.‘ A tak sa budem radšej chváliť svojimi slabosťami, aby vo mne prebývala Kristova sila. Preto mám záľubu v slabostiach, v potope, v núdzi, v prenasledovaní a v úzkostiach pre Krista; lebo keď som slabý, vtedy som silný“ (porovnaj 2 Kor 12, 1-10).

²² Žeňuch, P.: *Kyryllische paraliturgische Lieder*, c. d., s. 889-892.

²³ Žeňuch, P.: *Kyryllische paraliturgische Lieder*, c. d., s. 817-818.

preto, aby za vykonanie nevšedných činov (záchrana pred zničením, uzdravenie chorých, slzenie ikony a pod.) bola oslavovaná. Ona vyniká odvahou, smelosťou a rozhodnosťou, ktorú uplatňuje v rozhodujúcich životných momentoch, lebo vznikajú z každodennej potreby. Aj v duchovných piesňach sa skutočnými hrdinami stávajú práve tí, ktorí sa podieľajú na sprítomnení opisovanej udalosti, lebo každá takáto udalosť je sprítomneným obrazom vývinu človeka do konkrétného stavu krízy. Ochrana človeka a jeho práva sa v piesni neuskutočňuje vďaka vojenskému zásahu a vyhnaním nepriateľa, ale prejavom milosrdenstva voči trpiacim, ktorý sa pokladá za skutočnú záchranu.

V tomto kontexte možno uviesť aj ďalšie symboly, v ktorých sa Bohorodička zobrazuje ako obhajca v súdnych procesoch. Ide tu napr. o symboliku založenú na variácii významu pojmov z okruhu právnej terminológie, ktoré majú za cieľ preukázať prezumpčívnu nevinnosť ľudskej spoločnosti, ktorá sa utieka pod ochranu Bohorodičky, keďže ona bola uchránená pred následkom hriechu a je naplno spätá s Božím milosrdenstvom. Výzva s prosbou o pomoc v kríze je tak nasmerovaná k Bohorodičke ako k obhajkyni správnej strany sporu: **ПѢ ТВОЙ ПЛАЩЬ СЯ ОУТѢКАМЕ ПАНИНКО МРІА, ОУ ТЕБѢ СТРАННХ ГЛАДАМЕ МАТКО ЛЮТОСТІВА**, aby aj tí, ktorí sa k nej utiekajú, boli uchránení pred ťažkosťami krízy. Pieseň s týmto vyššie uvedeným incipitom je venovaná sviatku Pokrova (1. októbra) a v cyrilike je zapísaná v Šarišskom spevníku zo začiatku 18. storočia. Jej ďalšie dva varianty sa nachádzajú aj v spevníkoch Jána Juhaseviča zo začiatku 19. storočia (1811 a 1812). Predlohou je pieseň zapísaná v druhom vydaní zborníka *Cantus Catholici* (Trnava, 1700) a pravdepodobne sa z neho rozšírila aj v priestore byzantsko-slovenskej tradície na východnom Slovensku, o čom svedčí aj sám jazyk piesne. Pieseň však mohla do prostredia cirkvi byzantského obradu na Slovensku preniknúť už scom 17. storočia zo Šteyerovho *kancionála*, keďže má charakter planktu, no pod vplyvom tureckého nebezpečenstva nadobudla rozmer modlitby za ochranu pred nepriateľom, o čom svedčia práve verše: **ГЛАГЪ, БО ТАГНХЪ (НА) НАСЪ ПОГАНОВЕ, ОТЕРАТЪ ПРОТИВЕНСТВА, КЪ ТЕБѢ ВОЛАМЕ, МЫ ХРИСТИАНЕ, БРАІН (НАСЪ) НЕБЕСПЕЧЕНСТВА**. Spor vyjadrený v piesni je žriedlom pre pochopenie krízy medzi kresťanským a moslimským svetom, ktorý pre uhorské prostredie predstavuje v tom čase najmä turecké nebezpečenstvo a medzikonfesionálne nepokoje.²⁴

V kontexte ľudovej religiozity sa v alegórii Bohorodičky ako súdnej obhajkyne prejavuje zaujímavý sémantický rozmer výčitky veriacich, ktorú ľudia adresujú nebu za to, že na sviatok Usnutia Bohorodičky (15. augusta) si toto žiarlivé nebo berie nielen dušu, ale aj telo Márie ako jediný hmatateľný dôkaz o pozemskom živote ušľachtilého človeka: **СѢ НБѢ ЗАЗДРОСНЕ ЦЮ НА ВЪИТВАРЕШЪ; ГДЫ ЕДНУ ПОТѢХУ Ѡ НА ѠБИРАЕШЪ; ЧИМЪ СЯ ВЪДЕТЪ ЗЕМЛА ТѢШИЛА; ПОТѢШИТЕАКИ КОЛЬ СВОЕЙ ПОЗБЫЛА**.²⁵ Žiarlivosť sa aj tu stáva centrom sporu medzi človekom a nadprirodzeným svetom (neбом). Tento spor však v očiach jednoduchého človeka preniká, prestupuje tajomstvo ľudského zbožštenia v podobe prijatia Márie ako nebeskej kráľovnej. V nasledujúcich veršoch piesne sa však už Bohorodička prezentuje ako trvalá nádej na záchranu pre tých, ktorí sa k Bohorodičke neustále modlia ako k nebeskej ochrankyni a pomocníčke v kríze: **ЛЕЧЪ ПЛАЧЪ КЪ ВЕСЕЛОСТЬ ѠМѢНАЙТЕ ВЪСИ, НЕЗАБУДЕ О НАСЪ МЪТИ НЪ НБСИ. ТИАКО ЕЙ ЗАВСЕ ТРЕБА В МЫСЛИ МАТИ, Н ЦЮ ДЕНЬ КРИПКО О ПОМОЩЬ ПРОХАТИ**.²⁶

Veľkej obľube sa však tešili aj rozličné ďalšie duchovné a paraliturgické piesne, ktoré opisujú historicky verifikovateľné udalosti, napr. útoky heretikov na chrámy a kláštory, rozličné nepoko-

²⁴ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 173-175.

²⁵ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 520-521.

²⁶ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 520-521.

je, morové nákazy, udalosti založené na svedectve očitých svedkov a pod. V nich sa poukazuje na neustálu prítomnosť milosrdenstva Boha v konkrétnom historickom časopriestore. Takéto duchovné piesne sa často žánrovo podobajú na historické a bohatierske piesne. Pri ich interpretácii však nemožno oddelene vnímať duchovný a historický sujet, ale treba interpretovať historický a religiózny rozmer piesne ako jeden celok s doxologickým presahom.

Stelesnením tohto vnímania sveta je aktívna účasť človeka v náboženskom, historickom a kultúrnom živote založená na slobode rozhodovania sa a na slobodnom konaní. Takto neohraničenú slobodu však možno dosiahnuť iba srdcom. Srdce podľa tradície východnej cirkvi nemožno vnímať oddelene od ostatného tela človeka. Srdce je synekdochickým obrazom celého človeka. Nie nadarmo kňaz pri slávení liturgie vyzýva veriacich: „Hore srdcia!“ – nejde predsa o jednorazové citové vzplanutie či rozmyšľanie o tom, čo sa deje pri slávení liturgických obrádov. „Hore srdcia!“ je pre veriaceho človeka totálnou výzvou pozdvihnúť k Bohu všetko, čím sme, všetko naše myslenie, čítanie, naše túžby – jednoducho celého človeka.²⁷

Paraliturgická pieseň preto označuje taký piesňový literárny útvar, ktorý nie je len aproximáciou mystického sveta, ale vytvára vlastný duchovný priestor. Prvotným poslaním paraliturgických piesní je preto povzbudzovať, poučovať, nabádať, vysvetľovať a poukazovať na Boha a svätých, informovať a vysvetľovať príčiny, pôvod biblických a apokryfických udalostí, zázrakov a zjavení, uctievať a sláviť ich. Paraliturgická pieseň takýmto spôsobom spolasuje tajomstvo viery a pomocou metafory, obrazov, alegórií pripodobňuje konkrétnu spoločensko-historickú udalosť k biblickým (novozákonným alebo starozákonným), legendickým a apokryfickým výjavom. Podľa tohto učenia sa v súčasných dejoch neustále odohráva tajomné sprítomnenie minulosti. Veriaci človek opakovane túži zúčastniť sa týchto slávnych procesov, tomu pomáha aktualizácia historicko-religióznej udalosti v piesni prostredníctvom Božích znamení, ktoré nemožno pochopiť zmyslami, ale iba srdcom, lebo stoja medzi dvoma priestormi *Sacrum* a *Profanum*.²⁸ Podobne ako bohoslužobné a liturgické obrady východnej cirkvi a ich spevy sú inšpirované dávnou teofanickou tradíciou, aj duchovná pieseň zviditeľňuje účasť posvätného rozmeru na revitalizácii hodnotového systému spoločnosti. Duchovnú pieseň tak možno vnímať ako pieseň dokumentujúcu vieru a skúsenosť, ktorá je doplnená historicky verifikovateľnými dejmi a má aj didakticko-reflexívnu rovinu. Zároveň je zjednodušeným obrazom možnosti revitalizácie kultúrneho povedomia a hodnotového systému človeka vo vzťahu s Bohom a milosrdenstvom.

Prejavy tohto povedomia vidieť v rozličných duchovných piesňach venovaných Bohorodičke, v ktorých vystupuje ako orodovníčka, ktorá prosí Boha za záchranu človeka nielen v čase zložitých a nepriaznivých udalostí spôsobených prírodnými, spoločenskými udalosťami, pokleskami stavov i cirkvi a najmä tiež pri výklade rozličných znamení a hrozieb na hranici apokalyptickej krízy.

Hoci pieseň s incipitom *Прѣтаа Панно ѿгласка Црѣце* zapísaná v Kamienskom Bohohlasníku je ďakovným kantom k úcte Bohorodičky, opisuje sa v nej človekom zdevastovaná zem najmä pre rozličné medzikonfesionálne nepokoje na prelome 17. a 18. storočia. Za túto zlobu voči zemi a blížnym už vtedy ľudia očakávali apokalyptický súd, o ktorého príchode boli presvedčení na základe rozličných prírodných úkazov, ku ktorým patrilo napr. zatmenie slnka, mesiaca či priblíženie sa Héliovej kométy. Doslova sa o týchto prírodných úkazoch v piesni uvádza toto: *ѿце не ты мѣишь сѣа за нами, зѡсѣверенѣа земаа нашими грѣхами. Небо хмѣрами все са за-*

²⁷ Porovnaj Špidlík, T.: Slovanická spiritualita. In Špidlík, T. (ed.): Spiritualita, formácia a kultúra. Velehrad: Refugium, 1995, s. 28-31.

²⁸ O vzťahu sakrálného a profánneho priestoru pozri Eliade, M.: Posvätné a profánné. Praha: Česká kresťanská akademie, 1994, s. 17-49.

слонаетъ. Мцѣ ѡздобѣхъ свою ѡмѣняетъ; свѣзды свѣтлыє, нигды непостають, запевне страш-
ный сѣдѣ проавляють, ѡ въздухѣ сѣ всѣ ѡминили, натѣрѣхъ свою надолѣ похылили. Црѣво
на Црѣво гды настѣпѣетъ, ѡупадокѣ свѣта ѡжѣ знаменѣетъ.²⁹ Pieseň sa tešila veľkej obľube
najmä v prostredí východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi, o čom svedčí jej rozšírenosť vo
viacerých miestnych rukopisných spevníkoch, spomedzi ktorých možno uviesť Šarišský spev-
ník, Spevník Petra Rudnova, Nižnotvarožský spevník. Zatmenie slnka, ktoré bolo v Uhorsku vi-
diteľné v roku 1711, ľudia vnímali ako predzvesť apokalyptického konca. Tieto obrazy sú časté
vo viacerých textoch piesní zo spomínaného obdobia, napr. aj v piesni zapísanej v spevníku Jána
Juhaseviča z rokov 1761–1763. V piesni sa vyslovene spomína krviprelievanie v bratovražed-
nej vojne v súvislosti s Rákociho povstaním v rokoch 1703–1711. Okrem bratovražednej vojny
sa spomína aj medzikonfesionálna nevraživosť kresťanov či spory medzi susedmi spôsobené
nevraživým slovom a falošnými rečami v žiarlivosti: По затмѣню сѣнца нѣмашъ ничѣ добрѣ-
го, толко крѣвпроліатѣ, повсталъ братѣ на брата. Кролѣвства падѣють, цесѣрства рѣшѣють
ѡ великіє пѣнства въ ѡши край рѣшають. Вѣра на вѣрѣ барзо повстала, не ѣдна црковѣ ѡжѣ ѣстѣ
зрѣнтована. (...) В прѣпѣтелствѣ неприязни много, же радѣ бы предѣти ѡжѣ ѣденѣ дрѣгѣго;
ѡ сѣсѣдѣ сѣсѣдѣ в ѡѣбостѣвѣ нератѣе, ѣле ѣмѣ во словахъ своихъ трѣтизѣнѣ готѣе.³⁰

Jediné východisko z krízovej situácie človek neraz nachádzal iba v rezignácii. Východiskom
z krízy však nie je smrť človeka! Jedinou záchranou je milosrdenstvo, ako sa o tom hovorí aj
v piesni s incipitom Мѣтко сѣтаѣ людѣ ѡѣтрапленѣ, ktorá sa tiež nachádza v rukopisnom Nižno-
tvarožskom spevníku zo začiatku 18. storočia, ktorý vznikol v čase krízy poznačenom napätiami
a nebezpečenstvom pre život človeka: Новѣна смѣтнаѣ ѡжѣ по свѣтѣ слынетѣ, не ѣденѣ теперѣ
бѣзъ спѣвѣди гынетѣ. Росказалъ пѣно сѣѣ твой ѣгѣломѣ, бы неѣологовали наймѣнѣ чловековѣ:
Далѣ мечѣ ѡстрѣй стрѣлы ѣдѣовѣти; ѣбы племена всѣхъ людѣй гѣвити; Бы нѣша племена были
выглажены ѣко прахѣ земный вѣтромѣ рознесенны. Заставѣя пѣно просѣ Гѣѣа своего, нехѣѣй не-
караетѣ члѣва грѣшнаго. Нехѣѣ некараетѣ насѣ въ запѣлчивостѣи, нехѣѣѣ ѡпѣщѣетѣ всѣ наша злостѣи.
Нѣмашъ рѣтѣнѣкѣ, ѡѣ кого просѣтиѣ, тѣѣѣѣ ѡ тебе пѣѣо вси жадаемѣ.³¹

Posilňovanie spoločného hodnotového a kultúrneho povedomia spoločenstva sa uskutočňuje
neustálou revitalizáciou historickej pamäti ako jedinečného zdroja ponaučenia v rozličných krí-
zových momentoch vývinu ľudskej kultúry a civilizácie. Východiskom zo stavu krízy je poučiť
sa zo skúseností predkov, ktorí svoju odvahu a silu prejavovali priznaním sa k slabosti, pokore
a milosrdenstvu.

Open To Us The Doors of Mercy: revitalization of the value system and a Marian spiritual tradition

Peter Žeňuch

The paper deals with the interpretation of an axiological model based on the revitalization of mercy, truth and law. It offers a semiotic interpretation of concepts associated with the revitalization of value thinking based on historical memory as a unique source of lessons learned from crisis moments in the development of human culture and civilization. The way out of a state of crisis is to learn from the experiences of ancestors who showed their courage and strength by confessing to weakness, humility, and mercy. The author of the article focuses on the interpretation of selected spiritual Marian songs.

²⁹ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 916-918.

³⁰ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 923-925.

³¹ Žeňuch, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder, c. d., s. 921-923.

LUBICA BLAŽENCOVÁ*

Revitalizácia duchovných hodnôt v období morovej epidémie: *Píseň o morovém nakažení (1759)*

BLAŽENCOVÁ, L.: Revitalization of spiritual values during the plague epidemic. A Song about the Plague Infection (1759). *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 378-389 (Bratislava).

The study focuses on the issue of revitalizing values that are coming to the fore in times of crisis in society during the difficult times accompanied by the plague epidemic. The focus of the research is The Song of the Plague Infection, which was printed in Trnava in 1759 and it is about the plague epidemic in the town of Místek in Moravia in 1710. It describes the situation of death and the crisis of spiritual values. The plague is seen as God's punishment for the sins of the people. In this borderline near-death situation, people turn to Saint Rochus, the protector against the plague, for help. At the core of the song is a description of his pious life and acts of mercy, where the song appeals for a change in people's behaviour. The song draws attention to the changes in spiritual values, in the intent of the Baroque period, that should guide man on the path of faith.

Plague epidemic, crisis, song, death, values, God

Apercepcia morálnych kategórií a morálna kvalifikácia sa dotýka hodnôt a dôstojnosti človeka ako ľudskej bytosti. Vnímanie človeka na základe hodnôt dobra a zla súvisí so vzťahom k svedomiu. Spája sa s vedomím vlastnej hodnoty, ale aj s úctou k iným. Morálne hodnoty sú reflektované ako jedna z foriem morálnych vzťahov v spoločnosti. Mravne relevantné konanie je výsledkom slobodného rozhodnutia človeka. Konanie človeka má morálny význam z toho dôvodu, že vplýva na život spoločnosti, týka sa záujmov ľudí a upevňuje alebo podryva piliere jestvujúcej spoločnosti. Spoločnosť kladie na ľudí morálne požiadavky, reguluje ich správanie prostredníctvom mravne závažných vzťahov. Konanie, ktoré zodpovedá morálnym hodnotám, je definované ako dobro a ak im protirečí, definuje sa ako zlo. Javy na pozadí života človeka sa teda vnímajú z hľadiska ich morálneho významu.¹ Hodnotový systém formuje človeka po celý život a tvorí pevnú zložku jeho osobnej identity. Jednotlivec ako súčasť spoločnosti si v procese socializácie hodnoty vytvára, prijíma ich alebo odmieta. Počas života a zmenou životných skúseností u človeka nastávajú zmeny postojov, akceptuje nové hodnoty, iných sa vzdáva. Dochádza k transformácii jeho priorít. „Hodnoty sú súčasťou sociálneho a kultúrneho kapitálu, ktorým jedinec disponuje. Hodnoty sú aj odrazom národnej identity.“²

Každé historické obdobie so sebou prináša isté diferencie a tie sa odrážajú aj v zmene hodnotového systému. V období novoveku sa premeny prejavili asi najmarkantnejšie. Súvisí to, okrem iného, so zámorskými objavmi, rozšírením obzoru poznania, túžbou po vzdelaní. V duchovnej sfére „dochádza k zmene chápania vnútornej ontológie človeka, jeho životného posolstva a podstaty bytia. Človeku sa otvára priestor pre uplatnenie vnútorných schopností, ktoré boli obmedzované a potlačované zvonku Božím ‚varovným prstom‘ a strácali tak punc

* Mgr. Ľubica Blažencová, PhD., Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, Šoltésovej 4, 811 08 Bratislava.

¹ Kon, I. S.: Etický slovník. Bratislava: Pravda, 1978, s. 77-78.

² Zozuláková, V.: Kríza hodnôt a európska identita. In: *Sociológia a spoločnosť*, 2018, roč. 3, č. 1, s. 81 [online]. Dostupné na: https://www.researchgate.net/publication/342754474_Kriza_hodnot_a_europska_identita.

výnimočnosti a nekonečnej voľnosti.³ Novovek sprevádza viera, že jednotlivec sa stáva pánom samého seba a jeho podstatu začína tvoriť individuálna autonómia.

Človek si hodnotu svojho života najvýraznejšie uvedomuje práve v období, keď sa jeho život dostáva do krízy. Kríza alebo hraničná situácia sa stávajú východiskom, ktoré smeruje k prehodnoteniu životných priorít. Jedným z takýchto hraničných momentov je existenciálna situácia vedomia blízkosti smrti, choroba či epidémia. A práve epidémia moru ovplyvnila vnímanie života i hodnôt ľudí v Európe i mimo nej na niekoľko storočí.

Počiatky infekčného ochorenia moru majú pôvod u voľne žijúcich hlodavcov, ktoré sú hlavným hostiteľom baktérie *Yersinia pestis*. Táto baktéria sa z hlodavcov na človeka prenáša prostredníctvom blchy alebo iných vonkajších parazitov. V priebehu evolúcie došlo k mutácii uvedenej baktérie, začala sa výrazne lepšie šíriť a dokázala zničiť celú lokálnu populáciu hlodavcov. Keďže stratila svojich prirodzených hostiteľov, začala parazitovať na ľuďoch.⁴ Baktéria spôsobuje u ľudí tri klinické formy moru, a to bubonickú, pľúcnu a septickú.⁵ Úmrtnosť je veľmi vysoká pri všetkých formách a ochorenie má zvyčajne rýchly nástup.

Morové rany boli od počiatku považované za trest za hriechy ľudstva a predstavovali hrozbu nielen pre telesnú, ale aj duchovnú stránku človeka. Označenie mor (lat. *pestis*, gr. *loimós*, hebr. *deber*) sa používalo od staroveku, no v tom období zahŕňalo pravdepodobne i iné choroby ako kiahne, týfus či ďalšie nákazlivé ochorenia spôsobujúce úmrtie. Tieto „morové rany“ viedli k zmene spôsobu života, vojnám, hladomoru, zmenám dynastií, boli príčinou sťahovania národov, vyvolávali sociálne napätie a odlišné vnímanie náboženstva.⁶ Je však možné pochybovať, či pri mnohých epidémiách v období staroveku išlo skutočne o mor.⁷ Čo je však nespochybniteľné, sú podobné vzorce správania, ktoré boli typické aj pre čiernu smrť. „Všední morový den se vyznačuje prosebnými procesímí, hledáním ‚viníků‘, strachem ze smrti, ale i paradoxní touhou po zábavách, úpadkem mravů a zhrubnutím všedního dne, útekem bohatých, zoufalstvím nakažených a umírajících i všeobecnou rezignací, rovněž však sebeobětováním řady rodinných příslušníků a lékařů.“⁸

Spočiatku sa slovom mor označovala akákoľvek epidémia s obrovskou hrozbou smrtnosti.⁹ Tri vlny pandemického moru sa do Európy dostali rôznymi cestami a postihli veľmi významné časti ľudskej populácie. Prvá pandémia je označovaná ako Justinianov mor podľa vládnuceho cisára Justiniana a možno o nej hovoriť až v 6. stor. n. l. (541–767 n. l.). Do Európy sa dostala z východnej alebo strednej Afriky, rozšírila sa z Egypta do krajín obklopujúcich Stredozemné more.¹⁰ Táto prvá veľká pandémia sa delí na epidémie s cyklami asi 8–12 rokov. S prestávkami

³ Ďurek, S.: Kríza hodnôt ako symptóm konzumnej kultúry. In: MVEK: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej elektronickej konferencie pre doktorandov, vedeckých pracovníkov a mladých vysokoškolských učiteľov; konanej v dňoch 22.–24. júna 2011 v Prešove. Prešov: PU, 2011, s. 41 [online]. Dostupné na: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Istvan1/subor/Durek.pdf>

⁴ Antoine, D.: The Archaeology of „Plague“. Medical History 52. Supplement S27, London: Institute of Archaeology, University College London, 2008, s. 101–114 [online]. Dostupné na: http://journals.cambridge.org/abstract_S0025727300072112

⁵ Achtman, M. – Zurth, K. – Morelli, G. – Torrea, G. – Guiole, A. – Carniel, E.: *Yersinia pestis*, the cause of plague, is a recently emerged clone of *Yersinia pseudotuberculosis*. In: Proc Natl Acad Sci, 1999, roč. 96, č. 24, s. 14043–14048 [online]. Dostupné na: <http://www.pnas.org/content/96/24/14043.full.pdf>

⁶ Bergdolt, K.: Černá smrť v Európe. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 12–13.

⁷ Bergdolt, K.: Černá smrť v Európe, c. d., s. 13.

⁸ Bergdolt, K.: Černá smrť v Európe, c. d., s. 13.

⁹ Steinová, E.: Mohli Rímsku ríšu rozvrátiť epidémie? In Kovár, B. – Zajac, O. – Benediková, L. (ed.): Epidémie v dejinách. Bratislava: Premedia, 2020, s. 55.

¹⁰ Achtman, M. – Zurth, K. – Morelli, G. – Torrea, G. – Guiole, A. – Carniel, E.: *Yersinia pestis*, the cause of plague, is a recently emerged clone of *Yersinia pseudotuberculosis*, c. d., s. 14043–14048.

sa pandemicky šírila do 8. stor. Je prvým v historických prameňoch opísaným prípadom morovej epidémie preukázateľne spôsobeným baktériou *Yersinia pestis*. Justinianov mor uvádza okolo 20 – 50 miliónov obetí.¹¹ V Ríme sa okolo roku 680 etabloval kult sv. Šebestiána, najdôležitejšieho protimorového svätca prvých tisícročí.¹² Symptómy tohto ochorenia popísal i byzantský dvorný historik Prokop z Cezarey (6. stor.) v diele *Vojna s Peržanmi*. Patrili k nim záchvaty šialenstva, ochromenie, malátnosť, bludné predstavy a horúčky.¹³ Justinianova pandémie vyvrcholila v Konštantínopole na jar v roku 542 a zničila viac ako tretinu mestskej populácie. Pandémia mala drastický účinok a natrvalo zmenila sociálnu štruktúru západného sveta. Mor pokračoval v prerušovaných cykloch v Európe do polovice 8. storočia. Do 14. storočia sa už neobjavil ako epidémia v takom veľkom rozsahu.¹⁴ „Podobne ako iné epidemie i Justinianův mor vedl k hladomoru a sociální nouzi. Mnozí postižení se káceli přímo na ulici a nikdo neměl odvahu jim pomoci. Ulice ve městech byly údajně plné mrtvol.“¹⁵

Druhá pandémie, označovaná ako Čierna smrť¹⁶, a následné epidémie od roku 1346 do začiatku 19. storočia sa rozšírili z Kaspického mora do celej Európy. Čierna smrť v štrnástom storočí (1347–1350) bola príčinou obrovského počtu úmrtí. V Európe ochoreniu podľahla štvrtina populácie. Pandémia bola začiatkom početných ohnísk moru, trvala niekoľko storočí a vyvrcholila veľkým morom v Londýne v roku 1665.¹⁷ Mor sa v tomto období dával do súvislosti s prírodnými katastrofami, sopečnými erupciami, záplavami, kométami, ktoré boli predzvesťou vojen a chorôb. Bol interpretovaný ako dôsledok astrologických a prírodných javov či spojenia planét. Väčšina ľudí bola presvedčená, že Boh ich chce takýmto spôsobom trestať. Ľudia sa obrátili na svätých patrónov (svätý Roch a svätý Šebestián, zvyšovala sa úcta k Panne Márii). Čierna smrť bola považovaná za Boží trest za hriechy a nemorálne správanie. Podobne uvažoval i G. Boccaccio v roku 1348 vo svojej knihe *Dekameron* v príbehoch skupiny Florentínov, ktorí sa utiahli do ústrania krajiny, aby unikli moru: „*od spásonosného vtelenia Božieho syna prišlo sa k roku tisíc tristo štyridsiatemu ôsmemu, keď do vynikajúceho mesta Florencia, najkrajšieho zo všetkých talianskych miest, vošiel smrtiaci mor, ktorý dol'ahol na smrteľníkov vplyvom nebeských telies alebo ako spravodlivý boží hnev, aby sme sa napravili.*“¹⁸ V roku 1346 sa toto ochorenie vyskytlo v európskych námorných prístavoch. Opis symptómov moru poskytol G. Boccaccio: „*na počiatku choroby mužom a ženám na slabine alebo pod pazuchou tvorili sa opuchliny, ktoré narástli do veľkosti jablka alebo vajca. Niektoré narástli väčšie, iné menšie a ľudia im hovorili hrče. Tieto smrtonosné hrče sa čoskoro začali šíriť po iných častiach tela, potom sa menili na čierne či tmavobelasé škvrny, ktoré sa zjavovali na rukách, stehnách a inde na tele. Jeden mal veľké škvrny a nebolo ich veľa, iný malé, ale viac. A tak hrče aj škvrny boli znamením rýchleho konca pre toho, na kom sa zjavili.*“¹⁹

Celková úmrtnosť sa líšila od mesta k mestu. Ľudia zomierali tak rýchlo, že ich nestíhali pochovávať. Mŕtve telá hádzali do veľkých jám a hnijúce telesné ostatky ležali v domoch

¹¹ Steinová, E.: Mohli Rímsku ríšu rozvrátiť epidémie?, c. d., s. 55-61.

¹² Bergdolt, K.: Černá smrť v Evropě, c. d., s. 14.

¹³ Bergdolt, K.: Černá smrť v Evropě, c. d., s. 14.

¹⁴ Frith, J.: The History of Plague – Part 1. The Three Great Pandemics. In: Journal of Military and Veterans' Health, 2012, roč. 20, č. 2, s. 12.

¹⁵ Bergdolt, K.: Černá smrť v Evropě, c. d., s. 15.

¹⁶ Pojem „Čierna smrť“ sa príliš často nepoužíval, v roku 1347 bol jednoducho známy ako „Mor“ alebo „pestilentia“. Frith, J.: The History of Plague – Part 1. The Three Great Pandemics, c. d., s. 13.

¹⁷ Viac o morovej epidémii nazwanej Čierna smrť pozri: Antoine, D.: The Archaeology of „Plague“, c. d., s. 101-114.

¹⁸ Boccaccio, G.: Dekameron I. Bratislava: Tatran, 1967, s. 14.

¹⁹ Boccaccio, G.: Dekameron I., c. d., s. 14.

a v uliciach. Mŕtvym sa nedostávalo duchovných obradov, čím sa u ľudí umocňoval strach i z duchovnej smrti.²⁰ Mor spôsoboval taktiež sociálne a ekonomické škody, dochádzalo k revitalizácii hodnotového systému. Často boli celé rodiny vyhladené a dediny opustené. Plodiny zostávali na poliach, stúpala nedostatok pracovnej sily a darilo sa najmä rôznym podvodníkom. Táto pandémia zároveň viedla k zaujatiu smrťou, čo sa odrazilo i v umení a literatúre. V malých epidémiách sa naďalej vyskytoval mor na celom svete, ale hlavným ohniskom v Európe bolo Anglicko v rokoch 1665 – 1666.²¹ Epidémia dosiahla vrchol v septembri 1665, keď v Londýne zomieralo 7 000 ľudí za týždeň. Ľudia boli uväznení vo svojich domovoch, na ktorých bol namaľovaný kríž. Choroba znížila počet obyvateľov Londýna o pätinu.²² Tretia vlna pandémie moru sa objavila v odľahlej čínskej provincii Yunnan v roku 1855 a do roku 1900 mor dosiahol prístavy na každom kontinente.²³

V prípade katastrofy a krízy ako je morová epidémia sa u ľudí prirodzene vynára otázka, aké sú jej príčiny. Krízy, ktoré v dejinách ľudstva spôsobili prírodné alebo sociálne katastrofy, boli často pretavené do krízy viery. V týchto kritických situáciách sa človek najviac obracia na Boha, na náboženstvo a kladie otázky, na ktoré nenachádza odpovede. Viera a náboženstvo však nemusia poskytnúť uspokojivé vysvetlenie, prečo došlo ku katastrofe, dokonca sa môže zdať, že pomoc proti katastrofe nie je účinná. V období krízy nastáva revitalizácia hodnôt, ale i revitalizácia samotnej kultúry, ktorá sa snaží vyrovnať s problémami doby. Dobovú situáciu vníma a spracúva aj literatúra, ktorá zachytáva to, čo sa v tej ktorej dobe odohráva.

Dejiny staršej literatúry taktiež reflektujú obdobie krízy hodnôt na pozadí morovej epidémie. V období začiatku 17. storočia sa téma morovej epidémie dostáva do diela V. Benedikta z Nedožier (1555 – 1615). Vo svojich parafrázach žalmov sa prostredníctvom poetického spracovania žalmických textov snažil poukázať na neochvejnosť vo viere a v Božiu pomoc, ktorá odvráti nebezpečenstvo moru. V kontexte témy morovej epidémie je dôležité upozorniť na samostatne vydané žalmy 91 a 103²⁴. Žalmy zaujmú jednak tým, že sú jediné dva, ktoré sa bezprostredne dotýkajú choroby, dokonca žalm 91 je jediný žalm, v ktorom sa priamo spomína epidémia moru.²⁵ Žalm 103 poukazuje na barokové motívy márnosti a pomínutelnosti.²⁶ Veľmi zaujímavý je práve dvojstranový predhovor, v ktorom V. Benedikt z Nedožier uvádza, že si „z jistých príčin“ vybral práve uvedené dva žalmy a majú slúžiť k veľkému potešeniu v týchto nebezpečných časoch. Nebezpečné časy sa dotýkali priamo morovej epidémie, ktorá v období začiatku 17. storočia postihla územie dnešného Slovenska, Moravu a Čechy. Spomenutý predhovor vysvetľuje jednoznačný dôvod ich výberu. Dotýkajú sa morovej nákazy a majú byť povzbudením v časoch ťažkých spoločenských pomerov, ktoré zhoršovali choroby a mor. Ako sám V. Benedikt z Nedožier objasňuje, zvolil tento žalm, „*Ktežž zdešené mysli pro morovau ránu/ zde y jinde proskakující/ jakožto duchovní dryák hojí: a ukazuje/ kterak Bůh svých volených*

²⁰ Frith, J.: The History of Plague – Part 1. The Three Great Pandemics, c. d., s. 11-16.

²¹ Epidémiu popísal Daniel Defoe v diele Denník morového roku (1722).

²² Antoine, D.: The Archaeology of „Plague“, c. d., s. 101-114.

²³ Achtman, M. – Zurth, K. – Morelli, G. – Torrea, G. – Guiry, A. – Carniel, E.: Yersinia pestis, the cause of plague, is a recently emerged clone of Yersinia pseudotuberculosis, c. d., s. 14043-14048.

²⁴ Žalmove devadesáty prvý a Stý tretí na spôsob Latinských vešův vydání od M. Laurence Benedykta Nudožerského. Vytisťeno v Starém Městě Pražském v Dědicův V. Danyele Adama. Léta 1606.

²⁵ „Veď on sám Ťa vyslobodí z osídel lovcov a zo zhubného moru.“ (Ž 91, 3); „nebudeš sa báť nočnej hrôzy, ani šípu letiaceho vo dne, ani moru, čo sa tmou zakráda, ani náказы, čo pustoší na poludnie. I keď po tvojom boku padnú tisíce a desaťtisíce po tvojej pravici, teba nezasiahne.“ (Ž 91, 5-7)

²⁶ „Veď on dobre vie, z čoho sme stvorení; pamätá, že sme iba prach. Ako tráva sú dni človeka, odkvitá s'ťa poľný kvet. Ledva ho vietor oveje, už ho niet, nezostane po ňom ani stopa.“ (Ž 103, 14-16)

y v nejnebezpečnejšom nakažení morním chrání“.²⁷ Zároveň však dodáva, že týmto vyjadrením nemieni spochybňovať prostriedky lekárov, ktoré sú tiež od Boha, a nechciet ich užívať znamená tiež pokúšať Boha. Lebo my nevieme, aké prostriedky používa, aby nás chránil. V predhovore apeluje na človeka pochybujúceho o Božej pomoci a upriamuje pozornosť na zvýšenie dôvery v pomoc lekárov.²⁸ Nedôvera, strach a skepticizmus sú implicitne prítomné aj na pozadí tejto poetickej parafrázy žalmu.

Posledná veľká vlna moru zasiahla územie dnešných Čiech, Moravy a Slovenska v rokoch 1711–1715. Šírla sa vo väčšine Európy a len v Čechách zomrelo na nákazu okolo dvestotisíc ľudí. To malo výrazný vplyv na zvýšenie hygieny, čistenie miest či budovanie kanalizácie. Realizácia uvedených opatrení dosiahla želaný účinok, pretože od roku 1715 sa v západnej a strednej Európe už žiadna väčšia morová epidémia nevyskytla.²⁹ Najväčšia vlna moru sa dotkla Slovenska približne od roku 1709, keď sa mor rozšíril v Košiciach a v roku 1710 zachvátil i Trnavu. Postupne sa začal šíriť po celom území Slovenska. Bohatí ľudia utekali na vidiek a chudobní hŕfne umierali. Bolo to obdobie, v ktorom sa v nádeji obracali na pomoc Panny Márie. V kontexte územia Slovenska sa stala veľmi známou pomoc Panny Márie Trnavskej.³⁰ Mestský magistrát sa v roku 1710 počas veľkej morovej epidémie, ktorá zúrila v Trnave, písomne zaviazal sľubom, že 21. november bude každoročne a navždy zasvätený Blahoslavenej Panne Márii.³¹ V rovnaký deň sa konala procesia mestom. „Po slávnostných prosebných bohoslužbách sa pohla procesia z chrámu do mestských ulíc ťažko skúšanej Trnavy. (...) zaznelo mohutné Te Deum laudamus plné viery, mor prestal. Stalo sa tak v predpoludňajších hodinách 21. novembra 1710 vo sviatok, ktorý sa slávil po prvý raz, sviatok Obetovania Panny Márie.“³² Odvtedy sa v Trnave každoročne svätí tento sviatok na počesť Panny Márie, ktorá pomohla Trnave odvrátiť mor.

Spomínaná posledná veľká morová epidémia je literárne spracovaná aj v *Písni o morovom nakažení*, ktorá bola vydaná v roku 1759 v Trnave. J. Minárik³³ sa o nej zmieňuje v súvislosti s náboženskou časovou poéziou obdobia baroka. Uvádza, že mala charakter jarmočnej piesne.³⁴ Predkladá ju ako príklad v súvislosti s básňami venujúcimi sa rozmanitým prírodným katastrofám³⁵. *Pieseň O Morovom Nakažení* s podtitulom *Jak žalostné, a lidskému Pokolení³⁶ škodlivé, pro hříchy a nepravosti od Boha na svět zeslané jest; Tuto Metlu Boží kterak v mnohých místech*

²⁷ Žalмовé devadesátý první a Stý třetí na způsob Latinských veštv vydání od M. Laurence Benedykta Nudožerského. Vytisťeno v Starém Městě Pražském v Dedicích V. Danyele Adama. Léta 1606.

²⁸ Žalмовé devadesátý první a Stý třetí, c. d.

²⁹ Svoboda, J.: Historie morových epidemií. In: Vesmir, 1995, roč. 74, č. 9 [online]. Dostupné na: <https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/1995/cislo-9/historie-morovych-epidemii.html>

³⁰ V Trnave sa nachádza obraz maľovaný na dreve, ktorý dal zhotoviť študent študujúci v Ríme, v kolégiu sv. Apolinára, podľa obrazu tzv. Madony sv. Alexeja. Pôvodný obraz je umiestnený v kostole zasvätenom sv. Alexejovi a Bonifácovi pri rímskom Avetine. Autor obrazu maľovaného pre Trnavu nie je známy. Obraz priniesol do Trnavy v roku 1585 kňaz František Forgáč a umiestnil ho na severnú stenu v Chráme sv. Mikuláša v Trnave. Trnavu postihla morová epidémia v rokoch 1632 – 1633. V roku 1663 sa na obraze objavil krvavý pot (bolo to v období, kedy sa Turci dostali na ľavý breh Dunaja, dobyli Nové Zámky, Štúrovo, dostali sa do blízkosti Trnavy, no Trnavu obišli). Od roku 1663 vzrástla úcta k obrazu. Zmienky uvádzajú ďalšie krvavé slzy v roku 1708. Radváni, H. – Kubinec, M.: Panna Mária Trnavská. Bratislava: Lúč, 2012, s. 20-43.

³¹ Úradné uznesenia mesta Trnava z 20. novembra 1710, preklad J. Šimončíč. In Radváni, H. – Kubinec, M.: Panna Mária Trnavská, c. d., s. 46-47.

³² Úradné uznesenia mesta Trnava, c. d., s. 48-49.

³³ Minárik, J.: Baroková literatúra: Svetová, česká, slovenská. Bratislava: SPN, 1984.

³⁴ Minárik, J.: Baroková literatúra, c. d., s. 248.

³⁵ Minárik, J.: Baroková literatúra, c. d., s. 353.

³⁶ Text pôvodnej piesne je prepísaný s uvedenými zmenami úpravy zložkového pravopisu na diakritický: j > í, i; g, i, y > j; ii > j; v > u; w > v; c, dz, tc, tz > c; c, cs, cz, cž, tč, tc > č; d, dj, dgy > d; ss, sz > š; ti, tj, ty > ť a pod. Kvantita, máklost', interpunkcia, malé a veľké písmená a iné sú bez zásahov.

*Svatý Roch vzyvaný, skrze své u Boha Orodování zastavil, a Moru škodit nedopustil, jak jsau skusyli Ctitelové jeho v Místku, v dolní Ulicy, Roku 1715. Na žádost Ctitelův jeho, Dolních Uličanův k vzbuzení stálé Pobožnosti k němu, na světlo vydaná, a složená Roku 1759.*³⁷ Ako už podtitul preznačuje, pieseň popisuje situáciu v meste Místek (dnes Frydek-Místek) na Morave. Zameriava sa na morovú epidémiu, pred ktorou boli uchránení obyvatelia Dolnej ulice práve vďaka tomu, že sa utiekali pod ochranu sv. Rocha. Prvé obete moru sú zaznamenané v meste Místek od začiatku októbra 1715.

Posledná vlna veľkej morovej epidémie vypukla v Istanbuli, v Turecku v roku 1711 a o rok neskôr sa dostala za hranice habsburskej monarchie. Napriek tomu, že v roku 1713 boli z dôvodu prevencie uzatvorené hranice Moravy a Dolného Rakúska, ešte v tom istom roku sa začal mor šíriť po celej krajine.³⁸ V dobových dokumentoch mesta Místek sa uvádza, že v období 17.–18. storočia mesto sužovali početné požiare a tiež rôzne choroby. Na začiatku 18. storočia zasiahla mesto morová epidémia. Dôvodom jej značného rozšírenia sa stali nedostatočné hygienické podmienky nielen v domácnostiach, ale aj vo verejných priestoroch. Výrazný vplyv na šírenie epidémie mala aj slabá výživa obyvateľov.³⁹ „Začátkem října roku 1715 propukla morová epidemie i v Místku. Nejvíce osob se nakazilo v Horní ulici. Její obyvatelé se ocitli v izolaci a měli zakázán vstup do centra Místku. Nesměli se účastnit ani bohoslužeb v kostele sv. Jakuba, a proto sloužily se mše svaté pro nakažené Hurní uličany v stodole p. Matěje Čejky, na tom místě již jest krchov. Strach z nákazy se stal všudypřítomnou hrozbou místeckých obyvatel“⁴⁰. V pamätnej knihe súkennického cechu mesta Místek sa nachádza uvedený zápis, ktorý to dosvedčuje: „Roku 1715 podobným zármutkem Místek od Boha obtěžený se nacházel, tak že mnohem více v počtu morovů ranů z toho světa sešlo a nejvíce v Horní ulici mřelo. Příčina zármutku toho hříchů obyvatelův býti musely, poněvadž podle Písma s[va]tého mor pomsta Boží jest, jak stojí Ecclesiastici C 39: oheň, krůpy, hlad, smrt, všechny tyto věci ku pomstě stvořené sau. Dále mluví Písmo takto: Na každém místě oči Páně patří, na dobré i na zlé (Proverbiorum C 15). A tak musel zlé naleznout obyvatelé, když jich trestal morem, nebo[t] Bůh svým časem každý skutek odměňuje, jak Písmo s[va]té svědčí: Všechno to se děje pro skutky naše zlé a pro veliké hříchů naše 3^{ho} Ezdr. C 8. Vřak ale když obyvateli sobě vyvolili patrony u Boha a orodovníky svatého Šebestiána a s. Rocha, a k tomu zkormúčeným srdcem volali k Bohu: Nezamítej od tváři Tvé všeliké práce a psoty, které přišly na nás, otcové naši neplnili zákona Tvého a nebyli pilni přikázání Tvých (2^{do} Ezdr. C 9) stanula rána morová. Ti pak v moru zemřeli, pochování sů nad Puklů, na kterým místě p. Matěj Čejka kaplicu z odporučených peněz p. Valentina Blatana vystavil na památku.“⁴¹ Ako uvedený text potvrdzuje, najviac bola morom zasiahnutá Horná ulica (dnes Frýdlantská). V Místku bolo vymedzené špeciálne miesto na pochovávanie obetí moru. Dochovala sa o tom zmienka v rekonštrukcii testamentu Valentina Blatana, ktorý odkázal štyri rínske na jej výstavbu a na tom mieste boli mŕtve telá počas moru v Místku pochovávané.⁴² V meste Místek počas morovej epidémie prišlo o život od októbra 1715 do januára 1716 viac

³⁷ Pieseň bol vydaná v Trnave, v Impressy Akademické v roku 1759. Pôvodný text piesne sa nachádza v Národnej Széchényiho knižnici v Budapešti, Maďarsko.

³⁸ Zezulčík, J.: Rána morová. K výročiu ukončení posledního moru v českých zemích na přelomu let 1715–1716. Nový Jičín: Okresní vlastivědné muzeum, 1996, s. 3–4.

³⁹ Adamec, T.: Frýdek-Místek: [historie, kultura, lidé]. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, s. 150.

⁴⁰ Adamec, T.: Frýdek-Místek, c. d., s. 150.

⁴¹ SOKA Frýdek-Místek, fond CSM, inv. č. 5. cit. podľa Pindur, D.: Počátky kostela Věch svatých v Místku. Frýdek-Místek: Římskokatolická farnost Místek, 2009, s. 16–17.

⁴² Linhart, F.: Kniha o Místku. Brno: Garn, 2015, s. 346.

než 370 obyvateľov.⁴³ Dochádzalo tiež k zmene hodnotového systému u obyvateľov mesta. Všadeprítomná blízkosť smrti a prežitie hrôzy morovej nákazy vyvolávali u ľudí intenzívnejšie prejavy zbožnosti. Mnohí chorobu vnímali ako trest za hriechy, ktoré spáchali. „V této době byly v místeckých ulicích umístěny také dřevěné plastiky ochránců proti moru, sv. Šebestiána a sv. Rocha, později vyměněné za kamenné sochy.“⁴⁴ Lipovski⁴⁵ v súvislosti s uvedenou epidémiou píše, že práve mor mal do začiatku 18. storočia veľký vplyv na vývoj úmrtnosti a posledné dve zasiahli populáciu českých zemí v rokoch 1679–1680 a 1713–1715. Posledná prišla „z Uher“ v roku 1713, zasiahla Rakúsko, Česko, o rok neskôr Moravu a doznievala v roku 1715.⁴⁶ V časti Místek bola úmrtnosť v rokoch 1714–1715 veľmi vysoká. Obyvatelia Frídku vyviazli z morovej epidémie oveľa lepšie. To ich podnietilo vykonať procesiu do Čenstochovej.⁴⁷

Ako už samotný názov piesne uvádza, *Píseň o morovém nakažení* sa bezprostredne dotýka morovej epidémie z roku 1715 a text reflektuje situáciu tohto obdobia v meste Místek. Vydaná bola v roku 1759 v trnavskej tlačiarňi, teda takmer o 44 rokov neskôr. Autor piesne nie je uvedený. Dalo by sa predpokladať, že je ním niekto, kto bol alebo bezprostredným účastníkom morovej epidémie, alebo mal o nej sprostredkovaných dostatočne veľa informácií.

Čitateľ sa dozvedá iba to, že pieseň bola napísaná „*Na žádost (...) Dolních Uličanův*“, ktorí uctievali sv. Rocha, na základe čoho boli od morovej nákazy uchránení. Text je na začiatku uvedený nápevom „*Jako: Pozdraven bud' Františku*“.

Pieseň je napísaná s spevnom strofickým sylabickým verši. Metrický pôdorys sylabického verša je tvorený pravidelným striedaním šesťslabičnickov, zriedkavo je verš rozdelený prestávkou na 7 a 5 slabík. Delí sa na štvorveršové strofy. Rýmová schéma je pravidelná *aabb*, rýmy sú prevažne dvojslabičné alebo trojslabičné a gramatické (*seče – vleče, hyne – mine, ctili – byli*). V piesni sa vyskytujú i rýmy na konci polveršov, vnútorné rýmy, no rýmové ťažisko je na konci veršov. Sémantická funkcia rýmu sa zosilňuje tým, že do rýmu sa vkladajú slová významovo dôležité (*provinnění – polepšení, na hlíny – zdechliny, žádat – padat*). Gramatické rýmy sú vybudované najmä na slovesách, zriedkavejšie na substantívach a adjektívach (*kárat – starat, Raddy – sklady*). Strofa tvorí myšlienkovú i motivickú kompozičnú a syntaktickú celok.

Pieseň má náboženský charakter, na pozadí morovej epidémie vyzdvihuje život, zázračné skutky a činy sv. Rocha, patróna proti moru. Rozhodujúcu úlohu hrá epická dejová zložka, ktorá je realizovaná autorskou rečou. Kompozícia piesne má trojčlenný pôdorys. Začína sa prológom, prostredníctvom ktorého opisuje hrôzy morovej nákazy ako Božieho trestu, pokračuje jadrom zameraným na život a zázračné skutky sv. Rocha a ukončená je epilógom, výzvou k uctievaniu svätca, ktorý ochráni ľud pred ďalšou morovou hrozbou.

Prológom piesne je predstavenie zúfalej situácie v čase vojny, hladu a moru, ktorá bola vnímaná ako trest za hriechy. Morové rany boli už od najstarších čias považované za metly ľudstva, boli Božím trestom za spáchané zlo. Prvá strofa upriamuje pozornosť na Boha, ktorý ľudí neustále napomína „*že žalosti přijdu na nás trpké*“ a človek za svoje viny a zlé skutky bude potrestaný, „*že pro provinnění, radost v žalost změni, jestliže nedočká od nás polepšení*.“ Autor textu konkretizuje obrazy Božej odplaty a uvádza: „*Vojnu, Hladem, Morem, že nás bude kárat*“, ak sa ľudia celým srdcom neobrátia k Bohu a nebudú „*plnit Příkázání, činiti Pokání*“.

⁴³ Pindur, D.: Počátky kostela Všech svatých v Místku, c. d., s. 18.

⁴⁴ Adamec, T.: Frýdek-Místek: [historie, kultura, lidé], c. d., s. 151.

⁴⁵ Lipovski, R.: Lidé poddanských měst Frídku a Místku na sklonku tradiční společnosti (1700–1850). Ostrava: Univerzita v Ostrave, 2013.

⁴⁶ Lipovski, R.: Lidé poddanských měst Frídku a Místku na sklonku tradiční společnosti, c. d., s. 150.

⁴⁷ Lipovski, R.: Lidé poddanských měst Frídku a Místku na sklonku tradiční společnosti, c. d., s. 150.

V opačnom prípade zošle morovú ranu. Explicitné vyjadrenie „*že nás nakažením morním spurně rani*“ a výber slov autor podriadil eufonickému hľadisku. Kumulácia konsonantov vytvára spolu s opakujúcou sa hláskou „r“ nepříjemné auditívne vnemy a evokuje hrozné okolnosti príchodu morovej epidémie.

V tretej strofe je vyjadrený obraz personifikovanej Smrti, ktorá si na príkaz Boha začína brúsiť kosu. Barokový obraz postavy Smrti s kosou ešte umocňuje prirovnaním, „*jako trávu seče, do Věčnosti vleče*“, čím vytvára konotácie pomínutelnosti a márnosti ľudského života a relativizácie jeho hodnoty v porovnaní s absolútnou mocou Boha. Boh je zobrazený ako trestajúci Otec a na ľudstvo je prostredníctvom morovej epidémie kladená „*velmi těžká Boží Ruka*“, ktorá je schopná nechať pusté mestá a ľudí „*do země zaklidi*.“ Barokové obrazy smrti mali u čitateľa vzbudiť hrôzu a nabádať k revitalizácii duchovných hodnôt, k vedomiu, že za páchané hriechy bude nasledovať trest.

Ďalšie tri strofy sa bezprostredne dotýkajú ochorenia moru. Ako už bolo uvedené v súvislosti s tromi formami ochorenia, išlo v tom období pravdepodobne o pľúcnu formu, ktorá sa prenášala respiračne. Paronomázia hrôzy opisuje situáciu morového nakazenia: „*Ten čas mezy lidem smrti hrozná hrůze*“. Autor textu opäť prostredníctvom vysokého stupňa zvučnosti hlásky „r“ auditívne umocňuje strach a hrôzy, ktoré panovali v tomto období. V texte je explicitne vyjadrené, ako ľudia prežívali morovú epidémiu na začiatku 18. storočia. Báli sa kontaktu s inými ľuďmi a pri vzájomnom nutnom stretnutí medzi sebou zachovávali rozostupy:⁴⁸ „*každý náhle umřít obává se tuze; bližního se léká, utíká, nečeká, když co s ním má jednat, rozmluvá zdaleka*.“ Morová nákaza sa šírila veľmi rýchlo a spôsobovala náhlu smrť: „*Když dva spolem mluví často se to stane, že jeden z nich padne, hned mrtvý ostane*“.

Autor pokračuje v kresťanskom smerovaní piesne a zdôrazňuje, že horšia ako fyzická smrť je smrť duchovná, teda odchod z tohto sveta bez prijatia sviatosti: „*bez Svátosti hyne, jako stín pomine, a když v hříchů umře, Slávy Boží mine*“. Prirovnanie človeka k bezvýznamnému tieňu, ktorý zmizne a nezostane po ňom nič ani na svete, ani v Božej Sláve, malo apelovať na pokánie a uvedomenie si relativity ľudského života. Strata hodnoty života človeka je vyjadrená i tým, že v situácii morovej nákazy sa mu nedostane kresťanského pohrebu, nebude mať pohrebnú slávnosť, dokonca ani truhlu. Pieseň poukazuje na úplnú degradáciu fyzickej stránky človeka a zároveň upozorňuje na márnosť a pomínutelnosť svetských vecí a rovnosť pred Bohom v čase fyzického konca: „*sprosty neb vznešený, nebývá nešený, na kárách jak mrcha za město vlečený*“. Obrazy hroznej smrti presúvajú ťažisko piesne k mestu Místek. Ako už bolo na začiatku uvedené, v dobových dokumentoch sa píše o hromadnom pochovávaní za mesto.⁴⁹ Mŕtvym sa nedostávalo „*Svato-Církevního pohřbu*“ a „*jejích umrliny, smejkali na hlíny, do šachty házeli, jak jaké zdechliny*“. Krajský úrad v Přerove vydal 1. januára 1716 prípis radným mesta Místek s napomenutím, že niektoré obete moru boli pochovávané obyčajným spôsobom na farskom cintoríne. Odvolávajúc sa na správy z Přerovského krajského úradu, počas morovej epidémie neboli striktné dodržiavané pravidlá a „*Městská rada dostala např. napomenutí, že nechala některé oběti moru pochovat na hřbitově u farního kostela sv. Jakuba. Tyto hroby musely být do- datečně označeny a izolovány, společně s výstrahou, aby se situace napříště již neopakovala. (...) Oběti tak zvané černé smrti byly pochovávány do hromadného hrobu nedaleko Horní ulice, na*

⁴⁸ Vzhľadom na nedávnu situáciu obdobia epidémie COVID-19 je možné si veľmi dobre vizualizovať podobnú situáciu strachu, obmedzovania vzájomných kontaktov a nutnosť dodržiavať rozostupy.

⁴⁹ „*Církevní hřbitovy v okolí brzy přestaly stačit k pohřbívání mrtvých těl a zemřelí na mor byli poté pochováváni přímo v zahradách, hraničících se selskými dvory nebo za ploty*.“ Zezulčík, J.: Rána morová. K výročí ukončení posledního moru v českých zemích na přelomu let 1715–1716, c. d., s. 4.

návrsí nad mestským rybníkom zvaným Pukla.⁵⁰ Náhla smrť viedla k prehodnocovaniu podstaty ľudskej existencie. „Smrť spôsobená epidémiou už nebola osobnou skúsenosťou jednotlivca, ale bezprostredne sa dotýkala všetkých. Zrušenie osobnej smrti predstavovalo hrubý zásah do každodenných zvyklostí, pretože táto kolektívna smrť bola anonymná a desakralizovaná.“⁵¹ V ľudoch vyvolávala pocity skepsy.

Záverečný obraz morovej epidémie hyperbolicky poukazuje na hrôzy, ktoré sa diali v životoch jednotlivcov i celej spoločnosti. Pieseň prostredníctvom didakticko-moralizujúceho apelu v úvode nabáda k pokániu. Pomocou barokovo naturalistických obrazov umierania a márnosti ľudského života opisuje situáciu morovej nákazy. Duša človeka je prirovnaná k miznúcemu tieňu, a telo je pripodobnené k mrche a k zdochline konotujúcej obrazu hnusu. Tieto obrazy majú viesť človeka ku kajúcnosti.

Jadro piesne mení osobu prehovoru a počnúc deviatou strofou nadobúda text výrazne odlišné smerovanie. Ťažiskom je hľadanie východiska zo zúfalej situácie. Mor sa v poetickej interpretácii autora stal žalostnou metlou a túto hrozivú katastrofu môže prostredníctvom svojho príhovoru u Boha zastaviť svätý Roch:⁵² „*kde jsau ho vzyvali Mor se tam nebavil, kteří jeho ctili, buduc jemu milí, chráněni od Moru, náhlé smrti byli.*“ Sv. Roch vystupuje ako ochranca pred morovou nákazou. Pieseň postupne predstavuje osobu sv. Rocha od narodenia až po smrť. Zameriava sa na jeho zázračné skutky počas života a po smrti. Jadro piesne má charakter legendy. Začína sa narodením svätca: „*Od cnostných Rodičů Svatý Roch jest splozen, a v městě Narboně francouzském narozen*“. Autor v intenciách legendového spracovania nezabúda pripomenúť jeho viditeľné znamenia svätosti, ktoré ho predurčovali k významnému životnému poslaniu „*Křížem svatým znamenáný*“.

Podľa dostupných informácií o sv. Rochovi⁵³ sa tento muž narodil v meste Montpellier vo Francúzsku v roku 1295 a v roku 1327 v tom istom meste i zomrel. V piesni sa uvádza miesto jeho narodenia Narbonne, ktoré sa síce tiež nachádza vo Francúzsku, ale so životom sv. Rocha nesúvisí. V texte piesne je opisovaný cnostný život svätca, pravidelný pôst a sebatrýznenie „*ve Středu a v Pátek přísně se postíval, tělo trzil mladý*“. Autor piesne v zhode s legendou upriamuje pozornosť na jeho svätosť a zdôrazňuje, že zachovával všetky Božie prikázania. Sv. Roch pochádzal z bohatej rodiny a po smrti rodičov rozdal všetko svoje dedičstvo chudobným. Opustil svetské márnosti života, „*marnosti potupil*“ a vzdal sa hmotných statkov, ktoré by ho mohli odpútať od cesty chudoby a smerovania k Bohu. Okrem zbožnosti a chudoby konal skutky milosrdenstva. V piesni sa uvádza, že „*ve Špitálech nemocným on sloužil*“, vstával skoro ráno, podával chorým pokrm i nápoj, stlal im posteľ, ale predovšetkým „*Nakaženým lidem přispěl ku pomocy, uzdravoval pilně z Nebe danu mocy, Křížem značil čela, všech nemocných těla, od morovej Rány zbavil je docela.*“⁵⁴ Text v zhode s legendou o sv. Rochovi spomína, že aj on sám sa nakazil morom. Na nohe sa mu vytvoril vred a s veľkou bolesťou sa utiahol do lesa,

⁵⁰ Adamec, T.: Frýdek-Místek: [historie, kultura, lidé], c. d., s. 150-151.

⁵¹ Poláková, Z.: Zubatá menom mor – kde ležia jej obeť? In Kovár, B. – Zajac, O. – Benediková, L. (ed.): Epidémie v dejinách. Bratislava: Premedia 2020, s. 109.

⁵² Sv. Roch z Montpellieru; sv. Rochus, pútnik; sv. Róchus, vyznavač. Porovn. Schaubert, V. – Schindler, H. M.: Rok se svatými. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2002, s. 426-427; Truchlý, A. – Havlíček, V. – Kollár, M.: Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích. Trnava: Nákladom Spolku sv. Adalberta (Vojtecha), 1907, s. 762-767.

⁵³ Truchlý, A. – Havlíček, V. – Kollár, M.: Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích, c. d.

⁵⁴ „Lebo sotva sv. Róchus nemocných začal opatrovať a znakom sv. kríža ich prežehnávať, prestal v nemocnici i v meste zúriť mor a obyvatelia sa uzdravovali. (...) Sv. Róchus opatroval nemocných a modlil sa za odvrátenie morovej nákazy. A mor celkom prestal v Ríme a jeho okolí.“ Truchlý, A. – Havlíček, V. – Kollár, M.: Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích, c. d., s. 764-765.

do samoty. „*Bůh na noze jeho ránu jej obtížil, on však tu pro něho trpět sy netížil, s tau do lesa zašel, bolest ležíc snášel.*“ Legenda opisuje, ako za ním denne prichádzal pes a nosil mu chlieb.⁵⁵

Pieseň ďalej prechádza k jeho zázračnému uzdraveniu a návratu do vlasti, kde v tom čase zúrila vojna „*v tej veľiku vojnu a nepokoj našel*“. V jeho rodisku Montpellier ho pokladali za špeha a uvrhli ho do žalára. Po piatich rokoch trápenia v žalári zomrel.⁵⁶ V piesni sa udáva, že anjeli vzali jeho dušu do neba a nechali pri ňom tabuľku s nápisom, „*že Ctiteľům Rocha nice se nestane; kteří budu žádat, prosby před nim skládat, nebudu v čas morní, jako sláma padat*“. V životopisoch sa uvedená záverečná časť nespomína. Autor piesne adaptoval text vzhľadom na aktuálnu situáciu morovej nákazy v Místku. Piesňou chcel apelovať na obyvateľov mesta, aby sa obrátili k Bohu, ktorý je jedinou ochranou pred morovou ranou. Na príklade svätého muža demonštroval pozitívne hodnoty ako pokora, chudoba, sebatrýznenie, oddanosť Bohu a služba blížnemu.

Tretia časť textu opäť obracia pozornosť na obyvateľov mesta Místek, ktorí prežili morovú epidémiu. Mení sa osoba prehovoru na kolektívne „my“, autor piesne je súčasťou spoločenstva, ktoré bolo ochránené pred nákazou. Vyzývanie a prosby obyvateľov zabezpečili, „*že v tejto Ulicy nebyl Mor a Rána*“. Absolútna dôvera v Boha a milosť sv. Rocha pomáhali barokovému človeku prežiť v týchto ťažkých časoch. Ako príklad morovej epidémie uvádza autor piesne mor v Konštantínopole. Zmieňuje sa o cirkevnom sneme, počas ktorého sa stretli biskupi a iní duchovní. Konkretizuje, že ide o snem v Konštantínopole, lebo „*od Konstancye dost jsau velké léta*“. Ide pravdepodobne o prvý Carihradský koncil alebo prvý Konštantínopolský koncil. Konal sa v roku 381, bol namierený proti arianizmu a ďalším vtedajším herézam a potvrdil učenie prvého Nicejského koncilu.⁵⁷ V piesni na to poukazuje zmienka o kacírskom učení „*nestálé kacýřstvo vyplemenit chtěli*“. Mesto Konštantínopol je spomínané aj v súvislosti s veľkou žalosťou, ktorá ho neskôr postihla „*Morní Rána sýlná, jedu byla plná, všečen lid vyhladit v tom městě náchylná*“. Podľa historických faktov v Konštantínopole vypukol mor v roku 542 n. l. za vlády cisára Justiniana (482–565). Rímske mestá boli kvôli svojej vysokej hustote zaľudnenia a zlým hygienickým podmienkam ideálnym ohniskom nákazy. Život v meste s pol miliónom obyvateľov sa zastavil, chýbali základné prostriedky obživy.⁵⁸ O obrovskej sile pandémie svedčí aj pieseň a uvádza, že morová epidémia mala tendenciu vyhladiť všetkých ľudí v meste. Hyperbolizovaný obraz epidémie poukazuje na rýchlo sa šíriacu pľúcnu formu moru, ktorá sa prenášala vzduchom „*byl nakažený Luft morovu Ránu*“. „Choroba nemala už len bubonickú formu prenášanú uštipnutím blch hlodavcov, ale aj novú pľúcnu formu prenášanú kýchaním a kašľom z človeka na človeka. Pľúcna forma udierala rýchlo a bez typických príznakov, takže ľudia začali nosiť na krku tabuľku s menom a osobnými údajmi, aby ich v prípade náhlej smrti bolo možné identifikovať.“⁵⁹ Smrť sa dotýkala všetkých živých bytostí, zomieral „*jak starý tak mladý*“. Metonymia krutej smrti poukazuje na fakt,

⁵⁵ „Pes šľachticov, ktorý v tom lese polúval, našiel svätého Rócha. Od toho času prichádzalo útrpné zviera každý deň do chýžky k opustenému trpiteľovi, lízalo mu rany a prinášalo kúsok chleba.“ Truchlý, A. – Havlíček, V. – Kollár, M.: Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích, c. d., s. 764.

⁵⁶ „Prišiel do mesta Montpellier. Toho času zúrila vo Francúzsku vojna. Keď vstúpil do svojho paláca, nepoznali ho sluhovia, a udali ho, že je vyzvedač. (...) Za päť rokov žil svätý vo väzení na modlitbách, vo sv. rozjímaní a pri prisnom pôste.“ Truchlý, A. – Havlíček, V. – Kollár, M.: Legenda čili Čítanie o svätých a vyvolených Božích, c. d., s. 765.

⁵⁷ „V dejinách Cirkvi je Konštantínovo meno nerozlučne spojené s koncilom v Nicei. Bol to prvý cirkevný snem, ktorý on zvolal a zaslúžil sa o jeho úspech. Príležitosťou k tomu bol arianizmus, prvá z troch veľkých heréz, ktoré otriasli Cirkvou v staroveku.“ Hertlig, L.: Dejiny katolíckej cirkvi. Trnava: Dobrá kniha, 1983, s. 72.

⁵⁸ Steinová, E.: Rímska ríša mohla povstať z popola, zabránila tomu prvá pandémie moru. In Kovár, B. – Zajac, O. – Benediková, L. (ed.): Epidémie v dejinách. Bratislava: Premedia, 2020, s. 75.

⁵⁹ Steinová, E.: Rímska ríša mohla povstať z popola, c. d., s. 75.

že postihla nielen všetkých ľudí bez rozdielu, ale i „*ptácy padali litajíc tu stranu*“, teda sa bezprostredne dotýkala i zvierat.

V piesni sa v dvadsiatej tretej strofe vyskytuje chronologická ruptúra. V predchádzajúcich strofách sa autor odvoláva na Konštantínopolský koncil (385 n. l.) a morovú epidémiu v tomto meste (542 n. l.). Je časovo nemožné prijať informáciu, že biskupi nabádali ľud, aby sa utiekal k sv. Rochovi (1295–1327). „*Na to se Biskupy spolu všyckni zřekli: by k Svatému Rochu s lidem se utekli*.“ Autor piesne pravdepodobne preniesol do textu vlastné dojmy a skúsenosti z morovej epidémie v meste Místek a snažil sa ich explikovať a stotožniť so situáciou veľkej morovej epidémie v Konštantínopole.

Zo záverečných strof je zrejmé, že nádej v pomoc sv. Rocha a procesie, ktoré sa konali „*Vezmuc jeho Obraz konali modlení, Processy po Městě vedli bez prodlení*“, sa vzťahujú na historické obdobie morovej epidémie počiatku 18. storočia. Okrem modlitieb a procesií sú spomenuté ešte prosby o pomoc k sv. Rochovi a ľútosť nad hriechmi. Ako bolo uvedené pri obraze Panny Márie Trnavskej, identická situácia nastala aj v súvislosti s uctievaním sv. Rocha: „*Rána morni na to víc škodit nesměla, od své žůřivosti docela prestala*“. Ľudia ďakovali Bohu a zaviazali sa, že budú „*Rocha ctitelové stáli*“, teda i v tomto prípade ide o záväzok v uctievaní kultu svätca pre budúce generácie.

Posledné dve strofy sú priamou invokáciou sv. Rocha a prosbou, „*aby morni střely ctitelův tvých očí nikdā neuzřeli!*“ Autor piesne spolu s ostatnými prosí sv. Rocha o pomoc. Postupné zužovanie priestoru je explicitne vyjadrené pojmami kraj – obec – osada, no čím je priestor menší, tým intenzívnejšie narastajú prosby a dôvera v sv. Rocha. Absolútna dôvera v Boha a milosť sv. Rocha pomáhali barokovému človeku prežiť v období veľkej morovej epidémie. Apel na úctu k tomu svätčovi mieri nielen do morálnych, ale aj sociálnych a kultúrnych funkcií veriaceho, do sféry konania. Teda nielen veriť, prosieť, ale aj prechádzať vnútornými zmenami v človeku. Viera vo vyššie morálne princípy má nadčasovú platnosť. Obraz kolektívnej zbožnosti v závere piesne reflektuje hlbokú oddanosť a vieru v Boha, dôraz na kresťanské hodnoty a zachovávanie kresťanských cností podľa vzoru svätých v období morovej epidémie. V meste Místek zúril mor predovšetkým v Hornej ulici. Ako už bolo spomenuté, kronikár letopisov v Hlavnej knihe súkennického cechu z roku 1745 uvádza, že príčinou moru museli byť hriechy obyvateľov. Aby ľudia zmiernili Boží hnev, vyvolili si patrónov sv. Šebestiána a sv. Rocha.⁶⁰ *Píseň o morovým nakažení* apeluje najmä na úctu k sv. Rochovi. Okrem základných informácií o jeho živote podáva pohľad na aktuálnu situáciu prežívania morovej nákazy v rokoch 1715–1716. Pieseň poukazuje na identické prejavy ľudovej zbožnosti v období baroka a je zároveň oslavou viery, nádeje a Božej pomoci oproti ľudskému zúfalstvu a pochybnostiam. Neustále hroziace nebezpečenstvo, smrť a pocit bezmocnosti sa odrážal v myslení človeka obdobia baroka. Na jednej strane to bolo utrpenie a bolesť, no na druhej strane vybičované prejavy náboženskej extázy a radosť z vykúpenia.⁶¹

„Historické udalosti, duchovné, nadprirodzené sa vnímajú ako skutočné, zmyslami uchopené, nie ako symboly, ale ako prítomné deje, na ktorých môže participovať každý človek. (...) Duchovné sa stáva každodenným – a osobným. Obradovosť je výrazom spontaneity, ale aj navodením entuziastiky, obsahujúcej princíp pôsobenia „zhora“ i „zdola“. Zároveň je to jav verejný, komunikovateľný širokým a rôznorodým publikom.“⁶² Epidémia neohrozovala iba fyzickú existenciu

⁶⁰ Linhart, F.: Kniha o Místku, c. d., s. 365.

⁶¹ Pindur, D.: Počátky kostela Všem svatých v Místku, c. d., s. 15.

⁶² Liba, P.: Mariánska hymnická pieseň Akatist. In: Otvorené návraty. Nitra: UKF, 2001, s. 46–47.

jednotlivca, ale aj jeho psychickú stabilitu. Trhali sa rodinné väzby, nastávali zmeny v sociálnom správaní, a to všetko spôsobovalo odlišné vnímanie Boha a relevantných hodnôt. Duchovné piesne a modlitby z obdobia morovej nákazy, chorôb, živelných katastrof či iných krízových situácií poukazujú na významnú úlohu cirkvi, náboženstva a viery v tomto období a demonštrujú prejav barokového náboženského cítenia človeka. Všetky tieto pohromy a mor predstavovali Boží trest a smerovali k pokániu, ktoré malo Boží hnev upokojiť. Duchovné hodnoty dobra a mravnosti sa na pozadí hraničnej životnej krízy dostávajú do popredia a formou abstraktnej morálnej idey vyjadrujú pozitívne želania a nádeje do budúcnosti.

**Revitalization of spiritual values during the plague epidemic.
*A Song about the Plague Infection (1759)***

Ľubica Blažencová

The study focuses on the issue of moral and spiritual values. Their revitalization takes place in a liminal situation of human life, such as the situation of the consciousness of the proximity of death, disease or epidemic. The study provides an insight into the development of plague epidemics in history and the focus of the research is the Black Death epidemic, which marked the whole Europe and the territory of Czechia, Moravia and Slovakia for several centuries and influenced the perception of values and human life. The text shows how literature also reflects the period of crisis of values during the plague epidemic. The last great plague epidemic is literarily treated in *The Song of the Plague Infection*, published in Trnava in 1759. It describes the situation of the plague epidemic in 1715 in the Moravian town Místek, from which some inhabitants were saved precisely by taking refuge under the protection of St. Rochus. The song describes the pious life of St. Rochus and his miraculous help during the plague. Through the analysis of the song, the author of the study points out that Baroque texts appeal to piety, adherence to Christian virtues and generally valid moral values in times of crisis.

TIMOTEA VRÁBLOVÁ*

Zrkadlo života v okamihu smrti alebo prípad Gabriela Hruškoviča (interpretačné aspekty literárneho synkretizmu)¹

VRÁBLOVÁ, T.: The Mirror of Life in the Moment of Death or a Case of Gabriel Hruškovíc (Aspects of Interpretation Concerning the Texts Constructed in a Way of Literary Syncretism). *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 390-397 (Bratislava).

The story about death of seven-year-old boy Gabriel Hruškovíc is recorded fragmentarily, just as a small recollection, of his brother Samuel. Slovak Lutheran superintendent Samuel Hruškovíc, the major Baroque author, translator, and intellectual, wrote his autobiographic book *Vita Samuelis Hruskowitz (1719)* being twenty-five-year-old. His autobiography was meant as a resource for a funeral sermon in case of his death. Of course, one can think he was too young to think of death, but his approach reflects instable life circumstances in the territory of Slovakia, typical for that time. Although being young he had survived several serious attacks against his life. He had also experienced loss of people whom were close to him. In the article I deal with an interpretation of contents referring to areas of values and emotional processing of life. Through those topics the author in terms of literary syncretism, a method used in contemporary writing, creates and model his own auctorial message. Distinguishing formal and semantic elements of syncretic modelling a text makes a space for a reader to contemplate and to process an extensive content and depth of a message.

Autobiography, Protestant funeral sermon, Protestant funeral culture, literary poetics of 18th century, a method literary of literary syncretism, pillar of values.

Stopy toho, ako sa rozvíjal nábožný životný štýl v slovenskej protestantskej komunite a ako ho vlastne jedinec vnímal a reflektoval vo svojom každodennom prežívaní, nachádzame v rôznorodých literárnych prameňoch. V tejto súvislosti je vzácnym príkladom dielo Samuela Hruškoviča. Vo svojej autobiografii *Život Samuela Hruškoviča (Vita Samuelis Hruskowitz, 1719)* spomína na svojho prostredného sedemročného brata Gabriela, ktorý zomrel v roku 1710 v čase morovej epidémie na Turej Lúke. Podľa neho, *keď bol poslednú noc pred smrťou v chorobe jasným a príjemným hlasom zaspieval spiačky celú pohrebnú pieseň Človek hrišný v svete, jsouce pri svém živote atď., ačkoľvek sa ju nikdy neučil. Keby som neveril, že žije u Boha, nemohol by som nijako zniesť bolesť nad jeho smrťou.*²

Hruškovícovmu záznamu o udalosti nemožno uprieť hodnotu silnej autentickej spomienky. Napokon tú autor zdôrazňuje aj tým, že odkrýva hĺbku citu voči bratovi a naznačuje vnútornú bolesť spojenú s jeho stratou. V dobovom literárnom jazyku však spomínaná udalosť nesie oveľa viac obsahov, než by sme my bežne vnímali podľa toho, ako sme zvyknutí uvažovať v našom súčasnom kultúrnom kóde.

* Mgr. Timotea Vráblová, CSc., Ústav slovenskej literatúry SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava.

¹ Štúdia je výstupom grantového projektu VEGA 2/0054/19 „Prejavy synkretizmu v poetike cirkevných piesní v slovenskej protestantskej literatúre 16.–18. storočia“.

² Hruškovíc, S.: *Vlastný životopis*. Preložil, úvodom a poznámkami opatril Dr. Ján Vilikovský. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1943, s. 20. Pieseň je pravdepodobne autorským dielom slovenského autora Ondreja Cenglera. Jej dosiaľ najstarší zápis je zachovaný v Bystrickej agende. Bližšie pozri Cengler, O.: *Človek hrišný v svete*. In Vráblová, T. (ed.): *Cithara svätých. Antológia zo slovenských prameňov cirkevných a duchovných piesní 16.–18. storočia*. Bratislava: KALLIGRAM – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 39-41.

Smrť človeka sa v minulosti nepovažovala len za súkromnú záležitosť jednotlivca, prípadne jeho najbližšieho okolia. Týkala sa aj spoločenstva, komunity.³ Aj to bol dôvod, prečo o nej Hruškovíc podáva svedectvo.

Smrť jednotlivca sa v komunite prežívala ako spoločná strata.⁴ V jeho odchode sa teda hľadalo symbolické *zrkadlo života*. To poukazovalo na hodnoty zomrelého, ktoré komunita mohla prevziať a ďalej niešť. Takto sa v dobovom kultúrnom kóde aj chápal zmysel pretrvania života. Jednotliviec sa na smrť v priebehu svojho života pripravoval ako na konečnú životnú udalosť, ktorá mala význam nielen vzhľadom na jeho osobný život, ale niesla presah aj v zmysle života komunity a jej ďalšieho pretrvania. Bola totiž tiež svedectvom o zmysle bytia. V týchto intenciách ju chápe aj Hruškovíc.⁵ Napokon, príbeh o Gabrielovi vzbudzuje otázku o zmysle života už tým, že hovorí o smrti sedemročného chlapca.

Človek v 16.–18. storočí chápal, že *zrkadlo života* je obrazom celého životného príbehu. Podľa tohto presvedčenia sa v okamihu smrti odrážala celá osobnosť človeka. Odkrývala sa hĺbka, vnútorná integrita, kľúčové momenty i kvalita toho, čo prežil. Aj preto si komunita mohla z príkladu života zomrelého zobrať hodnoty a kvality, ktoré jej mohli poslúžiť ako piliere v každodenných zápasoch života. Gabrielov príbeh mal teda ponúkať príjemcovi podnety, ktoré ho mohli povzbudiť či viesť k zvládaniu disciplín tzv. umenia dobrého života (*ars vivendi*).⁶

Ak však hľadáme v Hruškovícovom texte oporné body, ktoré by priamo odkazovali na to, ako prežil chlapec svoj život a z ktorých by si komunita mohla zobrať príklady hodné nasledovania, nájdeme len zmienku o tom, že *zomrel blažene* a tiež charakteristiku, že to bol veľmi nadaný chlapec. Oprieť sa môžeme o záznam jeho stavu. Chlapec podľa všetkého odchádzal zo sveta ako vyrovnaná osobnosť, jeho správanie nasvedčovalo tomu, že aj blízko smrti dokázal sa pokojne v spánku odovzdať Bohu. Viac svetla do príbehu ešte vnáša aj zmienka o nadprirodzenej udalosti – Gabriel v spánku spieval *jasným a príjemným hlasom* známu cirkevnú pieseň, ktorú však on sám nepoznal.⁷ To samo o sebe potvrdzuje, že pri jeho lôžku bol pokoj, že chlapcov stav nevykazoval žiadne známky duševného alebo telesného zápasu v súvislosti s ochorením alebo s psychickým prežívaním stavu.⁸

Hruškovícovo autentické svedectvo slúži zároveň ako symbolizovaný obraz. Hoci je príbeh predstavený v zdanlivo sporej podobe, len ako krátka spomienka na udalosť, odkazuje na pomerne bohatú významovú škálu. Adresát v ňom mohol hľadať súvislosti, ktoré mu plastickejšie dotvárali obraz osobnej spomienky autora. Mohol si však všimnúť aj veľké globálne témy ľudstva. Okrem iného si mohol utvrdzovať to, čo sa v protestantskom spoločenstve spájalo s reflektovaním témy smrti a finality.

³ Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: 1948, s. 20-35; Campbell, L.: Van der Weyden. London: Chaucer Press, 2004, s. 89.

⁴ Smrť človeka sa v kultúrnej antropológii vníma ako ohrozenie spoločenskej jednoty, celistvosti komunity, prípadne jej organizácie. Vráblová, T.: Téma posledných vecí človeka v pohrebnej tlačí Srdečné a veľmi žiaľostivé slzy. In Gáfríková, G. (ed.): *Posledné veci človeka: štúdie k dejinám slovenskej duchovnej kultúry 17.–18. storočia*. Bratislava: Veda, 2010, s. 121-144.

⁵ V texte sa vyjadruje, že dôvodom, prečo vôbec píše autobiografiu, je to, aby zanechal odkaz pre spoločenstvo o vlastnom živote v prípade svojej smrti. Svoj text zároveň koncipuje ako podklad pre pohrebnú kázeň. Dokonca k nemu pridáva niektoré inštrukcie k pohrebu. Napríklad vyberá piesne, ktoré by sa na obrade mali spievať.

⁶ Osobitá pozornosť sa príprave na smrť v kresťanstve začala venovať už v neskorom stredoveku. *Ars moriendi* – v podstate išlo o prípravu na posledný zápas človeka, zápas so smrťou. Od 16. storočia sa však v Európe aj pod vplyvom katolíckeho teológa a vzdelanca Erazma Rotterdamského zmenil náhľad v otázkach prípravy na smrť. Dôraz sa kládol na individualitu osobnosti. Človek sa mal sústreďovať nielen „na hodinu smrti“, ale na smrť sa mal pripravovať v rámci celoživotného procesu. V súvislosti s prípravou sa zdôrazňoval význam vnútornej duchovnej obnovy a pestovanie cností.

⁷ Bola to pieseň slovenského autora zo 16. storočia Ondreja Cenglera známa ako *Človek hrišný v svete*.

⁸ V dobovom chápaní mohol byť zápas so smrťou aj znakom neusporiadaného života.

Takéto reflexie boli obyčajne zamerané na procesnú stránku života, ktorá sa považovala za dôležitý predpoklad k tomu, aby človek svoj konečný zápas zvládol. A tiež na to, ako prekonať smrť v hľadaní presahu v symbolickom obraze každodenného života. V tejto súvislosti sa ponúkala predstava, ako asi vyzeral Gabrielov život. Veď zomieranie odzrkadľovalo charakter jeho života. Gabrielova predsmrtná pieseň poukazovala na vnútornú kultivovanosť, zbožnosť.

V protestantskej kultúre mal štýl písania pri hodnotení života človeka osobitý ráz. Tradícia európskej kultúry sa pri reflektovaní života zomrelého spájala s oslavou jeho skutkov. Tomu zodpovedal aj štýl literárnej tvorby. Išlo o oslavné, pochvalné texty, v ktorých boli vyzdvihnuté záslužné činy človeka alebo jeho príkladný život. Výskumy ukazujú, že v protestantskej literárnej kultúre nadobudlo písanie panegyrických či epicediálnych textov osobitý ráz.⁹

Autorský štýl textov protestantskej proveniencie bol zameraný na to, aby trúchliace spoločenstvo, i širšieho rámca, mohlo v živote človeka nájsť obsah, ktorý pomôže spoločenstvu nájsť kontinuitu. Pod vplyvom kazateľskej tvorby sa preto pri charakteristike človeka zaužívalo používanie biblických alúzií. Namiesto priamočiarej chvály ľudských vlastností a výsledkov sa obraz života pripomínal cez alúzie, ktoré symbolicky poukazovali na *duchovné ovocie* v skutkoch jednotlivca, v jeho morálnom profile a v spôsobe života. Život zosnulého sa teda charakterizoval pomocou biblických odkazov, ktoré významovo súviseli buď s jeho osobnostnými črtami, alebo s prežitými životnými okolnosťami. Použitím alúzií sa dali pozitívne črty osobnosti vyjadriť ako Boží dar, vyzdvihovanie ľudskej zásluhy tým bolo aspoň čiastočne eliminované.¹⁰

V Gabrielovom príbehu je jednou významotvornou zložkou záznam jeho stavu. Možno ho vnímať ako alúziu na biblické texty. Chlapec odchádzal zo sveta spokojne, lebo jeho správanie nasvedčovalo tomu, že sa pri smrti dokázal pokojne v spánku odovzdať Bohu. Pri dešifrovaní tejto línie textu sa opierame o explicitne vyjadrené i implicitne navodené motívy, ktoré zodpovedajú udalosti. Spánok, pokoj, odovzdanosť, ale aj fyzická slabosť – to všetko mohli byť významy, ktoré odkazovali nielen k reálnemu kontextu udalosti, ale aj k spôsobu, akým autor vytváral alúziu na Slovo.

Význam mohlo mať to, že hoci bol Gabriel po fyzickej stránke nevládny, a aj jeho duševné funkcie boli utlmené (spal), jeho duch bol bdely (v spánku spieval). Gabrielov príbeh teda ponúkal alúziu na biblický text *Bdejte a modlite sa, aby ste neupadli do pokušenia. Duch je síce ochotný, ale telo je slabé*.¹¹ V tejto súvislosti môže byť zaujímavá aj ďalšia možná konotácia, že totiž ide o reč Krista v Getsemanskej záhrade – teda pred samotnou smrťou. Aj Gabriel spieval v noci pred smrťou. Boh ho posilnil, aby bol jeho duch bdely. Pojem „ochotný duch“ zo spomínaného biblického textu by adresátovi mohol tiež významovo poslúžiť pri hľbaní. Charakterizoval totiž človeka poddaného Božiemu vedeniu, schopného vnímať duchovne prítomnosť Boha. Spievanie neznámej piesne v spánku ilustrovalo stav „ochotného ducha“. Spev v noci pripomínal aj ďalší biblický citát, ktorý opisoval, ako duch človeka rozoznáva vo svojich okolnostiach prítomnosť Boha (vníma napríklad jeho prejavy milosti) a reaguje na ňu: *Vo dne mi Hospodin preukazuje milosť, v noci je mi jeho pieseň modlitbou k Bohu môjho života*.¹² Alúziu na tento text ponúkalo spojenie nadprirodzeného spevu s tým, že udalosť sa odohrávala v noci. Alúzie k biblickým textom mali adresáta priviesť aj k rozjímaniu o *ovoci ducha*, ktoré sa prejavilo v príklade

⁹ Tengström, E.: A Latin Funeral Oration from Early 18th Century Sweden. An interpretative study. In: *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XLV, 1983, s. 80-95.

¹⁰ Bližšie o tom Vráblová, T.: Téma posledných vecí človeka v pohrebnej tlači Srdečné a veľmi žalostivé slzy, c. d., s. 121-144.

¹¹ Evanjelium podľa Matúša 26,41. Podobne Evanjelium podľa Marka 14,38.

¹² Žalm 42,9.

zo životného príbehu protagonistu. Gabrielov spev nasvedčuje tomu, že neupadol do pokušenia, to znamená, že bdel – teda jeho duch bol dlhodobým procesom zbožnosti vycvičený k bdelosti.

Týmto spôsobom sa názorne ilustroval vzťah medzi fyzickým (pozemským) a duchovným svetom, poukazoval na vyšší zmysel okolností, ktoré sprevádzali život zomrelého.

Čo si teda z príbehu mohol hypoteticky odniesť súveký adresát?

Odpoveď na túto otázku je pre súčasného čitateľa komplikovaná nielen pre časovú vzdialenosť v realite, ale tiež preto, že väčšinou nemá skúsenosti so špecifickým spôsobom literárnej tvorby, ktorá v starších obdobiach literárnych dejín vychádzala z princípov literárneho synkretizmu.

Literárny synkretizmus umožňoval autorom spájať rôznorodé typy obsahov, a tým významovo modelovať výpoveď mnohostranne a vrstvom. Literárne dielo bolo v takejto podobe adresné potrebám súvekej spoločnosti. Dobová kultúra bola totiž významne postavená na symbolizovanom vnímaní reality. Vyššie významové roviny spájali aj diferencované obsahy v zmysluplný celok. Adresát mohol vnímať text ako prostriedok viac spektrálnej reflexie, s možnosťou opakovaného hlbania a rozjímania. Dekódovanie literárneho diela súviselo potom so sledovaním dôrazov autora, jeho komunikačnej intencie, stratégie, náznakov a odkazov na úrovni formálneho i obsahového vyjadrenia.

Hruškovicova autobiografia je rozprávaním vlastného životného príbehu, no v skutočnosti premyslene modelovaným tak, aby formálnou a obsahovou štruktúrou odkazovalo na ďalšie významové plány.

Autor si zvolil epizodickú formu rozprávania. Buduje ju s istou stratégiou. Jednotlivé udalosti slúžia ako ilustrácie vyšších tém (spánok, bdelosť, spievanie v nevládnom stave, spev iniciovaný nadprirodzeným spôsobom – neznáma pieseň). Smerujú adresáta k postulátom, ideám. Tak mohol autor sprostredkovať podstatné obsahy spôsobom, ktorý sa v dobovom literárnom jazyku považoval za pútavý. Adresáta lepšie zaujal, dal mu precítiť význam výpovede. Ilustrácia mala v dobovom spôsobe literárneho spracovania látky totiž práve túto funkciu.

Pri dekodovaní príbehu je podstatné zohľadniť zámer autora, v tomto prípade aj to, či sa vo svojom poslanstve usiluje väčšmi zamerať na jednotlivca alebo na kolektív. Samozrejme, pri analýze je možné vychádzať len z istých indícií, ktoré ponúka text.

Príbeh možno interpretovať v oboch komunikačných intenciách (vzhľadom na jednotlivca aj na kolektív). Silná autentická skúsenosť so smrťou brata je apelatívna aj vo výsostne osobnej rovine, pri ktorej si adresát väčšmi všíma vzťah Hruškovic (ako osoby aj autora) k chlapcovmu príbehu. Z rozprávania je však zrejmé, že pre Hruškovic samotného bol pri písaní významný aj, či skôr najmä, spoločný odkaz adresovaný duchovnej komunite.

Potvrďuje to aj tým, že osobnú stránku príbehu uzatvára reflexiou Gabrielovej smrti, teda výpoveďou vyššej komunikačnej úrovne než je len záznam osobnej skúsenosti. Jeho zámer sprostredkovať poslanstvo duchovnému spoločenstvu naznačujú aj úvahy nad významom autobiografií a nad obsahom a poslanstvom vlastného života, ktoré sa objavujú v iných častiach textu. A práve v nich jasne prezentuje svoj zámer predniesť svoje životné svedectvo komunite. Napokon, už samotná forma rozprávania – spracovanie osobnej látky ako svedectva – poukazuje na tento zámer.

K čomu teda smeroval širší kontext Gabrielovho príbehu? Aké spoločné obsahy z pomyseľného života slovenského protestanta, s jeho rozmyšľaním o Bohu, sa doňho transformovali? V čom a ako hľadal už spomenutý presah života na prekonanie smrti, ktorý v dobovom chápaní mal byť pre komunitu dôležitým poslanstvom?

Gabrielov príbeh mal ako svedectvo apelatívny charakter. Odkazoval na typ textov exhortačného charakteru. Funkciou tohto typu textov bolo povzbudenie adresáta, podporovanie viery,

postoja alebo aj istého spôsobu správania.¹³ Hruškovíc použil motív zázraku so spievaním cirkevnej piesne ako významný apelatívny prostriedok. Udalosť, pri ktorej Gabriel spieva pieseň, ktorú nepoznal, je nielen faktický naratívny prvok (v zmysle „toto sa stalo“). Má aj symbolický význam, autor ním kladie dôraz na zmysel duchovného spievania a na to, ako si dobová komunita vysvetľovala jeho spirituálny význam. Vyjadruje vieru v jeho nadprirodzené účinky. Poukazuje na to, aký dôležitý a silný „pilier“ je duchovný spev pre prežívanie jednotlivca v ťažkom okamihu – dokonca i pri ukončení ľudského pozemského života.

Autor pracuje s motívom nábožného spevu na viacerých významových úrovniach. Slúži v texte ako symbolický príznak útechy a poukazuje na pilier vnútornej stabilizácie jednotlivca – v prípade zomierajúceho i jeho najbližších.¹⁴ Spev pomohol chlapcovi emocionálne pri znášaní okamihov smrti. Spev pomohol Hruškovícovi v jeho vlastnej osobnej rovine prežívania Gabrielovho príbehu (to, že chlapec spieval nábožnú pieseň, mu prinieslo úľavu vo vedomí, že bol s Bohom). Spev naznačuje chlapcov dobrý stav pri smrti (spev vyjadroval prežívanie situácie v prítomnosti Boha). Napokon pre adresáta bola zmienka o speve tiež útešným motívom. Útecha plynula z nádeje pri zomieraní. Z toho, že pri strete so smrťou môže byť človek v nadprirodzenej prítomnosti Boha.

Gabrielov prípad tak poslužil ako ilustrácia teologického presvedčenia, typického pre protestantskú spiritualitu, že človek môže zažívať spojenie s Bohom na akomkoľvek mieste. Dokonca za ťažkých okolností, v epidemickej, morovej zóne (tohto typu odlúčenia v čase smrti sa súveklí ľudia báli).¹⁵

Hruškovíc používa svedectvo o Gabrielovom speve ako apelatívny prostriedok k rozjímaniu nad významom zbožného života. Skon Gabriela nasvedčoval tomu, že už ako malý chlapec rozvíjal svoju zbožnosť pestovaním duchovného spevu. V súvekej kultúre sa verilo, že zomieranie zrkadlilo spôsob života.

Príklad zbožného chlapca, ktorého Boh nadprirodzene sprevádza smrťou tak, že ho inšpiruje novou piesňou (Gabriel ju nepoznal), v slovenskej evanjelickej komunite nepochybne rezonoval. Aj preto, že bol adresný spiritualite protestantov.¹⁶ Tú výstižne charakterizujú Haan v 19. storočí a Krčméry v 20. storočí, keď sa zamýšľajú nad vplyvom kancionála *Cithary Sanctorum* na bežný život evanjelickej komunity. Silný vzťah k duchovnému spievaniu, o ktorom obaja píšú, bol výsledkom silnej tradície z predchádzajúcich období.¹⁷ Potvrdzuje ju aj spomínané vysoké číslo vydání *Cithary* (Hruškovíc neskôr patril k jej najvýznamnejším editorom).¹⁸

Môžeme teda rátať s tým, že zmienkou o spievaní nábožnej piesne Hruškovíc odkazuje na kontext, ktorý bol pre súčasného adresáta významný. Napokon, zmienka o piesni je známkou toho, že spievanie cirkevných piesní sa v evanjelickom spoločenstve pokladalo za dôležitý prejav, ktorým človek dával najavo svoju spolupatričnosť k Bohu.¹⁹

Aj motív novej piesne (Gabrielovi neznámej) vnášal do textu podstatné konotácie. Odkazovali na viaceré biblické texty. Napríklad v žalmoch sa motív novej piesne vyskytuje pri

¹³ Nešlo teda o doktrínálne výkladové texty, ale o texty, ktoré mali formačný charakter. Podnecovali k spôsobu života, ktorý sa v komunite považoval za zbožný. Mali tiež motivačný charakter – stimulovali jednotlivcov k horlivosti, nadšene pri nájdení a budovaní osobnej zbožnosti.

¹⁴ V súvekej literárnej tvorbe mohol motív nielen niesť obsah, ale mohol mať aj funkciu príznaku.

¹⁵ <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ars-moriendi>

¹⁶ Speer, D.: Uhorský Simplicissimus. Preklad Jozef Vlachovič. Bratislava: Tatran, 1973. 228 s.

¹⁷ Mocko, J.: Historia posvätej piesne slovenskej a história kancionálu. Liptovský Sv. Mikuláš, 1909; Haan, L.: Cithara Sanctorum, její historia, její původce a tohoto spolupracovníci. Pešť, 1873.

¹⁸ Hruškovíc svojím vydaním v roku 1745 urobil reformu kancionála Cithara Sanctorum.

¹⁹ Luther ho označuje ako formu dialógu s Bohom. Tomlin, G.: Luther and His World. Lion Histories. Oxford: Lion Publishing, 2002. 190 s.

vít'azstvách a životných zlomoch. Príkladom je aj príbeh z Exodu. Mojžišova a Áronova sestra Miriam spieva novú pieseň po prechode cez Červené more a porážke faraóna. Tieto významové kontexty boli pre dobovú komunitu živé. Spájali sa totiž s predstavou smrti ako prechodu do nebeskej vlasti.

Spomínané prvky dotvárajú rovinu obsahov, ktoré sa podieľajú na vytváraní významového spektra Hruškovícovho diela. Princíp literárneho synkretizmu však umožňoval vrstviť až plasticky tvarovať obsahovú stránku výpovede aj v súčinnosti s formálnymi príznakmi textu. Pri interpretovaní dobových literárnych textov je dôležité všimnúť si vzťah, istý pomyselný dialóg obsahov a formy, pretože obsahová škála, a teda samotné poslanstvo textu, sa dotváralo práve v ňom. Uplatnenie formálnych postupov totiž nieslo aj sémantický príznak.²⁰ Rétorická prax, ktorá bola východiskom pri literárnej tvorbe, nemala vplyv len na formálnu stránku textov. Štýl bol aj spôsobom myslenia a vyjadrovania.

V Hruškovícovom texte o Gabrielovi môžeme uvažovať o spojení autobiografického záznamu udalosti s prvkami legendy. To, čo nám bude legendu pripomínať, je nadprirodzená skúsenosť, ktorá je tu opísaná. Tá mala slúžiť ako potvrdenie, že chlapcova smrť bola prechodom do večnej blaženosti. Vieme, že autor svoju autobiografiu napísal s ambíciou, aby poslúžila ako podklad pre pohrebnú kázeň v prípade jeho smrti.²¹ A spomienka na Gabriela je literárne spracovaná v súlade s týmto zámerom. Vytvárala významový oblúk smerom k téme vlastného ukončenia života. Rozprávanie o bratovom skone poukazovalo na oblasť viery a nádeje ako na prvky stability pri rozmyšľaní o tejto téme. A tiež na to, že ich rozprávač považoval za podstatné v situácii, keď človek čelí otázkam finality. Bol to osobný duchovný závet pre spoločnosť.

Príznakom legendického postupu kládol dôraz na otázky, ktoré pri téme zomierania súvisia s metafyzickými obsahmi, vnášal do kontextu tému spásy a význam dobrej smrti. Hruškovíc sa pritom snažil naznačiť vyváženosť v tom, ako sa pozerá na transcendentnú skúsenosť zomierania. V dobovom kontexte to nebol pri tejto téme bežný prístup. Pre navodenie príznaku vyváženosti používa osvedčený literárny postup symetrie. Vytvára súmerný protiklad dvoch rôznych skúseností smrti. Rozprávanie o Gabrielovi vložil do časti, v ktorej podáva svedectvo o rodine. Predstavuje svoju mamu a súrodencov – sestry Juditu a Máriu a spomínaného brata Gabriela. V tomto krátkom úseku textu zhromaždil niekoľko udalostí smrti. Pritom ukazuje, že nie každý odchod zo života musí nutne sprevádzať znak viditeľného zázraku. Okolnosti smrti sa tu odlišujú. Gabriel je obklopený blízkymi, zomiera u starej mamy. Jeho odchod je sprevádzaný zázrakom. Oproti tomu sestra Mária už zomiera bez mamy. Zomrela ako ročná. Matka však ešte pred jej smrťou podľahla moru. Aj mama zomiera sama, v izolácii od najbližších, v nemocnici. Hruškovíc napokon uzatvára túto časť tým, že on sám bol v tom čase od rodiny izolovaný, nemohol pri smrti osobne sprevádzať ani jedného z blízkych.

Dôraz na motív opustenia tu nie je náhodný. V dobovej literatúre zameranej na prípravu na smrť sa motívu osamenia v hodine smrti zvykla venovať pozornosť ako dôležitej téme. Reflextovala sa v súvislosti s negatívnymi vplyvmi smrti na psychické prežívanie človeka. Mohlo byť bariérou, kvôli ktorej sa človek nedokázal odovzdať Bohu. Na príbehu mamy však autor ukazuje, že pri smrti v odlúčení môže byť oporou pevná viera v Krista. Mama si ju pestovala počas života a stala sa jej vnútorným pilierom aj v takejto skúške.

²⁰ Vráblová, T.: Život na bojiskách tohto sveta. Reflexie k téme každodennosti v slovenskej tvorbe 16.–17. storočia. Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV – Trio PUBLISHING, 2021. 168 s.

²¹ Gáfríková, G.: Žánrové vlastnosti Hruškovícovej autobiografie. In: Zabúdané súvislosti (Štúdie o slovenskej literatúre 17.–18. storočia). Bratislava: SAP, 2006, s. 96–114.

Zmienka o matkinej smrti je ilustráciou dôležitého teologického argumentu *sola fide*, o ktorý sa opierala protestantská eschatológia. Podľa Lutherovho učenia bola viera v Ježiša Krista základným predpokladom spásy. Hruškovíc v rozprávaní preto explicitne vyjadruje názor, že viera stačila jeho mame na to, aby obstála pri smrti (to bolo stanovisko príznačné pre Lutherovu teológiu). Viera jej však bola dobrou oporou aj pre zbožné skutky, lebo dokázala dobre vychovať svoje deti (známka dobre prežitého života).

Pri podaní príbehu Gabrielovho skonu, a napokon aj v rozprávaní o odchode mamy a sestry, sa Hruškovíc zameriava na rovinu osobného prežívania človeka. Bol to štýl, ktorý sa v slovenskej literárnej kultúre rozvíjal najmä v 18. storočí. Poukazoval na hlbší zmysel života jednotlivca.

Motívy prežívania človeka boli apelatívnou formou pre adresáta. Oslovovali ho pre vnímanie roviny vlastného osobného prežívania, a to aj v spirituálnej oblasti. Motivovali ho tak k individuálnej zbožnosti. Išlo však zároveň o spôsob literárneho výrazu, v ktorom subjektívna forma slúžila na vyjadrenie symbolizovanej skutočnosti. Obraz sveta sa znázorňoval cez prežívanie osoby, teda v subjektívnom móde (v dobovom slova zmysle chápanie subjektívneho štýlu).²²

Vplyv poetiky zameranej na osobnosť sa prejavuje aj v Hruškovícovej autobiografii sústredeným zaznamenávaním detailov osobného prežívania, ale aj zhromažďovaním udalostí zo života rodiny, blízkeho okolia, zázemia jednotlivca.

Gabrielov skon a Samuelovo vyrovnávanie sa so stratou brata poukazuje na obsahy, ktoré v dobovom kultúrnom kóde súviseli s predstavou vnútornej stability človeka. Pre komunitu to bola adresná téma. Veď doba bola kritická. A to dlhodobo. Na území dnešného Slovenska zažívali celé generácie, minimálne už od 16. storočia, ťaživé obdobia vnútorných vojen a tureckých invázií. V západnom svete naše územie priliehavo nazývali Cintorín Európy. Neustále sa tu premieľali vojská, obyvateľstvo bolo ohrozované, „jednou nohou“ stále na úteku a denne blízko smrti. Ľudia zomierali aj na epidémie, morové nákazy. Zlomky tohto prežívania sa v literatúre objavujú cez dobové svedectvá, motívy, ktoré fragmentárne odkazujú na udalosti. V príležitostných modlitbách, kázňach, duchovnej piesňovej tvorbe je zachytené úsilie autorov pristaviť sa v situácii, reflektovať stav.

Drsné pomery inšpirovali autorov k tomu, aby hľadali spôsoby literárnej komunikácie, ktoré zodpovedajú potrebám adresáta. Najmä v spirituálne ladennej literatúre vznikajú špecifické subžánrové formy, ktoré mali pomáhať jednotlivcom pri prekonávaní záťažových situácií, napríklad monotematické modlitebníky a kancionály zamerané sprevádzať jednotlivca pri prekonávaní ohrozujúcej situácie počas morovej nákazy.

Literárna kultúra v 18. storočí poskytovala jednotlivcom mnohospektrálne podnety, ktoré podnecovali adresáta k osobnému hľadaniu oporných bodov v rozkolísanom životnom priestore. Princípy literárneho synkretizmu umožňovali autorom naznačovať rozmanitosť v pohľade na komplex života i v rôznorodosti jeho vnútorných obsahov. Týmto spôsobom aj v hodnotových otázkach života odkrývali hlbšie významy. Adresát mal priestor pristupovať k témam opakovane a z viacerých uhlov pohľadu i možností prežívania.

²² Dokumentuje to aj jeho duchovná piesňová tvorba. Pozri Vráblová, T. (ed.): *Cithara svätých. Antológia zo slovenských prameňov cirkevných a duchovných piesní 16.–18. storočia*. Bratislava: KALLIGRAM – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 383–384.

The Mirror of Life in the Moment of Death or a Case of Gabriel Hruškovíc.

Aspects of Interpretation Concerning the Texts Constructed in a Way of Literary Syncretism

Timotea Vráblová

The story about death of seven-years-old Gabriel Hruškovíc, became an apologetic testimony in autobiography of Samuel Hruškovíc. He created the little narrative with elements typical for a legend. He describes how Gabriel finishes his life in peace, worshipping God with a hymn. It is a miracle as he sang boldly a song he had never heard before, but which was known among Slovak Lutherans. The song was written by a Slovak Lutheran author Ondrej Cengler and was intended to prepare Christians for so called good death.

Hruškovíc's testimony about the death of his brother has a function of an illustration. That means it provides a reader with some key topics to reflect and think about in connection to the whole work.

Hruškovíc's autobiography was intended as a main text that would be helpful for a preacher who would preach in case of Hruškovíc own death. It was an interesting approach as Hruškovíc was in that time only 25 years old. But he had his good reason for doing such a thing. He had experienced several times during his life a serious danger and threatening against his life. That was why he wanted to give a testimony about his life that would become an encouragement for the community. In contemporary culture such approach was considered as the right and godly behaviour.

Through the story about his brother Gabriel Hruškovíc shows which values he considers the most important in life. Christian faith and worship God singing hymns was an important element making a person stable no matter what circumstances appeared in life. Gabriel sang even in his moment of death. That proved there was God's presence with him and it also showed that it was a habit that became of his own. That was a reason why he could pass the gate of death singing a hymn.

Hruškovíc's story on Gabriel is a short text but rich in content. To decode it, requires from a reader to understand literary syncretism, which was a typical method for contemporary authors.

СВЕТЛАНА ШАШЕРИНА*

Интерпретация системы ценностей в гомилетической традиции под Карпатами¹

ŠAŠERINA, S.: Interpretation of the Value System in Homiletic Tradition under the Carpathians. In *Slavica Slovaca*, 2021, Vol. 56, No 3, pp. 398-402 (Bratislava).

The monuments of the didactical genre of Carpathian provenance represent quite simple and unambiguous interpretations of the scriptures about morality and the way of righteous life. Homily as a genre focuses on educating listeners and supporting them on the right path of life. The awareness of one's own sin nature, the struggle with it, and the attainment of the ideal, generally taken as a choice between good and evil, are the main themes of any interpretation of evangelical readings. In this context, it is necessary to properly understand the value system of medieval man and to define the basic concepts that determine his relations with people and God. In the article, the author deals with the concepts of God, good, justice, evil and sin.

Cyrillic manuscript tradition, didactical gospels, system of values, traditional values.

Православные христиане в Венгрии в период заключения Ужгородской унии и несколько позже занимали, как правило, невысокое положение в социальной иерархии. Это обусловлено и их традиционным родом занятий, и местом проживания на периферии страны на территории современной восточной части Словакии и западной части Украины в близости Карпат, а также их принадлежностью к иноязычному национальному меньшинству. Тексты, содержащиеся в сборниках кириллических карпатского происхождения указанного периода, обычно представляют собой очень простые, непритязательные наставления в христианской нравственности. Они не представляют особой исторической ценности, так как почти не содержат ни упоминаний исторических событий, ни описания повседневной жизни людей. Поучения однако являются интересным источником материала с точки зрения истории языка: тексты проповедей, написанные vernacularным языком, предваряются переводами перикоп Священного писания на тот же языковой код. Использование отдельных отрывков Нового Завета на языке местного населения свидетельствует о широком распространении протестантского убеждения о том, что Божие слово необходимо распространять на языке простого народа.² Тексты подобного рода безусловно свидетельствуют о переводческом таланте местных клириков.³

*Mgr. Svetlana Šašerina, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 84104 Bratislava.

¹ Štúdiá v podobe referátu odznela na medzinárodnej vedeckej konferencii s názvom *Obraz krízy v jazyku a kultúre. Kríza ako príležitosť pre revitalizáciu hodnotového systému spoločnosti*. Štúdiá je výsledkom riešenia projektu VEGA-2/0067/20 „Priprava a vydanie rukopisu poučení a výkladov k Svätému písmu z 18. storočia“.

² Фактически идея перевода Писания на народный язык берет свое начало в сближении православных с протестантами и является отголоском Реформации: „Какъ бы ни было кратковременно и непрочно сближение православныхъ съ протестантами, но результатомъ воздействия – и отрицательнаго и положительнаго – реформации на православныхъ остался исторически установленный фактъ пробужденія и укрѣпленія у православныхъ сознания необходимости перевода св. писанія на народный языкъ, необходимость живой на немъ проповѣди слова Божія“ Ср. Петровъ, А. Л.: *Отзвукъ Реформации въ русскомъ Закарпатъ XVI в. Няговскія поученія на Евангеліе*. Матеріалы для історії Закарпатської Русі VIII. Прага, 1923, с. 67.

³ О языке переводов евангельских перикоп мы уже писали, например, в статье Вашичкова, С.: О языке евангельских перикоп учительных евангелий карпатского региона. In Žeňuch, P. – Zubko, P. et alii (eds.): *Liturgické*

Проповедь как жанр направлена прежде всего на наставление прихожан на верный путь, она напоминает им правды веры и изобличает грехи, поддерживая христиан при жизни стремиться к божественной благодати после смерти. В этом смысле идея всех поучений – осознание грешной природы человека, борьба с ней и достижение совершенства, в глобальном смысле это выбор между добром и злом. В этом контексте чрезвычайно важна правильная интерпретация понятия *добро*, ведь именно оно во многом определяло общественные ценности и было мерилом этического и эстетического.⁴

Абсолютное добро по своей природе, его средоточие и источник – это *Бог*. Его восприятие антропоморфично: библейские слова о том, что человек был создан по Его образу и подобию, естественно воспринимаются как указание на физическое сходство с человеком.⁵ Человек интерпретирует Бога как личность. Предстает Он в двух ипостасях: Пантократор, или Вседержитель, имеющий власть над всем сущим за земле, над жизнью и смертью, и Христос, близкий и понятный человеку. Именно Христос, по легенде, заключил кровное братство с Провом,⁶ помог вылечить слепоту его отца. Слепота в этом контексте представляется не только физическим, но и духовным изъяном: излечивая больных, Христос оживляет их веру и становится таким образом “посредником” между земным и небесным. Присутствие такого милосердного Бога в жизни человека все равно рождало в сознании чувство зависимости человека от Бога как от высшей силы, от того, в чьих руках находятся жизни и судьбы. Человек в этих отношениях предстает слабым, а вся его земная жизнь мыслится как приготовление к жизни вечной и наполнена страхом перед грехом и жадой спасения.

Бог стоит в центре системы ценностей средневекового человека, определяет границы дозволенного и недозволенного, хорошего и плохого. Именно религиозные ценности формировали общественные нравы и мораль. Важнейшей ценностью в жизни человека была вера, определявшая смысл всей человеческой жизни, формировавшая мировоззрение и отношения в обществе. Это понятие в сознании человека также связывается с оппозицией своей, правой, веры и веры ложной, еретической: к еретикам относились прежде всего протестанты, чаще всего кальвины, представители католической церкви, а также и ново-сформировавшиеся униаты, грекокатолики. Кроме того, существовала оппозиция с так называемыми “поганами”, то есть нехристианами, и “жидами”, то есть евреями, причем “жидовский закон”, то есть иудейская традиция, ставится выше “поганской”, а иногда и выше “еретической”, т. е. выше другой христианской деноминации.⁷ Вера в системе координат вообще значила не просто личные отношения с Богом и принадлежность к определенной традиции и сообществу. Вера переводилась в категорию этики,⁸ характеризовала отношения внутри общества, которые строились на доверии или недоверии. Верный человек это и представитель конкретной деноминации, и человек, которому можно доверять, это оценка его этических качеств.

jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2017, s. 133-140.

⁴ Вендина, Т. И.: Средневековый человек в зеркале старославянского языка. Москва: Индрик, 2002. с. 183-185.

⁵ Вендина, Т. И.: Средневековый человек, с. d., с. 158-166.

⁶ См. Шашерина, С.: Две углянские рукописи поучений и притч XVII века. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, VI. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2019, с. 474-475.

⁷ См., например, Вашичкова, С.: Традиционные христианские ценности и их отражение в гомилетической традиции Мукачевской епархии в XVII – XVIII вв. In Седакова, И. А. – Китанова, М. – Жених, П. (ред.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 141-158.

⁸ Вендина, Т. И.: Средневековый человек, с. d., с. 196.

Важной частью поучений в многоконфессиональной и неоднородной этнической среде становится вопрос охраны веры и отношений с иноверцами. В кириллических учительных памятниках письменности находится критика кальвинов, которая касается в основном вопросов евхаристии, критика униатства, священников и людей, переступивших в римскую церковь.⁹ Количество таких откровенно критических пассажей в рукописных памятниках довольно велико, это актуальная проблема того времени. О том же свидетельствуют и пассажи с призывами защищать свою веру. Подобные полемические нападки однозначно отражают отношение и реакцию православной части общества на латинизационные и реформационные процессы, происходившие в северо-восточной части Венгерского королевства в конце XVII века.

Отношения с иноверцами однозначно определяются в Ужгородском номоканоне: в нем установлен запрет на трапезу с иноверцами и смешанный брак. И если в учительных евангелиях прослеживается в целом приемлемое отношение к евреям, местами даже лучше, чем к кальвинам, то Номоканон заявляет о нечистоте пшеницы и масла, купленного у евреев, и запрещает применять их при приготовлении литургического хлеба. Общение с язычниками оскверняло христианина и вело к его отлучению от церкви за исключением тех только ситуаций, когда вторая сторона обращалась в правоверное христианство.¹⁰

Противоположный Богу полюс в системе ценностей представляет собой зло. Злоречие, зловерие, злонравие – это то, что характеризует только человека, и то, что не исходит от Бога, то есть нечто, присущее земной природе человека, который в равной степени сопричастен как добру, так и злу. Определяющее значение в жизни человека имеет грех. Понятие времени, разграничение пространства, работа, отношения с Богом, создание социальных связей, ритуальные практики – вся жизнь человека и его отношения с миром вращаются около этого понятия.¹¹

Историческое время разделено грехом: до грехопадения Адама и после него, до Рождества Христова и после, до Страшного суда и после. Фазы истории человечества следуют друг за другом в соответствии с ключевыми событиями в истории греха; переход от исходного совершенства к состоянию, характеризующемуся присутствием греха – грехопадение Адама и Евы; воплощение Христа начинает процесс спасения, то есть освобождения от греха; конец времен принесет окончательный суд над грешниками и вечную славу тех, кто не грешил. Внутри этого исторического времени протекает индивидуальное время: оно начинается рождением, когда человек берет на себя грех прародителей; продолжается после крещения, когда освобожденный от первородного греха человек получает возможность противостоять грехам, которые его окружают; и кончается физической смертью, когда из-за совершенных дел будет навеки осужден или спасен.

Грех определяет и пространство: в раю ему нет места; земля же полна грехов, однако даже на земле можно создать среду свободную от греха, например, монастырь; загробный мир тоже делится на части по признаку присутствия или отсутствия в нем греха на рай и ад, в католической традиции существует еще понятие о чистилище и лимбе.

⁹ Об этом см. подробнее в Вашичкова, С.: Традиционные христианские ценности и их отражение, с. d., с. 142-143.

¹⁰ Žeňuch, P. – Beľakova, E. V. – Najdenova, D. – Zubko, P. – Marínčák, Š.: Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníškeho a svetského života z prelomu 16.-17. storočia. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, V. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV; Slovenský komitét slavistov: VEDA, vydavateľstvo SAV; Moskva: Institut rossijskoj istorii RAN; Sofia: Kirilo-Metodievski naučen centăr BAN; Košice: Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2018, с. 164.

¹¹ Porovnaj Le Goff, J. – Schmitt, J.-C.: Encyklopedie Středověku. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 219-228.

Грех стоит в начале серии индивидуальных и коллективных ритуалов: крещение, исповедь, пост, епитимья, молитва, паломничество – все они проводятся с одной конкретной целью: ограничить влияние греха на человека и на мир в целом.

Грех проявляется и в целом ряде отношений, в которых состоит человек. Власть может приводить к честолюбию и тщеславию, социальное положение – к зависти, экономическая активность может быть причиной скупости. Все аспекты жизни человека в обществе могут приводить к какому-либо греху и им наполнены. Общество, к которому принадлежит человек, – это собрание грешников. За отпущением грехов и исцелением души человек обращается к Богу.

Грех определяет и динамику отношений между телом и душой в рамках одной личности: после того, как их изначальное совершенство было разбито грехом, душа и тело живут вместе в одном теле в состоянии постоянного напряжения, из которого снова возникает грех. С одной стороны – телесность как источник побуждений, с которыми сложно совладать, с другой стороны – туманный дух, который не владеет телом, в котором пребывает, а в стремлении к хорошему его постоянно что-то останавливает. Наказание за первородный грех тоже определяет устройство греха: тело вынуждено тяжело работать, чтобы могло выжить, а интеллектуальная работа, которая является результатом любопытства сильного духа, преодолевает неведение, в которое тело было ввергнуто вследствие греха.

В каждой проповеди греху уделяется центральное внимание, они полны размышлений о происхождении и существовании греха, о его недопустимости и вредоносном действии. Люди стали говорить о грехе раньше, чем о всем остальном: грехопадение Адама и Евы записано в Писании, Церковь говорит о грехе с целью привить в человеке отвращение ко злу и направить его к добру, христиане регулярно говорят о грехах на исповеди в течение жизни и перед смертью. Так явная антиценность становится объектом гораздо более обсуждаемым, чем сама добродетель.

Грех является объектом не только практики, но и теории. В богословии грех-событие анализируется как объект, определяется его природа, его исследуют подробно, ищут его причину и последствия. Теоретическим изучением греха занимается теология, а практическим – духовное управление, результаты исследований предлагаются обществу, например, в законниках, номоканонах.¹² Так, изучение природы греха и его механизмов дает импульс к развитию понятия *права и справедливости*.

Если право – это нормы и обычаи, регламентирующие отношения между людьми, то понятие о *справедливости* в представлении человека неразрывно связывалось с Богом. Оно является основополагающим в представлении о Страшном суде.¹³ «Справедливый» в этом контексте значит ничто иное, как «истинный, правильный, объективный». Человек обращался к Богу, перечисляя на исповеди свои грехи и ожидая справедливого за них воздаяния, надеясь не на возмездие, но на прощение и отпущение грехов. Как и многие другие, понятие справедливости было одновременно религиозным и этическим; оно заставляло человека судить о своих поступках в соответствии с правилами морали и нравственности.

¹² Сравни, например, издание Ужгородского Номоканона: Žeňuch, P. – Beľakova, E. V. – Najdenova, D. – Zubko, P. – Marínčák, Š.: Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníškeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae, V., c. d.

¹³ См., например, Женьюх, П.: Отражение этнокультурных процессов в паралитургической духовной культуре церкви восточного обряда под Карпатами в XVIII в. In Седакова, И. А. – Китанова, М. – Женьюх, П. (ред.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 98-99.

В заключение следует сказать, что поучительные кириллические памятники карпатского происхождения ожидаемо создают образ правильного жительства и предостерегают от отступничества от Божественной благодати вследствие греха. Доступными словами церковь еженедельно предлагает единственный верный способ преодоления каждого кризиса через признание и защиту своих ценностей, а именно Бога, добра и веры.

Вýклад hodnotového systému v homiletickej tvorbe pod Karpatmi

Svetlana Šašerina

Cyrilské vieroučné texty karpatského pôvodu z 17.–18. storočia sú zvyčajne veľmi jednoduchými, nenáročnými návodmi na kresťanskú morálku. Kázeň ako žáner sa zameriava predovšetkým na poučenie farníkov, pripomína im pravdy viery a odhaľuje hriechy, podporuje ich, aby sa počas života usilovali o Božiu milosť po smrti. V tomto zmysle je myšlienkou všetkých ponaučení a výkladov Svätého Písma uvedenie si hriechnej podstaty človeka, boj s ňou a dosiahnutie dokonalosti; v globálnom zmysle je to voľba medzi dobrom a zlom. Boh stojí v strede hodnotového systému stredovekého človeka, vymedzuje hranice dobra a zla. Práve náboženské hodnoty formovali spoločenskú morálku. Určovali zmysel celého ľudského života, formovali svetonázor a postoje v spoločnosti. Dôležitou súčasťou zmyslu ľudského života bola v čase vzniku týchto homiletických príručiek najmä problematika ochrany viery a vzťahov s predstaviteľmi iných vierovyznaní. Na opačnej strane hodnotového systému stojí zlo zapríčinené hriechom. Sám hriech a pokánie predpokladajú odpúšťanie, ale duchovný pád bez daru pokánia prináša spravodlivú odplatu na Poslednom súde. Hriech sa prejavuje vo vzťahoch, v ktorých sa človek každodenne pohybuje.

PETER ZUBKO*

Tangenty latinsko-byzantského spolužitia pod Karpatmi ako príležitosť pre revitalizáciu hodnôt¹

ZUBKO, P.: Tangents of Latin-Byzantine coexistence under the Carpathians as an opportunity for the revitalization of values. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 403–408 (Bratislava).

The Latin Church and the Byzantine Church in the area below the Carpathians live side by side for several centuries. This neighborhood has its own historical development, it is divided into several periods. The most important milestone was the establishment of the Greek Catholic Church after the conclusion of the Uzhhorod Union in 1646. As elsewhere in the world, under the Carpathians, various tensions arose in mutual relations. They primarily caused problems that ultimately proved to be beneficial to both parties. The interest in the other and the presentation of one's own values contributed to the spiritual and cultural exchange. Apparent competition has forced each community to deepen its own identity and historical memory. In key historical situations, there was interconnection and action against the external enemies of the church. The common tangents and intersections of the interests of the Latin and Western Churches under the Carpathians have ultimately always been mutually beneficial. This article points out this added value.

Latin-Byzantine relations, the Greek Catholic Church, spiritual heritage of Slovakia, historical memory, theology of history.

Západní a východní křesťania pod Karpatmi žijú vedľa seba po stáročia. Za ten čas sa vytvorilo spolužitie, ktoré bolo prospešné pre obidve strany, stalo sa súčasne výmenou hodnôt, názorov a duchovného dedičstva, bolo i hmotným obohatením. Tento priestor a jeho obyvatelia neboli izolovaní a ani vzájomné tangenty nemali výslovne lokálny kontext a význam. Patria do mozaiky veľkého svetového príbehu relácií medzi latinským (západným) a byzantským (východným) svetom a ich kultúrami. Aj keď sa niektoré vzťahy interpretujú ako napäté, paradoxne vždy posunuli kvalitu života, duchovnosti a kultúrnosti dopredu.

Prví kresťania mali veľkú toleranciu pre odlišnosti. Pestrosť pohľadov na tú istú záležitosť nachádzame už v novozákonných biblických textoch. Odlišné alebo rozličné pohľady neboli zámenkou rozdelenia, pretože dôležitá bola vzájomná jednota.² Treba však dodať, že kresťania sa odlišovali od spoločenstva, z ktorého vyšli (prví kresťania boli odlišovaní od okolia, boli nazývaní židovskou sektou), od pohanov (vo viacerých martyrológiách je neuctievanie pohanských božstiev označené ako „bezbožnosť“ a bolo dôvodom na ortieľ smrti pre prvých mučeníkov), od tradícií (Veľká noc sa zásadne slávila v čase odlišnom od židovského kalendára). Tieto odlišovania upevňovali osobitú kresťanskú identitu. Napriek tomu bolo kresťanské spoločenstvo vo svojom vnútri pestré.

* Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava.

¹ Štúdiá v podobe referátu odznela na medzinárodnej vedeckej konferencii s názvom *Obraz krízy v jazyku a kultúre. Kríza ako príležitosť pre revitalizáciu hodnotového systému spoločnosti*. Vznikla v rámci riešenia projektu APVV-18-0032 "Mytologické predstavy o svete v naratívnych prameňoch na Slovensku v systéme slovanských jazykových a kultúrnych vzťahov" a výskumov realizovaných v rámci projektového programu Open Mobility (č. Mob-Open-20-08) v spolupráci Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV a Ústavu bulharského jazyka prof. L. Andrejčina BAV na tému „Duchovné hodnoty a tradičná kultúra / Spiritual values and traditional culture“.

² Porov. napr. Skutky apoštolov 15,1-35 a List Galaťanom 2,1-10. Ide o dva pohľady na apoštolský snem v Jeruzaleme (okolo roku 50), petrovskú a pavlovskú verziu jednej udalosti.

Kresťania neboli uniformnou masou, už v staroveku sa prirodzene sformovali okruhy dvoch veľkých cirkevných spoločenstiev, ktoré vznikli v odlišných geografických pomeroch. Neboli izolované, pretože cirkulácia osôb, hmotných i duchovných dobier, ale i mocenské vplyvy prispievali k záujmu o toho druhého. Odlišnosti medzi latinským/rímskym Západom a gréckym/byzantským Východom sú všeobecne známe,³ zvyčajne spôsobili väčšie i menej významné napätia, a to nielen vo svojej dobe, ale vďaka pamäťovému efektu sa umelo, ba i zámerne zdôrazňovali aj neskôr. Tieto napätia sa odvíjali od závažnosti problému, ale tiež od osobností, ktoré sa zapojili do riešenia. Hoci by sa mohli mnohé javiť ako negatívne, väčšina pozitívne posunula dobu vpred, prispela k vzájomnému poznaniu a upevneniu jednoty v odlišnostiach alebo obohatila toho druhého o vlastné duchovné bohatstvo.⁴ Primárny charakter problémov bol teologický alebo náboženský, obidve strany radi zdôrazňovali vlastnú pravovernosť (ortodoxiu) a nepravovernosť (bludárskosť, schizmatickosť, sektárskosť) toho druhého v definovaní teologických názorov, náboženských práv a ich uplatňovania v praxi a dodržiavaní cirkevnej disciplíny.

Iné, napríklad kultúrne problémy, boli často interpretované ako teologické. Sakralizácia každodenného života bola prospešná do chvíle, kým sa nezmenila na militantný fundamentalizmus bez vnútornej slobody. Tieto odlišnosti možno rozdeliť na liturgické, zvykové a teologické, pričom niektoré sa prelínajú a dopĺňajú. K najznámejším liturgickým odlišnostiam patrí rítus/obrad a naň sa viažuce liturgické predpisy a zvyklosti, predovšetkým kalendár (juliánsky alebo gregoriánsky), dátum Veľkej noci, odlišné liturgické sviatky, pôstna disciplína (pôstne dni a zakázané jedlá), eucharistická matéria (kvasený alebo nekvasený chlieb). K zvykovým odlišnostiam patrí napr. (ne)nosenie brady, celibát. Medzi najznámejšie teologické odlišnosti patrí otázka pápežského primátu, Filioque, istý čas k tomu patrili aj názory a prax mariánskeho kultu a kultu ikon/obrazov, napokon aj náuka o očistci. Časť odlišností má kultúrny kontext, odlišnosti vznikli v pastoračných akcentoch a prístupoch (vysluhovanie iniciačných sviatostí, duchovné vedenie, riešenie morálnych problémov, spirituálne priority). Problémy, ktoré spôsobili skutočné kontroverzie a rozdelenie, mali politickú a mocenskú povahu, ktorá bola spojená so sebavedomými ambíciami pôvodcov.

K tangentom, dotykom, stretom medzi Východom a Západom dochádzalo pravidelne z jednej i druhej strany. V prvom tisícročí kresťanstva išlo o rozličné napätia, ktoré boli zámienkou na odsudzovanie, vzdáľovanie, obviňovanie. Vyvrcholili v roku 1054 v strete medzi Humbertom a Cerulariom a vzájomnej exkomunikácii. Tento dátum je dodnes symbolom rozdelenia. Následne v druhom tisícročí prebehli viaceré dialógy, viac či menej úspešné. V prvom tisícročí sa týkajú všetkých nábožensko-spoločenských oblastí, v druhom tisícročí sa týkali dominantne teologických otázok a cirkevnej disciplíny. Práve tieto spoločné záujmy prinavrátenia cirkevnej jednoty boli prospešné pre rozvoj dogmatickej teológie. Vďaka tomu došlo k definovaniu siedmich sviatostí, očistca, trojičnej náuky, ekleziológie, kánonu biblických kníh, ale i chápania primátu. Naposledy boli tieto náuky definované na 17. ekumenickom koncile vo Florencii: úniová bula s Grékmi *Laetentur caeli* (6. 7. 1439), úniová bula s Arménmi *Exultate Deo* (22. 11. 1439), úniová bula s Koptmi a Etiópanmi *Cantate Domino* (4. 2. 1442), úniová bula so Sýrčanmi *Multa et admirabilia* (30. 9. 1444), úniová bula s cyperskými Chalcedónmi a Maronitmi *Benedictus*

³ Porov. Chadwick, H.: Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego od czasów apostolskich do Soboru florenckiego. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009; Špirko, J.: Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na vývin cirkevných dejín Slovenska. I. – II. Martin: Neografia, 1943.

⁴ Napríklad výmena sviatkov: Západ prevzal sviatok Zjavenia Pána a Východ sviatok Narodenia Pána. Ďalej prevzatie mariánskeho kultu Západom.

sit Deus (7. 8. 1445).⁵ Z toho vyplynula i ďalšia prax, rímska cirkev uznala pravoslávnych svätých, ktorí zomreli do prijatia týchto úniových búl, okrem svätcov v hodnosti biskupov.

V novovekých cirkevných dejinách strednej Európy sa spomínajú dve významné únie, ktoré prežili svoj vznik i prvotné krízy a ich dôsledky sú dodnes evidentné, majú dedičov vo viacerých krajinách. Prvou bola Brestská únia z roku 1596 a druhou Užhorodská únia z roku 1646. Neexistuje medzi nimi priamy kauzálny vzťah, ale možno identifikovať viaceré súvisiace kultúrno-spoločenské okolnosti, ktoré sú podobné. Niektoré javy z poľského prostredia inšpirovali uhorské prostredie. Vzťahy a tangenty katolícko-pravoslávneho, resp. latinsko-byzantského susedstva majú dve odlišné a samostatné etapy: do uzavretia únie a po uzavretí únie. V prvej fáze možno registrovať silnú afinitu Východu k Západu, v druhej fáze došlo k periodickým kritickým udalostiam. K tým sa východná strana sporadicky vracala, nanovo ich interpretovala podľa potrieb konkrétnej doby, čím sa snažila posilniť vlastnú identitu, keď sa ocitla, alebo sa cítila byť v kríze či v ohrození. Latinská cirkev rozhodujúcu rolu zohrala najmä v pripomínaní a udržiavaní povedomia o únii, pretože ňou vedela zdôvodniť vznik novej ekleziologickej entity. Podľa výpovedí kanonickej vizitácie jágerského biskupa Františka Barkóciho v polovici 18. storočia úniu ako takú vo všeobecnosti východné prostredie pod Karpátmi ignorovalo a pokúšalo sa o vlastnú nezávislosť. Ignorovanie stavu únie viedlo latinské k intenzívnejšiemu záujmu o uniátov. Snahy uniátov o vonkajšie zrovnoprávnenie s latinskou cirkvou vyvolávali na uniatskej strane reciprocitu nasmerovanú na duchovné (spirituálne, dogmatické i kultúrne) vyrovnanie sa latinskému prostrediu. Byzantské prostredie bolo vždy možné identifikovať nábožensky podľa obradu a liturgickej disciplíny. Väčšinové latinské prostredie ich pomenúvalo náboženskými termínmi: *Rutheni* (v náboženskom význame rusnáci, nie etnickom Rusíni), schizmatici (ortodoxní, pravoslávni), disuniati (nezjednotení alebo tí, ktorí opustili úniu, alebo v menšinovej pozícii brojili proti únii). Podnes sa o tom vedú terminologické dišputy, ktoré pozitívne vplyvajú na identitu samej východnej cirkvi.

Uniati neboli jazykovo jednoliaté spoločenstvo, pretože hovorili viacerými jazykmi (slovensky, rusínsky, maďarsky, rumunsky). Počas valašskej kolonizácie dominovali ortodoxní Valasi nad Rusínmi a podľa výpovedí prameňov možno predpokladať, že nešlo o etnografické termíny, ale o etnické pomenovania; kým Rusíni si dodnes zachovali vlastnú identitu aj vďaka osobitnému jazyku (zjavne odlišnému od väčšinového), Valasi sa v prvej-druhej generácii po usídlení po latinčili (stali sa rímskokatolíkmami, resp. latinskými katolíkmami). V tomto kontexte by bolo možné interpretovať pôvod niektorých zobrazení stredovekých fresiek (Narodenie Krista v latinských kostoloch v obciach Kostofany pod Tríbečom, Ludrová, Vizsoly), ktoré majú typický východný výzor. Na druhej strane to dokladá užšiu spätosť a jednotu medzi východnou a západnou kultúrou pred reformáciou, čoho príkladom je aj vyšívaná Panna Mária (Bohorodička) ako orantka na korunovačnom plášti uhorských kráľov.⁶

Bez poznania, pochopenia a porovnania kľúčových udalostí unionizmu v Poľsku nie je možné dobre poznať unionizmus pod Karpátmi. Užhorodská únia a niektoré ďalšie udalosti boli stotožňované s vývinom v Poľsku, konkrétne s Brestskou úniou, alebo sa dávali do priameho vzťahu so Zamošskou synodou. Komparácia potvrdzuje poľskú úniu ako morálny vzor, ale Užhorodská únia mala úplne odlišný vývin i priebeh a s poľskou úniou je nekompatibilná; uhorským výsledkom nebola klasická cirkevná únia, ale personálna únia, ktorá vznikla po zložení

⁵ Baron, A. – Pietras, H. (eds.): Dokumenty Soborów Powszechnych III (1414–1445). Kraków: Wydawnictwo WAM – Księżyca Jezuici, 2003, s. 458, 492, 570, 628, 636.

⁶ Tóth, E.: A magyar szent korona és a koronázási jelvények. Budapest: Országos könyvtár, 2018, s. 284–285.

prísahy vernosti jágerskému biskupovi v roku 1646, viackrát bola obnovená (1649 a 1652), naposledy v roku 1726/7 v súvislosti s dianím v Poľsku. Vplyv Zamošskej synody nie je preukázateľný v prameňoch, vníma sa len sprostredkovane. Presný dátum vzniku únie dlho nebol pre uniátov dôležitý, osciloval medzi rokom 1646 a 1649, ale všeobecnejšia mienka sa klonila k roku 1649,⁷ ba dlho o ňom vôbec nepochybovala,⁸ hoci niektorí historici sa zastávali aj roku 1652.⁹ Až výskum spojený s hľadaním vlastných koreňov a identity pomohol ustáliť rok jej vzniku na 1646, no väčšiu úlohu tu zohralo filozoficko-teologické rozhodnutie hľadajúce Boha vo vlastných dejinách; tento princíp sa nazýva *locus theologicus*.

Od vzniku Užhorodskej únie do kanonického erigovania Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva (1646–1771) boli riadnymi miestnymi ordinármi jágerskí biskupi latinského obradu. Pre veriacich východného rítu bol vymenovaný obradový vikár, ktorým bol konsekrovaný biskup, vybraný spomedzi uniatskych presbyterov. Biskupi východného rítu tu existovali už pred úniou, hoci neexistujú priame a jednoznačné dôkazy o riadne organizovanej eparchii. Funkcia obradového vikára nebola latinská svojvôľa, ale rešpektovanie kanonického práva a riadne začlenenie východných veriacich do štruktúr katolíckej cirkvi; tento inštitút ustanovil Štvrtý lateránsky koncil (1215), bola známa pri prísaha vernosti uniatskych presbyterov (1646) a rovnako i v 18. storočí. Zriadenie gréckokatolíckeho biskupstva bolo vo výlučnej kompetencii pápeža. Neochota o podporenie takého riešenia nespočívala v predsudkoch jágerských biskupov k východnému prostrediu; rovnaká neochota existovala aj k dismembrácii vlastného latinského Jágerského biskupstva na nové diecézy v rokoch 1746–1804, čo je takmer 60 rokov. Jágerskí biskupi, osobitne biskup Barkóci, chránili východný obrad¹⁰ pred latinizáciou. Tá nastúpila až v 19. storočí a iniciatíva vyšla z vnútra Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva a do veľkej miery súvisela s maďarizáciou, ktorá sa intenzívne prejavila po rakúsko-maďarskom vyrovnaní za biskupa Štefana Pankoviča (1820–1874, mukačevský biskup od roku 1867).¹¹ To sa zrejme nepáčilo časti gréckokatolíckeho kléru, čo sa prejavilo napr. v Lučkajových názoroch na spoločnú byzantsko-latinskú minulosť, čo už bola apologetická reinterpretácia udalostí. V skutočnosti perióda existencie obradového vikariátu východné prostredie disciplinarizovala a otvorila cestu kvalitnému latinskému vzdelaniu a kultúre, čím sa sformovala generácia kňazov, ktorí svoje vzdelanie zúročili v práci pre vybudovanie novozriadeného Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva; toto obdobie sa nazýva „zlatým“ vekom biskupstva.

Kultúrna komparácia ukazuje, že je badať zaostávanie východného prostredia za západným, ale tiež vidno hľadanie inšpirácií v západnom prostredí. Zdanlivé napätia medzi západným a východným kresťanstvom v Karpatoch boli v skutočnosti tvorivým demiurgom pre kultúry, myš-

⁷ Táto nejasnosť začiatku únie existovala ešte v roku 1950 i 1960, porov. Lacko, M.: Gréckokatolíkom, s. 43, 52.

⁸ Porov. Sirmaj, A.: Historické, topografické a politické poznatky stolice Zemplínskej. Michalovce: Zemplínska spoločnosť, 2004, s. 63.

⁹ Marianov, I.: Aby všichni jedno byli. Výklad unijní otázky a sbírka modliteb za sjednocení církví. Olomouc: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, 1939, s. 23.

¹⁰ Obdobný fenomén ochrany východného dedičstva pred nekritickým napodobňovaním latinského prostredia v rovnakom období riešili aj poľskí biskupi latinského obradu. Porov. Vilinskij, V. S.: Unionizmus. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1932, s. 80–81.

¹¹ Pankovičovo krédo znelo: „Žijeme pod nadvládou Maďarov a musíme sa stať Maďarmi.“ Pozri Pop, I.: Malé dejiny Rusínov, s. 55; Pop, I.: Podkarpatská Rus, s. 184–185. O politickom a jazykovom vývine, výskumoch a súvisiacich reflexiách v druhej polovici 19. storočia pozri Švorc, P.: Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou v medzivojnovom období (1919–1939). Prešov: Universum, 2013, s. 11–62; Švorc, P.: Zakliata krajina (Podkarpatská Rus 1918–1946). Prešov: Universum, 1996, s. 14–37; Švorc, P.: Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918–1946. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s. 33–56.

lienkový i duchovný život¹² a rast východnej cirkvi v Uhorsku. V stredoveku východní kresťania vyhľadávali latinské pútnické miesta (Košice, Spišská Kapitula) a konvertovali na rímsky katolicizmus, počas reformácie prejavovali isté sympatie s kalvinizmom, v 18. storočí prebiehalo kultúrne vyrovnávanie, v 19. storočí zas napodobňovanie latinskej teológie, umenia (ikony sa podobali latinským obrazom, stavali sa tzv. tereziánske chrámy), uhorského vlastenectva (eufemistické pomenovanie maďarského nacionalizmu), v 20. storočí dominovalo hľadanie etnických koreňov zdôrazňovaním rusínskej, ukrajinskej alebo slovenskej autochtónnosti, zdôrazňovalo sa znášanie spoločného údelu proticirkevnej politiky štátu, v 21. storočí sa hľadajú duchovné korene.¹³ Slovenskí gréckokatolíci sa prihlásili k cyrilo-metodskej tradícii, ktorá bola ešte na prelome 19. a 20. storočia vnímaná skôr ako latinské dedičstvo, hoci vo svete sa k nemu hlásili gréckokatolíci v niekoľkých krajinách. Cyrilo-metodská idea viedla ku kreatívnemu zrodeniu myšlienky o priamej kontinuite s veľkomoravskou cirkvou; ide však o kultúrny jav nazývaný interkulturácia a má teologické, pastoračné ciele, nejde o historickú interpretáciu.

V roku 1950 bola gréckokatolícka cirkev „zrušená“ po tzv. Prešovskom sode v rámci tzv. Akcie P. Následne zohrala latinská cirkev kľúčovú úlohu univerzálneho katolíckeho spoločenstva, keď prijala a starala sa o gréckokatolíkov, ktorí odmietli stať sa pravoslávny. Išlo o tých veriacich, ktorí svoju vieru pokladali za katolícku, nešlo im „len“ o obrad, ktorý v tomto kontexte bol atribútom kultúry. Kľúčové osobnosti gréckokatolíckej inteligencie boli nespravodlivo väznené, alebo museli odísť do vyhnanstva do českého pohraničia v rámci Akcie 100, alebo sa siahli z verejného života zo zdravotných a emeritných dôvodov. Táto absurdná doba trvala do obnovenia gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968, ale všetky krivdy už nebolo možné napraviť.

Po Druhom vatikánskom koncile sa v rímskokatolíckej cirkvi prehlbil záujem o kresťanský Východ na najvyššej úrovni. Vznikla Kongregácia pre východné cirkvi, ktorá primárne zastrešuje všetky východné cirkevné spoločenstvá. Kľúčovou úlohou bola kodifikácia Kódexu kánonov východných cirkví, ktorý bol promulgovaný v roku 1990.

Na Slovensku po roku 1989 prešla gréckokatolícka cirkev novou etapou vývoja. Patrí k nej vonkajšia obnova, konštituovanie a zveľadenie cirkevnej organizácie, tiež hľadanie vlastných koreňov. Nateraz sa javí ako hľadanie vonkajších znakov (oblečenie podľa pravoslávnych vzorov, stavba nových chrámov, maľovanie ikon podľa gréckych vzorov – na odlíšenie od predchádzajúceho vývoja), budovanie vlastnej autority na nedávnej martýrskej minulosti (blahorečenie mučeníkov z obdobia komunistickej neslobody). Ako pridaná hodnota sa objavuje záujem o východnú patológiu, hoci to isté urobil už dávno i Západ (veľa lekcii druhého čítania v liturgii hodín – breviári pochádza práve od východných cirkevných otcov). Autentická miestna karpatská tradícia je však stále len málo prebádanou a zživotnenou. Tieto pramene systematicky vedecky sprístupňuje aj SÚJS SAV.¹⁴ Ide napr. o Užhorodský rukopisný Pseudozonar,¹⁵ Štatúty Mukačev-

¹² Východné teologické dedičstvo je inšpiratívne aj pre protestantské prostredie. Pozri Svatoň, R.: Dteky kresťanského Východu v protestantské teológii 20. století. Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018, 245 s.

¹³ Porov. Taft, R. F.: Katolicizmus východného obradu. Jeho dedičstvo a poslanie. Košice – Bratislava: Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka – Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2007, 48 s.

¹⁴ Žeňuch, P.: Prameň ako východisko kultúrnej pamäti: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. In Slavica Slovaca, 2020, roč. 55, č. 3, s. 482-493 a tiež Žeňuch, P.: Cyrilské písomníctvo na Slovensku v kontexte aktuálnych výskumov. In Žeňuch, P. a kol.: Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV, 2019, s. 11-30.

¹⁵ Žeňuch, P. (red., ed.): Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mnišského a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. Ужгородський рукописний Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae V. Bratislava – Москва – София – Košice: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт российской истории РАН – Кирило-

ského gréckokatolíckeho biskupstva,¹⁶ Rukoväť cirkevných dejín,¹⁷ Obraz mníšskeho života.¹⁸ Tie poukazujú na jednu a jedinou spirituálnu líniu, ktorá nebola Užhorodskou úniou ani prerušená ani zničená, ale pokračovala, zveľaďovala sa. Dejiny svedčia o napredovaní, keď sa obidve spoločnosti, východné i západné, priblížili alebo dotkli ako tangenty. To však bolo možné len vtedy, keď samé zveľaďovali vlastné duchovné a kultúrne dedičstvo, ktorým potom obohatili toho druhého. Spoločné tangenty a prieniky záujmov latinskej a západnej cirkvi pod Karpatmi boli v konečnom dôsledku vždy vzájomne prospešné, viedli k intelektuálnemu, náboženskému a kultúrnemu obohateniu, k očiste historickej pamäte i revitalizácii morálnych a duchovných hodnôt.

Латинско-византийское сожителство под Карпатами как возможность ревитализации ценностей

Петер Зубко

Латинская и византийская церкви сосуществуют в регионе под Карпатами уже несколько веков. Эта область прошла своим собственным путем исторического развития, в котором можно выделить несколько этапов. Самой важной вехой этого развития было создание греко-католической церкви в результате заключения Ужгородской унии в 1646 году. Как и везде на целом свете, под Карпатами тоже возникали разнообразные критические ситуации и напряженность во взаимоотношениях конфессиональных и этнических сообществ. В конечном итоге подобные напряженности оказались полезными для обеих сторон. Интерес к оппоненту и презентация собственной системы ценностей внесли свой вклад в духовную и культурную коммуникацию. В результате явной конкуренции каждое сообщество было вынуждено укреплять свое собственное самосознание и углублять историческую память. Однако при важнейших исторических событиях обе группы объединяли свои силы и выступали единым фронтом против внешних врагов церкви. Соприкосновение и пересечение интересов латинской и восточной церкви под Карпатами в конечном итоге всегда было выгодно обеим сторонам. В настоящей статье рассмотрен этот второстепенный аспект взаимоотношений между латинской и византийской конфессиональной средой в регионе под Карпатами.

методически научен център БАН – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka Teologickej fakulty TU, 2018, 448 s.

¹⁶ Zubko, P. – Žeňuch, P.: Diecézne štatúty Michala Manuela Olšavského z rokov 1752–1758. In: Slavica Slovaca, 2019, roč. 54, č. 3-4 (supplementum), s. 5-100.

¹⁷ Žeňuch, P. – Zubko, P.: Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae VIII. Bratislava: Veda – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2021, 464 s.

¹⁸ Wilšínská, L.: Joannikij Juraj Bazilovič: Imago Vitae Monasticae / Obraz mníšskeho života: Štúdia a preklad. In: Slavica Slovaca, 2020, roč. 55, č. 4 (supplementum), s. 3-226.

ГАЛИНА СЕРАФИМОВНА БАРАНКОВА*

Кризисные явления в древнерусской книжной культуре XIII–XV веков: сохранение традиций и инновации

BARANKOVA, G. S.: Crisis phenomena in the ancient Russian book culture of the 13th–15th centuries: preservation of tradition and innovations. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 409–419 (Bratislava)

In the article, two trends in the history of Russian bookwork are traced on the material of manuscripts of the 13th–15th centuries. One trend is related to the preservation of book traditions of the 11th–13th centuries and a reference to the works of Old Russian writers of the preceding period. Anthologies of Old Russian original and translated works are being compiled. Manuscript scribes show great interest in the works of Cyril of Turov and Metropolitan Hilarion. The crisis generates new phenomena in church life: an Early Russian redaction of the *Kormchaya* appears. Local needs were taken into account in the creation of the new legal code of rules and articles. The second issue discussed in the article is related to the manifestations of the second South Slavic influence in Russian bookishness. It notes the coexistence of two spelling norms – early Old Russian and the new Middle Bulgarian (Tárnovský). The choice of this norm depended largely on the redaction of the rewritten text.

Manuscripts, crisis phenomena, Old Russian writers, scribes, second South Slavic influence, spelling

XIII век с его бурными событиями, связанными с монголо-татарским нашествием, породил глубокий кризис в древнерусской жизни. Это было время тяжелых испытаний для древнерусской культуры в целом и книжной культуры в частности. Уничтожение городов, памятников древнерусского искусства, рукописного наследия, – этим далеко не исчерпывается урон, нанесенный высокой культуре домонгольского периода. Кризис явился началом разделения единой древнерусской народности на русскую, украинскую и белорусскую, что впоследствии отразилось и на становлении собственной национальной книжности.

Возрождение древнерусских городов начинается лишь с середины XIV века. Необходимость обороны консолидировала русские силы, способствовала объединению русских земель, формированию русской народности. Другим, более поздним по времени процессом, оказавшим большое влияние на развитие древнерусской культуры и самосознания, явилось падение Византийской империи. Установление турецкого владычества на Балканах было страшной угрозой для славян и вызвало новые кризисные явления в славянском мире, однако Московская Русь в это время во многом преодолела кризис XIII–XIV веков и приняла на себя функции центра православия, что во многом усилило ее значение в мире.

То новое, что появилось во второй половине XIII в. в книжной культуре в результате ожесточенной борьбы русского народа с захватчиками, описано достаточно полно: это высокий патриотизм, выразившийся в воинских повестях, таких как *Повесть о житии Александра Невского*, летописных повестях об осаде и гибели русских городов, *Повесть о битве на Калке*, *Слове о погибели русской земли*, *Повесть о разорении Рязани Батыем*

* Галина Серафимовна Баранкова, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2.

и других. Кроме того, это идея сильной княжеской власти, необходимая для отпора врагов, развиваемая в агиографических произведениях, наконец, это тема Божьей кары за многочисленные грехи народа, представленная в Словах Серапиона Владимирского.

Однако нельзя упрощенно представлять, что кризисные явления породили в древнерусской книжности только произведения, связанные с борьбой с монголо-татарами: воинские повести и тому подобные произведения. Во второй половине XIII века явственно прослеживается еще одна тенденция, связанная с продолжением традиций древнерусской книжности предшествующего, докризисного периода. В связи с этим интересно отметить постоянное обращение русских книжников к творчеству наиболее талантливого и плодovitого древнерусского писателя XII в. Кирилла Туровского. Так, во второй половине XIII в. был составлен сборник, в который вошли торжественные Слова Кирилла наряду со Словами Кирилла Иерусалимского и Поучениями Иоанна Златоуста. Этот сборник Слов и Поучений РНБ, Ф. п. I.39 (Толстовский сборник) сохранил самые ранние тексты торжественных Слов Кирилла. Не исключено, что сам сборник может иметь ростовское происхождение (характерных языковых черт, позволяющих локализовать рукопись, в ней не обнаруживается), так как в Ростове находилась богатейшая библиотека ростовского епископа Кирилла I, которая была известна еще в XIV в. Как известно, северо-восток Руси становится в это время одним из ведущих древнерусских книжных центров. Правописание сборника сохраняет основные орфографические черты, присущие восточнославянским рукописям XIII в.

Еще один сборник, относящийся к тому же периоду, т.е. ко второй половине XIII в., свидетельствует о непреходящем интересе к молитвословию Кирилла Туровского. Это Ярославский сборник молитв (Ярославский музей-заповедник, № 15481), в числе которых молитвы Туровского святителя. На основании анализа молитв этого сборника иеромонах Далмат (Юдин) считает возможным говорить о том, что Кирилл Туровский предстает перед нами не только как русский Златоуст, но и как создатель частного молитвенного обихода на Руси.¹ Исследователи рассматривают этот сборник как предназначенный прежде всего для монастырского пользования. Однако не исключено, что тяжелые испытания, связанные с разрушением городов и селений, массовая гибель людей, многочисленные бедствия, обрушившиеся на народ, вызвали всплеск интереса к молитвословию Кирилла. А обращение к его молитвам могло явиться своего рода защитой от бед и носить спасительный характер. Об этом может свидетельствовать запись в Часослове: «Должень бо есть мнихъ за весь миръ молитися и сотворивъ молитву. Тако коньчавъ уставъ сии убогый Кириль. Тако бо достоить мниху работати Богови, не тъкмо за своя молится Богу, но и за чюжия и за врагы, и не за едины крестьяны, но и за поганья, да быша обратилися къ Богу, и на бѣсы, да быша имъ не створили пакости» (л. 162). Диалектная принадлежность Ярославского сборника должна стать предметом детального исследования. М. Н. Сперанский с уверенностью характеризовал его как южнорусскую по происхождению рукопись, отмечая при этом случаи мены ъ /е в суффиксе -ѣііе, а также в других случаях, написания -ью, ыи и переход редуцированных в гласные полного образования (вокоусивъ, избобранныя), что, несомненно, еще не говорит о ее киевском происхождении. М. Н. Сперанский считал, что рукопись с юга Руси попала на северо-восток, в богатую Ростовскую библиотеку и много позже в собрание библиотеки Спасо-Преображенского монастыря.²

¹ Далмат (Юдин), иером.: Неопубликованные материалы и исследования академика М. Н. Сперанского, посвященные Ярославскому Часослову (XIII в.). In: Слово и образ, 2020, № 1(2), с. 72.

² Сперанский, М. Н.: Ярославський збірник XIII в. In: Науковий збірник за рік 1924. Записки Всеукраїнської АН. Київ, 1925, т. 19, с. 29-36.

Еще одним автором домонгольского периода, к которому обращались древнерусские книжники XIII в., был митрополит Иларион, отрывок из Слова о Законе и Благодати которого содержится в отрывке в сборнике также второй половины XIII в. (БАН, 4.9.37, Финл. 38).

В условиях глубокого кризиса ведущая роль в культурном развитии Руси принадлежала церкви. Кризисные явления зачастую порождают фигуры, способные предложить новые пути выхода из них. Такой личностью стал киевский митрополит Кирилл II, по инициативе которого во второй половине XIII в. была начата огромная работа по созданию Ранней русской редакции Кормчей книги. Причем это было не простое восстановление церковно-юридических памятников, частично пострадавших или утраченных в период монгольского нашествия, а создание принципиально новой редакции Кормчей книги, возникшей в результате соединения правил Древнеславянской кормчей (ее старший список Ефремовский XII в.) и толкований к ним из Сербской кормчей, а также включения в Русскую редакцию ряда древнерусских и некоторых южнославянских статей. Это предприятие имело огромное значение не только для канонической литературы и возобновления традиций, связанных с переписыванием Кормчих книг (напомним, что как Древнеславянская, так и Сербская кормчие продолжали активно переписываться в этот период, так, в 1284 г. была написана Рязанская кормчая сербской редакции). Не менее существенным фактом для древнерусской книжности явилось обращение книжников к ранним древнерусским сборникам, содержащим статьи по указанной тематике. Особенно важно, что в Русскую редакцию на самом раннем ее этапе (что отражено в оглавлении Кормчей) вошли важные в церковно-юридическом отношении Правило Иоанна II, митрополита Русского, Кириково Вопрошание и Правила Кирилла, митрополита Русского. Однако в таком виде до нас текст Кормчей не дошел. Проведенное текстологическое исследование, осуществленное при подготовке к изданию старшего списка Ранней русской редакции Новгородской кормчей 1282 г. (ГИМ, собр. Синодальное № 132) авторским коллективом под руководством М. В. Корогодиной, подтвердило разделение Ранней русской редакции на две группы (изводы, согласно терминологии Щапова), предложенные Я. Н. Щаповым при типологической классификации: более древнюю Волынскую и Новгородско-Варсонофьевскую.³ Включение древнерусских статей в текст Ранней русской редакции Кормчей представляет интерес прежде всего как с точки зрения их авторитетности для древнерусского церковного права в кризисный период истории, так и с точки зрения интереса к этим памятникам на местах. В этом отношении показательной является западно-русская Волынская группа списков Кормчей. Эта группа практически устранила из своего состава древнерусские произведения, которые так или иначе могут быть связаны с Новгородом – в ней отсутствует Кириково Вопрошание, а также правило митрополита Кирилла, содержащее ряд указаний на новгородскую область, при сохранении единственного древнерусского произведения – Правил митрополита Иоанна. Примечательно, что из Варсонофьевской кормчей XIV в., происхождение которой связывают с Северо-Восточным ареалом Руси, Кириково Вопрошание было также исключено. Таким образом, в новых условиях при создании обновленного церковно-юридического свода правил и статей учитывались местные потребности и формировался новый взгляд на уже существовавшие произведения домонгольского периода. В известном смысле наблюдается противопоставление северо-западной книжной традиции, представленной Новгородским списком кормчей 1282

³ Щапов, Я. Н.: Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. Москва: Наука, 1978, с. 270–275.

г. и псковским Тихомировским списком и близкой ей северо-восточной традицией, пополнившей Кормчую новыми статьями, западно-русской книжной канонической практике. В то же время на втором этапе составления Кормчей русской редакции (предположительно, это конец 70-х начало 80-х годов) она пополнилась еще рядом статей, в том числе правилами для монахов, епитимийниками, но самое примечательное, что в состав этой Кормчей было включено Сказание о черноризском чине Кирилла Туровского. Таким образом востребованность и авторитет этого писателя на протяжении всего XIII века оставался очень высок, и постоянное обращение к его произведениям было не случайным.

Вторым предметом обсуждения, связанным с кризисными явлениями в русской книжности конца XIV–XV вв., является вопрос второго южнославянского влияния, касающийся больших изменений, появившихся в ней в указанный период. Положение о втором южнославянском влиянии впервые было сформулировано А. И. Соболевским,⁴ который считал, что его истоки заключались в восстановлении культурных связей восточных славян с южными, с завоеваниями Балкан турками и деятельностью приехавших на Русь южнославянских книжников. Основными моментами в этом процессе ученый называл увеличение корпуса пришедших на Русь текстов, в том числе новых переводов, а также существенные изменения в графике и орфографии рукописей, распространение нового типа письма (полуустава), постановки новых надстрочных знаков и знаков пунктуации. Интересно замечание Соболевского о том, что следствием этого этапа в развитии древнерусской книжности явилось стирание ее местных особенностей. Впоследствии этой проблемой занимались многие отечественные и зарубежные слависты; постановке вопросов, связанных с изучением названного явления, посвящена работа Д. С. Лихачева.⁵

Однако эта точка зрения на рассматриваемое явление была пересмотрена в трудах Л. П. Жуковской, отрицавшей факт существования второго южнославянского влияния, называвшей само явление грецизацией и архаизацией и писавшей, что «время распространения в русской письменности орфографических особенностей, сходных с орфографией южнославянских рукописей, определяется примерно на век позже, чем это принято в нашей литературе вопроса»,⁶ т. е. она относила это явление ко второй половине XV и всему XVI в.⁷ Этот вывод Жуковской вызвал неоднозначную оценку у специалистов. Мнения разделились: одни слависты (в том числе Д. Ворт, Т. М. Николаева) поддержали его, считая, что «лингвокультурные явления данного периода в истории русского литературного языка следует считать не столько иноязычными (инославянскими), сколько автохтонными (архаизирующими или псевдоклассическими)».⁸ Другие, признавая сам

⁴ Соболевский, А. И.: Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV–XV вв. Санкт-Петербург, 1894. См. также Соболевский, А. И.: История русского литературного языка. Ленинград: Наука, 1980. Приложение 2, с. 147–158.

⁵ Лихачев, Д. С.: Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. Москва: Издательство АН СССР, 1958, 67 с.

⁶ Жуковская, Л. П.: О южнославянском влиянии XIV–XV вв.: На материале проложного Жития Евгении. In Демина, Е. И – Чешко, Е. В. (eds.): Язык и письменность среднеболгарского периода. Москва: Наука, 1982, с. 50.

⁷ См. об этом также: Жуковская, Л. П.: К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность (Житие Анисы по спискам 1282–1632 гг.) In Демьянов, В. Г. – Дубровина, В. Ф. (eds.): История русского языка: Исследования и тексты. Москва: Наука, 1982, с. 227–287; Жуковская, Л. П.: Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV–1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние»). In Жуковская, Л. П. (ed.): Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. Москва: Наука, 1987, с. 144–176 и другие работы этого автора.

⁸ Worth, D.: Так называемое «второе южнославянское влияние» в истории русского литературного языка. In: Резюме докладов и письменных сообщений: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. Москва: Наука, с. 222–223; см. также Николаева, Т. М.: Нерешенные проблемы истории русского литературного языка. In: Ученые записки Казанского государственного университета, 2008, т. 150, кн. 6, с. 266–272.

факт этого явления, смотрят на него по-разному. Р. Пикио предпочитает говорить не о влиянии одной литературы на другую, а «о разных фазах одного эволюционного процесса» и подчеркивает церковнославянское единство славянских литератур.⁹ Современные ученые отмечают также появление в этот период нового стиля в древнерусской литературе – так называемого стиля плетения словес, связанного с общими процессами, происходящими в литературе южных и восточных славян в указанный период. В. М. Живов видит в феномене второго южнославянского влияния попытку создания православной ойкумены со своей идеологией и унифицированным языком.¹⁰ Комплекс содержательных статей о втором южнославянском влиянии был написан А. А. Туриловым, который отмечал асинхронность проявлений признаков влияния и предложил свою периодизацию этого явления.¹¹

С нашей точки зрения более взвешенным представляется подход к явлению архаизации как к одному из процессов, имевших место в восточнославянской книжной культуре, которое происходило значительно раньше, чем во второй половине XV в. и в большой степени было связано с обращением к репертуару древнерусской книжности домонгольского периода.¹² Другим же, несомненно, стало направление, вызванное распространением в восточнославянской книжности значительного числа новых южнославянских переводных и оригинальных текстов в новой среднеболгарской орфографии. Однако проявления этого процесса в русской книжности, особенно по разным регионам, представляют довольно сложную и во многом еще не изученную картину. При этом, обсуждая вопрос о сохранении традиционного и появившихся инновациях в русской книжности, нужно говорить не только о новой графике и орфографии рукописей, но и о содержательной стороне памятников. Оба процесса были порождены преодолением кризисных явлений в общественной жизни набирающего силу русского государства. Одно из них диктовалось внутренними потребностями собственного развития, другое – в большей степени было ориентировано на внешние связи.

С тезисом о собственном развитии книжной традиции, связанным с получением автокефалии русской церкви (1448 г.), падением Константинополя в 1453 г., когда возникает почва для появления идеи «Москва третий Рим», нельзя не согласиться. Но нельзя упускать из виду, что в том же XV в., а не только в более поздний период, о котором говорила Л. П. Жуковская, мы имеем не менее важную тенденцию в развитии древнерусской книжности – а именно продолжение книгописной традиции, связанной с обращением к произведениям домонгольского периода с сохранением при переписывании этих текстов старых графико-орфографических норм. Эта тенденция сохранится и на протяжении всего XV и отчасти XVI века.

В качестве одного из наиболее ярких примеров обращения к древнерусским книжным традициям домонгольского периода в начале XV в. может служить один из интереснейших сборников этого периода – Софийский (РНБ, собр. Софийское № 1285 первой тре-

⁹ Пикио, Р.: История древнерусской литературы. Москва: Крузь, 2002, с. 129.

¹⁰ Живов, В. М.: Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским литературным языкам в XV–XVI вв. In Толстой, Н. И. (ed.): Славянское языкознание: Доклады российской делегации. XI Международный съезд славистов, Братислава, сентябрь 1993 г. Москва: Наука, 1993, с. 118.

¹¹ См. статьи этого автора по указанной проблематике: Турилов, А. А.: Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение и культура славян: Этюды и характеристики. IV. «Второе южнославянское влияние» и русская культура XIV–XVI вв. Москва: Знак, 2012, с. 519–755.

¹² См. об этом также Турилов, А. А.: Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV в. и «второе южнославянское влияние» (примечание 18). In Турилов, А. А.: Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение и культура славян: Этюды и характеристики..., с. 532.

ти XV в.), представляющий собой своеобразную антологию разного рода оригинальных и переводных древнеславянских и древнерусских сочинений, в их числе большая подборка статей из Изборника Святослава 1073 г., догматические главы Богословия Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского, учительные статьи, древнерусские поучения, антиязыческие и антилатинские статьи.¹³ В Софийском сборнике представлены фрагменты переводов, в том числе древнерусских, ранее неизвестных в науке: отрывки из Андриант и переводы из Шестоднева Севериана Гавальского. Его редактор-составитель руководствовался идеями составителей сборников старшего периода, имел в своем распоряжении древнейшие тексты. Сборник по своим диалектным чертам имеет выраженное новгородское правописание.

Графико-орфографическая система письма Софийского сборника позволяет предположить, что рассматриваемый сборник в основной своей части был переписан с древнего восточнославянского оригинала, сохранившего правописные черты XII–I-й полов. XIII в. Новые написания, связанные со вторым южнославянским влиянием, в рукописи редки (это единичное число примеров употребления **ї** перед буквами гласных, написание буквы **ѡ** с перевернутой головкой и ее употребление почти всегда в числовом значении, исключения единичны). В текстах довольно последовательно пишется диграф **оу** как в начале слов, так и в середине после букв согласных (написания с «уком») единичны и отмечаются только на конце строки), в то же время встречаются немногочисленные написания монографа **ѣ**, в том числе на конце строки. Буква **ѡ** употребляется только в начале слова и никогда после букв согласных, **ѣ** вообще отсутствует. К числу ранних древнерусских черт относится также употребление **ж** на месте этимологического сочетания *dj. В сочетаниях редуцированных с плавными, когда редуцированный предшествует плавному, редуцированный (или проясненный гласный) всегда пишется по-восточнославянски: **мѣртваѣи, дѣрзновение, ѡсквърнити** и т.п., написания с **жд** немногочисленны и приходятся в основном на текст Богословия. Широко представлены полногласия, архаические грамматические формы. Таким образом, и само содержание сборника, и его правописные нормы имели ярко выраженный архаический характер и были почти полностью ориентированы на восточнославянские традиции, существовавшие в ранний период древнерусской книжности.

Подобную картину можно видеть на примере списка Слова о законе и благодати митрополита Илариона (ГИМ, собр. Синодальное № 591 третьей четв. XV в.), сохранившего не только ранний текст памятника, но во многом и его раннее правописание. В то же время неполный набор орфограмм, связанных со вторым южнославянским влиянием, в этом списке все же присутствует: это употребление **ж**, «зияние», т.е. написание нейотированного **а** перед буквами гласных (**всѣа, оутѣаенаа, безвѣстнаа** и под.), написание **жд** на месте этимологического сочетания *dj, написания с **ї** перед буквами гласных, реже – согласных.¹⁴ В несохранившемся оригинале Мусин-Пушкинского списка Слова о Законе и благодати 1414 г., если судить по изданию В. И. Срезневского его копии (или копии с копии), выполненной в XIX в.,¹⁵ древнерусские орфографические особенности преобладали. Это употребление **ж** < *dj, буквы **ѣ**, отсутствие **ї** и «зияния», употребление диграфа

¹³ Его издание см.: Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в. Софийский сборник. Издание подготовили Г. С. Баранкова, Н. В. Савельева, О. С. Сапожникова. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2013. 539 с.

¹⁴ Молдован, А. М.: «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. Киев: Наукова думка, 1984, с. 38-65.

¹⁵ Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX-го века. Издал Вс. Срезневский. Приложение к LXXII тому Записок Императорской Академии наук. Санкт-Петербург, 1893, с. 32-68.

оу в начале слова, а буквы у после согласных, наличие древнерусских причастных форм (спячего), полногласных форм.

При анализе книжного репертуара, поступившего на Русь в конце XIV–нач. XV в., обычно анализируются новые южнославянские переводные и оригинальные тексты. Однако интересно сопоставить древнеболгарские произведения, ранее уже существовавшие в XI–XIII вв. в древнерусской книжности, с новыми болгарскими редакциями. В этом отношении перспективно сопоставить раннюю русскую редакцию Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского с поступившей на Русь по видимому в конце XIV в. второй болгарской редакцией этого памятника. Несмотря на то, что старшие русские списки Шестоднева датируются только XV в., проведенное текстологическое исследование памятника позволило установить существование его ранней русской редакции, вероятнее всего возникшей в XI–XII вв. Лингвистический анализ показал, что эта редакция сохранила в своем правое писании типичные русские орфографические черты, которые не утратились при переписывании в более поздний период истории языка в XVI и XVII вв.¹⁶ Вторая болгарская редакция представлена старшим русским списком ГИМ, собр. Барсова № 90, тр. четв. XV в. (далее Бар-90), а также единственным сохранившимся болгарским списком ГИМ, собр. Синодальное, № 35. Особенно интересно, что в Барсовском списке на л. 336 сохранилась переписанная с антиграфа запись писца 1414 г. (6922) о времени и месте написания рукописи: **Вѣ лѣ^т, ѿ цѣ кѣ написана быша сѧ книги мѣ^тию бѣ^тию по сотворенію бѣ^тию по бытію преж^{дѣ} бывшему сѣ^ти ѿ^т любовопотрѣженію а списаны быша сѧ книги въ градѣ москвѣ въ землѣ словенсѣ^би. при державѣ блговернаго велікаго князя василіа дмѣрееви^ч при архіепі^тѣ фотіи кыевскомѣ всеа рѣ^к а замышленіе^и и строением наставника моего феѡ^дра протопопа роукою же смѣ^тренаго и маломощнаго днака стефана. се же азъ многогрѣшныи и недостойныи покушахсѧ написати сѧ книги ху^д имѣа разоумѣ не имѣа оума добра къ покаанію. іако до^тво въ пустыни ветрѡ^м колѣблимо. но сѧ вса вставляше и на прѣ^дечнаа възвратисѧ. аще сѧ комоу прилѣ^ти сѧ книги чести. а ци вѣ^ду гдѣ вписалсѧ ли сѣ до^тво глѧ. или мысла неподобнаа или забвеніемъ оума моего. ѡбтлгченоу соущу и ѡремененъ печальми. и пѧнствы временными. но вы гдѣ^и и оцѣ^и и братѣа кожо свои дооумѣ^тств^тво исправливаа чтѣ^тте. а не клините. писано бо ѿ блгѣ^тацин тѧ блгѣ^тни а кленѣ^ти тѧ проклѣ^тти.**

Русская орфография записи писца не вызывает сомнений, хотя трудно судить, насколько точно скопировал ее писец со своего антиграфа, в ней представлены некоторые элементы второго южнославянского влияния: «зияние» (всеа, сѧ, днака, имѣа), написания с ѣ, причем не только перед буквами гласных, но и после согласных, ѡ для обозначения ја (неподобнаа, прѣ^дечнаа), наряду с монографом у после букв согласных в ней употребляется и диграф. Однако сравнение этой скопированной с антиграфа записи в рукописи третьей четверти XV мало отличается от оригинальной записи писца 1419 г. в рукописи Лествицы Иоанна Синайского (РНБ, ОСПК ОР Q. п. I.17): **Вѣ лѣ^т .ѿ. цѣ. кѣ индикта .ѿ. написана бжтвѣ^ннаа лѣ^тствица. По блвѣ^нію гна пресчѣ^ннаго фѡ^ттѣа митрополита кѣевскаго и всеа рѣ^к. а замышленьем и състроеньем^и чтѣ^тишаг въ сѣ^нноннѡ^к старца савы. рѣ^кю же послѣ^дна въ дѣ^ацѣхъ стефана.** В этой записи наблюдаются те же случаи «зияния», написания с ѣ перед буквами гласных, с ѡ после согласной, а также широкое якорное е. Таким образом, графико-орфографические особенности второго южнославянского влияния

¹⁶ Шестоднев Иоанна Болгарского. Ранняя русская редакция / Издание подготовила Г. С. Баранкова. Москва: Индрик, 1998, с. 18–39.

отражались и в оригинальных записях древнерусских писцов, хотя и не в полном объеме. Приведенные же в работе Л. П. Жуковской писцовые записи, относящиеся к первой трети XV в. и имеющие к тому же новгородское или псковское происхождение, в которых отсутствуют эти особенности,¹⁷ лишь подтверждают тезис о сосуществовании двух тенденций в названный период – сохранении традиционного написания и инновациях в орфографии.

Правописание русских списков Шестоднева XV в., относящихся к ранней русской редакции, резко отличается по своему характеру от правописания списков второй болгарской редакции, переписанных в этот же период. Первые из них сохраняют в своей орфографии типичные русские черты: в ряде списков отсутствует буква **ж** (ГИМ, собр. Чудовское, № 171, 1492 г., РНБ ф. 550 (ОСРК) № 47, РНБ, собр. Соловецкое № 318), в списке РГБ, собр. Московской Духовной академии, тр. четв. XV в. изредка отмечается неэтимологическое употребление буквы **ж**, однако мены юсов не наблюдается. Во всех списках преобладают восточнославянские написания в сочетаниях типа ***ъртъ**, **ъртъ** (**скъръбъ**, **первовытныи** и т.п.), отмечается последовательная передача ***dj** как **ж**, постоянны написания с начальным **оу** в соответствии с **ю** в южнославянских рукописях (**оужичьныи**, **оуноша**, **оуольникъ**, **оугъ** и т.п.), в области грамматики списки характеризуются наличием большого числа нечленных прилагательных и причастий, что также указывает на древность их протографа. Существование ранней русской редакции в значительно большей степени подтверждается лексико-словообразовательными особенностями списков и их лексической близостью к древнейшему сербскому списку Шестоднева 1263 г. Однако примечательно, что писцы XV и XVI вв., копируя эту редакцию, в значительно меньшей степени использовали графико-орфографические приемы, связанные со вторым южнославянским влиянием.

Русские списки второй болгарской редакции XV в. характеризуются совсем другим набором правописных особенностей, связанных со среднеболгарской орфографической системой. Это списки XV в.: РНБ, собр. Кирилло-Белозерское № 1/126 (Бел-1), РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря № 443 (Вол-443), упомянутый выше список Бар-90, а также список нач. XVI в. (1502 г.?) РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 1186 (Сол-1186) и список XVI в. РГБ, собр. Попова № 162 (Поп-162). В большинстве из них употребляется буква **ж**, при этом в том же Бар-90 и других списках этой редакции нередки случаи смещения юсов (и как отражение этого смещения написания букв **Ѹ**, **ю** вместо **ѡ** и наоборот): **и таже имѡ ѡлюбовѣ къ неплавающимъ плавающимъ звѣзды и къ троеглынымъ и къ четвороглынымъ** Бар-90, л. 128 об., **тажиченъ** Бар-90, л. 132, **нѣ ли то все вѣщагосѡ Ѹма дѣло** Сол-1186, л. 158, Бар-90, л. 129 об., **имже всѡ звѣзды таже зовемъ неплавающая и плавающая поутъ** (вместо **пѡтъ**) Бел-1, л. 93 об. и т.п. Эти написания с меной юсов сохраняются в списках той же редакции в XVI и даже в XVII в.: **въ ѡзинѣ** Поп-162, л. 229 об., **в ѡбѡплымѡ ѡдоли** Поп-162, л. 237 и т.п. Как отражение среднеболгарского правописания наблюдаются примеры написаний с **ѣ** вместо **ѡ**: **премѣнѣть** Бар-90, л. 138, **тавлѣущисѡ** Бар-90, л. 130 об., **землѣ же бѣше невидима** Сол-1186, л. 88. Написания типа ***ъртъ**, **ъртъ** передаются в южнославянском варианте, т. е. редуцированный (или проясненный гласный) пишется чаще всего после плавного. Отмечаются примеры «зияний», последовательное употребление букв **ї**, **ѡ**. Волоколамский список (Вол-443), датируемый последней четвертью XV в., содержит вкладную запись 1502 г. о том, что дьяк великого князя Данило Момырев прислал книгу Шестодневник «**при игуменѣ Данилѣ въ Осифовѣ мастырѣ**». На связь рукописи с московской книгописной мастерской указы-

¹⁷ См. Жуковская, Л. П.: Гречизация и архаизация русского письма..., с. 152-155.

вает миниатюра с изображением Василия Великого, которая представляет копию XV в., сделанную московским иллюстратором с болгарской миниатюры XIV в.¹⁸ Полууставный почерк писца имеет элементы грецизированных написаний и ярко выраженные орфографические особенности второго южнославянского влияния: **дрѣжа**, **крѣмѣщюса**, **вѣтъкы**, **ѡтверѣдивѣса**, **искрѣннаго** (в сочетаниях типа **tъrt*); написания с *ѡ* после букв согласных: **мнѡгы**, **началѡ**, **рѡды**, **хѡщеть**; «зияние»: **великаа**, **морьскаа**, **рыбныа** и т.п.; **жд** в соответствии с **dj*; **ѡ** в начале слов: **ѡдѣ**, **ѡнца** и т.п. Писец Вол-443 не употреблял букву **ж**, однако в тексте видны следы ее употребления в антиграфе списка, имевшем среднеболгарское правописание, ср. **ноу** = **нж**, а также мену юсов, что отразилось на письме: **акы повонѣа** **пловѣщаа** вместо **акы повонню** **пловѣщею** л. 8 об. (**повонь** «река, поток»), **ѡмѣщи** вместо **ѡмлющи**, в списке отмечены пропуски *l*-epentheticum: наряду с **ѡмѣщи**, **ѡѡметѣ** встречается и **ѡѡметѣтъ**. Таким образом, правописный характер списков Шестоднева XV в. был связан не столько со вторым южнославянским влиянием, сколько с орфографической традицией самого переписываемого текста. Обе традиции – ранняя древнерусская правописная норма и новая южнославянская – сосуществовали на равных, однако писцы в большей степени ориентировались на оригинал, с которого они делали свои копии. Ареалом распространения второй болгарской редакции Шестоднева и соответствующих ей норм второго южнославянского влияния можно с достаточной степенью достоверности считать Москву. Возникновение же ранней русской редакции Шестоднева с сохранением ее древнерусского правописания вероятнее всего связано с Новгородом, по крайней мере три из ее старших списков имеют новгородские языковые особенности, четвертый список (РГБ, собр. Гранкова № 46) является близкой копией списка РГБ, собр. Московской Духовной академии № 145.

Зависимость между редакцией текста и его правописанием можно видеть и на примере уже упоминавшихся списков Кормчей Ранней русской редакции: в списках Волынской группы, связанных с юго-западным ареалом ее распространения, проявляются характерные черты второго южнославянского влияния. Один из списков Волынской группы – Арадский (Арадское епископство в Румынии, № 21, XV в.), вероятнее всего, молдавский по происхождению, имеет последовательно проведенное среднеболгарское правописание, что характерно для правописания молдавских рукописей. Не исключено, однако, что его писец мог быть выходцем из юго-западных русских территорий, ибо в местном книгописании также широко использовалась среднеболгарская орфография. Близкой копией Арадского списка является Погодинский список XVI в. (РНБ, собр. Погодина № 234 XVI в.) со значительными следами второго южнославянского влияния в правописании, тогда как Тихомировский список XV в. (ГПНТБ СО РАН, Тихом. Р-539), относящийся к Новгородско-Варсонофьевской группе, продолжает традиции древнерусского правописания. Его в малой степени затронули особенности второго южнославянского влияния, а часть рукописи (лл. 143-153, 285-295) обладает ярко выраженными архаичными особенностями: написанием буквы **ѣ**, **к**, употреблением монографа *у* после букв согласных. Зависимость орфографии от редакции текста особенно наглядно проявляется на правописании Харьковского списка (Харьковский исторический музей, № 21129, XV в.). Его первая часть, как установила М. В. Корогодина, переписана с антиграфа Новгородско-Варсонофьевской группы, а вторая – с Волынского. При этом первая часть датируется серединой XV в., вторая, котор-

¹⁸ Попов, Г. В.: Московская копия конца XV в. с болгарской миниатюры предшествующего столетия. In: Советское славяноведение, 1969, № 1, с. 91-94.

ая восполнила утраченную вторую половину этой рукописи, была создана на рубеже XV–XVI вв.¹⁹ Для первой части рукописи характерно архаичное древнерусское правописание, список практически не затронули особенности второго южнославянского влияния, в нем не употребляется буква **ж**, отсутствуют случаи «зияния», буква **ї** употребляется только в конце строки, ср. **миръскї|га** и **любскїа** л. 11в, **болезнї|** 10а, **в никї|и**, изредка в союзе **їаи**, довольно последовательно пишется буква **ѣ** после согласных, **оу** – в начале слов, то есть его правописание сходно с орфографией Тихомировского списка. Сочетания типа ***ѣѣ** передаются только в восточнославянском варианте и т. п. Вторая часть Харьковского списка, переписанная с протографа Воынской группы, обладает в правописании довольно выраженными признаками второго южнославянского влияния.

Существовала еще одна редкая и вместе с тем ранняя по времени традиция сознательной болгаризации правописания, которая относится к первой четверти XV в. и представлена единичными и вызывающими дискуссию примерами. Это список Торжественника РНБ, ОЛДП F.215, на который в свое время обратил внимание Турилов, а позднее его описала Ж. Л. Левшина,²⁰ содержащий семь Слов Кирилла Туровского. Список интересен тем, что он переписан монахом новгородского Лисицкого монастыря Серапионом с последовательным использованием среднеболгарской (тырновской) орфографии. В связи с этим возникает ряд вопросов и прежде всего – существовал ли для него среднеболгарский оригинал Слов или писец просто следовал правописной среднеболгарской норме. А. А. Турилов, первоначально полагавший, что для сборника существовал среднеболгарский антиграф, впоследствии изменил свое мнение и в настоящее время считает, что в этом случае нужно говорить «о сознательной болгаризации орфографии списка русским писцом».²¹ При этом следует отметить, что большинство известных нам списков Туровского епископа XV–XVI вв. ориентированы на древнерусскую правописную норму. Таков, например, список XV в. РГБ, собр. Пискарева № 92, сохранивший как текст Слов Кирилла Туровского в ранней редакции, так и раннее древнерусское правописание без следов второго южнославянского влияния. В тексте Слов Кирилла последовательно употребляется монограф **ѣ** после букв согласных, отсутствуют буквы **ї**, **ж** и т. п. Список же Серапиона следует рассматривать как одну из попыток писца следовать новомодным правилам, если не предполагать его выучку на Афоне. В связи с этим важным представляется вопрос об отношении писца к переписываемому им тексту. Согласно наблюдениям Ж. Л. Левшиной, монахом Серапионом было полностью или частично переписано еще восемь рукописей, которые также характеризуются последовательно проведенными среднеболгарскими правописными нормами: РГБ, ф. 304.І.собр. Троице-Сергиевой лавры: № 44, перв. пол. XV в.; № 175, 1451 г.; № 687, 1444 г.; № 708, перв. пол. XV в.; № 748, перв. пол. XV в., № 749, перв. пол. XV в.; РНБ: собр. Кирилло-Белозерское XII, перв. четв. XV в., собр. Софийское № 1366, перв. четв. XV в.²²

Таким образом, анализируя кризисные явления в русской книжности XIII в., а затем XIV–XV вв., которые породили разнообразные по своим последствиям тенденции, необ-

¹⁹ Корогодина, М. В.: Кормчие книги XIV–XVII века. Том 1. Исследование. Москва – Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2017, с. 264, 266.

²⁰ Левшина, Ж. Л.: «Болгаризованное» письмо русского книжника первой половины XV века Серапиона и второе южнославянское влияние. In Кистерев, С. Н. (ed.): Очерки феодальной России. Москва – Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2013, вып. 16, с. 3–50.

²¹ Турилов, А. А.: Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV в. и второе южнославянское влияние..., с. 524, 548.

²² Турилов, А. А.: Восточнославянская книжная культура..., с. 36–49.

ходимо, на наш взгляд, учитывать два сосуществовавших направления, одно из которых на протяжении веков было связано с продолжением традиций древнерусской книжности, а другое приводило к поискам новых форм и решений, к смене системы письма, изменениям графико-орфографических приемов, однако не изменяло главное – национальную идентичность древнерусской книжности.

Krízové jazy v staroruskej knižnej kultúre 13.–15. storočia: zachovanie tradícií a ich inovácie

Galina S. Barankovová

V článku sa sledujú dva vývinové aspekty v dejinách ruskej písomnej kultúry na materiáli rukopisov 13.–15. storočia. Jeden aspekt súvisí so zachovaním písomnej tradície 11. – 13. storočia a odkazom na diela starých ruských autorov. V tom čase vznikali zborníky originálneho obsahu a preklady. Podľa znalcov tejto fázy rukopisnej tvorby sa do popredia dostáva najmä záujem o diela Cyrila Turovského a metropolitu Ilariona. Kríza do cirkevného života prináša nové jazy: vzniká raná ruská redakcia Kormčej knihy (nomokánona). Pri tvorbe nového právneho poriadku sa zohľadňujú miestne potreby. Druhý aspekt, o ktorom sa v článku hovorí, súvisí s druhým južnoslovanským vplyvom na ruskú knižnú kultúru. Toto vývinové obdobie charakterizuje koexistencia dvoch pravopisných noriem – ranej staroruskej a novej stredobulharskej (tárnovskej). Voľba pravopisnej normy do značnej miery závisela od redakcie prepisovaného textu.

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА БЕЛЯКОВА*

**«От того Божии гнев на нас и многие казни и последний суд»
(к проблеме осмысления кризисных ситуаций
в православной книжности)¹**

BELYAKOVA, E. V.: „That is why the wrath of God came on us, as well as many executions and the last judgment” (to the issue of comprehending crisis situations in the Orthodox scholarship). *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 420-427 (Bratislava).

The article deals with the theme of God’s punishments in the Old Russian written culture, which combines archaic and Christian perceptions. Shown are *topoi* as common places that pass from one text to another. The texts assert that “God’s wrath” comes for non-observance of the commandments, while the punishment befalls not individuals, but the whole Earth. The Earth is punished by God also for the rulers’ sins. From the Byzantine literary tradition came the theme of the episcopate’s guilt for not keeping the commandments, which was included in the Commandment to the Bishops in the *Kormčaja* of the Russian handwritten version and in the printed one. In the teachings of the episcopate about calamities, there was a constant call to repentance, while in practice there was often a search for the guilty. In the 16th century, the authorities began to apply strict quarantine measures, which were not reflected as a part of cultural tradition and actually contradicted conventional perceptions. The teachings by Patriarch Joseph and Patriarch Nikon about the pestilence demonstrate different ways of approaching this subject.

„God’s wrath”, *topoi* of Old Russian written culture, *Kormčaja*, episcopate, Bishop Serapion of Vladimir, patriarchs Joseph and Nikon.

Для средневековья «кризисные состояния»: «глад, губительство, трус, потоп, огонь, меч, междоусобные брани» – это почти повседневность. Прошения об избавлении от этих напастей постоянно звучат во время православных богослужений. В славянской православной традиции сложились определенные стереотипы восприятия этих бедствий. Неоднократно воспроизводимые в литературных памятниках, они выражают сложный сплав архаичного и христианского сознания.

Кризисные состояния воспринимались в первую очередь как «казни Божии». Этому немало способствовали тексты Ветхого Завета. Для христианского сознания с его представлением о Боге, «не желающим смерти грешников», возникает определенное противоречие в объяснении происхождения зла и Божьего всемогущества («теодицея») и появляется фигура дьявола, понимаемого как источник зла в Божьем мире. Неслучайно на Балканах богомилство с его четким представлением о дьяволе как источнике зла получило широкое распространение и отразилось в фольклоре.²

* Белякова Елена Владимировна, кандидат исторических наук, Институт Российской истории Российской Академии наук. Российская Федерация, 117292, г. Москва, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19, Российский Государственный Гуманитарный Университет, 125047, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

¹ Работа над темой проводилась в рамках проекта, финансируемого РНФ, грант № 20-18-00218.

² Гечева, К.: Богомилство и неговоото отражение в средневековна христианска Европа. Библиография. София: Издателство «Гутенберг», 2007. 389 с.

Возникшие в начальную эпоху славянской книжности тексты, трактовавшие Божии наказания, не только неоднократно воспроизводились, но и перешли в литературу нового времени. В одном из древнейших славянских поучений к священникам – Заповеди Иоанна Златоуста о законе церковном³ говорится о необходимости священникам следить за тем, чтобы паства приходила к церквам, чтобы не вызывать Божий гнев: «Иже не приходит кь святей церкви и не чюет святого Евангелия и не почитает святых икон и книги и праздник святых, разгневается се на нь Бог и вса злаа наведет на нь. Аще ли се поменеть и проиходить въ церковь и почитает слугы Божие и Бог умилосердится на нь и обогатеет и душа его спасет се, и не боится диавола», т.е. посещение церкви трактовалось как способ отвратить Божьи казни.

Статья «Слово о ведре и казнях Божиих» вошла в состав славянского «Златоструя», создание которого связано, согласно «Прилогу» к спискам пространной редакции, с болгарским царем Симеоном.⁴ «Слово о ведре и казнях Божиих» имеет своим прообразом «Слово Григория Богослова о избииении градом». В «Слове о ведре» говорится о живущих в беззаконии, «не помышляющи казни Божия, яже на ны по вся дньи приходят за грехи наша ведром, градем, гладом, морем, бользньми, ратьми, напастьми». Этими казнями Бог «обращает ны к себе», т.е. Божии казни должны напомнить о вечных муках и заставить людей остановить беззакония. Как предполагал А. А. Шахматов, этот текст был переработан пр. Феодосием Печерским в Поучение и использован в известной летописной статье ПВЛ под 1068 г.⁵

В летописи статья была значительно отредактирована, в ней прозвучала не только тема Божьих казней, но и тема земли: «Наводит Бог по гневу своему иноплеменики **на землю**, и тако крушеным им вспомянутъ к Богу; усобная же рать бываетъ от сваженія дьяволя. Бог бо не хоцетъ зла въ чловецех, но блага, а дьявол радуется злomu убийству, кровопролитью, въздвизая свары, зависти, братоненавидения, клеветы. Земли же согрешивши которой любу, то казнитъ Бог смертью, или гладом, или наведениемъ поганых, или ведром, или гусеницею, или инеми казньми Аще ли покаавшеся будемъ, в немже ны Бог велитъ быти, глаголетъ бо намъ пророкомъ: «Обратитесь ко мне всимъ сердцемъ вашим, постом и плачемъ».⁶ В древнерусском летописном тексте появился новый образ «согрешающей земли». Земля – это не только место жительства, это и тесно связанное с ней сообщество проживающих на ней людей. Человек сам часть земли в разных измерениях: «Земля еси и в землю отъидеши» (из канона на погребение). Епископ Владимирский Серапион (1274–1275) в проповеди в связи с землетрясением писал, что «земля, от начала утвержена и неподвижима, повелениемъ Божиимъ ныне движеться, грехы нашими колеблется, безаконья нашего носити не можетъ».⁷

Тема Божьих казней пронизывает древнерусские тексты конца XIII в., в них повторяется мысль о том, что к бедствиям приводит несоблюдение Божьих заповедей. Послание Киевского митрополита Кирилла (Постановление собора 1273 г.) и послания Серапиона Владимирского воспроизводят одни и те же топоры:

³ Jagić, V.: *Sitna gradja za crkveno pravo*. In: *Starine*, 1874, 6, с. 147–151; Белякова, Е. В.: Заповедь Иоанна Златоуста о законе церковном (к проблеме распространения канонических памятников). In: *Stephanos*, 2020, Vol. 41, № 3, с. 27–33.

⁴ Савельева, Н. В. – Турилов, А. А.: *Златоструй*. In: *Православная Энциклопедия*. Т. 20. Москва: 2009, с. 196–198.

⁵ Шахматов, А. А.: *Повесть временных лет и ее источники*. In: *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1940, т. 4, с. 104–111.

⁶ Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей [ПСРЛ]. Т. 1. Москва: 1997, с. 167.

⁷ «Слова» Серапиона Владимирского. In: *Памятники литературы Древней Руси. XIII в.* Москва: «Художественная литература», 1981, с. 440.

Митрополит Кирилл ⁸	Серапион Владимирский ⁹
Кый убо прибыток наследовахом, оставльше Божия правила? Не расея ли ны Бог по лицу вся земля? Не взяти ли быша грады наши? Не падоша ли сильные наши князи острием меча? Не поведени ли быша в плен чада наша? Не запустеша ли святыя божия церкви? Не томими ли есмы на всяк день от безбожных и нечистых поган? Си вся бывают нам, зане не храним правил святых наших и преподобных отец	Чего не приведохомъ на ся? Какія казни от Бога не въсприяхом? Не плѣнена ли бысть земля наша? Не взяти ли быша грады наши? Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиємъ на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнь? Не порабощени быхомъ оставшеи горкою си работою от иноплеменик? Се уже к 40 лѣтъ приближаетъ томление и мука, и дане тяжкыя на ны не престануть, глади, морове живот наших, и в сласть хлѣба своего изъѣсти не можем, и въздыхание наше и печаль сушать кости наша.

Тема наказаний проходит через все послания епископа Серапиона: «Что потом бысть намъ? Не глад ли? не морови ли? не рати ли многыя? Мы же одинако не покаяхомся, дондеже приде на ны язык немилостив попустившию Богу; и землю нашу пусту створша, и грады наши плениша, и церкви святыя разориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша».¹⁰

В это же время в Кормчие русской редакции была включена и Заповедь епископам, которая почти целиком составлена из строк, заимствованных из 137 новеллы Юстиниана (87 глава из Собрания в 93 главах).¹¹

Глава 87 (новелла 137) ¹²	Заповедь епископам о хранении церковных правил ¹³
Хранящии бо священныя каноны владыки Бога помощи съподобляются и си я преступающее сами себе в осужение влагаютъ. Большоумоу же повинни осужению преподобнии епископы, имъ же поручено бысть искати каноны и хранити	Храняще бо священныя каноны, владыки Бога помощи сподобляются, сия ж преступающе, в конечное осужение себе влагаютъ. Божественом бо правилом не схраняемом, различна преступленья бывають: от того Божии гнев на нас и многыя казни и последний суд. Тому же всему повинни суть святители, не бдяще, ни стрегуще винограда, еже есть церкви.

⁸ Русская Историческая Библиотека [РИБ]. Т. 6, № 6, Санкт-Петербург, 1908, с. 86.

⁹ «Слова» Серапиона Владимирского..., с. 444.

¹⁰ «Слова» Серапиона Владимирского..., с. 440.

¹¹ Белякова, Е. В.: К вопросу о судьбе Собрания Новелл Юстиниана в 93 главах в составе славянских Кормчих. In: Russica Romana, 2010, vol. XVII, с. 39-41.

¹² Бенешевич, В. Н.: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. Санкт-Петербург, 1907, с. 796.

¹³ РИБ. Т. 6. № 6, с. 127-128.

Слова о **Божием гневе и многих казнях** отсутствуют в тексте новеллы и являются дополнением русского редактора. Ответственность епископов за сохранение канонів и Божий гнев за несоблюдение канонів оказались тесно связанными в русской книжности.

Необходимо отметить, что Заповедь епископам стала важной составляющей всех Кормчих русской редакции (в Варсонофьевской она встречается два раза, в Софийской редакции – 3 раза). Она вошла и в Печатную Кормчую, хотя отсутствовала в основном протографе – Кормчей Даниловской редакции (ГИМ, Воскр. 28).¹⁴ Включение Заповеди в состав Печатной Кормчей 1653 года обеспечило этому тексту широкую известность и в новое время.

Тема казней от Бога за нарушение канонів звучит и в послании монаха Акиндина, датированном 1312–1315 г. и обращенном к тверскому князю Михаилу Ярославичу: «Разумей боголюбче, державный княже, яко преслушания ради божественных номоканон святых апостол и сборных отеческих вся злая приходять на ны. Не падоша ли силнии наша и ереви наша остреем меча? Не преданы ли быша в полон чада наша в скверней руце? Не осквернена ли быша святая наша в опустение? Быхом в смех и поругание живущих окрест нас языком». ¹⁵ Монах Акиндин добивался суда над митрополитом Петром, обвиняя его в симонии.

Несмотря на призывы воспринимать мор как «Божие наказание» и очищать душу от грехов, как наставлял псковичей митрополит Фотий в 1426 г.,¹⁶ в кризисных ситуациях начинался поиск виноватых в нарушении Божиих законов. В одном поучении упомянутого выше епископа Владимирского Серапиона осуждаются расправы народа над «волхвующими», которых бросали в воду в качестве испытания. В другом он возмущался попытками «утопла или удавленника выгрести». Этим языческим расправам противопоставляется покаяние: «Сим ли Божию казнь хотите утишити? Лучши, братья, престанем от зла, лишимся всех дел злых: разбоя, грабленья, пьянства, прелюбодейства, скупости, лихвы, обиды, татбы, лжива послушства, гнева, ярости, злопоминанья, лжи, клеветы, резоманья. Аз бо грешный всегда учю вы, чада, велю вам каятися».¹⁷

В древнерусских текстах звучит и тема наказания земли за грехи правителей. Самым выразительным является «Слово Святого Василия о судиях и властелях»: «Един тать на всю страну мрзить. Царь не праведен, все слугы под ним безаконны суть».¹⁸ В «Поучении епископлe всем христолубивым князем и всем правоверным християном и боголюбивым»,¹⁹ построенном на новом переводе текста 88 новеллы, обличение правителей занимает существенное место, приводятся слова пророка Михеи: «Судии емлют, князь грабить и изыдаеть. Сильный сокрушаеть немощнаго, заступающего несть».²⁰ Власти обвиняются в том, что от других стран восприняли злые обычаи: «мы же и закон истинн от Бога приимше, розных стран безаконии осквернихомся, обычаи зла от них приемше <...> Виною наша похоти обычаи, еже к ним казнит нас Бог». Обвинение возводится не на чужие страны, а на совершаемый грех: «Не есть кто винен злу, находящему на ны, но един грех и безумие наше».

¹⁴ Белякова, Е. В. – Мошкова, Л. В. – Опарина, Т. А.: Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. Москва – Санкт Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017, с. 210-211.

¹⁵ РИБ, т. 6, № 16, с. 157.

¹⁶ РИБ, т. 6, № 53, с. 469-470.

¹⁷ «Слова» Серапиона Владимирского..., с. 454.

¹⁸ ГИМ, Чуд. 167, Л. 456. О «Слове»: Ржига, В. Ф.: Опыты по истории русской публицистики. In: Труды Отдела древнерусской литературы, 1934, т. 1, с. 43-46.

¹⁹ РИБ, т. 6, № 123, с. 845-856.

²⁰ РИБ, т. 6, № 123, с. 856.

Во время мора и бедствий многие пытались подготовить себя к смерти. В эту подготовку входил монашеский постриг и завещание имени монастырям. Об этом свидетельствует псковская летопись под 1352 г.: «Мнозе идяхоу в монастыри, или мужи или жены, и постризахуся во мнишеский чин и аггельскому образу сподобляхуся, тела и крови Христови причастившеся, и таки въ добре исповедании преставляхуся от всея временныя жизни на он вечный свет к Богу».²¹ О массовом пострижении во время мора писал и митрополит Фотий в упомянутом выше послании. Для прекращения мора, чтобы утолить Божий гнев, возводили в один день «по многим местом» обетные церкви,²² чтобы утолить Божий гнев.

В позднее средневековье и раннее новое время, когда бедствия в стране продолжались, сложившиеся концепты их объяснений не только воспроизводились, но и становились уже предметом обсуждения и споров. Так, причиной казней, наводимых на землю, по-прежнему считались грехи правителей. Иосиф Волоцкий в послании архимандриту Андрониковскому Митрофану утверждает: «Занеже, господине, за государское согрешение, Бог всю землю казнит».²³ Эта же тема обсуждалась Иваном Берсенею и Максимом Греком, что выяснилось уже на суде. «Да Максим жо сказывает: да Берсень жо, господине, мне говорил: «Максим господине, ведаешь и сам, а и мы слыхали у разумных людей: которая земля переставливает обычи свои, и та земля недолго стоит; а здесь у нас старые обычи князь велики переменял, ино на нас которого добра чаяти?» И яз Максим Берсеню молвил: «Господине, котораа земля преступает заповеди Божьи, та и от Бога казни чает...».²⁴

В Никоновской летописи утверждалось, что все казни от Бога для того, чтобы привести людей к покаянию: «Милосердый Богъ паки возвращаше тварь свою на покаяние гладом, мором, нашествием иноплемненных, мразом, громом, мльниачи, сухмени, дожди велицыи; паче бо всего любит и желает спасения человеческого».²⁵

Успешные действия русского войска против Казанского ханства и удачное строительство крепости Свияжска в 1551 г. сменилось мором среди войска. По этому поводу митрополит Макарий написал послание воеводам, объясняя, что гнев Божий вызван безобразиями, творящимися в войсках: «Зрите и разумеите мечь и ярость гнева Божия: колко множество человеческое различными страстьми и казньми и смертоносием и потоплением в нынешнее время скончаваются вас. И аще о сем не уцеломудритесь, и впредь которые милости от Бога чаете? Но молю всех от всея души со слезами: престаните от такового злаго обычая! Или не весте, не сиа ли ради блудные страсти и многа нечестия и законопреступления Божия наведе Бог потоп на вселенную и землю Содомскую и Гоморскую <...>. А вы, о чада мои, честнии велможи и вси подручнии вам, аще будет хто в вас такова творящее, не тако ли Божий гнев наводит на себе и не уже ли начинаеца».²⁶

В апреле 1547 г. в Москве был страшный пожар, уничтоживший значительную часть города. Летописец объяснял это традиционно: «Сие бысть грех ради наших, в наказание нам от Бога послася, за умножение наших согрешений не пощади Бог толико множество святых церквей и образов святых своих; Божиим гневом сие бысть огненное пламя. В един час многое множество народу згореша. 1700 мужеска полу и женска и младенец,

²¹ Псковская 1-я летопись. Архивский 1-й список. In: Псковские летописи. Вып. 1. Москва: Издательство АН СССР, 1941, с. 21.

²² См. напр. Никоновскую летопись под 1417 г.: ПСРЛ, т. XI. Москва, 2000, с. 233.

²³ Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А. А. Зиминой и Я. С. Лурье. Москва – Ленинград: Наука, 1959, с. 176.

²⁴ Акты археографической экспедиции, т. 1. № 172. Санкт Петербург, 1838, с. 142.

²⁵ ПСРЛ, т. XI, с. 233.

²⁶ ПСРЛ, т. 13, с. 182.

множество греша народа по Тверской улице, и по Дмитровке, и на Большом посаде, по Ильинской улице, в садах. Сия вся наведе на ны Бог грех ради наших, понеже множеством съгрешихом и беззаконовахом. Бог же праведным своим судом приводяй нас на покаяние, ово убо пожаром, ово убо голодом, ово же убо ратных нахождением, ово убо мором».²⁷ Страшное бедствие вызвало поиск виновных и жестокую расправу над ними. 26 апреля толпа убила Юрия Глинского, так как его обвинили в поджоге: «Того же месяца 26 в неделю, в пятый день после великого пожару черные люди града Москвы от великия скорби пожарные въсколебашася, яко юроди, и пришедшее в град и на площади убиша камением царева великого князя Юрья Василиевича Глинского и детей боярских многих побиша, а людей княже Юрьевых безчислено побиша и живот князей разграбиша, ркуще безумием своим, яко «вашим зажиганием дворы наши и животы погореша».²⁸

С начала XVI в. в Московской Руси начали применять меры против мора, «внутренние карантин», состоявшие в том, что людям не давали покинуть зараженное место.²⁹ Эти меры вызывали протест как противление Божьей воле, о чем свидетельствует послание старца Филофея дьяку Михаилу Мунехину, датированное издателями 1510–1519 г.: «вы ныне пути заграждаете, дома печатлесте, попом запрещаете к болящим приходить, мертвых тела из града далече измещете». Старец приводил слова из упоминавшегося послания митрополита Фотия, о том, что Божий гнев может утишить только покаяние, и утверждал, что «аще бы от человек сия злоба была, всяко могли противитися ей, аще ли от Бога, то всуе труждаемся противящися Божию повелению».³⁰ Особенный страх вызывал запрет на последнее посещение умирающего его духовным отцом, что закрывало человеку надежду на спасение.

О новых тенденциях в понимании бедствий свидетельствуют сообщения о «лихом поветрии» 1567 года: «Лета 7075 сентября в 1 день в Можайску на Добрейском яму явилось лихое поветрие: умирали люди знаменем. И государь царь и великий князь заставу и сторожу велел того места учинити крепкую, ис тех мест никаких людей к Москве и в Московские города пропускати не велел и Божиим милосердием того же лета в тех местах то лихое поветрие утишилося».³¹

В летописном сообщении не было никаких указаний на Божий гнев, а была сделана попытка назвать болезнь и были указаны предпринятые меры против распространения болезни: не выпускать людей из мест, где распространилось поветрие. Ограничительные меры становились все более устрашающими и были направлены не только против носителей болезни, но и священников, смевших причащать умиравших. Как сообщает Новгородская вторая летопись, в 1572 г. в Новгороде людей «со знаменем смертоносия» «у церкви погребати не велети ... И поставили заставу по улицам и сторожеи, в которой улице человек умереть знаменем и те дворы запирали и с людьми кормили тех людей улицею. И отцем духовным покаивати тех людей знаменных не велели, а учнеть которые священник тех людей и каяти, бояр не доложат, ино тѣх священников велѣли жеци с теми же людьми з болными».³² Такое распоряжение о сжигании духовных отцов вместе с больными могло

²⁷ ПСРЛ, т. 13, с. 154.

²⁸ ПСРЛ, т. 13, с. 154.

²⁹ Васильев, К. Г. – Сегал, А. Е.: История эпидемий в России. Москва: Государственное издательство медицинской литературы, 1960, с. 41.

³⁰ Дополнения к Актам Историческим. Санкт Петербург: Археографическая комиссия, 1846, т. 1, с. 20.

³¹ ПСРЛ, т. XIII, с. 404.

³² Владимирский Летописец. Новгородская Вторая (Архивская) летопись. ПСРЛ, т. 30, с. 159.

появиться только в страшные времена опричнины, когда бессмысленные казни следовали одна за другой.

В XVII в. смертной казнью грозили всем, кто пытался покинуть город во время мора.³³

В 1642 г. в Москве был издан сборник поучений патриарха Иосифа. Это было первое издание поучений действовавшего патриарха.³⁴ Текст Иосифа носил компилятивный характер: он был составлен почти целиком из Поучений к священникам, включенных в Кормчие, а также содержал «Слово о судиях и властелях». Поэтому в сборнике патриарха Иосифа представлены все топоры, относящиеся к Божьему гневу, известные по ранним Кормчим. Так, в них утверждалось, что «недостойнство бо иереиское паче всего сводит на люди гнев Божий» и только соблюдение заповедей может умиловить Бога: «аще сие сохраните... и молитва Ваша услышана будет от Бога и земли нашей от иноверных бесерменских стран брань облегчится и милость Божия на вся страны русския земли умножится, и пагуба и тли и плодом и скотом престанут, и гнев Божий утолится».³⁵

В 1654–1655 г. в Москве была страшная эпидемия чумы. Царь в это время находился в военном походе, патриарх Никон вывез царскую семью из Москвы. Были приняты меры, запрещавшие выезд из Москвы.³⁶ В связи с этими событиями патриарх Никон издал «Слово на моровое поветрие». В отличие от Сборника слов патриарха Иосифа в Слове патриарха Никона не использовались известные древнерусские компиляции на эту тему и это делало текст менее узнаваемым и менее выразительным для читателя, хотя он содержал множество цитат из Ветхого Завета и святых отцов, в частности, был приведен большой фрагмент из ответов Афанасия Александрийского, объясняющий происхождение морового поветрия. Ситуация принимала драматический характер и осложнялась тем, что патриарха Никона обвиняли в том, что моровое поветрие произошло из-за его действий, о чем он и писал в Слове: «А еже в таже мимошедшая лета и моровое поветрие мнози купно и особь собирающиеся о нас глаголаху неподобная, и грехи наша поминающе, их же точию не содеяхом». Отъезд с царской семьей из Москвы также ставили патриарху в вину. В самом начале слова патриарх Никон писал о неясности причин происхождения мора: «От чего, то един Бог Святыи весть и никому о сем знати не належит, разве еже глаголати, яко не бывает злоба, сиречь скорбь, ни во граде, ни в селе, аще не Господь попустит, еже глад, губительства, недуги, и язвы, и иная, о них же много zde писати не належит». Патриарх доказывал, что нет греха в том, что он покинул Москву, потому что «от губительства бежати не точию несть грех, но и воли Божия исполнение». Он призывал людей не искать виновных моровому поветрию, не верить лжепророкам, не судить других, а каяться в собственных грехах, ходить на исповедь, причащаться.³⁷

³³ Васильев, К. Г. – Сегал, А. Е.: История эпидемий в России..., с. 75.

³⁴ Голубцов, А. П.: Вступление в патриаршество и поучение к пастве Иосифа, патриарха Московского. In: Прибавление к Творениям св. Отцов, ч. 42, кн. 4. 1888, с. 344–381; Булычев, А. А.: Поучение на «моровое поветрие» патриарха Иосифа. In: Литература Древней Руси: Источниковедение. Ленинград, 1988, с. 187–196; Баранкова, Г. С. – Белякова, Е. В.: Влияние византийских канонических и учительных текстов на славяно-русскую литературную традицию. In: Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук. Москва: Отделение историко-филологических наук РАН – Институт этнологии и антропологии РАН, 2015, с. 464.

³⁵ Иосиф, patr.: Поучение великаго господина святейшаго Иосифа патриарха Московскаго и всея великия Руси архiereом, и священноиноком и мирским иереом и всему священному чину. Москва, 1642, л. 14–14 об.

³⁶ Высоцкий, Н. Ф.: Чума при Алексее Михайловиче 1654–1655. Казань: Типография Императорского университета, 1879, с. 6; Васильев, К. Г. – Сегал, А. Е.: История эпидемий в России..., с. 75–78.

³⁷ Патриарх Никон: Труды. Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидта. Москва: Издательство Московского университета, 2004.

Подводя итог, можно отметить, что трактовка разного рода бедствий как проявление Божьего гнева проходит через всю русскую средневековую письменность и переходит в печатные издания нового времени. Наказанию подвержены не отдельные люди, а гнев приходит на всю землю. Несмотря на повторявшиеся со стороны епископата призывы к покаянию, во время бедствий имел место поиск виновных и расправа над ними. Здесь соединялись архаичные, идущие от язычества, и христианские представления. В русской книжности сложился концепт о наказании земли за грехи правителей. Другой, более книжный характер, имел концепт о виновности епископов в несохранении церковных правил.

Жестокие меры, предпринимавшиеся в раннее новое время с целью ограничения распространения моров, шли во многом в разрез с традиционными концепциями и не стали в этот период предметом культурного осмысления.

„Preto na nás prišiel Boží hnev, mnohé tresty aj posledný súd“ (k problematike chápania krízových situácií v pravoslávnej literárnej tradícii)

Jelena V. Beľakovová

Článok sa venuje téme Božieho trestu v staroruskej písomnej kultúre, v ktorej sa kombinuje archaické a kresťanské vnímanie sveta. Podľa interpretovaný prameňov tvrdia, že „Boží hnev“ prichádza ako odplata za nedodržavanie prikázaní, zatiaľ čo trest príde nie na jednotlivca, ale na celú Zem. Zem je Bohom potrestaná i za hriechy vládarov. Z byzantskej literárnej tradície sa rozšírila aj predstava o tom, že za nedodržavanie prikázaní zodpovedá biskup, čo sa odrazilo aj v rukopisnom i tlačennom texte ruskej Kormčej knihy. V Ponaučení biskupom sa opakovane poukazovalo na potrebu pokánia, no prakticky sa spravidla hľadal vinník konkrétnej krízy, nešťastia či prírodnej katastrofy. V 16. storočí sa v spojení s morovou epidémiou začali prísne uplatňovať karanténne opatrenia, ktoré boli v rozpore s konvenčným vnímaním sveta. Práve patriarcha Jozef a patriarcha Nikon vo svojich ponaučeníach vysvetľujú spôsoby prekonávania krízy a epidémie.

ЕЛЕНА СЕМЁНОВНА УЗЕНЁВА*

Система ценностей болгар-мусульман региона Фракия в Греции: метаморфозы XXI века

UZENEVA, E. S.: The value system of the Muslim Bulgarians of the Thrace region in Greece: metamorphoses of the XXI century. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, N 3, pp. 428-437 (Bratislava).

The article is devoted to the sociolinguistic and ethnolinguistic analysis of the main values of the minority ethno-cultural group living in a alien confessional, otherwise cultural and other linguistic environment in the Northern Greece. Ethno-cultural borderland, language contacts, minorities, values, Muslim Bulgarians, Thrace, Greece

Ценности играют важнейшую роль не только в жизни каждого отдельного человека, но и всего общества в целом. Ценности являются своеобразным внутренним стержнем человека, концентрируя вокруг себя все его потребности, интересы, идеалы, установки и убеждения, такая же система в обществе является базой его культуры. Проблема ценностей в жизни человека изучается аксиологией, отдельным направлением научных знаний на стыке философии, социологии, психологии и педагогики.¹ В психологии, социологии, религиоведении, культурологии предлагалось множество классификаций ценностей, а специфика их изучения неоднократно описывалась. В лингвистике, этнографии, фольклористике изучение ценностей началось позже, хотя философы, обращавшиеся к этой теме, нередко сводили ее к исследованию семантики слов, обозначающих оценку (красивый и безобразный, плохой и хороший, зло и добро, любить и ненавидеть и пр.). Де факто они занимались лингвистическим изучением понятий. В отношении же традиционной народной культуры это проблема почти не поднималась.²

Проф. Е. Бартминьский отмечал, что «традиционная система ценностей лежит в основе картины мира, которая не только объясняет явления, окружающие носителей традиционной культуры, но во многом определяет их поведение».³ Он выделял аспектный и холистический подход к анализу ценностей: «Согласно первому подходу, ценности входят в язык как отдельный набор языковых фактов, согласно второму, – они относятся ко всему языку».⁴

Важную роль в разработке методики исследования системы ценностей сыграли публикации Люблинской этнолингвистической школы под руководством профессора Е. Барт-

* Елена Семёновна Узенёва, кандидат филологических наук, доцент, заместитель директора, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, 119991 Россия, Москва, Ленинский пр-кт, 32 А.

¹ См. Леонтьев, Д. А.: Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции. In: *Вопросы философии*, 1996, № 4, с. 15-26.

² В статье С. М. Толстой „Категория оценки в языке и тексте“ представлен немногочисленный перечень работ на эту тему польских ученых, в частности проф. Е. Бартминьского, см. Толстая, С. М.: Категория оценки в языке и тексте. In: *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*. Москва: Индрик, 2015, с. 11-32.

³ Бартминьский, Е.: Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. Москва: Индрик, 2005.

⁴ Бартминьский, Е.: Место ценностей в языковой картине мира. In: Седакова, И. А. (ed.): *Эволюция ценностей в языках и культурах*. Москва: Пробел-2000, 2011, с. 51.

миньского (вышло пять томов «Аксиологического лексикона славян и их соседей»)⁵. Однако Люблинский проект по социальным и фундаментальным славянским и европейским ценностям (EUROJOS) ориентирован на современное состояние культуры и не затрагивает вопросов традиционной культуры.

И. А. Седакова занималась изучением метаморфоз социокультурных ценностей, сопоставляя оценку концепта «достойной» жизни в рекламе и СМИ с аксиологией концепта жизнь в экстремальных условиях (на примере «лагерной» прозы),⁶ а также анализируя патриархальную культуру старообрядцев Болгарии и Румынии, где *старость* как элемент системы семейных и родовых ценностей, по мнению автора, по-прежнему имеет высокую значимость.⁷ Под ее редакцией опубликован сборник статей об эволюции ценностей в языках и культурах.⁸

Междисциплинарный и многосторонний анализ аксиологических понятий и ценностных систем в целом ряде славянских традиций в разные исторические периоды стал основной задачей вышедшего в 2019 году международного научного труда «Взгляд на славянскую аксиологию».⁹ Издание стало первым опубликованным совместным научным результатом трехстороннего российско-болгарско-словацкого проекта «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире»¹⁰ (рук. И. А. Седакова), направленного на обнаружение связей, аксиологических схождений и расхождений, уточнение хронологических переходов от ценности к антиценности, выявление национальной специфики ценностных парадигм. За ним последовали вторая и третья коллективные монографии, вышедшие в Братиславе¹¹ и Софии¹² соответственно.

Материал верований, фольклора, запретов и предписаний предоставляет возможность для реконструкции ценностной картины мира традиционного общества, являющейся одной из важнейших семантических категорий культуры. С. М. Толстая в своих работах убедительно показала, что «разработанные логиками и лингвистами понятия и подходы к изучению категорий оценки в принципе могут быть применены к материалу традиционной культуры, необходимо лишь считаться со спецификой языка культуры, его символической природой, ритуальными и магическими функциями».¹³

Значительный вклад в анализ категории оценки и системы ценностей в языке и культуре славянских народов внесли работы представителей Московской этнолингвистической

⁵ Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. Tom 1. – 5. Lublin, 2015 – 2019 (T. 1 – Dom; T. 2 – Europa; T. 3 – Praca; T. 4 – Wolność; T. 5 – Honor).

⁶ Седакова, И. А.: Базовые ценности и их метаморфозы: жизнь (от выживания до «искусства жить»). In: Язык и общество в современной России и других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня 2010 г. Материалы и сообщения. Москва, 2010, с. 492–496.

⁷ Седакова, И. А.: Метаморфозы социокультурных ценностей: вводные замечания. In Седакова, И. А. (ed.): Эволюция ценностей в языках и культурах. Москва: Пробел-2000, 2011, с. 7–18.

⁸ Седакова, И. А. (ed.): Эволюция ценностей в языках и культурах. Москва: Пробел-2000, 2011.

⁹ Седакова, И. А. – Китанова, М. – Женьюх, П. (eds.): Взгляд на славянскую аксиологию. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019. 268 с.

¹⁰ Книга опубликована по проекту РФФИ № 18-512-76003/19 в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED–SW).

¹¹ Седакова, И. А. – Žeňuch, P. – Китанова, М. (eds.): Axiologický výskum slovanských jazykov / Axiological Investigation into the Slavic Languages. Bratislava: VEDA, SAV; Москва: Институт славяноведения РАН, 2019. 224 с.

¹² Китанова, М. – Седакова, И. А. – Женьюх, П. (съст.): Аксиологични проблеми в славянските езици. Традиции и съвременност. София: Издателство на БАН «Проф. Марин Дринов», 2020. 268 с.

¹³ Толстая, С. М.: Категория оценки в языке и тексте. In: Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индик, 2015, с. 11–32. См. также Толстая, С. М.: Язык и культура и язык культуры. In: Живая старина, 2004, № 1, с. 4–7; Толстая, С. М.: Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. Москва: URSS, 2010, с. 155–172.

школы, в частности коллективный труд «Категория оценки и система ценностей в языке и культуре». В статьях сборника рассматривается народная аксиология, мотивы и критерии оценки (оппозиции *свой–чужой*, *мужской–женский*, *свет–тьма*, *sacrum–profanum*), субъекты и объекты оценки, состав, иерархия и классификация ценностей, сакральные и жизненные ценности, отличие традиционной системы ценностей от других систем (современной, религиозной, городской, элитарной).¹⁴ В предисловии к книге академик С. М. Толстая дала определение ценностей с точки зрения традиционной народной культуры: «Под ценностями мы понимаем объекты или концепты, наделенные высокой оценкой, – такие, как Бог, жизнь, здоровье, дом, земля, хлеб, мать, гость и др.»¹⁵ В данной работе мы опираемся именно на такое понимание ценностей.

Настоящая статья посвящена анализу системы ценностей одной из миноритарных этноязыковых и культурно-конфессиональных групп на Балканах, которая проживает в течение длительного времени в иноязычном и ином религиозном окружении среди православных греков. В историческом прошлом это сообщество составляло единое целое с болгарами-мусульманами, живущими ныне в пределах Республики Болгария.

Славяноязычное мусульманское население компактно расселено на южных склонах Родопских гор, относящихся к территории Греции. Села, в которых оно проживает, расположены вблизи городов Ксанти, Гюмюрджина (Комотины) и Дидимотики. Однако значительная часть этого населения по экономическим причинам спустилась в приравнинные и равнинные районы областей Ксанти, Родопы и Эврос. Другая часть переселилась в Турцию, где в отдельных поселениях существуют целые кварталы переселенцев из одного или нескольких южнородопских сел.¹⁶

Этноним *помаки*, имеющий болгарское происхождение, но не принятый в общественном дискурсе в Болгарии ввиду своего пейоративного характера, был введен и продолжает активно употребляться для обсуждения греческой языковой политики по отношению к болгароязычному населению Греции, от него был образован и лингвоним *помакский язык*. Самоназвание носителей этих говоров – *помаки*, реже используется местное родопское название ахряне. Название *помаки* вошло в речь местного мусульманского славяноязычного населения относительно недавно. Ранее в Греции использовали термин *славянофоны*¹⁷ ('говорящие на славянском языке'). Наиболее подходящим и корректным для названия данной культурно-религиозной общности в Северной Греции нам видится термин болгароязычные мусульмане. Греческие ученые, исследовавшие помаков и их традиционные ценности в западной Фракии, приходят к выводу о том, что, несмотря на множество идей об их происхождении и наличие разных видений их идентичности, правильным было бы считать их именно *помаками*.¹⁸

История этого сообщества была цепью кризисных событий. Вероятно, славяне появились здесь в 5–6 вв. н. э. во время массового заселения Балканского полуострова славянскими племенами; в XVII в. прошла исламизация местного славянского населения; 1912–1913 гг. ознаменовались Балканскими войнами. В результате Бухарестского мира

¹⁴ Толстая, С. М. (ed.): Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Москва: Индрик, 2015.

¹⁵ Толстая, С. М. (ed.): Категория оценки и система ценностей в языке и культуре, с. 7.

¹⁶ Митринов, Г.: Языковая ситуация в южных Родопях (области городов Ксанти, Гюмюрджина, Дидимотики). In Узенева, Е. С. (ed.): Славяне-мусульмане на Балканах. Язык, культура, идентичность. Москва: Институт славяноведения РАН, 2014, с. 180.

¹⁷ Во время экспедиций в разговорах с информантами нам встретилось понятие помакофоны.

¹⁸ Varvounis, M. G.: Historical and Ethnological influences on the traditional civilization of Pomaks of the Greek Thrace. Komotini, 2012, с. 11.

эти территории оказываются в юрисдикции Греции, а в 1922 г. была проведена жесткая граница между Грецией и Болгарией. После Второй мировой войны, в 1945 г., полная изоляция помакских деревень Греции от Болгарии была завершена. И лишь с вступлением Болгарии в ЕЭС в 2007 г. границы вновь были открыты.

Отметим, что власти Греции долгое время 1920-е – 1990-е гг. (исключая период болгарского управления в 1941–1944 гг.) вели политику по деболгаризации данного населения. В результате, сегодня степень его отуречивания достаточно высока.

При анализе проблемы ценностей мы опирались как на опубликованные источники, так и собственные полевые материалы, собранные во время двух этнолингвистических экспедиций, осуществленных в 2018 и 2019 гг. Экспедиции проводились совместно с К. А. Климовой, доцентом кафедры новогреческой филологии филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Всего было обследовано: гг. Ксанти и Комотины, 13 сел, опрошено 35 информантов в возрасте от 18 до 75 лет, сделано около 30 часов аудиозаписей.

Экспедиции в Грецию планировались главным образом как этнолингвистические, поэтому при собирательской работе ее участники использовали вопросники, созданные для изучения традиционной культуры, однако автор статьи также опиралась на свой полевой опыт в среде мусульман Болгарии, которых опрашивала, основываясь на материалах вопросника, разработанного А. А. Плотниковой для изучения народной культуры балканославянского ареала.¹⁹ Кроме того, члены экспедиции ставили перед собой задачи социолингвистического обследования выбранных сел, выявления особенностей диалекта, специфической диалектной лексики, фактов межъязыковой интерференции, маркеров идентичности.

Среди местного населения бытует несколько версий их происхождения:

- Автохтонное население (македоняне)
- Фракийцы
- Болгары-мусульмане, составлявшие ранее единый культурно-языковой континуум с помаками южной Болгарии

Наше исследование показало, что носители местных славянских диалектов обладают множественной, многопластовой, «колеблющейся», «мерцающей» идентичностью, что связано с особыми условиями их проживания. Самоидентификация может выглядеть следующим образом:

- Граждане Греции (гражданство)
- Македонцы (регион страны)
- Турки (язык)
- Мусульмане, сунниты (конфессия)
- Помаки (славяноязычные мусульмане, славянофоны, язык – *нашо думенье*) – *наши*

По мнению болгарских диалектологов, говоры этого региона восходят к родопскому и центральнорупскому диалектам болгарского языка.²⁰ В большей степени диалекты сохранились в селах в районе Ксанти, но помимо шести сел Ксантийского округа, язык использовался также в восьми районах области Родопы (округ Гюмюрджини) и в двух районах области Эврос, в округе г. Дидимотико. Согласно нашим сведениям, в настоящее время жители сел, расположенные восточнее Ксанти, почти целиком перешли на турецкий

¹⁹ Плотникова, А. А.: Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (переизд.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2009.

²⁰ Митринов, Г.: Южнородопските български говори в Ксантийско и Гюмюрджинско (по данни от Помашко-гръцки речник на Петрос Теохаридис – Солун 1996). София, 2011, с. 175.

язык, говор помнит только старшее поколение, среднее его понимает, но не может свободно говорить, младшее совсем не владеет им. По данным наших полевых исследований в округе Ксанти, лучше всего местный говор сохранился также в речи представителей старшего поколения, большая часть которых, за исключением женщин, – трилингвы. Пожилые женщины часто не владеют иным идиомом, кроме родного диалекта, и в большинстве своем практически безграмотны. Болгароязычным мусульманам для адаптации к современным условиям необходимо владеть греческим и турецким языками.

Язык является основным фактором в системе ценностей и важнейшим маркером идентичности. Одним из наиболее сложных вопросов для помаков Греции является вопрос выбора языка общения. В этом регионе существует ситуация полиглоссии. Помакский говор используется для повседневного общения на бытовые темы, при этом создается впечатление, что именно он выбирается в руральном помакском сообществе как основной код. Молодое поколение хотя и владеет говором, но в общении между собой постепенно переходит на новогреческий язык (государственный язык страны их проживания, язык образовательной системы). Использование турецкого языка для большинства сел округа Ксанти ограничивается преимущественно религиозной сферой (специфическая исламская лексика) или детерминируется пространством (мечеть, начальная школа, где образование велось на турецком языке). Греческий язык является наиболее распространенным вариантом для бесед на сложные и абстрактные темы, а также он имеет большую популярность среди помаков, проживающих не в селах, а в городе Ксанти. Помимо трех основных языков, которыми оперируют помаки, многим из них также знаком арабский язык, поскольку именно он является ключевым при изучении Корана. Таким образом, у помаков Ксанти наблюдается полиглоссия, что приводит к постоянному переключению языкового кода в процессе повседневной коммуникации, о чем подробно писала в своем социолингвистическом исследовании Е. Адаму.²¹

Ситуация осложняется отсутствием единой кодифицированной языковой базы для языка помаков. Он до сих пор фактически является бесписьменным, несмотря на то, что существует несколько словарей, грамматик и учебников помакского языка. Известны записи помакского с использованием греческой графики, характерным примером является учебник для детей младшего школьного возраста.²² Однако сейчас наиболее актуальным является вариант письма на основе латиницы (очевидно под влиянием турецкого) с применением специальных символов, на котором написан последний учебник, составленный Н. Коккасом.²³ Этот вариант использует и местный патриот С. Караходжа, который занимается продвижением помакской культуры, утверждением их языковой и этнической идентичности и недавно издал книгу своих переводов английской и греческой поэзии на помакский.²⁴

Таким образом, у одной небольшой языковой общности наличествует три варианта письма: на основе греческой азбуки (государственный язык страны проживания), латиницы (обусловлено изучением турецкого, базирующегося ныне на латинице) и кириллицы (примеры единичны и связаны со знанием болгарского литературного языка Р. Караходжой).

²¹ Adamou, E.: Social Networks in Greek Thrace: Language Shift and Language Maintenance. In Lindstedt, J. – Wahlström, M. (eds.): *Balkan Encounters – Old and New Identities in South-Eastern Europe*. SLAVICA HELSINGIENSIA 41. Helsinki, 2012, с. 7-32.

²² Μουμίν, Α. – Ομέρ, Χ.: Πομάτσκου. Κομοτηνή, 1997.

²³ Κόκκας, Ν.: Μαθήματα Πομακικής Γλώσσας. Ξάνθη, 2004.

²⁴ Καραχότζα, Σ.: Μεταφράσεις ελληνικής και αγγλικής ποίησης στην πομακική γλώσσα. Ξάνθη, 2017.

В процессе полевой работы нами были зафиксированы разнообразные ситуации с переключением языковых кодов, подробно описанные К. А. Климовой.²⁵ Использование того или иного языкового кода было во многом обусловлено тем языком, на котором говорили исследователи (греческий и болгарский). На выбор информантами греческого языка влияют и многие другие факторы: возраст информанта, образование, место проживания, сложность и абстрактность обсуждаемой темы и др. Насколько можно судить по интервью с молодыми помаками, учениками старшей школы и студентами университета, в повседневном общении современная молодежь предпочитает использовать либо новогреческий язык с примесью турецких и помакских слов и выражений, либо турецкий язык (для туркоязычных сел Фракии), при этом помакский язык может использоваться в качестве «тайного языка», на котором можно перекинуться парой фраз – так, чтобы не поняли окружающие.²⁶

Некоторые зарубежные ученые считают, что у помаков Греции существует свой литературный микроязык: написаны грамматика и толковый словарь (на основе греческого алфавита), изданы учебники, хрестоматии диалектных текстов (в латинской графике с греческими толкованиями), в отдельных селах велось факультативное преподавание языка, функционируют СМИ на помакском, переводится литература. Так, А. Д. Дуличенко относит помакский к числу литературных микроязыков южной Славии, классифицируя его как периферийно-островной, обслуживающий этническое меньшинство, оказавшееся отрезанным от своего этно-языкового пространства, отмечая, что подобные микроязыки характеризуются пестротой используемого письма и слабой функциональностью.²⁷

Другая точка зрения (болгарские и российские ученые) поддерживает идею существования бесписьменного языка (диалекта, говора).²⁸ Мы также придерживаемся мнения о том, что исследуемый нами языковой идиом относится к южнородопским говорам юго-восточных (рупских) говоров болгарской диалектной зоны. Сами носители часто приводили факт отсутствия собственной азбуки как аргумент в пользу «не существования» помакского языка. В сознании информантов их язык (*нашо думенье*) представляет собой смесь турецкого, греческого и «славянского» языков. Этот факт поддерживает и наличие множественной, «колеблющейся» идентичности помаков, которые, однако, сохраняют свой традиционный уклад и культуру, а помакский говор остается все еще языком семейного общения и традиционной культуры, фольклора.

Отсутствие единого общепринятого алфавита, единой кодификации, обязательного изучения помакского языка в школах, постоянно функционирующих аккредитованных СМИ²⁹ (радио, газет, журналов), а также эпизодически публикующиеся единичные об-

²⁵ Климова, К. А.: Переключение кодов в речевом поведении помаков Ксанти (Северная Греция). In Седатова, И. А. (отв. ред.) – Макарцев, М. М. – Цивьян, Т. В. (ред.): Балканский тезаурус: коммуникация в сложнотрудовых обществах на Балканах. Москва: Институт славяноведения РАН, 2019, с. 102-107.

²⁶ Климова, К. А.: Традиционная культура помаков Фракии в греческом окружении: языковая и культурная интерференция. In: Греция и Кипр: язык, общество, культура. Материалы V Международной научно-практической конференции эллинистов. Москва, 2019, с. 190-195.

²⁷ Дуличенко, А. Д.: Основы славянской филологии. Т. 2. Лингвистическая проблематика. Ополе: 2011, с. 336.

²⁸ См. Митринов, Г.: За критериите при класификацията на славянските литературни микроезици („помашки език“). In: Езикът и социалният опит. 10. Проблеми на социолингвистиката. Международно социолингвистично дружество. София, 2011, с. 346-350; Узенева, Е. С.: О языке болгар-мусульман Северной Греции. In Grković-Major, J. – Korina, N. B. – Newerkla, S. M. – Poljakov, F. B. – Tolstaja, S. M. (Hrsg.): Сборник к юбилею А. Г. Кречмер. Diachronie – Ethnos – Tradition: Studien zur slawischen Sprachgeschichte Festgabe für Anna Kretschmer. Wien – Brno: TRIBUN EU, 2020, с. 117-128.

²⁹ В настоящее время вещание на помакском языке на радио не разрешено греческими властями.

разцы литературы на местном диалекте не дают нам основания считать помакский язык микролитературным языком Южной Славии. Несмотря на наличие отдельных признаков формирования такого языка у помаков, современная ситуация не способствует его существованию и функционированию. Автор придерживается точки зрения о бесписьменном характере местных славянских говоров, употребляющихся исключительно для внутрисемейного и внутрисельского общения.

Ситуация фактической триглоссии, в терминологии Д. Михаила,³⁰ у помаков Греции приводит к формированию сложных процессов, оказывающих влияние на осознанное или неосознанное переключение и на смешение языковых и культурных кодов в процессе коммуникации. Хотя помаки пока еще сохраняют свой язык, традиционный уклад и культуру, однако с сожалением приходится признать, что процессы глобализации и некорректной образовательной политики ведут к тому, что молодежь, за редким исключением, предпочитает не учить свой родной язык, переключаясь на турецкий и греческий, в результате чего создается опасная ситуация полной ассимиляции и исчезновения в ближайшем будущем этого уникального этно-культурного сообщества.

Кризис в обществе затрагивает его различные пласты. Будучи категорией, имеющей когнитивный и эмоциональный характер, он формируется из личных и социальных интеракций. И если модели реакций часто предсказуемы, то их конкретная реализация всегда уникальна. Так, одни повседневные реалии исчезают, другие возникают, а третьи сохраняются, чтобы помочь пережить время перемен.

XXI век стал для болгар-мусульман Греции эпохой новых вызовов и трансформаций, в том числе в системе ценностей, как у недавно весьма закрытого и консервативного сообщества. В разных регионах проживания помаков в Греции в настоящее время наблюдаются различные тенденции в поисках своей идентичности и отношения к религии: от религиозного ренессанса (например, восточная Фракия, с. Эхинос в обл. Ксанти, с. Симандра в обл. Комотины и др.), до выбора пути интеграции в современное европейское сообщество (г. Ксанти), или сохранения традиционного уклада, своеобразная «консервация» традиции (горные сёла округа Ксанти), но при этом и те, и другие, и третьи продолжают сохранять свои культурные ценности в виде народных календарных праздников (в частности, дня св. Георгия, диал. Эдрелёс, Хидрелес), являющихся объединяющим фактором для всего микросоциума.

В настоящее время под влиянием культурно-исторических, экономических факторов и процессов глобализации перед болгарскими мусульманами Греции открываются три пути культурного развития: реисламизация, секуляризация, «консервация», которые реализуются различным образом:

- укрепление своих религиозных корней (ислама); восстановление сакральных мест; религия – как маркер идентичности;
- «европеизация»; исполнения отдельных мусульманских обрядов; модернизация быта, жизненного уклада и традиционной культуры, получение высшего образования в университетах Греции, образование – как одна из значимых ценностей;
- «консервация» традиционных ценностей, старого уклада и быта, народных обрядов и костюма.

Реисламизация. Данный термин является условным, так как помаки Греции последние столетия оставались привержены исламу. Для этой группы конфессия является важнейшей

³⁰ Michail, D.: Educational Disadvantage, Trilingualism and Social Change: The Pomaks of Greek Thrace. PhD, London School of Economics and Political Science, London, 2003.

культурной доминантой (причем в ее турецком варианте) – регион восточной части Фракии, отдельные села в обл. Ксанти (Эхинос). Это находит выражение в выборе традиционно-турецкого костюма для женщин (черное длинное платье – фередже и глухо повязанный платок), турецкого языка как основного языка общения, в появлении новых, не отмечаемых ранее, семейных ритуалов и праздников. В частности, в последние годы некоторые сёла объединяются для совместного проведения праздника *хатым*. Это мусульманский религиозный праздник, своеобразная общественная инициация детей (независимо от пола), демонстрирующий их успехи в изучении и знании Корана. У помаков Северной Греции он появился недавно, отмечают его несколько сёл одновременно раз в год в выбранном селе. Дети читают Коран в мечети, и это чтение транслируется по громкоговорителю для всех присутствующих. Гости и участники праздника получают бесплатное традиционное угощение: мясо (курбан), кислое молоко и хлеб. Спиртные напитки запрещены. Угощение для мужчин и женщин сервируют отдельно: женщины собираются на школьном дворе, мужчины сидят в кафейнях. Действует обязательный «дресс-код» для женщин – турецкий женский костюм, о котором речь шла выше. Нам посчастливилось во время экспедиции 2019 г. принять участие в этом празднике в с. Меливие, куда мы были приглашены в качестве гостей (мусафири) нашими пожилыми информантками, сопровождавшими нас во время ритуалов.

Вследствие сознательной политики со стороны Греции и незаинтересованности со стороны Болгарии, болгары-мусульмане Северной Греции нашли своего покровителя и защитника в лице Турции. Дети официально изучают турецкий язык в школе, учителям из Турции разрешено было работать в сельских школах, все предметы в начальной школе преподавались на турецком, также, как и Коран в мечети. Последние годы отмечены массовыми миграциями в Турцию мужчин в поисках работы. Правительство Турции предоставляет бесплатное высшее образование для помакской молодежи в университетах страны, что является очень привлекательным экономическим стимулом. Активная политика посольства Турции в Греции, значительная финансовая помощь для симпатизирующих Турции сёл приводит к тому, что дети отказываются говорить со старшими по родному диалекту, демонстрируя его непрестижность.

Путь **секуляризации** характеризуется выбором в качестве ориентира для дальнейшего развития Греции как члена Евросоюза. Греческий язык соответственно становится основным языком общения, а обучение в гимназиях и университетах Греции приоритетным. Отмечается модернизация уклада жизни, приобщение к достижениям современного мира и некоторое отдаление от религиозных догм и ритуалов. Данный путь выбирает современная молодежь.

Наряду с этим данный выбор нередко сопряжен и с тенденцией **«консервации»**, поскольку некоторые представители европеизированной молодежи и среднего поколения остаются радателями своего языка и культуры, создают сообщества славяноязычного меньшинства помаков Греции, собирают и сохраняют артефакты традиционной культуры, создавая любительские этнографические музеи, восстанавливают местные обычаи и популяризируют родной фольклор (г. Ксанти).

Правительство Греции, с одной стороны, проводило политику по созданию «помакского языка» и поддерживало попытки его факультативного преподавания в школах. С другой стороны, представители славяноязычного меньшинства осуществили ряд созидательных проектов (издали свой учебник и словарь, организовали радиопрограмму на помакском языке, снимали видеофильмы, в частности, о помакской свадьбе, собирали диалектную лексику и фольклор, записывали диски с народными песнями, отмечают ежегодно традиционные праздники, не связанные с исламом, например День св. Георгия).

Вместе с тем, под влиянием активного присутствия Турции в жизни помакского общества Греции, метаморфозы затронули и такую консервативную сферу культуры, как фольклор. Здесь доминирует идея о добровольном принятии ислама, наряду с которой существует легенда о трагической гибели юных девушек, сбросившихся со скалы, чтобы не стать жертвой османских завоевателей. Типичным примером современного искажения устной традиции является рассказ о Девичьем камне (*Mómski Kámen*). Эта история, широко распространена среди помаков Родоп в Греции и Болгарии, которая составляет существенную часть их этнической памяти и которая отличала их от турок, в последние годы была изменена. Болгары-христиане (в период оккупации Греции во время Второй мировой войны) заместили в нарративах турок-османов. Все этнические коннотации были удалены, а суицид девушек сводится теперь либо к бегству от болгар-завоевателей, либо к трагичной истории любви («девушки покончили жизнь самоубийством, потому что им не разрешили выйти замуж за тех, кого они любили»).

Тенденция консервации традиционной культуры и уклада жизни проявляется, главным образом, в бережном сохранении и воспроизведении народных праздников, причем часто не связанных с исламом. Самым важным праздником года является День св. Георгия, столь почитаемый в Болгарии. Праздник Эдрелес имеет четко закрепленную дату – 6 мая, которая не переносится на другие дни даже в случае совпадения со священным мусульманским постом Рамадан, как это случилось в 2019 г. Традиция празднования Эдрелеса считается одним из живых доказательств того факта, что помаки до исламизации были христианами. Главным местом празднования Эдрелеса является село Термес/Льджене, одно из самых северных помакских сел региона Ксанти, расположенное практически на границе с Болгарией. На Эдрелес собираются жители всех окрестных сел, по приезду раньше они разделялись на группы по гендерному признаку: отдельно празднуют мужчины, отдельно – женщины, сейчас компании могут быть смешанными.

Эдрелес – это праздник весны, общий для мусульман Греции, а именно для цыган и исламизированных славян. Праздник знаменует собой начало сельскохозяйственного годового цикла, и в нем эксплицитно представлена идея магии начала (первое доение, первый выгон скота на пастбище, первое заквашивание сыра и молока и т.д.). Это также весенний скотоводческий праздник, когда совершается ритуальная раздача молока, пастушеские обходы, заклание ягненка – жертвоприношение (курбан).

День св. Георгия связан и с обрядами, направленными на обеспечение плодородия и здоровья (катание по росе, обливание водой, сбор горных целебных трав и растений). А отдельные ритуалы дня св. Георгия носят яркий матримониальный характер. Одна из целей праздника – организовать знакомство и общение юношей и девушек села. В рамках праздника проводится обряд качания на качелях, известный не только болгарам, но и другим славянам: юноши и девушки собираются вместе, привязывают к деревьям простыни или веревки, на которых потом раскачиваются. Брачная символика представлена в некоторых ритуальных предметах и действиях: плетение букетов и венков девушками, гадание о замужестве. Качание на качелях — это и продуцирующее действие, и символический свадебный ритуал, также как и изготовление незамужними девушками ритуальных букетиков, призванных обеспечить их скорое и удачное замужество, и опоясывание дикой виноградной лозой.

В день праздника девушки села собираются за его пределами, и варят зерна кукурузы, которые потом делят между жителями села. Данное блюдо называется колив, что восходит к греческой лексеме *κόλλυβο*, обозначающей блюдо из вареной пшеницы, которое употребляют в пищу на поминках или на праздниках некоторых православных святых.

Другим значимым календарным праздником для помаков является день св. Димитрия (26.10), *Касым* (в народной традиции Касым также обозначает и всю осень), когда расплачиваются с пастухами и наемными работниками за летний труд. Оба этих календарных праздника (*Эдрелес* и *Касым*) являются структурообразующими точками годового цикла – с их помощью в традиционной культуре определяются полугодия сельскохозяйственно-го и скотоводческого года: в период с Энтрелеса до Касыма, то есть летом, выполнялись все сезонных работы в поле, именно на этот срок брали наемных работников и пастухов.

Очевидно, что календарная обрядность помаков Греции имеет глубокие архаические корни и восходит не только к христианскому времени (выбор почитания дней христианских святых), но и более раннему, языческому, о чем свидетельствуют магические ритуальными практики дня св. Георгия и связь с сельскохозяйственным циклом работ и скотоводческими обрядами.

Итак, в среде помаков Северной Греции доминируют две основные тенденции культурного развития сообщества: секуляризация (и консервация как ее разновидность) и ре-исламизация, то есть движение на «Запад» и движение на «Восток» в этнокультурном и этно-языковом отношении (ориентация на европейское государство Греция и исламское государство Турция). Движение в сторону Болгарии не отмечено (исключение составляет Ридван Караходжа, автор словарей помакского языка, самостоятельно освоивший болгарский). Анализ собранного материала позволил нам выделить в иерархии ценностей болгар-мусульман Фракии главные, доминирующие: религия, язык, традиционная культура (обычаи, народный костюм, фольклор). Эти позиции тем или иным образом присутствуют в каждом из направлений.

Опыты Греции создать помакский язык и сохранить фольклор (тенденция «консервации» традиционных ценностей) запоздалы и едва ли увенчаются успехом. Глобализация ведет к тому, что молодежь предпочитает не учить детей своему родному говору, считая это бесперспективным и даже опасным. Жители горных сел все еще сохраняют свой язык, традиционный уклад и культуру, но их носителями являются в основном пожилые люди, неграмотные женщины, при этом молодежь покидает родные дома, поэтому в долгосрочной перспективе надеяться на сохранение традиционных ценностей у помаков Северной Греции не приходится.

The value system of the Muslim Bulgarians of the Thrace region in Greece: metamorphoses of the XXI century

Elena S. Uzeneva

The article examines the hierarchy of the value system of the Slavic-speaking minority, compactly living in the mountainous regions of northern Greece. Language is the main factor in the value system and the most important identity marker. In this region, there is a situation of polyglossia: Bulgarian dialect, Greek and Turkish languages.

The author adheres to the point of view of the unwritten nature of the local Slavic dialects, which are used exclusively for intra-family and intra-village communication. Currently, under the influence of cultural, historical, economic factors and processes of globalization, three ways of cultural development are opening up for the Muslim Bulgarians of Greece: re-Islamization, secularization, “conservation”, which are implemented in different ways: strengthening their religious roots (Islam), restoration of sacred places, religion as a marker of identity; “europeanization”, performance of certain Muslim rituals, modernization of everyday life, way of life and traditional culture, obtaining higher education at universities in Greece, education – as one of the significant values; “conservation” of traditional values, the old way of life and folk rituals and costumes. The analysis of the collected material made it possible to single out the main, dominant ones in the hierarchy of values of the Muslim Bulgarians of Thrace: religion, language, traditional culture (customs, folk costume, folklore). These positions are present in each of the directions of the cultural development.

ВАНЯ МИЧЕВА*

Антикризисни езикови стратегии в книжнината от 17. век

MICHEVA, V.: Anti-crisis language strategies in 17th century literature. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 438-447 (Bratislava).

This study presents the possibilities of literature to counter the crisis in the Balkans in the 17th century. The analysis of the language material by the New Bulgarian damascenes proves that the authors use special anti-crisis language strategies. The peculiarities of the text about Second Coming of Christ and the text about the Ten Commandments of God in the field of vocabulary, but also in morphology, syntax, are presented. The changes in the vocabulary towards the archaic damascenes and the introduction of words from the spoken language are pointed out.

Crisis, New Bulgarian damascenes, literary language on a folk basis.

1. Кризата през 17. в. и новобългарските дамаскини

През 17. в. в историята на българския език за първи път след Кирило-Методиевата епоха се възстановява връзката между книжовен и говорим език. Появяват се новобългарските дамаскини, чийто език е изключително близък до живия от тази епоха. След като традиционният книжовен език се използва векове наред, без да отразява аналитичните промени в развитието на българския език, какво налага неговата замяна точно през 17. в.? Причината не е във факта, че източникът на новобългарските дамаскини – сборникът с празнични слова и поучения „Съкровище“ (Θησαυρός) на Дамаскин Студит – е написан на новогръцки език, защото той е преведен на традиционен български език още през 16. в. Но точно от 17. в. нататък дамаскините стават изключително популярни, като към преведените слова се прибавят и оригинални старобългарски произведения, и апокрифи, написани на книжовен език на народна основа.

Причината за появата на новобългарските дамаскини е социокултурна. Тези текстове са реакция на всестранната и продължителна криза на Балканите през 17. в. В научната литература съществуват данни за природни и обществени катаклизми: голямо застудяване, наречено Малък ледников период, земетресения и наводнения, чести чумни епидемии, опити за ислямизация на българите от страна на османската власт, обществени вълнения, прояви на бандитизъм¹ и др. Ето защо българите са имали нужда от четиво, което да отговори на засиления обществен интерес към кризата и справянето с нея, при това

*Assoc. Prof. Vanya Micheva, PhD, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. v.micheva@gmail.com

¹ Динеков, П.: Отношения между българи и турци в София през XVI в. In: Георгиев, Св. – Бешевлиев, В. – Дуйчев, Ив. (ed.): Сборник в памет на проф. Петър Ников. София: Култура, 1940, с. 196-211; Цветкова, Б.: Хайдутството в българските земи през XV–XVIII в. София: Наука и изкуство, 1971; Ле Руа Ладюри, Э.: История климата с 1000 года. Ленинград: Гидрометеорологическое издательство, 1971; Hupchick, D.: The Bulgarians in the Seventeenth Century: Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule. London: McFarland and Company, 1993.

разбираемо и достъпно, за да изпълни своята социална функция. Затова книжовниците създават новобългарските дамаскини на говорим език. Важни в антикризисната книжовна стратегия са както разбираемият език, така и подборът на четивата.

В състава на повечето новобългарски дамаскини основни са Словото за Второто пришествие от Дамаскин Студит и апокрифът Видение Павлово, които представят съдбата на хората след края на света. Кризата в реалността неминуемо води и до криза във вътрешния свят на българите, те се нуждаят от устойчиви нагласи и ценности, които да им помогнат да превъзмогнат тежките изпитания. А тези два текста представят християнското учение за човека като създател на своята съдба – кризата може да доведе до смърт, до края на света, но и тогава праведниците ще намерят покой и блаженство, а грешниците ще са заслужено наказани с вечни мъки. Така авторите на новобългарските дамаскини поучават своите възприематели и с ясни напътствия формират у тях стремеж към праведност и добри дела и отбягване на греховете.

О. Младенова и Б. Велчева в своето изследване на Ловешкия дамаскин привеждат убедителни доказателства за мястото на есхатологичната тематика в книжнината от тази епоха и за възможността именно Словото за Второто пришествие да е първото Дамаскин-Студитово произведение, преведено на новобългарски книжовен език.² В това проучване ще се опитаме да докажем, че българските книжовници от 17. в. се стремят да направят текстовете в новобългарските дамаскини максимално разбираеми и на смислово, и на езиково равнище, за да отговорят на изискванията на епохата за антикризисни езикови стратегии.

Ексцерпиран е материал от Тихонравовия дамаскин,³ Троянския дамаскин,⁴ Ловешкия дамаскин,⁵ Копривщенския дамаскин,⁶ Люблянски дамаскин,⁷ Нов троянски.⁸ Този подбор на източниците отразява разнообразието им – използвани са дамаскини от I и II новобългарски тип (по класификацията на Е. Дьомина) и от тип тогива и тип тогази (по класификацията на Б. Велчева). Привлечен е и материал от архаичните дамаскини: Костенецки (ЦИАИ 503).

2. Антикризисни езикови стратегии в Словото за Второто пришествие

На първо място ще се спра на Словото за Второто пришествие като антикризисен текст. В края му преди поучението се открива описание на съдбата на праведниците и грешниците след Страшния съд. То е идентично в проучваните новобългарски дамаскини (Тихонравов, Ловешки, Копривщенски, Люблянски, Нов троянски). Целта на Дамаскин Студит е да създаде убедителна и пълна картина на задгробния живот, в която праведниците получават заслужено щастие и благо, а грешниците – мъки и страдания. Задачата на съчинението е преди всичко дидактична – да възпитава и предпазва възприемателите от неприемливи постъпки и по този начин да им вдъхва сигурност, че при

² Младенова, О. – Велчева, Б.: Ловешки дамаскин. Новобългарски паметник от XVII век. София: Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 2013, с. 29-32.

³ Демина, Е. И.: Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Часть II. София: Издателство на БАН, 1971. 382 с.

⁴ Иванова, А.: Троянски дамаскин. Български паметник от XVII в. София: Издателство на БАН, 1967. 397 с.

⁵ Младенова, О. – Велчева, Б.: Ловешки дамаскин, с. d.

⁶ Милетич, Л.: Копривщенски дамаскин, новобългарски паметник от XVII в. In: Български старини, II, 1908. 347 с.

⁷ Аргиров, Ст.: Люблянски български ръкопис от XVII в. In: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (= СБНУ). XI. 1895, s. 463-560.

⁸ Шалагина, В. – Шалагин, Г.: Дамаскин Студит. За второ пришествие. Нов троянски дамаскин. In Младенова, О. – Велчева, Б.: Ловешки дамаскин. Новобългарски паметник от XVII век. София: Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 2013, s. 433-478.

съществуващата криза в битието им и наближаващия край на света те могат сами да определят съдбата си.

Когато праведниците щът да станъть о десна страна, а грѣшниците щът да въздышетъ. Когато праведниците щът да се радзватъ, а грѣшниците щът да плачатъ. Когато праведниците щъ да пѣкатъ а грѣшниците вѣтъ. Когато праведниците сѣдетъ на хладъ, а грѣшниците въ страшнаа мѣка. Когато праведниците щът да славетъ бѣ, и да пѣкатъ съ агглы. а грѣшниците осъденѣи със дѣвола, та викатъ и плачатъ ... Когато праведниците имать сичко добро ранско прѣд тѣх, а грѣшниците гледатъ та си желѣтъ. Когато праведниците почитатъ съ аггласкаа пѣснь, а грѣшниците засрамѣтъ със дѣвола когато праведниците ѿидаатъ въ раи дето гостолубниго авраама. а грѣшниците въ тма черна със дѣвола. Когато праведниците съ радзватъ на нѣбо. а грѣшниците се стопѣкатъ въ мѣкъ. Праведниците се гледатъ и видетъ единъ другъго а грѣшниците се не видетъ ѿ тъмнина единъ другъго въ мѣката. Праведниците свѣтетъ като слнце. Я грѣшниците чръкатъ като катранъ. Праведниците сѣдетъ съти а грѣшниците мѣчатъ гладны и жѣдны. Праведниците въ раи. а грѣшниците въ дзпка тъмна. Праведниците със агглы. а грѣшниците със дѣвола. Праведниците пѣкатъ, а грѣшниците каратъ и сръдтъ. Праведниците горѣ и на нѣбо и на землю а грѣшниците долъ въ бездна и въ мѣкъ (Тихонравов 18.206–206б).

На семантично равнище текстът обединява шест признака, които се редуват в отделните части.

1. Физическо състояние – праведниците са сити, а грешниците гладни и жадни; праведниците са на хлад, а грешниците в страшна мѣка. Налице са основните характеристики на материалното битие на хората, представени в опозиции.

2. Емоционално състояние – праведниците се радват, а грешниците плачат, въздишат, стопяват се; праведниците славят Бога и пеят, а грешниците викат и плачат. Очертани са границите на две противоположни чувства, които доминират – радост и печал, както и техни прояви: песни и славословия, от една страна, и плач, въздишки и виковете, от друга.

3. Взаимоотношения – праведниците се гледат и се виждат, а грешниците не се виждат; праведниците пеят, а грешниците се карат, сръдят и бият. Налице са два типа социално поведение – на взаимопомощ и съпричастност (виждането има и метафоричен смисъл) и на враждебност и насилие. И в задгробния живот се възпроизвеждат утвърдените в човешката история различни социални отношения, които се осмислят в рамките на християнската парадигма.

4. Положение в пространството – праведниците са от дясната страна на Бога в рая, а грешниците в „тма черна, дупка тъмна”; праведниците са на небето, „горе на небето и земята”, а грешниците в мѣката, „долу в бездна и мѣка”; праведниците нависоко, а грешниците „в ниско” (последното изречение е засвидетелствано само в Любянския и Новия Троянски дамаскин). Откриват се основните представи за стратификацията на пространството, които съществуват и в традиционната култура, и в християнството. Дясната страна, небето, горе, нависоко принадлежат към положителното, доброто, божественото; а лявата страна, долу, дупка, бездна са с отрицателни конотации и се приобщават към злото, антибожественото.

5. Досег със сакралното – този признак се актуализира четирикратно в текста: праведниците славят Бога и пеят с ангелите, а грешниците са осъдени с дявола и Антихрист; праведниците ще ги почитат с ангелска песен, а грешниците ще ги засрамят с дявола; праведниците са с гостолубивия Авраам, а грешниците – с дявола; праведниците са с ангелите, а грешниците – с дявола. Божественото сакрално има три ипостаси – Бог, ангелите (трикратно), Авраам. Антибожественото сакрално има две реализации – дявола (трикратно) и Антихрист.

6. Досег до светлината като архетипна проява на божественото – в края на текста се изтъква различното приобщаване на хората към светлината: праведниците „светят като слънце”, а грешниците „чернеят като катран”.

В признаците ‘физическо състояние’ и ‘емоционално състояние’ се отразява опитът на хората в опознаването на средата и другите себеподобни. В семата ‘взаимоотношения’ се открива и социалният опит на човешкия род. А в тълкуването на ‘положение в пространството’, както вече споменах, са налице и древни културни нагласи. При представянето на ‘досега до сакралното и до светлината’ присъства единствено християнското осмисляне.

На езиково равнище се откриват следните особености:

1. Анализираният текст представлява последователност от 16 изречения със *структурен паралелизъм*. Първите девет са сложни съставни с подчинени обстоятелствени за време, въведени със съюзната дума „когато”. Главното изречение е на второ място и започва със съюз а, което позволява да се изразят и отношения на съпоставяне. Наличието на съпоставителен съюз в началото на постпозитивно главно изречение е отличителна черта на паратаксиса на новобългарските дамаскини,⁹ която е свързана с говоримия език. Вторите 7 изречения са сложни съчинени съпоставителни със съюз а. Следователно основната сема на синтактично равнище е ‘съпоставително противопоставяне’, тя най-добре отговаря на семантичното противопоставяне на праведниците и грешниците.

2. Активизирани са и езикови средства от морфологичното равнище на езика. В първите две изречения сказуемите в главното и подчиненото са изразени с глаголи в бъдеще време. Тоест картината на райското блаженство и адските мъки се представя като нещо предстоящо. В третото и петото изречение само първото сказуемо (отнасящо се до праведниците) е глагол в бъдеще време, докато битието на грешниците е видно като нещо настоящо поради наличие на глагол в сегашно време. От шестото изречение до края всички глаголи са в сегашно време. Този преход от бъдеще към настояще, с превес на настоящето, много убедително внушава идеята за истинността, за сигурното съществуване на описаните действия и състояния.

Трябва да се отбележи и наличието на екзистенциални именни изречения с нулева реализация на сказуемото. Те в най-голяма степен подчертават втората именна част, тъй като подлозите (*праведници* и *грешници*) се повтарят, а сказуеми липсват. Важно е, че трите изречения от този тип се отнасят до най-значимите пространствени и сакрални същности: „праведниците в рай, а грешниците в дупка тъмна”; „праведниците с ангели, а грешниците с дявола”; „праведниците горе и на небето и на земята, а грешниците долу в бездна и в мъка”. Към тези три изречения може да се прибави и последното от Люблянския и Новия троянски дамаскин: „праведниците нависоко, а грешниците в ниско”.

3. Най-пряко върху когнитивните възможности на възприемателите въздействат елементите от лексикалната система на езика. В текста са налице поредица антоними, които са част от концептуалното съдържание на средновековната есхатология: *праведници* – *грешници*; *Бог* – *дявол*; *рай* – *дупка тъмна*, *тъма черна*; *радват се* – *плачат*; *видет* – *не видет*; *светят* – *чернеят*; *сити* – *гладни*; *горе* – *долу*. Засвидетелствани са и контекстови антоними: *ангели* – *дявол*; *слънце* – *катран*; *земя* – *бездна*; *се радват* – *се стопяват*. Антонимната структура изгражда представата за противопоставянето между праведниците и грешниците. А натрупването на синоними изтъква определени семантично натоварени концепти. Така за *рай* има само две номинации – *рай* и *небе*. А за *ад* има четири, като нито една не повтаря гръцката заемка в старобългарски *адъ*, а са употребени думи от го-

⁹ Мичева, В.: Паратактични отношения в историята на българския книжовен език. София: Дио Мира, 2013, s. 168-169.

воримия новобългарски език: *тъма черна, дупка черна, мъка, бездна* (последната лексема е съхранена с това значение от старобългарски). За праведниците са използвани по два пъти глаголите *радват се* и *пеят*. А за грешниците – синонимните двойки: *викат* и *плачат*; *карат* и *сърдят*. Следователно подборът на лексикални средства (антоними, синоними, повторения) в по-голяма степен подчертава отрицателната същност на битието на грешниците в пространството на ада. Авторите на новобългарските дамаскини по този начин решават най-важната социолингвистична задача на тази книжнина – да приобщи възприемателите към християнските ценности, като ги отблъсне от греховете.

4. Промените в езика с оглед приближаване да говоримия могат да се установят при сравнение с текста в архаичните дамаскини. Съпоставката с наличния текст от Словото за второто пришествие в Костенецкия дамаскин (без последните пет сложни съчинени съпоставителни изречения) показва, че са налице следните различия:

Костенецки дамаскин	Тихонравов дамаскин
скръвеще	щѣтъ да въздышетѣ
ликують	щѣ да пѣхатѣ
прохлаждени	сѣдѣтъ на хладѣ
злиѣ	лиѣа
прославляють се	да славетѣ бѣ и да пѣхатѣ съ агглы
осуждаѣни	осѣдени със дѣвола
вѣса бл҃гаа	сичко добро раиско
почитаѣни	почитатѣ съ аггласкаа пѣснь
ꙗничижаѣни	засрамѣтъ със дѣвола
въ нѣдрах авраамѣ	въ ран дѣто гостомлюбниго авраама
въ тмѣ кромешнѣю	въ тмѣ чернѣ със дѣвола
познавають другъ друга	се гледатѣ и видѣтъ единѣ другѣго
лицини другъ друга невидѣше	се не видѣтъ ѿ тьминна
просвѣтляюще се	свѣтетѣ като слнцѣ
помирачаѣны	чрънѣхатѣ като катранѣ

Във всички случаи езикът в новобългарския текст се приближава до говоримия. Последователно се заменят причастните форми с глаголни: *скръвеще* с *щѣтъ да въздышетѣ*, *прохлаждени* с *сѣдѣтъ на хладѣ*, *осуждаѣни* с *осѣдени със дѣвола*, *почитаѣни* с *почитатѣ съ аггласкаа пѣснь*, *лицини другъ друга невидѣше* с *се не видѣтъ ѿ тьминна*, *просвѣтляюще се* с *свѣтетѣ като слнцѣ*. Като неподходящи са преценени сегашни и минали страдателни причастия, както и сегашни деятелни. На мястото на няколко архаичните лексеми и изрази откриваме нови съвременни: вместо *ꙗничижаѣни* – *засрамѣтъ със дѣвола*; вместо *нѣдра авраамѣ* – *ран*; вместо *тмѣ кромешнѣю* – *тмѣ чернѣ*. Важна от лингвокултурологична гледна точка е употребата на разбираеми названия за рая и ада, защото точно те изпълняват в концептуалното си съдържание най-пълно представите за бъдещето на хората.

Въведени се нови лексикални единици, които липсват в архаичния дамаскин. На първо място между тях са думи, които назовават сакралното: *бог*, *ангели*, *ангелска песен*, *дявол* – 3 пъти. Подчертава се отъждествяването на праведниците с божественото и на грешниците – с дяволското. По-силно се открояват и цветовете характеристики на праведните и неправедните чрез сравненията като слънце и като катран.

3. Антикризисни езикови стратегии в Словото за десетте божии заповеди

На второ място ще разгледам още един конкретен текст от новобългарските дамаскини, който е с висок дидактичен статус и служи за насочване на възприемателите към праведно поведение – Словото за десетте божии заповеди. В него авторите последователно търсят и употребяват нови напълно разбираеми названия за лошите постъпки на хората, които се осъждат и отхвърлят с десетте „божии заръчания” или „божии заповеди”.

Номинациите на греховното социално поведение са думи от корена душман-: *дѣшманлъкъ* (1 път), *дѣшманинлъкъ* (1 път), *дѣшманенлъкъ* (2 пъти), *дѣшманство* (1 път), които се срещат единствено в текста на Словото за десетте божии заповеди в съчетанията *имам душманинлъкъ* и *държа душманенлъкъ*. Засвидетелствана е и колокацията *имам караз*.

Я петое заръчанїе божїе. дѣто да не привѣдѣшь нѣкого, ни хрестїанина, нито друга вѣра. ни другого нѣкого. нѣ ни ти да имаш дѣшманинлъкъ, и каразь съсъ нѣкого хрестїанина. защо и това е каквото и да оубѣдѣшь члѣка. сирѣчь, дѣто да имашъ дѣшманлъкъ на нѣкого (Тихонравов 1.56);

И които не дръжи дѣшманенлъкъ ни на кого, тѣе са снѣмѣ бѣжїи (Тихонравов 1.56).

Лексемата *вражда* не е засвидетелствана в това слово. Общо в текста на Тихонравовия дамаскин тя е по-честа, среща се 23 пъти в различни контексти, като често именно при изброяване на греховете. С по-малка фреквентност, но отново като название на грях, се осъществява и *ненавист*. С *ненавист* и *вражда* се характеризират отношенията между хората по време на езическото според Словото за Рождество Христово. Авторите на дамаскиновия текст очевидно са могли да избират подходящи лексикални единици при описанието на социалните грехове. Когато интерпретират греховността на човечеството, те използват утвърдени в традиционния книжовен език средства: *вражда*, *ненавист*, *ненавидѣние*. Но когато искат да предпазят християните от тези прегрешения и да ги поучат по възможно най-разбираем начин, те предпочитат турските заемки с корен *душман* и *караз*. В случая тази диалектна лексика служи за изпълнение на дидактичната функция на словото.

Друг съществен елемент от отречената в Божиите заповеди човешка греховност са телесните пороци, и особено нерегламентираните полови връзки. Въпреки съществуването на лексемите *вѣздѣ* и *вѣздица*, както и еднократната поява на *прѣлюбоу_дѣство*, *прѣлюбоу_творец* и *любоу_дѣица*, основни за новобългарските дамаскини стават лексемите с корен *кур-*. Той е старобългарски по произход и означава ‘петел’. Кога точно се е извършил преносът от петел към един от важните атрибути на неговата сексуална сила, а след това към мъжеството на човека не може да се каже. Едва в езика на новобългарските дамаскини широко навлиза лексиката от говоримия език. Фактът, че в проучените дамаскини се откриват *курва*, *прѣкурва*, *курвя*, *скурвя*, *курвоу_ство* и *курвалъкъ*, доказва, че в диалектите именно тази лексикална група е назовавала проявите на блудство. Масовото присъствие на тези лексеми в текста е културно мотивирано – то отговаря на необходимостта текстът да бъде максимално достъпен за възприемателите. Тази литература не е предназначена само за духовния елит, а за всички българи християни.

Именно с лексеми от корена *кур-* се назовават проявите на нерегламентирани полови връзки и в Словото за десетте божии заповеди:

защо щото любви и обгыче чюжда жена. тои е кърва и прѣлюбоу_творец. и далечны ѿ бѣ (Тихонравов 1.66).

пази се и ѿ скота си женѣ. защо тѣ е даль бѣ женѣ да раждашь дѣица, а нѣ заради да кървишь (Тихонравов 1.76).

Две лексеми: *курвовство* с 21 употреби и *курвалък* с една назовават точно блудството. Макар и еднократно засвидетелствана, *курвалък* отразява една важна тенденция – да се подбират средства от говоримия език. В случая наставката *-лък* е нова и идва от диалекта, като влиза в конкуренция с утвърдения книжовен суфикс *-ство* в *курвовство*. При формулирането на деветата Божя заповед авторите на новобългарските дамаскини предпочитат лексемата *курвалък*.

Девѣта ѣ бѣѣа заповѣдь. штоѣ да не сѣхъвишь. ни със женско, ни със мъжко ни със добиткъ. заѣо кърва_лъкъ штоѣ ѣ на мъжко и на добиткъ. та ѣ наи голѣмо безакон'ѣе, повѣкѣ ѿ сичкытѣ грѣхъвѣ (Тихонравов 1.76).

Забележителна е промяната в Божията заповед, регламентираща сексуалността. В текста на Стария завет сред Божиите заповеди, които Господ предава на Моисей, само две са свързани с телесните нужди и желания: „Не прелюбодействай!” и „Не пожелавай жената на ближния си!” (Изход гл. 20.14, 17; Второзаконие гл. 5. 18, 21).¹⁰ Вместо най-общото назоваване „Не прелюбодействай!”, в новобългарските дамаскини се осъществява прецизно изброяване: „ни със женско, ни със мъжко, ни със добитък”, което всъщност отразява битовата картина на света от тази епоха. А ценностното отношение: това е „най-голямо беззаконие, повече от всички грехове” връща възприемателите отново към религиозната картина на света. Всичко това изказано на разбираем език увеличава възможността да се спазват християнските норми. В Костенецкия дамаскин в друг контекст при изброяване на телесните грехове са използвани традиционните названия *мужеложество* и *скотоложество*, които запазват характера си на рядко употребявани композити и не могат да бъдат част от книжовния език на народна основа от XVII в.

В седмата заповед в новобългарските дамаскини се отхвърля вземането на чуждо нещо. И тук са налице лексикални иновации. Сравнението на наличните средства за номинация в старобългарския и в книжовния език на народна основа илюстрира процеса на сближаване с говоримия през XVII в. Срещу напълно изчезналите старобългарски лексеми *татѣва*, *татѣвина*, *татѣ* се откриват новите *кражка*, *крадениѣ*, засвидетелствани точно в Словото за десетте божии заповеди.

Ще представим и номинациите на алчността, друг значим личностен грях, който не присъства в Словото за десетте божии заповеди, но се споменава често в други текстове. За него се откриват: *сребролюбие*, *слебролюбство* – наследници на старобългарските лексеми *сърѣвролювьство*, *сърѣвролювлениѣ*, *сърѣвролювьствениѣ* (по произход калки от гръцки), *неситство* – от старобългарското *несѣтътъство*. Освен това лексемата *лакомство* – от стб. корен *лак-/лак-* е с ново разширено значение: вместо ‘ненаситен за храна’ – ‘ненаситен за богатства’. Точно с тази семантика е засвидетелствана в друг значим текст, свързан с кризата и края на света – Видение Павлово. А в Словото за Второто пришествие лексемата *болярство* е преосмислена и означава ‘стремеж към богатство’: ѿ волѣрство се сѣккъ грѣхъ ражда. ѿ волѣрство се сѣккакко зло поидигъва (Тихонравов 18.2206). Съществено от лингвокултурологична гледна точка е предаването на мисълта на ап. Павел: „Коренът на всяко зло е сребролюбието”, засвидетелствана в Супрасълския и Клоцовия сборник, именно с *болярство*. Може да се предположи, че според съставителите на новобългарските текстове тази лексема е най-близка до говоримия език и най-разбираема за реципиентите.

¹⁰ Библия. Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет. София: Издава св. Синод на Българската църква, 1998, 1523 с.

4. Сближаването на книжовния с говоримия език като антикризисна езикова стратегия

При осъществяването на основната функция на новобългарските дамаскини – да достигнат до максимален брой възприематели, като ги мотивират да осмислят и преживеят тежката природна, икономическа и социално криза – най-съществена роля има езикът. Нашето проучване доказва, че съществува процес на сближаване на книжовния с говоримия език и това е най-важната характеристика на антикризисната езикова стратегия.

На лексикално равнище думи от говоримия език изместват по-редки книжовни думи от архаичните дамаскини: *видѣлю* вместо *лгче*, *просвѣтъ* вместо *вѣснати*, *осна-ти*, *юнашѣство* вместо *мужѣство*, *омраза* вместо *мръзостъ*, *добро* вместо *добродѣтель*, *добротворение*, *благолѣпие*, *добръ* вместо *благородѣн*, *чюждинецъ* вместо *страннѣъ*, *кър-вим* вместо *вждимъ* и др. Откриват се двойки думи с близко значение, като едната е от традиционния книжовен език на архаичните дамаскини, а другата от говоримия, например: *сребролюбие* и *лакомство*, *прѣлюбоудѣство*, *вждство* и *кървоукство*. В тези двойки диалектната лексема може да бъде и от чужд произход: така *дшманин* от турски е синоним на *враг*, *ненакѣстник*, *краждѣвник* от домашен произход; *нефелит* от гръцки е с близко значение до българските *колен*, *волнав*, *недѣжен*; *хандѣство* от турски е синоним на *краденіе*. Авторите на дамаскините се стремят да направят езика разбираем, затова въвеждат в книжовния редица думи от говоримия: 1. от домашен произход – *кривина*, *кривда*, *краденіе*, *кражба*; 2. от чужд произход – *дшманин*, *дшманлък*, *хандѣ*, *хандѣство* от тур.; *мартѣрисам* от гр.; 3. от домашен с преосмисляне на семантиката – *лакомство* (от стб. корен *лак-/лак-*) със значение ‘алчност’, *волаукство* (от стб. *волаук-*) със значение ‘сремеж към богатство’.

На морфологично равнище се извършва съществен скок от синтетизъм към аналитизъм, чиито белези са прецизно изследвани от В. Василев, Б. Велчева, Е. Мирчева¹¹ и др. Само ще подчертая, че аналитичният строеж на езика на новобългарските дамаскини го прави разбираем и улеснява възприемането на концептуалното съдържание на текста от адресатите. Активизирани са и езикови средства от морфологичното равнище на езика. Например: описателните форми за повелително наклонение в 1 л. ед. ч. приобщават и мотивират слушателите да изпълнят препоръчаното. Сред морфологичните средства трябва да се отбележи и степенуването на прилагателните и съществителните, чрез което се изтъква важността на назоваваните качества и обекти: *по лютъ*, *нан големните грѣхове*, *нан праведнѣ*, *нан лѣченик* и др.

На синтактично равнище се утвърждават съюзи от говоримия език. Диалектните съюзи от гръцки произход *ами*, *ала* стават главно изразно средство за съпоставителни и противопоставителни отношения, като изместват напълно старобългарското *же* и стесняват реализацията на *нѣ*. Турският съюз *я ... я* обогатява системата от разделителни съюзи в книжовния език, която е доста консервативна в историята на българския език. Новост са и българските съюзи *та*, *че*, *ако*, *ако*. Освен това се активизират и някои типове изречения, които превръщат поучителните слова в дамаскиновите сборници в достъпно и предпочитано четиво за всички българи от епохата на Предвъзраждането, защото посланията в тях са ясни и императивите на християнската

¹¹ Василев, В.: За някои архаични и нови черти в дамаскините (с оглед на новобългарския книжовен език). In: Kształtowanie się nowobułgarskiego języka literackiego (do roku 1878). Wrocław – Warszawa – Kraków: PAN, 1990, s. 198-204; Велчева, Б.: Дамаскините от XVII в. и началото на новобългарския книжовен език. In: Старобългаристика, 2001, 4, s. 64-81; Мирчева, Е.: Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини. Велико Търново: Фабер, 2001. 316 s.

парадигма са изпълними. Такива са: съединителните изречения със съюзите *та, че*; изреченията с въпросителен или повелителен комуникативен статус, въведени от *ами*; заключителните изречения със *зато* и пояснителните със *сирѣк* (виж по-подробно В. Мичева).¹²

Антикризисната стратегия изисква приближаване на християнските императиви до възприемателите. Избягването на тежките последици от кризата и от възможността скоро да настъпи край на света се постига чрез утвърждаване на ясни и категорични послания за праведно човешко поведение. Затова правенето на добро не е само сакрално действие, а част от ежедневните модели на поведение, а именно: „стори добро ... пост, милостиня“, „приглеждай сиромаси“, „погрижи се за възрастни и деца“, „не обичай много ядене, пиене, сън“ и др.

5. Изводи

Според проучването на материала в новобългарските дамаскини езиковата стратегия на българските книжовници по време на кризата от 17. в. се осъществява по следните начини:

1. Подбор на текстове, които показват последиците от човешкото поведение и мотивират хората да спазват определени етични императиви, наложени от религиозната парадигма и от социума.
2. Представяне на непротиворечиви послания – ясни и категорични с единство на смисловите и концептуалните акценти, със специално оформени поучения.
3. Цялостна и системна промяна на книжовния език на всички равнища, която осигурява максимална разбираемост на посланията от всички възприематели.

Ако направим сравнение с днешните антикризисни стратегии при справянето с кризата от Ковид-19, лесно ще установим, че всяването на страх е обща особеност на посланията тогава и сега. Но през 17 в. страхът е необходим за формиране на отрицателни нагласи към греховете и положително отношение към праведността и води до сигурност в определени модели на поведение. Докато днес страхът мотивира хаотично и непоследователно отношение към начините за справяне с кризата и най-вече несигурност в утрешния ден. В началото на 21 в. в условията на пандемия, която се тълкува плуралистично и многоаспектно, не се представят ясни и възможни за постигане етични и социални императиви, чието изпълнение да прави хората спокойни и сигурни. Освен това за разлика от разбираемия език на новобългарските дамаскини, днес написаното се вербализира с възможно най-неясни термини, неологизми и сложни синтактични конструкции. Очевидно днешните езикови стратегии са по-несполучливи от тези през 17. в.

Anti-crisis language strategies in 17th century literature

Vanya Micheva

This study presents the possibilities of literature to counter the crisis in the Balkans in the 17th century. The analysis of the language material by the New Bulgarian damascenes proves that the authors use special anti-crisis language strategies. The peculiarities of the text about Second Coming of Christ and the text about the Ten Commandments of God in the field of vocabulary, but also in morphology, syntax, are presented. The changes in the vocabulary towards the archaic damascenes and the introduction of words from the spoken language are pointed out.

¹² Мичева, В.: Паратактивни отношения в историята на българския книжовен език. София: Дио Мира, 2013. 310 с.

According to the study of the material in the New Bulgarian damascenes, the language strategy of the Bulgarian writers during the crisis of the 17th century was implemented in the following ways:

1. Selection of texts that show the consequences of human behavior and motivate people to observe certain ethical imperatives imposed by the religious paradigm and society.
2. Presentation of non-contradictory messages - clear and definite with unity of semantic and conceptual accents, with specially shaped teachings.
3. Comprehensive and systematic change of the literary language at all levels, which ensures maximum comprehensibility of the messages by all recipients.

If we compare with today's anti-crisis strategies in dealing with the Kovid 19 crisis, we will easily find that instilling fear is a common feature of the messages then and now. But in the 17th century, fear was necessary for the formation of negative attitudes toward sin and a positive attitude toward righteousness and led to security in certain patterns of behavior. While today, fear motivates a chaotic and inconsistent attitude towards ways to deal with the crisis and, above all, uncertainty about tomorrow.

At the beginning of the 21st century, in the conditions of a pandemic, which is interpreted pluralistically and in many aspects, there are no clear and possible ethical and social imperatives, the implementation of which should make people calm and secure. In addition, unlike the intelligible language of the New Bulgarian damascenes, today it is written in the most obscure terms, neologisms and complex syntactic constructions. Obviously, today's language strategies are less successful than those of the 17th century.

ЕЛКА МИРЧЕВА*

**„Не си прави кумир“ – иконоборството
в ранната славянска книжнина (предварителни бележки)**

MIRČEVA, E.: „Thou not shall Make Thyself a Graven Thing“ – Iconoclasm in Early Slavic Literature (preliminary notes). *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 448-461 (Bratislava).

The Slavic literature has preserved a specific moment from the officialization of the memories of the icon-worshippers in the Byzantine literature. Due to the fact that they reflect an older, pre-Metaphrastic composition of the emerging Byzantine Chetimine literature, they offer earlier and close to the Iconoclastic era texts that have disappeared almost completely in Byzantine literature, in which the Metaphrastic edition has dominated since the tenth century. These Slavic translations give a more reliable idea of the events that took place, offer in a more authentic and non-heroic and mythologized form the way of life of real historical figures.

Christianity, Iconoclasm, Cultural Crisis, Slavic Literature.

На петдесетия ден след Изхода на евреите от Египет Мойсей получава от Бог скрижали с десет основни закона. Вторият от тях гласи: *Не си прави кумир и всякакво изображение на онова, що е на небето, що е долу на земята, и що е във водата под земята. Не им се кланяй. Аз съм Бог твой, Бог ревнител* (Изход 20:4). Заповедта се повтаря в още по-конкретен вид в Книга Левит: *Не си правете идоли и истукани, и не си издигайте стълбове, и не изправяйте в земята си камъни с образи, за да им се покланяте, защото Аз съм Господ, Бог ваш* (Левит 26:1).

Яхве не се явява в образ пред израилтяните. Той демонстрира своята власт с бури. Гласът му е гръм, огън, мълния. Когато се явява на Мойсей, над Синай има тъмни облаци и мълнии. Господ слиза на планината с огън.¹ Иконически образ посредник за юдеите е сияещият облак, наречен слава Господня (kanod), която се споменава многократно в Петокнижието. В християнската традиция този топос преминава като огнени облаци в ранната християнска иконография. По-късно той се трансформира в ореол, който символизира Божествената природа, както и мандорлата в иконографията на Преображение Господне.²

Непримиримостта към изображенията естествено се пренася и в ранното християнство, зародило се в юдейска среда. В началото християнската иконография има символичен характер. Християните се въздържат от исторически достоверни изображения заради идолопоклонството. Особено силно това важи за християните юдеи. В древното

*Проф. д-р Елка Мирчева, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, Българска академия на науките, бул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17, София 1113, Elka Mircheva, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, elka_mircheva@abv.bg

¹ Елиаде, М.: *Образи и символи* (Размисли върху магическо-религиозната символика). София: ИК Прозорец, 1998.

² Лидов, А. М.: *Иудео-християнска икона света: от сияещия облак к вращающемуся храму*. In: *Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции*. Москва: „Индрик“, 2015, с. 127-152 (с. 127-128).

християнство няма изображения на Бог. Старите християнски гробници в Рим пазят първите изображения – растителни мотиви, животни символи (паун-безсмъртие; гълъб-надежда), появяват се алегорични изображения – риба или пастир с агне. Основно изображение на Христос е Агнецът.³

Силното разпространение на новата религия в извън юдейска среда сблъсква отричането на всякакво материално изображение на Божеството в Стария завет с преминалата през много векове, култури и религии потребност на човек да осмисли по някакъв начин трансцендентното, което става с използването на образи и символи. Единствено наличието им е в състояние за съхрани така наречените отворени култури.⁴ Религиозното чувство има нужда от телесна изява. Затова от най-ранни времена човек е направил осезаем своя култ с 4 средства: обредов образец (типик), символ, тайнство, жертва.⁵ Гръкоезичният свят наследява от езическото си минало вкус към религиозна образност.⁶

Постепенно съжителството на християнството със силната антична традиция води до прекращаване на забраните, наложени от Стария завет,⁷ и до появата на изображения на Иисус Христос, Богородица, светци и мъченици, библейски сцени. Това става от II в. нататък. Възвръзка с активните антихристиянски гонения в ранните векове изображенията са по-скоро завоалирани и символични.⁸ Богословската наука смята, че символът в християнското няма нищо общо с идола. Идолът е самото божество. Той съдържа неговата сила. Символът е само средство, чрез което душата бива подпомогната да се издигне към трансцендентното и е проводник на Божията сила.⁹ Символът е чувствен образ, подпомагащ душата на вярващия да се издигне до дадена духовна и невидима действителност. Той има 2 страни – видим образ и невидимо съдържание. Символът допълва недостига на действия и думи.

Позовавайки се на цитат от Битие 1: 26, *Рече Господ: да сътворим човек по Наш образ и по наше подобие* Трулският църковен събор от 692 г. постановява Иисус Христос да бъде изписван в човешки образ (правило 82).

От VIII–IX в. нататък започва процес на активно християнизиране на много „варварски“ народи, установили се трайно на територията на Европа – всеки един със свой пантеон, свои идоли и култови практики. На Европа предстои обединение на основата на новата религия.

България на княз Борис I приема официално християнството едва 20 г. след края на иконоборческия период.

От културноисторическа гледна победата на иконопочитанието допринася за по-успешния и бърз процес на християнизация. Новото в култа, което е наложено от съвременните нужди, трябва да бъде включено в стара форма, като бъде приспособено към нейния дух и образец. Това става най-вече чрез образите, на които трябва да бъде придадена нова стойност, да бъдат назовани с нови имена и да бъдат интегрирани

³ Лебедев, П.: Наука о богослужении православной церкви. Москва: Типография Лисснра и Романа, 1899, с. 124.

⁴ Елиаде, М.: Образы и символы, с. d., с. 72.

⁵ Чифлянов, Б.: Литургия. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996, с. 47.

⁶ Майендорф, Й. Ф.: Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001, с. 49. <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/11653-Византийское-богословие-Исторические-тенденции-и-доктринальные-темы.pdf>

⁷ Божилов, И.: Византийский святой. София: ИК „Анубис“, 2008, с. 220.

⁸ Божилов, И.: Византийский святой.

⁹ Чифлянов, Б.: Литургия, с. d., с. 50.

в новата религия.¹⁰ Защото, ако някоя култова форма е съвсем нова, без да е включила в себе си нищо от старото култово предание, макар и външно привлекателна, тя е лишена от печата на свещеността и авторитетността, която притежава засвидетелстваната от векове култова форма. Новото в култа, което е наложено от съвременните нужди, трябва да бъде включено в стара форма, като бъде приспособено към нейния дух и образец.¹¹

Така средновековна Европа се обединява чрез християнската религия. Боговете и култовите места не само получават общи имена, и по някакъв начин преоткриват собствените си първообрази, добиват общовалидна стойност и значение: една чешма от времето на галите, смятана за свещена още от предисторията, но осветена от присъствието на местна или регионална божествена фигура, става свята за цялото християнство след като е посветена на Дева Мария. Преборилите дракон са отъждествявани със св. Георги, боговете на бурята – със св. Илия. Така регионалната народна митология става общозначима. Голямата цивилизаторска роля на християнството се определя от създадения нов митологичен език, общ за страни и народи, изложени на риск да се затворят в своите местни традиции. Древното европейско религиозно наследство е осмислено чрез новата религия и по този начин обичаите и вярванията на предхристиянския човек са съхранени и получили нов живот.¹²

Този процес безпрепятствено се развива до осмото столетие, когато в един от знаковите за християнството в Европа центрове, Византия, през 726 г. указ на император Лъв III Исавър поставя началото близо 120-годишен период, известен като иконоборски.¹³ Историци като Г. Острогорски изтеглят началото на периода по-назад – към управлението на император Вардан Филипик (711–713). Арменец по произход, той полага началото на борбата срещу иконите и обявява монотелитството за единственото официално учение на църквата.¹⁴ По-късно Исаврийската династия, която също произхожда от източните провинции, и царуването на нейния основател Лъв III официализират началото на борбата срещу иконопочитанието с държавен акт. Борбата срещу иконите отваря нова глава в историята на Византия, а Лъв III отричва криза, която слага отпечатък на епохата. Повече от век Византия е арена на политически борби.¹⁵

Иконоборството се закрепва във византийска Мала Азия, където се създава силна иконоборска артия, начело с митрополитите Тома Клавдиополски и епископ Константин Наколийски, духовен баща на иконоборството, когото политическите противници наричат ересиарх.¹⁶

Иконоборството официално е закрепено при сина на Лъв III, Константин V на църковен събор през 754 г. Решенията на този събор отхвърлят иконопочитанието като ерес и произнасят анатема на бившия патриарх Герман I, Георги Кипърски и Йоан Дамаскин. Църковното и духовното управление на паството се поема от императора.¹⁷ Създалата се

¹⁰ Елиаде, М.: Образи и символи, с. d.

¹¹ Чифлянов, Б.: Литургика, с. d., с. 48.

¹² Елиаде, М.: Образи и символи, с. d.

¹³ Божилов, Ив.: Византийският свят, с. d.

¹⁴ Острогорский, Г.: История Византийского государства. Перевод с немецкого. Москва: „Сибирская Благовонница“, 2011.

¹⁵ Острогорский, Г.: История Византийского государства, с. d., с. 219.

¹⁶ Острогорский, Г.: История Византийского государства, с. d., с. 221.

¹⁷ Афиногенов, Д. Е.: Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (878–847). Москва: „Индрик“, 1997. [https://azbyka.ru/otechnik/books/original/23821-Константинопольский-патриархат-и-иконоборческий-кризис-в-Византии-\(784-847\).pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/original/23821-Константинопольский-патриархат-и-иконоборческий-кризис-в-Византии-(784-847).pdf)

ситуация е описана алегорично по следния начин: оулетѣ лова чѣнаа ластовица ѿже весноу цркви доброгласными пѣми оукрашивши. и пражники гн очистише веденъ же бывъ вранъ словиденъ. зина нелѣпѣ и крича (Житие на Никита Мидикийски, МДА 93 с. 35).

Изреждат се няколко династии (исаврийска, династията на Никифор I, арменска, аморийска), но през цялото време, макар и с различна настоятелност и последователност, иконоборството е държавна, имперска политика, както политика на Константинополската патриаршия. Разрушават се манастири, висши духовни пастири, несъгласни с официалната политика, са преследвани, измъчвани, изпращани в заточение, анатемосвани, избивани. Ето как предава тези събития Житието на Никита Мидикийски – ѿви изгонни бхоу ѿсоужени. ѿви в темници оумирахоу. д.рочси мечемъ оумираахоу. а ини посохъ побивахоу и влачими бѣхоу. ѿкоже оутрѣвь ѿ попелѣ рассыпахоу с (МДА 92.1, с. 37-38).

Масово се унищожават икони, както пише в Житието на Стефан Нови: црковное блгоуѣние еже творахъ сценныхъ иконъ писаниа. ѿбо оубо отираемо. ѿбо же кало помазано бываемо. и идѣже оубо хвѣз ѿбразъ. или мѣре его или стѣ бше. или ѿгню предаемо бѣ или вѣз прѣстъ истѣемо. или варомъ замазано бывааше (Син 176, л. 359а).

Следващите десетилетия въпросът иконопочитание или иконоборство остава актуален не само за Църквата, но и за държавата. През 787 г. с поддръжката на императрица Ирина, вдовица на Лъв IV Хазарин, Седмият Вселенски църковен събор възстановява иконопочитанието. През 813 г. обаче възкачилият се на трона пореден император от нова династия, Лъв V Арменец, отново възстановява иконоборството и подновява решенията на събора от 754 г. Най-накрая през периода на регентството на императрица Теодора през 843 г. се провежда нов църковен сбор, който слага окончателния край на иконоборството. В памет на това събитие е учреден църковен празник – Неделя на православието.

На пръв поглед това е победа на Църквата и духовното начало срещу опитите на светската власт да законодателства в религиозните дела. На практика обаче тържеството на православието е резултат от намесата на същата светска власт. Затвърждава се моделът на цезаро-папизма.

Иконоборството е постоянен спътник на нашата цивилизация – от унищожаване на символи и изображения на чужди религиозни култове в древността до наши дни. В съвременния дискурс редица актове на вандализъм също са иконоборски по своята същност. Да си припомним само 2 – разрушените кули на Световния търговски център в Ню Йорк (2001) и унищожените през същата година от талибаните статуи на Буда в долината Бамян.

Независимо, че в Древен Рим и Древна Гърция са създадени множество прекрасни образци на визуалното изкуство, не всички древни представители на философската мисъл са били привърженици на тези изображения. Така например Хераклит е бил противник на материалността на скулптурите, а един от първите критици на антропоморфизма, Ксенофан, е смятал, че боговете са създадени по образ и подобие на човека. Според неговото учение, именно несъвършеното човешко познание кара хората да придават антропоморфни черти на божествата си и да ги надаряват с човешки качества.

Иконоборството е постоянно присъстваща тенденция и в християнството. В по-лека форма се среща в съчиненията на Ориген, Евсевий Кесарийски, при противниците на Григорий Палама, при неоплатоничите на Възраждането, при немските мистици. По-ярко е в еретическите движения на богомили и албигойци.

Всеки един от създадените враждуващи лагери, иконоборците и иконопочитателите, се позовава на авторитета на Стария Завет.

Иконоборците са предимно от образованите слоеве на населението и висшия клир. Иконопочитатели са широките народни маси, а към това се добавят и жените.

Не е маловажен и страничен въпрос е и фактът, че почитането на икони и мощи не е уредено с догматична категоричност от ранните богослови и патристи. До VIII в. във Византия няма теология на иконата (нито от нейни почитатели, нито от нейни противници).¹⁸

Редица учени смятат, че иконоборството не е просто акт на разрушаване произведения на църковното изкуство, нито само противопоставяне на светската на духовната власт. То е нормален и закономерен етап от развитието на християнското богословие.¹⁹ Според някои то е плод на личните убеждения на Лъв III и раннохристиянските традиции и няма общо с юдаизма или исляма. Спорът за свещените образи не е културна криза, целяща да унищожи образованието и науката. В края на своето съществуване иконоборството остава чисто богословски конфликт.²⁰ За Г. Острогорски иконоборският период е период на сериозна криза, оставила отпечатък си не само в историята на Византия. Тя задълбочава пропастта между двата световни християнски центъра – Рим е изтикан от гръцкия Изток, а Византия от латинския Запад. Това води до загуба на универсализма и на византийската, и на римската църква.²¹ Напълно се присъединявам към такава гледна точка към въпроса. Смятам, че 120-те години иконоборчески период във Византия представляват нравствена и морална криза, белязана с недостойни действия на иначе заслужаващи уважение за цялостната си политика владетели, както и от мъченически подвиг на верни на убежденията си защитници на православие. Струва ми се, че трябва да се отчита, че другите ереси излизат от средите на епископите и висшите презвитери и произтичат от догматични учения и спорове, а тази идва от царската власт. Именно участието на царската власт и на репресивния държавен апарат водят до по-драматични последици при сблъсъците.

Напълно естествено основните сведения за периода се търсят в създадените от съвременниците текстове, но византинистите – и историци, и литературоведи – се опират като най-меродавен източник на византийската книжнина, като малцина отчитат сведенията от славянската.

Напълно логично изглежда сведенията за иконоборството да се търсят във византийските извори. Опирайки се изключително и само на тях, мнозина изследователи подлагат под съмнение сериозността на конфликта и смятат, че иконопочитателските жития са несъмнена пропаганда, която не заслужава доверие. Известният руски византолог А. П. Каждан пише: „Ако се вярва (курсивът мой, Е. М.) на хронистите и агиографите, през IX в. става взрив на страсти по повод иконите.“²² Основните опасения на изследователите са свързани със сравнително дългия период между разигралите се събития и времето

¹⁸ Шнайдер, П.: Иконоборството във Византия: критичен анализ на историческите сведения и на съвременните оценки. In: Същият. Многообразие и съперничество. Избрани студии за обществото и културата във Византия и Средновековна България. София: ЦСВП „Иван Дуйчев“, 2004 = Sneider, P.: Der Byzantinische Bildstreit: kritische Analyse der seitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute. In: Settimane di Studio di Centra Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1988, 34, p. 319-427. <https://istorianasveta.eu/index.php/история/средните-векове/балканите/522-многообразие-и-съперничество-избрани-студии-за-обществото-и-културата-във-византия-и-средновековна-българия.html?showall=1&limitstart>

¹⁹ Sneider, P.: Der Byzantinische Bildstreit: kritische Analyse der seitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, c. d., s. 157.

²⁰ Sneider, P.: Der Byzantinische Bildstreit: kritische Analyse der seitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, c. d.

²¹ Острогорский, Г.: История Византийского государства, c. d., c. 230.

²² Каждан, А. П.: История византийской литературы (650–850). Санкт Петербург: Алетей, 2002, с. 196. <https://www.rulit.me/author/kazhdan-aleksandr-petrovich/istoriya-vizantijskoj-literatury-650-850-gg-get-381921.html>

на създаване на житийните текстове, което според тях поставяло под въпрос тяхната достоверност. Тази отдалеченост във времето, заедно с особеностите на изграждането на агиографско съчинение и топосите, за които ще стане дума по-долу, карат учените да се отнасят с резерви към изложените в тези съчинения факти. Отчитайки особеностите на изграждане на житийната литература, Г. Острогорски обаче смята, че агиографските съчинения от епохата, въпреки ярката си иконофилска тенденция и свойствения си панегиричен характер, са достоверен източник, който заслужава внимание.²³

Действително трябва да се отчита неизбежната разлика между агиографско и историографско съчинение, защото реалността в агиографията е различна от историческата истина. Житийната литература е толкова по-близка до реалната история, колкото тя в по-малка степен отговаря на каноните на жанра.²⁴

Тук идва и огромната роля на славянската книжнина, съхранила преводи на незапазени във византийската литература текстове. На практика се оказва, че славянската преводна житийна книжнина от най-ранния период носи допълнителна, а и често не само много по-обилна, но и по-достоверна информация. На това обърна внимание Д. Е. Афиногенов,²⁵ който публикува поредица научни трудове, които са принос и към изучаването и на византийската, и на славянската книжнина. Заслужава да се отбележи, че основният си изворов материал ученият черпи от четиминейната книжнина.

В предлаганото тук проучване аз също се насочвам предимно към такива ръкописи. По тази причина ще сумирам някои основополагащи извода.

Въз основа на едно писмо на св. Теодор Студит в науката се смята, че съставянето на първоначалния комплект византийски чети-миней е съществувал вече през 797 г.²⁶ За разлика от това въпросът кога и къде е направен славянският превод на 12-томната колекция получава различни отговори.²⁷ Ще обобща основните резултати, към които се придържам и които са в основата на това проучване:

- Византийската 12-томна четиминейна колекция е преведена в книжовно средище, чиято дейност се вписва в характерното за Преславския център.

²³ Острогорский, Г.: История Византийского государства, с. d., с. 206.

²⁴ Афиногенов, Д. Е.: Константинопольский патриархат, с. d., с. 153-155.

²⁵ Афиногенов, Д. Е.: Константинопольский патриархат, с. d.; Афиногенов, Д. Е.: The Church Slavonic Life of St. Thaddaios, the Martyr of the Second Iconoclasm. In: *Analecta Bollandiana*, 2001, 119, p. 313-337; Афиногенов, Д. Е.: Житие преподобного отца нашего Константина, что из Иудеев. In: Жития св. исповедника Никиты, игумена Мидийского. Москва: „Индрик“, 2001 <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/28867-Житие-преподобного-отца-нашего-Константина-что-из-иудеев-и-житие-св-Никиты-Мидийского.pdf>; Афиногенов, Д. Е.: Новгородское переводное чети-минейное собрание: происхождение, состав, греческий оригинал. In: *Abhandlungen zu den Großen Leihen des Metropolitens Makarij. Kodikologische, missellanologische und textologische Untersuchungen*. Bd. 2 (= *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes*, 49). Freiburg, 2006, с. 261-283; Афиногенов, Д. Е.: Четыри миней: энциклопедия византийской жизни для русского читателя. In: *Вестник истории, литературы и искусства*, 2007, 4, с. 127-139; Афиногенов, Д. Е.: Утраченные византийские источники в древнерусской словесности. In: *Slavica Slovaca*, 2008, го. 43, № 1, с. 29-44; Афиногенов, Д. Е.: О некоторых литературных взаимодействиях в „Кружке“ патриарха Мефодия I (843–847). In: *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 2017, № 21, с. 26-33.

²⁶ Афиногенов, Д. Е.: Новгородское переводное чети-минейное собрание, с. d., с. 262.

²⁷ Афиногенов, Д. Е.: Новгородское переводное чети-минейное собрание, с. d.; Мирчева, Е.: Житието на преподобния изповедник Николай Студит и славянската книжнина. In: *Седми международен колоквиум по старобългаристика. Сборник доклади*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2020, с. 124-137; Мирчева, Е.: Съществувала ли е преславска чети-минейна колекция. In: *Научни трудове: Паисиеви четения. Филология* (Пловдив, 8–10 ноември 2018 г.), 56, кн. 1, сб. А (2018). Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, 2020, с. 11-19; Мирчева, Е.: Супрасълският сборник и старобългарските чети-миней. In: *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, 2019, 53, № 3, с. 13-44; Мирчева, Е.: Новгородски ли са новгородските чети-миней. In: *Старобългарска литература*, 2018, 57–58, с. 143-162.

• Като образци са използвани текстове, възникнали или преписани в Студийския манастир.

• Възможно е да се предположи, че мащабната дейност е извършена от екип книжовници в Студийския манастир най-вероятно в началото на Х в.²⁸

• Днешните им материални наследници са съхранени изцяло в руската книжнина. С превода на тази колекция в старобългарската книжнина попадат до-Метафрастови творби, които векове наред се разпространяват в славянската литература.

• Х в. е белязан от голямата литературна реформа на Симеон Метафраст. От този момент нататък до-Метафрастовите състави губят своя престиж. Днес немалка част от агиографските текстове в нашите чети-минеи или представляват по-стара, неотбелязана във византийската книжнина, версия или напълно отсъстват от нея, а старобългарските преводи са единствената следа за по-древното византийско наследство.

Подбрах 6 жития на мъченици и изповедници²⁹ от двата периода на иконоборството. Използваните гръцки прототипи, преводите, разпространението им в старата славянска книжнина хвърлят светлина върху византийско-славянските литературни и културни връзки, работата на старобългарските книжовници.

1. Св. м-ца Теодосия Константинополска, † 730 г. – първа фаза на иконоборския период, памет 29. май. Използван текст – Успенски сборник XII–XIII в.,³⁰ л. 143а–146а (с. 248–253). Същият текст е поместен във Великите Макариевите чети-минеи (ВМЧ) за май – ВЧМ (Син 180), XVI в., л. 1203г–1206в; Същият текст и в до-Макариевите чети-минеи: Волокол 597, последна четвърт на XV в., л. 4326–436а и МДА 94, л. 4326–436а. Няма точно гръцко съответствие. Друг житиен византийски текст под BHG³¹ 1773у.

2. Св. м-к Стефан Изповедник, † 764 г. – първа фаза на иконоборския период, памет 28. ноември. Използван текст – ВМЧ=Син 988 ср. XVI в.: в тоѣ днь житіе и подвизи прѣбнаго ѿца нашего стефана. новаго исповѣдника еже по стѣи и чтныѣ иконѣ пострадавшаго л. 1293а–1257в. Същото и в до-Макариевите минеи – Син 176, л. 350а–383а. Няма точно гръцко съответствие. Друг текст за светеца под BHG 1666, PG³² 100, 1069–1186.

3. Св. Николай Студит Изповедник, † 868 г. – втора фаза на иконоборския период, памет на 4. февруари. На 2 пъти игумен на Студийския манастир: 846–850 и 867–868 г. Използван текст – до-Макариевите чети-минеи – МДА 92.1, с. 51–70: ѿца тоѣ въ .д. днь. прѣбнаго ѿца нашего исповѣдника. нѣколы игмена студийскаго манастир. Не е включено във ВМЧ. Няма точно гръцко съответствие. Друг текст за светеца под BHG 1365.

4. Св. м-к Тадей Студит † 816 г. – втора фаза на иконоборския период, памет на 27. февруари в МДА 92.1 мѣца тоѣ въ .кѣ. днь мѣчненіе с похвалою стѣго исповѣдника фадѣа с. 326–330. Няма точно гръцко съответствие. Друг текст за светеца под BHG 2414, 2415. В BHG памет 29. декември.³³

5. Св. Никита Изповедник игумен Мидийски във Витиния, † 824 г. – втора фаза на иконоборския период. Памет 3. април. Няма точно гръцко съответствие. Друг византийски житиен текст (BHG 1341) е запазен в един-единствен ръкопис – Vat. gr. 1660, писан

²⁸ Афиногенов, Д. Е.: Новгородское переводное четьи-минеиное собрание, с. d.

²⁹ Изповедници – светци, прославяни от Църквата за откритото изповядване на вярата по време на гонения.

³⁰ Син 175 = Успенски сборник XII–XIII в. ГИМ, Синодално събрание Князевская, О. А. – Демьянов, В. Г. – Ляпон, М. В.: Успенский сборник XII–XIII вв. Москва: „Наука“, 1971.

³¹ Halken, Fr.: Bibliotheca Hagiographica Graeca. 1–3, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957.

³² Migne, J. P.: Patrologia cursus completes. Series graeca. 161 vols. Paris, 1857–1866. <http://patristica.net/graeca>

³³ Афиногенов, Д. Е.: The Church Slavonic Life of St. Thaddaios, c. d.

в Студийския манастир от монаха Йоан в 916 г.³⁴ Използван текст – до-Макариеви чети-миней – МДА 93: мѣа апрѣ г стго ѿца наше никѣты мѣдѣискаго. слово наѣгровное, списано блженѣнымъ феофторѣмъ оучникомъ его, с. 1-76.³⁵

6. Св. Теодор Исповедник Студит † 826 г. – втората фаза на иконоборския период, памет на 11. ноември. Житие на Теодор Дафнопат ВНГ 1755, PG 99: 113–232. Използван текст – РНБ ф. 178.1 № 1832 – Жития на Нифонт епископ Констанцки и Теодор Студит, края на XII – първата половина на XIII в., л. 33а–171а. Същото в до-Макариевите чети-миней Волокол 592, фонд 113 чети-миней за ноември л. 138а–200а, както и във ВМЧ.³⁶ Това е единственият от разглежданите 6 текста, който присъства с 2 листа фрагмент в южнославянската книжнина. Отбелязан е в справочника на Кл. Иванова *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*³⁷ в ръкопис Рс 597ф. от XVII в., НБ Сърбия, 2 листа.

От всички старобългарски преводни житийни текстове точно гръцко съответствие има единствено Житието на Теодор Студит. Всички останали или не се срещат в гръцките извори или са в по-ранна и незасвидетелствана там версия. В този смисъл старата славянска книжнина, която по отношение на чети-състава си е до-Метафрастова, видимо предлага по-древен, а и може да се предположи по-достоверен източник както за гръцката книжнина от до-Метафрастовия период, така и за историята на Византия.

Като пример тук могат да бъдат посочени уникалните по своя характер са сведения, които предоставя Житието на Никита Мидикийски. Гръцката му версия е три пъти по-малка по обем от преводната, а сред направените съкращения има, както твърдят византинистите, подчертан стремеж към манипулиране на факти и изчистване на текста от неудобни истини.³⁸

Всички разглеждани жития са запазени в руски преписи. Заедно с това съдържат типични особености на Преславския книжовен център, т.е. в това отношение споделят съдбата на огромна част от продукцията на Преславския книжовен център, която „напуска“ старобългарската, а и като цяло южнославянската литература, но успешно се вгражда в източнославянската традиция.

И 6-е, разглеждани тук житийни текста, са посветени на мъченическите или подвижническите подвизи на монаси. Тяхното създаване се вписва в характерното за развитието на византийската книжнина явление от този период – разцвета на монашеската култура (775–850 г.). На него Каждан посвещава раздел от капиталния си труд „История на византийската литература“. Ключово място в нея е отредено на един от разглежданите тук текстове – Житието на св. Стефан Нови Исповедник. Това житие поставя началото на иконопочитателската агиография, която става популярна през IX в.³⁹ Тук отново ще подчертая, че в славянската книжнина този житиен текст, както и останалите (без това на св. Теодор Студит) се различават от съхраненото във византийската традиция. Имайки предвид, че Житието на Стефан Нови Исповедник, ВНГ 1666, е писано от негов съименник Стефан, дякон в „Св. София“ 42 г. след екзекуцията му, т.е. през 807–810 г., можем с основание да предположим, че славянската версия (без запазен гръцки оригинал)

³⁴ Афиногенов, Д. Е.: Церковнославянский перевод „Жития Никиты Мидикийского“, с. d., с. 155.

³⁵ Афиногенов, Д. Е.: Церковнославянский перевод „Жития Никиты Мидикийского“, с. d.

³⁶ Великие миней четьи митрополита Макария. Ноябрь. Дни 1–12. Издание Археографической комиссии. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1897, с. 355–440.

³⁷ Иванова, Кл.: *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София: „Гутенберг“, 2008, с. 293.

³⁸ Афиногенов, Д. Е.: Церковнославянский перевод „Жития Никиты Мидикийского“, с. d.

³⁹ Каждан, А. П.: История византийской литературы (650–850). Санкт Петербург: Алетей, 2002, с. 243. <https://www.rulit.me/author/kazhdan-aleksandr-petrovich/istoriya-vizantijskoj-literatury-650-850-gg-get-381921.html>

е преведена от много по-ранен и по-близък до времето на събитията несъхранен във византийската книжнина вариант.

В монографията си А. П. Каждан се спира и на така наречените продължители – иконоборците след Стефан Нови Изповедник.⁴⁰ Ще цитирам изброените имена, които да сравним с иконоборците от нашия списък:

1. Анонимно житие на Никифор Мидикийски, † 813 г., съставено е през 824 г.
2. Никита Мидикийски, автор Теостирикт, † 824 г. (ученик и приемник на Никифор), съставено 824–829 г.
3. Анонимно житие на Йоан Готийски, † 792–800; съставено 815–842.
4. Анонимно житие на Никита Патрикий, † 836 г. – с 3 посмъртни чудеса, съставено през IX в.
5. Анонимно житие на трима братя от Митилена (на Лесбос) – Давид, Симеон и Георги.
6. Анонимно житие на Георгий Лесбоски, съставено 863–865
7. Житие на Теофилакт Никомидийски, † 840 г., съставено през X в.
8. Анонимно житие на Андрей в съда, † 767 г.

Единственото общо име от между този списък и нашите иконопочитателски жития е Житието на Никита Мидикийски. Ще приведа сведенията, които дава А. П. Каждан.⁴¹ Текстът е съставен от монаха Теостирик между 824–829 г. Съхранено е в единствен препис – Vat. gr. 1660, т.е. това е съкратеният преработен вариант, според колофона писан през 916 г. от монаха Йоан в Студийския манастир. Въпреки явната „студийска връзка“ на старобългарския преславски превод от МДА 92.1, в него е преведена по-стара от Йоановата преправка пространна версия. Според по-ранно изследване на Афиногенов „можно утвърждават, что Академическая минея за февраль, ГБЛ, ф. 173, № 92.1 (днешен РГБ, ф. 173 МДА, № 92.1, бел. моя, Е. М.), была составлена в Студийском монастыре в первой четверти X в. и переведена на древнеболгарский язык до конца столетия ... церковнославянский перевод Жития Никиты, несмотря на отсутствие ранних рукописей, вполне может восходить к Преславской школе X в.“⁴² Няколко години по-късно авторът променя становището си и МДА 92.1 става част от направен през XII в. в Студийския манастир превод на комплект чети-миней по поръчка на Новгород.⁴³ В няколко публикации имах възможност да възразя на тази теза.⁴⁴

Никита се огънал под натиска на иконоборците и приел причастие от иконоборския патриарх Теодот. Впоследствие се разкалял и бил заточен от Лъв V Арменец. Славянското житие потвърждава цитираното от Каждан предположение на Е. фон Добшюц,⁴⁵ че Теостириковото житие било преработено в Студийския манастир, за да се изключат от него стълкновенията на Никита с Теодор Студит (във византийския текст не се споменава за проявата на слабост на Никита). На различно мнение е Д. Афиногенов, който смята предположението на Добшюц следва да бъде отхвърлено.⁴⁶

⁴⁰ Каждан, А. П.: История византийской литературы, с. d.

⁴¹ Каждан, А. П.: История византийской литературы, с. d., с. 259.

⁴² Афиногенов, Д. Е.: Житие преподобного отца нашего Константина, с. d., с. 158-159.

⁴³ Афиногенов, Д. Е.: Новгородское переводное чети-минейное собрание, с. d.

⁴⁴ Мирчева, Е.: Съществувала ли е преславска чети-минейна колекция, с. d.; Мирчева, Е.: Супрасълският сборник и старобългарските чети-миней, с. d.; Мирчева, Е.: Новгородски ли са новгородските чети-миней, с. d.

⁴⁵ Dobschütz von, E.: Methodius und die Studien. In: Byzantinische Zeitschrift, 1909, 18, s. 81-83.

⁴⁶ Афиногенов, Д. Е.: Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис, с. d., с. 125.

Останалите имена на „продължители“ на Стефан Нови Изповедник, изброени от Каждан, не са известни в славянската книжнина.

Половината от героите на разглежданите тук 6 агиографски произведения носят прозвището Студит. Двама от тях, Теодор Студит и Николай Студит, са игумени на Студийския манастир. Това подчертава тезата за ясна „студийска връзка“ в създаването на 12-те тома от комплекта на старобългарските чети-минеи, изказана от Д. Е. Афиногенов.

По-горе стана дума за своеобразната редакция на Житието на Никита Мидикийски в по-късната гръцка версия и разликите със славянския текст.

Втората манипулация, на която искам да обърна внимание, е в Житието на Теодор Студит. В славянската книжнина е преведен по-късен текст, приписван на Теодор Дафнопат.

Теодор Студит и Николай Студит са затворени заедно в тъмница. В запазеното единствено в старобългарски превод Житие на Николай Студит и двамата (Теодор Студит и Николай Студит) са измъчвани с глад, жажда и студ, многократно са пребивани до смърт. Когато изпаднат в крайно тежко състояние, стражата се смилява и им дава гореща вода и лой, с която Теодор лекува раните на Николай. Николай също помага на учителя си, като умело отстранява умъртвени при мъченията цели парцали кожа, които висели по тялото му.

За разлика от това в Житието на св. Теодор Студит събитията изглеждат по различен начин. Николай Студит, с когото са заедно в тъмницата, не играе особено съществена роля. Единият, изпратен при Теодор мъчител, е поразен от благочестието и кротостта на светеца и не само не го изтезва, но даже организира как той да изглежда убедително след предполагаемите изпитанията. Ще приведа откъс от агиографския текст: *црь ... никитоу кзъ стомъ посълаиеть. ранъи немюу нъина лютъи наложити повелѣвъ. и всего положити полна мюкъ. немюуже и кзъ прѣвъномюу пришьдъшю. и него же радн пришьдъ повѣдавъшю. видѣ него коупно съ словомъ и срѣцицю съ блгодѣишемъ дѣшевыиъмъ съвлѣкоуца. и плзть даюца на бинение. се бо ми рѣ издѣвѣна желаньно и чаемо. нъ млстивзии онъ мюужь. и самольнъ и млсрдъ. ѿкоже единъ видѣ чѣстѣноу онюу плзть нагоу. ѿкоже и время и постъ послѣдѣнии истаниъ кѣтъ. преклони сѧ въсь и дѣшо пострадѧ. ни възнати ни прикосноути сѧ немъ ѿтиноудъ съмѣвъ. ли паче нецѣ роукама бити ли ранъи дати. тѣмъ и мюудро нѣчьсо въ себе съвѣщава. ѿко да и повелѣние ѿ цря мьнитъ съвършыа. и соуцаиѧ съ нимъ оутѣити сѧко бивѣ стго сѧ. вѣчно кожоу полагаѧ на плещю ѿцю ... даже и кропле показати имать. неже ѿ ранъ крѣве. самъ тѣ. ѿ воли блговолѣнѣ. свою си окрѣвава. ѣтъ мѣшюцю. желѣвъмъ провадъ. и ѿ тоудоу истекъшю крѣвюу ранъи помазавъ (РГБ 1832, л. 1236–1246).*

Вторият царски пратеник, Атанасий, вече действа като истински екзекутор. Той неколкократно пребива Теодор Студит и Николай Студит до смърт.

Сравненията на моменти от Житието на Николай Студит и Житието на Теодор Студит говорят за известна приемственост по отношение на фактологията. Това предполага или еднакво представяне на реални факти, или литературни заимствания, което вероятно е по-реалистично. На подобен факт обърна внимание Д. Афиногенов в публикацията си „О некоторых литературных взаимодействиях в „Кружке патриарха Мефодия I (843–847)“.⁴⁷ Повод за това му дават няколко произведения, създадени за много кратко време, които са свързани не само идейно (полемика с иконоборците, прослава на православните патриарси, изтъкване ролята на нечестивите императори за проникването на ереста), но и с преки заимствания, с общи литературни мотиви и структурни черти. Авторът изтъква,

⁴⁷ Афиногенов, Д. Е.: О некоторых литературных взаимодействиях в „Кружке“ патриарха Мефодия I (843–847). In: Индоевропейское языкознание и классическая филология, 2017, № 21, с. 26–33.

че като образец е следвано Житието на Никита Мидикийски, за което беше споменато по-горе, неговият автор Теостирикт е гравитирал към този кръг.⁴⁸

Смятам, че свидетелствата на Житието на Николай Студит са много по-автентични и убедителни. Вкарването на фигурата на добродушния и милосърден царски служител смятам за по-късна украса на текста с легендарни елементи и съзнателна манипулация на факти, които едва ли биха допринесли за помирението и излизането от кризата на иконоборските времена.

Цялата вина съзнателно е стоварена върху жестоките императори. Това е характерен белег и за съчиненията на видните византийски книжовници иконопочитатели от епохата. Йоан Дамаскин пише, че Лъв III дошъл на власт, благодарение на сделка с дявола. Теофан Изповедник нарича Лъв III предтеча на Антихриста.⁴⁹

В стила на класическия начин за построяване на агиографски текст на образа на героя, мъченик за правата вяра, е противопоставен антигероят.⁵⁰ Тази роля в разглежданите тук текстове си поделят трима иконоборски императори, преследвали най-активно иконопочитанието – Лъв III Исавър, Константин V Копроним и Лъв V Арменец. Думите, с които са обрисувани, надминават във всяко едно отношение образа на който и да е мъчител езичник от многобройните жития на християнски мъченици. Отстъпилият от вярата властимащ е много по-опасен и омразен.

Ще представя кратки примери от иконопочитателските жития:

Лъв Исавър и Лъв Арменец

Николай Студит МДА 92.1 с. 56 тезоименитъ; рыкноуѣвъ іако левъ
Стефан Нови ВМЧ л. 1234б – имѣ нравы кѣ звѣремъ; прѣвъе оубо в лисовѣ нравѣ въблек с л. 1238в – лѣвоименитаго звѣра ... мѣжа ѿ сирскыа страны пришеша. възх'хованнѣ множае чюдотворити ... на стѣа иконы възвѣсив с
Николай Студит МДА 92.1 с. 40–41 – левъ своимен'нын. лвообразнын. и възхитивъ цѣр'тво римское ... подража и си подобимен'наго. и подобовобразнаго. на сирскаго. нечестива. ратынаго. иззобрав'тника словъ. л'ва глаю исавра с. 54–55 – левъ бо нѣкто ѿ арменьскыа зема іавивъ с. мочъ понстинѣ злочтивъ. и проныривъ ... свѣроименитын ... ѿца констнтин мотылоименитаагѡ

Двамата императори с името Лъв предизвикват асоциации и уподобявания на кръвожадния звяр. Освен звероименити те са злочестиви, предтечи на Антихриста, с лисичи нрав, измамници, убийци, създадели на злото.

Константин Копроним

Стефан Нови Син 176 л. 358 г – много звѣра гръчаниши ѿродъ. констн'тина глаю гноименитаго егѡ аще кто речеть ахаѣвъ ѿ ахаза или паче иродъ ѿ дрхела

⁴⁸ Афиногенов, Д. Е.: О некоторых литературных взаимодействиях, с. d., с. 26.

⁴⁹ Афиногенов, Д. Е.: Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис, с. d., с. 117.

⁵⁰ Каздан, А. П.: История византийской литературы, с. d., с. 208-210.

Никита Мидийски МДА 93 с. 36 – костнѣтинъ снъ его. лоукаваго корене. прониръѣе стѣбло. ѿ корене острѣи тренѡвъ доуѣъ ѿ ядовитаго свѣри смѣи ѿ лѣтѣиша дѣшепагоубнаго лѣа пардалисъ пѣстроуобразна. с. 39 – егда мѡѡ крѣщааше сѡ ѿверсеніемъ оутрѡбы его сквернавы. коупзѡль wskверни. ѡкоже рѣци стѣмоу германѡу. ѡкоже великъ смрдъ се имѡ цркви сѣтворити
Николай Студит МДА 92.1. с. 54–55 – тѣже свѣроименити ... ѡца квѣтнтин мотѡлоименитаагѡ и лѣвнтѣи да сѡа егѡ. ересьноуѡ въроу дрѣжааше ѡкаанѣи
Теодосия Константинополска Успенски сборник л. 143а – мѣнцѣ и чюдѡтворницѣ теѡдосіѣ мѣнѣ при кѡстнтинѣ каваалинѣ. рекомѣи гнои

Този ненавистен за агиографи и хронисти властник е останал в историята с нелицеприятни прякори, дадени му без съмнение от политическите противници – Кавалин и Копроним. Измежду всички разглеждани тук текстове, най-жестоко е описанието му в Житието на Никита Мидийски. А. Каждан обръща внимание, че начинът на описание и използваните сравнения са сходни с използваните в Житието на Стефан Нови Изповедник. Наред с ругателства като „потомък на ядовит звяр“, „душетлетворен дракон“ той е наречен и пѣстроуобразънъ пардалисъ. Каждан пояснява, че в езика на отците на Църквата пардоуъ – гръцка заемка със значение „пантера“ (в нашия текст в по-близък до гръцката дума παρδάλειος вариант пардалисъ) – е добила унищожително значение, станало определение за „козните на дявола“.⁵¹ Легендата, че Константин V е осквернил купела при кръщението си, е разказана цветисто и внушава омерзение. Прякорът Копроним се закрепва трайно за името на иначе успешния пълководец и владетел на империята. В старобългарските преводи прякорът също е преведен и там той е наречен гнои, гноименитъ, мотѡлоименитъ.

Образите на императорите иконоборци остават в агиографията като предупреждение към осмелилите се да посегнат на вярата, за порицание и заедно с това за вяра във възстановяването на хармонията, нарушена от злите сили.

Разглежданите текстове не подминават и представители на висшия клир, изповядващи иконоборската ерес, защото както казва Житието на Никита Мидийски Никита Мидийски: ереси ѿ епѣ. и ѿ нижнѣ проsvтѣръ. начала прѣимаша. Особено цветисто е описанието на игумена на манастира, където е заточен светецът:

Антим, екзарх на манастир Никита Мидийски МДА 93 с. 55–56 – анѣфилъ нѣкто оукроушникъ. татѣ црѣкѣныи ... лѣстѣць ... злонравныи ... томнителенъ вѣсенъ гноусенъ ехиднинъ ѡродъ. ѡщерица ядовита ... безчестенъ же и всегоубителенъ. лѣстиекъ. лоукавенъ же, и зловобразенъ. се оубо прѣлихѡ ради главы. ексарха и поставиша манастирю томоу вѣвожнѣи
--

⁵¹ Пак там, с. 259–260.

Патриарх Анастасий Стефан Нови ВМЧ Л. 1234г – 1235б – цркви же гонител во истинѣ и хрѣстѣ и мѡуѣши. лютеѣ гоуѣщаго ю ... поставленаго звѣрствѡнаго ... азѣкаваго. иже въ всемѣ томоу згоденъ сын, и равоуѣпно въздаваа слоуженїе ... наемника наричюща, а не пастѣра. вѣрка, а не пастѣител. предаѣтел црквинымѣ оуставомѣ и велѣнїемѣ
Иконоборческият патриарх Теодот Никита Мидикийски МДА 93 с. 48–49 – постакиша же и патриѡрха, феоѡота нѣкого ѡ чиготѣ. дѣтемѣ на роуѣалище. тако везоуспѣшна соуѣца и тѣшоуѣнна. иакоже и въ филѣальсѣѣни игроѣ. илѣкти того налѣни ти

Дори омразните императори иконоборци не са удостоени с толкова обширно унищожително описание. Високопоставеният духовник, отстъпил от православието и защитаващ иконоборството, стои най-високо в стълбицата на онези, които са отстъпили от правата вяра. Неговата отговорност пред паството е най-голяма. Затова носи най-голяма вина и заслужава най-голямо порицание.

Славянската книжнина е съхранила един точно определен момент от официализирането на паметите на иконопочитателите във византийската книжнина. Благодарение на това, че отразяват по-стар, до-Метафрастов състав на оформящата се византийска четиминейна литература, те предлагат по-ранни и близки до иконоборската епоха текстове, изчезнали почти напълно във византийската литература, в която от Х в. господства Метафрастовата редакция. Тези славянски преводи дават по-достоверна представа за разигралите се събития, предлагат в по-автентичен и негероизиран и митологизиран вид житейския път на реално съществуващи исторически личности. Съхранените във византийската книжнина по-късни преработени варианти са плод на съзнателна намеса, пренаписване и „изчистване“ на по-ранните, по-близки по време до разигралите се събития текстове. По този начин византийските книжовници предлагат път за изход от кризата, наречена иконоборчески период. Резултатът е, че по-ранните и по-близки до действителните събития текстове изчезват. Единственият начин за доближаване до тях са славянските/старобългарските преводи на агиографски текстове, запазващи основно чети-минейте. Силната „студийска“ връзка в тяхното превеждане прави така, че векове наред в славянската (основно и предимно руската) книжнина се възпроизвеждат именно свързаните тясно локално със Студийския манастир култове към мъченици и изповедници, чиято популярност понякога не е излизала извън границите на самия манастир.

Използвани ръкописи:

- Син 175 = Успенски сборник, XII–XIII в. ГИМ, Синодално събрание. Князевская, О. А. – Демьянов, В. Г. – Ляпон, М. В.: Успенский сборник XII–XIII вв. Москва: „Наука“, 1971.
- Син 176 – ГИМ, Синодално събрание, чети-миней за м. ноември, XVI в.
- Син. 180, Велики Макариеви чети-миней за май, Синодално събрание, XVI в.
- МДА 92.1 – РНБ, Московска духовна академия, фонд 173/1, чети-миней за м. февруари, XVI в.
- МДА 93 – РНБ, Московска духовна академия, фонд 173/1, чети-миней за м. април, XVI в.
- МДА 94 – РНБ, Московска духовна академия, фонд 173/1, чети-миней за м. май, XVI в.
- РНБ ф. 178.1 № 1832 – Жития на Нифонт епископ Констанцки и Теодор Студит, края на XII – първата половина на XIII в.

Волокол 597 – РНБ, Събрание на Йосифо-Волоцкия манастир, фонд 113, чети-миней за м. май, посл. четвърт XV в.

Волокол 592 – РНБ, Събрание на Йосифо-Волоцкия манастир, фонд 113, чети-миней за м. ноември, посл. четвърт XV в.

Рс 597ф. от XVII в., НБ Сърбия

„Не сотвори себе кумира“ – иконоборство в ранней славянской литературе

Елка Мирчева

В статье исследуются 6 агиографических текстов из славянского перевода Миней четьи. Перевод по всей вероятности был сделан в первые десятилетия X века и отражает специфические местные монастырские традиции того времени в Константинопольском Студийском монастыре „Св. Иоан Предтеча“. Все 6 текстов посвящены святым и исповедникам иконоборческого периода Византии. Эти славянские переводы дают более достоверную информацию о происходивших событиях, предлагают в более аутентичной, негероизированной и мифологизированной форме как характер кризиса, так и жизнь реальных исторических личностей.

МАРИЯНА ЦИБРАНСКА-КОСТОВА*

Лъжата в антиеретическата полемика през Средновековието

TSIBRANSKA-KOSTOVA, M.: The Lie in the anti-Heretical Controversy in the Middle Ages. *Slavica Slovaca*, 56, 2021, No 3, pp. 462-468 (Bratislava)

The article analyzes the lexical means used to express the cultural concept *lie* in the titles against the dualistic heresies in the following sources: the Slavic translation of *Panoplia dogmatics* by the monk Euthimius Zigabenos, *Discourse against the Bogomils* by Presbyter Cosmas, and the Bulgarian translation of the *Synodicon of Orthodoxy*. Three semantic fields intervening to each other are referred to: the *lie* as a verbal act, as untruth, as hypocrisy. In the Middle Ages, doctrinal and religious forms of deviation from the Divine truth were the most severe form of lying, its interpretation in different epochs and societies shows stable semantic valences. *Lie* is a category of the culture that has given rise to an well-established lexicon in every language.

Lie, Dualistic heresy, Middle Ages, Axiology.

Както всяка историческа епоха Средновековието познава множество прояви на понятието *криза* в обществено-политически, социално-икономически и природен аспект: войни, бунтове, нашествия на иностранци, глад, чумни епидемии, земетресения и др.¹ Но много по-голямо значение за период с господстващ религиозен мироглед имат теолого-догматическите противоречия. Непримиримотта на Православието към ересите се превръща в такъв траен сблъсък на противоположни възгледи, който може да се определи като *постоянна колизия*. Някои колизии водят до духовни кризи, съпътствани от организиране на антиеретически събори, диспути и дори репресии, и се разрешават с обединените усилия на Църквата и държавата. Такъв пример е Съборът срещу богомилите, свикан от цар Борил в Търново през 1211 г. и неговото книжовно изражение – българският превод на Синодика в Неделята на Православието.² Той ознаменува тържеството на правата вяра и нейната самоидентификация чрез разделянето на православните от еретиците и анатемосването на иноверците. Понятието за *ерес* е един от най-рано формираните концепти в идеологическата система на църковното право. Същността на термините αἵρεσις, αἱρετικός се формулира още в постановленията на Първия вселенски събор от 325 г. в Никея.³ Цялата средновековна книжнина налага ясни разграничителни белези в бинарната опозиция между Православие и ереси; създава се система от духовни ценности и антиценности, които се вербализират в съответна лексика от различни семантични полета.

* Prof. Mariana Tsibranska-Kostova, Doctor of Philology, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria. tzibran@abv.bg.

¹ Узунова, Е.: Познанията за природата според извънтекстовите добавки в български ръкописи. In: Старобългарска литература, 2005, 33-34, с. 414.

² Божилов, Ив. – Тотоманова, А-М. – Билярски, Ив.: Борилов синодик. Издание и превод. София: Пам пълбишинг, 2010. 386 с.; Тотоманова, А-М. – Христов, Ив.: Речник-индекс на словоформите в Бориловия синодик. София: Графис, 2015. 211 с.

³ Thesaurus conciliorum oecumenicorum. Corpus Christianorum. 7. B. Coulie (ed.). Brepols – Turnhout, 1998, с. 5.

Настоящата статия си поставя за цел да анализира номинантите в семантичното поле *лъжа* от избрани представители на средновековната антиеретическа книжнина и да установи какви са преобладаващите семантични реализации. Използват се методът на подборната лексикална ексцерпция, лексикално-семантичният и лингвокултурологичният анализ.⁴

Основен източник е славянският превод на *Паноплия Догматика* (нататък *ПД*) от Евтимий Зигавин в частта си срещу дуалистичните ереси.⁵ Титулите срещу иконоборците, арменците, павликяните и масалианите са оцелели само в един препис в ръкопис *BAR Ms. Slav. 296* от Библиотеката на Румънската академия на науките, датиран от първата четвърт на XV в. (1410–1420 г.).⁶ Ръкописът има липсващи листове в края и не съдържа титула срещу богомилите. Последният е съхранен също само в един препис в ръкопис от Одеската държавна библиотека под сигнатура *ОГНБ 1/108* с приблизително същата датировка от края на XIV – първата четвърт на XV в. Издаден е от М. Попруженко.⁷ Византийското съчинение *Πανοπλία δογματικῆ* е еталон за средновековната ересиология. То възниква на гръцки език по времето и с поръчителството на византийския император Алексий I Комнин (1081–1118) и е завършено между 1104–1118 г. Интерес представлява в какви взаимоотношения влизат целевият и изходният език в оценъчното отношение към ересите, как концептът *лъжа* и семантичното поле около него участват в създаването на лексикон срещу ересите. Анализът се основава на лична подбрана ексцерпция. Въвеждат се следните съкращения: *А* – арменци (*BAR 296*, л. 2716–280а); *Б* – богомили; *И* – иконоборци (*BAR 296*, л. 2676–271а); *Мас.* – масалиани (*BAR 296*, л. 3226–3306); *П* – павликяни (*BAR 296*, л. 280а–309а). Гръцките кореспонденти се цитират според изданието на М. Берке на оригиналните титули 23–28, снабдено с богат критически апарат.⁸ Сравнения се правят с *Беседа против богомилите* на Козма презвитер⁹ и с българския превод на *Синодика*.

Концептът *лъжа* се реализира в няколко частично застъпващи се значения в следните семантични релации: *лъжата като неистина*, *лъжата като лицемерие*, *лъжата като речев акт*. Етимологически основният номинант *лъжа* възхожда към праслав. *lъžja* и е роден с готското *liugan*, старовисоконемското *lūgī* ‘отричам, не признавам’, разпространено със сходен етимон в германската група езици, литовски и др.¹⁰ Семантичният прототип на английския глагол *lie* също е свързан с глагол за речев акт с три елемента: гово-

⁴ Маслова, В. А.: Лингвокултурология. Москва: Академия, 2008, с. 33–36; Серебренникова, Е. Ф.: Аспекти аксиологического лингвистического анализа In: Лингвистика и аксиология. Москва: Тезаурус, 2011, с. 7–26.

⁵ Бармин, А. В.: Евфимий Зигабен. In: Православная энциклопедия. Т. 17. Москва, 2008, с. 448–450 www.pravenc.ru (29.01.2021 г.); Rigo, A.: La panoplie dogmatique d'Euthyme Zigabène: les Pères de l'Église, l'empereur et les hérésies du présent. In Rigo, A. – Ermilov, P. (éd.): Byzantine theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines. Rome, 2009, s. 19–32.

⁶ За ръкописа: Panaitescu, P. P.: Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Vol. 1. București, 1959, с. 395–396; Иванова, Кл.: О славянском переводе „Паноплии догматики“ Евфимия Зигавина. In: Исследования по древней и новой литературе. Ленинград, 1987, с. 101–105; Гагова, Н.: Славянските преводи от гръцки език в светлината на контактите между атонските манастири Ватопед, Хилендар и Пантелеймон в XIV – началото на XV в. In Kuczyńska, M. (ed.): Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosa. Gniezno: PAN, 2009, с. 79–87.

⁷ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса. Одесса: Экономическая типография, 1899, с. 1–50; избрана лексика от главата за богомилите на с. 51–62. Титулт, преведен и на новобългарски, не е преиздаван в своя оригинален вид на старата кирилица според одеския препис. – Извори за българската история. Гръцки извори за българската история. Т. 10. София: Издание на БАН, 1980, с. 50–75. Засега въпросът дали този титул се отнася към същия превод като останалите титули, не е разрешен категорично. Той остава встрани от целите на статията.

⁸ Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos Panoplia Dogmatikē, Chapters 23–28. Belfast: The Queen University, 2011, с. 303.

⁹ Бегунов, Ю. К.: Козма Пресвитер в славянских литературах. София: Издателство на БАН, 1973.

¹⁰ Георгиев, В. И. и др. (съст.): Български етимологичен речник. Т. 3. София: Издателство на БАН, 1985, с. 543–545; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Отв. Ред. Ю. Н. Трубачев. Москва: Наука, вып. 16, 1990, с. 262–263, вып. 17, 1990, с. 5–7.

рещият изговаря нещо невярно; знае, че това е така, но съзнателно извършва речевия акт с намерение да подведе събеседника си.¹¹ Наличието на някакво твърдение е в основата на лъжата и на нейния прототип като културно понятие.¹² Данните от Старобългарския речник засвидетелстват общо 13 речникови статии върху еднокоренни лексеми, които развиват същия признак 'говоря неистина, лъжа, измамвам'. Сред композитните образувания преобладава структурният тип от първи корен лъж- и втори от двете основни названия за свидетел послуухъ, съвѣдѣтель и производни: лъжесъвѣдѣние, лъжесъвѣдѣтель, лъжесъвѣдѣтельствовати, лъжипослуухъ и др.¹³ От това следва, че лъжата се асоциира с изричането на неверни слова, тя е ментален акт, който намира изражение в речта. Затова първо нека видим как говорят еретиците според възприятията на техните опоненти.

Най-разпространеният глагол за изричането на неистини в ПД е лъжесловествовати с концентрация в П и гръцко съответствие *τσατολογέω*: съвнше тѣмъ сънестн того лъжесловествовѣтъ; съ бо ѿного себе лъжесловествовааше быти ѿгоже въ посланный апоѣѣтъ (BAR 296, 283а, 285).¹⁴ Вижда се, че оценъчната сема лъж- превежда като първи компонент на композит думата за измама *τσατεία*, за да е подчертае отклонението от истината при еретиците. От това следва, че тяхното различие е измамно и фалшиво. Композити на базата на двата компонента *лъжа* и *слово* преобладават в антиеретическата полемика. Така се подчертава, че една от най-важните природни дадености на човека – речта, е най-силно засегната и опорочена от твърденията на еретиците, защото те съдържат едновременно признаците: странни, необикновени, излизащи от нормата; неверни, фалшиви, несъответстващи на действителността; погрешни, извън общоприетото за правилно. Композитният модел е застъпен и в други части на речта: лъжисловесънь в Синодика, *μυθικός*; у Козма презвитер субстантивът лъжесловесъникъ се съчетава с представата за лицемерие, нездрав морал и потъпкване на собствената съвест. Така се оправдава схващането за лъжата като „говорене срещу собствената си мисъл и съвест“: въ лицемѣрии лъжесловесъникъ несъдѣвѣиухъ своѣмъ съвѣстыжъ (перифраза по 1 Тим. 4: 1).¹⁵ Прави впечатление, че в Б са концентрирани редица глаголи за речева дейност с друга мотивираща основа, които изграждат семантично приядрената и периферната зона на концепта *лъжа*. Нарушението на смислената, правдива и логична реч е следствие от ереста, тя уязвява Логоса. Всяко отклонение от православие е болестно състояние на ума и душата и се асоциира с ментални заболявания

и психически отклонения, неразвитост на сетивата за слух и зрение, неумение за създаване на смислена реч, с една дума интелектуален дефицит. Така наред с варварите, които бръщолевят и по нечленоразделната си реч се различават от цивилизованите, ересите са друга опасна форма на профанация на дара на словото. Речта на еретиците не може да бъде разбрана поради непреодолимо различие по съдържание и форма спрямо каноните. Извличат се лексеми, всяка от които надгражда допълнителен оценъчен признак на еретическото говорене: басньствовати, *μυθεύω*; баснопритворение, *μυθοπλαστία*; бласловение,

¹¹ Coleman, L. – Kay, P.: Prototype Semantics: The English Word Lie. In: Language, 1981, Vol. 57, № 1, с. 28.

¹² Fallis, D.: What is lying? In: Journal of Philosophy, 2009, Vol. 106, № 1, с. 29-56.

¹³ Старобългарски речник. Гл. Ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София: Валентин Траянов, 1999, с. 809-811.

¹⁴ Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos Panoplia Dogmatikē..., с. 50, 54; Liddell, H. G. – Scott, R.: A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1776, 1701.

¹⁵ Godefroy, L.: Mensonge. In: Dictionnaire de Théologie Catholique. Vol. 10.1. Paris: Letouzey et Ané, 1908, с. 556; Тотоманова, А.-М. – Христов, Ив.: Речник-индекс на словоформите в Бориловия синодик..., с. 70; Бегунов, Ю. К.: Козма Пресвитер в славянски литератури. София: Издателство на БАН, 1973, с. 332; Давидов, А.: Речник-индекс на Пресвитер Козма. София: Издателство на БАН, 1976, с. 151.

βαττολογία; богѣсловіе, μωρολογία; вѣдѣсловіе, ἀρρητολογία; иноглаголаніе, ἀλλγορία; лихοглаголаніе, лихословіе, βαττολογία; σπρωτικοςловіе, ἀντίρρησις.¹⁶ Контекстови синоними на понятието за лъжа и неистинност са басни ‘басни, приказки, нещо измислено, митично’ и блади ‘измамни, чудни, странни неща’. Двете лексеми създават асоциация с митовете, легендите и лексиката за езическите практики. Те се срещат повсеместно в *ПД*: в *Π* въ басни ἢ блѣдн; многа ὅβο ἢ ἱναа блѣдѣтъ ὄчнтеле ἢ таῖννοκῶνцн рѣѣжецїѣ ѣресн (BAR 296, 287a, 308b); в *Mac*. блѣдѣсловіе, тераτολογία ‘баснословіе, говорене на измамни и несмислени неща’, лъжнаго блѣдѣсловіѣ, ἢ сатанннѣскаго ѡбаванїѣ – ἐν αὐτῇ тераτολογίαν καὶ σατανικὴν ἐπιδόην (BAR 296, 322b); бласти, φλυαρέω ‘брѣтвя, дърдоря глупости, неверни неща’ блѣдѣ прннскрѣно ἢ вѣнствѣтъ (BAR 296, 325a); в *Б* баснопритворение, μυθοπλαστία ‘измамни, фалшиви думи; нещо нереално’. Следователно в антиеретическата полемика се открояват съвпадащи езикови средства. Израз емблема за Козма презвитер е обвинението срещу богомилите, че кощюѣнѣ и блѣдѣзѣ любѣтъ пачѣ кѣнигѣ, кощюѣна ‘басня, измислица, интрига’.¹⁷

Група глаголи за речев акт дава морална оценка за вредата от еретическите догми, тяхното многословіе или различното, неясно и заплетено говорене (иноглаголаніе, ἀλλγορία).¹⁸ Трети съответстват на гръцки кореспонденти, които могат да се отнесат към физически дефект в речта, като заекването, или към прекаленото повтаряне на едно и също без логическа свързаност (лихοглаголаніе, лихословіе, βαττολογία). Една от най-специфичните лексеми в *Б* е сложен епитет към Василий Врач, водача на богомилите, кизгорен на клада от византийския император Алексий Комнин. Това е κρονобλαδιѣз, κρονόληρος ‘бѣбрив, преносно оглупял, изкуфял’.¹⁹ В композита се съчетава представата за езическия бог Кронос и за бръщолевенето като черта на варварите, за езическото като опозиция на християнското; епитетът може да се разчете и като отрицателна оценка за липсата на благопристойност в цялостното поведение на езичниците, а не само в речта, доколкото производно от името Кронос е названието на езическите празници Κρόνια, сатурналиите, по време на които цари всеобща разпуснатост и всякакво пренебрегване на закона и морала.²⁰ „Увреденото“ говорене се вписва в парадигмата от оценъчни характеристики на речта на еретиците. То е в пълна противоположност на библейската паремия от Ис. 35: 6, в която се подчертава спасението на човека, възстановяването на неговата духовна същност, хармонията и активирането на всички човешки сетива със силата на истинската вяра и Божията благодат („ще се отворят очите на слепите и ушите на глухите ще се отпуснат... и езикът на немия (гъгнивия) ще пее.“²¹ Еретикът е неспособен на пълноценен комуникативно-речеви акт, речта му е увредена външно и вътрешно. Речевата непригодност е форма на алтеритет, липса на принадлежност към общността от истински християни. Тя може да се отнесе както към елините, езичниците, метафорично наричани „безсловесни“ поради непознаването на истинското Божие слово, така и към еретиците, които го оскверняват и изопачават. Лъжата е инструмент за изопачението. Затова в оценката на еретиците присъстват две антиномични характеристики – всестранно отречените качества на фалшивото, увреденото говорене

¹⁶ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 49-50, 51, 54.

¹⁷ Давидов, А.: Речник-индекс на Презвитер Козма, с. 143.

¹⁸ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 17; Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos, с. 146.

¹⁹ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 14; Извори за българската история. Гръцки извори за българската история. Т. 10, с. 52, преведено с *ребѣбровия старец*; Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos *Ranoplia Dogmatikē*, с. 142.

²⁰ Frazer, J. G.: *The Golden Bough*. Third edition. Vol. 9. Cambridge University Press, 2012, с. 306-310.

²¹ Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия Завет. София: Издава Св. Синод на Българската православна църква. София, 1982, с. 850.

и метафората на пълното замлъкване. Те са застъпени в опозициите *говорялият език* – *бессловесие* в *Б*.²² Козма презвитер също не се колебае емоционално да възкликне: *нъ w валие ослѣплєніе ихъ, w валие окаменєніе* и да нарече богомилите скоти *бесловесни*.²³

Лъжата като неистина в *ПД* се реализира основно с едносъставни и еднозначни лексеми *лъгати*, *лъжа*, *лъжнь*, които имат едни и същи гръцки кореспонденти *ψεῦδω*, *ψεῦδος*, *ψευδής*. Връзката между двата корена *лъж-*/*ψευδ-* е основна за разглеждания ономаσιологичен признак. Гръцкият корен *ψευδ-* произхожда от индоевр. етимон **bles-* ‘дишам, духам’ и се основава на метафоричната асоциация в много езици за връзката между вятъра и нетрайността на измамните думи. Той обобщава представата за всякакъв тип лъжа, измама, потъпкване на клетва, фалшификация на документи, поетическа фикция и мистификация. В народната етимология и в античното мислене от него се образува дори дума за пъпките върху носа в съзвучие с вярванията, че носят издава лъжеца: *ψύδραξ*, *ψυδράκιον* ‘пъпка, пришка’ – *ψεῦδομαι* ‘лъжа’.²⁴ Епитетът *лъжнь*, *ψευδής*, се използва повсеместно с различна контекстова съчетаемост. В *Б* и *И* той се отнася до идолите, за да подчертае общото между двете ереси: те не правят разлика между икона и идол (*ιδωλ*, *εἰδωλον*; *истоуканъ*, *τὸ ἰδωλμα*), виждат само предметната същност на сътвореното от човешка ръка, а не Божията промисъл. В *Б* измамни са богомилското учение и наставници, бесовете и дори Сатаната е преобразен в лъжнато старца (*BAR 296, 271a*).²⁵ Рядко има отклонение от модела на гръцки съответници с корен *ψευδ-*. В *П* е засвидетелствана префигираната форма *ѡблѣгѣнѣ<облѣговати* (*BAR 296, 284б*) срещу *λογολοιέω* ‘измислям приказки, истории’, която по значение е название в изследваното поле.²⁶ В Беседата на Козма ясно и точно е отправено предупреждение към християните да не вярват на богомилите, защото са лъжци: *не имѣте вѣры лъжеве бо сѣтъ, лъжъ ‘лъжец’*.²⁷

Богати реализации има полето *лъжа*–*лицемерие*, в което двете понятия много тясно се преплитат. По честота на употреба в *ПД* производните номинанти надвишават тези с корен *лъж-*. Представители са *лицемѣрствовати*, *ѡлокрѣвомаи* *А*, *Б*, *Мас.*; *лицемѣриє*, *ѡлѡкрѣсѣ* *А*, *Б*. Пример: *Клѣннѣское лицемѣрствѣють себѣ рѣкопѡложєнієнїє Мас.*; *въ лицемѣрїи же сѣ творєтъ А* (*BAR 285, 330a, 272a*). Разглежданите текстове продължават традицията на класическия старобългарски корпус, където вече е налице устойчива група лексеми *лицемѣръ*, *лицемѣрство*, *лицемѣрствїє*, *лицемѣриє* със същите гр. съответници.²⁸ Доказателство за еднотипността в съотношенията между старобългарски и византийския гръцки е фактът, че в оригиналната творба на презвитер Козма се използват едновременно българската и гръцката дума *впокрїтъ*.²⁹ Междуетиковите паралели дават основание да се допусне, че за традиционната българска и за славянската култура лицемерието е било толкова отрицателна черта, че е намерено домашно изразно средство за назоваването ѝ. Лицето е като огледало на човешката душа и върху него лесно се открояват прикритите намерения, двуличието. Въпреки споровете относно произхода на думата *лицемерие*, нито употребените лексеми в старобългарските класически

²² Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 50.

²³ Бегунов, Ю. К.: Козма Пресвитер в славянских литературах, с. 326.

²⁴ Chantraine, P.: Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1977, с. 1287-1288; Liddell, H. G. – Scott, R.: A Greek-English Lexicon, с. 2026.

²⁵ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 35; Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos Panoplia Dogmatikē, s. 29, 160.

²⁶ Berke, M.: An annotated edition..., с. 53; Liddell, H. G. – Scott, R.: A Greek-English Lexicon, с. 1056.

²⁷ Бегунов, Ю. К.: Козма Пресвитер в славянских литературах, с. 336-336; Давидов, А.: Речник-индекс на Презвитер Козма, с. 151.

²⁸ Старобългарски речник. Гл. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т.1. София: Валентин Траянов, 1999, с. 803-804.

²⁹ Давидов, А.: Речник-индекс на Презвитер Козма, с. 375.

произведения, нито тези в ПД са директни калки от гръцки.³⁰ Християнството затвърждава отрицателното отношение към явлението. Паралелните понятия *ерес–лицемерие* са в органична връзка и еретиците са упрекувани, че мислят едно, а казват друго, че добре се прикриват и заблуждават непросветените в божествените истини. Процедурата по изпитване и изобличаване на еретиците, понякога съчетана с прилагане на физическо наказание, е обществената сцена, на която се разгръща лицемерието им. Ето защо, въпреки устойчивостта на семантичното поле около понятието *лицемерие*, в приядрената зона от ПД се нареждат редица примери. В тях се осъществяват основните семи ‘преструване’, ‘скриване на истинските чувства, мисли и намерения’, ‘заблудата като форма на лъжата’. Такива лексеми са *лъсть*, *лъщение*, *прѣлъсть* за *δόλος*, *ἀπάτη*, *δέλεαρ*; *прѣлъстити*, *прѣлъщати*, *ἀπατάω*: *нѣѣн же сн̑, многѣбразна бо прѣлъсть. ѿ нѣбо самое ѿ ѿже посрѣдѣ вса дръзньше рещи творенїа врага П* (BAR 296, 286а); *ѡво же ѿ ѡстнѣнѣ покрадающе ласканмы ѿ прѣлъщающе плѣнѣють же ѿ покарають ѣлнкы ѡнѣ ѿ ѿже ѡ снѣ раслабленїе прѣдаше Мас.* (BAR 296, 327б); *къзньствѣ* и *прѣлъстїю* притваряюще *сво* и *лицемѣрствяюще Б*.³¹ Своята цел еретиците постигат, като се преструват и приемат измамен вид, за което повсеместно се използва глаголят *притворити*, *притварѣти*, *ὀλοκρίνομαι*. С умением да се прикриват зад измамно благочестие ересите привличат непросветените и глупавите хора: *притворенїемъ ѿ прѣлъсти простѣшый Б*; *мнози же ѡ нѣ ѿ прнчещенїа чьстнаго тѣла ѿ крове х̑а ба нашего прнчещают се къ прѣлъщенїѣ простѣшый П* (BAR 296, 284б).³² С референция към фалша и измамността са съчетания около лексемата *мьчтание*, *фантаσία*. В титула срещу арменците изразително се показва как те измамно лицемерстват, че празнуват Благовещение, но на друга дата спрямо православните, също Рождество Христово и Кръщението: *мѣчатанѣ же ѿ сѣгглѣ блговѣщенїе ѿ х̑ово рождество ѿ кръщенїе праздноваты лнцемѣрствѣю, фантаσιωδѣс те каі ѡмудрѣс* (BAR 296, 272б.). В *А*, *П* и *Б* нееднократно се използва изразът *творити по мьчтанию*, *ποιεῖν κατὰ φαντασίαν*, за да се подсили контрастът с обратния по смисъл израз *по истинѣ*, *κατὰ ἀλήθειαν*. За противопоставянето на истината и лъжата в *Б* е употребен дори редкият глагол *истинствовать*, *ἀληθεύειν*, а изричането на истината е поставено до висшете евангелски добродетели смирение, кротост, любов към ближния и др.³³

В антиеретическата полемика съществена роля играят метафоричните сравнения, фразеологизмите, паремииите, библейските цитати и парафрази, с една дума цял арсенал от словесни комплекси, в които със средствата на преносимостта на значения, алегорията и символиката се разкрива културологичната връзка между традиционната и християнската култура по отношение на лъжата и лицемерието. Сравненията и паремииите са обикнат похват на монаха Евтимий Зигавин и се възпроизвеждат точно в славянския превод. Те заслужават отделно проучване, но за целите на настоящия анализ ще приведем само отделни илюстративни примери от периферията на семантичното поле *лъжа*. Библейският фразеологизъм *вълк в овча кожа* по отношение на лъжепророците е едно от най-разпространените сравнения и за еретиците. То се интерпретира с вариантност както в *Б*, така и в Беседата на Козма презвитер: *ѡко лъщенїемъ ѡблает се кожею вълка съкривающе Б*; *акы овца образомъ кротыци и смирени*.³⁴ Зооморфизмът и контрастът между агнето и вълка, жертвата и прелъстителя е универсална култураема за същността на лицемерието. Патосът на Зигавин

³⁰ Български етимологичен речник. В. И. Георгиев и др. (съст.). Т. 3. София: Издателство на БАН, 1985, с. 439-440.

³¹ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 34.

³² Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 15.

³³ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 38; Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos Panoplia Dogmatikē, с. 173.

³⁴ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 37; Бегунов, Ю. К.: Козма Пресвитер в славянских литературах, с. 300-301.

срещу най-опасната за времето му ерес на богомилството захранва неговия речник с по-редки, но силно изразителни сравнения. Едно от тях е обвинението, че богомилите привидно държат на поста, но викнат ли ги на някоя трапеза, ядат и пият като слонове.³⁵ Хиперболатата е начин да се иронизира привидното спазване на постите. Следната мисъл обобщава, че цялостната ерес на богомилите от основите до върха, от началото до края е фалшива и измамна: *начелъ же лъжнъ убавичившъ се, коньць таковъ съпокажетъ се*.³⁶ Философският подтекст за цялостна, за *грешка из основи* подсилва още повече идеята за непреодолимо отчуждение от православните.

В заключение може да обобщим, че концептът *лъжа* в антиеретическата полемика е една от сферите на реализация на лъжата като категория на културата. Нейната интерпретация в различни епохи и общества показва устойчиви семантични валенции, продиктувани от реалния човешкият опит. През Средновековието доктринарните и религиозните форми на отклонение от Божествената истина, които наричаме ереси, са най-тежката форма на лъжа. Преводните и оригиналните антиеретически текстове в българското средновековно пространство показват общност помежду си в лексемния инвентар за назоваване на лъжата в ядрото (*лицемъриѣ, лнцемъръствовати, лъгати, лъжа, лъжесловесъникъ, лъжесловѣствовати, лъжисловесънъ* и др.) и приядрената зона на концепта (*баснопритворениѣ, баснь, басньствовати, блъдословиѣ, блъдъ, блъсти, лъсть, лъщениѣ, прѣлъсть* и др.). Причината трябва да търсим в единството и устойчивостта на християнската духовна парадигма и нейните ценности. Отрицателно е отношение към лъжата и лицемерието в традиционната народна култура. Това се подкрепя от обилието от словообразователни варианти от корена *лъж-* (*лаганжия, лагария, лажила, лъжливец, облъгам* и др., както множество композити) в диалектите и разговорния език.³⁷ От протоглагола със значение 'отричам, не признавам' до съвременния неологизъм *fake news* разглежданото понятие запазва изконните си признаци: речев или езиков факт с невярно съдържание и съзнателно намерение за подвеждане и злоупотреба върху даден адресат. Реализациите на концепта *лъжа* са закодирани в езика на всяко общество и той остава „безпристрастен регистратор и носител на богата информация за човека и неговия свят.“³⁸

Lož v stredovekej protiheretickej polemike

Mariana Cibranská-Kostovová

V príspevku sa analyzujú lexikálne prostriedky použité na vyjadrenie konceptu lož v textoch proti dualistickej heréze v troch prameňoch: Panoplia Dogmatica od mnícha Euthymia Zygabena, Reč proti Bogomilovej heréze presbytera Kozmu a bulharský preklad Synodika. Vysvetľujú sa tri sémantické polia charakterizujúce lož ako verbálny akt, ako klamstvo a ako pokrytectvo. Vieroúčné a náboženské odchýlky od Božskej pravdy sa v stredoveku pokladali za najťažšiu formu klamstva. Ich interpretácia v rôznych historických kontextoch poukazuje na stabilné sémantické spojenia a významy v každom jazyku.

³⁵ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 38; Berke, M.: An annotated edition of Euthymios Zigabenos Panoplia Dogmatikē, с. 172.

³⁶ Попруженко, М.: Синодик царя Бориса, с. 35.

³⁷ Български етимологичен речник. Т. 3. с. 542-543. Интересен е и анимизмът в оценките за лъжата и нейните признаци: късокрака, „лае, но не хапє“, беззъба, дългокрака, голяма уста (пасть), дълъг нос, хлъзвава кожа, опашата, брадата лъжа и др.

³⁸ Захариева, Р.: Хитростта, лъжата и изматата в огледалото на идиоматиката. In Благоева, Д. – Колковска, С. (съст.): Лексикографията в началото на XXI в. Доклади от Седмата международна конференция по лексикография и лексикология (София, 15–16 октомври 2015 г.). София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2016, с. 389.

SPRÁVY A RECENZIE

Slavist(ik)a v čase a priestore Akademik Predrag Piper (1950–2021)

Začiatkom septembra srbská slavistika stratila jednu z najvýraznejších osobností. Akademik Predrag Piper vyoral v tomto prostredí hlbokú brázdú a svojim odchodom bude chýbať všetkým jazykovedným slavistom, s ktorými sa stretal na medzinárodnej úrovni, najviac však v domacom, srbskom slavistickom živote. Umrel po ťažkej chorobe 10. septembra 2021 v Belehrade ako 71 ročný, keď s jeho tvorivým potenciálom ešte počítali jeho spolupracovníci v Srbskej akadémii vied a umení, ako i kolegovia na Filologickej fakulte belehradskej univerzity.

Profesor Predrag Piper sa narodil 20. októbra 1950 v Belehrade, kde začal navštevovať základnú školu, ktorú však ukončil v Srijemskej Kamenici, kam sa jeho rodičia presťahovali. Gymnázium vyštudoval v Novom Sade (1968). Na Filozofickej fakulte v Novom Sade vyštudoval ruský jazyk a literatúru (1973), paralelne aj srbský jazyk a literatúru. Roku 1975 získal titul magistra vied (mr.) na Filologickej fakulte v Belehrade, už rok po nástupe na asistentské miesto na Katedre slavistiky na Filozofickej fakulte v Novom Sade (1974). Roku 1983 sa habilitoval na docenta na Filozofickej fakulte v Novom Sade. Mimoriadnym profesorom na Filologickej fakulte v Belehrade sa stal roku 1989 a riadnym profesorom roku 1991. Dizertačnú prácu na tému *Zamenički priloz i u ruskom, poljskom i srpskohrvatskom jeziku* obhájil roku 1981 na Filologickej fakulte v Belehrade a následne získal titul doktora filologických vied. Je autorom štyroch desiatok monografií a viacej ako dvesto štúdií a takmer dvesto odborných článkov, recenzií a personálií. Je zostavovateľom päťdesiatich učebníc ruštiny pre základné a stredné školy, ktoré vyšli v 170 vydaniach. Prekladal z ruštiny a poľštiny do srbciny, okrem iného aj Jeana Baudouina de Courtenaya.¹

¹ Бодуен де Куртене, Ж.: Лингвистички списи. Превод, избор и предговор П. Пипер. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада 1988.

Už ako mladý asistent v Novom Sade sa intenzívnejšie oboznamoval i so slovackými jazykovednými trendmi a prostredníctvom novosadských slovackých nadviazal úzky kontakt i s jazykovednými slavistami na Slovensku a rozširoval svoj výskumný rádius na takmer všetky slovanské jazyky, čo sa postupne prejavilo v jeho výstupoch z konfrontačnej jazykovedy ako i v neskorších belehradských publikáciách. Tak vo vysokoškolskej učebnici *Увод у славистику 1* veľmi presne na malom priestore vystihol kľúčové momenty zápasu o identitu slovenčiny v časovom horizonte, keď napríklad charakterizoval predpisovnú fázu slovenčiny v 18. storočí „Словаци су писали на латинском и чешком (са уношењем у тај језик својих, словачких елемената), а говорили на матерњем, словачком језику. Тај језик, који додуше није био ни државни ни црквени, на чак ни нормирани књижевни језик, али на којем се стварала народна поезија, био је стуб словачке националне културе.“² Podobne aj v ostatných štúdiách a publikáciách, keď sa odvoláva na slovenské jazykové doklady alebo citácie, všetky reálie uvádza veľmi korektne, s hlbokými znalosťami, čo nebolo vždy v srbskom metalingvistickej diskurze bežným štandardom.

Akademik P. Piper ako odchovanec Novosadskej lingvistickej školy, jeden zo žiakov akademikov P. Ivića a M. Ivićovej, vyoral hlbokú brázdú na svojej alma mater ako slavista, jazykovedca a organizátora pedagogického a vedeckého života. Bol vedúcim Katedry ruského jazyka a literatúry na Filozofickej fakulte Univerzity v Novom Sade. Počas novosadského pôsobenia sa zaoberal predovšetkým konfrontačnou jazykovedou, sémantikou,³ translatólogiou,⁴ biblio-

² Пипер, П.: Увод у славистику 1. Београд: Завод записи и наставна средства 1998., s. 157.

³ Piper, P.: Zamenički priloz i gramatički status i semantički tipovi. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu: Filozofski Fakultet, 1983, Пипер, П.: Заменички прилози у српскохрватском, руском и пољском језику : семантичка студија. Београд : Институт за српски језик, 1988.

⁴ Пипер, П.: О преводима из руске књижевности: преводилачка читанка: избор, типологија и библиографија критичких текстова. Нови Сад: Институт за стране језике и књижевности, 1985.

grafiou.⁵ Už v prvej publikovanej štúdií sa zaoberal priestorom v srbskom jazyku,⁶ aby záujem o sémantickú kategóriu priestoru v jazyku uzavrel v knihe často citovanej aj u nás *Jezik i prostor*, ktorá vyšla v dvoch vydaniach.⁷

Predrag Piper sa ako slavista, hlavne v špecializácii na rusistiku a srbstiku, naplno prejavil na Filologickej fakulte v Belehrade, kam prestúpil z Nového Sadu. Bol dlhoročným vedúcim na Katedre slavistiky ako i riaditeľom fakultného Centra pre vedecký výskum a vydateľskú činnosť. Ako hosťujúci profesor prednášal na mnohých domácich a zahraničných univerzitách (Moskva, Petrohrad, Voronež, Ivanovo, Soul, Sapor, Zadar, Niš, Ljubljana, Skopje a i.). Od roku 1978 bol pravidelným účastníkom medzinárodných slavistických kongresov. Ako vysokoškolský pedagóg prednášal ruštinu, srbcínu, macedónčinu, slovinčinu, kontrastívnu gramatiku južnoslovanských jazykov, kontrastívnu gramatiku ruštiny a srbciny, všeobecnú jazykovedu a mnohé iné slavistické predmety. Do pedagogickej praxe uviedol nové predmety: funkčnú gramatiku ruštiny na Univerzite v Novom Sade, úvod do slavistiky, metodológiu jazykovedy, teóriu a dejiny slovanských jazykov na Univerzite v Belehrade, macedónčinu a slovinčinu na Hankuk univerzite cudzích jazykov v Soule.

Veľkú časť svojej pracovnej energie venoval aj redakčnej a edičnej činnosti. Bol hlavným redaktorom najvýznamnejších srbských časopisov *Зборник Матице српске за славистику*, *Јужнословенски филолог*, edície *Библиографије*, *Студије о Србима*, člen redakcií a redakčných rád domácich a zahraničných periodik a publikácií – *Анали Филолошког факултета* (Belehrad), *Зборник радова Института за стране језике и књижевности* (Nový Sad), *Живи језици* (Belehrad), *Русистика* (Berlín), *Русский язык за рубежом* (Moskva), *Journal of Balkan and Slavic Studies* (Soul), *Studia Kognitywne* (Varšava), *Slavia Meridionalis* (Varšava), *Библиотекар* (Belehrad), *Материјали по русско-славянском јазыкознанию* (Vornež), *Съпоставително езикознание* (Sofia), *Восточно-европейское обозрение* (Олштин), *Studia Linguistica Polono-Meridianoslavica* (Skopje),

Славистички студиум (Skopje), *Studia z filologii polskiej i slowiańskiej* (Varšava) и *Acta Slavica Iaponica* (Saporo).

Predrag Piper sa aktívne podieľal v činnosti domácich a zahraničných slavistických komisií a spoločností. Od roku 1985 bol členom Komisie pre gramatickú stavbu slovanských jazykov pri Medzinárodnom komitete slavistov, kde jeden čas zastával i funkciu predsedu (2009–2013), bol podpredsedom МАПРЯЛ (1986–1990), bol členom a predsedom Slavistickej spoločnosti v Belehrade, členom Výboru pre šandardizáciu srbského jazyka Srbskej akadémie vied a umení a predsedom Syntaktickej komisie v tomto Výbore atď. Roku 2003 bol zvolený za člena korešpondenta a roku 2012 za riadneho člena Srbskej akadémie vied a umení a stal sa i zahraničným členom Macedónskej akadémie vied a umení. V Srbskej akadémii vied a umení zastával rad významných postov: bol tajomníkom Oddelenia pre jazyk a literatúru, členom Predsedníctva SAVU, vydateľského výboru, správneho výboru, predsedom Výboru pre srbský jazyk a literatúru v porovnaní s druhými jazykmi a Výboru pre srbský jazyk vo svetle súčasných jazykovedných teórií (ktorých založenie aj inicioval), podpredsedom redakčnej rady Srbskej encyklopédie atď.

Predrag Piper bol jedným z najvýraznejších predstaviteľov juhoslovanskej i svetovej jazykovednej slavistiky, ktorí sa objavili na lingvistickej scéne koncom sedemdesiatych a v osemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Publikoval niekoľko desiatok samostatných monografických prác a viacej ako štyristo odborných článkov a vedeckých štúdií. Edične pripravil do tlače najvýznamnejšie publikácie zo srbstiky a slavistiky v Srbsku na prelome storočí a je iniciátorom a koautorom najnovších normatívnych publikácií zo srbskej gramatiky. Počas svojej tvorivej dráhy sa venoval viacerým jazykovedným a slavistickým otázkam, ktorým sa venoval naplno. Zo začiatku to boli dve monografické práce a viaceré štúdie publikované doma i v zahraničí o zámienach v srbcine, ruštine a poľštine, v ktorých prezentoval originálny prístup v rámci teórie sémantiky jazykových lokalizátorov. Metaforu priestoru komplexnejšie vložil v spomínanej knihe *Jezik i prostor*, ktorá sa stala jednou z najcitovanejších srbských jazykovedných prác v súčasnosti. Ohlasy tohto konceptu vidno aj v srbskej lexikológii a v gramatickom myslení a napriek tomu, že kniha primárne nie je kognitívnolingvisticky zameraná, aplikačný potenciál našla aj v metodológii kognitívnej lingvistiky. Ďalší pilierový člen novosadskej lingvistickej školy akademik Milorad Radovanović (1947–2020) koncept priestoru v jazyku Predraga Pipera

⁵ Пипер, П.: Библиографија југословенске лингвистичке русистике: 1945–1975. Нови Сад: Матица српска, 1984.

⁶ Пипер, П.: Обележавање просторних односа предлошко-падеженим конструкцијама у савременом српскохрватском књижевном језику. In: Прилози проучавању језика, č. 13/14, 1977–1978, s. 1-51.

⁷ Piper, P.: *Jezik i prostor*. Beograd: Čigoja; XX vek, 1997. 2. doplnené vyd. 2001.

stručne zhrnul do niekoľkých myšlienok.⁸ Priestor v jazyku spravidla nie je gramatikalizovaný (ako napr. kategória času), ale zasahuje jazyk v celosti, prejavuje sa v slovnej zásobe, v gramatike, vo frazeológii, v textike. Časové relácie v jazykoch sa často vyjadrujú za pomoci metaforizácie priestorových relácií („пред празнике“/ pred sviatkami, „после празника“/ po sviatkoch, „током зиме“/ počas zimy...). Kniha P. Pipera *Jezik i prostor* predstavuje to najlepšie, čo máme v slavistickom priestore. Vychádza z teórie sémantických lokalizátorov a reprezentuje antropocentrický pohľad na jazyk. Uvažuje v nej o rôznych priestorových aspektoch – predložkové adverbálie, príslovkové významy miesta a smeru, slovesá pohybu a modálne slovesá, politická metafora, prospektívne a retrospektívne lokalizátory a pod. V tomto kontexte je charakteristická i jeho štúdia o gramatike hranice v jazyku,⁹ kde sa z kognitívno lingvistického hľadiska zamýšľa nad presahmi lexém typu hranica s primárne priestorovým významom, ktoré majú spravidla ďalšie rôzne abstraktné nepriestorové významy nadobudnuté metaforizáciou a metonymizáciou priestorového významu.

P. Piper, vychádzajúc z týchto princípov, inicioval i syntaktický výskum srbčiny, pričom z jeho pera vzišla podstatná časť rozsiahlej dvojvázkovej normatívnej syntaxe srbského jazyka – syntaxe jednoduchej vety¹⁰ a syntaxe súvetia.¹¹ V koautorstve s I. Klajnom vydal aj kompletnú normatívnu gramatiku srbčiny.¹²

Ako slavista v širších slavistických súvislostiach sa najúplnejšie prejavil v publikáciách *Лингвистичка русистика: студије и чланци*,¹³ *Лингви-*

*стичка славистика. Студије и чланци*¹⁴ а *Српски у кругу словенских језика. Граматичка и лексичка поређења*.¹⁵ Publikácie charakterizuje autorov sémanticko-funkčný prístup k pertraktovaným témam, originálny koncept sémantickej lokalizácie a explanačia bohatých komunikačných prostriedkov, vďaka ktorým je jazykový obraz Slovanov svojrázny v porovnaní s inými jazykmi, ale čitateľ si v nich môže prečítať napr. aj autorovu interpretáciu prvých slov zapísaných v slovanských jazykoch. Alebo napríklad odhaliť kognitívne pochody pri verbálnej rozlúčke so životom a môže nazrieť aj do záhad nadprirodzena, lebo hranica závisí od konceptualizátora (o čom autor uvažuje najmä v knihe *Lingvistička slavistika*).

Predrag Piper výrazne autorsky¹⁶ a organizačne¹⁷ prispel i do kontrastívnej/ konforntačnej jazykovedy, pričom veľmi dbal na to, aby pri porovnávaní slovanských jazykov boli zastúpené všetky slovanské jazyky a animoval slavistov, aby sa zapájali do srbských jazykovokonfrontačných projektov. Vďaka nemu podnecoval spolupracovníkov, aby sa zviditeľňovala aj slovanská produkcia.¹⁸

Medzi knihy P. Pipera, ktoré sa tešili veľkému záujmu odbornej verejnosti, patrí i kniha *Српски између великих и малих језика*,¹⁹ ktorá vyšla až v troch vydaniach, čo je v slavistických kruhoch zriedkavosťou. V knihe zachytil situáciu v jazykovej kultúre srbčiny po rozpade spisovnej srbochorvátčiny a do srbského lingvistického priestoru programovo zaviedol ekolingvistický koncept. Patril medzi málopočetných srbských jazykovedcov, ktorí pristupovali k riešeniu otázok jazykovej kultúry srbského jazyka z aspektu hlbších teoretických skúseností, ktoré neraz sám rozpracovával. V zložitej dobe po rozčesnutí srbochorvátčiny ponúkol nielen solídny prehľad aktuálnej situácie v srbskej jazykovej kultúre, ale diagnostikoval aj jej boľavejšie a neuralgické miesta, aby následne navrhol jasné smernice pre ďalší vývin,

⁸ Радовановић, М.: Предраг Пипер о језику и простору. In: У простору лингвистичке славистике. Зборник научних радова поводом 65. година живота академика Предрага Пипера. Београд: Филолошки факултет, 2015, s. 27-35.

⁹ Пипер, П.: Граматика границе. In: Јужнословенски филолог, 2008, LXIV, s. 307-322.

¹⁰ Пипер, П. – Антонић, И. – Ружић, В. – Танасић, С. – Поповић, Љ. – Тошовић, Б.: Синтакса савременог српског језика: проста реченица; у редакцији Милке Ивић. Београд: Институт за српски језик САНУ: Београдска књига – Нови Сад: Матица српска, 2005.

¹¹ Пипер, П. – Алановић, М. – Павловић, С. – Антонић, И. – Николић, М. – Војводић, Д. – Поповић, Љ. – Танасић, С. – Марић, Б.: Синтакса сложене реченице у савременом српском језику. Београд: Институт за српски језик САНУ – Нови Сад : Матица српска, 2018.

¹² Пипер, П. – Клајн, И.: Нормативна граматика српског језика. Нови Сад: Матица српска 2013. 2. дор. vyd. 2014.

¹³ Пипер, П.: Лингвистичка русистика: студије и чланци. Београд: Филолошки факултет, 2012.

¹⁴ Пипер, П.: Лингвистичка славистика. Студије и чланци. Београд: Славистичко друштво Србије, 2014.

¹⁵ Пипер, П.: Српски у кругу словенских језика. Граматичка и лексичка поређења. Београд: NM libris, 2015.

¹⁶ Pozri pozn. 15.

¹⁷ Контрастивна проучавања српског језика: правци и резултати. Ур. И. Клајн и П. Пипер. Београд: Српска академија наука и уметности, 2010.

¹⁸ Дудок, М.: Контрастивна истраживања српског и словачког језика. In: Контрастивна проучавања српског језика: правци и резултати. Ур. И. Клајн и П. Пипер. Београд: Српска академија наука и уметности 2010, с. 107-121.

¹⁹ Пипер, П.: Српски између великих и малих језика. Београд: Београдска књига 2003. 2. дор. vyd. 2004. 3. дор. vyd. 2010.

či už v rámci jazykových politík, plánovania jazyka alebo smerovania gramatických a lexikálnych otázok, ďalšieho používania srbskej cyriliky (a latinky) v srbskej kultúre a poukazoval na vplyv globalizácie na vývin jazyka.

Tematický záber a prenikavosť jazykovedného myslenia akademika Predraga Pipera ešte na dlhé desaťročia budú inšpirovať slavistov na celom svete k revitalizácii lingvistickej slavistiky. Jeho osobnostné a ľudské kvality však budú chýbať nielen v domácom prostredí, ale i v širších slovanských kruhoch. Dobrosrdečnosť a empatia tohto jazykovedca bude chýbať nielen najbližším spolupracovníkom v Srbskej akadémii vied a umení, na univerzitách v Novom Sade a Belehrade, v Matici srbskej v Novom sade, ale aj v početných zahraničných slavistických strediskách. Pokoj a rozvaha, dobroprajnosť a ústretovosť, vlastnosti, ktorými bol akademik Predrag Piper ovenčený, zostávajú v spomienkach jeho študentov, žiakov a kolegov ako neblednúca živá fotografia. Príliš skoro nás opustil. Nedokázal bojovať so zákerou chorobou. Mnoho toho na lingvistickom pláne mal rozložené na pracovnom stole a uložené v počítači. Jeho pozostalosť je taká bohatá, že ešte mnohé generácie budú mať na čo nadväzovať. Všetci tí, ktorí mali česť poznať Predraga Pipera, zachovávajú si ho v svetlej pamäti vďaka jeho zásadovosti, nevťieravosti, dobroprajnosti a empatii. Trúchlivému pocitu chvíle po odchode akademika P. Pipera čelia však jeho vlastné slová: „Kto verí v tvorivú silu Slova, bude veriť aj v obnoviteľskú silu zdravej národnej filológie. A pevná viera je základom každého úspechu.“

Česť jeho pamiatke!

DOI: <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.17>

Miroslav Dudok

**ŽEŇUCH, PETER – ZUBKO, PETER:
Michal Bradač – Rukoväť cirkevných
dejín / Михаилъ Брадачъ –
Слѣпотоу Історіи Церковныя.**

Monumenta byzantino-slavica et latina
Sloviae. Vol. VIII. Bratislava: VEDA,
vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav
Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét
slavistov, 2021. 464 s.

Diplomatické vydávanie prameňov duchovnej kultúry Slovenska s komentármi je jedným z najdôležitejších zdrojov poznávania kultúrneho myslenia. Osobitne cennými zdrojmi tohto poznávania dejín kultúrneho myslenia sú písomné pramene v cirkevnoslovanskom i latinskom jazyku, ktoré vznikali v prostredí cirkvi byzantského obradu slovanskej tradície pod Karpatmi. Osobitnú pozornosť si zasluhujú najmä edukačné písomnosti, ktoré okrem opisu dejín prinášajú aj celý rad poznatkov o rozvíjaní ideového myslenia o pôvode, dejinách a identite byzantskej tradície pod Karpatmi.

Vydanie cyrilského rukopisu Michala Bradača s názvom Rukoväť cirkevných dejín z 18. storočia spolu s úvodnou štúdiou s poznámkovým aparátom a zoznamom citovaných diel v tomto historickom spise je výsledkom výskumu projektu VEGA 2/0011/17. Diplomatické vydanie tohto Bradačovho rukopisného diela v roku 2021 pripravil Peter Žeňuch spolu s Petrom Zubkom. Vydaný cyrilský rukopisný spis predstavuje cenný doklad o rozvoji kultúrneho a historického myslenia vzdelaneckej vrstvy a duchovných predstaviteľov mukačevskej gréckokatolíckej cirkevnej tradície. Túto oblasť reprezentuje celý rad známych osobností, ktorí sa zaslúžili o vybudovanie a etablovanie miestnej cirkvi v kontexte uhorskej spoločnosti. Aj vydaná Bradačova dielo je výsledkom neúnavnej činnosti duchovného a vzdelaneckého prostredia, ktoré bolo ovplyvnené západným univerzitným systémom, najmä univerzitným prostredím Viedenskej a Trnavskej univerzity a edukačnými procesmi, ktoré sa odrazili v obsahu i v charaktere Bradačovej Rukoväte cirkevných dejín.

Úvod k vydaniu Bradačovho spisu o cirkevných dejinách sa začína charakteristikou tohto štvorzväzkového rukopisného diela. Autori úvodnej štúdie a editori diela pripravili toto vydanie z prameňa, ktorý sa podarilo fotograficky zadokumentovať nielen v archíve Univerzitnej knižnice v Užhorode aj v knižnici Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, kde sa zacho-

val aj odpis štvrtej časti toho Bradačovho spisu. V úvodnej časti štúdie sa autori zamerali nielen na charakteristiku prameňa, ale aj na historické súvislosti formujúce osobnosť miestneho gréckokatolíckeho historika M. Bradača. Prinášajú ucelený pohľad o tejto osobnosti a predstavujú ju v kontexte vtedajšej edukačnej praxe. Poukazujú na pôvod M. Bradača, ktorý bol synom gréckokatolíckeho kňaza. Jeho vzdelanie sa však začalo formovať na gymnáziu v Podolínci a Košiciach, kde, ako to uvádzajú autori úvodnej štúdie, absolvoval aj štúdium filozofie a pokračoval v štúdiách teológie v Trnave a vo Viedni. Zároveň konštatujú, že práve vďaka univerzitnému viedenskému a trnavskému prostrediu sa sformovala Bradačova osobnosť tak, že dokázal opisovať veci stručne a vecne. Roku 1777 získal kňazskú vysviacku. Neskôr sa stal člen biskupskej kapituly a pôsobil aj ako pedagóg v bohosloveckom seminári v Užhorode, kde začal vyučovať aj dogmatiku. Do tohto obdobia spadá aj vznik tohto edukačného historického spisu.

V štvrtej časti svojho edukačného historického spisu sa M. Bradač zmieňuje o tom, že svoj historický spis člení na päť zväzkov. Autorom tohto vydania sa spomínaný piaty zväzok nepodarilo nájsť. Ako možné vysvetlenie nezachovania tohto piateho zväzku Bradačovho spisu ponúkajú autori viacero vysvetlení. Okrem vysvetlenia, že piaty zväzok M. Bradač nedokončil, editori rukopisu uvažujú o tom, že práve piaty zväzok rukopisu týkajúci sa najmä dejín mukačevskej cirkvi, sa stal podkladom pre vznik iných diel dobovým historikom, ktorí si ho mohli zapožičať a čerpať z neho. Podľa autorov úvodnej štúdie k edícii Bradačovho spisu bol rukopis dokončený v roku 1790, niekedy v jarnom období. Podľa kaligrafických tvarov rukopisu však autori vydania usudzujú, že sám rukopis je odpisom, ktorý vznikol okolo roku 1800, pričom sa na základe existencie viacerých ďalších odpisov predpokladá, že bol rozšírený v intelektuálnom prostredí mukačevskej gréckokatolíckej cirkvi. Poukazujú však aj na to, že vznikali aj podobné rukopisy primárne orientované na vzdelávanie a nasmerovanie kňazov a miestnej inteligencie (najmä učiteľov), ktorí sa venovali aj základnej edukácii ľudového prostredia. Aj preto je Bradačovo dielo napísané formou klasickej dobovej príručky. Sám zmysel cirkevných dejín totiž spočíval najmä v teologickej výučbe, ktoré vplývalo najmä na intelektuálne formovanie kňazov a učiteľov. Týmto spôsobom sa podľa opisu autorov budúci predstavitelia miestnej vzdelaneckej vrstvy snažili pojať obsah vedomostí a formovať svoje názory a myslenie o cirkvi, teologickom a historikom myslení. Na tento rozmer Bradačovo diela tak nahliadať práve v dobovom kontexte, keď na území

Uhorska pôsobili silné prúdy katolíckeho reformného hnutia. Študenti používajúci Bradačov epitom sa týmto spôsobom naučili nielen umne obhajovať v diskusiách s inovercami, ale následne naučený obsah aj prakticky orientovať v edukačnom procese.

Zaujímavým poznatkom je v monografii údaj o duchovnej hodnote používaných edukačných príručiek. Autori tu spomínajú najmä intenzívny záujem a snahu miestnej duchovnej a kultúrnej elity o zvyšovanie a rozvoj vlastnej vzdelanosti i edukačnej prípravy ľudu, ktoré žilo aj v okrajových územiach Uhorska. Aj tieto regióny totiž záviseli od tvorby, distribúcie a používania daných príručiek. V priestore Mukačevskej cirkvi sa tlačiarne na vyhotovovanie kníh nevyskytovali, preto sa rozličné najmä liturgické knihy získavali z tlačiarň z Krakova, Lvova, Kyjeva a pod. Tieto vydané texty, ako sa spomína v štúdiu, boli pomerne drahé, preto sa stali neraz vzácnym obchodným artiklom. Týmto dôsledkom sa v mukačevskej cirkvi dlho udržali rôzne prepisovacie aktivity, čo však znamenalo aj formovanie a ušľachťovanie literárneho jazyka. V tom už existovala silná generácia cirkevných vzdelancov, ku ktorým patrili Ján Juraj Bazilovič či Michal Lučkaj. Za hlavného predstaviteľa zlatej éry sa pokladá biskup Andrej Bačinský, ktorý svojou aktivitou v prostredí miestnej cirkvi a vzdelaneckej vrstvy pritiahol do centra svojej cirkvi osobnosti, ktoré sa venovali jazykovede, katechetizácii, liturgike i právnym djinám (A. Kocák, J. Kutka, M. Dudinskij a ďalší).

K štruktúre vydaného diela treba uviesť, že je rozdelené do štyroch častí: Prvý zväzok mapuje úvodné dejiny Nového zákona a predkresťanských počiatkov viery po etablovanie prvej cirkevnej hierarchie. Druhý zväzok predstavuje cirkevné dejiny od čias Konštantína Veľkého s výkladom o mylných smerovaniach a učeniach cirkvi a o koncily 4.-7. storočia do začiatku vlády Karola Veľkého. Tretí zväzok otvára otázku zameranú na dejiny slovanských národov. Túto tému M. Bradač vzťahuje najmä na dejiny slovanskej cirkvi a predstavuje ich v kontexte činov slávnych dejateľov pre cirkev. Práve v prostredí slovanskej cirkevnej tradície v Uhorsku vidí M. Bradač prieniky a podobnosti v starej cirkevnej tradícii, ktoré vníma ako prirodzený dôsledok kontinuity liturgickej praxe. Dôkazy tohto kontinuálneho vnímania autori predstavujú v časti svojej úvodnej štúdie zameranej na ideové zretele vzniku Bradačovej Rukováti. Poukazujú tak na jedinečnosť mukačevskej tradície, ktorú aj Bradač vníma ako výsledok, ktorý vyplynul z priaznivej kultúrno-religióznej, geografickej a určitej politickej autonómie tohto religiózne autonómneho prostredia. Venuje sa aj jednotlivým liturgickým ob-

radom a vzniku cirkevnej schizmy. Posledný, štvrtý zväzok sa začína od nástupu pápeža Gregora VII. v roku 1073 a pokračuje do reformačného obdobia roku 1517. Každá z týchto častí Bradačovho spisu je štruktúrovaná prehľadne podľa kapitol a paragrafov, ktoré editori vo svojom diplomatickom vydaní prísne dodržiavajú.

Zaujímavosťou dejiny zaujme toto Bradačovo dielo, v ktorom sa opiera nielen o autorov antickej historiografie, ale aj o východorímskych autorov, o historické spisby Konštantína Porfýrogeneta, Prokopia z Cézarey i diela stredovekých autorov. Pozná a používa aj Nestorov letopis, kroniku Jána Dlugoša a rôznych ďalších renesančných aj humanistických kronikárov domáceho aj zahraničného prostredia. Popri spomenutých autoroch Bradač nevynecháva ani súčasníkov svojej doby. Svoju „kritickú“ znalosť prameňov dokazuje v širokom prehľade jemu dostupnej literatúry a dobových prameňov. Už na tomto základe možno vznik *Rukováti cirkevných dejín* pokladať za hodnotné dielo, ktoré je cenné nielen pre svoju kultúrnu výpovednú hodnotu, ale je to dôležitý prameň aj pre slovenskú historiografiu, jazykovedu i religionistiku. Vydaný spis M. Bradača je unikátnym dielom, ktoré na svoju dobu prekonal hranice miestnej historiografickej spisby a zaradilo sa k dielam opisujúcim historického kontext vývinu cirkvi. Patrí jednoznačne k takým dielam, ktoré možno vnímať ako dôležitý zdroj pre skúmanie gréckokatolíkov v dobovom kontexte.

Autori monografie sa zamýšľajú nad dôsledkami reformačných prúdov v Uhorsku. Z nich vyvodzujú dôsledky, pričom poukazujú na jednu z najväčších rán, ktorú pociťovali aj veriaci miestnej cirkvi. Bol to v roku 1790 uhorským snemom prijatý maďarizačný zákon. Týmto uzákonením sa uprednostnila maďarčina pred ostatnými jazykmi Uhorska. Okolnosti dobového kontextu sa prejavujú v mnohých opatreniach, nevynímajúc ani liturgický jazyk miestnej gréckokatolíckej cirkvi.

Z historického hľadiska autori poukazujú na dôležitosť a kritickosť pri rekonštrukcii dejov pred a po maďarizačných zákonoch. Ich slovami tradičná identita *natio hungarica* stála pred veľkým krokom v našich dejinách a jej forma nadobudla výrazne maďarskú podobu aj v prostredí neskoršej organizácie miestnej cirkvi. Na tento proces nadväzovala komplexná maďarizácia celého Uhorska. Postupne sa čitateľ dozvedá, ako sa maďarizačné smerovanie odrazilo v liturgickej praxi gréckokatolíckej cirkvi, pričom sa predstavujú najvýznamnejšie osobnosti severovýchodného Uhorska. Poukazujú aj na to, že práve v súvislosti s týmito tendenciami sa v Uhorsku predkladali na voľbu kandidátov za gréckokatolíckych biskupov iba tí pretendenti,

ktorí perforovali promaďarskú politiku. Práve dôsledkom tohto kroku sa koncom 19. storočia pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať označenie uhorskí gréckokatolíci, čo súviselo s vtedajším programom už vyššie spomenutého jednotného uhorského národa. Už A. Bačinský i M. Bradač spolu s ďalšími vzdelancami postrehli toto smerovanie v aj vo vlastnej cirkvi, preto podnecovali a podporovali názory o rozmanitosti a synergii jazykových a kultúrnych tradícií.

V kritickej analýze historického edukačného spisu M. Bradača jeho editori a autori úvodnej štúdie odhaľujú aj príčiny stereotypného presvedčenia či predstavy o historickom, kultúrnom edukačnom vývine miestnej cirkvi. Poukazujú aj na to, že podnes ešte prevláda toto povrchné presvedčenie, podľa ktorého byzantsko-slovanská cirkev nemala vzdelaneckú vrstvu, a aj to, že sami kňazi, ktorí viedli túto cirkev v 18. storočí boli takmer nevzdelaní. Opak je však pravdou, najmä ak si uvedomíme, že takto stereotypne vnímaná nevzdelanosť kňazov nemohla byť výsledkom vzniku mnohých miestnych prekladov evanjeliových textov do vernakulárneho jazyka, resp. ako mohli nevzdelaní kňazi tvoriť zložité a argumentačne nasýtené kázne, písať historické a religiόzne spisy, prípadne teologické dišputy proti reformácii a obhajovať svoj obrad? Nielen existencia vydaného spisu *Rukováti* od M. Bradača dokazuje vzdelaneckú erudíciu miestnej inteligencie. Kultúrno-historický priester, v ktorom sa Bradač etabloval, vnímal aj on sám ako oblasť prelínajúcich sa vplyvov, kde dochádza ku križeniu mnohých kultúrno-religiόzných smerovaní, ktoré vo svojom diele citlivo vnímal a reflektoval.

Cyrilské písomné pamiatky sú dôležitým prameňom poznania dejín kultúrneho prostredia. Osobitne cenné sú najmä tie písomné pramene, ktoré obsahujú edukačný rozmer. Aj cyrilský edukačný spis M. Bradača patrí k takýmto prameňom, ktoré sú späť tiež s históriou Slovenska a napomáhajú aj k lepšiemu spoznaniu byzantsko-slovanskej tradície v tomto kultúrno-historicko-religiόznom prostredí. Vydaný Bradačov spis s názvom *Rukováť cirkevných dejín* je dielo, ktoré je dôležité pre poznanie a pochopenie rozmanitých procesov súvisiacich s formovaním kultúrnej identity a spôsobu myslenia gréckokatolíkov na Slovensku v minulosti aj v súčasnosti. Dielo M. Bradača si týmto definitívne zasluhuje viacej pozornosti.

DOI: <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.18>

Jakub Kurák

Mariánska úcta ako jeden z prejavov kultúry slovenského národa

ŽEŇUCH, PETER a kol.: Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína.

Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2020. 384 s.

Kresťanská viera a osobitne úcta k Bohorodičke je príznačná pre slovenský národ už vyše tisíc rokov. Mariánska úcta, prirodzene utvorená s príchodom kresťanstva, je dôležitým zdrojom poznania nielen duchovnej, ale aj národnej a kultúrnej identity. Náboženstvo nemožno chápať bez jeho historického, národného či kultúrneho kontextu. Monografická práca s názvom *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska; Slziaci klokočovský obraz Patrónky Zemplína* (2020), venovaná 350. výročiu slzenia ikony v Klokočove, prináša súhrn poznatkov späť s dejinami zázraku slzenia ikony. Rovnako je dôležitým zdrojom informácií o celkovej mariánskej únke slovenského národa z historického, literárneho i jazykovo-kultúrneho hľadiska.

V úvode druhej kapitoly V. Rábik (s. 16-36) opisuje národnostnú a konfesionálnu situáciu na území Zemplínskej župy koncom stredoveku a v ranom novoveku. V Zemplínskej župe sa najviac zo všetkých historických žúp prejavila spojitost' náboženskej a národnostnej situácie. Popri silnom slovenskom obyvateľstve sa od 10. storočia objavuje maďarská populácia, ktorá zosilňuje v priebehu 16. storočia po víťazstve Osmanskej ríše pri Moháči. Maďarské obyvateľstvo zasiahlo slovenskú oblasť etnicky, keďže sa od Slovákov, katolíkov a luteránov, odlišovalo kalvínskou vierou. Vývin sídliskovej štruktúry Zemplína pozitívne ovplyvnilo nemecké osídľovanie zmenami sociálno-právnej organizácie, ale jeho etnický vplyv bol nebadateľný.

Omnoho výraznejšie sa etnicky prejavil prienik rusínskeho a valašského obyvateľstva, podnietený rozsiahlym pustošením v období uhorsko-poľskej vojny v rokoch 1491-1492. Jeho špecifikom bola vlastná náboženská ortodoxná organizácia (pravoslávna) tolerovaná zo strany zemeľpána aj diecéznej cirkevnej vrchnosti. Isté územia boli neskôr charakteristické počtom rusínskych farností prevyšujúcim ostatné. Zmienka z pápežskej listiny zo 14. storočia poukazuje aj na opačný vplyv, keďže zdôrazňuje konvertovanie viacerých Valachov a Rusínov na katolícku vieru práve v košickom chráme. Na základe informácií od V. Rábika však môžeme s istotou

povedať, že rusínske osídlenie predstavovalo najvýraznejší etnický a náboženský zásah do pôvodného slovenského jazykového prostredia.

Mariánskemu kultu na východe Slovenska v období baroka sa v osobitnej podkapitole venuje P. Zubko (s. 35-58). Toto obdobie je charakteristické rekatolizáciou a znovuoživením katolíckej cirkvi, v ktorom dôležitú úlohu zohrali rehole. Rehoľníci, pôsobiaci na území dnešného Slovenska, pochádzali nielen z Uhorska, ale často aj z Poľska, Česka, Rakúska či Talianska. Východ Slovenska si po reformácii a náboženských nepokojoch síce zachoval isté mariánske tradície ešte z obdobia stredoveku, ale taktiež bol ovplyvnený rehoľníkmi, ktorí prešli katolíckou formáciou v poľskom prostredí. Jeho najvýraznejším pozostatkom je mariánsky kult k milostivým obrazom Čiernej madony. Na jeho popularitu odkazuje prítomnosť obrazov v chrámoch aj fakt, že napríklad v Gaboltove sa stal tento obraz taký obľúbený, že bol zakomponovaný do oltára namiesto predošlého. Milostivé obrazy Panny Márie teda fungovali ako významná súčasť rekatolizácie a tento svoj charakter si zachovali až dodnes.

Vyššie spomenutý autor ďalej uvádza, že náboženstvo zohralo dôležitú úlohu pri snahe povýšiť slovenčinu na úroveň kultivovaného jazyka. V protestantských cirkvách biblická čeština nezodpovedala reformačnej požiadavke hlásania evanjelia rečou zrozumiteľnou ľudu, preto badať aktivity spojené s prekladáním biblických textov do ľudového jazyka. Na Slovensku boli vytlačené preklady bohoslužobných, modlitbových a žalmových textov východoslovenských kalvinov v zemplínskom nárečí, hoci s množstvom poľských, ruských i maďarských lexikálnych prvkov. V katolíckom prostredí neskôr vznikol prvý slovenský rukopisný preklad Kamaldulskej Biblie. Na základe týchto skutočností vieme potvrdiť snahu o vytvorenie normy kultivovaného slovenského jazyka už v polovici 18. storočia.

Mariánsku úctu ľudí umocnilo víťazstvo kresťanských vojsk nad mohamedánskou flotilou pri Lepante, pripisované vyslyšanej modlitbe ruženca. Táto modlitba bola na východe Slovenska známa už na konci 14. storočia. Rovnako katolícku vieru podporilo víťazstvo nad Turkami pri Viedni s pomocou poľského kráľa Jána Sobieskeho. Úcta k Matke Božej navyše bola a je dôležitým spojom medzi katolíkmi západného a východného obradu odlišujúcim ich od protestantov. P. Zubko teda poukázal na dôležitosť mariánskeho kultu ako identifikačného historického, teologického a katolíckeho prvku, ktorý formoval obnovenie katolicizmu po reformácii.

P. Žeňuch (s. 59-90) v podkapitole o Piesni o obraze klokočovskom poukazuje na charakter pa-

raliturgickej piesne, ktorá je spojením religióznej, historickej a ľudovej tradície. Je teda dôkazom o živote, kultúrnom myslení, tradícii a identite spoločenstva v danej etape jeho vývinu. Dôležitosť viery sa ukázala pri posilňovaní spoločného kultúrneho povedomia, keďže sa uskutočňovalo v duchovných centrách. Tu sa formovala aj kolektívna kultúrna pamäť ako východisko spoločnej historickej identity národa. Pieseň o obraze klokočovskom nie je len opisom udalostí sprevádzajúcich zázrak slzenia ikony. Obsahuje aj prvky historickej piesne s protitureckou a protikuruckou tematikou. V Zemplínskej stolici bola pri moci kalvínska vrchnosť. Prostý ľud však maďarskej bohoslužobnej reči nerozumel. Azda preto mala protireformácia v Zemplíne úspech a slovenské obyvateľstvo prestupovalo na katolícku vieru. V roku 1672 došlo k vypuknutiu sprisahania, ktoré na východnom Slovensku spustilo útoky na katolíckych kňazov zo strany protestantov. Dôležitú súčasť piesne teda tvorí túžba po pokoji a mieri v krajine. Ctitelia ikony očakávajú od Bohorodičky pomoc a ochranu. Z jazykovej stránky boli v piesni lexémy z nárečia slovenských veriacich ovplyvnené cirkevnoslovenským liturgickým jazykom a naopak. Do nárečovej lexiky prenikli aj zdomáčené výpožičky z latinčiny, nemčiny a maďarčiny, nakoľko jazyk obyvateľstva prichádzal do kontaktu s územím uhorského prostredia. V piesni možno nájsť tiež polonizmy, ktoré podľa hli slovenskému jazykovému povedomiu a svedčia o slovensko-poľských jazykových kontaktoch. Pieseň vypovedá o nadprirodzených udalostiach, ktoré upevňujú kultúrne povedomie slovenského národa, v ktorom je mariánska úcta živá od najstarších čias.

M. Durlák (s. 102-134) opisuje, že celé storočie (od konca 17. do konca 18. storočia) bolo obdobím slziacich ikon v Mukačevskej eparchii. Rozvíjajúca sa úcta k ikonám podnietila vznik pútnických miest. Pútnické lokality boli obohatené duchovne aj ekonomicky. Dnes nemôžeme s istotou povedať, kde sa nachádza originál klokočovskej slziacej ikony. Avšak ako uvádza D. Černý (s. 135-154), v prípade pútnických miest nešlo ani tak o pravosť fenoménu slzenia, ako o vnútornú potrebu ísť k Matke, predostrieť jej svoje žiaľ i radosti a s načerpanou silou sa vrátiť ku každodenným povinnostiam. Toho dôkazom je aj prejavovaná úcta ku kópiám klokočovského obrazu, s ktorými sa nespája žiadny prípad slzenia, napriek tomu sú hojne navštevované. Úcta k Božej Matke pretrvala vo vedomí slovenských katolíkov aj za hranicami, z toho dôvodu bolo vytvorené napríklad pútnické miesto klokočovskej Bohorodičky v kanadskom Hamiltone.

Symbol matky je najstarším symbolom ľudstva. Mária sa ako matka Ježiša podieľala na jeho ľudskej prirodzenosti. Zároveň sa stáva matkou aj veriacim.

Dôverný vzťah Márie s jej synom je zárukou, že na jej príhovor Ježiš vyslyší prosby veriacich. Bohorodička sa radovala z narodenia svojho syna, zároveň však spolu s ním trpela, keď ho videla umierať na kríži. Trpiaca Mária je pre Slovákov vhodným národným symbolom, keďže boli naprieč dejinami vystavovaní mnohým trápeniam. Ako prvý využil symbol trpiacej Matky Slovákov Jakub Jakobeus v diele *Slzy, vzdychy a prosby slovenského národa*. Národným symbolom Slovenska je dnes Sedembolestná Panna Mária. Dôvodom tohto určenia bola predchádzajúca tradícia mariánskej úcty, osobitne úcta k Bolestnej Matke Božej, figurujúca u Slovákov v rôznych podobách. Jednou z týchto podôb je ikona v chráme Usnutia Presvätej Bohorodičky v Klokočove. Jej slzy boli pokladané za prejav ľútosti nad biednym položením katolíkov. Veriaci ľud, ktorý videl potupenú ikonu od heretikov, sa sám cítil potupený.

Ďalej R. Letz (s. 186-207) hovorí o príčinách ustanovenia Sedembolestnej Panny Márie za symbol Slovenska. Viedlo k nemu schválenie sviatku Panny Márie – Veľkej Pani Uhrov, ktoré bolo maďarsko-národne interpretované. Slováci svoj vlastný náboženský a národný symbol našli v Sedembolestnej. Katolícki aktivisti sa rozhodli vystúpiť z Uhorskej ľudovej strany a začali fungovať ako samostatná Slovenská ľudová strana. Vtedajší kňaz F. Juriga funkčne spájal symbol Bolestnej Matky so slovenským národom, čím ho popularizoval. Analógiu našiel medzi jej tradičným farebným zobrazovaním a slovenskou trikolórou, ku každej z jej siedmich bolestí pridal zodpovedajúcu slovenskú bolesť, v čase vojny bolesti jej srdca spojil s bolesťou slovenských matiek a manželiek s nádejou na vzkriesenie. V patrónke Slovákov našiel v poézii inšpiráciu katolícky kňaz Ján Donoval. Keď vznikla Československá republika v roku 1918 symbol utrpenia Slovákov sa začal pretvárať na symbol víťazstva boja za náboženské a národné práva. Ani komunistický režim neprerušil uctievanie Sedembolestnej Panny Márie. Od roku 1989 mnoho nových kostolov nesie jej patrocinium. Sviatok Sedembolestnej Panny Márie sa v roku 1993 stal štátnym sviatkom. V tomto duchovnom symbole Slovenska sú vyjadrené prežité dejiny, súčasnosť aj otvorenosť na sľubnú budúcnosť.

Na území Slovenska sa nachádzajú mnohé pútnické miesta, zväčša mariánske. Prehľad slovenských rímskokatolíckych bazilik poskytuje V. Judák (s. 208-241). Najstarším mariánskym pútnickým miestom na Slovensku je Marianka. Z vďaka za ochranu v čase tatárskych vpádov bolo zriadené pútnické miesto v Levoči. Národnou svätýňou Slovákov je Bazilika Sedembolestnej Panny Márie v Šaštíne. Milostivá socha Panny Márie sa nachádza aj na Starých horách. V Trnave je obraz Márie známy ako

záračná Panna Mária Trnavská. V priebehu dejín sa spomína niekoľkokrát slzenie tohto obrazu, keď boli obyvatelia Trnavy v ťažkých situáciách (turecké vpády, kurucké vojny, mor). Odohnanie nešťastia bolo pripisované ochrane Bohorodičky. Chýr o slzení sa spája aj s obrazom Panny Márie vo Vranove nad Topľou. Úcta k nemu zo strany ľudí sa prejavila aj v tom, že keď obraz napadla hniloba, farníci uhradili všetky práce spojené s jeho konzervovaním. Legenda o záračnom vrátení sa milostivej sochy, ktorá bola unesená do Sliezska, sa spája s pútnickým miestom Rajecká Lesná. Všetky tieto mariánske pútnické miesta svedčia o živé úcte obyvateľov Slovenska k Panne Márii v minulosti i v súčasnosti.

Mariánsky kult nie je vo všetkých kultúrnych tradíciách rovnaký. S. Šašerina (s. 250-257) v jednej z podkapitol monografie hovorí o svojskom uplatňovaní biblických a apokryfických motívov v ústnej ľudovej tvorbe a tradícii, ktoré je aktuálne aj v súčasnosti. Ľudová naračná fantázia dopĺňala nedostatočné informácie zo Svätého písma o živote Bohorodičky tým viac, čím rýchlejšie sa rozvíjal jej kult. S. Šašerina poukazuje na dôležitosť cyrilskej rukopisnej kázňovej tvorby, ktorá slúžila ako didaktická pomôcka na vyučovanie mládeže, bohoslovcov aj na čítanie gramotným veriacim, tým udržiavala vieru a tradíciu. Tieto texty sú možnosťou pre komplexný výskum duchovnej kultúry regiónu, ktorej dôležitým prvkom je mariánska úcta. V zborníku *Kľúč* je apokryfický text o narodení Bohorodičky a jej rodičov, ktorý obsahuje nevšedné javy spojené s jej životom. Ďalším zdrojom sú *Uglianske rukopisy*, v ktorých sú zahrnuté dve rozprávania o Bohorodičke. Jedno opisuje okolnosti Usnutia a zázraky s ním spojené. Nevšedné javy sa môžu diať aj prostredníctvom relikvie, akou sú v tomto prípade Bohorodičkine šaty. Dômyselná religiózna symbolika sa tu spája so zázrakom rozprávok, obľúbenými vo folklóre. Druhé rozprávanie je výkladom zázrakov učiných po nanebovzatí Bohorodičky. Ide v nich o ochranu pred pohanmi, osočovateľom či slabších pred silnejšími. Každý nevšedný detail či zázrak z textov poslucháča uisťuje o nadprirodzenej úlohe Bohorodičky v dejinách spásy. Texty sú odrazom ľudových predstáv, bežných v celom karpatskom regióne, ktoré zobrazujú Bohorodičku ako orodovníčku pred Bohom a ochrankyňu ľudí.

E. Brtáňová (s. 258-272) poukázala na prítomnosť mariánskeho motívu v kázňach Hugolína Gavloviča. Tento kňaz a barokový spisovateľ vysvetlil zmysel orodovania Panny Márie na príklade človeka nižšieho postavenia, ktorý pri predkladaní svojej žiadosti pred vrchnosť žiada o pomoc patróna. Viacerými príbehmi umocňuje predstavu matky Ježiša, ako

spoľahlivej záruky, že prosby obyčajného človeka neostanú bez povšimnutia a tej, ktorá tlmí hnev Boha a Syna Ježiša. Matka Božia, ktorá vyprosuje pomoc pre svojich čitateľov je zároveň pre veriacich vzorom a príkladom v mnohých cnostiach. H. Gavlovič spomína aj kráľa Štefana I., ktorý ako prvý zasvätil svoju krajinu Panne Márii a pestoval jej kult v Uhorsku.

Mariánska motív je často prítomný v slovenskej tvorbe, či už v literárnej, výtvarnej, filmovej alebo hudobnej. Je známy aj zo spirituálnej poézie 20. storočia, v ktorej sa mu venuje M. Hospodár (s. 273-292). Opisuje pieseň, napísanú Štefanom Tertínskym, ktorej inšpiráciou sa stala klokočovská ikona. Hoci Bohorodička plačom vyzýva veriacich k udržiavaniu kladných duchovných hodnôt, mariánsky kult má radosťný charakter. Za uznávaného autora mariánskej poézie považuje Gorazda Zvonického, ktorý bol za svoju tvorbu ocenený v Ríme. Cez mariánsku tematiku sa dostáva k problémom nielen duchovného, ale aj politického života. Opisuje, že mariánska úcta bola u nich budovaná už od detských čias. Významným mariánskym autorom bol aj Pavol Ušák-Oliva vďaka básni *Madone*. V Márii nachádza ideál, cez ktorý je možné pochopiť veľkosť Božej lásky. Rudolf Dilong mariánsku tematiku prepája s národnou. Panna Mária je v jeho tvorbe strážkyňou slovenského národa, ktorá ho má ochrániť pred nespravodlivou vládou. Aj ďalší autori spirituálnej poézie zahrnuli do svojej tvorby mariánsky motív, napríklad Ján Haranta, Karol Strmeň, Mikuláš Šprinc, Janko Silan či Ondrej Metod Lucky.

M. Hospodár uvádza aj súčasných autorov spirituálnej poézie, z čoho vyplýva, že mariánska úcta dodnes inšpiruje slovenských autorov. Teodor Križka venoval báseň Klokočovskej Matke, v ktorej ju dôverne oslovuje Mamička Božia. V Márii nachádza nádej na večnú spásu napriek svojej hriechnosti. Mons. Jozef Tóth sa taktiež nechal inšpirovať ikonou Bohorodičky z Klokočova. V básni vyjadruje vieru, že Bohorodička pomáha a bude pomáhať svojim čitateľom v každom čase. Spisovateľka Ingrid Lukáčová predstavuje Máriu ako pedagogičku, ktorá učí milovať, odpúšťať, dozrievať a modliť sa. V tvorbe všetkých uvedených autorov sa prejavuje vrúcny vzťah k Matke Božej.

Pretrvávajúca mariánska úcta na Slovensku je výsledkom dôvery v Pannu Máriu, ktorá figuruje ako tradičný motív neustálej ochrany zhmotnený v jej zobrazeniach. Zvesti o nadprirodzených udalostiach spájané so životom Panny Márie a ikonou Bohorodičky pretrvávajú v písomnej podobe, ale aj v ústnej tradícii dodnes. Ony, podobne ako mariánske sviatky, svätyne a púte, oživujú ľudovú nábožnosť, s ňou duchovné aj kultúrne hodnoty národa. Typickým znakom slovenskej mariánskej religiozity a tradície je motív bolesti zosobnený v Sedem-

bolestnej Panne Márii. Slziaci klokočový obraz Patrónky Zemplína sa stratil, no napriek tomu si veriaci uctievali jeho kópie s rovnakou dôverou v pomoc a ochranu na Slovensku alebo v zahraničí. Na príklade tejto ikony vidíme, že kresťanská viera a mariánsky kult sú pevne zakorenеным цenným dedičstvom slovenského národa, ktoré je potrebné uchovávať.

DOI: <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.19>

Laura Belicajová

«Українська фольклористична енциклопедія» в колі міжнародних студій

Дмитренко, М. К. (упор.): Українська фольклористична енциклопедія, т. 1: А – Л. Київ: Видавництво «Сталь», 2018. 740 с.

Дмитренко, М. К. (упор.): Українська фольклористична енциклопедія, т. 2: М – Я. Київ: Видавництво «Сталь», 2020. 688 с.

В умовах нинішніх глобалізаційних процесів постало питання вивчення та систематизації знань про традиційну культуру українського народу від найдавніших часів до сьогодні. Ідея підготовки такої спеціальної праці зародилася ще на початку 1980-х років, тоді певні її положення були реалізовані у «Словнику українського фольклору» (1984) М. Дмитренка, спільному з білоруськими та російськими вченими виданні «Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии» (Мінськ, 1993). Значно пізніше з'явилися видання «Мала енциклопедія українського народознавства» (2007) за редакцією С. Павлюка, словник-довідник «Українська фольклористика» (2008) за редакцією М. Чорнопиского, енциклопедичний довідник «Українські кобзарі, бандуристи, лірники» Б. Жеплинського та Д. Ковальчук, інших виданнях. Хоча у цих працях подавалась багата інформація, проте вони мали довідковий характер, адже відомості про уснопоестичні твори, збирачів, дослідників та виконавців фольклору у них була далеко не повними. «Українська фольклористична енциклопедія» у 2-х томах, підготовлена за науковою редакцією професора М. Дмитренка та видана його власним коштом – цілісне, узагальнене видання, що найповніше розкриває феномен національної культури й духовності українського народу в тісних взаємозв'язках із слов'янознавчою тематикою і про-

блематикою європейських та світових компаративних досліджень мов, літератур та фольклору.

Так, в «Українській фольклористичній енциклопедії» упорядникові на підставі питомо національної сукупності поглядів на ті чи інші проблеми сучасного українського народознавства вдалося об'єднати статті про міф, ритуал, магію, обрядові та необрядові народні пісні, казки, легенди, оповідання в чітку систему і таким чином розкрити національну специфіку українського фольклору, з'ясувати зміст основних термінів, понять з теорії усної народної поетичної творчості, подати інформацію про видатних та маловідомих збирачів та дослідників народної поезії і т. д. Прикметно, що відомості про зарубіжних збирачів і дослідників усної народної поетичної творчості таких країн, як Англія (Роберт-Нізбет Бейн), Білорусь (Г. Барташевич, Н. Гілевич), Болгарія (М. Арнаутов), Канада (Роберт-Богдан Климаш, В. Мішалов), Молдова (укр.-молд. досл. Г. Бостан), Німеччина (Й. Гердер, Ф. Боденштедт), Польща (К. Вуйцицький, Ж. Паулі), Румунія (А. Балоте), Сербія (В. Караджич), Словаччина (укр.-слов. досл. Н. Вархол, укр.-слов. досл. М. Врабель), Угорщина (Б. Барток), Чехія (Я. Благовлас, Карел Яромір Ербен), Японія (Х. Катаока) значно розширили основоположні підстави цього енциклопедичного видання.

Зокрема, статті М. Дмитренка про міф, як явище синкретичне, що «містило в собі спосіб мислення, мовлення, словотворчість, обрядодію, ритуал, звичай та ін.» (т. 2, с. 93), міфологічну школу, міфологію (міфосвідомість народів світу) розширили погляд на фольклор як на самобутню творчу діяльність кожного народу. Ці положення та висновки доповнено та конкретизовано в статтях О. Бріциної про білорусько-німецького фольклориста В. Андерсона, який у своїх дослідженнях народної творчості синтезував «здобутки міфологічної, міграційної та антропологічної теорії» (т. 1, с. 36) та Й. Федаса про німецького фольклориста, філософа, історика, перекладача Й. Гердера. На думку останнього, поезія може бути правдивою лише за умови, якщо вона виражає «безпосередню дійсність та атмосферу, в якій живе народ» (т. 1, с. 262). Відтак, у статтях наголошується на основних засадах та принципах роботи міфологічної школи, що сприяли започаткуванню історико-порівняльних досліджень та масової збирацької діяльності, записуванню не лише пісень, але й жанрів епіки, творів архаїчних пластів,

пов'язаних із віруваннями, прикметами, ритуалами, обрядами, звичаями тощо.

У зв'язку з цим неабияке зацікавлення в «Українській фольклористичній енциклопедії» викликають статті про колядки (Л. Єфремова), щедрівки (М. Дмитренко), «Пісні календарно-обрядові», «Пісні соціально-побутові» (Л. Єфремова), «Пісні літературного походження» (О. Харчишин, Є. Луньо), «Історичні пісні», «Жниварські (жнивні) пісні. Обрядові пісні» (С. Грица), «Пісні про кохання», «Пісні родинно-обрядові» (Н. Пастух), «Казка», «Казка богатирська», «Казка кумулятивна», «Легенда» (О. Бріцина), «Переказ. Перекази» (М. Дмитренко) та інші жанри усної народної творчості.

У колядках, щедрівках, веснянках, гаївках, наприклад, відображено особливості сприйняття та поетизації народом дійсності. Саме у них найбільш повно представлено анімістичні погляди на людину і світ. На магічну функцію веснянок вказують у своїй статті «Веснянки» Л. Єфремова та М. Дмитренко. Фольклористи зауважують, що їх магічна енергетика, на переконання наших пращурів, прискорювала прихід весни, позитивно впливала на «процес сільськогосподарської праці (землеробство, і скотарство), на дошлюбні взаємини» (т. 1, с. 191). Веснянки як історично-генетичне та поліжанрове явище традиційної культури мають помітні зв'язки і типологічні паралелі з іншими календарно-обрядовими (найбільше – з колядками) й необрядовими піснями. Тож, аналізуючи колядки, М. Дмитренко наголошує на їх походженні з часів давньослов'янської спільноти. Оскільки новий рік у слов'ян, як і в інших індоєвропейських народів, починався у березні, то це свято «було тісно пов'язане з підготовкою до весняних польових робіт» (т. 1, с. 629). Далі вчений пояснює, що саме цим і зумовлена землеробська тематика більшості колядок та присутність у них образів ластівок, зозул, звертань до сонця, дощу із побажаннями гарного врожаю. Також М. Дмитренко звертає увагу на різну ритмоструктуру, тематику, сюжет колядок та доходить висновку про регіональну особливість цих пісенних творів. Наприклад, колядки в яких повтори поєднуються із щедрівковим 4-складовим рефреном переважно побутують у Наддніпрянщині; сюжетний зміст колядки з 2-рядковим рефреном, що найчастіше варіюється навколо мотиву одруження, охоплює територію Чернігівщини, Сумщини, Полтавщини.

Значно доповнюють тематику та проблематику досліджень календарно-обрядового пісенного фольклору статті про зарубіжних дослідників та збирачів народнопісенних

жанрів, діяльність та науковий доробок яких послужив неоцінним внеском у розвиток східнослов'янського народознавства. Зокрема, в «Українській фольклористичній енциклопедії» подано статтю О. Бриняка про польського історика, археолога, етнографа, фольклориста П. Жеготу, який збирав та досліджував польську та українську усну народну творчість. Результат його роботи – історико-археологічна праця «Старожитності Галичини» (1838), присвячена залишкам дохристиянського культового комплексу, що їх автор виявив на г. Шембека (Львівська цитадель), збірка «Пісні люду польського в Галичині» (1838), в яку увійшли календарно-обрядові твори (колядки, гаївки, собіткові, літні пісні), родинно-обрядові, ігрові пісні та ін., а також двотомне видання «Пісні люду українського в Галичині» (1839, 1840), в якому подано як календарно-обрядові, родинно-обрядові твори, так й історичні пісні та думи.

Гармонійно доповнює та поглиблює зміст попередніх статей і стаття М. Дмитренка про україно-словацьку фольклористку, етнографа, музикознавця та члена Спілки письменників Словаччини Н. Вархол (дівооче – Вар'ян). Вона записала понад 20 тис. фольклорних зразків різних жанрів – народні обряди, звичаї, перекази, пісні та є автором книг «Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини» (2002), «Звідки і коли ... Топонімічні перекази про заснування сіл та виникнення їх назв» (2009), упорядником збірки «Народні загадки українців Східної Словаччини» (1985). Бібліографія публікацій М. Мушинки «Вархол Надія» (Ін: Енциклопедія сучасної України, т. 4. Київ, 2005, с. 90-91), «Дослідниця духовної культури українців Словаччини (до ювілею Надії Вархол)» (Ін: Народна творчість та етнографія, 2010, № 3, с. 110-116) та інших авторів також спрямовує читачів «Української фольклористичної енциклопедії» та вчених-народознавців на формування повнішого уявлення про наукову діяльність дослідниці, спонукає до продовження її благородної справи. Важливо, що на таких підставах в оцінюваній тут праці ґрунтуються й статті про інших діячів науки про українську усну народну творчість.

Не обмежується видання й відомостями про зарубіжних діячів у галузі етномузикології. У ньому, зокрема, подано статтю А. Калениченка про угорського композитора, піаніста, лауреата Міжнародної премії Миру, премії ім. Л. Кошута, фундатора сучасної угорської композиторської школи Б. Барток. Він був активним збирачем та

дослідником старовинного сільського фольклору угорців, румунів, словаків, українців. Зібрав близько 30 тис. народних зразків, зокрема 90 українських пісень та інструментальних мелодій і здійснив понад 80 їх обробок. Автор статті наголошує, що Б. Барток у композиторській творчості поєднував «елементи архаїчного сільського музичного фольклору (насамперед угорського) з гостро сучасною стилістикою» (т. 1, с. 90).

Значний внесок у розвиток збирацької практики та наукового студіювання фольклору слов'ян зробив сербський учений, фольклорист, етнограф В. Караджич. Відомості про нього подано у розвідці М. Дмитренка. Наголошено не лише на його збирацькій та видавничій діяльності (збірка «Малий простонародний слов'яно-сербський співаник» (1814), опис-монографія «Життя та звичаї сербського народу» (1867)), але й зазначено про внесок ученого в розвиток сербської мови. Саме В. Караджич видав перший словник сербської мови, став основоположником сербського мовознавства.

З розвитком сучасного суспільства, східно-слов'янського та європейського народознавства зокрема, видозмінюються форми та способи світосприйняття та світовираження людини у світі. Це впливає і на зміни змісту в поезії та особливостях різних жанрів уснопоетичної творчості. Такі зміни обґрунтовуються у статтях «Символ, символіка» (М. Дмитренко), «Пісні троїцькі», «Пісні трудові» (Л. Єфремова), «Пісні повстанські» (Повстанські пісні. Пісні УПА)» (О. Шевчук), «Пісні стрілецькі» (С. Лунь), «Казкознавство» (М. Дмитренко, С. Карпенко), «Балада» (М. Дмитренко), «Народне оповідання» (В. Сокіл), «Думи» (М. Дмитренко). Ґрунтовно охарактеризовано у виданні жанр народної пісні – від етапу її зародження у первісному суспільстві, коли пісня виконувалась разом із ритуальним танцем і була тісно пов'язана з трудовою діяльністю, побутом роду, племені та виконувала магічно-ритуальну, виховну, естетичну та розважальну функції, – до сучасних часів з характеристикою її побутування, сольного автентичного виконання, в якому виявляються індивідуальні риси виконавця пісні та манера самовираження. Розширюють пісенну тематику в «Українській фольклористичній енциклопедії» й відомості про зарубіжних вчених. Зокрема, подано інформацію про румунського фольклориста, літературознавця А. Балоте, автора статей про історичні умови виникнення української пісні «Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш?» («Слов'яно-руська література в епоху Штефана Воеводи» (1958), «Іс-

торизм усного румунського епосу і українська пісня про Штефана Воеводу» (1966), Я. Благослава – чеського церковного і освітнього діяча, перекладача, який уклав збірку духовних пісень, переклав чеською мовою «Новий Заповіт» та у розділі «Slowenský dialectus» «Чеської граматики» (Grammatika česká dokonání), написаної 1571 р., виданої 1857, вперше опублікував запис української народної пісні «Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш» (Dunaju, Dunaju, čemu smuten tečes).

Прикметно, що україно-словацькі культурні зв'язки в енциклопедії представлені аналізом праць таких вчених, як А. Дулеба («Українські народні пісні Східної Словаччини», т. 3, 1977), М. Гиряк – члена Словацького етнографічного товариства Словацької академії наук, автора видань «Українські народні казки Східної Словаччини» (1965–1979), «Фольклористичні намагання українців Східної Словаччини за післявоєнний період» (1973), «Поетика українських народних ліричних пісень Східної Словаччини» (1898). Вони не лише поглиблюють концепцію видання, але й у міжнародному контексті висвітлюють еволюцію жанрів у просторі і часі. Так, М. Дмитренко та С. Карпенко у статті «Казкознавство» зазначають, що дослідження казки упродовж двох минулих століть та понині «підготували ґрунт для глибокого студіювання епіки» (т. 1, с. 554). Автори зупиняються на основних напрямках дослідження цього жанру, а саме: жанрові особливості різних видів казок (Г. Сухобрус, І. Хланта, Л. Дунаєвська, О. Бріцина, С. Карпенко); семантико-синтаксична структура казки (С. Шевчук); часова структура (О. Боднар); естетична функція народної казки (М. Чорнопиский); філософія змісту казки (О. Величко); психоаналітика казки (В. Андросова, І. Бех, О. Соловійова, Н. Циванюк). В енциклопедії такий матеріал доповнюється розвідками про вивчення казки україно-польським фольклористом С. Бароничем (збірка «Казки, анекдоти, перекази, прислів'я і пісні» 1866), білоруським фольклористом, літературознавцем Н. Гілевичем (збірка «Народні казки-байки, оповідання та мудрослів'я» 1979), Й. Федаса та Г. Александрової про німецького професора слов'янської філології Мюнхенського університету Ф. Боденштедта, який перекладав думи та народні пісні українців та вважав їх «найвищим художнім надбанням слов'ян» (т. 1, с. 127), що є логічним доповненням до статей М. Дмитренка «Думи», «Епічні пісні» та І. Коваль-Фучило, Н. Пазяк «Кобзарі».

Про неабияке зацікавлення чужоземних учених народною творчістю та культурою українського народу загалом і навпаки – українських учених звичаєвою культурою інших народів йдеться у матеріалах про міжкультурні зв'язки («Центр українського і канадського фольклору ім. Петра та Дорі Кулів» О. Голубець), ідеолога «європейськості» українського народу В. Антоновича, який розглядав інтеграцію України в Європу не з огляду на географічне розташування, а в розумінні напрямку розвитку («Антонович Володимир Беніфатійович» М. Дмитренко), члена Угорської академії наук та Угорського етнографічного товариства Л. Мушкетик («Мушкетик Леся Георгіївна» Л. Вахніна). Змістовно написані й статті про японського та українського фольклориста, народознавця Хіросі Катаоку, який вперше здійснив порівняльне вивчення культу предків у його міфологічному та звичаєвому сприйнятті двох народів («Хіросі Катаока» О. Вертій), українця-поліглота В. Єрошенка («Єрошенко Василь Якович» Б. Сюта), який, будучи незрячим, збирав фольклорні та етнографічні матеріали в Індії, Китаї, Бірмі, Сіамі, Фінляндії, Чукотці, часто на їх основі писав художні твори («Бірманська легенда», «Оповідки зів'ялого листочка. Маленькі казки, етюди із шанхайського життя», «Квітка справедливості», «Серце орла», «Країна Райдуги», «Зустрічі на Чукотці» та ін.), які публікувалися в Японії, Китаї та інших країнах. В. Єрошенко, зазначає Б. Сюта, також був видатним діячем японської традиційної музичної культури. Суттєво розширює наші уявлення про міжнародний контекст українського народознавства й стаття про історика, етнолога, фольклориста Д. Яворницького, відомого не лише як дослідника історії Запорозької Січі, але й фольклору народів Середньої Азії («Яворницький Дмитро Іванович» Л. Іваннікова). Маємо й статті про фольклористичні, красназавчі видання («WISLA» О. Шалак, «Запорожская старина» Л. Іваннікова, «Молодик» Г. Кравцова, «Київська старовина» Л. Козар, перший міжнародний науково-славістичний журнал «Archiv für Slavische Philologie» Й. Федас). Таким чином їх автори не лише підсумовують уже зроблене на цій ділянці українського народознавства, а й визначають перспективи таких досліджень, зокрема потребу у розширенні рамок порівняльного вивчення української звичаєвої культури з культурами інших народів, зокрема народів Близького Сходу, Скандинавії і т. д., підготовку фундаментальної «Історії української фольклористики» на нових, сучасних основоположних підставах, у якій мають бути ґрунтовно висвітлені

ні особливості побутування народної творчості українців США, Канади, Австралії, Аргентини, Сербії, Словаччини, Румунії, Бразилії, Парагваю, Казахстану, інших країн світу та місць їх постійного проживання тощо.

Отже, «Українська фольклористична енциклопедія» у 2-х томах за науковою редакцією проф. М. Дмитренка – ґрунтовне, цілісне видання, що відображає не лише національну картину світу українського народу від найдавніших часів до сьогодення, але й висвітлює це питання у міжнародному контексті, а це створює основу для подальших наукових пошуків у галузі українознавства зокрема та слов'янознавства загалом.

DOI: <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.20>

Марина Набок

Menný register

- Abramowicz, M. 341
 Achtman, M. 379, 381
 Adamec, T. 383, 384, 386
 Adamou, E. 432
 Adamowski, J. 321
 Adorno, Th. W. 317
 Aelian, C. 363
 Aleš, P. 200
 Alexandru-Dobrițoiu, T. 57
 Ambruš, I. M. 27
 Anderáková, S. 83
 Antoine, D. 379, 381
 Anusiewicz, J. 263
 Arany, A. 121
 Arendtová, H. 313
 Arranz, M. 135
 Ávila, R. 330
 Азнаурова, Э. С. 5, 6
 Ајдачић, Д. 138
 Алановић, М. 471
 Алаторцева, С. И. 228
 Алексеев, А. А. 234, 240
 Алексеенко, М. А. 217, 223
 Алефиренко, Н. Ф. 210, 261, 263
 Ангелов, Б. 39, 40
 Ангелова, Цв. 344
 Андреев, Й. 44
 Антонић, И. 471
 Анциферова, О. Н. 235
 Апрусян, Ю. Д. 279
 Аргиров, Ст. 439
 Аризанова, С. 44
 Аристотель, Д. 3
 Арнольд, И. В. 19
 Арутюнова, Н. Д. 22
 Арутюнова, Н. Д. 282
 Атанасова, К. 45
 Афиногенов, Д. Е. 450, 453, 454, 455, 456, 457, 458
 Ахрыменка, П. 244
 Babjak, J. Mons. 145
 Babotová, L. 129
 Bača, J. 129
 Bačinský, A. 474
 Bačová, M. 261-278
 Bagin, A. 194
 Baron, A. 405
 Baronius, C. 363
 Barraclough, G. 314
 Barta, P. 199
 Bartek, H. 94, 99
 Bartmiński, J. 206, 262, 263, 264, 341, 428
 Bartoňková, D. 191, 192, 193, 194, 198, 199
 Bednár, P. 196, 197
 Bednárik, R. 253
 Beinert, W. 371
 Belicajová, L. 475-478
 Benediková, L. 379, 386, 387
 Benić, M. 64
 Beňová, K. 207
 Bergdolt, K. 379, 380
 Berke, M. 463, 464, 466, 467
 Betko, J. 107
 Betti, M. 193, 194, 196
 Bittnerová, D. 246
 Blanár, V. 17, 19, 22, 97
 Blanár, V. 171, 172
 Blaščíková, A. 317
 Blatan, V. 383
 Blažejovskyj, D. 297
 Blažencová, L. 378-389
 Blažková, J. 74
 Boccaccio, G. 380
 Bodický, C. 99
 Bokes, F. 95, 97
 Bolfík, J. 115
 Bóna, M. 199
 Borsa, I. 88
 Bosák, J. 95
 Botek, A. 191-204
 Botík, J. 253
 Bradač, M. 473, 474
 Brien, N. 240
 Brtáňová, E.
 Brtáňová, E. 145, 359-365, 477
 Brückner, A. 177
 Buffa, F. 263, 265
 Bunganič, P. 129
 Burviková, N. D. 19
 Buzássyová, K. 171
 Бабичева, А. С. 207
 Байчинска, В. 334
 Балтова, П. 341, 357
 Баранкова, Г. С. 409-419, 426
 Баранов, В. А. 20
 Бармин, А. В. 463
 Бархударов, С. Г. 230, 232
 Башкова, И. 324
 Бевзенко, С. П. 13
 Бегунов, Ю. К. 463, 464, 466, 467
 Белецкий, А. А. 20
 Белова, О. 373
 Белоусова, Т. П. 217, 223
 Белякова Е. В. 400, 401, 420-427
 Бенешевич, В. Н. 422
 Березович, Е. Л. 71, 206, 213, 220, 328
 Бернал, Дж. 3
 Бернштейн, С. Б. 9
 Берсень, И. 424
 Бешевлиев, В. 438
 Билярски, Ив. 462
 Бинович, Л. Э. 76
 Биржакова, Е. Э. 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240

- Бирих, А. К. 70
 Благова, Э. 178
 Благоева, Д. 468
 Блох, М. Я. 20
 Бодуен де Куртене, Ж. 469
 Боева, Н. Е. 243, 246
 Божилов, Ив. 449, 450, 462
 Бондар, О. 5, 9, 11, 12, 14, 15
 Бондарко, Н. А. 229
 Бончев, Ат. 46
 Борисов, С. А. 55-68
 Бочкарев, А. Е. 279-291
 Бошняковић, Ж. 254
 Братусь, Б. С. 327
 Бугаев, И. В. 263, 272, 275, 277
 Булыгина, Т. В. 287
 Булычев, А. А. 426
 Бурвикова, Н. Д. 20
 Буцманюк, І. 292
 Буцько, М. 244
 Войтович, В. 69
 Cajthaml, M. 314, 315, 316
 Cambel, S. 96, 97, 98, 101
 Campbell, L. 391
 Candel Torres, I. 246
 Carniel, E. 379, 381
 Cengler, O. 390, 391
 Clark, W. P. 216, 217
 Coleman, L. 464
 Coulie, B. 462
 Цветков, Н. В. 171
 Цветкова, Б. 438
 Цейтлин, Р. М. 178
 Цесарская, А. Е. 62
 Цибранска-Костова, М. 38, 44-54, 462-468
 Цивьян, Т. В. 433
 Цонев, Б. 39, 41
 Цонева, Л. 324
 Цыхун, Г. А. 268
 Čáky, M. 192, 193, 195
 Čejka, M. 383
 Čelakovský, F. L. 75, 245
 Čelovský, S. 253
 Čermák, F. 71, 75
 Černý, D. 135, 476
 Černý, J. 183
 Ciplea, Gh. 57, 59
 Čižmarová, M. 125-134, 136, 262, 263, 265, 266, 271, 273
 Csánki, D. 88
 Csukovits, E. 90
 Čučka, P. 129
 Ћирковић, С. 252
 Черкасова, Г. А. 341
 Чернявская, В. Е. 3, 4, 8
 Чешко, Е. В. 412
 Чифлянов, Б. 449, 450
 Чокоев, Ив. 45
 Чорна, О. 5
 Чубинский, П. П. 76
 Dalberg, V. 19
 Damborský, J. 96, 102
 Dančišinová, L. 171
 Daškovová, E. R. 237
 Dawson, Ch. 313
 Dědová, M. 83
 Deržavin, G. R. 237
 Dikind, G. 99
 Dobříková, M. 70
 Dobrotková, M. 80
 Dobrzyńska, T. 264
 Dobschütz von, E. 456
 Dohnány, M. 100
 Dolník, J. 21, 264
 Đorđević, K. 138
 Dorica, J. 199
 Doruľa, J. 139, 145, 171, 182, 302
 Dubovský, P. 366, 367, 369
 Duchnovič, A. 129
 Dudášová-Kriššáková, J. 115-124, 129, 135-136, 145, 170, 173, 175, 191, 302-304
 Dudinskij, M. 473
 Dudok, D. 28, 154, 158, 159, 253
 Dudok, M. 155, 165, 469-472
 Dudová, K. 137
 Ďurek, S. 379
 Durkaj, L. 105-114
 Durlák, M. 476
 Dvořáková, D. 82
 Dvorščáková, Z. 197
 Dzendzelivskij, J. 125, 127, 128, 129, 130, 136
 Давидов, А. 464, 465, 466
 Давыдов, М. А. 322
 Даль, В. И. 212, 270, 324, 327
 Даниленко, Л. И. 69-78
 Дегтяркова, К. В. 6
 Декарт, Р. 3
 Демина, Е. И. 49, 412, 439
 Демьянов, В. Г. 412, 454
 Джалев, Л. 340
 Динеков, П. 438
 Дмитренко, М. К. 478
 Долозова, О. Н. 22
 Доронкина, Н. 8, 9
 Досева, Ц. 45
 Драгин, Г. 254
 Дружинец, М. 3-16
 Дубровина, В. Ф. 412
 Дуйчев, Ив. 438
 Дуличенко, А. Д. 433
 Eijnatten, J. van 361
 Eliade, M. 42, 376, 448, 449, 450
 Eliáš, M. 95
 Elliger, K. 108, 109, 112
 Enderle, J. 117
 Erben, K. J. 72
 Ermilov, P. 463
 Eršil, J. 91
 Eubel, C. 90
 Ермолович, Д. И. 22
 Ефимова, А. 341, 357
 Ермоленко, С. 5, 11, 14, 15
 Fallis, D. 464
 Federowski, M. 244
 Fejér, G. 88
 Fejérpataky, L. 85
 Feldek, L. 74
 Filip, M. 253
 Filo, J. 361
 Filouš, J. 99
 Flajšhans, V. 221
 Foltýn, D. 92
 Fonvizin, D. I. 237
 Forgáč, F. 382
 Franz, W. 363

- Frazer, J. G. 465
 Frith, J. 380, 381
 Frnochová, A. 56, 57, 65
 Furdík, J. 172
 Фасмер, М. 177, 211, 270
 Фатеева, Н. А. 19
 Флора, Р. 254
 Флюк, Х.-Р. 3
 Франко, І. 214, 216, 221, 223
 Gábor, L. 137
 Gábriš, T. 194
 Gafaranga, J. 62
 Gáfriková, G. 303, 391, 395
 Gajarský, L. 207
 Gallusová, M. 195
 Galuška, L. 200, 201, 202
 Gardiner, A. 18
 Gasset, y O. 317
 Gavlovič, H. 477
 Gebauer, J. 96
 Gecse, D. 55, 58
 Genette, G. 182
 Gerbocová, J. 255, 256, 257, 258
 Gerhardt, U. 5, 6
 Gesenius, W. 108
 Glejtek, M. 87, 194
 Glovňa, J. 167
 Godefroy, L. 464
 Golán, K. 99
 Goleniščev-Kutuzov, I. L. 237
 Gómez Chova, L. 246
 Grković-Major, J. 433
 Grossinger, J. B. 188
 Grzegorzczkova, R. 263
 Gualdo, G. 79
 Guenon, R. 313
 Guiyoule, A. 379, 381
 Gumperz, J. J. 63
 Györfy, Gy. 86
 Габидуллина, А. Р. 4, 6
 Гаванде, А. 329
 Гагова, Н. 463
 Галицька, О. 4
 Галтѣн, Ф. 340
 Гамулеску, Д. 252, 254
 Ганчарова, Н. А. 245
 Ганудель, З. 122
 Гарванова, М. 334
 Генов, М. 39, 40
 Георгиев, В. И. 463, 467
 Георгиев, Св. 438
 Герганов, Е. 340
 Геров, Н. 324
 Гечева, К. 420
 Гніздечко, О. 4
 Голев, Н. Д. 264
 Головацький, Я. Ф. 126
 Головин, Б. Н. 227
 Голубовська, І. О. 206
 Голубцов, А. П. 426
 Горинь, Г. 216
 Горлицкий, И. С. 233
 Горнакова, Л. Ю. 19
 Горожанкина, Л. В. 11
 Грек, М. 424
 Гриценко, П. 5, 9, 13
 Грынблат, М. Я. 244
 Гуайта, И. 327
 Гудков, Д. Б. 20, 22
 Гуковский, Г. А. 235
 Гура, А. В. 76, 77, 208
 Гусев, Н. С. 328, 322
 Гучкова, И. В. 243
 Гюббеннет, И. В. 19
 Наан, Л. 394
 Habovštiak, A. 27, 128, 129, 174, 175, 176, 189
 Hájnik, J. 200
 Halaša, J. 117
 Halászová, I. 83
 Halken, Fr. 454
 Hanudel'ová, Z. 125, 126, 127, 128, 129, 130, 135
 Hanuliak, M. 199
 Hanuš, I. 72, 73, 75
 Harpán, M. 359
 Havlíček, V. 386, 387
 Havlíková, L. 194
 Navránek, B. 122
 Hejzlar, G. 99
 Heřmanský, F. 99, 101
 Hertlig, L. 387
 Herucová, A. 195
 Hetényi, M. 192, 193, 195, 197
 Hindák, F. 263
 Hlásnik, P. 27
 Hlášková, H. 145
 Hnilica, J. 192, 194
 Hoberg, H. 79
 Hollý, J. 138
 Holovacký, J. 126
 Hondorff, A. 363
 Horálek, K. 170
 Horányi, A. 360
 Horbač, O. 129
 Horecký, J. 104, 172
 Horkheimer, M. 317
 Horvat, S. 330
 Hospodár, M. 477
 Hostyňak, S. 129
 Houdek, F. 97
 Hríbová, M. 26-36, 153-168
 Hroboň, B. 108, 110, 111, 113
 Hronek, J. 71, 75
 Hrozenčík, J. 117
 Hrubý, V. 201
 Hrušková, S. 390
 Hrušovský, I. 97
 Hrycenko, P. 129
 Hupchick, D. 438
 Hurbanič, M. 374
 Husár, M. 192, 193, 195, 197
 Húsek, J. 99
 Husserl, E. 313, 320
 Chadwick, H. 404
 Chantraine, P. 466
 Chara, A. 100
 Charvát, P. 192
 Chropovský, B. 197
 Chvatík, J. 314, 318
 Хазагеров, Т. Г. 19
 Хайланд, К. 3
 Харлай, О. В. 211, 221, 223
 Храпко, О. В. 264
 Христов, Ив. 462, 464
 Iermachkova, O. 205-225
 Illáš, M. 198, 199, 200, 201
 Ivanič, P. 192, 193, 194, 195, 197
 Ivanova, D. K. 141-144
 Ivanová, M. 184
 Иванов, В. 42

- Иванов, Е. Е. 244, 245
 Иванова Мирчева, Д. 46
 Иванова, А. 439
 Иванова, Кл. 455, 463
 Иванова-Мирчева, Д. 464, 466
 Ивић, П. 254
 Илиева, Т. 45
 Ильин, Е. П. 290
 ИЛЬИНСКИЙ, И. И. 233
 Исса, К. 340, 341
 Истомин, В. С. 21
 Івченко, А. 208, 210, 218
 Ільченко, О. 4
 Jáger, R. 192, 194, 195
 Jagić, V. 129, 421
 Jakobeus, P. 361
 Ján Pavol II. 370, 371
 Jan, L. 199
 Jančovic, J. 360
 Janicaud, D. 317
 Janko, J. 99
 Janoška, J. 99
 Jenčík, P. 197, 198
 Jesenský, J. 98
 Ježó Garančovská, L. 306-307, 307-308
 Johnson, M. 25
 Jóna, E. 27, 98, 103, 117, 121, 154
 Jonová, J. 197
 Joüon, P. 111
 Judák, V. 193, 196, 197, 200, 476
 Jungmann, J. 75
 Juríková, E. 188
 Юдин, Д. 410
 Юрчанка, Г. Ф. 215
 Яковлева, Е. С. 40
 Якопцевич, М. А. 244
 Янкоўскі, Ф. 244
 Kačala, J. 18, 97, 139, 145, 183
 Kálal, M. 99
 Kaplan, Z. 263
 Karabová, K. 182-190
 Karaš, M. 125
 Kay, P. 464
 Kazharnovich, M. 17-25
 Keleši, M. 199
 Kellner, A. 117
 Kiss, L. 84
 Kittel, R. 106
 Klanica, Z. 200
 Klimo, B. 99
 Kmecová, S. 137
 Kníchal, O. 360
 Kocak, A. 126, 129, 136, 473
 Kohútová, M. 80, 83
 Kokkas, N. 432
 Kollár, M. 386, 387
 Kon, I. S. 378
 König, T. 196, 198
 Konzal, V. 38
 Kordoš, J. 189
 Korina, N. B. 263, 433
 Kosík, E. 99
 Kostomarov, V. G. 19, 20
 Kouřil, P. 192, 196, 199, 200, 201
 Kováč, D. 82
 Kováčová, V. 145
 Kováčová, Z. 263
 Kovár, B. 379, 386, 387
 Kozár, P. 305-306
 Kozárová, I. 171
 Kozmová, R. 171
 Krajčovič, R. 154
 Králik, L. 145, 177, 255, 257, 266, 268, 271, 272, 273, 275, 276, 277
 Krčméry, Š. 96, 97, 98, 360
 Krejčová, E. 141
 Križka, J. 100
 Krolmus, V. 72, 73
 Krop, J. 219
 Kropilák, M. 86
 Krško, J. 145, 171
 Krupa, J. 193
 Krupa, O. 73
 Krupka, P. 107
 Kružliak, I. 192, 194
 Krzyżanowski, J. 214, 219
 Kubát, K. 263
 Kubek, E. 129
 Kubinec, M. 382
 Kučera, M. 195
 Kuczyńska, M. 463
 Kukučín, M. 98
 Kundrát, J. 129
 Kupcevičová, J. 246
 Kurák, J. 304-305, 472-474
 Kurimský, A. 129
 Kutka, J. 473
 Kútnik, J. 107
 Kvačala, J. 99
 Кардаш, О. 192
 Каждан, А. П. 452, 455, 456, 458
 Казанский, Н. Н. 229
 Калугина, Ю. Е. 21
 Калядка, Л. Г. 245
 Кант, I. 3
 Карасик, В. 3, 5, 6
 Караулов, Ю. Н. 5, 20, 341
 Караходжа, Р. 437
 Караходжа, С. 432
 Карачорова, И. 38
 Карпенко, Ю. 5, 9, 10, 11, 12, 15, 16
 Карпова, В. Л. 13
 Карский, Е. Ф. 244
 Кашулинский, М. 323
 Кириллов, Н. С. 226, 227
 Кирилова, Й. 329
 Киселевский, А. И. 263
 Кистерев, С. Н. 418
 Китанова, М. 207, 321, 328, 340-358, 368, 399, 401, 429
 Климова, К. А. 66, 433
 Кмећ, J. 253
 Князевская, О. А. 454
 Ковалевська, Т. 3-16
 Коваленко, I. Д. 212
 Коваль, В. И. 207, 208, 211
 Коева, С. 324
 Колегаева, I. 3
 Колковска, С. 468
 Колосова, В. Б. 262, 263, 265, 266, 269
 Колосько, Е. В. 265
 Колпакова, А. А. 243
 Коляда, А. С. 264
 Коляда, Н. А. 264

- Конѣр, Д. В. 59, 63, 64
 Конов, Пл. 341, 343, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 353, 356
 Конова, А. 341, 343, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 353, 356
 Константинова, Д. 307
 Корогодина, М. В. 417, 418
 Костова, Р. 44
 Котелова, Н. З. 227, 228
 Котова, М. Ю. 242-252
 Кочева, А. 41
 Кравченко, Н. К. 3
 Красножен, С. А. 11
 Красных, В. В. 20, 22
 Кречмер, А. Г. 433
 Кривошапова, Ю. А. 217
 Кротков, Е. 3, 4
 Крылов, П. А. 273
 Крылова, О. Н. 265
 Крыўко, М. Н. 18
 Кузнецов, С. А. 18
 Кузнецова, Е. Л. 264
 Кузнецова, И. Е. 229
 Кузьмінський, І. 292-201
 Куник, А. 236
 Курганов, Н. Г. 235, 236
 Кутина, Л. Л. 233, 235
 Куш, Е. 12
 Labanc, P. 87
 Lacko, M. 406
 Laihonon, P. 62
 Lakoff, G. 25, 263
 Lapko, R. 105-114, 304, 305
 Lasslob, I. 87
 Latta, V. 121, 127, 128, 129, 130, 136
 Laubert, J. 117
 Lauhakangas, O. 242
 Laurence, M. 381
 Le Goff, J. 368, 400
 Lenčič, Š. 106, 107
 Leška, O. 129
 Letz, R. 145, 197, 200, 476
 Liba, P. 388
 Liczey, J. 184
 Liddell, H. G. 466
 Lindstedt, J. 432
 Linhart, F. 383, 388
 Lipovski, R. 384
 Lipták, L. 94
 Lomenčík, J. 93-104
 Lopatková, Z. 83
 López Martínez, A. 246
 Lorens, B. 293
 Luby, Š. 120
 Lučkaj, M. 129
 Lukáčová, M. 192, 193, 195, 197
 Luksecs, P. 83
 Ларина, Т. И. 21
 Ле Руа Ладюри, Э. 438
 Лебедев, П. 449
 Левкиевская, Е. Е. 213
 Левонтина, И. Б. 322
 Левшина, Ж. Л. 418
 Лейчик, В. М. 261
 Леонтьев, Д. А. 341, 428
 Лепешев, И. Я. 244
 Лидов, А. М. 448
 Липовска, А. 357, 341
 Литвинникова, О. И. 217, 223
 Лихачев, Д. С. 412
 Лівіцька, І. 3
 Лівнат, З. 3
 Луазо, С. 3
 Лурье, Я. С. 424
 Лучкай, М. 294
 Ляпон, М. В. 454
 Macháček, J. 200
 Machek, V. 177, 263, 267, 269, 273, 275, 276
 Macinský, I. 129
 Mago, J. 107
 Makk, F. 84
 Malaniuk, M. 205-225
 Malíková, M. O. 171
 Malinowski, B. 391
 Malota, Fr. 99
 Malý, V. 112
 Mannová, E. 94
 Maráz, K. 81
 Marek, M. 80
 Marhold, K. 263
 Marianov, I. 406
 Marićová, A. 159, 165, 167, 253, 255, 256, 257, 258
 Marinčák, Š. 79, 135, 139, 304, 400, 401
 Marjanović-Dušanić, S. 46
 Markovič, M. 360, 362
 Markovikj, M. 174
 Marsina, R. 80, 82, 88, 192, 193
 Marsinová, M. 139
 Masár, I. 139
 Masaryk, T. G. 104
 Matejčík, J. 129
 Matezius, V. 129
 Matlovič, R. 121
 Matoušek, B. 189
 Matras, Y. 58, 64, 65
 Matulay, C. 88
 Medvecký, J. 196, 197
 Menčík, E. 103
 Menoušková, D. 202
 Menšík, J. 101
 Mertová, N. 226-241
 Mezibrodský, B. 362, 364
 Michail, D. 434
 Michalko, J. 362
 Michalus, Š. 139
 Migne, J. P. 454
 Mihajlova-Staljanova, N. 141
 Miławicki, M. 295
 Minárik, J. 382
 Mistrík, J. 18, 19, 124, 172
 Mocko, J. 394
 Morelli, G. 379, 381
 Moumin, A. 432
 Mráz, A. 359
 Mrhačová, E. 246
 Mrva, I. 359
 Múcsková, G. 171
 Muličák, J. 129
 Muraoka, T. 111
 Mušinka, M. 129
 Muysken, P. 58, 62
 Myjavcová, M. 161, 253
 Майендорф, Й. Ф. 449
 Макарецев, М. М. 433
 Макишова, А. 252-260
 Марјановић-Душанић, С. 45

- Маслова, В. А. 463
 Мацан, К. М. 327
 Мелик-Гусейнов, В. В. 263
 Меркулова, В. А. 264
 Микеш, М. 253
 Милетич, Л. 439
 Милорадовић, С. 255
 Мирковић, Д. 253
 Мирчева, Е. 49, 445, 448-461
 Митринов, Г. 430, 431, 433
 Михельсон, М. И. 76
 Мицько, І. 293
 Мичева, В. 44-54, 438-447
 Мичева-Пейчева, К. 37-43, 47, 332-339, 340, 341, 353
 Міхневич, А. Я. 21
 Младенова, О. 439
 Мойсеенко, С. 3
 Мокиенко, В. М. 19, 70, 76, 77, 206, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 223, 242, 245
 Молдован, А. М. 414
 Момырев, Д. 416
 Монахова, Т. 4
 Моргунова, О. В. 217
 Мороз, В. 292-301
 Морозова, М. С. 66, 67
 Моррис, Ч. 280
 Мошкова, Л. В. 423
 Мустайоки, А. 324
 Мушинская, В. В. 242, 243
 Nábělková, M. 171
 Nádaši-Jégé, L. 98
 Najdenova, D. 400, 401
 Němcová, B. 72
 Nemcová, E. 171
 Nemec, R. 313-320
 Newerkla, S. M. 188, 433
 Nimčuk, v. 303
 Novák, L. 121
 Novák, M. 129
 Novotný, F. 108
 Набок, М. 478-481
 Неделчева, Т. 334
 Непокойчицкий, Г. А. 263
 Никитина, Т. Г. 76, 77, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 223
 Николаева, Е. К. 211, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 223
 Николаева, Т. М. 412
 Николић, М. 471
 Николова, Б. 47
 Николова, Цв. 340
 Никон, патр. 426
 Номис, М. 76, 217, 220, 221, 222
 Носович, И. И. 221, 244
 Ньютон, І. 3
 Omer, Ks. 432
 Ondrejovič, S. 171
 Ondrus, P. 129, 172
 Ondruš, Š. 177
 Orgoňová, O. 264
 Orlovský, J. 121, 129
 Оакі, Д. 3
 Обнорский, С. П. 230, 232
 Опарина, Т. А. 423
 Орлова, Н. 5
 Осипова, К. В. 217
 Острогорский, Г. 450, 452, 453
 Отин, Е. С. 21
 Paczolay, G. 246
 Palkovič, K. 27
 Panaitescu, P. P. 463
 Panczová, H. 108, 111
 Panis, B. 194, 196, 197, 198, 201
 Pankl, M. 188
 Papánek, J. 184, 186
 Papsonová, M. 82
 Parsons, T. 334
 Pastorek, F. 99
 Pásztor, L. 79
 Patočka, J. 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
 Pauliny, E. 117, 118, 119, 123, 154, 162, 183
 Pauliny-Tóth, V. 70
 Pavlíková, L. 82
 Pavlová, R. 306
 Pavol VI 107
 Pechar, J. 313
 Peciar, Š. 73, 139
 Peroutka, F. 56
 Petraševský, M. V. 227
 Petri, H. 371
 Petřík, S. 117
 Petrova-Taneva, M. 45
 Petrovič, T. 62
 Pieper, J. 315
 Pietras, H. 405
 Pindur, D. 383, 384, 388
 Pisarčíková, M. 18, 139
 Pius XII. 106, 109, 112
 Plesník, L. 246
 Podlipská, S. 72
 Pokorskij, G. M. 237
 Poláček, L. 200
 Poláková, Z. 386
 Polgáryová, P. 138
 Polívka, F. 275
 Poljakov, F. B. 433
 Pomfýová, B. 201
 Pop, I. 406
 Popović, D. 45, 46
 Popović, M. 45, 46
 Poulík, J. 200
 Považaj, M. 18, 139
 Pražák, J. M. 108
 Přerovský, V. 99
 Procházka, K. 72
 Павловић, С. 471
 Павлюк, М. 59, 61, 64, 65, 67
 Палагин, В. В. 264
 Пастернак, Т. 5
 Патрушева, Л. 5
 Паттерсон, Р. 3
 Пенкова, П. 38, 40
 Пеньковский, А. Б. 281
 Перехвальская, Е. В. 64
 Перич, К. 243
 Петканова-Тотева, Д. 37
 Петрова, К. 341, 357
 Петровська, О. 3
 Петровъ, А. Л. 398
 Пешић, Р. 253
 Пешак, М. М. 13
 Пижурица, М. 254
 Пикио, Р. 413

- Пилипенко, Г. П. 55-68
 Пипер, П. 469, 470, 471
 Плотнокова, А. А. 59, 61, 64, 65, 174, 431
 Подюков, И. А. 211, 213, 215, 219
 Поликарпов-Орлов, Ф. П. 228
 Пономаренко, А. 11
 Попконстантинов, К. 38, 39
 Попов, Г. В. 417
 Попова, В. 334
 Попова, З. Д. 210
 Попова, Т. В. 227, 228
 Поповић, И. 254
 Поповић, Љ. 471
 Попруженко, М. 463, 465, 466, 467, 468
 Потебня, А. А. 73, 75, 76
 Почепцов, О. Г. 6
 Преображенский, А. 177
 Прилипко, Н. П. 13
 Приходько, А. Н. 210
 Прокофьева, Т. 324
 Прокошева, К. Н. 215, 222
 Пудат, С. 3
 Пуја-Бадеску, М. 254
 Rábik, V. 79-92, 475
 Rabikauskas, P. 80
 Račáková, A. 145
 Radváni, H. 382
 Rahlfs, A. 109
 Rakus, A. 117
 Rapant, D. 82
 Ratkoš, P. 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199
 Rawson, H. 212, 214
 Rejzek, J. 268, 269, 272
 Ričalka, M. 129
 Richental, U. von 82
 Ricoeur, P. 313
 Rigo, A. 463
 Rineš, V. 38
 Ripka, I. 121, 122, 128, 129, 136, 169, 171
 Roháček, J. 107
 Roman, M. 129
 Rotterdamský, E. 391
 Royer, F. A. 360
 Rudlovčáková, O. 129
 Rudolph, W. 108, 109, 112
 Rúfus, M. 107, 108, 110, 113
 Rumovskij, S. Ja. 237
 Ruščák, F. 139-141
 Ruttkay, M. 194, 196, 197, 198, 201
 Ružička, J. 162, 171
 Радан, М. 59, 65
 Радан, Н. М. 254
 Радовановић, Д. 252-260
 Радовановић, М. 471
 Разінкіна, Н. 3
 Раина, О. В. 242, 243
 Рапановіч, Я. 244
 Ратникова, И. Э. 21
 Ржига, В. Ф. 423
 Ригер, Я. А. 174
 Ро Хауге, Х. 324
 Робчук, І. 61, 65, 67
 Рогозин, Д. 329
 Романченко, А. 3-16
 Рубинштейн, Л. 328
 Рубинштейн, С. Л. 279, 280
 Ружић, В. 471
 Русаков, А. Ю. 67
 Русанівський, В. М. 13
 Рут, М. Э. 21, 206, 210
 Рыбаков, Б. А. 69, 71
 Рылов, Ю. А. 24
 Sabadoš, I. 129
 Sabol, J. 129
 Sacks, H. 5, 6, 7
 Sasinek, F. V. 198
 Schaubert, V. 386
 Schindler, F. 246
 Schindler, H. M. 386
 Schlögl, J. 56
 Schmitt, J.-C. 368, 400
 Schönfelder, I. 263
 Schönfelder, P. 263
 Scott, R. 464, 466
 Sedláček, J. 108
 Sedlák, I. 97
 Sedlák, V. 80, 85, 90
 Segeš, V. 359
 Sekaninová, E. 171
 Selucký, P. 198
 Sipekiová, N. 183
 Sipko, J. 20
 Sirácky, A. 120
 Sirácky, J. 361
 Sirmaj, A. 406
 Skorupka, S. 76, 77
 Skulina, J. 57, 61
 Slávik, J. 88
 Slavkovian, Š. 107
 Sławski, F. 177
 Slivková, V. 139
 Slobodová, Z. 169-181
 Smetánka 103
 Smiešková, E. 139
 Smotryckij, M. 129
 Smrek, J. 104
 Soares, R. 242
 Solovjov, V. S. 313
 Sommer, P. 92
 Sopoliga, M. 122, 128, 129, 136
 Sorokin, P. 313, 315
 Speer, D. 394
 Staneková, Z. 197
 Stanislav, J. 102, 128, 129, 159, 202
 Stanislav, M. 106, 109, 110, 113
 Steenwijk, H. 61
 Štefanovičová, T. 198, 199
 Steinhübel, J. 82, 194, 198
 Steinová, E. 379, 380, 387
 Steyer, K. 242
 Štolc, J. 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 253
 Stroganov, A. S. 237
 Strom, J. 361
 Struhár, V. 198
 Strýčková, M. A. 137
 Suchý, K. 99, 103
 Susko, M. 129
 Svartengren, T. H. 213
 Svatoň, R. 407
 Svoboda, J. 382
 Svobodová, Z. 317
 Swirko, S. 214, 219
 Sychta, B. 221
 Szabó, J. 117

- Szweykowska, A. 292, 296
 Савельева, Н. В. 414, 421
 Санько, С. 217, 221
 Санько, З. 244
 Сапожникова, О. С. 414
 Сагаров, И. П. 233
 Сафонов, Н. Н. 263
 Светличная, Е. И. 264, 269, 270
 Сегал, А. Е. 425, 426
 Седакова, И. А. 321-331, 368, 399, 401, 428, 429, 433
 Селиванова, Е. А. 6
 Семёнова, Т. Н. 20
 Сергиенко, О. С. 242-252
 Серебренникова, Е. Ф. 463
 Сикимий, Б. 254
 Синица, И. А. 4
 Скляренко, О. М. 11
 Скок, П. 256, 258
 Скрипак, І. 3
 Слатин, А. 324
 Мирнов, Н. А. 230, 232
 Соболев, А. Н. 59, 63
 Соболевский, А.
 Соболевский, А. И. 38, 412
 Соколовська, С. 3
 Солженицын, А. И. 329
 Соловьев, В. Д. 20
 Сорокалетов, Ф. П. 228
 Спарису, Л. 252, 254
 Сперанский, М. Н. 410
 Срезневский, В. И. 414
 Сталянова, Н. 141
 Стаменов, М. 324
 Степанов, Ю. С. 211
 Степанова, Л. И. 70
 Стернин, И. А. 5, 6, 210
 Стичишина, Л. П. 11
 Стоилова, М. 334
 Суднік, М. Р. 18
 Сумцов, Н. Ф. 76, 77
 Супрун, А. Е. 19
 Сурожский, А. 327
 Сухомлинов, М. И. 236
 Šafin, J. 193
 Šalkovský, P. 197
 Šarga, J. 117
 Šašerina, S. 145, 368, 398-402, 477
 Šášky, L. 197, 198
 Šimek, M. V. 188
 Šimková, M. 161
 Šimončič, J. 382
 Šimovič, L. 117
 Škoviera, A. 196, 198, 199, 202
 Škultéty, J. 94, 95, 97, 98, 101, 102
 Škvarna, D. 171, 197
 Šlosár, V. 99
 Šmahel, F. 82
 Špetko, J. 192
 Špičák, Z. 201
 Špidlík, T. 376
 Špirko, J. 404
 Šrámek, R. 18
 Šrobár, V. 95
 Šřahel, R. 313
 Štec, M. 129
 Štefánek, M. R. 97
 Štefanovičová, T. 145
 Šteller, F. 102
 Štolc, J. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 117, 118, 121, 124
 Šuvalov, I. I. 237
 Šváb-Malostranský, J. 72
 Švorc, P. 406
 Шалагин, Г. 439
 Шалагина, В. 439
 Шамякин, І. П. 263
 Шахматов, А. А. 421
 Шведова, Н. Ю. 325
 Шепітько, С. 3, 7
 Шестакова-Стукун, А. С. 243
 Шестопалова, В. И. 62
 Ширина, Л. С. 19
 Шкраба, І. 244
 Шкраба, Р. 244
 Шмелев, А. Д. 287
 Шмелева, Т. 324
 Шнайдер, П. 452
 Шнитер, М. 38
 Шпенюк, И. Е. 7
 Шулежкова, С. Г. 19
 Шчарбакова, І. М. 245
 Щапов, Я. Н. 411
 Tablic, B. 361
 Taft, R. F. 135, 407
 Tajovský, J. G. 98
 Tengström, E. 392
 Tertinský, Š. 476
 Tibenská, E. 139
 Tibenský, J. 103
 Tichý, F. 129
 Timrava, B. S. 98
 Tischner, J. 313, 317
 Tó bik, Š. 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124
 Tokarski, R. 263, 264
 Tomlin, G. 394
 Torrea, G. 379, 381
 Toscano, S. 138
 Tóth, E. 405
 Trávníček, F. 99, 101
 Truchlý, A. 386, 387
 Turčan, V. 194, 196, 197, 198, 201
 Týr, M. 156, 164, 165, 166, 253
 Tyshchenko, O. 205-225
 Танасић, С. 470
 Тарараева, О. Н. 243
 Телия, В. Н. 25
 Тирова, З. 253
 Толок, И. А. 264, 269, 270
 Толстая, С. М. 69, 206, 207, 213, 263, 330, 428, 429, 430, 433
 Толстой, Н. И. 13, 69, 78, 213, 263, 413
 Толстоногова, І. 5
 Томпсон, П. 3
 Топоров, В. 42
 Тотоманова, А.-М. 462, 464
 Тошовић, Б. 471
 Трубачев, О. 9
 Трубачев, Ю. Н. 463
 Турилов, А. А. 413, 418, 421
 Тэйлор, Э. Б. 71, 75
 Udler, R. J. 176
 Unc, B. 27
 Urbančok, M. 139
 Urbanovič, Fl. 99

- Ursan, V. 59, 66
 Utěšený, S. 56, 57, 61, 66
 Угрюмова, М. М. 207
 Ужченко, В. 207, 210, 211, 220
 Ужченко, Д. 207, 220
 Узенёва, Е. С. 428-437
 Узунова, Е. 462
 Уминский, А. 327
 Успенский, В. 38
 Ушаков, Д. Н. 324, 325
 Vaida, V. 246
 Vallo, A. 99
 Váňa, Z. 275
 Vančo, M. 201
 Vaňková, I. 263
 Varsik, B. 84
 Varvounis, M. G. 430
 Vašek, A. 173
 Vašica J. 38, 360
 Vašíček, M. 137
 Vašíčková, D. 137
 Vasil', C. Mons. 145
 Vavák, J. 198
 Vávra, V. 99
 Vavřínek, V. 197
 Vážný, V. 99, 101, 102, 103, 104, 116, 117
 Večerka, R. 178, 191, 192, 193, 194, 198, 199
 Viest, I. 100
 Vilikovský, J. 390
 Vilinskij, V. S. 406
 Vítvický, T. 130
 Vlček, J. 101, 102
 Vlček, P. 92
 Vojtechová Poklač, S. 138
 Votrubová, M. 99
 Vráblová, T. 390-397
 Vragaš, Š. 194, 196
 Vyhliďal, J. 75
 Vyskočilová, K. 57, 61
 Vyvíjalová, M. 188
 Вайдман, А. 3
 Валенцова, М. М. 69, 70, 137
 Валодзіна, Т. 217, 221
 Варанец, А. В. 263
 Варанец, В. І. 263
 Вархол, Н. 129, 208, 218
 Василев, В. 445
 Васильев, К. Г. 425, 426
 Васілевич, У. М. 217, 221
 Вашичкова, С. 398, 399, 400
 Вейсман, Э. 233
 Велчева, Б. 439, 445
 Вендина, Т. И. 265, 368, 399
 Виноградова, Л. Н. 69, 207, 208
 Витанова, М. 340, 341
 Војводић, Д. 471
 Воинова, Л. А. 233, 235
 Волворк, Е. 3
 Волоцкий, И. 424
 Волчков, С. 240
 Вомперский, В. П. 228, 230, 231
 Воркачев, С. Г. 206, 209
 Ворошилова, М. 324
 Воякина, Е. Ю. 21
 Вуковић, Г. 254
 Высоцкий, Н. Ф. 426
 Wagner, F. 183
 Wahlström, M. 432
 Wasserscheidt, Ph. 61
 Watts, D. C. 218
 Weber, M. 319
 Weingreen, J. 111
 Wesołowska, H. 219
 Wierzbicka, A. 206, 263, 280, 281, 287, 341
 Wilhelm, Cs.-A. 62
 Wilkinson, P. R. 214, 217, 218, 221
 Wilšinská, L. 408
 Winkler, T. 95, 96
 Wójcicka, M. 321
 Worth, D. 412
 Zajac, O. 379, 386, 387
 Zakrzewska-Verdugo, M. 137
 Zaorálek, J. 215, 216
 Zatovkaňuk, M. 129
 Záturecký, A. P. 73, 219, 223
 Zavarský, S. 184
 Zezulčík, J. 383, 385
 Zíbrt, Č. 75
 Zigmundík, J. 99
 Zilynskyj, O. 129
 Zozul'aková, V. 378
 Zubatý, J. 99, 103
 Zubko, P. 304, 368, 398, 400, 401, 403-408, 472, 475
 Zurth, K. 379, 381
 Завальська, Л. 5
 Зализняк, А. А. 281, 282
 Захариева, М. 334
 Захариева, Р. 468
 Зелінська, Н. 4
 Зимин, А. А. 424
 Зосим, О. 373
 Žeňuch, P. 79, 137, 145, 146, 302, 303, 304, 321, 328, 366-377, 398, 399, 400, 401, 407, 408, 429, 472, 475
 Žeňuchová, K. 137
 Zgúth, P. P. 99
 Żywicka, B. 340
 Жаботинская, С. А. 206, 210
 Жайворонок, В. В. 69, 223
 Живов, В. М. 413
 Жуйкова, М. В. 211
 Жуковская, Л. П. 412, 413, 416

CONTENTS

STUDIES

R. NEMEC: On the crisis and its causes in the context of European society according to Ján Patočka.....	313
I. A. SEDAKOVA: Crisis as a blessing: from non-traditional values towards the traditional ones.....	321
K. MICHEVA-PEYCHEVA: Transformations of the axiological paradigm during a crisis	332
M. KITANOVA: The Impact of the COVID 19 Crisis on the Value System of Bulgarian Society	340
E. BRTÁŇOVÁ: Natural Disaster as an Opportunity for Remediation.	359
P. ŽEŇUCH: Open To Us The Doors of Mercy: revitalization of the value system and a Marian spiritual tradition.....	366
L. BLAŽENCOVÁ: Revitalization of spiritual values during the plague epidemic. A Song about the Plague Infection (1759).....	378
T. VRÁBLOVA: The Mirror of Life in the Moment of Death or a Case of Gabriel Hruškovíc (Aspects of Interpretation Concerning the Texts Constructed in a Way of Literary Syncrretism)	390
S. ŠAŠERINA: Interpretation of the Value System in Homiletic Tradition under the Carpathians.	398
P. ZUBKO: Tangents of Latin-Byzantine coexistence under the Carpathians as an opportunity for the revitalization of values.	403
G. S. BARANKOVA: Crisis phenomena in the ancient Russian book culture of the 13th – 15th centuries: preservation of tradition and innovations.	409
E. V. BELYAKOVA: „That is why the wrath of God came on us, as well as many executions and the last judgment” (to the issue of comprehending crisis situations in the Orthodox scholarship).	420
E. S. UZENEVA: The value system of the Muslim Bulgarians of the Thrace region in Greece: metamorphoses of the XXI century.	428
V. MICHEVA: Anti-crisis language strategies in 17th century literature.	438
E. MIRČEVA: „Thou not shall Make Thyself a Graven Thing“ – Iconoclasm in Early Slavic Literature (preliminary notes).....	448
M. TSIBRANSKA-KOSTOVA: The Lie in the anti-Heretical Controversy in the Middle Ages.	462

REVIEWS AND REPORTS

M. DUDOK: Slavist(ics) in time and space. Academician Predrag Piper (1950–2021).....	469
J. KURÁK: ŽEŇUCH, P. – ZUBKO, P.: Michal Bradač – Rukověť církevných dějin / Михаилъ Брадачъ – Спѣвѣтъ Історіи Церковныя.	472
L. BELICAJOVÁ: Veneration of Mary as One of the Cultural Impacts of the Slovak Nation.....	475
M. NABOK: "Ukrainian folkloristic encyclopedia" in the circle of the international studies.....	478



SLAVISTICKÝ ÚSTAV JÁNA STANISLAVA SAV BRATISLAVA
SLOVENSKÝ KOMITÉT SLAVISTOV

SLAVICA SLOVACA, ročník 56 (2021) č. 3.

Vychádza: 1. číslo v júni, 2. číslo a 3. číslo spolu so 4. (supplementum) v decembri.

VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Centrum spoločných činností SAV,
Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava.

Tel.: 02/20920203, e-mail: vedasav@savba.sk.

Distribúcia / Distributed by:

Slovart G. T. G., Krupinská 4, P. O. Box 152, 852 99 Bratislava

ISSN 0037-6787

Časopis je evidovaný: Scopus, CEJSH, C.E.E.O.L., ERIH PLUS, SJR, ProQuest, EBSCO