



VEDA

vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied

© Mgr. Martin Braxatoris, PhD., Ústav slovenskej literatúry SAV, v. v. i.

© VEDA, vydavateľstvo SAV, Bratislava 2022

Publikácia je výstupom grantového projektu VEGA č. 2/0045/21 Subjekt
– intencia – text (Podoby poetiky staršej slovenskej literatúry).

Recenzenti:

PhDr. František Čajka, Ph.D.

prof. PaedDr. Martin Golema, PhD.

Jazyková redakcia: Adelaida Mezeiová

Preklad resumé do anglického jazyka: Tomáš Mrva

Grafická úprava a predtlačová príprava: Lukáš Chovanec

ISBN 978-80-224-1955-0

Tzv. Metodov Kánon na počesť svätého Dimitra Solúnskeho

Významy a intencie v kontextoch

Martin Braxatoris



VEDA

vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied
Bratislava 2022

Obsah

Kánon na počesť svätého Dimitra Solúnskeho	7
Úvod	7
Preklad Kánonu na počesť svätého Dimitra Solúnskeho	11
Obraznosť v biblických súvislostiach	35
Obraz kameňa z Ofíru v prvom tropári štvrtej piesne	35
Obraz vonného oleja v treťom tropári šiestej piesne	37
Prirovnanie k ofazskému zlatu v druhom tropári siedmej piesne	41
Obraznosť v širších literárnych súvislostiach	53
Obraz Bohorodičky ako prútu v bohorodičníkoch tretej a ôsmej piesne (biblické, patristické a hymnografické kontexty)	53
Historické súvislosti	81
Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu	81
Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu	96
Na margo dátumu slávania sviatku sv. Dimitra	106
Niekoľko textologických poznámok k atribúcii kánonu	111
Zhrnutie	119
Čitateľský prekladu kánonu	123
Резюме	129
Summary	134
Edičná poznámka	138
Zoznam literatúry a prameňov	139

Kánon na počesť svätého Dimitra Solúnskeho

Úvod

Tzv. Metodov Kánon na počesť sv. Dimitra Solúnskeho (ďalej budem používať skratku KD) vznikol zrejme v druhej polovici 9. storočia a zachoval sa v množstve odpisov z 11. – 14., výnimočne až z 15. storočia (podrobnejšie Matejko 2004, s. 19 – 23; Mirčeva 2003, s. 69 – 72). Ide o hymnografickú pamiatku, ktorá vzbudzuje intenzívny záujem obzvlášť obsahom poslednej piesne, ktorá je spätá s byzantskou misiou na Veľkej Morave a s jej bojom proti trojjazyčníkom. Kánonu sa venuje množstvo štúdií a monografií významných slavistov súčasnosti i minulosti, napriek tomu však zostáva otvorených množstvo fundamentálnych problémov, ktoré s ním súvisia. Na základe aktuálnych slavistických výskumov sa zdá, že k nim prestáva patriť otázka jeho originality, resp. prekladového charakteru. Nevyriešená zostáva identifikácia predpokladanej byzantskej predlohy, resp. aspoň približného datovania, atribúcie a určenia okolností jej vzniku.

Donedávna prevládal názor, že KD predstavuje originálne dielo staroslovienskej literatúry (takto napr. Vašica 1966b; Jakobson 1965; Jakobson 1985a a i.). A. Voronov (1878, s. 147 – 160), I. V. Jagič (1886)¹ či Z. Hauptová (1978, s. 352 – 354) ho však (predovšetkým na základe syntaktických a štylistických špecifik) považovali za preklad z gréčtiny. K rovnakému záveru dospel na základe interpretačne problematických pasáží Ľ. Matejko (2004, s. 122 – 130), ktorý naznačil cestu spätnej rekonštrukcie gréckeho akrostichu (tamže, s. 120, pozn. 14). Azda najzásadnejší argument v tomto

¹ Jagič sa síce k pôvodu textu explicitne nevyjadril, počíta však s jeho gréckym pôvodom, keď rekonštruje grécku podobu začiatku prvého tropáru (Jagič 1886, s. 574) a opakovane spomína, že pôvodinu nenašiel v gréckych rukopisoch (tamže, LXXV, pozn. 1; s. 186, pozn. 5).

smere priniesol S. J. Temčín, ktorý sa zameral na pokusnú rekonštrukciu pôvodného gréckeho akrostichu prostredníctvom doslovného spätného prekladu do gréčtiny (Temčín 2009). V piesňach KD s výnimkou poslených dvoch (ôsmej a deviatej) identifikoval akrostich Δ[H]M[H]TPIΩ TON YMNON ΑΔΩ („Dimitrovi tento hymnus spievam“) so spoľahlivo doloženou prostrednou časťou (...TON YMNON...), nekompletným výskytom písmen prvého slova a s určitými pochybnosťami ohľadom tvaru posledného slova (tamže, s. 50). Možnosť takéhoto znenia akrostichu podoprel analogickými gréckymi akrostichmi iných kánonov (tamže, s. 51). Tento návrh, ktorému predchádzala rekonštrukcia gréckeho akrostichu v najstaršej službe na počesť Cyrila Filozofa (Temčín 2007a; Temčín 2007b), sa stretol s pozitívnym ohlasom (pozri najmä Krivko 2011, s. 179) a jeho autor následne zrekonštruoval akrostichy pôvodín ďalších hymnografických pamiatok.² Autor tiež sformuloval pravidlá spätného prekladu, zabezpečujúce spoľahlivosť a objektivitu záverov, ktoré z neho plynú (Temčín 2007a, s. 333 – 334).

Z povahy prevažnej časti KD sa vymyká deviata pieseň kánonu. Spomínaná (historická) časť KD tematizuje boj s trojjazyčníkmi a heretikmi a odráža najskôr atmosféru v rámci veľkomoravskej misie bezprostredne pred jej vyhnaním, počas neho, resp. na úplnom začiatku jej pokračovania na slovenskom Juhu (porov. Matejko 2004, s. 164 – 165). Ak by celý kánon nemohol napísať niektorý z členov cyrilo-metodskej misie po grécky,³ dalo by sa usúdiť, že táto pieseň nemá prekladový, ale originálny charakter.⁴

Existujú rozmanité názory na atribúciu KD (podrobný prehľad názorov podáva Matejko 2004, s. 16 – 17; pozri tiež Čyževskij 1955, s. 79 – 81; Kožucharov 1986, s. 73 – 74; Butler 1987, s. 4; Stankova 2003, s. [143]). Jeho autorstvo sa tradične pripisuje Metodovi (pozri Jakobson 1937; Jakobson 1985b, s. 105; Georgiev 1948, s. 89 – 92; Dinekov 1950, s. 45 – 46; Jakobson 1965; Dvornik 1956, s. 167; Georgiev 1969, s. 289; Angelov 1981, s. 27; Butler 1987, s. 4 – 8; Kožucharov 1986, s. 72; Kožucharov 1988; Kožucharov 1995b, s. 215 – 217; Kožucharov 2003c, s. 241 – 242; Vereščagin 2002a; u nás napr. Stanislav 1978, s. 206; Pauliny – Ondruš 1985, s. 177),

² Súhrnne pozri Stančev 2017, s. 45 a tam uvedené zdroje.

³ K tejto veľmi pravdepodobnej možnosti pozri Matejko 2004, s. 118.

⁴ V danom prípade by sa ponúkala úvaha, že kánon pozostáva z prekladovej (1. – 8. pieseň) a originálnej časti (9. pieseň).

zriedkavejšie Konštantínovi (Kiselkov 1946, s. 38; u nás napr. Pauliny 1964, s. 135 – 136; Vašica 1966b), obom solúnskym bratom či vo všeobecnosti niektorému z nich (Ivanov 1937; Genov 1937, s. 15 – 16). Existujú aj predpoklady, že autorom bol Kliment Ochridský (napr. Tunickij 1913, s. 79 – 80; Angelov 1966, s. 79 – 81; Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 221; Matejko 2004, s. 165 – 169), Konštantín Preslavský (Mirčeva 2004),⁵ resp. niekto z Metodových žiakov (Sobolevskij 1900, s. 153, pozn. 1; Čyževskij 1955, s. 79; porov. Tunickij 1913, s. 79). Na periférii zostal starší názor, ktorý autorstvo pamiatky spája s Jozefom Studitom (Voronov 1878, s. 159 – 160). V súčasnej slavistike aktuálne ožívajú názory, že KD je Klimentovým dielom (Matejko 2004, s. 165 – 169).

V pomerne nedávnej minulosti vyšli na Slovensku dve pozoruhodné monografie venované tejto pamiatke. Kým Š. Marinčák (2003) venoval vo svojej knihe zvláštnu pozornosť hudobným aspektom KD, L. Matejko (2004) sa sústredil primárne na textovo-kritické otázky a do svojej monografie zahrnul aj kritické vydanie KD vytvorené na základe jeho 15 odpisov (tamže, s. 48 – 83). Kritickým vydaním pamiatky a komplexným spracovaním súvisiacich textologických poznatkov došlo k zásadnému posunu v jej vedeckom poznaní. Predkladaná monografia nadväzuje na predchádzajúce textovo-kritické a interpretačné výskumy. Nesumarizuje poznatky o rukopisoch a o genéze aktuálneho stavu poznania pamiatky, ktoré možno nájsť súhrnne spracované vo fundamentálnych prameňoch, na ktoré odkazuje. Zameriava sa predovšetkým na interpretáciu sporných miest KD a tiež na otázky autorstva, datovania, okolností vzniku kánonu, resp. jeho pôvodiny. Publikácia sa sčasti opiera o predchádzajúce výskumy autora, jej prevažná časť však prináša doteraz nepublikované zistenia.

Monografia vzniká v rámci riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0045/21 Subjekt – intencia – text (Podoby poetiky staršej slovenskej literatúry). V zmysle metodológie tohto projektu vychádza z poznatku, že pri hľadaní literárnych významov a intencie sa musí sústrediť na relevantné kon-

⁵ B. Mirčeva rozvinula svoj predpoklad v rámci teórie, že Konštantín Preslavský vložil do kánonu neobvyklý slovanský akrostich, ktorý výskumníčka číta najprv podľa začiatkov prvých a tretích tropárov 1. – 8. piesne, ďalej v obrátenom poradí podľa druhých tropárov a bohordičníkov a napokon podľa tropárov 9. piesne v ich poradí v rámci záverečnej piesne (Mirčeva 2004, s. 74 – 76). K argumentom proti tejto teórii pozri Temčin 2009, s. 46 – 47.

textové informácie, vďaka ktorým možno identifikovať regulujúce konven-
cie interagujúce s textom.⁶ Spracovanie týchto informácií zároveň chápe ako
podmienku úspešného riešenia množstva zásadných textologických problé-
mov. V duchu načrtnutého prístupu sa publikácia sústreďuje predovšetkým
na biblické súvislosti,⁷ ku ktorým sa pridávajú patristické a hymnografické⁸
a tiež hagiografické súvislosti⁹ jednotlivých pasáží KD. Kniha prekraču-
je hranice filologického bádania tam, kde si hľadanie poznatkov o texte,
subjekte a originálnej intencii vyžaduje spracovanie špecifických kontex-
tových informácií. Príkladom je kapitola Zmienka o Amastride v druhom
tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu, ktorá sa
pri návrhu približného datovania pôvodiny skúmaného textu opiera o po-
znatky späté s kultom svätého Dimitra v Byzancii a so sakrálnymi stavbami
v Konštantínopole či Amastride. Ďalším príkladom je kapitola Na margo dá-
tumu slávania sviatku sv. Dimitra, ktorá o. i. usúvzťazňuje určité názory na
miesto vzniku literárnej pamiatky s historickými poznatkami o stredovekých
kalendáriách.

Ďakujem recenzentom knihy za cenné pripomienky k jej rukopisu. Záro-
veň sa ospravedlňujem čitateľom za chyby a nedostatky, ktoré kniha obsahu-
je a ktorým sa mi napriek úprimnej snahe nepodarilo vyhnúť.

⁶ Pritom hľadanie adekvátneho interpretačného rámca má zvyčajne abduktívnu povahu (bližšie Golema 2013, s. 16 – 19).

⁷ Kapitoly v časti *Obraznosť* v biblických súvislostiach.

⁸ Kapitoly v časti *Obraznosť* v širších literárnych súvislostiach; sčasti aj kapitola *Prirovnanie k ofazskému zlatu* v druhom tropári siedmej piesne.

⁹ Najmä v kapitole *Zmienka o Amastride* v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu.

Preklad Kánonu na počesť svätého Dimitra Solúnskeho

Rozhodnutie preložiť KD do slovenčiny vychádza z absencie autentickej a úplnej slovenskej jazykovej verzie pamiatky, ktorá by zohľadňovala aktuálny stav poznania kánonu. Preklad, ktorý vyšiel v dvojtyždenníku gréckokatolíckej cirkvi Slovo ([Vasil'] 1994, s. 7, 15), je závislý od prekladových riešení J. Vašicu (1966a, s. 120 – 124). Texty, ktoré uverejnili E. Pauliny (Pauliny 1964, s. 137 – 138) a P. Ratkoš (1964, s. 283; 1977, s. 100 – [101]), predstavujú len fragmentárne preklady deviatej piesne.¹⁰ Potreba súčasného prekladu KD sa však ukazuje ako naliehavá aj vo svetle aktuálneho stavu textologického poznania pamiatky, ktorý od zverejnenia spomínaných prekladov značne pokročil.

Ponúkaný preklad vychádza primárne z rekonštrukcie pôvodného staroslovienskeho znenia KD (Matejko 2004, s. 172 – 178) a z kritického vydania textu (tamže, s. 48 – 83). Najmä v prípade neistoty a pochybností sa práca s textovými variantmi opiera aj o faksimile rukopisov GIM Sin. 160, f. 197v – 202v; RGADA 381, 89, f. 104r – 107r, RGADA 381, 131 (Il'jova kniha), f. 28r – 32v; RNB Sof. 188, f. 232r – 233v; RGADA 381, 90, f. 105v – 108r; RGADA 381, 136, f. 37v – 40v; GIM SIN 325, f. 133r – 134v; SANU 58 (Pop-Atanasov 1988, s. 26 – 28); Zogr. 88, f. 1266 – 1286 (Kožucharov 1986, príloha); NBKM 516, f. 23a – 28a (Kožucharov 1986, príloha); prepis podľa rukopisu NBKM 522/468 (Skopská minea; Angelov 1985, s. 26 – 33); SANU 361, f. 24a – 266 (Stankova 2003, s. 150 – 153); RGADA 381, 134, f. 11r – 13r (Matejko 1998, s. 125 – 128) a prepisy fragmentov KD z rukopisov RNB F.п. I. 77 (Amfilochij 1880, s. 22) a RNB F.п. I. 78 (Amfilochij 1880, s. 23 – 24). Pre prehľadnosť sa v poznámkovom aparáte zvyčajne neuvádzajú priame odkazy na tieto pramene, ak varianty zachované v zodpovedajúcich odpisoch KD spracúva jeho kritické vydanie. Dôvodom voľby pomerne extenzívneho prístupu k spracovaniu textových variantov bol

¹⁰ Obdobné fragmentárne preklady historickej časti KD vyšli v poľštine (Panorama Polska 1979, s. 29), ruštine (Rodnik zlatostrunnyj 1990, s. 310 – 311) či bulharčine (Ivanov 1937; Dobrev – Slavova 1995, s. 76 – 77).

zámer, aby preklad maximálne odkryl interpretačný potenciál textu (v jeho rozmanitých podobách).¹¹

V záujme kvality prekladu sa prihliada aj na existujúce vedecky fundované preklady kánonu do češtiny (Vašica 1966a, s. 120 – 124)¹² a angličtiny (Jakobson 1985a, s. 286 – 292). Interpretačne sporným pasážam sa venujú neskoršie kapitoly monografie, ktoré zároveň zdôvodňujú vybrané prekladateľské riešenia. Kritický aparát obsahuje prekladové varianty, ktoré vychádzajú zo spracovania textových variantov v odpisoch pamiatky, a v určitých prípadoch aj ich stručnú interpretáciu. Podrobné údaje o textových variantoch, rukopisných prameňoch a pramenných ediciách čitateľ nájde v kritickom vydaní kánonu (Matejko 2004, s. 48 – 83, 19 – 22, 47: pozri tiež Mirčeva 2003, s. 69 – 72), ktoré ponúkaný preklad nenahrádza, ale dopĺňa a interpretuje.¹³ Poznámkový aparát k vlastnému textu KD sa obmedzuje na biblické odkazy, zásadné komentáre k obsahu textu a na prekladové varianty, ktoré sa viažu na translatologicky relevantné textové varianty. Vo vysvetlivkách sa miestami uvádzajú gramatické kategórie jednotlivých výrazov, ak je to žiaduce z hľadiska jednoznačného zachytenia sémantiky textu.

Určitá časť biblických odkazov v KD bola azda identifikovaná prvýkrát (v prípade, že mi je známy opak, súvisiaca informácia sa explicitne uvádza v zátvorke za značkou biblickej knihy a číslom kapitoly, resp. aj číslom verša).¹⁴ V záujme prehľadnosti sa biblické odkazy signalizujú veľkým tučným písmenom v hornom indexe a rozvádzajú sa bezprostredne pod textom príslušnej piesne KD.

Preklad sleduje predovšetkým kritérium sémantickej vernosti. Pri voľ-

¹¹ V preklade sa nesignalizuje prítomnosť či absencia jednotlivých tropárov v odpisoch KD. Tabuľku s distribúciou tropárov v odpisoch podáva Matejko 2004, s. 34; pozri tiež Mirčeva 2003, s. 90 – 92.

¹² Komentovaný preklad KD do češtiny uverejnil aj metropolita Dorotej (1985, s. 117 – 127).

¹³ Prepisy alebo faksimile kánonu podľa viacerých rukopisov publikovali napr. Voronov 1878, s. 150 – 155; Amfilochij 1880, s. 22, 23 – 24 (fragmenty); Jagič 1886, s. 186 – 190; Gorskij – Nevostrujev 1917, s. 21 – 25; Angelov 1958, s. 19 – 35; Kožucharov 1986, príloha; Matejko 1998, s. 117 – 136; Vereščagin 1998, s. 30 – 41; Pop-Atanasov 1988, s. 18 – 28; Mirčeva 2003, s. 74 – 88; Stankova 2003, s. 150 – 153; Matejko 2004 a i.

¹⁴ Spomínané odkazy sú z hľadiska interpretácie KD mimoriadne dôležité, keďže umožňujú objaviť jeho skryté významy a odhaliť jeho nové dimenzie (porov. Pikkio 2003, s. 437); slovné znaky, ktoré sa v ňom vyskytujú, tak treba interpretovať z hľadiska dvoch kódov, z ktorých jeden je späť s ich bezprostredným kontextom a druhý s ich východiskom či vzorom (porov. tamže, s. 436).

be prekladového ekvivalentu sa riadi kontextom, v ktorom sa vyskytuje výraz vo východiskovom i cieľovom jazyku, z čoho pramení aj lexikálna¹⁵ a gramatická¹⁶ variabilita zvolených prekladateľských riešení. V preklade sa v potrebných prípadoch upravuje slovosled, napr. zhodné prívlastky sa zvyčajne dávajú do prepozície. Tvarom vokatívu v ňom zodpovedajú slovenské nominatívne formy, ktoré sa v záujme prehľadnosti spravidla dopĺňajú citoslovcom ó.

V záujme sprístupnenia prekladu širšej kultúrnej verejnosti sa v závere knihy nachádza jeho čitateľské vydanie, v ktorom sa neuvádzajú prekladové varianty či odkazy na vedecké pramene a poznámkový aparát sa obmedzuje na biblické odkazy a vysvetľujúce komentáre.

K prekladu irmosov KD¹⁷

Irmosy kánonu sa pripisujú Jánovi Damaskému, v ktorého Kánone na Zosnutie presvätej Bohorodičky sa používajú (MR VI, s. 413 – 419), resp. Jánovi Mníchovi (Eu 141, s. 99), ktorý sa s Jánom Damaským tradične stotožňuje (pozri napr. Lingas 2003). Na začiatku piesní KD sa uvádza ich úplný preklad do slovenčiny, ktorý vychádza z ich slovanských verzií a prihliada aj k (doloženým a predpokladaným) gréckym pôvodinám. Opiera sa pritom o ich podoby v kritickom vydaní slovanského irmológia (Hannick 2006, s. 110 – 146), varianty zachované vo vybraných, najmä gréckych hymnografických zborníkoch (Eu 141; MR II – VI; ďalšie pramene uvádza Hannick 2006, s. 110 – 146; vysvetlivky skratiek s. XI – XXIII) a závery textovo-kritického výskumu Ľ. Matejka (2004, s. 144 – 157) a Ch. Hannicka (2006, s. 659 – 708).¹⁸ Dôvodom zaradenia úplných slovenských verzií irmosov do prekladu KD je o. i. skutočnosť, že predstavujú dôležitú a neoddeliteľnú súčasť skladby (Matejko 2004, s. 134; porov. však Vereščagin 2001, s. 301), a to jednak po liturgickej,

¹⁵ Napríklad jednotkám s koreňom –ѿѣтъль– či –ѿѣтъльн– v preklade zodpovedajú viaceré slovenské náprotivky s rôznymi koreňmi.

¹⁶ Napríklad prítomné a minulé prídavia sa prekladajú prechodníkmi v polopredikatívnych konštrukciách, prídavnými tvarmi, príslovkami, infinitívami či určitými slovesnými tvarmi v samostatných vetách súvetia.

¹⁷ Nasledujúca časť sa opiera o poznatky zo štúdie Braxatoris 2022a.

¹⁸ Neveľmi významné doplnenia slovanských variantov pochádzajú najmä z úplného odpisu KD v rkp. RGADA 381, 136, f. 37v – 40v, ktorý obsahuje úplné znenia použitých irmosov.

ale aj po literárnej stránke. Vo všeobecnosti irmosy determinujú podobu nasledujúcich tropárov nielen v ich melodických (dnes ťažko rekonštruovateľných), ale i v motivických, obsahových a i. aspektoch.¹⁹ Prostredníctvom citácií, parafráz, alúzií a pod. zabezpečujú spojenie ód kánonu s biblickými chválospevmi (kantikami),²⁰ ktoré tak v istom zmysle tvoria jeho myšlienkovú a formálnu kostru (Naumow 1983, s. 64).²¹ Irmos podmieňuje výber motívov či lexiky tropárov nasledujúcich piesní, podieľa sa na ich sémantickej (nezriedka na konotatívnej úrovni) a štylistickej výstavbe.²² Tak ako v množstve iných kánonov, aj v KD sa záverečné pasáže irmosov používajú ako refrény tropárov siedmej a ôsmej piesne (porov. Vereščagin 2001, s. 301; Naumow 1983, s. 66).

V rámci KD je vhodným príkladom spätosti tropárov s irmosom siedma pieseň. Jej irmos tematizuje biblický príbeh o troch Bohom chránených mládencoch v peci (Dan 3), ktorí sa chápu aj ako prototyp mučeníckej svätosti (porov. Jovčeva 2019, s. 133; pozri Ippolit 2008, s. 96 – 100; 105 – 108; 111 – 112). Motív mučeníctva a skúšania v peci ďalej rozvíja druhý tropár tejto piesne, ktorý hovorí, že sv. Dimitra vyskúšal Stvoriteľ ako striebro a v umučení ho ukázal svetlého ako ofazské zlato (bližšie pozri kapitolu Prirovnanie k ofazskému zlato v druhom tropári siedmej piesne). V prvom, druhom a štvrtom tropári sa používa ako refrén záver irmosu danej piesne: „Пре́велебный Па́н а Бо́г отцов, си́ доброе́ренный“ („πρῆβῆτῳ ἰηε ὀτῷτῶν τοῦ κυρίου καὶ τοῦ θεοῦ τῆς εὐλογίας ἐσὶ“; Matejko 2004,

¹⁹ Irmosy pôvodne determinovali metriku tropárov a nezriedka aj ich syntax (pozri napr. Vereščagin 2001, s. 301; Kern 2000, s. 49).

²⁰ Starozákonné a novozákonné hymny, osobitne uvedené v Knihe piesní (gr. ὕμνοι) gréckej Septuaginty. Tieto hymny boli inkorporované do hymnografie byzantskej tradície.

²¹ Prvé piesne kánonov prostredníctvom irmosov často súvisia s Ex 15, 1 – 19, (druhé s Dt 32, 1 – 43.), tretie s 1 Kr/1Sam 2, 1 – 10, štvrté s Hab, 31 – 19, piate s Iz 26, 9 – 20, šieste s Jon 2, 3 – 10, siedme a ôsme s Dan 3, 26 – 56 a Dan 3, 57 – 90 a deviate s Lk 1, 46 – 55; Lk 1, 68 – 79 (porov. Vasilik 2006, s. 24 – 25; Velimirović 1966, s. 140 – 141; Kožucharov 2003b, s. 240; Prochorov 1972, s. 127; Matejko 1998, s. 14).

²² Vo všeobecnosti k problematike Velimirović 1966, s. 140 – 141; Prochorov 1972, s. 128; Naumow 1983, s. 66 – 69; Naumov 2003, s. 24 – 26; Vereščagin 2001, s. 301; Lukaševič 2011, s. 633 – 634; Vasilik 2006, s. 24 – 25; Kožucharov 1995a, s. 125 – 126; Kožucharov 2003a, s. 221; Tkačenko – Želtov 2002, s. 66; Kern 2000, s. 24, 49; Krasovickaja 2014, s. 58; Hannick 2006, s. X; Marinčák 2009, s. III; k analýze konkrétneho materiálu napr. Jovčeva 2016, s. [267] – 268 et pass.; Kojčeva 2007, s. [164] – 165 et pass.; Gruzín 1929, s. 101 – 104; Bláhová – Konzal – Rogov 1976, s. 248 – 259 a i.

s. 176; textové varianty tropárov tamže, s. 69; 70; 72),²³ ktorý odkazuje na Knihu piesní, resp. na Dan 3, 26; 52 (Azariášova modlitba a Pieseň mládencov v ohnivej peci),²⁴ prípadne (v kontexte predchádzajúcich slov o slúžení stvoreniu a Stvoriteľovi) aj na Rim 1, 25²⁵. Kým v prvom tropári danej piesne volá slová refrénu sv. Dimitra, v druhom a štvrtom veriaci oslavujúci jeho sviatok.²⁶

Podobné opakovanie prvkov zo záveru irmosu, odkazujúcich tentoraz na Dan 3, 57 – 88, je vlastné aj jednotlivým tropárom ôsmej piesne KD. Irmos piesne sa po obsahovej stránke zakladá na christologickom výklade príbehu o zostúpení Pánovho anjela do pece a záchrane babylonských chlapcov (Dan 3, 49). Chválospev týchto mládencov, ktorý sa stal základom záveru irmosu danej piesne a refrénu jej tropárov,²⁷ sa aktualizuje: k spevu takýchto slov pozdvihol celý svet Kristus, už však nie ako predobraz, ale ako skutočnosť. KD chválospevné slová uplatňuje ďalej; tak ako celý svet ich majú spievať veriaci, ktorí oslavujú sviatok sv. Dimitra. Refrén prvého tropáru ôsmej piesne v ich mene hovorí „Preto verne ospevujeme Pána a vyvyšujeme Krista na všetky veky“ („ΤῶΜΒ ΤΑ ΠΟΕΜΖ ΒῚΡΝΟ · Ι ΠΡῚΒΟΖΝΟCΙΜΖ ΧΡΙCΤΟCΑ ΒΖ ΒCΑ ΒῚΚΖΙ“ (Matejko 2004: 176, textové varianty; skrátené a defektné znenia tamže, s. 74), zatiaľ čo tretí a štvrtý tropár ich prostredníctvom refrénu vyzýva, aby ospevovali Pána a vyvyšovali ho na všetky veky. V závere druhého tropáru ôsmej piesne sa slová „na všetky veky“ („ΒΖ ΒCΑ ΒῚΚΖΙ“; Matejko 2004, s. 177, textové varianty tamže, s. 75) nevyskytujú ako súčasť zvolania,

²³ Pre slovanské znenie irmosu pozri Hannick 2006, s. 136, s. 694; Matejko 2004, s. 153; pre gr. varianty Hannick 2006, s. 137; Eu 141, s. 10; MR VI, s. 417; MR IV, s. 180; MR II, s. 173; MR III, s. 669.

²⁴ Ide o začiatky chválospevných veršov, ktoré Azariáš a traja mládenci predniesli v ohnivej peci, keď prijímali svoj mučenícky údel (pozri Rahlfs 1979, II, s. 174 – 175; Swete 1905, s. 515, 519; pre textové varianty pozri Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΠΑΙΔΩΝ ΑΙΝΕCΙC 2, pozn. 2; 28, pozn. XXVIII).

²⁵ Nestle – Aland 2012, s. 482.

²⁶ Prijatie mučeníckeho údelu pritom možno chápať ako určitý príklad. Tým, že autor KD v prvom tropári siedmej piesne vložil tieto slová do úst sv. Dimitra, zdôraznil, že prijal mučenícky údel s rovnakým postojom ako Azariáš či všetci traja mládenci v ohnivej peci. Tým, že v druhom a štvrtom tieto slová opakujú aj ďalší veriaci, akoby napodobňovali postoj, ktorý pri prijímaní mučeníckej smrti zaujal Dimitrer a pred ním babylonskí mládenci.

²⁷ Pozoruhodný textologický problém predstavuje prítomnosť či absencia pronomena s významom ‚všetky‘ v irmose ôsmej piesne KD. Pozri poznámku VII k jej prekladu.

ale sú začlenené do rozprávania o záchrane Solúna na Dimitrov príhovor.²⁸ Integrovaný moment príbehov o Dimitrovi a o babylonských chlapcoch je zázračná záchrana prostredníctvom pevnej viery. Tento moment je aktuálny aj v ostatných tropároch danej piesne.²⁹

Voľnejší súvis založený na lexikálnej súvislosti irmosov a tropárov možno konštatovať na viacerých miestach KD. Prvý tropár prvej piesne obsahuje prosbu, aby dal sv. Dimiter ospevovať svoju veľkolepú slávnosť („ВЗСПѢВАТИ СВѢТЛОЕ · ТВОЕ ТРЪЖЬСТВО“ a pod.; Matejko 2004, s. 172; varianty tamže, s. 48).³⁰ Jeho text na troch miestach lexikálne nadväzuje na pasáž irmosu „[objavím sa] veľkolepo oslavujúc a ospievam“ („[ЯВЛЮ СЯ] СВѢТЛО ТОРЖЕСТВОУ · И ВЪСПОЮ“; Hannick 2006, s. 110).³¹ Ďalší moment, keď sa irmos podieľa na zmyslovej výstavbe prvej piesne KD, možno nájsť v lexikálnej a tematicko-motivickej zhode s druhým tropárom, v ktorom sa, podobne ako v irmose, tematizujú zázraky (v tropári ide o rozprávanie o zázrakoch sv. Dimitra, v irmose o ospevovanie Bohorodičkiných zázrakov). Voľnejšiu súvislosť tiež možno konštatovať medzi irmosom a prvým tropárom piatej piesne. Časť variantov irmosu tejto piesne hovorí, že sa Bohorodička preniesla ako archa života³² zo zeme k nebeskému príbytku. Na tento obraz zmienkou o príbytkoch voľne nadväzuje prvý tropár piatej piesne, podľa ktorého sv. Dimitra pozná jeho zem ako nového Mojžiša,³³ porá-

²⁸ Podľa zistenia L. Matejka príbeh odkazuje na Miracula I (Matejko 2004, s. 111).

²⁹ Prvý tropár pred použitím refrénu odkazuje na udalosť zachytenú hagiografickými pamiatkami: Dimiter vyzbrojil Nestora vierou a poslal ho do víťazného boja s Lyaiom. Aj tretí tropár spája vieru so záchranou pred nebezpečenstvom: pred záverečným refrénom obsahuje prosby, aby Dimiter zachránil svojich služobníkov od prichádzajúcich nebezpečenstiev. Štvrtý tropár sa vracia k záchrane Solúna: obsahuje výzvu, aby veriaci v deň Dimitrovho sviatku vzdali tomuto mestu chválu, pochvalne, jasavo volajúc, a zaplesali, že zažiaril mocný roh.

³⁰ Tropár sa zachoval v množstve variantov, pričom v niektorých prípadoch sa vytráca ich súvislosť s irmosom. Deje sa tak najmä pri použití prvej osoby množného čísla miesto singuláru, resp. neurčitku. (Celkovo k zneniu irmosu má najbližšie variant ДА ВЪСПОЖЕ ТИ, ktorý sa však zachoval len v jednom odpise; Matejko 2004, s. 48). Súvislosť prvého tropára s irmosom sa stráca pri variante рожество, miesto тръжество, ktorý je však zrejme izolovanou písárskou chybou.

³¹ Znenie tropára napovedá, že sa autor KD opieral o variant irmosu hovoriaci o oslave, nie o plesaní (pre slovan. a gr. varianty pozri Hannick 2006, s. 110; Matejko 2004, s. 144 – 145; Eu 141: 99; MR VI: 413; MR IV: 176; MR III: 666).

³² Ide o mariánsky výklad obrazu archy v Ž 131/132, 8, s ktorým sa Bohorodička spája v súvislosti s jej Zosnutím. Bližšie k obrazom Bohorodičky ako archy pozri Olkinuora 2015, s. 79 – 81.

³³ K Mojžišovi sa Dimiter prirovnáva ako bojovník proti pohanstvu, nie ako zákonodarca či interpretátor zákona (porov. Ex 20, 4; Dt 5, 8); v druhom zmysle sa za nového Mojžiša označuje výhradne Kristus.

žajúceho modlársku lešť a uvádzajúceho svojich ľudí do večných príbytkov. Napokon, lexikálno-motivickú zhodu možno konštatovať aj v tretej piesni, ktorej irmos obsahuje prosbu, aby Bohorodička uznala svojich ospevovateľov za hodných vencov slávy. Motív získania venca rozvíja aj prvý tropár tretej piesne KD, v ktorom sa hovorí o. i. to, že sv. Dimiter dôstojne získal v mladosti veniec (Matejko 2004: 172; varianty Matejko 2004, s. 52). Pri obrazy venca sa ponúkajú predovšetkým dve biblické súvislosti. V prvom rade ide o spojitosť s vencom slávy (porov. 1Pt 5, 4), ktorého symbolický význam spočíva v zdedení Božieho kráľovstva. Na druhej strane slová tropáru tematizujúce Kristovo utrpenie³⁴ a mučenie sv. Dimitra na konotatívnej úrovni spájajú motív venca s trňovou korunou (gr. στέφανος ἐξ ἀκανθῶν, ακάνθινος στέφανος; Mt 27, 29; Mk 15, 17; Jn 19, 1).

Väzba tropárov KD s irmosmi a prostredníctvom nich s biblickým textom je v jednotlivých prípadoch nerovnako silná, typologicky sa rôzni a zasluhuje si ďalší interpretačný výskum. Zväčša sa však dá odhaliť len na základe plných verzií irmosov, pričom v niektorých prípadoch až na základe ich konkrétnych textových variantov. Táto okolnosť spolu s predpokladom, že pôvodina siedmich piesní kánonu bola grécka,³⁵ a tiež s vysokou mierou variantnosti slovanských a gréckych podôb irmosov viedla k rozhodnutiu zaradiť do slovenského prekladu KD aj kritické poznámky k irmosom jeho piesní. Tie sa spravidla obmedzujú na varianty, ktoré ovplyvňujú výber prekladateľských riešení. Na rozdiel od textových variantov tropárov, ktoré spravidla možno nájsť sústreďené v jednom vydaní, pri variantoch irmosov sa súhrnne uvádzajú odkazy na pramene, z ktorých daná poznámka čerpala.

³⁴ Tropár hovorí o. i. o bodaní kopijou a napodobňovaní Krista (J 19, 34); k motívu bodania kopijou sa pritom vracia tretí tropár tretej piesne.

³⁵ V tejto súvislosti možno dokonca uvažovať, či je vhodné prekladať ich slovanské znenie miesto gréckeho. Keďže však pôvodina KD má výlučne hypotetický charakter, primeranejšie je vychádzať zo slovanských verzií irmosov. Na dôvažok, grécke irmosy sa v čase vzniku svojich staroslovienskych prekladov vyznačovali podobnou variantnosťou ako ich slovanské náprotivky a pri ich preklade do slovenčiny by vyvstala otázka, ktorých verzií (zachovaných či predpokladaných) sa pridržať.

Kánon na počesť svätého Dimitra Solúnskeho

Prvá pieseň

Irmos: Otvorím^I svoje ústa a naplnia sa Duchom, vypustím reč na počesť Kráľovnej Matky, objavím sa veľkolepo oslavujúc^{II} a radostne ospievam jej zázraky.

1. Od hroznej hmly a^{III} nevedomosti očisti ma,^{IV} lebo si milovník vlasti, ó, múdry Dimiter. Svojím príhovorom daj ospevovať^V tvoju veľkolepú slávnosť^{VI} v dnešný deň.

2. Hovorilo sa aj^{VII} medzi barbarmi^{VIII} o tvojich podivuhodných^{IX} zázrakoch, lebo si pokoril všetkých^X barbarov, ktorí prišli na dedičstvo Krista,^{XI} tvojho Pána,^{XII} na mesto amastridské.^{XIII} Preto ti stavia^{XIV} chrám.^{XV}

3. Veľmi ťa osvietila a v krásnej podobe ukázala múdrosť,^{XVI} nalievajúc nebeský nápoj.^{XVII} Teba, ó, Dimiter, dala^{XVIII} za pomocníka, slávneho^{XIX} milovníka vlasti, slávnemu Solúnu.

Bohorodičnik: Božskej^{XX} komnate, Márii, vzdajme chválu, lebo porodila ženícha Krista, ktorý zavolať všetkých veriacich do nebeskej^{XXI} komnaty, a prosme ju o vstup do nebeskej^{XXII} komnaty.^{XXIII}

^A Pie 1, 4 (porov. Vašica 1966b, s. 520; Naumow 1983, s. 72)^{XXIV}

^I Varianty: *otvorím* (slovan. отвори́ю; wьpъри́ю; gr. ανοίξω 1. os. sg. fut); *otvoril som* (slovan. отъвори́хъ; отъврѣ́хъ); *nech otvorím* (gr. ανοίξω 1. os. sg. aor. subj.). Matejko 2004, s. 144; Hannick 2006, s. 110 – 111; Stankova 2003; RGADA 381, 136, f. 37v; Eu 141, s. 99; MR VI, s. 413; MR IV, s. 176; MR III, s. 666; MR II, s. 170.

^{II} Varianty: *oslavujúc* (slovan. торжествую́; торжеству́я; тѣржествую́я; gr. πανηγυρίζων); *plesajúc* (slovan. ликующе; gr. *περιχορεύων: rekonštr. Matejko 2004, s. 145). Hannick 2006, s. 110; Matejko 2004, s. 144 – 145; RGADA 381, 136, f. 37v; Eu 141, s. 99; MR VI, s. 413; MR IV, s. 176; MR III, s. 666.

^{III} Varianty: *a* (и); výpustka výrazu.

^{IV} Varianty: *ma* (ме; ма; ѿ); *nás* (нзи).

^V Varianty: *daj ospevovať* (дажъ/подаж(д)ъ/подаи/даи/да/даруи въспѣвати; даж(д)ъ въспѣвати: Zogr. 88, f. 126b); *nech odspievam* (да испюю); *daj nám ospevovať* (даждь намъ въспѣвати); *vykupuješ nás, aby sme aj my dnes ospevovali* (избавляеши нзи. да и ми днь(с) въспѣваемъ); *nech ospevujem* (да въспѣваю); *nech ospievam* (да въспож).

^{VI} Varianty: *slávnosť* (тѣржество; трж(с)ѣтво: NBKM 516, f. 23a; тржество: Zogr. 88, f. 126b); *narodenie* (izolovane рожество).

^{VII} Varianty: *aj* (и); výpustka výrazu.

^{VIII} Orig. varianty: варъварѣхъ; варьварѣхъ; вар'варѣхъ; врьварѣхъ; рварѣхъ; варѣхъ; [тв]арѣхъ (Matejko 2004, s. 49); варьварехъ (Stankova 2003, s. 150); варварѣх(х) (NBKM 516,

f. 23a). Na základe variantu *варѣхъ* zachovaného v jednom z rukopisov bol opakovane vyslovený predpoklad, že sa na danom mieste nehovorí o barbaroch, ale o palácoch (Mirčeva 2004, s. 88; Jakobson 1985a, s. [286 – 287]; Voronov 1878, s. 150, pozn. 1). Ďalšie varianty však svedčia o tom, že ide o haplografiu s obdobou v 3. tropári 5. piesne KD v inom odpise (Matejko 2004, s. 122, 49, 63).

^{IX} Varianty: *podivuhodných* (ДИВѢНА; ДИВѢНАІА; aj Stankova 2003, s. 150; ДИВНАІА: Zogr. 88, f. 126b); *podivuhodne* (ДИВНО: NBKM 516, f. 23a); výpusťka: Amfilochij 1880, s. 22.

^X Varianty: (вѣса; вса: RGADA 381, 90, f. 105v; вѣса: RGADA 381, 89, f. 104r; все: Stankova 2003, s. 150; Zogr. 88, f. 126b; вѣж: Amfilochij 1880, s. 22); [ty] (ты: NBKM 516, f. 23a); výpusťka (Angelov 1958, s. 27).

^{XI} Varianty: *Krista* (хѣ; х(с)а); *kríža* (chybne крѣста; кр(с)та); výpusťka (Angelov 1958, s. 27).

^{XII} Varianty: *Pána* (владѣси; вк(д)кѣ); *a Pána* (и вк(д)кѣ); *ó, Pane* (chybne владѣико; вл(д)ко).

^{XIII} Orig. varianty: ама(с)тридѣскъ; амастридѣскъ; амастридѣскъ; мастридѣск; амастр(ь)дѣскии; амастридѣск; амадридѣскъ; амастридѣскъи; амастридѣски; амастридѣскъ (Matejko 2004, s. 49); амастри(д)искии (Stankova 2003, s. 150).

^{XIV} Varianty: *stavia* (зижетъ; зиж(д)етъ; жиж(д)етъ; зиждѣтъ; зыж(д)етъ); *staviame* (ojedinele зиж(д)емъ).

^{XV} Pozri kap. Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu.

^{XVI} Varianty: *osvietila a v krásnej podobe* [t'a] *ukázala múdrost', nalievajúc [...]* (просвѣтила и есть и краснообразно показа мудрость чърпавъши/чърпавъши: Angelov 1958, s. 27 [...]); *osvietila v krásnych obrazoch* [t'a] *ukázala múdrost', nalievaš [...]* (просвѣтила и(с) и красны вѣразы показа мудрость чърпавѣши: Pop-Atanasov 1988, s. 26); *osvietil a v krásnej podobe* [t'a] *ukázal, múdrost' nalievajúc, [ako nebeský nápoj t'a dal za pomocníka...]* (прѣсвѣтъль и есть и краснообразно показа мудрость чърпавъши [...]); *osvietil si sa a krásne si sa zjavil, múdrost' si načerpал* (прѣсвѣтъль се

иеси и красно иавил [се] иеси и мудро(с) почърпль иеси); *osvietila sa tvoja pamiatka a v krásnej podobe* [t'a] *ukázala, nalievajúc [...]* (просвѣтила се и(с) память твоа и краснообразно показа чърпавъши [...]); *osvietitel' (sic!) si sa, krásne si sa zjavil, milosrdenstvo si načerpал* (просвѣтителъ се иеси, краснообразно показа. млрдине чърпавъши; Stankova 2003, s. 150).

^{XVII} Varianty: *nebeský nápoj* (пива небеснаго; пива нѣснаго: NBKM 516, f. 23b; пиво неб(с)ное/нѣсное); *božský nápoj* (пива божественаго); *nápoje* (ojedinele пиванна).

^{XVIII} Varianty: *dala* (дасть; да(с): NBKM 516, f. 23b; Stankova 2003, s. 150); *dáva* (даметъ: Pop-Atanasov 1988, s. 26).

^{XIX} Varianty: *slávneho* (славна; славна; славнаго; славнаа); *slávneho/ctihodného* (ч(с)тна; чѣтна); *ó, slávny* (славне, славнѣ).

^{XX} Varianty: *božskej* (божествынъ [чъртогъ]; бж(с)твынъ [чъртогъ]: NBKM 516, f. 23b; [чъртогъ] бж(с)твынъ: Zogr. 88, f. 126b; [чъртогъ] бж(с)твынъ: Pop-Atanasov 1988, s. 26; [чъртогъ] бж(с)тна: Stankova 2003, s. 150); *slávnej* (ojedinele славнъ [чъртогъ]).

^{XXI} Varianty: *nebeskej* (неб(с)номоу; нб(с)номоу; нѣсномоу [чъртогу/чъртогъ]); *božskej* (бж(с)твеномоу, бж(с)твеному, бж(с)твеному, бж(с)твеному, бж(с)твеному, бж(с)твеному, бж(с)твеному [чъртогу]).

^{XXII} Varianty: *nebeskej* (небесынъ; нѣсынъ; нѣсынъи; нѣсинъи [чъртогъ/чъртогъ]; [чъртогъ] неб(с)нинъ: Stankova 2003, s. 150); *božskej* (ojedinele бж(с)твынъи [чъртогъ]).

^{XXIII} Varianty: *prosiac ju o vstup do nebeskej komnaty*; výpusťka (NBKM 516, f. 23b).

^{XXIV} J. Vašica na danom mieste identifikoval spojitost' s Komentármí k Veľpiesni od Gregora Nysského (S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia XII, PG XLIV, col. 1024 – 1025) a tiež súvislost' s myšlienkou Sinajského eucharistia (85b 25 – 86a 2, 87b 23 – 26) o Ženichovi-Kristovi, čakajúcom na prijatie duše pri otvorených dverách nebeského kráľovstva (Vašica 1966b, s. 519, pozn. 23 – 24).

Tretia pieseň^I

Irmos: Svojich ospevovateľov, ó, Bohorodička – živý a neporušený^{II} prameň, ktorí sa spojili do zboru,^{III} duchovne^{IV} upevni, vo svojej božskej sláve^V uznaj ich za hodných vencov slávy.

I. Naučený^{VI} odmlada premúdrosti, dôstojne si získal^{VII}, ó, premúdry,^{VIII} v mladosti veniec^{IX, A}, a kopijou ťa bodali ako chrabrého napodobiteľa^X Krista,^B zrodeného z Panny.

2. Ako občan vznešenej^{XI} Trojice trikrát si sa nám zjavil:^{XII} pred mukami ako slávny, v hrdinskom zápase ako Bohu milý svätec a po úmrtí ako slávny^{XIII} svojimi zázrakmi, ó, preblažený.

3. Keď ťa bodali kopijou, ó, Dimiter, s radosťou si volal ku Kristovi.^{xiv} Čo za všetko prinesiem tebe, ktorého prebodli medzi rebrami^{xv} kvôli mne?^c Nuž, svojím umučením teraz vypijem Boží kalich.

Bohorodičník: Ohnivý rozum, Izaiáš, ťa poučil,^{xvi} prečistá,^{xvii} že si Jeseho prút, z ktorého rozkvitol kvet^d pre blahoverných,^{xviii} odháňajúci každý pach smrdutý a prababí^{xix, xx}.

^A Odkaz na irmos danej piesne (porov. 1Pt 5, 4); ďalej Mt 27, 29, Mk 15, 17, Jn 19, 1.

^B J 19, 34 (Vašica 1966a, s. 120).

^c J 19.34.

^D Iz 11, 1 (Voronov 1878, s. 151; Vašica 1966a, s. 120); porov. Rim 15, 12.

¹ Druhé piesne kánonov (s výnimkou veľkopôstnych) sa vo východnej hymnografii zvyčajne vynechávajú.

ii Varianty: *neporušenosti* (slovan. неѡѣнїа; неѡѣнїа; неѡѣнїа; неѡѣа; gr. *ἄφθορσις; rekonštr. Hannick 2006, s. 670); *neporušený* (slovan. неѡѣненъ; неѡѣнїни; неѡѣнїнзи; неѡѣнїнзи; неѡѣнїнзи; неѡлени; gr. *ἄφθορος; rekonštr. Matejko 2004, s. 146); *porušeny* (chybné slovan. ѡѣнїнзи); *štedrý* (gr. ἄφθονος). Hannick 2006, s. 116; 670; Matejko 2004, s. 146; Stankova 2003, s. 150; RGADA 381, 136, f. 38r; Eu 141, s. 99; MR VI, s. 413; MR II, s. 171; MR IV, s. 177; MR III, s. 666.

³³ Varianty: *ktorí sa spojili do zboru/ktorí sa spojili do tvojich zborov* (slovan. *лихъ сѣвѣ/лихъ тѣвѣ/сѣвѣ съвѣкупиашѣ/сѣвѣкупиашѣ/сѣвѣкупиѣшѣ/сѣвѣкупиашѣ*); *ktorí vytvorili zbor* (slovan. *лихъ сѣвѣ съставлѣшѣ/сътворѣшѣ/сѣвѣкупиашѣ*); *ktorí vytvorili zbor/slávnostné zhromaždenie* (gr. *θίασον συγκροτήσαντας*); *ktorá vytvorila zbor/slávnostné zhromaždenie* (gr. *θίασον συγκροτήσασα*). Matejko 2004, s. 145 – 146; Hannek 2006, s. 116 – 117, 670; RGADA 381, 136, f. 38r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 413; MR II, s. 171; MR IV, s. 177; MR III, s. 666.

IV Varianty: *duchovne* [*upevni*] (slovan. доуховно/
 духовно/дхѣно [оутѣрди/оутверди/оутверь(д)];

gr.: πνευματικῶς [στερεώσον]); *duchovné* [zborj] (slovan. [анкы?] доуховный); *duchovný* [zborj] (gr. [θῆσων] πνευματικόν). Hannick 2006, s. 116, 670; Matejko 2004, s. 146; RGADA 381, 136, f. 38r; RGADA 381, 136, f. 38r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 413; MR II, s. 171; MR IV, s. 177; MR III, s. 666.

^v Varianty: (a) *vo svojej božskej sláve* (slovan. вѣ божѣственоу ти славу; о божѣствени ти славе; gr. καὶ ἐν τῇ θεῇ δόξῃ σου); *svoju božskú pamiatku* (бж(с)твенію ти память); *a vo svojej božskej pamiatke* (каὶ ἐν τῇ θεῇ μνήμῃ σου / Hannick 2006, s. 117; porov. Matejko 2004, s. 147/); *v deň svojej svätej pamiatky* (в ѣтоу ти паметь; вѣ свѣтѣ ти памать). Matejko 2004, s. 145 – 146; Hannick 2006, s. 116, 670; RGADA 381, 136, f. 38r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 413; MR II, s. 171; MR IV, s. 177.

^{vi} Varianty: *naučeny* (наоучены; наоучены; наоучень); *naučivši sa/naučiac sa* (ojedinele наоучь са; наоучь се); *naučil si sa* (наоучи се).

^{vii} Varianty: *získal si* (сѣтвори; сѣтвори; Stankova 2003, s. 150; сѣтвори: NBKM 516, f. 23b; с(т)вори: Zogr. 88, f. 126b; сѣтвори: Pop-Atanasov 1988, s. 26); *počínal si si* (сѣтвори pri vsuvke носѣ: pozri pozn. IX); *Boh ti prichystal* (бѣ сѣтвори ти).

^{viii} Varianty: *ó, premúdry* (премоу, дре/прѣмоу, дре: NBKM 516, f. 23b; Zogr. 88, f. 126b); *premúdrosti* (izolovane премѣдрости); *premúdro* (премоу, дрено); *múdrost'* (моу, дрость: Stankova 2003, s. 150).

^{ix} Varianty: *veniec* (вѣнцы; вѣнцы: NBKM 516, f. 23b; Zogr. 88, f. 126b; вѣнец: Angelov 1958, s. 27); *nosiaci/nosiac veniec* (вѣнцы носѣ: pozri pozn. VII).

^x Varianty: *napodobiteľa* (подобникъ; по(д)бникъ: NBKM 516, f. 23b; Zogr. 88, f. 126b); *podobného* [Kristovi] (по(д)вень; по(д)бни; по(д)бни; подобень: Angelov 1958, s. 27; *spolubojovníka* (zriedkavo поворникъ).

^{xi} Varianty: *vznešenej* (свѣтѣлѣи, свѣтѣлѣи); *prevznešenej/prejasnej* (прѣсвѣтѣлѣи, прѣсвѣтѣлѣи); *trojjasnej/ trojžiarivej*; t. j. trojhypostáznej (izolovane трисвѣтѣлѣи).

^{xii} Varianty: *trikrát si sa nám zjavil* (трыгоу, вѣ иави са намъ; иави се трыгоу, вѣ намъ: Stankova 2003, s. 150; трыгоу, вѣ иави се намъ: Pop-Atanasov 1988, s. 26; трыгоу, вѣ иавѣ се намъ: Zogr. 88, f. 126b); *zjavil si sa nám skutočný* (izolovane иави се на(м) истинный).

^{xiii} Varianty: *slávny/ctihodný/ctený* (чѣстный; ч(с)тнъ; ч(с)тнъ; чѣстнъ; ч(с)тнъ; чѣ(с)нъ; чѣстнъ); *milý* (izolovane оугодный).

^{xiv} Varianty: *Kristovi* (христѣ; х(с)оу: Zogr. 88, f. 127a; RGADA 381, 90, f. 106r; х(с)у: Matejko 1998, s. 126; хѣу: Angelov 1958, s. 27; Pop-Atanasov 1988, s. 26; RGADA 381, 89, f. 104v; RGADA 381, 131, f. 30r); *na svojej duši* (izolovane ти дх(м)); výpustka.

^{xv} Varianty: *medzi rebrami/do rebier/medzi rebrá* (вѣ ребра; вѣ ребра: NBKM 516, f. 24a; Zogr. 88, f. 127a; Angelov 1958, s. 27; Pop-Atanasov 1988, s. 26); ojedinele výpustka.

^{xvi} Varianty: *Ohnivý rozum, Izaiáš, ťa poučil, že si prút* (Огньи, разумъ исания наоучи жьзль те; chybne Огньи, разумъ исания наоучи жьзль те; Ohnivým Izaiáš ťa poučil, že si prút: Zogr. 88, f. 127a); *Ohnivý rozum, Izaiáš, ťa poučil, že si pomenovaný prút* (Огньи, разумъ исания наоучи нар(ч)ены жьзль те: Pop-Atanasov 1988, s. 26); *Izaiáš ťa naučil ohňom, že si prút* (Огньи, разумъ исания наоучи жьзль те; Огньи, разумъ исания наоучи жьзль те: Stankova 2003, s. 151); *Izaiáš ťa nazval ohnivým rozumom a prútom ťa nazval* (Огньи, разумъ нар(ч)е те исания и жьзль прѣв(с)таи нар(ч)е те: NBKM 516, f. 24a); *Ohnivý rozum, Izaiáš, sa naučil, že si prút* (Огньи, разумъ исания наоучи са жьзль).

^{xvii} Varianty: *čistá* (чиста); *prečistá* (прѣчиста; прѣв(с)таи; прѣв(с)та; пр(с)та).

^{xviii} Varianty: *pre blahoveryných* (благоверныхъ, благоверныхъ; благоверными: Pop-Atanasov 1988, s. 26; благоверными: Zogr. 88, f. 127; izolovane defektný zápis блг и вѣрными; *blahoverynosti* (благовернѣи); *pre veriacich* (вѣрными; вѣрными: Stankova 2003).

^{xix} Varianty: *každý pach smrdutý* (a) *prababi* (вѣсѣ/всакоу/всоу вонно смрадноу/смрадноу /смрадноу/смрадноу (и) прававыноу/прававыноу: popri Matejko 2004, s. 55 pozri Zogr. 88, f. 127; Pop-Atanasov 1988, s. 26; Stankova 2003, s. 151); *každý smrad hriešny* (вѣсѣ смрадъ грѣховный); *priestupok hriešny a prababi* (прѣстоупление грѣховное и прѣбавиение). Pri zmienke o prababom smrdutom pachu či smrade ide o dôsledok hriechu prvej ženy Evy.

^{xx} Pozri kap. Obraz Bohorodičky ako prútu v bohorodičnikoch tretej a ôsmej piesne (biblické, patristické a hymnografické kontexty) a Niekoľko textologických poznámok k atribúcii kánonu.

Štvrtá pieseň

Irmos: Rozjímajúc nad nepostihnuteľným Božím plánom o tvojom, ó, najvyšší, vtelení z Panny, prorok Habakuk volal: Sláva tvojej moci, Pane!^{I, A}

1. Hľa, zažiaril si, ako píše blažený Izaiáš, duchom, väčšmi si zažiaril než kameň, ktorý je^{II} z Ofiru^{III} a aj^{IV} preskúšané^V zlato.^B Preto ťa tvoje mesto uctieva.

2. Ako zvolal Šalamún, ó, svätý,^{VI} slávne spievajúc v piesňach, zjavil si sa a ako z ňadra Kristovho si sal,^C ó, blažený, staré i nové učenia.^{VII}

3. Kto ako ty, hľadájúc Pána, započul ho pri jeho príchode, ako povedal: Vyšla moja duša pre neho. Preto s vrúcnu, ó, Dimiter, nasledoval si ho láskou.^D

4. Takto si ťa zamilovalo, ó, mučeník Kristov, celé tvoje mesto, vedome chvália ťa^{VIII} teraz Thesaloniké,^{IX} veľkolepo ťa dnes oslavujú v tvojej veľkolepej slávnosti, ó, slávny.

Bohorodičnik: Ty, ktorá si telom zrodila všetku sladkosť a krásu, prečistá, oslad' oslepených a osviet' svojím príhovorom tých, čo teraz prebývajú v horkosti hrozných hriechov.

^A Alegorický výklad Hab 3, 3 (Hab neobsahuje verš, ktorý by priamo hovoril o narodení z Panny).

^B Iz 13, 12 (Voronov 1878, s. 151; Jakobson 1985a, 323 – 324; porov. tamže, s. 288).

^C Pie 4, 10 (v znení LXX; pozri výklad S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia IX, PG XLIV, col. 954 – 956); porov. Pie 4, 5 (Voronov 1878, s. 151; Naumow 1983, s. 72; pozri výklad S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia VII, PG XLIV, col. 937 – 940); resp. Pie 8, 1 (Voronov 1878, s. 151; Vašica 1966a, s. 121).

^D Pie 5, 2 – 6 (Voronov 1878, s. 151; podobne Vašica 1966a, s. 121; Vašica 1966b, s. 519, pozn. 21; Naumow 1983, s. 72; porov. Jakobson 1985a, s. 324).^x

^I Preklad sa v záujme korektného vyjadrenia komunikovaného obsahu syntakticky odkláňa od slovanských a gréckych predlôh (pozri Hannick 2006, s. 120 – 121; textové varianty Matejko 147 – 148; ďalej RGADA 381, 136, f. 38v).

^{II} Varianty: *ktorý je* (иже); *ktoré sú* (таже); *aj/a* (chybne и); často výpustka výrazu.

^{III} Orig. varianty: *оуфира, оуфнара, самфира, сѣрафира, фира, самѣфира* (Matejko 2004, s. 56). Pozri kap. Obraz kameňa z Ofíru v prvom tropári štvrtej piesne.

^{IV} Varianty: *aj* (же); výpustka.

^V Varianty: *preskúšané* (искоушена; искоуська; искоуська; *nepreskúšané* (неискоушена; неискоуська; неискоушенная; неискоушена: Zogr. 88, f. 127a). Kontext tropáru a odkaz na Iz 13, 12 (v znení LXX) vedú k obrazu zlata preskúšaného v ohni (Rahlfs 1979, II, s. 583; Swete 1905, s. 124). Pozri kap. Obraz kameňa z Ofíru v prvom tropári štvrtej piesne.

^{VI} Varianty: *ó, svätý* (свѣте); *slávny svätý* (izolovane славны сѣте).

^{VII} Varianty: *učenia* (учения); *ó, blažený* (оједине блажене; блженне).

^{VIII} Varianty: *vedome chvália ťa* [*Thesaloniké*] (свѣдзи хвалитъ та); *chvália ťa* (хвалитъ те); *vedome chvália* (свѣдзи хвалитъ); *vedome sú hrdé/vedome jasajú* (свѣдзи хвалитъ са/се); *každý duch je hrdý/jasá* (и все диѣваннѣ жвалитъ се).

^{IX} Varianty: *Thesaloniké; Solún* (десалоникни, десалонни, десалоникъ, тесалонъ, солонъ, десалон[икѣ]); *celý svet* (izolovane вселенна).

^X J. Vašica a v nadväznosti naňho R. Jakobson tu identifikovali vplyv Komentárov k Veľpiesni od Gregora Nysského (Vašica 1966b, s. 519, pozn. 23; Jakobson 1985, s. 324; ďalej pozri S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia XII, PG XLIV, col. 1024 – 1025). Vplyv Gregorových komentárov možno identifikovať aj v ďalších odkazoch KD na Veľpieseň.

Piata pieseň

Irmos: Všetko užaslo od tvojej božskej pamiatky,^I pretože si sa, ó, Panna, ktorá nezakúsila manželstvo,^{II} preniesla ako archa života^A zo zeme k nebeskému príbytku^{III} a tým, čo ťa s vierou ospevujú^{IV} daruješ pokoj.

1. Tvoja zem, ktorá ťa pozná ako nového Mojžiša, ó, slávny, porážajúceho modlársku lest^B a uvádzajúceho svojich ľudí do večných príbytkov,^V ó, blažený, zbožne ťa dnes uctieva, dôstojne oslavujúc.^{VI}

2. Vojvodstvom si sa ukázal, ó, chrabrý,^{VII} ako vyšší než starý Jozue, Mojžišov služobník, nie tým, že tak ako on víťaziš vo všetkých bojoch,^{VIII,C} ale viac tým, že zhora viditeľne konáš mocné zázraky a^{IX} ochraňuješ svoju vlasť.^X

3. Statočnosťou si sa ukázal ako väčší než Samson,^D ó, Dimiter, a tiež ako Gedeon,^{XI,E} a^{XII} ako mladý silou, keď si oslobodzoval svoje mesto,^{XIII} ó, múdry, od zástupu^{XIV} nepriateľov^{XV} a od barbarskej^{XVI} zloby.

Bohorodičnik: Panna, ktorá si porodila vykúpenie národov,^F daj teraz tým, čo volajú s vierou, vykúpenie z hriechov^{XVII} a radosť,^{XVIII} ó, čistá, a barbarské útrapy^{XIX} zaháňaj, ó, nepoškvrnená.

^A Mariánsky výklad obrazu archy v Ž 131/132, 8.^{XX}

^B Ex 32, 20; Dt 12, 2 – 3 (Dt 12 už Vašica 1966a, s. 121).^{XXI}

^C Joz 10, 6 – 42.

^D O Samsonovi pozri najmä Sdc 13 – 16.

^E O Gedeonovi pozri najmä Sdc 6 – 8.

^F Gal 4, 4 – 5; Lk 1, 68 (Lk 1, 68 už Vašica 1966a, s. 121).

^I Varianty: slovan. *pamiatke/spomienke* (slovan. ПАМЯТИ; ПАМЯТИ; ПАМЯТЬ; ПАМЯ; gr. μνήμη); *sláve* (slovan. СЛАВѢ; gr. δόξη. Hannick 2006, s. 126 – 127; Matejko 2004, s. 149; porov. tamže; RGADA 381, 136, f. 38v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 415; MR IV, s. 178; MR III, s. 667.

^{II} Varianty: *Panna, ktorá nezakúsila manželstvo* (slovan. БРАКОУ НЕНСКОУСИМАА ДѢВИЦЕ/НЕНСКОУСОБРАУНАА ДѢЦЕ/НЕНСКОУСОБРАУНАА ДѢВИЦЕ/БРАКОУНЕНСКОУСИМАА ДѢВУ; gr. ὑπερῶναι Παρθένε); *ktorá nezakúsila manželstvo a Panna* (ненскоусобраунаа и дѣвце); *nevesta, ktorá nezakúsila manželstvo* (slovan. НЕНСКОУСОБРАУНАА НЕВѢСТО). Hannick 2006, s. 126 – 127; Matejko 2004, s. 148 – 150; RGADA 381, 136, f. 38v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 415; MR IV s. 178; MR III, s. 668.

^{III} Varianty: *preniesla si sa zo zeme ako archa života k nebeskému príbytku* (slovan. ѿ земаа прѣстави са · ꙗко живота кивотъ · к небесенѣ обитѣли; gr. γῆθεν μετέστης * ὡς περ ζωῆς κιβωτὸς * πρὸς τὴν ἐπουράνιον μονήν); *preniesla si sa zo zeme ako archa života do nebeských príbytkov* (slovan. ѿ земае прѣстави се · ꙗко скровице жизни · въ небснѣ обитѣли); *preniesla si sa zo zeme a ako archa života k nebeskému príbytku* (slovan. ѿ земае прѣстави се · и ꙗко живота кивотъ · к небснѣ обитѣли); *rodila vo svojom živote najvyššieho Boha/a porodila si bezčasového Syna* (slovan. приаѣъ въ оутровѣ · на дѣъ въсѣми бога · и родила еси безѣлаѣнаго сѣина; приаѣъ въ оутровѣ · на дѣъ въсѣми бога · и родила еси безѣлаѣна/безѣлаѣнаго/безѣлаѣнаго сѣина; приела еси въ оутровѣ · на дѣъ въсѣми соущаго бѣ · и родила еси безѣлаѣѣна сѣна; приаѣъ во оутровѣ на дѣъ весими

βῆα и родила неси безтѣльнаго ѿна; gr. ἔσχεζ ἐν μήτρῃ τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν * καὶ τέτοκαζ ἄχρονον υἱόν. Hannick 2006, s. 126 – 127; Matejko 2004, s. 148 – 149, porov. tamže, s. 150; RGADA 381, 136, f. 38v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 415; MR IV, s. 178; MR III, s. 668.

^{IV} Varianty: *všetkým, čo ťa ospevujú* (slovan. всѣмъ всѣспѣваюцимъ та; всѣмъ всѣспѣваюцимъ те; всѣмъ всѣспѣваюцимъ те; gr. πᾶσι τοῖς ὕμνοῦσι σε); *všetkým, čo ospevujú* (slovan. всѣмъ/всѣмъ всѣспѣваюцимъ/всѣспѣаемъ/воспѣваюцимъ); *všetkým, čo ťa s vierou ospevujú* (slovan. всѣмъ вѣроу всѣспѣваюцимъ те); *tým, čo ťa s vierou ospevujú* (slovan. вѣроу всѣспѣваюцимъ та); *tým, čo s vierou chvália* (вѣроу хвалецимъ); ďalšie varianty s výpustkou záveru imosu. Hannick 2006, s. 126 – 127; Matejko 2004, s. 148 – 150; RGADA 381, 136, f. 38v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 415; MR IV s. 178; MR III, s. 668.

^V Varianty: *do večných príbytkov* (въ вѣчнѣнъ/вѣчнѣнъ/вѣчнѣнъ/вѣчнѣнъ/вѣчнѣнъ/вѣчнѣнъ обитѣли); *do príbytkov* (въ обитѣли; въ вѣчнѣнъ); *do všetkých príbytkov* (въ всѣхъ/всѣхъ обитѣли).

^{VI} Varianty: *zbožne ťa dnes uctieva, dôstojne oslavujú* (чѣстнѣно/чѣстнѣно/чѣстнѣно дньсѣ/днѣсѣ чѣтѣть та/те достоинѣно/достоинѣно славаши/славешини; porpí Matejko 2004, s. 61 pozri Angelov 1958, s. 28; Pop-Atanasov 1988, s. 27); *zbožne ťa dnes uctieva, dôstojne, ó, slávny* (чѣстнѣно днѣсѣ чѣстнѣно те дѣстнѣно слави: NBKM 516, f. 25a); *dnes do tvojej komnaty* (izolovane днѣсѣ в чѣстѣ[гѣ твои]).

^{VII} Varianty: *vojvodstvom, ó, chrabry* (воеводѣствѣмъ храбрѣ; воеводѣствѣмъ храбрѣ; Zogr. 88, f. 127b; Angelov 1958, s. 28); *izolovane: vojenskou službou, ó, chrabry* (воинѣствѣмъ храбрѣ); *svojím narodením, ó, premúdry, viac* (рождѣнѣствомъ ти прѣмѣудрѣ паучѣ).

^{VIII} Varianty: *nie tým, že ako on [vítáziš] v/vo [všetkých] bojoch* ([...] брани не яко тѣ [...]]; *[vítáziš] v/vo [všetkých] bojoch* (zriedkavo [...] брани [...]); *ty [vítáziš] v/vo [všetkých] zlych bojoch* (izolovane брани неприязнѣннѣ тѣ).

^{IX} Varianty: *viac tým, že zhora viditeľne konáš mocné zázraky* (a) (чюдеса же паучѣ сильна съзвѣши явлѣши и; чюдѣса же паучѣ силна явлѣшии съзвѣши: NBKM 516, f. 25a); *viac tým, že zhora viditeľne konáš mocnejšie zázraky* (a) (чюдеса/чюдѣса же паучѣ сильнѣиша/силнѣиша съзвѣши/съзвѣши явлѣши/явлѣшии и: aj Angelov 1958, s. 28); *viac*

tým, že zhora konáš mocné zázraky (чюдеса же паучѣ творѣ сильна и съзвѣши).

^X Varianty: *vlast* (отѣчѣство; ѿчѣство: NBKM 516, f. 25a; Zogr. 88, f. 127b; ѿчѣствие: Angelov 1958, s. 28); *cisárstvo* (izolovane цѣрѣство).

^{XI} Varianty: *Gedeona* (гедѣона; гедѣвна: Angelov 1958, s. 29; Pop-Atanasov 1988, s. 27; гедѣна: RGADA 381, 89, col. 105); *sudcu Gedeona* (izolovane гедѣона судѣно: NBKM 516, f. 25a); *výpustka* (Zogr. 88, f. 127b).

L. Matejko (tamže, s. 111) nachádza na základe zmienky o Gedeonovi odkaz na 14. kapitolu Miracula I (pozri Lemerle 1979, § 135, s. 147). Porov. aj kapitolu Niekoľko textologických poznámok k atribúcii kánonu.

^{XII} Varianty: a (и conj.); výpustka.

^{XIII} Varianty: *svoje mesto oslobodzujúc* (градѣ си избавѣлаи/избавѣлаи/избавѣлаи); *svoje mesto oslobodzujes* (градѣ си избавѣлаешини); *oslobod nás* (изъбави на(с)).

^{XIV} Varianty: *zástupu* (роиз; chybnе поиз, spievajúc); *sily/hnevu* (иарости; иаростѣ); *vpádu* (находа).

^{XV} Varianty: *„nepriateľov“* (противѣннѣхъ); *„nepriateľskej-ého [sily/hnevu]“* (противѣннѣ [иарости]).

^{XVI} Varianty: *barbarskej* (варѣварѣскѣна; варѣварѣскѣи; варѣварѣскѣи; варѣварѣскѣи; *chybnе, haplograficky* варѣскѣна, palácovej); *[zloby] barbarov* (варѣварѣскинѣхъ; варѣварѣскихъ).

^{XVII} Varianty: *teraz vykúpenie z hriechov* (прѣвѣрѣшении/прѣвѣрѣшениемъ/прѣвѣрѣшениемъ/грѣховъ избавѣннѣ нѣнѣ); *zbav hriechu* (избави прѣвѣрѣшениа); *prosiacim odpustenie hriechov a vykúpenie z previnení* (просѣци(м) грѣхо(м) прощѣннѣ, и прѣвѣрѣшени(м) избавѣннѣ и всегдѣ(а)).

^{XVIII} Varianty: *a radosť* (и радѣваннѣ; и радѣстѣ); *dar* (ojedinele chybnе дарѣваннѣ; дарѣваннѣ).

^{XIX} Varianty: *útrapy* (страсти); *zástupy/síky* (izolovane плѣкъ).

^{XX} Bohorodička sa v súvislosti so Zosnutím spája s obrazom archy v Ž 131/132, 8, v súvislosti so Vstupom do chrámu s archou v 1Km 15, v súvislosti so Zvestovaním s archou v 2Sam 6, 9; 6, 11 (porov. Lk 1, 43; 1, 56) a vo všeobecnosti aj s archou zmluvy, v ktorej bol podľa Heb 9, 4 Áronov prút (pozri Olkinuora 2015, s. 79 – 81).

^{XXI} K Mojžišovi sa Dimiter prirovnáva po stránke boja proti pohanstvu, nie ako zákonodarca či interpretátor zákona (porov. Ex 20, 4; Dt 5, 8); v tomto druhom zmysle sa atribút „nový Mojžiš“ zvyčajne spája s Kristom.

Šiesta pieseň

Irmos: Tento božský a prevznešený^I sviatok Bohorodičky konajúc, príd'-te, naplnení Božou múdrosťou,^{II} zatlieskajme^{III} rukami, s vierou oslavujúc toho, ktorý sa z nej zrodil.^{IV}

1. Stojac^V okolo tvojho svätého chrámu, uctievať ťa tí, čo sú verní Izaiášovej pamiatke, hovoriac: Vo večných základoch sú príbytky svätých.^A

2. Tvoje mesto, ktoré vie, že si nebeský občan, ó, blažený,^{VI} veľkolepo ťa uctieva,^{VII} ako učí slávny^{VIII} Pavol,^B a velebí dnes tvoju slávu,^{IX} ó, slávny.

3. Ako mladý si, ó, blažený,^X milosťou nasledoval Krista. Ako ospevuje Šalamún olej,^{XI, C} preto^{XII} objavil si sa, láskavo^{XIII} dávajúc^{XIV} príjemnú vôňu svojmu mestu.

Bohorodičnik: Vediac, ó, Panna,^{XV} že si prístav pre tých, čo sa ľúto snažia v horkosti života, všetci s vierou prosíme získať od teba pokoj, ó, nepoškvrnená.

^A Iz 56, 5 (takto už Voronov 1878, s. 152).

^B Ef 2, 19 (takto už Vašica 1966a, s. 122).

^C Pie 1, 3 (Naumow 1983, s. 72).

^I Varianty: *ctený všetkými/mimoriadne ctihodný/prevznešený* (slovan. всечестъноне/всечтнне [праздньство/праз(д)ньст'во/праз(д)еньст'во]; gr. πάντιμον); *všeobecný/všeľudský* (slovan. всеобщ'ноне; вселю(д)ьское; gr. πάνδημον). Hannick 2006, s. 132 – 133; Matejko 2004, s. 151, porov. tamže, s. 152; RGADA 381, 136, f. 39r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 416.

^{II} Varianty: *naplnení Božou múdrosťou/božsky múdri* (slovan. богомудрыни); *s božskou myslou* (slovan. богомыслини; бгомыслени; богомыслѣни; богомыслинѣи; gr. θεόφρονες. Hannick 2006, s. 132 – 133; Matejko 2004, s. 151; RGADA 381, 136, f. 39r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 416. I. Sreznjevskij pre богомудръ uvádza gr. variant θεόσοφος ‚naplnený božskou múdrosťou, božsky múdry, božskej mysle, zbožne zmysľajúci, svätý‘ (1893, col. 131) a pre богомыслин výraz θεόφρων ‚zbožný, božsky

mysliaci, s božskou myslou či múdrosťou‘ (tamže, col. 132; pozri aj Avanesov 1988, s. 251; Hannick 2006, s. 689; lexikálny výklad porov. Panczová 2012, s. 612; Dvoreckij 1958a, s. 779). Rovnaký gr. preklad adj. богомудръ uvádza SJS I, s. 127. Eu 141, s. 100 či MR VI, s. 416 obsahujú tvar θεόφρονες adj. θεόφρων; ktoré je významovo blízke adj. θεόσοφος.

^{III} Varianty: *zatlieskajme* (slovan. възплещемъ; восплещемъ; възплещамъ; gr. κροτήσομεν); *zatieskajúc* (gr. κροτήσαντες). Hannick 2006, s. 132 – 133; Matejko 2004, s. 151; RGADA 381, 136, f. 39r.

^{IV} Varianty: *s vierou oslavujúc toho, ktorý sa z nej zrodil* (slovan. вѣрою/вѣрою славаще · рож(д)ьшаго са ѿ неа/от неа рожьшаго са); *s vierou oslavujúc toho, ktorý sa z neho zrodil* (ѿ него рожьшаго са вѣрою и славаще); *velebiac Boha, ktorý sa z nej zrodil* (gr. τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα

IX Varianty: *slávu* (σλαβοϋ); *pamiatku* (izolovane ПАМЕТЬ).

^{xv} Varianty: *ó, Panna* (ДѢВО/ДѢО); *výpustka*.

Siedma pieseň

Irmos: Neslúžili^I božsky múdri^{II} stvorenému miesto Stvoriteľa,^A ale hr-
dinsky pošliapajúc ohnivú hrozbu, radovali sa spievajúc:^{III} Prevelebný Pán
a Boh otcov, si dobrorečený.^{B, IV}

1. Tvoje ctihodné ústa vydávajú múdrosť ako med,^{V, C} tak ako ospevova-
ný^{VI} Šalamún, lebo si sa naučil jasne volať: Prevelebný Pán a Boh otcov, si
dobrorečený.^{VII, D}

2. Vyskúšal ťa Stvoriteľ preslávné ako striebro^E a v umučení^{VIII} ťa ukázal
svetlého^{IX} ako ofazské^X zlato,^F ó, slávny. Preto s radosťou spievame: Preve-
lebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.^D

3. Ako zvolal Duch v piesňach: Dávidova pevná veža^{XI} je tvoj mocný
krk, tisícmi duchovnými štítmí sa okrášlil^{XII}.^G Preto si sa ukázal ako zástanca
spievajúcich a ochranca svojho mesta.

4. V slávny deň teraz jasavo poskočme od radosti, milovníci sviatku,
zbožne^{XIII} všetci^{XIV} očisťujúc^{XV} svoje mysle a spievajúc^{XVI} Kristovi: Preve-
lebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.^{XVII, D}

Bohorodičník: Nepojal celý svet toho, ktorého si pojala vo svojom živote,
ó, prečistá. S pevnou vierou uctievať toho, čo sa z teba narodil, nech sa
ukážeme ako neporušení svetským pokušením, na tvoj príhovor,^{XVIII} ó, vždy
Panna.

^A Rim 1, 25. Mieni sa zlatá socha z Dan 3.

^B Dan 3, 26; 52; pozri aj Rim 1, 25.

^C Pie 4, 11 (tak už Vašica 1996, s. 122; Vašica 1966b, s. 519, pozn. 21; Naumow 1983, s. 72; Jakobson 1985a, s. 327; pozri výklad S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commem-
tarius in Canticum Canticorum. Homilia IX, PG XLIV, col. 957 – 959).

^D Odkaz na irmos siedmej piesne a Dan 3, 26; 52 (pozri aj Rim 1, 25).

^E Ž 65/66, 10.

^F Dan 10, 5.

^G Pie 4, 4 (tak už Voronov 1878, s. 153; Vašica 1966a, s. 122; Vašica 1966b, s. 519, pozn. 21; Naumow 1983, s. 72; Jakobson 1985a, s. 327).^{XIX}

^I Varianty: *neslúžili* (slovan. Не послужиша; Ne poslužiša; gr. Οὐκ ἐλάτρευσαν); *nepoklonili sa* (Не поклонили се; Ne pokloniša; gr. Οὐκ προσκύνησαν, *neklaňali sa* (Matejko

2004, s. 153; RGADA 381, 136, f. 39v; Eu 141, s. 10; MR VI, s. 417; MR IV, s. 180; MR II, s. 173; MR III, s. 669. Porov. hypotetické gr. *Οὐκ προσκύνησαν, *neklaňali sa* (Matejko

Ôsma pieseň

Irmos: Zbožných^I mládencov v peci zachránil ten, čo sa zrodil z Bohorodičky,^{II} vtedy ako predobraz,^{III} dnes ako skutočnosť,^{IV} celý svet pozdvihol^V spievať^{VI}: Ospevujte diela Pánove a vyvyšujte ho na všetky veky.^{VII, A}

1. Nestora si vyzbrojil vierou, poslal si ho do boja^{VIII} s Lyaikom, ktorého^{IX} premohol,^{X, XI} ukazujúc ho ako obraz neviditeľného hada, ó, múdry Dimiter. Preto verne ospevujeme Pána a vyvyšujeme Krista na všetky veky.^{XII, B}

2. Keď si započul, preblažený,^{XIII} od anjela^{XIV} o spustošení svojej vlasti, podivuhodne^{XV} si zvolal k svojmu Stvoriteľovi hovoriac: Ak ma jeho záchranou zachrániš, som rád, ó, milostivý.^{XVI, XVII} Preto ti dal, ó, mučeník, Kristus celé tvoje mesto na všetky veky.

3. Voláme k tebe, blažený: zachráň nás, ktorí s vierou ospevujeme^{XVIII} tvoju pamiatku, a ešte sa modlíme: Zachráň svojich služobníkov od nebezpečenstiev, ktoré teraz^{XIX} prichádzajú, ó, Dimiter!^{XX} Ospevujte diela Pánove a vyvyšujte ho na všetky veky!^{XXI, B}

4. Vzdajme chválu^{XXII} Tesalonikám,^{XXIII} pochvalne, jasavo volajúc, a nože zaplesajme, že^{XXIV} zažiaril mocný roh^C, v tento deň, Dimitrov svetlý sviatok^{XXV}. Chváľte Pána neprestajne, vyvyšujte ho na všetky veky.^{XXVI, B}

Bohorodičnik: Ako prút veľkňaza Árona^{XXVII, D} zjavila si sa, ó, Panna, a zažiarila si všetkým podivuhodnou^{XXVIII} obetou,^{XXIX} posvätné privádzajúcou do svätyne svätých, premúdro, nie raz^{XXX} podľa zákona samotného kňaza,^{XXXI} ale množstvo veriacich^E k Božej dokonalosti.^{XXXII}

^A Dan 3, 57 – 88.

^B Odkaz na irmos ôsmej piesne a Dan 3, 57 – 88.

^C Žalmy v znení LXX: Ž 111, 9 (Vašica 1966a, s. 123); Ž 74, 11; Ž 88, 18; 25; Ž 91, 11; Ž 148, 14.

^D Nm 17, 8 (v inej numerácii 17, 23); Heb 9, 4 (tak už Matejko 2004, s. 115).

^E Heb 9, 7; 4 – 28 (Voronov 1878, s. 153, pozn. 2; Matejko 2004, s. 115).

^I Varianty: *zbožní/bohabojní* (slovan. БЛАГОУСЪТНИЦА; БЛ҃ГОУТНИЦА); *prečisti* (slovan. прѣчи(с)ти; прѣчиствѣ); *čisti/nevinní/nepoškvrnení* (gr. εὐαγεῖς); *presvāti* (*παναγεῖς; rekonštr. Matejko 2004, s. 155). Hannick 2006, s. 140 – 141, 700; Matejko 2004, s. 154 – 155; RGADA 381, 136, f. 40r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669).

^{II} Slovan. рождѣство; рожд(д)ство; рождѣство; рж(с)тво ,*narodenie; pôrod; dieta; plod*‘ zodpovedá gr. τόκος ,*narodenie; pôrod; dieta; plod*‘. Matejko 2004, s. 154; Hannick 2006, s. 140; 700; RGADA 381, 136, f. 40r; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669; lexikálny výklad porov. Dvoreckij 1958b, s. 1634; Panczová 2012, s. 1209.

^{III} Preklad sleduje podstatu komunikovaného obsahu: príbeh o zostúpení Pánovho anjela do pece (Dan 3, 49) sa interpretuje ako pôsobenie Kristovho predobrazu. Varianty: *zobrazované/-ý; formované/-ý* (slovan. ображаемо; образуюемо; образоуемо; образоуемо; образоуемо; образоуемо); *formovaný/modelovaný* (gr. τυπούμενος). Hannick 2006, s. 140 – 141, 700; Matejko 2004, s. 154; Eu 141 a, s. 100, RGADA 381, 136, f. 40r; MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669.

^{IV} Varianty: doslova *konamy/-é; dejúci/-e sa* (slovan. съдѣваемъ; съдѣваемъ; дѣйствуемо); *ospevovaný/-é* (slovan. поемъ; воспѣваемъ; пѣваемъ; пѣваемъ; gr. *ὀνομιούμενος; rekonštr. Matejko, 2004, s. 155); *konamy; vykonávaný* (gr. ἐνεργούμενος). Hannick 2006, s. 140; Matejko 2004, s. 154 – 155; RGADA 381, 136, f. 40r; Eu 141 a, s. 100, MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669.

^V Varianty: *pozdvihol* (slovan. въздвиже; въз(д)виже; воздвиг; gr. ἤγειρε 3. os. sg. aor. act. ind. verba ἡγείρω); *zhromaždil* (gr. ἤγειρε 3. os. sg. aor. act. ind. verba ἡγείρω); *zhromažďuje* (gr. ἡγείρει 3. os. sg. pres. act. ind. verba ἡγείρω); *pozdvíha* (gr. ἡγείρει 3. os. sg. pres. act. ind. verba ἡγείρω). Hannick 2006, s. 140 – 141; Matejko 2004, s. 154; Eu 141 a, s. 100, MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669.

^{VI} Varianty: *spievajúci [celý svet]* (slovan. поющы; поющ; gr. ψάλλουσιν); *spievajúc* (slovan. поюще; поюще); *spievať ti* (gr. ψάλλειν σοι). Hannick 2004, s. 140 – 141, 700; Matejko 2004, s. 154; RGADA 381, 136, f. 40r; Eu 141 a, s. 100, MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669.

^{VII} Varianty: *ho na veku* (slovan. ево въ вѣкы;

iero въ вѣкы; gr. αὐτὸν εἰς αἰῶνας); *na všetky veku* (gr. εἰς πάντας αἰῶνας); výpusťka. Hannick 2004, s. 140 – 141, 700; Matejko 2004, s. 154; RGADA 381, 136, f. 40r; Eu 141 a, s. 100, MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669. Preklad sa pridrža gr. variantu εἰς πάντας αἰῶνας. Porov. Dan 3, 57 – 88 s εἰς τοὺς αἰῶνας ,*na veku*‘ (Rahlfs 1979, II, s. 176 – 177; Swete 1905, s. 519 – 522; Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΠΑΙΔΩΝ ΑΙΝΕΣΙΣ 34 – 65; varianty tamže, pozn. XXXIV – LXV). Ďalej porov. variant Dan 3, 57 a Dan 3, 88 εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ,*na všetky veku*‘ (Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΠΑΙΔΩΝ ΑΙΝΕΣΙΣ 65, pozn. LXV; 34, pozn. XXXVI) a tiež Dan 3, 52 s rovnakým komponentom (Swete 1905, s. 519; Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΠΑΙΔΩΝ ΑΙΝΕΣΙΣ 30; oproti tomu však aj znenie s εἰς τοὺς αἰῶνας ,*na veku*‘ (Rahlfs 1979, II, s. 175; varianty Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΠΑΙΔΩΝ ΑΙΝΕΣΙΣ 30, pozn. XXX). V odpisoch refrénov tropárov 8. piesne sa vyskytuje zámeno въса ,*všetky*‘: v prvom tropári и прѣвъзносимъ хѣ въ вѣса вѣкы; въ вѣки все; v druhom христосъ въ вѣкы въса; христосъ въ вѣса вѣкы; христосъ въ с [в...] вѣкы; v treťom и прѣвъзносѣ х(с)а въ вѣки все (Matejko 2004, s. 74 – 76). Časť týchto prípadov by mohla napovedať, že sa autor pridržal znenia irmosu s πάντας. Môže však ísť aj o výsledok neskoršieho plného zápisu refrénov miesto skráteného znenia.

^{VIII} V origináli борочѣа са; борешаго се: NBKM 516, f. 27a; бореша: Zogr. 88, f. 128a; борѣа са: Angelov 1958, s. 31 ,*bojujúceho*‘.

^{IX} Varianty: *aj* (и); výpusťka výrazu.

^X Varianty: *premoľol/porazil* (по(бѣ)днѣъ; побѣднѣъ; побѣднѣъ); *zabil/zahubil* (побнѣъ; побнѣъ; оубнѣъ; оубнѣъ; поубнѣъ; бнѣъ); *spodobnil/bol podobný* (defekt. подобнѣъ).

^{XI} Odkaz na udalosť zachytenú hagiografickými pamiatkami. Dimitar podporoval mladíka Nestora v boji proti gladiátorovi Lyaiovi, ktorý bol zodpovedný za smrť mnohých kresťanov. Lyaios v zápase zahynul a cisár, ktorého obľúbencom bol porazený gladiátor, prikázal popraviť Nestora a následne aj Dimitra.

^{XII} Pre skrátené a defektné znenia záverečného zvolania pozri Matejko 2004, s. 74. Porov. tiež pozn. VII.

^{XIII} Varianty: *prebľazený* (прѣблжене; прѣблжене; Angelov 1958, s. 31; Pop-Atanasov 1988, s. 28;

прѣбѣне: Zogr. 88, f. 128a); *blažený* (блѣжне; блѣжене).

^{xiv} Variants: *anjela* (ангѣла; аѣтѣла: NBKM 516, f. 27a, Angelov 1985, s. 31; Amfilochij 1880, s. 24; аѣтѣла: Zogr. 88, f. 128a; Pop-Atanasov 1988, s. 28); *angelov* (зriedkavo аѣтѣлъ).

^{xv} Variants: *podivuhodne* (странъно; странно: NBKM 516, f. 27a, Angelov 1958, s. 31; стран'но: Pop-Atanasov 1988, s. 28); *vášnivo* (ojedinele стра(с)но; стр(с)тъно).

^{xvi} Variants: *ó, milostivý* (милостиве); *ó, milosrdný* (мл(с)рдѣ; милосрѣдѣ; млѣсрдѣ).

^{xvii} Odkaz na *Miracula I* (Matejko 2004, s. 111).

^{xviii} Variants: *ospevujících* (пою)ща, поющимъ, поющимъ, поющимъ, поюще, поющихъ); *ospevujem* (пою); *ospevujete* (поемъ, поемъ); *konajících* (творацихъ); *uctievajících* (чтующи(х)).

^{xix} Variants: *teraz* (нѣинѣ, нѣна); *výpustka; na nás* (ojedinele на ны).

^{xx} Variants: *ó, Dimiter* (димитриѣ); *ó, svätý Dimiter* (сѣте димитриѣ).

^{xxi} Pre skrátené a defektné znenia záverečného zvolania pozri Matejko 2004, s. 76. Porov. tiež pozn. VII.

^{xxii} Variants: *vzdajme chválu* (въсхвалимъ; въсхвалимъ: NBKM 516, f. 27a); *vzdaj chválu* (въсхваляи; въсхваляи); *túto ti chválu* (defekt. [Сѣю ти] похвалю).

^{xxiii} Variants: *Tesalonikám/Solínu* (дѣсалоуникии,

дѣсальникии, тѣсалоуникии, солоуно, дѣсалоуникии); *celý svet* (izolovane въсѣленая).

^{xxiv} Variants: *nože zaplesajme, že* (ликоуимъ же іако); *nože zaplesajme z teba, že* (ojedinele ликоуимъ же іако о тебѣ); *nože zaplesajme, že v tebe [zažiaril mocný roh]* (ликоуимъ же іако в тебѣ); *a preto zaplesaj* (и ликѣствоуи оубо: Angelov 1958, s. 32).

^{xxv} Variants: *oslava sviatku/slávnosť* (празднѣство); *slávnosť* (izolovane трѣжѣство); *plesajúc* (ликоуяци).

^{xxvi} Pre skrátené a defektné znenia záverečného zvolania pozri Matejko 2004, s. 77. Porov. tiež pozn. VII.

^{xxvii} Variants: *vsuvka ktorý vypučal; rozkvitol* (izolovane процвѣтши).

^{xxviii} Variants: *neobyčajné, podivuhodné* (странъно; стран'но; страна); *úžasné, vzbucujúce bázeň* (страшъно; страшно).

^{xxix} Variants: *obet/obeta* (пожрѣние; пожрѣние); *dieta/plod* (порожѣние; порож(д)ѣние; порож(д)ѣние; порожѣние, порожѣние; порожѣниемъ).

^{xxx} Variants: *raz* (ѣдиноу; ѣдиноу; ѣдино); *samého/samotného* (ѣдиноу; ѣдиноу).

^{xxxi} Variants: *podľa zákona samotného kňaza* (законъно иерѣба ѣдиноу); *výpustka* (ojedinele).

^{xxxii} K interpretácii pozri Matejko 2004, s. 114 – 115 a kap. *Obraz Bohorodičky ako prútu v bohorodičnícach tretej a ôsmej piesne* (biblické, patristické a hymnografické kontexty).

*Deviata pieseň*¹

Irmos: Každý pozemšťan nech poskočí od radosti,^{II} Duchom osvecovaný,^{III} nech plesá prirodzenosť beztelesných duchov, uctievajúc svätú slávnosť^{IV} Božej Matky^V a nech volá: raduj sa, preblažená Bohorodička, čistá vždy Panna!

1. Pred trónom Božím žiarivo stojac, ó, múdry Dimiter, nezabudni^{VI} na nás,^{VII} ale láskavo^{VIII} sa prihovárať ohľadom cudzokrajného súženia nás, ó, svätý, ospevujúcich teraz tvoju vznešenosť, lebo vzhliadame k tebe, pevne dúfajúc^{IX} vo tvoj príhovor.^X

2. Vypočuj,^{XI} ó, slávny,^{XII} svojich úbohých sluhov a zľutuj sa, lebo sme sa odlúčili a prebývame ďaleko od svetla tvojho chrámu, a horia dnes^{XIII} vnútri naše srdcia, a túžime, ó, svätý, pokloniť sa raz^{XIV} tvojmu chrámu^{XV} na tvoj príhovor.

3. Prečo sa, ó, múdry, ubohí tvoji služobníci, osamotení, zbavujeme tvojej krásy,^{XVI} pre lásku k Stvoriteľovi chodíme po cudzích krajinách a mestách ako bojovníci za zahanbenie^{XVII}, ó, blažený, krutých trojjazyčníkov a heretikov?^{XVIII}

4. Ponáhľaj sa, ó, blažený^{XIX,XX} zaskoč dnes svojím vojvodstvom^{XXI} trojjazyčníkov,^{XXII} ich lesť pošliapávajúc,^{XXIII} láskavo ochraňujúc^{XXIV} medzi cudzincami^{XXV} nás^{XXVI}, ó, svätý, ktorí sme z tvojej vlasti, a^{XXVII} prived^{XXVIII} hneď^{XXIX} do ctihodného Kristovho pokojného prístavu.^{XXX}

Bohorodičnik:^{XXXI} Bezpočiatočná Trojica, pred ktorou sa chvejú anjeli a bázeň vzbudzujúci^{XXXII} serafini, daj^{XXXIII} tým, čo ťa s vierou chvália, nádej a nerozlučiteľnú lásku, vedúc ich^{XXXIV} k svätému^{XXXV} kráľovstvu teraz,^{XXXVI} na príhovor tvojho mučeníka a pevného orodovníka za naše mesto.^{XXXVII}

¹ Pozri kap. Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu.

^{II} Varianty: *nech poskočí od radosti* (slovan. да въззиграеть са/възиграеть се/възиграеть са/възиграеть са); *nech poskočí* (gr. σκιρτάτω). Hannick 2006, s. 146; Matejko 2004, s. 155; RGADA 381, 136, f. 40v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 419; MR II, s. 175; MR III, s. 670; k lexikálnemu výkladu pozri SJS I, s. 273.

^{III} Varianty *a* (slovan.: и conj.); absencia spojky (slovan. aj gr.). Matejko 2004, s. 155 – 156; Hannick

2006, s. 146; RGADA 381, 136, f. 40v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 419; MR II, s. 175; MR III, s. 670.

^{IV} Varianty: *svätú slávnosť* (slovan. свѣтоѣ/свѣтоѣ/ѣтоѣ торжество/трѣжество/трѣжество/торжество; gr. τὴν ἱερὰν πανήγυριν); *narodenie/pôrod/dieťa/plod* (ροζ(α)ство); *nevysloviteľné počatie* (slovan. зачети паѣ словеси; зачѣтне па(ѣ) словесе; gr. *ὕπερ λόγον σύλληψιν; rekonštr. Matejko 2004, s. 157); *preslávné počatie* (slovan. зачетѣ [..] прѣславнѣ; *sväté prenesenie* (gr. τὴν ἱερὰν μετάστασιν). Matejko 2004, s. 155 – 156; porov. tamže, s. 157; Hannick 2006, s. 146 – 147; RGADA 381, 136,

f. 40v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 419; MR II, s. 175; MR III, s. 670.

^V Varianty *Božej Matky* (slovan: бжїе матере; воже[ь]а матере; бжїе мѣтери; бжен мѣтры; gr. τῆς Θεομήτορος); *Bohorodičky Matky* (бѣци мѣтри; бїна мѣтри); *Bohorodičky Matky* (gr. θεοτόκων μητρός). Hannick 2006, s. 146 – 147; Matejko 2004, s. 156; RGADA 381, 136, f. 40v; Eu 141, s. 100; MR VI, s. 419; MR II, s. 175; MR III, s. 670.

^{VI} Varianty: *nezabudni* (не забуди); *nože nezabudni* (не забуди же); *nezabudni teda/preto nezabudni* (не забуди оубо).

^{VII} Varianty: *na nás* (насъ); *teraz* (нїна; нїнѣ; нїна); *teraz, ale* (нїнѣ нь).

^{VIII} Varianty: *laskavo* (ѣстъно); *jasne* (ясно); *často* (izolovane часто); *stále/vždy* (всег(д)а).

^{IX} Varianty: *tvoju vznešenosť, lebo vzhliadame k tebe, pevne dúfajúc* (твоѧ величїѧ ѧко взыраїемъ надѣюще сѧ твѣрдо); *pevne dúfajúc* (надѣюще сѧ твѣрдо); *tvoju vznešenosť, lebo vzhliadajúc k tebe, pevne dúfame* (твоѧ величїѧ ѧко взырающе надѣїемъ сѧ твѣрдо).

^X Varianty: *príhovor* (мольбоу; мол'боу; Pop-Atanasov 1988, s. 28; мольбы: Angelov 1958, s. 32); *milosť* (ojedinele мл(с)ть); *pamiatku* (паме(т); *svätosť* (сѣтъно); *pomoc* (пом(о)ць).

^{XI} Varianty: *vypočuj* (оуслыши); *vypočuj nás* (оуслыши ны; оуслыши на(с)); *vypočujúc* (оуслышавъ).

^{XII} Varianty: *ó, slávny* (славные); *ó, svätý* (zriedkavo сѣе).

^{XIII} Varianty: *dnes* (дньсь; днь: NBKM 516, f. 27b; дн(с)ь: Zogr. 88, f. 129a; Pop-Atanasov 1988, s. 28; днec: Angelov 1958, s. 32); *výpusťka*.

^{XIV} Varianty: *niekedy/raz* (къгдѧ); *vždy* (zriedkavo всег(д)а); *izolovane a vždy ochraňuj/uchovávaj* (всег(д)а и сѣхранѣи).

^{XV} Varianty: *ó, svätý, pokloniť sa [raz; vždy] tvojmu chrámu* (свѧте твоѧа/твоѧа/твоѧи/твоѧе църкѣ/църкви/църкѣ поклонити сѧ; сѣе поклонити сѧ твоѧи църкви); *ó, svätý, po tvojom chráme a pokloniť sa* (свѧте твоѧа/твоѧе църкѣ/църкѣ и поклонити сѧ); *ó, svätý, pokloniť sa [raz; vždy] tvojmu svätému chrámu* (сѣе поклонити сѧ сѣѣи твоѧи църкѣ); *vidieť tvoj svätý chrám a pokloniť sa* (видѣтъи сѣѣи твоѧе църкѣ и поклонити сѧ).

^{XVI} Varianty: *krásy* (красоты); *krásy aj slávy* (красоты же и славы).

^{XVII} Varianty: *zahanbenie* (посрамление; посрамление; посрамыеные; пострамленые; посрм'ление); *utrpenie* (izolovane постраданїе; zrejme

v spätosti s predchádzajúcou klauzou o chodení po cudzích krajinách a mestách).

^{XVIII} Varianty: *ako bojovníci za zahanbenie/utrpenie, ó, blažený, krutých trojjazyčníkov a heretikov* (на посрамление/посрамыеные... блажене трїазычїиць · и еретикъ лють воїни бзылаїцѣ); *a zahanbil si heretikov-trojjazyčníkov, krutých bojovníkov si umenšil* (и посрамыаъ їси еретикъы трїеязычїиць · лютиѧ воїни оубыли їси: k návrhu čítania оубыаъ miesto оубыали pozri Vereščagin 2002a, s. 579, pozn. 7).

^{XIX} Varianty: *ó, blažený* (блжене); *ó, slávny* (славные/славне).

^{XX} Varianty: *a* (и conj.); *absencia spojky*.

^{XXI} Varianty: *vojvodstvom* (воеводствомъ); *statočnosťou/odvahou* (мужествомъ).

^{XXII} Varianty: *trojjazyčníkov* (трїязычїиць); *teraz barbarských trojjazyčníkov* (нынѣ поганъихъ трїязы).

^{XXIII} Varianty: *a* (и conj.); *absencia spojky*.

^{XXIV} Varianty: *ochraňujúc* (сѣхранѣи); *ochraňuj* (сѣхрани); *ochráň* (сѣхрани).

^{XXV} Varianty: *medzi cudzincami* (въ вар'варѣх); *aj medzi cudzincami* (и вар'варѣх; и въ вар'варѣх).

^{XXVI} Varianty: *nás* (нъ); *teraz* (нынѣ).

^{XXVII} Varianty: *a* (и conj.); *absencia spojky*.

^{XXVIII} Varianty: *prived/nasmeruj* (настави); *nasmeruj* (направи).

^{XXIX} Varianty: *hneď* (днѣ); *ich* (їе). Pri variante *їе* kontext: *laskavo ochráň teraz aj medzi cudzincami tých, ó, svätý, ktorí sú z tvojej vlasti, a prived ich do ctihodného Kristovho pokojného prístavu*.

^{XXX} Tropár sa zachoval len v troch odpisoch (pozri Matejko 2004, s. 82).

^{XXXI} Po obsahovej stránke ide o trojičník; o Bohorodičke sa tropár vôbec nezmieňuje.

^{XXXII} Varianty: *bázeň vzbudzujúci* (страшѣиѧ); *vzbudzujúci prevelkú bázeň* (izolovane многострашѣиѧ).

^{XXXIII} Varianty: *daj* (даи; даж(д)ь; дароуи); *nech/aby* (zriedkavo chybne да).

^{XXXIV} Varianty: *absencia pers. pron.*; *vsuvka nás* (нъ; нѣ; ни); *zriedkavo vsuvka nás aj* (нъ и); *ma* (ojedinele ме).

^{XXXV} Varianty: *svätému* (сѣаоуоумоу); *božiemu* (бжїно; бїно; бжїно); *Kristovmu* (izolovane хѣоу).

^{XXXVI} Varianty: *teraz* (нынѣ); *výpusťka* (вѣразу).

^{XXXVII} Varianty: *naše mesto* (грядоу нашемоу); *tvoje mesto* (izolovane грядоу твоѧемоу); *našu zem* (зем'ли нашѧ).

Образност' v biblických súvislostiach

Образ камеňa z Ofíru v prvom tropári štvrtej piesne

Prvý tropár štvrtej piesne KD obsahuje zmienku o drahocenných kameňoch (pri citovaní sa opieram o rekonštrukciu v Matejko 2004, s. 173 a o textové varianty tamže, s. 56):

СЕ ТЪЗІ ПРОСВѢТЪ СЯ
ѢКОЖЕ ПОЕТЪ
БЛАЖЕНЪИИ ИСАИЪ ДОУХОМЪ
ПАЧЕ СВѢТА СЯ КАМЕНИЪ ИЖЕ ОТЪ САМЪФИРА
И ЗЛАТА ИСКОУШЕНА
ТЪМЪЖЕ ГРАДЪ ТВОИ ЧЪТЕТЬ ТА :

V rukopisoch sa vyskytujú viaceré odchýlky, pričom variuje aj miesto, ktoré má v citovanej rekonštrukcii podobu „иже отъ самъфира“. Vzťazné zámeno sa vo veľkej časti rukopisov vynecháva, v jednom z nich má podobu иже, v jednom иже a v jednom je na jeho mieste spojka и. Ešte väčšmi variuje podoba nasledujúceho substantíva: оуфира, оуфиара, самфира, сѣрафира, фира, самъфира (tamže, s. 56). Adjektívny tvar искоушена variuje s formami неискоушена, неискоуська, искоуьна, искоусьнь a неискоушенна.

J. Vašica na tomto mieste KD vidí zaфіry: „Hle, ty ses zaskvěl duchem, jak píše blažený Izaiáš, víc zářils než kamení safíru a zlato netříbené. Proto tvé město tě uctívá“ (Vašica 1966a, s. 120), o čom svedčí aj odkaz na verš Iz 54, 11, ktorý identifikoval (tamže). Tento verš hovorí o príprave karbunkulov (granátov) pre kamene mesta a zaфіrov pre jeho základy: v LXX „[...] ἐγὼ ἐτοιμάζω σοὶ ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον“ (Rahlfs 1979, II, s. 640; Swete 1905, s. 202).

Už A. Voronov (1878, s. 151, pozn. 2) však na danom mieste identifikoval

val odkaz na Iz 13, 12, v ktorom sa tí, ktorí zostanú po treste uvalenom na ľudstvo, prirovnávajú aj ku zlatu preskúšanému v ohni a ku kameňu z Ofiru: „καὶ ἔσονται οἱ καταλελειμμένοι ἔντιμοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον τὸ ἄπυρον, καὶ ὁ ἄνθρωπος μᾶλλον ἔντιμος ἔσται ἢ ὁ λίθος ὁ ἐκ Σουφίρ/Σουφείρ“ (Rahlfs 1979, II, 583; Swete 1905, 124). *Σουφείρ, Σωφείρ, Σαπφείρ, Σωφείρά, Σωφείρα, Σωφηρά, Σωφαρά* a pod. pritom v LXX identifikujú totožný objekt ako *Ούφείρ, Ούφίρ* či *Ψφείρ* (Smith 1872, s. 484; Jungerov 1909, s. 26; Singer – Adler 1905, s. 406). R. Jakobson na základe totožného verša Iz 13, 12 interpretuje dané miesto KD ako kamene a zlato z Ofiru (Jakobson 1985a, s. 323 – 324), pričom daný tropár KD prekladá: „Thus, thou wast enlightened by the Spirit, as the blessed Isaiah writes, more luminous than untried stones and gold, both from Ophir: hence thy city revereth thee“ (tamže, s. 288). Ľ. Matejko sa stotožňuje s Jakobsonovou interpretáciou, poopravuje ju však v zmysle, že reč je o rýdzom zlate a ofírskom kameni, pričom odkazuje na Grigorovičov parimejník, v ktorom sa na danom mieste Izaiáša hovorí o kameni: „КАМЕНЬ ЕЖЕ ОТЪ САМЪФΗΡΑ“ (Matejko 2004, s. 113). Správnosť tohto záveru³⁶ potvrdzuje aj grécka Biblia, ktorá zrejme predstavuje prototext vo vzťahu k predpokladanej gréckej pôvodine danej časti KD.

³⁶ Vhodnejšie by azda bolo hovoriť o preskúšanom zlate, čo zodpovedá aj slovanským výrazom *искоуѣна, искоуѣнь, искоушена* ‚preskúšaného‘ aj gréckemu tvaru *ἄπυρον* ‚preskúšaného ohňom‘ (pozri Liddell – Scott 1996, s. 1558; Lust – Eynikel – Hauspie 2003; porov. však Muraoka 2009, s. 609).

Образ vonného oleja v tret'om tropári šiestej piesne

Tretí tropár šiestej piesne KD hovorí o tom, že Dimiter ako mladý milosťou nasledoval Krista; ako Šalamún spieva [...], preto objavil sa, láskavo dávajúc príjemnú vôňu (resp. dávajúc vznešenú príjemnú vôňu)³⁷ svojmu mestu (prepis sa opiera o rekonštrukciu Matejko 2004, s. 175):

ЮНЪ СЪИИ БЛАЖЕНЕ БЛАГОДАТИИЖ
ВЪ СЛѢДЪ ХРИСТА ХОДИЛЪ ЕСИ
ѢКОЖЕ СОЛОМОНЪ ПОЕТЪ [...]
ТѢМЪЖЕ ТѢВИ СЯ БЛАГОУХАНІЕ ДАА
УСТЬНО СВОЕМОУ ГРАДОУ:

Na mieste výrazu „[...]“ sa v rukopisoch vyskytujú tvary A. sg./N. sg. subst. масть; мѣро ,olej; myro; krizma‘, N. sg. subst. хризма ,tu: krizma‘; chybne A. sg./N. sg. миръ ,pokoj; mier; svet‘, izolovane: красно ,krásne‘; adj. маститъ; маститъ ,mastný, plný sily a sviežosti (v starobe)‘ (Matejko 2004, s. 67; tamže, s. 98). Forma яви (v rekonštrukcii ѣви) pritom môže predstavovať 2. aj 3. os. sg. aoristu slovesa явити. A. Voronov na základe odpisu GIM Sin. 160 číta „[...]“ ako масть a na danom mieste nachádza odkaz na verše Pie 5, 10 – 11 (Voronov 1878, s. 153, pozn. 1), ktoré sú však obsahovo vzdialené. R. Jakobson vo svojej rekonštrukcii rovnako uvádza variant масть (Jakobson 1985a, s. 291) a tropár prekladá takto: „Youthful as thou wast in grace, O blessed one, thou didst go in the footsteps of Christ, and as Solomon singeth of ointment, thou too appearedst, reverently offering fragrance unto thy city“ (tamže, s. 290, podčiarkol M. B.) a na danom mieste identifikuje odkaz na Pie 4, 10 (tamže, s. 326).

Aj J. Vašica dané miesto prekladá v zmysle vonného oleja, na rozdiel od R. Jakobsona jeho pomenovanie však nepripája k časti o Šalamúnovom speve (čomu by zodpovedalo originálne znenie „ѢКОЖЕ СОЛОМОНЪ ПОЕТЪ МАСТЬ/

³⁷ Výraz устьно možno interpretovať ako adverbium aj ako adjektívny tvar.

μυρο“), ale ku klauze o objavení sa vône (zodpovedajúce znenie v pôvodine: „μαστή/μυρο/χρῖσμα τῆμῃζε ἔβρι σα βλαγοῖχание даа“): „Když byls mlád, blažený, milostí následovals Krista, proto ukázal se libovonný olej, jak píše Šalomoun, a ten jsi dával se ctí svému městu“ (Vašica 1966a, s. 122). Na vysvetlenie uvádza, že „Sv. Dimitrij se nazývá ‚Myritočivyj‘, tj. vonnou mast, vonný olej ronící“ (tamže, s. 164, pozn. 6). Zmienku o vôni, oleji a Šalamúnovi autor interpretuje ako odkaz na Pie 4, 10 (tamže, s. 162; porov. aj Naumow 1983, s. 72), v niektorých prekladoch ktorého sa píše, že vôňa oleja je nad všetky voňavky.

K Vašicovej interpretácii možno uviesť dve zásadné výhrady. Prvá, textologická námietka, týka sa aj Jakobsonovho názoru a spočíva v tom, že Pie 4, 10 v LXX nehovorí o oleji či vonnej masti, ale o odeve (šatách, plášti či himatióne): „καὶ ὁσμὴ ἱματίων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα“ (Rahlfs 1979, II, s. 265; Swete 1907, s. 512). Inú, historicky fundovanú výhradu sformuloval Ľ. Matejko, ktorý spochybnil predpoklad, že už v 9. storočí sa Dimiter uctieval ako myromvonný (Matejko 2004, s. 98 – 99). Uvádza, že „prvé správy o myre, vytekajúcom z Dimitrovho hrobu, sa zjavujú v byzantskej tradícii až od 10., resp. 11. stor.“, pričom „najstaršia z nich rozpráva o udalostiach r. 904, ale sama je neskoršieho dátá“ (tamže, s. 98).

Matejko na základe textových variantov v dvoch odpisoch navrhuje čítať miesto vonného oleja adjektívum μαститъ, ktoré sa okrem významu ‚tučný, mastný‘ používa v spojitosti so starobou plnou sily či sviežosti (tamže, s. 98 s odkazom na SJS II, s. 194 a exemplifikáciu zo Ž 91, 14/92, 15: εἴθε οὐμνησθῆναι σα βῆ σῆσῃ μαστιτῆ δὲ βροπρεμλῖσῃτε βῆδῆτῆ). V danej pasáži podľa jeho interpretácie autor KD „zdôrazňuje, že Dimiter v mladosti nasledoval Krista a v závere zasa v peknej metafore naznačuje stáročnú tradíciu kultu a odkazuje na reáliu, ktorá sa spomína veľmi často: zo svätcovho hrobu sa šíri krásna vôňa do celého mesta“ (tamže, s. 98). Odkaz na Šalamúna interpretuje v spojitosti so slovami o nasledovaní Krista ako odkaz na Prís 10, 9, resp. 14, 2 či 28, 18 (tamže, s. 99).

Interpretácia v zmysle vonného oleja sa však neviaže nutne na fenomén myrotočenia. Na dôvažok, zodpovedajúci význam adjektíva μαститъ sa viaže na kontexty súvisiace so starobou, ktorá sa však v danom tropári KD vôbec nespomína. V danom prípade je presvedčivá skôr Jakobsonova interpretácia, podľa ktorej sa vôňa, ktorá sa šírila z Dimitrovho hrobu do celého

mesta, prirovnáva k vôni oleja, ktorý ospevuje Šalamún. Pravda, vonnému oleju zostáva priradiť biblický odkaz späť so Šalamúnom. V tejto súvislosti sa ponúka Pie 1, 3 (porov. Naumow 1983, s. 72), v ktorej sa ospevuje vôňa ženíchových olejov a jeho meno sa prirovnáva k rozliatemu oleju: „καὶ ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα, μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου. διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε“ (Rahlfs 1979, II, s. 260; Swete 1907, s. 506). Celkový zmysel tropára spočíva v tom, že sa z Dimitrovho hrobu šírila do mesta krásna vôňa (pripomínajúca olej, ktorý ospevuje Šalamún), pretože ako mladý nasledoval Krista. Vôňa sa tak chápe ako určitá odmena za nasledovanie Krista vo svätcových mladých rokoch.

Zachovanie odkazu na Pie nadobúda špecifický význam tým, že zodpovedá hojnému výskytu odkazov na Šalamúnovu Veľpieseň ako charakteristickej zvláštnosti KD. J. Vašica v tejto súvislosti uvádza, že v KD „cituje se Canticum canticorum pětkrát: IV 2 (1,12), IV 3 (5,6), VI 2 (4,10), VI 1 (4,11), VII 3 (4,4)“, pričom dodáva, že „prohlédli jsem texty, které obsahuje sbírka *Богослужебные каноны на греч., слав. и русс. яз.*, I-III, С-Пб. 1855, kterou vydal Je. Lovjagin, a nenašel jsem tam žádný odkaz na Canticum“ (Vašica 1966b, s. 519, pozn. 21). R. Jakobson konštatuje, že Veľpieseň bola zvolená ako biblický zdroj systematických paralelných odkazov v KD (Jakobson 1985a, s. 324).³⁸ V tejto súvislosti upozorňuje na viaceré tropáre KD (v prvom rade IV, 2; IV, 3; VII, 1; VII, 3), ktoré ďalej analyzuje z hľadiska ich biblických a patristických východísk (tamže, s. 324 et seq.). Nadväzuje pritom na Vašicovu konštatáciu, že odkazy na Veľpieseň sú v gréckych aj slovanských liturgických piesňach pomerne nezvyčajné, a ďalej rozvíja predpoklad, že KD v danom smere ovplyvnili Komentáre k Veľpiesni od Gregora Nysského (tamže, s. 324; porov. Vašica 1966b, s. 520, pozn. 23).³⁹ A. Naumov v nadväznosti na Vašicove zistenia konštatuje vo vzťahu ku KD „kilkakrotne užycie cytatów z Pleśni nad pieśniami, tak rzadko stosowanej

³⁸ „Yet it is the Canticle of Canticles which is selected by the Canon to serve as a biblical source for systematic parallelistic quotations. Thus the first intermediate ode, IV. 2 and 3, brings two paraphrases from the Canticles, and two other adoptions from the same work appear in the further intermediate ode VII. 1 and 3.“

³⁹ „As Vašica (1966b, p. 519f.) has pointed out, resort and references to the Canticle of Canticles are quite unusual in both Greek and Slavic liturgical songs; its repeated reflection in SDC impels the scholar to assume an influence exerted (let us add, in a direct, or perhaps mediate way) by Gregory of Nyssa's mystical Commentary on the Canticle of Canticles.“

w literaturze cerkiewnosłowiańskiej, zwłaszcza epoki najdawniejszej“ (Nau-
mow 1983, s. 72). Konstatuje, że „jest to nietypowe, indywidualne utycie
topiki związanej z Oblubieńcem, gdyż praktyka hymnograficzna nie podjęła
paraleli święty, męczennik jako oblubienica – Chrystus jako oblubieniec“
(tamże). V tejto súvislosti uvádza odkazy na Veľpieseň v nasledujúcich tro-
pároch KD: IV, 2 (Pie 1, 12; 1, 1; 4, 5.10 et pass.); IV, 3 (Pie 5, 6); VI, 3 (1,
2/3; 4, 10 b.11b); VII, 1 (Pie 4, 11); VII, 3 (Pie 4, 4), a tiež v bohorodiční-
ku prvej piesne a stichire na Chvalite (tamže). I keď tento charakteristický
znak KD nevylučuje prítomnosť odkazu na Šalamúnove príslovia, odkaz na
Veľpieseň nepochybne väčšmi zapadá do špecifik biblickej obraznosti KD.

Prirovnanie k ofazskému zlatu v druhom tropári siedmej piesne⁴⁰

Ďalšie miesto KD, sporné z hľadiska rekonštrukcie archetypu i literárnej interpretácie, predstavuje druhý tropár siedmej piesne:⁴¹

Искоуѣи та зиждитель прѣславнѣ ѿкоже сѣребро
и ѿкоже злато [...]
свѣтъла та ѿви въ мѣчениихъ славѣне
тѣмъже веселаще сѧ поемъ
прѣпѣтъи иже отъцемъ господѣ и богѣ благословенъ еси:

V prvej polovici tropára⁴² predstavuje zásadný interpretačný problém variabilné miesto „[...]“, na ktorom sa podľa kritického vydania v rôznych odpisoch KD vyskytujú výrazy и ѿфракъъ, ѿфанъъ, ѿфрѣъ, афанѣъ, офанъъ, афанъъ, фанъи и въ грѣнили (Matejko 2004, s. 70). Na mieste adjektívneho tvaru свѣтъла sa vyskytuje aj variant свѣтла či výraz прѣсвѣтла, ale aj adverbium, resp. neutrálne adjektívum свѣтъло (v podobe свѣтло; tamže).⁴³ Predložkovo-menné spojenie s lokálom въ мѣчениихъ ‚v mukách, v umučení‘ je zaznamenané ako мѣнии, въ мѣченихъ, въ мѣчени и či въ м(ѣ)ницѣхъ ‚medzi mučeníkmi‘, zatiaľ čo v iných odpisoch nájdeme akuzatívnu formu мѣника a tvary vokatívu мѣчениче, мѣчениче а мѣниче (tamže). B. Mirčeva upozorňuje, že obdobu spomínaného tropára obsa-

⁴⁰ Kapitola čerpá zo štúdie Braxatoris 2021, ktorej závery rozširuje a koriguje.

⁴¹ Pri citovaní a ďalšej interpretácii používam nižšie uvedené rekonštruované znenie tropára, ktoré sa opiera o rekonštrukciu v monografii Matejko 2004, s. 176 a textové varianty tamže, s. 70. Porov. tiež rekonštrukciu R. Jakobsona (1985a, s. 291).

⁴² Jeho nasledujúca časť predstavuje obmenu záveru irmosu danej piesne KD (pozri Hannick 2006, s. 136; Matejko 2004, s. 153 – 154).

⁴³ Ak by výraz свѣтъло/свѣтло predstavoval adverbium, rozvíjal by 3. os. aoristu slovesa ивити a niesol význam ‚svetlo, jasne‘, ‚jasne, zreteľne‘, resp. prenesený význam ‚skvostne, skvelo, veľkolepo, slávne‘, ak adjektívum, rozvíjal by substantívum злато a niesol niektorý z týchto významov: ‚svetlý, jasný; skvostný, skvelý; jasný, čistý; čistý, nepoškvrnený; radostný; slávny, vznešený‘ (SS, s. 597, porov. tamže, s. 596, pozri tiež SJS IV, s. 37 – 38). Adjektívne tvary свѣтъла/свѣтла; прѣсвѣтъла, prejasného, žiarivého‘ (SS, s. 550; SJS III, s. 478) rozvíjajú osobné zámeno та.

hujú i niektoré odpisy Theofanovho kánonu na počesť sv. Dimitra (Mirčeva 2004, 72).⁴⁴ Text v rukopise SANU 361 obsahuje neúplný odpis KD (trankript celej služby Stankova 2003, s. 149 – 154); zdá sa preto, že daný tropár pochádza práve z tejto pamiatky. V spomínaných odpisoch sa na mieste „[...]“ nachádzajú výrazy ѿ фанъзъ a ѿ фанъзъ, za ktorými nasleduje adjektívny tvar свѣтла; časť tematizujúca Dimitrovo mučeníctvo variuje: ѿниче/въ ѿни (tamže). Je otázne, v koľkých rukopisoch povedľa GIM Sin. 160 (tam na f. 200v variant и ѿфракъзъ) sa v rámci výrazu [...], resp. bezprostredne pred ním vyskytuje spojka и, relevantná z hľadiska syntaktickej segmentácie. V kritickom vydaní (Matejko 2004, s. 70) sa nesignalizuje jej vynechávanie, na základe stavu v rukopisoch, ktorých faksimile a odpisy mám k dispozícii, sa však zdá, že sa tam zväčša chápe ako súčasť zloženého výrazu и ѿфракъзъ, variujúceho spravidla s výrazmi bez konjunktívneho komponentu. Ide o varianty v rukopisoch RGADA 381, 89, f. 105v; RGADA 381, 136, f. 40r; RGADA 381, 136, f. 40r; GIM SIN 325, f. 134r; Zogr. 88 (Kožucharov 1986, príloha; tam f. 128a); NBKM 522/468 (Skopská minea; Angelov 1985, s. 30), v ktorých spojka bezprostredne pred defektným výrazom celkom absentuje. Výnimku predstavuje RNB Sof. 188 (f. 233r), ktorý obsahuje zložený výraz и ѿрѣзъ, SANU 58, ktorý obsahuje výraz и фанъзии (Pop-Atanasov 1988, s. 27), a RGADA 381, 134, ktorý obsahuje výraz и ѿфанъзъ (Matejko 1998, s. 127).⁴⁵ Obmedzený výskyt konjunktívnej zložky podporuje aj skutočnosť, že spojka и nie je prítomná ani v odpisoch slovanského prekladu Theofanovho kánonu (pozri Mirčeva 2004, s. 72; Stankova 2003, s. 152). Slovo ѿкоже (v rekonštrukcii ꙗкоже) variuje s výrazom ѿко (Matejko, 2004, s. 70; tak aj v spomínaných odpisoch Theofanovho kánonu; Mirčeva 2004, s. 72) a len v dvoch rukopisoch spracovaných v kritickom vydaní sa vynecháva jeho druhý výskyt (Matejko, 2004, s. 70). Okrem spomínaných variantov sú v rukopisoch len formálne odchýlky na mieste slova зижидитель; rovnako v odpisoch Theofanovho kánonu, v ktorých sú aj odchodné podo-

⁴⁴ Autorka odkazuje na sviatočnú mineu č. 26 v Sinajskej zbierke, f. 55a a na rukopis SANU 361, ff. 25b – 26a. Rozvíja aj úvahu o možnosti, že tropár pochádza z iného byzantského diela (tamže).

⁴⁵ V Il'jovej knihe (RGADA 381, 131, f. 31r), v rkp. RGADA 381, 90 (f. 107r), rkp. NBKM 516 (f. 26b) a v rkp. RNB F.п. I. 78 (Amfilochij 1880, pozri s. 23) sa tropár vynecháva, fragment RNB F.п. I. 77 (Amfilochij 1880, s. 22) siedmu pieseň vôbec neobsahuje.

by výrazov прѣславнѣ а ѡви (Mirčeva 2004, s. 72). Spomínané formálne odchýlky pritom nevytvárajú problémy pri rekonštrukcii zmyslu zodpovedajúcich veršov tropára. Substantívum сърєрє sa v rukopisoch vyskytuje výhradne v podobe срєрє (Matejko, 2004, s. 70).

Nepochybne najtemnejšou časťou tropára je miesto „[...]“, ktoré sa dostalo do pozornosti osobitne tým, že sa stalo argumentom v prospech prekladového charakteru KD (Matejko 2004, s. 128 – 130). A. Voronov (1878, s. 153) interpretoval nejasný výraz v rukopise GIM Sin. 160 ako „библейское анфраксъ“ (ὁ ἀνθραξ ‚karbunkul, granát‘). R. Jakobson či J. Vašica na základe iných odpisov spojili výraz na tomto mieste KD s biblickým Ofazom, resp. Ufazom; Jakobson (1985a, s. 290 – 291; pozri tiež výklad tamže, s. 323 – 324) rekonštruoval východiskovú podobu ako злато оуфазьско a toto spojenie preložil ako „gold of Uphaz“, zatiaľ čo Vašica (1966a, s. 122) na danom mieste KD uviedol preklad „zlatu z Ofazu“. Slovník jazyka staroslověnského vysvetľuje výrazy оуфазъ a оуфазь (doložené len v KD) ako pravdepodobné skomoleniny za оуфазъ (SJS II, s. 629; SJS IV, s. 817). Problematikou interpretácie sporného slova sa najpodrobnejšie zaoberal L. Matejko, ktorý odmietol Voronovov názor na základe nejasných príčin skomolenia výrazu (ktorého bezchybná stsl. adaptácia je doložená v iných textoch), absentujúceho potenciálu vysvetliť ďalšie (vzdialené) skomoleniny v odpisoch KD a problematickej začleniteľnosti tohto slova do obsahu veršov tropára (Matejko 2004, s. 128). Jakobsonovu a Vašicovu interpretáciu označil za očividne nesprávnu, pričom podotkol, že tvar оуфазьско sa nevyskytuje v žiadnych odpisoch (tamže). Úplne bokom stojí podľa Matejka tvar въ грънили, ktorý chápe ako izolovanú iniciatívu neskoršieho pisára skorigovať nezrozumiteľné miesto (tamže, s. 127). Sporný výraz označuje za skomoleninu akéhosi gréckeho slova, ktoré sa zatiaľ nepodarilo jednoznačne identifikovať (konkrétne návrhy tamže, s. 129 – 130; ἑφλεξε, ὁ φανός, φωναῖς a i.). Základnou ideou strofy je podľa autora to, že Boh vyskúšal sv. Dimitra mučeníctvom (tamže, s. 128); táto myšlienka sa podľa neho rozvíja prostredníctvom prirovnania ku striebru a zlatu, ktoré odkazuje na Zach 13, 9 (tamže). V danom biblickom verši sa hovorí o tom, že Boh zavedie tretinu ľudí do ohňa a vyskúša ich ohňom, ako sa skúša ohňom striebro, a preverí ich, ako sa preveruje zlato, a oni budú vzývať jeho meno, a on

ich vypočuje, a povie: „Toto je môj ľud“, a oni povedia: „Pán je môj Boh“.⁴⁶

Pri hľadaní adekvátnej interpretácie sa opriem o rozčlenenie príslušnej časti tropára na dve časti: prvá sa týka toho, že Boh vyskúšal Dimitra a druhá toho, že ho prostredníctvom umučenia ukázal svetlého/svetlo ukázal a pod. Tieto časti pracovne nazvime *skúšanie* a *zjavenie*. Otázne je, do ktorej z nich patrí sporný výraz.⁴⁷

1. *Skúšanie*. Motív plameňov v peci je prítomný už v irmose siedmej piesne KD.⁴⁸ Druhý tropár tejto piesne KD v interpretáciách časti bádateľov prirovnáva skúšanie Dimitra ku skúšaniu striebra a zlata (Jakobson 1985a, s. 290; Matejko 2004, s. 128 – 129).⁴⁹ Prirovnanie ku skúšaniu týchto surovín nachádza na danom mieste aj Ľ. Matejko, ktorý v nadväznosti na Zach 13, 9 navrhuje interpretáciu, že Boh vyskúšal a očistil Dimitra v mučeníctve a teraz patrí k vyvoleným, preto sa k nemu ľudia obracajú so svojimi prosbami (Matejko 2004, s. 129).⁵⁰ Okrem Zach 13, 9 sa pritom o skúšaní zlata a striebra v peci hovorí v Prís 17, 3, kde sa dáva do vzťahu ku skúšaní srdc

⁴⁶ Pridŕžam sa LXX: „καὶ διάξω τὸ τρίτον διὰ πυρὸς καὶ πυρώσω αὐτούς, ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον, καὶ δοκιμῶ αὐτούς, ὡς δοκιμάζεται τὸ χρυσίον· αὐτὸς ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομά μου, καὶ ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶ καὶ ἐρῶ Λαὸς μου οὗτός ἐστιν, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου“ (Rahlfs 1979, II, s. 559; Swete 1905, s. 91). K významu slovesných tvarov πυρώσω a πυροῦται pozri heslo πῦρόω: Liddell – Scott 1996, s. 1558; tak v hesle πυρόω aj Lust – Eynikel – Hauspie 2003; porov. však Muraoka 2009, s. 609.

⁴⁷ Ľ. Matejko, zdá sa, považoval za samozrejmé, že slovanský text svojím (defektným) znením zasadil sporný výraz do kontextu skúšania (tamže, 127, s. 130); zrejme pod vplyvom GIM Sin. 160 pritom počítal s prítomnosťou spojky и bezprostredne pred týmto slovom (tamže, s. 127). Problémy takéhoto výkladu zachovaného textu boli preňho východiskom pre hľadanie vzdialenejších podob pôvodného gréckeho znenia.

⁴⁸ Na sémantickej úrovni irmosy zabezpečujú spojenie medzi piesňami kánonov a biblickými kantikami (pozri kap. Preklad Kánonu na počesť svätého Dimitra Solúnskeho a tam uvedené zdroje). Siedma pieseň KD sa začína irmosom Не послужиша твари (pre zrekonštruované znenie pozri Hannick 2006, s. 136; pre varianty Matejko 2004, 139, s. 153 – 154; Hannick 2006, s. 694 – 695), v ktorom sa hovorí o smelom prekonaní hroziaceho ohňa. Irmos spája siedmu pieseň kánonu s biblickým kantikom (Rahlfs 1979, II, s. 174 – 175), ktoré je súčasťou biblického príbehu o troch Bohom chránených mládencoch v plameňoch pece (Dan 3). Pri priamej interpretácii sa mládenci chápu ako prototyp mučeníckej svätosti (porov. Jovčeva 2019, s. 133; Ippolit 2008, s. 96 – 100; 105 – 108; 111 – 112).

⁴⁹ K interpretácii, podľa ktorej ide o prirovnanie výhradne ku skúšaniu striebra (porov. Vašica 1966a, s. 122), pozri nižšie.

⁵⁰ Zach 13, 9 autor označuje za jediné miesto v Biblii hovoriace o tom, že Boh skúša striebro a zlato (tamže, s. 128), pričom o správnosti identifikácie biblického citátu podľa neho netreba pochybovať (tamže, s. 129).

Bohom. V Sir 2, 5 sa hovorí o skúšaní zlata ohňom a prijateľných ľudí v peci utrpenia.⁵¹ V Iz 13, 12 sa hovorí o zlate preverenom v ohni,⁵² v 1Pt 1, 7 sa píše o skúšaní viery a zlata ohňom a Múd 3, 6 sa zmieňuje o skúšaní ľudí ako zlata v peci.⁵³ (Pre úplnosť, ŽK XI uvádza vzdialenejšiu myšlienku, že oheň skúša zlato a striebro a človek rozumom oddeľuje lož od pravdy: „Ὁ ἄγνως ἰσχοῦσα ἐστὶν τὸ χρυσὸν καὶ τὸ ἀργύριον, ὁ δὲ νοῦς ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθειαν“, MMFH II, s. 91; Angelov – Kodov 1973, s. 101). Do uvedených kontextov dobre zapadá variant въ грѣнили⁵⁴ (skúšanie svätca sa prirovnáva ku skúšaniam striebra a zlata v taviacej peci), ktorý však nevysvetľuje množstvo vzdialených skomolenín a ktorý možno skutočne označiť za iniciatívu pisára smerujúcu ku korekcii nezrozumiteľného miesta. Tento variant sa pritom zachoval zrejme len v jednom rukopise (Matejko 2004, s. 70).

Komplikovanejšia je situácia ohľadom ofazskej interpretácie. Po obsahovej stránke sa zmienka o Ofaze v kontexte skúšania ohňom javí ako nadbytočná. V Starom zákone nájdeme zmienky o ofazskom, resp. ofirskom⁵⁵ zlate (Jer 10, 9; Dan 10, 5; 3/1Kr⁵⁶ 9, 28),⁵⁷ nie však o jeho skúšaní. Myšlienka, že by práve zlato z Ofazu malo byť osobitne skúšané, nemá oporu v biblických súvislostiach a nezapadá do poznatku, že sa samotný ofazský pôvod spájal s čistotou suroviny a jej svetlou farbou (Theodoretus episcopus Cyrensis In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492). Preto zrejme možno odmietnuť Jakobsonovu interpretáciu vyjadrenú v preklade: „The Creator, in supreme glory, has tried thee like silver and like gold of Uphaz, and, thou glorious one, He revealed thee to be most luminous in thy martyrdom“ (Jakobson 1985a, s. 290;

⁵¹ „ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσός, καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως“ (Rahlfs 1979, II, s. 380; Swete 1907, s. 647). Oproti tomu v latinskej Vulgáte sa píše o skúšaní zlata a striebra: „*quoniam in igne probatur aurum et argentum homines vero receptibiles in camino humiliationis*“ (Weber – Gryson 2007, s. 1031).

⁵² „τὸ χρυσὸν τὸ ἄπυρον“; Rahlfs 1979, s. 124, Swete 1905, s. 124). K významu tvaru ἄπυρον pozri Liddell – Scott 1996, s. 1558; Lust – Eynikel – Hauspie 2003; porov. však Muraoka 2009, s. 609.

⁵³ V Biblii nájdeme aj prirovnania, v ktorých sa spomína skúšanie samotného striebra: Ž 65/66, 10, Ž 11/12, 6/7 a Iz 48, 10 (pozri nasledujúcu časť kapitoly).

⁵⁴ NBKM 522/468 (Skopská minea; Angelov 1958, s. 30; Matejko 2004, s. 70).

⁵⁵ Tieto a niektoré ďalšie biblické toponymá spolu súvisia a v interpretáciách Starého zákona sa nezriedka stotožňujú. Pozri napr. Singer – Adler 1905, s. 406.

⁵⁶ Ďalej budem uvádzať len číslovanie v LXX.

⁵⁷ Jer 10, 9 hovorí o taršíšskom striebre a ofazskom zlate, Dan 10, 5 – 6 hovorí o ofazskom zlate a taršiši (topáse alebo chryzolite), zatiaľ čo 3Kr 9, 28 spomína ofirské zlato.

pozri tiež výklad tamže, s. 323 – 324). Pritom však nie je úplne smerodajná výhrada ohľadom adjektívneho tvaru $\omega\phi\alpha\zeta\upsilon\kappa\omicron$ (minimálne vo vzťahu k Vašicovej interpretácii, ktorá tento tvar nepredpokladá); takáto rekonštrukcia nie je potrebná, keďže z gréckej a slovanskej Biblie poznáme použitie výrazov $\Omega\varphi\alpha\zeta$ a $\Delta\phi\alpha\zeta$ ako substantívneho prístavku (pozri nasledujúcu časť).

⁵⁸ Ďalej budem uvádzať len číslovanie v LXX.

Okrem Zach 13, 9 možno vysloviť pochybnosť aj ohľadom odkazu na verš Jer 10, 9, na základe ktorého by sa žiadalo dať prednosť zachovaniu spojenia striebra so zlatom. Drahocenné suroviny sa totiž v tomto verši vyskytujú v negatívnych kontextoch a predstavujú zdobenie modiel, ktoré sa dávajú do protikladu s pravým a živým Bohom. Ako alternatíva sa ponúka odkaz na Dan 10, 5 (v Theodotionovom preklade), kde sa zmienka o ofazskom zlate podieľa na obraze svetlej bytosti, ktorá sa zjavila prorokovi Danielovi vo vídení: „pozdvihol som svoje oči a pozeral som sa a hľa, muž, oblečený do ľanových šiat, a jeho bedrá boli opásané ofazským zlatom“.⁶¹ Význam

V Sinajskom žaltári (I. 12^b) má slovanský preklad verša podobu: Зѣмьлю зъдѣла ѡбиди елика и оубишюути ея; — (Altbauer 1971, 26), v prepise: Словеца г҃ѣх словеса прѣвѣста: Сзрѣво раждєнеко искоушиашъ земли: а н оубишюути сєдимирецн;. — (Severianov 1922, 12). Slovník jazyka staroslovského v hesle РАЖДАТИ uvádza výklad *igni examinare* (SJS III, s. 554), t. j. „skúšať ohňom“.

Tzv. Metodov preklad znie: и вѣзедоуѣ уиѣ мои и видѣху се мужь вѣлеченъ въ единъ. и ѳресла своа припоисана зааѣом аѳаѣъ; archaický parimejný (tzv. Cyrilov) preklad: и вѣзведоуѣ уиѣ свои и видѣху и се мужь вѣлѣнъ въ баѣоръ. и ѳресла его прѣпоисана заа аѳаѣомъ (Jevsejev 1905, s. 136). K dôležitosti znenia slovanského prekladu nižšie.

svetelnej obraznosti podčiarkuje verš Dan 10, 6, ktorý opisuje bytosť z Danielovho videnia prostredníctvom prirovnania jej tela k Tartišu (taršíšskemu topásu či chryzolit), tváre k blesku, očí k ohnivým svietidlám a končatín k jagavej medi (Rahlfs 1979, II, s. 925; Swete 1905, s. 563; Jevsejev 1905, s. 136 – 137). Napokon, o spätosti ofazského zlata zo svetlom vypovedá aj fakt, že v iných prekladoch Dan 10, 5 sa priamo hovorí o svetlom zlate, čomu zodpovedá aj znenie tohto verša v druhom parimejnom a v simeonovskom preklade: [...] *ⲡⲣⲉⲡⲟⲁⲥⲁⲛⲧⲥ ⲗⲁⲧⲟⲙⲥ ⲥⲱⲉⲧⲗⲟⲙ*/[...] *ⲡⲣⲉⲡⲟⲁⲥⲁⲛⲁ ⲗⲁⲧⲧⲱⲙⲥ ⲥⲱⲉⲧⲧⲗⲁⲙⲱⲥ* (Jevsejev 1905, s. 136). Ukazuje sa, že spojenie striebra a ofazského zlata možno rozbiť a priradiť mu samostatné biblické odkazy.

Dan 10, 5 je významný aj z textologického hľadiska. Rozhodujúci význam pre ofazskú interpretáciu má možnosť iného ako adjektívneho tvaru sporného výrazu. J. Vašica na danom mieste identifikoval odkaz na Jer 10, 9 a 3Kr 9, 28 (Vašica 1966a, s. 122); Jer 10, 9 v LXX pritom spravidla obsahuje výraz *χρυσίον Μωφᾶς*⁶² (Rahlfs 1979, II, s. 673; Swete 1905, s. 245) a 3Kr 9, 28 formálne vzdialený výraz *εἰς Σωφηρα/εἰς Σωφηρά* (Rahlfs 1979, I, s. 653; Swete 1901, s. 669; pre dostupné textové varianty Holmes – Parsons 1818, s. p.; *ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Γ., ΚΕΦ. ΙΧ., 28, pozn. XXVIII.*). Archaiský slovanský preklad Jer 10 sa nezachoval,⁶³ nemožno preto overiť, aké pomenovanie ofazského zlata sa v ňom používalo. Kľúčový však bude spomínaný verš Dan 10, 5, ktorý bol v súvislosti so sporným miestom KD doteraz prehliadaný. Z jeho znenia v Theodotionovom preklade a z redakcií Septuaginty, v ktorých sa jeho preklad knihy proroka Daniela používal od prvých storočí n. l., poznáme použitie výrazu *Ῥφᾶς* v atributívnej funkcii: *χρυσίῳ Ῥφᾶς* (pre porovnanie s pôvodným prekladom LXX pozri Rahlfs 1979, II, s. 925; Swete 1905, s. 563); podľa I. Jevsejeva toto spojenie obsahu-

⁶² Vyskytujú sa však aj iné textové varianty. V niekoľkých prípadoch rukopisy obsahujú aj spojenie *χρυσίον Ῥφᾶς*; Holmes – Parsons, 1827, s. p.; *ΙΕΡΕΜΙΑΣ, ΚΕΦ. Χ., 9, pozn. ΙΧ.* Ide o rukopisy: The British Library, Royal 1 B. II z 10. storočia; Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1794 z 10./11. storočia; Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. X 8 z 11. storočia; Det Kongelige Bibliotek, Ny Kgl. Saml., 4^o, Nr. 5 z 11. storočia a Bibliothèque nationale de France, Grec 14 z 9. storočia.

⁶³ V slovanskom parimejníku sa z knihy proroka Jeremiáša nachádzajú len verše 2, 2 – 12; 11, 18 – 23; 12, 1 – 5; 9 – 11; 14 – 15; 31, 31 – 34, tzv. Metodov preklad knihy sa zrejme vôbec nezachoval, jej starobulharský preklad v rukopise RNB F.I.461 obsahuje len kapitoly 25 – 45 a 52 a fragmenty jej prekladu v rukopise RGADA 181, 279/658 verše 10. kapitoly rovnako neobsahujú (bližšie Alexejev 1999; Mostrova 2016; porov. Jevsejev 1899).

je antiochijská (tzv. Lukiánova) aj alexandrijská (tzv. Hesychiova) redakcia LXX (Jevsejev 1905, 137).⁶⁴ Výraz $\Omega\phi\acute{\alpha}\zeta$ tu predstavuje aponované substantívum (substantívny prístavok) s významom pôvodu.⁶⁵ Spojenie $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu \Omega\phi\acute{\alpha}\zeta$ nájdeme aj v exegetickej literatúre: podľa Teodoret z Kýru je (takto pomenované) ofazské zlato najsvetlejšie (resp. najjasnejšie či najžiarivejšie) a najčistejšie: „ $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu \Omega\phi\acute{\alpha}\zeta$ τουτέστι λαμπροτάτου καὶ καθαροτάτου“ (In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492). Podobne v interpretácii príslušného miesta Daniela vo výklade Hieronyma Stridonského sa používa latinský variant *aurum ophaz* (Hieronymus, PL XXII, cols. 461 – 462). Najstaršie slovanské preklady tohto biblického verša, zdá sa, potvrdzujú spoločlivosť ofazskej interpretácie, ktorá vysvetľuje rozkolísanosť prvého písmena sporného výrazu (α, resp. o/w): tzv. Metodov preklad uvádza „и ѡресла зѡа припоисана златом $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ “ a archaický parimejný (tzv. Cyrilov) preklad „и ѡресла еѡ приѡисана злѧ $\alpha\phi\alpha\zeta\omicron\mu\zeta$ “ (Jevsejev 1905, s. 136).

Konotácia svetlého jasu, ktorú odкрýva Teodoretov výklad Dan 10, 5, jeho prekladové varianty a obsah nasledujúceho verš Dan 10, 6, napovedá, že sporný výraz KD v jeho ofazskej interpretácii nepatrí do časti o skúšaní ohňom, ale do nasledujúcej klauzy. Možnosť spojenia sporného výrazu v KD s výrazom $\sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\tau\omicron$ a jeho zaradenie do ďalšej klauzy načrtol i L. Matejko, ktorý uvažoval o tom, že „slovo nesúvisí s prirovnaním k striebru a zlatu, ale s textom, ktorý nasleduje ďalej“; ako príklad uviedol hypotetické grécke znenie $*\tau\omicron \phi\omicron\varsigma \epsilon\mu\phi\alpha\acute{\nu}\epsilon\varsigma$ so slovanským prekladom $*\sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\tau\omicron \sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\tau\omicron$ (ТА ІВНІ) [Matejko 2004, s. 130].⁶⁶ Na rozdiel od J. Vašicovej interpretácie, v Matejkovom pokusnom čítaní sa hranica častí skúšanie a zjavenie kladie bezprostredne pred sporný výraz; slová $\sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\tau\omicron$ aj $\zeta\lambda\alpha\tau\omicron$ sa tak ponechávajú v časti skúšanie.⁶⁷ Ak rozviníme hypotetickú úvahu, že rozhodujúci význam

⁶⁴ Pre drobné grafické odchýlky v rukopisoch LXX pozri Holmes – Parsons, 1827, s. p.; ΔΑΝΙΗΛ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΘΕΟΔΩΤΙΩΝΑ, ΚΕΦ. Χ, 5, pozn. V.

⁶⁵ Napokon, podobne to bude aj so substantívom Μωφας v spojení $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu \text{Μωφας}$ (Jer 10, 9 v LXX).

⁶⁶ Výraz $\sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\tau\omicron$ sa tu stáva adjektívom stredného rodu.

⁶⁷ Zaradenie sporného výrazu do nasledujúcej klauzy azda predpokladá aj Voronovova interpretácia. V Starom zákone nájdeme pomerne veľa miest, na ktorých sa spomínajú súčasne drahé kamene, zlato a striebro (napr. 2Kr 1, 15; 3Kr 10, 11; 3Kr 10, 27), nie však špecificky karbunkul (ó άνθραξ) a skúšanie všetkých troch surovín (ohňom). Voronov sa pritom obmedzuje na poznámku, v ktorej vysvetľuje sporný výraz ako „библейское анфраксъ“, a na všeobecný odkaz na výskyt tohto výrazu v Biblii: „напр. Ис 54, 11“ (A. Voronov 1878, s. 153).

pre delimitáciu spomínaných častí má až toto miesto (čím sa zachováva biblický obraz skúšania striebra a zlata), ponúka sa možnosť, že slovo $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ sa mohlo použiť metonymicky za $\zeta\lambda\alpha\tau\omicron$ $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ ⁶⁸ a substantívum $\zeta\lambda\alpha\tau\omicron$ vynechať podobne ako pomenovanie topásu či chryzolitú pri slove $\theta\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$ (Taršiš, $\tau\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma/\phi\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$) v Dan 10, 6: „καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὥσει $\theta\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma/\theta\alpha\rho\varsigma\epsilon\iota\varsigma$ “⁶⁹ (Rahlf s 1979, II, s. 925; Swete 1905, s. 563; Jevsejev 1905, s. 137). Možnosť samostatného metonymického použitia výrazu $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ by mohla nepriamo podporovať aj zhoda substantívneho prístavku s nadradeným podstatným menom v archaickom parimejnom (tzv. Cyrilovom) preklade: $\zeta\lambda\alpha$ $\alpha\phi\alpha\zeta\omicron\mu\zeta$ (Jevsejev 1905, s. 136). Daný segment KD by potom bolo možné čítať takto: $\text{Исковы та зиждитель прѣславнѣ ѿкоже сѣребро и ѿкоже злато, } \alpha\phi\alpha\zeta\zeta \text{ свѣтъла/свѣтъло та ѿви въ мѣчениихъ, славыне, т. j. в змисле, же Створитель}$ vyskúšal Dimitra ako striebro a zlato a v mučeníctve ho ukázal svetlého/svetlo ukázal ako Ofaz (t. j. ofazské zlato).⁷⁰ Spojenie $\chi\rho\upsilon\varsigma\iota\omega$ $\Omega\phi\alpha\zeta/\zeta\lambda\alpha\tau\omicron$ $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ však má v rámci tropára dobrý zmysel a je dobre zdokumentované, zatiaľ čo úvahy o metonymickom použití výrazu $\Omega\phi\alpha\zeta/\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ majú hypotetický a menej vierohodný charakter. Snaha zachrániť odkaz na Zach 13, 9 sa nejaví ako potrebná ani v tom svetle, že biblické odkazy na Ž 65, 10 a Dan 10, 5 sú v kontexte analyzovaného tropára KD zmysluplné a myšlienkovy korešpondujú s biblicko-exegetickou patristickou literatúrou.

* * * * *

Po formálnej stránke spočíva prednosť ofazskej interpretácie v tom, že stsl. výraz $\alpha\phi\alpha\zeta\zeta$ ako doložený variant predpokladaného $\omicron\phi\alpha\zeta\zeta/\omega\phi\alpha\zeta\zeta$ (porov. SJS II, s. 629; SJS IV., s. 817) a slovanská adaptácia gréckeho slova $\Omega\phi\alpha\zeta$ zjednocuje množstvo odchodných skomolenín v rukopisoch, predovšetkým: $\alpha\phi\alpha\eta\zeta\zeta$, $\alpha\phi\alpha\eta\phi\zeta$, $\omega\phi\alpha\eta\zeta\zeta$, $\omicron\phi\alpha\eta\zeta\zeta$, $\phi\alpha\eta\zeta\iota\iota$ (v KD), $\tilde{\omega}$ $\phi\alpha\eta\zeta\zeta$ a $\tilde{\omega}$ $\phi\alpha\eta\zeta\zeta\zeta$ (v odpisoch Theofanovho kánonu). Rozkolísanosť prvého písmena sporného výrazu, resp. jeho podoba na α - popri \omicron - a ω - sa javí prirodzená; tzv. Meto-

⁶⁸ Metonymická zámena veci za miesto jej pôvodu.

⁶⁹ V tzv. Metodovom preklade „и тѣло его яко $\tau\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$ “ a v archaickom parimejnom (tzv. Cyrilovom) preklade „и тѣло его якы $\phi\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$ “: Jevsejev 1905, s. 136.

⁷⁰ Čisto hypoteticky tiež možno špekulovať, že pôvodný text explicitne hovoril o zlate Ofaz, pričom jeho zachované znenie je výsledkom haplografie (výпустky opakujúceho sa výrazu $\zeta\lambda\alpha\tau\omicron$). Takýto návrh by ale nebol nutný ani osožný.

dov preklad Dan 10, 5 obsahuje zložený výraz златомъ аѳазъ a archaický parimejný (tzv. Cyrilov) preklad výraz зла̇ аѳазомъ (Jevsejev 1905, s. 136). Ďalšie odchýlky možno vysvetliť ako výsledok písárskych chýb (najmä pridanie, zámena a vypustenie litery), ktoré boli sčasti zapríčinené aj nezrozumiteľnosťou už existujúcej skomoleniny.

Ofazská interpretácia sa ukazuje ako produktívna aj po obsahovej stránke. Ako najspoláhlivejší sa javí záver, že najbližšie k archetypu mala Vašicova interpretácia (Vašica 1966a, s. 122) pri prvom spôsobe segmentácie: 1. „Vyskúšal ťe Staviteľ jako stříbro“ a 2. „a jako zlato z Ofazu slavně ťe zjevil“. Žiada sa v nej však nanovo určiť biblické odkazy: $\text{Исходяи та зиждатель прѣславнѣ бже сьребро}$ (Ž 65, 10), и бже злато аѳазъ свѣтъла/свѣтъло (Dan 10, 5) та бви въ мѣчениихъ, славыне. Rozdelenie zmienok o striebre a zlate do dvoch samostatných myšlienok a biblických odkazov sa javí ako vhodné aj v kontexte biblických výkladov Teodoreta z Kýru. Prirovnanie Dimitrových skúšok ku skúšaniam striebra odkazuje na verš Ž 65, 10, čím sa anticipuje myšlienka o Božom zámere ukázať opravdivú zbožnosť prostredníctvom dopusteného utrpenia (Interpretatio in Psalmos. Interpr. Psalmi LXV. Vers. 10, PG LXXX, s. 1368). Na to nadväzuje zmienka o ukázaní Dimitra vo svetle prostredníctvom umučenia, obsahujúca prirovnanie jeho svetlosti k ofazskému zlatu; najsvetlejšiemu⁷¹ a najčistejšiemu zlatu (In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492), ktoré sa v Dan 10, 5 podieľa na utváraní obrazu svetlej bytosti z Danielovho videnia (Dan 10, 5 – 6). Vzhľadom na biblicko-exegetické súvislosti sa ukazuje ako vhodné rozšíriť Vašicov výklad o explicitnú zmienku o svetle či jase: jeho preklad príslovky свѣтъло ako *slavně* zodpovedá prenesenému významu východiskového slova (SS, s. 596; porov. SJS IV, s. 37 – 38), zaniká v ňom však optická metaforika nadväzujúca na Dan 10, 5. V tomto kontexte sa žiada pokúsiť sa nájsť odpoveď na otázku, či na mieste výrazu $\text{свѣтъла/прѣсвѣтъла/свѣтъло/свѣтъло}$ pôvodne stálo adverbium, adjektívum stredného rodu alebo adjektívum mužského rodu. Keby išlo o neutrálne adjektívum rozvíjajúce substantívum злато , v časti *zjavenie* by nebolo zreteľne vymedzené tertium comparationis. Pri výbere spomedzi zostávajúcich možností sa zdá byť relevantným práve porovnávací základ vyjadrený týmto výrazom,⁷² resp. tiež gréckym

⁷¹ T. j. najjasnejšiemu, najžiarivejšiemu či najjagavejšiemu.

⁷² Pre slovníkový výklad pozri: SS, s. 597, 550; SJS IV, s. 37 – 38; SJS III, s. 478.

adjektívom λαμπρός (Theodoret vo výklade Dan 10, 5 používa superlatívum λαμπρότατος);⁷³ v danom kontexte: ‚vydávajúci/šíriaci svetlo, žiaru, jas‘. (Kým vo výklade Dan 10, 5 sa má na zreteli fyzický jas, v analyzovanom tropári ide o duchovné, netelesné svetlo.) Súvis so Ž 65, 10 predpokladá, že interpretovaná pasáž poukazuje na ľudské (Dimitrove) kvality (to, že je zdrojom takéhoto svetla), ktoré sa mali stať zjavnými prostredníctvom dopusteného umučenia. Vzhľadom na to možno sformulovať predpoklad, že na zodpovedajúcom mieste KD pôvodne stálo adjektívum mužského rodu: **ⲃⲕⲟⲓⲉ ⲁⲗⲁⲧⲟ ⲁⲫⲁⲣⲗ ⲥⲱⲉⲧⲃⲗⲁ ⲧⲁ ⲃⲱⲓ ⲅⲗ ⲙⲉⲛⲱⲛⲓⲛⲗⲗⲱⲥ, ⲥⲗⲁⲱⲃⲛⲉ.**

⁷³ Theodoretus (Cyrenensis Episcopus): In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, c. d., col. 1492.

Obraznosť v širších literárnych súvislostiach

Obraz Bohorodičky ako prútu v bohorodičníkoch tretej a ôsmej piesne (biblické, patristické a hymnografické kontexty)⁷⁴

Bohorodičník tretej piesne KD hovorí o tom, že ohnivý rozum, Izaiáš, poučil prečistú Bohorodičku, že je Jesseho prút, z ktorého rozkvitol kvet (Iz 11, 1; porov. Rim 15, 12) pre blahoverných, odháňajúci každý pach smrdu-tý a prababí: „ОГНЕНЪИ ОУМЪ ИСАИЪ · НАУЧИ ЖЪЗЛЪ ТА ИОСЪОВЪ · ПРЪУИСТАЪ ПРОЦВЪТЪШЪ · ЦВЪТЪ БЛАГОВЪРНЪИМЪ · ПРОГОНАЩЪ ВСЪН ВОИЪ · СМРАДЪНИЖЪ И ПРАВАВЪНИЖЪ“ (rekonštrukcia sa opiera o Matejko 2004, s. 177 s korekciou podľa tamže, s. 114 – 115; pozri tiež Dorotej 1985, s. 125; textové varianty Matejko 2004, s. 78). V bohorodičníku ôsmej piesne sa o Bohorodičke píše, že sa zjavila ako prút veľkňaza Árona (Nm 17, 8/23; Heb 9, 4) a zažiarila všetkým podivuhodnou obetou, posvätné privádzajúcou do svätyně svätých, premúdro, nie raz podľa zákona samotného kňaza, ale množstvo veriacich (Heb 9, 7; 4 – 28) k Božej dokonalosti: „ЖЪЗЛЪ АРОНЪ ТЪВИ СЪ ДЪВО · АРХИИЕРЪА ВЪСИТЪВЪШИ · ВСЪМЪ СТРАНЪНО СЪЩЕ ПОЖРЕНИЕ · СВАЩЕНЪНО ВЪВОДАЩЕЕ ВЪ СВАТАЪ · СВАТЪИХЪ ПРЪМЪДРО · НЕ ЕДИНОЖЪ ЗАКОНЪНО ИЕРЪА ЕДИНОГО · НЪ МЪНОЖЪСТВО ВЪРЪНЪИХЪ НА БОЖИЕ СЪВЪРЫШЕНИЕ (rekonštrukcia sa opiera o Matejko 2004, s. 177 s korekciou podľa tamže, s. 114 – 115; textové varianty tamže, s. 78). Oba tropáre sa spájajú so zásadnými interpretačnými problémami. Ich prekladová parafráza a identifikované biblické odkazy odrážajú prístupy, ktoré sú výsledkom poznávacieho procesu zachyteného v nasledujúcej časti monografie. Kapitola sa ďalej zameriava na identifikáciu intertextovej spätosti týchto pasáží so súvisiacimi biblickými veršami, patristickou literatúrou a tiež ďalšími slovanskými a byzantsko-gréckymi hymnografickými pamiatkami.

⁷⁴ Kapitola čerpá zo štúdie Braxatoris 2020, ktorej závery značne rozširuje a koriguje.

Odkaz na Iz 11, 1 v bohorodičníku tretej piesne, ktorý identifikoval už A. Voronov a J. Vašica (Voronov 1878, s. 151; Vašica 1966a, s. 120), nevyvoláva pochybnosti. V tomto biblickom verši sa píše, že vyrastie prút z koreňa Jesseho a kvet z jeho koreňa vyjde („Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ/Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται“; Rahlfs 1979, II, s. 581; Swete 1905, s. 121). Možno však dať do pozornosti aj porovnanie s Rim 15, 12, podľa ktorého opäť Izaiáš hovorí, že bude koreň Jesseho a ten, čo povstane vládnuť nad národmi, v neho národy budú dúfať: „καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει Ὅτι ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν“ (Nestle – Aland 2012, s. 512). Ďalších relevantných biblických kontextov sa dotkne neskorší text.

Čo sa týka prekladu tropára, J. Vašica volí nasledujúce riešenie: „Ohnivý rozum Izaiášův tě poučil, přečistá, žes prut Jeseův, květ vykvetlý pro lidi bohabojné, zapuzující všeliký zápach smrdutý a prabábský“ (Vašica 1966a, s. 120 – 121). Pasívna konštrukcia „květ vykvetlý“ by mala byť ekvivalentná s aktívnou konštrukciou „květ, jenž vykvetl“. Ďalšou špekulatívnou možnosťou je interpretácia: „prut (...), květ vykvetlý“ v zmysle * „prut (...), jenž vykvetl květ“, ktorá ale naráža na otázku, či je prípustné spojenie *prut vykvetlý* s objektom v akuzatívne. Ak máme vychádzať zo zásady, že „-l-deverbální adjektiva nemohou mít přímý předmět, zatímco -l-participia mohou: *rozbilý vázu × rozbil vázu“ (Karlík – Migdalski 2017), otázku musíme zodpovedať záporne. Oproti tomu slovanské процвѣтъши (vo viacerých textových variantoch) predstavuje tranzitívnu formu aktívneho príchastia minulého času, čomu zodpovedá aj Jakobsonov preklad: „Isaiah, the fiery mind, taught: Thou, the most Pure, art a rod of Jesse that for those of good faith hath bloomed the blossom which drives out all the stinking odor left from the original mother” (Jakobson 1985a, s. 286). Zdá sa, že stsl. процвѣсти predstavuje tranzitívne verbum, resp. že azda ide o výsledok jazykovej interferencie; tieto predpoklady si vyžadujú poznatky o obdobnom stave v iných textoch. V nasledujúcej časti tejto kapitoly sa na základe patristických prameňov zároveň overí možnosť označenia Bohorodičky nielen za prút, ale aj za kvet.

Ďalší problém predstavuje interpretácia a preklad bohorodičníku ôsmej piesne. V rukopisoch sa vyskytujú významné odchýlky: deverbatívne substantívum пожрѣние; пожрѣние ‚obeť, obeta‘ variuje s výrazmi порождение; порож(д)ение; пороженье; порождение; порожениемъ ‚rôdod‘ a i.

(pozri nižšie), adjektívny tvar *странъно; стран'но; страна* ,neobyčajné; podivuhodné‘ variuje s výrazom *страшьно, страшно* ,úžasné, vzbudzujúce bázeň‘, číslovka *ѣдинойѣ* vo forme *ѣдиною, единойѣ, едино* ,raz‘ variuje so zámenom *единого, единого* ,samého, samotného‘ (Matejko 2004, s. 78). A. Voronov (1878, s. 153) navrhol čítanie prvého výskytu zámena *единого* v GIM Sin. 160 v zmysle „*ѣдиною*“ a identifikoval odkaz na Heb 9, 7, podľa ktorého do druhého stánku vchádza len raz do roka sám veľkňaz, ale nie bez krvi, ktorú prináša za seba a za nevedomosti ľudu: „*εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἁπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς, οὐ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*“ (Nestle – Aland 2012, s. 670). J. Vašica (1966a, s. 123) na danom mieste číta zrejme *страшьно порождение* a pasáž prekladá takto: „Ty, Panno, ses zjevila jako žezlo Árona velekněze a zazářila jsi všem svým úchvatným porodem a uvádíš do svatyně svatých posvátně a moudře ne jednoho, ale množství věřících k Boží dokonalosti.“ Interpretácia pisára, ktorý zvolil variant *порождение*, sa pritom nemusí týkať pôrodu (v tomto zmysle vykladá význam daného slova aj Slovník jazyka staroslověnského; SJS III, s. 176; s exemplifikáciou z KD), ale toho, ktorý sa zrodil z Bohorodičky, jej dieťaťa, resp. plodu či potomka. I. Sreznevskij definuje *порождение* ako „*порождение, дитя*“, pričom ako exemplifikát uvádza aj „*Софрина порождения, Вѣра и Надежда и Любви*“ z „*Min 1096 г. (сент.) л. 42*“ (Sreznevskij 1893, col. 1210; pasáž som identifikoval v rukopise RGADA 381, 84, f. 106r). Podobne Slovník staroruského jazyka definuje popri primárnom význame „*действие по гл. породить*“ (a prenesenom význame „*возрождение, обновление*“) sekundárny význam slova *порождение*: „*порождение, то, что порождено чем-л.*“, ku ktorému uvádza grécke ekvivalenty *γέννημα* ,potomok, plod‘ a *τά κνήματα* ,plody‘ (Krysko 2004, s. 219 – 220) Tomuto výkladu zodpovedá aj Jakobsonov preklad „*offspring*“, ,dieťa, potomok‘ (Jakobson 1985a, s. 292; pozri tiež nižšie). Obdobný význam (absentujúci v SJS III, s. 648 – 649) nesie aj substantívum *рожество, рожд(д)ство* v irmose ôsmej piesne Kánonu na Zosnutie Bohorodičky od Jána Damaského, resp. ďalších kánonov vrátane KD (Hannick 2006, s. 140; Matejko 2004, s. 154), kde zodpovedá gréckemu variantu *τόκος* (Eu 141, s. 100; MR VI, s. 418; MR II, s. 174; MR III, s. 669). Grécky variant popri primárnom význame ,pôrod‘ nesie (okrem iného) aj sekundárny význam ,dieťa, plod, potomok‘ (Dvoreckij 1958b, s. 1634; pozri aj Panczová 2012, s. 1209). Obdobné významy má aj

substantívum роженіе (porov. Sreznevskij 1893, cols. 143 – 144), ktoré sa v hymnografii vyskytuje ako slovanský preklad gréckeho γένος ‚narodenie, dieťa, potomok, potomstvo, semeno, produkt, plod a i.‘ (porov. Dvoreckij 1958a, s. 330; pozri aj Panczová 2012, s. 305): pozri napr. druhý tropár ôsmej piesne Kánonu na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota v gréckej (MR II, s. 226) a slovanskej verzii (GIM Sin. 161, f. 183v; RGADA 381, 91, f. 125v; RGADA 381, 92, f. 148v).⁷⁵

Pri zmienke o Áronovom prúte či žezle J. Vašica identifikuje odkaz na Ex 7, 10 (1966a, s. 123), kde sa hovorí o tom, že Mojžiš a Áron vošli pred faraóna a jeho služobníkov a robili tak, ako im prikázal Pán, a Áron hodil svoju paličku pred faraóna a pred jeho služobníkov a ona sa premenila na veľkého hada: „εἰσῆλθεν δὲ Μωϋσῆς καὶ Ααρων/Ἀαρὼν ἐναντίον Φαραω/Φαραὼ καὶ τῶν θεραπόντων αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν οὕτως, καθάπερ ἐνετείλατο αὐτοῖς κύριος/Κύριος· καὶ ἔρριψεν Ααρων/Ἀαρὼν τὴν ῥάβδον ἐναντίον Φαραω/Φαραὼ καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ, καὶ ἐγένετο δράκων“ (Rahlfs 1979, s. 96, Swete 1901, s. 116). Tento had podľa nasledujúcich dvoch veršov Ex 7 požral hadov z palíc egyptských mudrcov a čarodejníkov: „συνεκάλεσεν δὲ Φαραω/Φαραὼ τοὺς σοφιστὰς Αἰγύπτου καὶ τοὺς φαρμακοὺς,· καὶ ἐποίησαν καὶ οἱ ἐπαιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις/φαρμακίαις αὐτῶν ὡσαύτως; καὶ ἔρριψαν ἕκαστος τὴν ῥάβδον αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο δράκοντες· καὶ κατέπιεν ἡ ῥάβδος ἡ Ααρων/Ἀαρὼν τὰς ἐκείνων ῥάβδους“ (Rahlfs 1979, s. 96, Swete 1901, s. 116). R. Jakobson rekonštruje единой и страшною силой порождение (Jakobson 1985a, s. 293) a bohorodičník prekladá takto: „Thou, O Virgin, appearedst as the rod of Aaron, the high priest, lighting Thy hallowed offspring who is awesome to everyone and who most wisely introduceth into the Holy of Holies not only once — according to the law — the priest alone, but henceforth the multitude of the faithful, toward the divine perfection“ (tamže, s. 292). Vo vzťahu k biblickým odkazom treba pred Vašicovou mienkou nepochybne uprednostniť Voronovov výklad, ktorý je, ako to explicitne sformuloval Ľ. Matejko (2004, s. 115; pozri tiež Dorotej 1985, s. 125), spätý s tým, že „podľa starozákonného zvyku mohol do chrámovej svätyne vstúpiť iba veľkňaz a iba raz do roka, aby priniesol obeť za hriechy ľudu (Žid 9,7)“, zatiaľ čo „veľkňaz, ktorého porodila Mária, sa však sám stal *neobyčaj-*

⁷⁵ RGADA 381, 131 (Iľjova kniha), f. 55v obsahuje odchodnú lexému.

nou obetou (preto странною пожрение) a vďaka nej vstupuje do svätyne svätých už nie iba kňaz, ale množstvo veriacich a *nie iba raz do roka* (preto не единожды). Zmienka o Áronovom prúte hovorí o tom, že Bohorodička „porodila veľkňaza všetkým ľuďom (t. j. nie iba ľudu Izraela)“ (tamže).⁷⁶ Zároveň odkazuje na starozákonný príbeh z Nm 17, 8 (resp. v inej numerácii 17, 23), ktorý hovorí o tom, ako „Mojžiš ustanovil svojho brata Árona za veľkňaza“; „keď sa proti tomu ozvalo reptanie, zozbieral žezlá všetkých izraelských rodov a Áronovo vypučalo, čím sa prejavila Božia vôľa a veľkňazstvo Mojžišovho brata sa potvrdilo“ (tamže): „καὶ ἐγένετο τῇ ἐπαύριον καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς καὶ Ααρων/Ααρὼν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου(,) καὶ ἰδοὺ ἐβλάστησεν ἡ ῥάβδος Ααρων/Ααρὼν εἰς οἶκον Λευι/Λευεί(,) καὶ ἐξήνεγκεν βλαστὸν καὶ ἐξήνθησεν ἄνθη καὶ ἐβλάστησεν κάρυα“. A stalo sa na druhý deň, že Mojžiš a Áron vošli do stánku zmluvy, a hľa, vypučal prút Áronov v dome Léviho a vydal výhonok a zakvitol kvetmi a zarodil orechy“ (Rahlfs 1979, s. 246; Swete 1901, s. 294).

Oba bohorodičníky prepájajú starozákonný a novozákonný kontext. Zasadenie obrazov Áronovho prútu a prútu z Jesseho koreňa do širších súvislostí Biblie, patristickej literatúry a slovanskej a gréckej hymnografie odhaľuje ich vzájomnú previazanosť. Ako konštatuje M. Jovčeva v spojitosti s irmosom siedmej piesne Kánonu na počesť Bohorodičky na piatok od Klimenta Ochridského, symbolika prútu nesie komplexný zmysel a odkazuje k viacerým témam Starého zákona, ktoré korešpondujú s rôznymi novozákonnými obdobami (Jovčeva 2019, s. 130; k symbolike prútu a jej textovým východiskám pozri tiež Kräster 2003, s. 198 – 199). V tejto súvislosti výskumníčka spomína Áronov prút z Nm 17, 1 – 9 a jeho interpretácie, ktoré sú späté s vtelením Krista a jeho ukrižovaním (Jovčeva 2019, s. 130), resp. i s jeho zmŕtvychvstaním (tamže, s. 131). Na ekleziologickej a sakramentárnej úrovni uvádza výklad spätý s Kristom ako veľkňazom Cirkvi a hojnosťou Božej milosti v nej (tamže). S odkazom na vybrané vedecké pramene konštatuje, že v neskoršej exegetike sa obraz Áronovho prútu presadzuje ako prototyp Bohorodičky, ktorej rodičia boli neplodní; prút zároveň predstavuje

⁷⁶ Rola sprostredkovateľky vstupu do svätyne svätých interferuje aj s príbehom z tzv. Jakubovho protoevanjelia 7 – 8 (Amann 1910, s. 204 – 212), ktorý patrí k naratívny východiskám sviatku Vstupu Bohorodičky do chrámu.

aj historickú paralelu k palici Jozefa Nazaretského.⁷⁷ Vypučanie a zakvitnutie sa podľa nej spájajú so zázrakom vtelenia Krista a so sprostredkovateľskou úlohou Bohorodičky. M. Jovčeva pokračuje, že druhú, implicitnejšiu sémantickú rovinu prútu formujú štyri zázraky v knihe Exodus (Ex 4, 2 – 4; 7, 8 – 12; 14, 15 – 31; 17, 1 – 7: dva príbehy s Mojžišovou a Áronovou palicou, ktoré sa premenili na hadov, záchrana Izraelitov pred faraónom pomocou Mojžišovej palice a tečúca voda zo skaly na púšti); autorka uvádza aj christológické interpretácie týchto príbehov, ktoré nachádzajú svoje uplatnenie aj v byzantskej hymnografii (tamže, s. 131 – 132). Napokon uvádza aj tretiu rovinu späť s odkazom k prorocktvu o Jesseho kmeni (Iz 11, 1 – 2), pri výklade ktorého podľa nej exegéti stotožňujú vetvu s Bohorodičkou a kvet s Kristom (tamže, s. 132; o podrobnejšiu analýzu sa pokúsi text nižšie). J. Olkinuora (2015, s. 82) zdôrazňuje komplexitu typológie prútu v hymnografickom korpuse. Pripomína, že podľa Heb 9, 4 archa zmluvy obsahovala Áronov prút; tú spája so zázračným kusom dreva, z ktorého sa podľa Ex 7 stal veľký had (tamže, s. 82 – 83). V neskoršom kresťanskom myslení však podľa neho v daných súvislostiach začala dominovať udalosť z Nm 17: zázračné vypučanie Áronovho prútu, ktoré sa chápe ako predobraz Vtelenia. Obraz prútu považuje za dobrý príklad zložitosti exegetických metód v hymnografii; odvoláva sa totiž na viacero starozákonných tém: strom poznania dobra a zla, Áronova palica a prút z Jesseho koreňa má viacero novozákonných náprotivkov: narodenie Márie z neplodnej ženy, narodenie Krista z panny a kríž (tamže, s. 85). Autor konštatuje, že subtílné odkazy môžu navzájom prepájať niekoľko udalostí, dokonca aj v rámci Starého zákona, a vytvárať slovnú mozaiku viacerých štruktúr s krížovými odkazmi (tamže, s. 85).

Ďalší text sa zameria primárne na motív Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa, na ktorý bude navrstvovať niektoré ďalšie rozmery a kontexty obrazu Bohorodičky ako prútu. K biblickým východiskám bohorodičníka tretej piesne KD patrí už citovaný verš Iz 11, 1, podľa ktorého vyrastie prút z koreňa Jesseho a kvet z jeho koreňa vyjde, a tiež Iz 11, 10, podľa ktorého v ten deň bude koreň Jesseho, povstane vládnuť nad národmi, budú v neho dúfať národy a jeho príbytok bude slávny: „καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσοῦ/ Ἰεσοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν(.)

⁷⁷ S ktorou boli podľa parabiblických textov spojené zázraky počas výberu uchádzačov o ruku Panny Márie; pozri najmä tzv. Jakubovo protoevanjelium 8 – 9: Amann 1910, s. 212 – 218.

καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμή“ (Rahlfs 1979, II, s. 581, Swete 1905, s. 122). Tieto verše treba vnímať v širšom kontexte danej prorockej knihy. V jej 9. kapitole sa opisuje návrat Židov zo zajatia, späť s narodením chlapčeka či syna, disponujúceho veľkou mocou (ἀρχή); v kapitolách 10 – 11 sa osud zachráneného zvyšku Izraela spája s prútom z Jesseho koreňa, na ktorom spočinie duch Pánov: duch múdrosti a rozumu, duch rady a sily, duch poznania a bohabojnosti [...], ktorý bude vládnuť⁷⁸ nad národmi a ony v neho budú dúfať (porov. Vevurko 2013, s. 817, 826). Ďalšiu pasáž odkazujúcu na slová z Izaiáša nájdeme v už citovanom verši Rim 15, 12, podľa ktorého opäť Izaiáš hovorí, že bude koreň Jesseho a ten, čo povstane vládnuť nad národmi: v neho národy budú dúfať (Nestle – Aland 2012, s. 512). Na eschatologické rozmery Izaiášových slov nadväzuje Zjavenie Jána 5, 5: „[...] μὴ κλαῖε ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα ἡ ρίζα Δαυὶδ [...]“ „[...] Neplač, hľa, zvíťazil Lev z kmeňa Júdovho, koreň Dávidov [...]“ (Nestle – Aland 2012, s. 746). Biblické verše, späté s bohorodičníkom ôsmej piesne KD a s ďalšími hymnografickými pamiatkami, ktorých sa dotkne nasledujúci text, nájdeme v Nm 17, 5 (v inej numerácii 17, 20): „καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐὰν ἐκλέξωμαι αὐτόν ἡ ράβδος αὐτοῦ ἐκβλαστήσει [...]“ „a bude človek, ktorého si vyvolím, prút jeho vypučí [...]“ (Rahlfs 1979, s. 246; Swete 1901, s. 294) a ďalej v Nm 17, 8/17, 23 a Heb 9, 4, ktorých citáty sa uvádzajú vyššie. Z ďalších súvisiacich biblických veršov možno uviesť Gen 49, 10, podľa ktorého mal Júdov kmeň vládnuť až do príchodu Mesiáša národov (výklad Theodoreti episcopi Cyrensis Quaestiones in Genesim, Cap. XLIX, PG LXXX, col. 217; Lopuchin 1904, s. 265 – 266): οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα/Ἰούδα(,) καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ(,) καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν (Rahlfs 1979, I, s. 82; Swete 1901, s. 99). K interpretačnému potenciálu týchto pasáží sa vráti záver kapitoly.

S veršom Iz 11, 1 sa spájajú prekladové problémy, ktoré budú zasahovať aj do úsilia o interpretačné uchopenie naň nadväzujúcej ranej slovanskej hymnografickej tvorby. Už interpretácia hebrejského textu:

יְהִי עֲצָתְךָ מִן הָעֵץ, וְיִשְׁרָץ מִן הָעֵץ.⁷⁹

otvára predovšetkým otázky o vhodnom preklade slov עֲצָתְךָ (nê-šer), עֵץ (gê-za‘) a יִשְׁרָץ (ḥō-šer), ktoré azda predstavovali východisko pre výrazy

⁷⁸ K prekladovým variantom pozri Vevurko 2013, s. 662.

⁷⁹ Athias – Leusden – Simonis – Hooght – Hahn 1831, s. 676.

ἄνθος, ῥίζα a ῥάβδος zachované v Septuaginte.⁸⁰ Slovo קֶצֶר (v LXX ἄνθος, t. j. kvet) nesie význam vetva, prípadne výhonok (Gesenius – Tregelles 1859, s. DLXIV). Hieronym upozorňuje,⁸¹ že vďaka „zvláštnej vlastnosti“ hebrejčiny je v tomto slove skryté toponymum Nazaret. O preklade v zmysle vetvy sa zmieňuje aj Ján Zlatoušty (Ioann Zlatoust 1900, s. 128; CPG 4416, s. 520). Výraz קֶצֶר (v LXX ῥίζα, t. j. ‚koreň‘) niektorí interpretujú ako ‚peň‘, na čo rovnako upozorňuje Ján Zlatoušty (tamže, s. 127 – 128); jeho význam pritom môže predstavovať ‚kmeň‘ (Gesenius – Tregelles 1859, s. CLXVI; Frey 1819, s. 934). Napokon קֶצֶר (v LXX mu zodpovedá viacznačné slovo ῥάβδος, t. j. ‚palica, prút, žezlo, výhonok‘; pozri Taylor – Lust – Eynikel – Hauspie 2009, s. 480) zrejme v hebrejčine nesie obdobné významy ako v gréčtine (Gesenius – Tregelles 1859, s. CCLXXIII). Čo sa týka interpretácie gréckeho textu autormi slovanských textov, za ἄνθος sa spravidla kladie ЦВѢТЪ, za ῥίζα κορηνή a za ῥάβδος жезлъ (жезлъ/жезълъ/жзълъ), t. j. ‚palica, prút alebo žezlo‘ (SS, s. 221; SJS I, s. 618; dodatky SJS V; Sreznevskij 1893, col.;⁴⁶² Avanesov 1990, s. 272).

Pri hľadaní odpovede na otázku, či Bohorodičku možno stotožniť s prútom aj kvetom, ako to zrejme plyní z prekladu J. Vašicu (1966a, s. 120 – 121; „prut Jeseův, květ vykvetlý pro lidi bohabočné“), poskytujú oporu patristické pamiatky. V tabuľke nižšie sa uvádzajú niektoré exegetické riešenia cirkevných otcov: Justína Mučeníka,⁸² Irineja Lyonského,⁸³ Hippolyta Rímskeho,⁸⁴ Efréma Sýrskeho,⁸⁵ Cyrila Alexandrijského,⁸⁶

⁸⁰ Hebrejský text sa pritom v čase vzniku LXX vyznačoval azda podobnou mierou rozkolísanosti ako jeho grécke preklady, pričom LXX by mohol predstavovať i preklad jednej z jeho archaických redakcií (porov. Alexejev 2007, s. 215; Vevurko 2013, s. 159).

⁸¹ Epistola LVII (c) Ad Pammachium. De optimo interpretandi. PL 22, col. 574.

⁸² Výklad ῥάβδος v zmysle Bohorodičky, ἄνθος v zmysle Krista a ῥίζα v zmysle ich pôvodu: Apologia I pro Christianis, 32, PG VI, cols. 379 – 380. Výklad ῥάβδος aj ἄνθος ako Krista Dialogus cum Tryphone Judaeo 86; 87; 126; PG VI, col. 681; 683 126, col. 769.

⁸³ Christologická interpretácia ῥάβδος a ἄνθος Contra Haereses. Lib. III. Caput IX, 3. PG VII, col. 871; ostatné výklady The Demonstration of the Apostolic Preaching 59. Robinson 1920, s. 59.

⁸⁴ Demonstratio de Christo et Antichristo VIII, PG X, col. 735 – 736.

⁸⁵ Jefrem Sirin 1912, s. 344.

⁸⁶ Commentarium in Isaiam prophetam, Lib. II. Tomus 1, Cap. XI. Vers. 1-3. PG LXX, cols. 309 – 312.

Teodoreta z Kýru,⁸⁷ Bazila Veľkého,⁸⁸ Jána Zlatoústého,⁸⁹ Hieronyma⁹⁰ a Jána Damaského⁹¹.

⁸⁷ Výklad *ῥάβδος* Interpretatio in Psalmos, Psal. CIX Vers 2, PG LXXX, cols. 1769 – 1770. Výklad *ῥίζα* podľa Theodori oratio ad eos, qui in Euphratesia et Osroena regione, Syria, Phoenicia et Cilicia vitam monasticam degunt, PG VIII, cols. 1427 – 1428.

⁸⁸ Commentarius in Isaiam Prophetam Cap. XI. et XII Capitis Isaiæ Vers 10, PG XXX, cols. 553 – 554. Výklad *ῥίζα* aj podľa Commentarius in Isaiam Prophetam Cap V Vers. 21 PG XXX, col. 415 – 416.

⁸⁹ V jeho diele sa uvádza výklad *ῥάβδος*: 1) v zmysle Krista: In Matthaëum Homilia IV, PG LVII, col. 43; 2) v zmysle Krista ako netelesne vzišlého výhonku: In illud Pater si possibile est transeat a me calix iste, etc., PG LI, col. 57; Ioann Zlatoust 1900, s. 127 – 128 (CPG 4416, s. 520); 3) v zmysle Krista a jeho kráľovstva: Contra Judæos et gentiles, quod Christus sit deus, PG XLVIII, col. 815; 4) v zmysle Bohorodičky: Contra haereticos et in sanctam Deiparam, PG 59, col. 712; 4) v zmysle žezla moci v Expositio in Psalmum CIX, PG LV, cols. 269 – 267; Ioann Zlatoust 1900, s. 127 – 128 (CPG 4416, s. 520). Výklad *ἄνθος* v zmysle 1) vetvy, nevädnuceho kvetu Kristovho príchodu: Ioann Zlatoust 1900, s. 127 – 128 (CPG 4416, s. 520); 2) Krista: Contra haereticos et in sanctam Deiparam, PG LIX, col. 712. Výklad *ῥίζα* 1) v zmysle ľudského pôvodu a podstaty Krista: In Matthaëum Homilia IV, PG LVII, col. 43; Ioann Zlatoust 1900, s. 127 – 128 (CPG 4416, s. 520); 2) v zmysle pôvodu (kmeňa a domu) Dávda a Krista: Contra Judæos et gentiles, quod Christus sit deus, PG XLVIII, col. 815.

⁹⁰ Epistola LVII (c) Ad Pammachium. De optimo interpretandi. PL 22, col. 574.

⁹¹ Výklad *ῥάβδος* podľa Expositio Fidei Orthodoxae, Lib. IV., Cap. XIV, PG XCIV, cols. 1155 – 1156; Homilia in Nativitatem B. V. Mariae, 3 PG XCVI cols. 663 – 664. Výklad *ἄνθος* podľa Expositio Fidei Orthodoxae, Lib. IV., Cap. XIV, PG XCIV, cols. 1155 – 1156; Homilia in Nativitatem B. V. Mariae, 3 PG XCVI cols. 663 – 664. Výklad *ῥίζα* podľa Expositio Fidei Orthodoxae, Lib. IV., Cap. XIV, PG XCIV, cols. 1155 – 1156. Odkaz na Nm 36, 7.

	Justín Mučeník	Irinej	Hippolitos	Efrén Sýrsky	Cyril Alexan- drijský	Teodoret z Kýru	Bazil Veľký	Ján Zlatoústý	Hieroným	Ján Damaský
ῥάβδος	Kristus/ Bo- horodička	Kristus/ pôvod Bo- horodičky a Krista (Jesse)/ znak vlády	Kristus	Bo- horodička a Jozef	Kristus v tele/palica ako symbol kráľovstva	žezlo moci	žezlo moci	Kristus/Bo- horodička/ Kristus ako netelesne vzišlý výho- nok/Kristus a jeho kráľovstvo/ žezlo moci		Bohorodička (z rovnakého kmeňa ako Jozef)
ἄνθος	Kristus	Kristus/ jeho telo, ktoré vzišlo z Ducha	Kristus vo svete	Kristus ako výho- nok	rozkvitnutie ľudskej prírodnosti do neporuše- nosti, vôňa poznania Boha	Kristus	Kristov príchod	vetva, neväd- núci kvet Kristovho príchodu/ Kristus	Naza- ret, netzer	Kristus (ako „bohohy- postázny“ kvet)
ῥίζα	pôvod Bo- horodičky a Krista			pôvod Bo- horodičky, Jozefa a následne Krista	vtelenie Boha, zjednotenie božskej a ľudskej podstaty	ľudský pôvod a pod- stata Krista	ľudské v Kris- tovi spojené s bož- ským	ľudský pôvod a podstata Krista/pôvod (kmeň a dom) Dávida a Krista		kmeň pôvodu Bo- horodičky, Jozefa a Krista

Ako vidno, diela cirkevných otcov pripúšťajú stotožnenie ῥάβδος s Kristom aj Bohorodičkou, zatiaľ čo v prípade ἄνθος je interpretačná variabilita omnoho nižšia a spojenie s Bohorodičkou, zdá sa, nedovoľuje. K totožným záverom dospel na základe spracovania obsahu vybraných pasáží patristických textov P. Ladouceur:⁹² „There is no event or person from the Old Testament which prefigures Christ or the Mother of God, but rather a prophecy expressed in symbolic terms, and it is in this sense that the Fathers interpreted this text from Isaiah, identifying the Virgin Mary with the stem or rod which grows from the root of Jesse and Christ with the flower“ (Ladouceur 2006, s. 40). Jeho výskum zároveň naznačuje, že z chronologického hľadiska skoršia bola christologická interpretácia obrazu prútu, ku ktorej sa neskôr pridružil mariologický výklad v diele Irineja Lyonského a neskorších autorov (tamže, s. 39). Motív kvetu však v daných súvislostiach zostáva vyhradený pre Krista.

⁹² Autor sa zameria na menší počet patristických pamiatok, časť ktorých nezachytáva vyššie umiestnená tabuľka. Bližšie Ladouceur 2006, s. 38 – 40.

Motív Bohorodičky ako prútu v slovanskej hymnografii

Nasledujúci text sa zameria na identifikáciu podôb motívu Bohorodičky ako prútu v originálnych, parafrastických a prekladových slovanských hymnografických textoch a v ich grécko-byzantských východiskách.⁹³ Doterajšie zistenia sa pokúsim overiť na materiáli slovanskej prekladovej hymnografickej tvorby, resp. jej byzantských predlôh.⁹⁴ S vedomím istej fragmentárnosti výskumu a potreby zúplnenia výskumného záberu budem pracovať výhradne s východoslovanskými mineami a i. hymnografickými zborníkmi, ktoré mám v dispozícii v čase prípravy textu.

Z originálnych slovanských hymnografických textov rozvíjajúcich motív Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa možno uviesť prvý tropár šiestej piesne Kánonu na počesť uloženia rúcha a opasku Bohorodičky od Klimenta Ochridského: „Исѣиѣ жьзла та видѣвъ · прозавъша ис корене исѣѣова прѣвѣистаѣ · из негоже цвѣтъъ вес тѣла процвѣте и мира всего obnovi“⁹⁵, bohorodičnik prvej piesne v Službe na počesť prvoučiteľa Metoda od Klimenta Ochridského: „исѣиѣ та прозърѣ ис корене исѣѣова дѣо жьзль прозавъшаго. из негоже

⁹³ V citovaných úryvkoch literárnych pamiatok budem pracovne podčiarkovať slová, ktoré budú kľúčové pre interpretačné uchopenie týchto pasáží. Pre prehľadnosť a úsporu miesta budem v texte spravidla uvádzať len jeden (čo najzachovanejší a najarchaickejší) textový variant, pričom v poznámkach pod čiarou uvediem aj odkazy na tie iné zdroje, ktoré som mal v dispozícii v čase prípravy monografie. Hymnografických textov, v ktorých sa rozvíja spomínaný motív, existuje, prirodzene, viac, než sa mi aktuálne podarilo identifikovať. V prípade slovanských prekladových pamiatok pritom platí, že poznanie ich pomeru ku gréckym pôvodinám je nezriedka nutné už len z hľadiska ich jazykovej interpretácie (porov. Thomson 1986, s. 290 – 291), od ktorej sa odvíja aj porozumenie jej literárnych a i. aspektov. F. Thomson argumentuje v prospech používania kritických vydání originálnych gréckych textov (tamže). Takéto vydanie služobných mineí však neexistuje a preto sa tzv. Rímska minea (MR I – VI) dodnes javí ako kľúčový prameň pre výskum prekladových slovanských liturgických textov (Krivko 2010, s. 38).

⁹⁴ P. Ladouceur (2006, s. 11) identifikoval obraz Bohorodičky ako prútu (z Jesseho kmeňa, Dávidovho prútu) v sedemnástich pasážach mariánskych liturgických textov Východnej cirkvi, z toho jedenásť zmienok v službe na Narodenie Bohorodičky (8. september), štyri v službe na Vstup presvätej Bohorodičky do chrámu (21. november), jednu v službe na Pokrov presvätej Bohorodičky (1. október) a jednu v oktoichu (1. hlas). Táto kapitola má odlišný pramenný záber; jednak tým, že sa sústreďuje na slovanské hymnografické pamiatky a ich grécke východiská, a jednak tým, že spracúva množstvo nemariánskych textov, v ktorých sa rozvíja sledovaný motív.

⁹⁵ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 478. Text vydal G. Popov na základe južnoslovanských mineí (Popov 1988). Popri nich kánon obsahuje aj sviatočná minea RNB Sof. 386, ff. 30 v. – 33. Pozri Turilov 2012, s. 227.

ЛѢТОРАСЛѢ КРАСНА БЕСѢМЕНЕ ПРОЦВѢТЕ. ИСѢ МИРА СПСАА“,⁹⁶ bohorodičnĭk ôsmej piesne Kánonu na počest' arcistrátega Michala od Konštantína Preslavského: „Та дѣо прѣславьно· исаніе ЦВѢТА нарече · ЖЕЗЛЪ неоувадаѣць ПРОЦВѢТЬШЪ · СМРАДЪ грѣховьнзи прогонаць отъ насъ · БЛГОЖХАНІЕ земельнзимъ даѣць хвалацннмъ его и поѣцннмъ въсѣ ладъ“ a bohorodičnĭk jeho prvej piesne: „Ис КОРЕНЕ црѣска ПРОЗАВЪШИ бракоу неискоуьснана · црѣствоуѣцнн грѣхъ въ оудѣхъ моихъ · долоу съврѣзи прѣчѣтнаа · да арх҃гловомъ гласомъ възпнѣ тебѣ“.⁹⁷ Motív rozvíjajú trojpiesňové kánony z Konštantínovho veľkopôstneho cyklu: bohorodičnĭk tretej piesne kánonu na strelu („исаніа та дѣо. ис КОРЕНЕ ЖЕЗЛЪ ПРОЗАВШЕ. исевѣа чѣта. нарѣкова ве легласнѣи“) a bohorodičnĭk štvrtej piesne kánonu na štvrtok („ЖЕЗЛЪ тѣи ПРОЗАВЛА еси. ис КОРЕНЕ ПРСТА исееова. из негоже ПРОЦФТЕ бѣ нашъ. смра въсѣхъ. ѡганѣхъ прѣгрѣшениа нашего“) v šiesty týždeň pôstu (Popov 1985, s. 610; tamže, s. 614; Zaimov 1984, s. 199). Rozvíjajú ho Klimentove trojpiesňové kánony na predsviatok Narodenia Pána: druhý tropár ôsmej piesne kánonu druhého hlasu „Исанѣ та видѣ ЖЪЗЛА ПРОЗАВѢЖВЪША из КОРЕНЕ Давыдова прѣчѣстаѣ дѣво · из негоже ЦВѢТЪ възнѣ хѣ мира въсего ведѣи въ чѣнное црѣстве“⁹⁸ a tretí tropár siedmej piesne kánonu šiesteho hlasu: „Адаме ликуи · весели са Давыде съ въсѣми патриархъ · бѣо изиде из ваьшего КОРЕНЕ ЦВѢТЪ БЛГОЖХАНЪ · възмѣстѣлице бѣже прѣрадованаѣ дѣво“⁹⁹. Súvisiaci motív Áronovho prútu rozvíja prvý tropár piatej piesne Klimentovho Kánonu na Zosnutie Bohorodičky: „ЖЕЗЛЪ ПРОЗАВЪШИ · прописанъ дѣво ДАРОНОВЪ · иже бесѣмене ПРОЦВѢТЕ краснъ плодъ въ чрѣвѣ ти прѣчѣстнаа“¹⁰⁰ a bohorodičnĭk tretej piesne Kánonu na Vstup Bohorodičky do chrámu: „Ръци оубо Исаніе пррѣче възпнѣ. что ѣсть ЖЪЗЛЬ ПРОЗАВЪШИ ис КОРЕНЕ Дѣа“.¹⁰¹ V Il'jovej knihe v stichirách pred Narodením Krista (19. – 24. december) s abecedným akrostichom sa nachádza stichira so začiatkom: „Ис КОРЕНЕ ИОСЕОВА · ЖЪЗЛЪ прозабе марія · роди намъ спса миру въсемоу“ (RGADA 381, 131, f. 77v; Krysko 2005, s. 356).

⁹⁶ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 362. Prepis podľa rkp. GIM Chlud. 156 Moškova – Turilov 1998, s. 3 – 23. Popov 2001, s. 7 et pass; Christova-Šomova 2016, s. 135; Vereščagin 2001, s. 64.

⁹⁷ Text vydal S. Kožucharov (1983, s. 59 – 62).

⁹⁸ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 448; Popov 2013, s. 241.

⁹⁹ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 458; Popov 2013, s. 329.

¹⁰⁰ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 466; pozri aj Christova-Šomova 2016, s. 135; varianty Kostadinova 2004, s. 74; k odpisom Moškova – Turilov 1999.

¹⁰¹ Kožucharov 1991, s. 36; pozri aj Vereščagin 2001, s. 64

Sledovaný motív sa rozvíja v bohorodičniku štvrtej piesne **Kánonu na Narodenie Krista od Jána Damaského**: „Ρίζης φυεῖσα, τοῦ Ἰεσοῦ Παρθένε, / Ὅρους παρῆλθες, τῶν βροτῶν τῆς οὐσίας, / Πατρὸς τεκοῦσα, τὸν πρὸ αἰώνων Λόγον· / Ὡς ηὐδόκησεν, αὐτὸς ἐσφραγισμένην / Νηδὺν διελθεῖν, τῇ κενώσει τῇ ξένῃ“ (MR II, s. 665). Prekladonú parafrázu tohto kánonu, zachovávajúcu izosylabickú štruktúru (ináč jambického) originálu, napísal Konštantín Preslavský: „Мѣи двѣ иосѣова рода · прѣиде соущи оуставѣ ѡбъ · о҃чѣ прѣвѣчьное слово рожьши печатѣлѣна · и ѡрѣва про[ити] · оства пакъ · ꙗкоже възхотѣла.“¹⁰² Popri nej je vo východoslovanských mineách prítomný aj doslovný preklad kánonu: „Ис корене въздрастъши · иосѣова дѣвица · оуставѣ прѣшла ꙗси ѡловѣьскаго соущѣства · о҃чѣ рожьши прѣвѣчьное слово“.¹⁰³ V týchto mineách možno nájsť aj **ikos Kondaku na Narodenie Krista od Romana Sladkopevca**: „Ѣдема виφлеωμъ · отъвѣрзе придѣте видимъ · пицю въ таинѣ обрѣтохомъ · придѣте примѣмъ соущаѣ рѣискаѣ · въноутрь вѣртѣ · тоу ꙗви сѧ корень ненапоиенъ · прозѣваѣ отъпоущение · тоу обрѣте сѧ κλαδάзъ неископанъ · ꙗгоже пити давѣдъзъ древле въжада сѧ (2Sam 23,15) · тоу двѣа рожьшиѣа мѣаденица жажю оустави · абие...“;¹⁰⁴ v gréckom znení „Τὴν Ἐδὲμ Βηθλεὲμ ἤνοιξε * δεῦτε ἰδωμεν· * τὴν τρυφὴν ἐν κρυφῇ εὔρομεν * δεῦτε λάβωμεν * τὰ τοῦ Παραδείσου * ἔνδον τοῦ Σηλαίου. * Ἐκεῖ ἐφάνη ρίζα ἀπότιστος, * βλαστάνουσα ἄφεσιν· * ἐκεῖ εὐρέθη φρέαρ ἀνώρυκτον, * οὗ πιεῖν Δαυὶδ πρὶν ἐπεθύμησεν· * ἐκεῖ Παρθένος τεκοῦσα βρέφος, * τὴν δίψαν ἔπαυσεν εὐθύς [...]“ (MR II, s. 667). Táto pasáž sa však už netýka špecificky Bohorodičky, ale samotného Krista.

Sledovaný motív sa rozvíja aj v irmose štvrtej piesne **Kánonu na Narodenie Krista od Kozmu Majumského**: „Ράβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσοῦ *

¹⁰² Citujem podľa RGADA 381, 130, f. 128r; ďalšie zdroje uvádza Popov 2007, s. 302. Pozri aj Christians 2008, s. 27; Vereščagin 1997, s. 22 – 23; Vereščagin 2001, s. 428; Christians 2004, s. 19.

¹⁰³ Podľa GIM Sin. 162, f. 249r. RGADA 381, 97, ff. 191v – 192r: „Ис корене въздрастъши иосѣова дѣвица · оуставѣ прѣшла еси ѡловѣьскаго соущѣства · о҃чѣ рожьши прѣвѣчьное слово“. Pamiatka sa zachovala aj v rukopise v zbierke RGADA 381, 98. Pozri aj odkazy v predchádzajúcej poznámke.

¹⁰⁴ Podľa GIM Sin. 162, f. 234v. Znenie RGADA 381, 97, f. 182r: „Ѣдема · виφлеωμъ · ѡвѣрзе придѣте видимъ · пицю въ таинѣ обрѣтохомъ · придѣте примѣмъ соущаѣ рѣискаѣ · вноутрь вѣртѣ · тоу ꙗви сѧ корень ненапоиенъ · прозѣваѣ ѡпоущение · тоу вобрѣте сѧ κλαδάзъ неископанъ · ꙗгоже пити давѣзъ · древле въжада сѧ · тоу двѣа рожьшиѣа мѣаденица · жажю оустави абие...“

рожьши · дньсь прѣчистаѧ“. ¹⁰⁷ Služba na 26. december je v týchto mineách venovaná Soboru presvätej Bohorodičky, prvému posviatku Narodenia Krista a sviatku apoštola Štefana.

Ďalšími svätcami, ktorých liturgická pamiatka sa spája s kánonmi rozvíjajúcimi sledovaný motív, sú Pelagia z Tarsu (8. október) a Eustach Rímsky (20. september). Bohorodičník štvrtej piesne **Kánonu na počesť mučeníce Pelagie** obsahuje tieto slová: „Ράβδος ἔφυς Θεοτόκε ἐξ ἧς τὸ ἄνθος * τὸ νοητὸν ἐβλάστησε * θείας εὐωδίας * πληῶσαν τὰ σύμπαντα * Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν * μύρον ὢν ἀκένωτον τίμιον“ (MR I, s. 361), ktorých preklad nachádzame aj v GIM Sin. 160 (f. 59v): „Жьзлз прозавла иси богородице · из негоже цвѣтъ мзисленнзй прозавъ · божьствьнааго благороду ханниа · испзланилз иеть вса҃҃ьскаѧ · христосъ богъ нашъ · муро сзи и неистъцимоѧ ѡбътъноѧ“. Bohorodička sa tu ocitá v špecifickej pozícii: nepredstavuje tu prút, ale naopak, prút vyrástol z nej a vydal kvet božskej vône. Šiesta pieseň **Kánonu na počesť Eustacha Rímskeho**, jeho ženy a detí obsahuje tento bohorodičník: „Ράβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί * Παρθένος πέφηνας * ἄνθος βλαστήσασα * τὸν παντοδύναμον Κύριον * τὸν ἡμᾶς εὐωδιάσαντα * καὶ τὴν ὁσμήν τὴν ἑαυτοῦ * πᾶσι παρέχοντα * τοῖς βοῶσι· Πάντα τὰ ἔργα * ὑμνεῖτε τὸν Κύριον“ (MR I, s. 216). Jeho slovanský preklad v jednom z odpisov znie: „Жьзлз ис корене иисѣвва · богородице бзистъ · цвѣтъ прозавъши и · всемогущаа господа · насъ благороду ханниа · воню свою намъ подающаго и възпиуща · благ.“ ¹⁰⁸ Prekladový variant tohto bohorodičníka nachádzame i v závere ôsmej piesne **Kánonu na počesť Teodora Stratilata** (8. 6.): „Жьзлз ис корене иисѣвва · двѣце тзи бзистъ · цвѣта прозавъши · всемогущааго ха · нзп(?)обороду ханниааго · подающтаго всѣмъ свое дзихание · възпиуштимъ · вса дѣла възпоите га“ ¹⁰⁹ Grécky kánon na počesť tohto svätca obsahovo korešponduje so slovanskými textmi práve s výnimkou bohorodičníkov (MR V, s. 246 – 251), ktoré pochádzajú z Kánonu na počesť Eustacha Rímskeho. V prípade citovaných boho-

¹⁰⁷ Podľa GIM Sin. 162, f. 288r. RGADA 381, 97, f. 222r: „Жьзлз прозавла иси · ис корени исѣова бце · цвѣта бжствюу ха намъ рожьши днь прѣста“.

¹⁰⁸ Podľa GIM Sin. 159, f. 188v. RGADA 381, 85, f. 114v: „Жьзлз ис корене иисѣова · бце бзи · цвѣтъ прозавъши и възмогуща га · насъ блгороду ханниа воню свою намъ подающаго възпиуща · бате“; RGADA 381, 84, f. 124r: „Жьзлз ис корене исѣова · бце бзи цвѣтъ прозавъши и възмогуща га насъ блгороду ханниа воню свою намъ подавшаго възпиуща · бате“.

¹⁰⁹ Podľa RNB Ф.п. I. 36, f. 6. Kratšie znenie obsahuje GIM Sin. 167, ff. 49v – 50r: „Жьзлз ис корене иисѣова · дѣвѣце ты бзистъ · цвѣта прозавъши · всемогущааго всѣмъ свое дзихани и възпиушимъ · вса дѣла възпоите господа“.

rodičnikov stojí za zmienku spojenie sledovaného motívu s motívom vône.

Nepodarilo sa mi nájsť grécku predlohu bohorodičniku piatej piesne **Кánonu sviatku archanjela Michala** (8. november): „Жьзлз та цьсарьскъ · бесплзтьньни чиннове · любзвию възхваляють богородицю и цьсарцю тварьмъ · божинамъ вьсьмъ · познавъшимъ та земномъ присно сьрадоуютъ са · вьрою та славаце“.¹¹⁰

Množstvo súvisiacich pasáží je prítomných v **službe na Narodenie Bohorodičky** (8. september). Východoslovanské miney a bohoslužobný konvolut obsahujú pasáže ako „ликъствоуютъ о рожьствѣ иоакимъ · жьзлз роди ми са гла · гла из негоже свѣтъ хъъ прозаве ис корене давидова“;¹¹¹ „отъ неплоднаго бо корене отърасль живоносьоу · издрасти намъ матеръ свою“;¹¹² „да празднуюетъ · възъскъзи миръ · се бо цьсарица · и непорочънаи невѣста отъа · отъ корене носѣва прозаве“;¹¹³ „Невлажнъи прозавление · жьзлз жьрьцьскъзи · издраилеви ави · прорасоужение“.¹¹⁴ Osobitnú pozornosť si zasluhuje **Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho**. Prvý

¹¹⁰ Podľa GIM Sin 161, f. 61r. Inde: „Жьзлз та цьскъ · бесплзтьньни чиннове · любзвию възхваляють бцоу црцоу тварьмъ бжинамъ вьсьмъ познавъшимъ та земномъ присно сьрадоуютъ са · вьрою та славаце“ (RGADA 381, 91, f. 49r); „Жьзлз та цьскъ · бесплзтьньни чинове · любзвию възхваляють бцоу · и цьсарцоу тварьмъ бжинамъ вьсьмъ познавъшимъ та земномъ · присно сьрадоуютъ са · вьрою та славаце“ (RGADA 381, 92, f. 50r); „Жьзлз та цьскъзи · бесплзтьньни чинове · любзвию възхваляють бцоу црцоу · тварьмъ бжинамъ познавъшимъ та · земнымъ присно сьрадоуютъ са · вьрою та славаце“ (RGADA 381, 93, f. 46r).

¹¹¹ Podľa GIM Sin. 159, f. 75r. Inde: „ликъствоуютъ в ржѣствѣ акимъ · жьзлз роди ми са гла · иж негоже цвѣтъ хъъ прозаве ис корене дѣа“ (RGADA 381, 85, f. 46v); „ликъствоуютъ в рожьствѣ акимъ · жьзлз роди ми са гла · иж негоже цвѣтъ хъъ прозаве ис корене дѣдѣа“ (RGADA 381, 84, f. 50r). V RGADA 381, 139 pasáž absentuje.

Obdobné znenia tropárov ako RGADA 381, 85 a RGADA 381, 84 obsahuje služobná minea zo začiatku 12. storočia RNB Sof. 188 (porov. Jagić 1886, s. 225), ktorej text, žiaľ, aktuálne nemám v dispozícii. Ďalšie zhody bude možné identifikovať v trojmesačnej sviatočnej minei RNB Q. p. 1. 12 (porov. Jagić 1886, s. XLVII).

¹¹² Podľa GIM Sin. 159, f. 76r. Inde: „ѡ неплоднаго бо корене · ѡрасль живоносьна · издрасти намъ мтръ свою“ (RGADA 381, 85, f. 47r); „ѡ неплоднаго бо корене · ѡрасль живоносьна · издрасти намъ мтръ свою“ (RGADA 381, 84, f. 50r); „ѡ неплоднаго бо корене · ѡрасль живоносьну · издрасти намъ мтръ свою“ (RGADA 381, 139, ff. 147v – r).

¹¹³ Podľa GIM Sin. 159, f. 77r. Inde: „да празднѣтъ възъскъзи миръ · се бо црница и непорочънаи невѣста оа · ѡ корене носѣа прозаве“ (RGADA 381, 85, f. 47v); „да празднуюетъ възъскъзи миръ · се бо црница и непорочънаи невѣста оа отъ корене носѣа прозаве“ (RGADA 381, 84, ff. 51v – r). V RGADA 381, 139 pasáž absentuje.

¹¹⁴ Podľa GIM Sin. 159, f. 82r – 83v. Inde: „Невлажнъи прозавление · жьзлз жьрьцьскъзи · изави ави іако прорасоужение“ (RGADA 381, 85, f. 50v); „Невлажнъи прозавление · жьзлз жьрьцьскъзи · изави ави іако прорасоужение“ (RGADA 381, 84, f. 54r); „Невлажнъи прозавление · жьзлз жьрьцьскъзи · изави ави · прорасоужение“ (RGADA 381, 139, f. 151v).

tropár prvej piesne v gréčtine znie: „Χορευέτω πᾶσα κτίσις, * εὐφραινέσθω καὶ Δαυΐδ, * ὅτι ἐκ φυλῆς αὐτοῦ * καὶ ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, προῆλθε * ῥάβδος, ἄνθος φέρουσα τὸν Κύριον * καὶ λυτρωτὴν τοῦ παντός“ (MR I, s. 94; porov. Oratio prima. In nativitate B. Mariae I. PG 97, cols. 809 – 810); v slovanskom preklade: „Да ликѡѣтъ вса тѡварь дньсь · да веселитъ са и давѣдъ · ꙗко отъ племєне и отъ сѣмєне єго роди са · жъзлъ цвѣтъ носации господа и творьца всємоу.“¹¹⁵ Motív rozvíja aj tretí tropár tretej piesne: „Σὲ μακαρίζει * Αἰεπάρθενε πᾶσα κτίσις, * ἐξ Ἀννης * σήμερον γεννηθεῖσαν, * τὴν ἐκ ρίζης Ἰεσσαὶ ράβδον ἄχραντον, τὸ ἄνθος Χριστὸν βλαστήσασαν“ (MR I, s. 95), v slovanskom preklade: „Та блажитъ мати дво · вса тварь · отъ аннѣи дньсь рожьши са · ис корєне иєсєова вѣснѣавъшию · цвѣта христа прозавѣшю“¹¹⁶ V slovanských mineách sa nachádza druhý tropár štvrtej piesne v znení: „Нзинѣ жъзлъ аронь · отъ корєне давѣдова прорастивъши · цьсара христоса · отъ аннѣи происходитъ · и сзлικοуєтъ земла и небо · и вса отъзѣствїа ѡзъикъ · и аньна · и оакимъ тainо“;¹¹⁷ jeho grécku predlohu som nenašiel v MR, zachytáva ju však v Loviagin 1875, 119: „Νῦν ὁ ῥάβδος Ἀαρὼν ἢ ἐκ τῆς ρίζης Δαυΐδ ἀναβλάστησας, νῦν ἢ παρθένος ἀγνή ἐξ Ἀννης προέρχεται [...]“.

Podobný motív vyrastania Áronovho prútu z Jesseho koreňa možno nájsť v **stichire** na stichovni z **veľkej večernej sviatku Narodenia Bohorodičky od Sergeja Hagipolitu**: „Деῦτε ἅπαντες πιστοί, * πρὸς τὴν Παρθένον δράμωμεν · * ἰδοὺ γὰρ γεννᾶται, * ἢ πρὸ γαστρὸς προορισθεῖσα * τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Μήτηρ, * τὸ τῆς παρθενίας κειμήλιον, * ἢ τοῦ Ἀαρὼν * βλαστήσας ῥάβδος, * ἐκ τῆς ρίζης τοῦ Ἰεσσαί, * τῶν Προφητῶν τὸ κήρυγμα, * καὶ τῶν δικαίων, * Ἰωακείμ καὶ Ἀννης τὸ βλάστημα“ (MR I, s. 92). O tomto tex-

¹¹⁵ Podľa GIM Sin. 159, f. 84r. Inde: „Да ликѡѣтъ вса тѡварь · да веселитъ са давѣдъ · ако ѿ племєне єго · и ѿ сѣмєнєне єго роди са · жъзлъ цвѣтъ носации га · и творца адамова“ (RGA-DA 381, 85, f. 52r); „Да ликѡѣтъ тѡварь · да веселитъ са двѣдъ · ꙗко ѿ плѣмєне єго · ꙗко ѿ сѣмєне єго роди са жъзлъ · и цвѣтъ носации ха · творьца адамова“ (RGADA 381, 84, f. 55r).

¹¹⁶ Podľa GIM Sin. 159, f. 85r. Inde: „Та блажатъ мти дво · всакъ ѡзъикъ · ѿ аннѣи дньсь рожьши са · ис корєне иєсєѡва вѣснѣавъшию · цвѣта ха прозавѣшю“ (RGADA 381, 85, f. 52v); „Та блажатъ · мти дво · всакъ ѡзъикъ · ѿ аннѣи дньсь рожьши са · ис корєне иєсєова вѣснѣавѡшю · цвѣта ха прозавѣшю“ (RGADA 381, 84, f. 55v).

¹¹⁷ Podľa GIM Sin. 159, f. 86v. Inde: „Нзинѣ жъзлъ аронь · ѿ корєне двѣда прорастивъши цѣа ха · ѿ аннѣи происходить и ликѡѣтъ земла и небо · и вса ѡцѣствїю ѡзъикъ · и аньна и акимъ тainо“ (RGADA 381, 85, f. 53r); „Нзинѣ жъзлъ аронь · ѿ корєне двѣда прорастивъши · цѣа ха · отъ аннѣи происходить и сзлικοуєтъ земла и нбо · и вса отъзѣствїа ѡзъикъ · анна · и акимъ тainо“ (RGADA 381, 84, f. 56r).

te P. Ladouceur konštatuje, že poeticky a anachronisticky juxtaponuje dva starozákonné odkazy: Áronovu palicu, ktorá vypučala (Num 17, 8) a prút z Jesseho koreňa (Ladouceur 2006, s. 40). Obdobnú, z hľadiska starozákonných východísk anachronickú juxtapozíciu možno nájsť aj v slovanskom znení bohorodičníka prvej piesne Kánonu na počesť veľkomučeníka Juraja (23. apríl) od Kozmu Majumského (pozri nižšie).

Motív Bohorodičky z Júdovho koreňa so zmienkou o Dávidovom rode a s odkazom na Izaiášovo proroctvo rozvíja prvý tropár štvrtej piesne **Kánonu na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu** (21. november) **od Juraja z Nikomédie**: „Προφητα Ἡσαΐα, * προφήτευσον ἡμῖν· * ἡ Παρθένος τις ἐστίν, * ἡ ἔχουσα γαστήρ; * Ἡ ἐξ Ἰούδα * τῆς ῥίζης ἀναφυεῖσα, * καὶ γεννηθεῖσα * ἐκ Δαυὶδ τοῦ Βασιλέως, * σπέρματος ἁγίου καρπὸς εὐκλεής“ (MR II, s. 226). Slovanské znenie tropára je: „Пророѣ исаниа прорѣчи намѣ · дѣваи кѣто естъ имоуцииа вѣ чрѣвѣ · отъ июдова корене въздрастѣшиа · и рожена отъ давѣида цѣсара · семене свѣтааго плодъ славынѣ.“¹¹⁸ Podobne druhý tropár ôsmej piesne **Kánonu na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota** spomína, že z koreňa Dávidovho, Jesseho a Júdovho vypučala Bohorodička, z ktorej sa narodil Kristus: „Καυχῶνται οἱ Ἅγιοι, * Δαυὶδ καὶ Ἰεσσαὶ * Ἰούδας σεμνύνεται· ἐκ ῥίζης γὰρ αὐτῶν, * ἐβλάστησε γόνος, * ἡ Παρθένος ἀγνή, * ἐξ ἧς ἐγεννήθη, * Θεὸς ὁ πρὸ αἰώνων“ (MR II, s. 232). Slovanská verzia tropára znie: „Хвалатъ сѧ свѣтини давѣидъ несен · июда славить сѧ ис корене во ихъ · прозавѣ роженіе · пречѣстаѧ дѣва иж неѧже роди сѧ христосъ сѣпасеніе.“¹¹⁹ Podľa šiesteho tropára štvrtej

¹¹⁸ GIM Sin. 161, f. 181r. Znenie podľa RGADA 381, 91, f. 124v: „Прѣче исаніе прорѣци намѣ · дѣаи кѣто естъ имоуцииа вѣ чрѣвѣ · ѿ июдава корене въздрастѣши · и рожена ѿ дѣа цѣра · сѣмене стѣго плодъ славынѣ“; RGADA 381, 92, f. 146v: „Пророѣе исаніе прорѣци намѣ · дѣаи кѣто естъ · имоуцииа вѣ чрѣвѣ · ѿ июдова корене · въздрастѣшиа и рожена · ѿ дѣа цѣра · сѣмене стѣааго · плодъ славынѣ“; RGADA 381, 96, f. 113r: „Пррѣче исаніе прорѣци намѣ · дѣаи кѣто естъ · имоуцииа вѣ чрѣвѣ · ѿ июдѣи корень въздрастѣши · и рожена ѿ дѣа цѣра · сѣма стѣо и плодъ славынѣ“.

¹¹⁹ GIM Sin. 161, f. 183v. Znenie podľa RGADA 381, 91, f. 125v: „Хвалатъ сѧ стѣини дѣдъ несен · июда славить сѧ · ис корене во ихъ прозавѣ роженіе · прѣчѣстаѧ дѣа · иж неѧже роди сѧ хъ спсѣзъ“; RGADA 381, 92, f. 148v: „Хвалатъ сѧ стѣини · дѣѣидъ нос(е)и · июда славить сѧ · ис корене во ихъ прозавѣ роженіе · прѣчѣстаѧ дѣа · иж неѧже роди сѧ хъ спсѣсѣніе“; RGADA 381, 96, f. 114v: „Хвалит сѧ стѣини дѣдъ · и несѣи · и июда славит сѧ · ис корене во ихъ прозавѣ роженіе · прѣта дѣа · из неѧже роди сѧ хъ спсѣзъ“; RGADA 381, 131 (Piťova kniha), f. 55v: „Хвалитъ сѧ стѣини дѣдъ · несен июда славить сѧ · ис корене во ихъ прозавѣ · отроковица прѣтаѧ и дѣца · из неѧже роди сѧ прѣвѣбѣнѣи богъ“.

piesne gréckej verzie kánonu vypučal Áronov prút ako predobraz božského pôrodu, lebo Bohorodička mala počať bez semena a porušenia: „Εβλάστησεν ἡ ῥάβδος, * ποτὲ τοῦ Ἀαρών, * προτυποῦσα Ἀχραντε * τὸν θεῖον τοκετόν, * ὅτι ἀσπόρως * συλλήψη, καὶ οὐ φθαρήσῃ, * καὶ μετὰ τόκον * παρθενεύουσα ὀφθήσῃ, * βρέφος γαλουχοῦσα τὸν πάντων Θεόν“ (MR II, s. 227).

V skúmaných mineách sa (na rozdiel napr. od neskorších bohoslužobných kníh) nenachádza preklad štvrtého tropára štvrtej piesne kánonu, ktorého grécke znenie je takéto: „Συγχαίρει σοι σήμερον, * θεόφρον Ἄννα, * ἡ οἰκουμένη * τοῦ λυτρωτοῦ γὰρ αὐτῆς * τὴν Μητέρα ἦνθησας, * τὴν ἐκ ρίξης βλαστήσασαν Δαυίδ, * δυνάμεως ῥάβδον, ἡμῖν * φέρουσαν τὸ ἄνθος Χριστόν“ (MR I, s. 97). Je tu ale pozoruhodný výskyt konštrukcie „τὴν Μητέρα ἦνθησας“, v ktorej sa používa akuzatívna väzba 2. osoby aoristu slovesa ἀνθήσω ‚rozkvitať‘: „Raduje sa Ti dnes, božsky múdra Anna, celý svet, lebo si rozkvitla Matku jeho spasiteľa, z koreňa vzišlú Dávidovho, prút sily, nesúcu nám kvet Krista.“ Podobne Oratio prima. In nativitate B. Mariae I. (PG 97, cols. 811 – 812) od Andreja Krétskeho hovorí o tom, že podľa proroctva vyrástla ratolesť (ὄρηξ) Dávidova, večne sa zelenajúci Áronov prút (ῥάβδος Ἀαρών), stanuvšia sa prútom sily (ῥάβδος δυνάμεως), rozkvitnuvšia Krista (τὸν Χριστόν ἐξανθήσασα); v tomto prípade ide o použitie činného prídavia tranzitívneho slovesa ἐξανθέω ‚rozkvitnúť‘. Nie nepodobne ďalej v kánone na Narodenie Bohorodičky v druhom tropári ôsmej piesne čítame: „Ὁ σφραγίζων τὴν ἄβυσσον * καὶ ἐξανοίγων αὐτήν, * ὁ ἀνάγων ὕδωρ ἐν ταῖς νεφέλαις * καὶ διδοὺς ὕετόν, * σὺ ὁ δοὺς, Κύριε, * ρίξης ἐκ τῆς ἀκάρπου ἐξανθήσαι * Ἄννης τῆς ἀγίας * ἄχραντον καρπόν, * τὴν ῥάβδον τὴν Θεοτόκον“ (MR I, s. 102). V slovanskom preklade táto pasáž znie: „Знаменова бездѣноу · и ѿвѣрзая ю · вѣзводѣи водоу на облацѣхъ · и даѣи дѣждѣ · тѣи давѣи господи · корень оуъ неплодѣнзѣи процвѣсти · дѣньсѣ оуъ анѣнзи и оуъ иоакима · жѣзлѣ богородицѣ.“¹²⁰

Z ďalších pasáží kánonu rozvíjajúcich sledovaný motív možno uviesť druhý tropár piatej piesne: „Σήμερον εὐφραινέσθωσαν, Ἀγγέλων

¹²⁰ Podľa GIM Sin. 159, ff. 91r – 91v. Inde: „Знаменова бездѣноу · и ѿвѣрзая ю · вѣзводѣи водоу на облацѣхъ · и даѣи дѣждѣ · тѣи давѣи ги · корень ѿ неплодѣнзѣи процвѣсти дѣньсѣ анѣнзи и акима · жѣзлѣ бѣю“ (RGADA 381, 85, f. 57r); „Знаменова бездѣноу · и ѿвѣрзая ю · вѣзводѣи водоу на облацѣхъ · и даѣи дѣжгѣ тѣи давѣи ги корень ѿ неплодѣнзѣи процвѣсти · дѣньсѣ ѿ анѣнзи · и ѿ акима жѣзлѣ бѣю“ (RGADA 381, 84, f. 60r).

τάγματα· ἄσμασι χορευέτωσαν οἱ ἐξ Ἀδάμ· ἐτέχθη γὰρ ῥάβδος, τὸ ἄνθος
 βλαστάνουσα, Χριστὸν τὸν μόνον λυτρωτὴν τοῦ Ἀδάμ“ (MR I, s. 98),
 resp. „Дѣньсѣ да веселатѣ сѧ ангѣльстѣи чинове . пѣсньми . да ликуютѣ
 на земли роди бо сѧ жьзлѣз . цвѣтѣз прозѣбаѣа хрьста единого . избавитѣла
 адамова“,¹²¹ štvrtý tropár piatej piesne „Δόξα σοι τῷ δοξάσαντι * τὴν
 στεῖραν σήμερον· * ἔτεκε γὰρ τὴν ῥάβδον * τὴν αἰθαλῇ * ἐξ ἐπαγγελίας,
 * ἐξ ἧς ἀνεβλάστησε * Χριστός, τὸ ἄνθος τῆς ζωῆς ἡμῶν“ (tamže),
 resp. „Слава тебе . прославльшюумоу неплодѣзвѣ дѣньсѣ . роди бо жьзлѣз
 присноцвѣтоуцѣ . отѣ овѣщаниѧ дѣньсѣ . иж неѧже прозѣбе христосѣз .
 цвѣтѣз живота нашего“,¹²² ďalej tretí tropár ôsmej piesne „Γεωργέ τῶν
 φρενῶν ἡμῶν * καὶ φυτουργέ τῶν ψυχῶν * σὺ ὁ ἄκαρπον γῆν * εὐκαρπον
 δείξας· σὺ τὴν πάλαι ξηράν * γόνιμον εὐσταχυν, * ἄρουραν καρποφόρον
 * ἀπειργάσω, * Ἄνναν τὴν ἀγίαν * ἄχραντον καρπὸν * ἀνθῆσαι
 τὴν Θεοτόκον“ (MR I, s. 102), resp. „Дѣла телю сѣмѣислѣз на шихѣз .
 и насадителю доушамѣз . тѣз бесплоднѣоу землю . плодови тоу показавѣз .
 нѣинѣ пакѣз и соухѣоу . родителнѣоу класѣноу . нивоу плодоносѣноу сѣтвори
 . анноу сѣстоую . чистѣоу прозѣбѣлѣ . цвѣтоуцѣноу богородицѣоу.“¹²³ Tropá-
 ru „Обѣщаниемѣ · поданѣи плодѣз · матери твоѣи · богородице чистѣа ·
 отѣ племѣне тѧ давѣидова · жьзлѣз ааронѣ · рождѣшо сѧ всѣи непрѣстаннѣо
 оублажаемѣз“¹²⁴ nateraz nenachádzam grécku pôvodinu. Ďalej možno

¹²¹ Podľa GIM Sin. 159, ff. 86v – 87r. Inde: „Дѣньсѣ да веселитѣ сѧ ангѣльскѣи чини · пѣми
 ликуютѣ на земли · роди бо сѧ жьзлѣз и цвѣтѣз прозѣбаѣа · хѣ единого · избавитѣла адамова“
 (RGADA 381, 85, f. 54r); „Дѣньсѣ да веселатѣ сѧ ангѣлстѣи чинове пѣми · да ликуетѣ на земли
 · роди бо сѧ жьзлѣз · цвѣтѣз прозѣбаѣа хѣ единого · избавитѣла адамова“ (RGADA 381, 84, f.
 57r).

¹²² Podľa GIM Sin. 159, f. 87r. Inde: „Слава тебе прославльшюумоу · неплодѣзвѣ дѣньсѣ жьзлѣз
 присноцвѣтѣи · ѿ овѣщаниѧ · иж неѧже прозѣбе хѣз цвѣтѣз живота нашего“ (RGADA 381,
 85, f. 54r); „Слава тебе · прославльшюумоу · неплодѣзвѣ дѣньсѣ · роди бо жьзлѣз · присноцѣтоуцѣ
 ѿ овѣщаниѧ · иж неѧже прозѣбе хѣз цвѣтѣз живота нашего“ (RGADA 381, 84, f. 57r).

¹²³ Podľa GIM Sin. 159, f. 91v. Inde: „Дѣла телю сѣмѣислѣз нашихѣз · и насадителю дшамѣз
 тѣз бесплоднѣоу землю · плодови тоу показавѣз · нѣине пакѣз и соухѣоу родителнѣоу краснѣоу ·
 нивоу плодоносѣноу сѣтвори · анноу сѣстоу · чистѣоу прозѣбѣлѣ · цвѣтоуцѣноу вѣоу“ (RGADA 381,
 85, f. 57r); „Дѣла телю сѣмѣислѣз нашихѣз · и насадителю дшамѣз тѣз бесплоднѣоу землю ·
 плодови тоу показавѣз · нѣинѣ пакѣз и соухѣоу родителнѣоу класѣноу · нивоу плодоносѣноу сѣтвори
 · анноу сѣстоу и чистѣоу прозѣбѣлѣ · цвѣтоуцѣоу вѣоу“ (RGADA 381, 84, f. 60r).

¹²⁴ Podľa GIM Sin. 159, f. 92r. Inde: „Обѣщаниемѣ поданѣи плодѣз · мѣри твоѣи вѣе чѣста ·
 ѿ племѣне тѧ · дѣдѣа жьзлѣз ааронѣ · рождѣшо сѧ · всѣи непрѣстаннѣо оублажаемѣз“ (RGADA 381, 85, f.
 58l; 58r: opakuje sa dvakrát); „Обѣщаниемѣ поданѣи · и плодѣз мѣри · твоѣи вѣе · чѣста ѿ племѣне
 тѧ дѣдѣа · жьзлѣз ааронѣ · рождѣшо сѧ всѣи непрѣстаннѣо оублажаемѣз“ (RGADA 381, 84, f. 60v).

spomenút' štvrtý tropár deviatej piesne kánonu „Εβλάστησας νυμφοτόκε Ἄννα θεόφρον, * ἐκ μήτρας παρ' ἐλπίδα * καὶ ἐξ ἐπαγγελίας, παρθενόφυτον ἄνθος, * θεόβλαστον ἀγνείας κάλλος· * διὸ σε πάντες μακαρίζομεν * ὡς ρίζαν τῆς ζωῆς ἡμῶν“ (MR I, s. 103), resp. jeho slovanský variant „Прозабла еси . невестородительнице · Богомудраа анно . из ложеснх па҃че надежа . о отъ обѣщаннїа . двонасажензи цвѣтъ · богорасльнѹю чистотѣ славоу · темь та вси оублажаемъ · іако корень живота нашего.“¹²⁵ Štyrom záverečným tropárom služby vrátane „Державнзи . отъ июдзи процвѣте скипетръ (Gen. 49,10) . отъ свѣщенааго же жъзла давзидьскзи санъ“¹²⁶ som zatiaľ nenašiel grécku predlohu.

Podobne ako v službe na Narodenie Bohorodičky, aj v slovanskom znení bohorodičníka prvej piesne **Kánonu na počesť veľkomučeníka Juraja od Kozmu Majumského** (23. apríl) sa motív Jesseho koreňa prepletá s motívom Áronovho prútu: „Жъзлъ ааронъ прозавзи отъ иесѣа · възображающъ прорастъши ис корене тебе чистааго · свѣта възсиявшю · чловѣкомъ бога възплъщена.“¹²⁷

Motív Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa sa rozvíja aj v incipite sviatku Narodenia Bohorodičky v Il'jovej knihe: „Процвѣте ис корене иосеова · и акѣмова и anzi · прѣстоуѣ двѹ възсхвалимъ · ржтво бо ея радостъ“ (RGADA 381, 131, f. 5v; Krysko 2005, s. 48). Ako grécky variant sa uvádza „Τὴν ἐκβλαστήσασαν ἐκ τῆς ρίζης“ (Krysko 2015, s. 273); plné znenie: „Τὴν ἐκβλαστήσασαν ἐκ τῆς ρίζης * Ἰωακεὶμ καὶ τῆς Ἄννης, * τὴν ἄχραντον παρθένον Θεοτόκον δοξάσωμεν· * ἡ γέννησις γὰρ αὐτῆς * χαρὰν ἐμήνυσεν τῇ οἰκουμένῃ“ (Sourba 2020, s. 25).

Osobitné miesto spomedzi liturgických textov rozvíjajúcich sledovaný

¹²⁵ Podľa GIM Sin. 159, f. 93r – 94l. Inde: „Прозабла еси невесто · родительнице · Богомудраа анно · из ложеснх па҃че надежа обѣщаннїа · двонасажензи цвѣтъ · богоразличнзи чистоту славы · темь та вси оублажаемъ · іако корень живота нашего“ (RGADA 381, 85, f. 58v); „Прозабла еси невестородительнице · Богомудраа анно · из ложеснх па҃че надежа и ѿ обѣщаннїа · двонасажензи цвѣтъ · богорасльнѹю чистоту славы · темь та вси оублажаемъ · іако корень живота нашего“ (RGADA 381, 84, f. 61r).

¹²⁶ Podľa GIM Sin. 159, f. 93v. Inde: „Державнзи ѿ июдзи процвѣте · скипетръ оцѣго жъзла · дедьскзи санъ“ (RGADA 381, 85, f. 59v); „Державнзи · ѿ июдзи процвѣте скипетръ ѿ сїнаго жъзла · дедьскзи санъ“ (RGADA 381, 84, f. 61r – 61v).

¹²⁷ Podľa GIM Sin. 165, f. 185r. Znenie podľa RGADA 381, 110, f. 81v: „Жъзлъ ааронъ прозавзи ѿ иесѣа възображающъ · прорастъши ис корене · тебе чистааго свѣта · възсиявшю чловѣкомъ бо възплъщена“.

βλαστήσασα δυὰς ἁγία * Δαυὶδ τοῦ θεόφρονος, τὴν ῥάβδον τὴν πανίερων,
 * Παρθένον τὴν ἄχραντον * τῷ κόσμῳ τέτοκεν * ἄνθος ἱερώτατον ἡμῖν *
 Χριστὸν ἀσπόρως ἐξαντέλλουσιν“ (MR I, s. 112) má rovnako slovanský
 preklad: „Ис корене прозавѣши вѣрѣста свѣтаѣа . давѣидова же богомоу^адрѣна
жъзла . просвѣщенаго . дѣвоу прѣчистоую мирови породи . цвѣта освѣщена
 намъ христа възсияюуци вѣсеме^нно.“¹³¹ To isté sa týka druhého tropára
 ôsmej piesne „Ῥάβδος δυνάμεως ἡμῖν, * δι’ ὑμῶν φίλοι Θεοῦ ἐξαπεστάλη
 * ἡ πανάμωμος νύμφη * δι’ ἧς ἐν μέσῳ ἐχθρῶν * ἀθέων κατακυριεύομεν, *
 τὰς μηχανουργίας αὐτῶν καταπατοῦντες“ (MR I, s. 113): „Жъзлѣ оубо силѣ
 намъ . вама друуга богу посъланѣ вѣистѣ . непорочѣна невѣсто . имъже срѣдѣ
 врагъ . божествѣно преобладаемъ . къзълодѣланиа ихъ попирающе.“¹³²

Siedma pieseň Kánonu na počesť Bohorodičky na piatok od Klimenta Ochridského obsahuje zriedkavý irmos „Жезлѣ и огнь паге оума рожество
 ти проображаста . ис соуха во жезла плодѣ . ис пеци же хладѣ исхожаше .
 възпиоуцимъ вѣрно . благословенъ еси господи боже отецъ нашихъ“ (Han-
 nick 2006, s. 98 – 99; odpisy a textové varianty Jovčeva 2019, s. 128 –
 129). Ako konštatuje M. Jovčeva, Kliment ho prevzal z nedel’ného okto-
 ichového kánonu Kozmu Majumského (Jovčeva 2019, s. 127, 139 – 140):
 „Ῥάβδος καὶ πῦρ * ὑπὲρ φύσιν τόκον προεξεικόνιζον * ἐκ ξηρᾶς γὰρ
ράβδου καρπός * ἐκ καμίνου δὲ δρόσος προήρχετο * τοῖς πίστει βοῶσιν,
 εὐλογητὸς εἶ ὁ Θεὸς ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν“ (Eu 100, s. 70; Hannick 2006,
 s. 99; ďalšie málopočetné pramene Jovčeva 2019, s. 127, pozn. 15). Irmos
 spája o. i. biblický motív mládencov v peci (charakteristický pre irmosy
 siedmich a ôsmich piesní kánonov) s motívom Áronovho prútu (Nm
 17, 8, resp. v inej numerácii 17, 23), ktorý zázračne vypučal (podrobnú
 interpretáciu podáva Jovčeva 2019).

¹³¹ Podľa GIM Sin. 159, f. 99r. Inde: „Ис корене прозавѣши . вѣрѣста сѣаѣа дѣда же
 богомоу^адрѣна жъзла просвѣщенаго . дѣвоу прѣчистоую мирови породи . цвѣта сѣна намъ
 хъ възсияюуци вѣсѣмѣнѣно“ (RGADA 381, 85, f. 62r); „Ис корене прозавѣши вѣрѣста сѣаѣа
 дѣда же богомоу^адрѣна жъзла просвѣщенаго . дѣвоу прѣчистоую мирови породи . цвѣта освѣщена
 намъ хъ възсияюуци вѣсѣмѣнѣно“ (RGADA 381, 84, f. 65r).

¹³² Podľa GIM Sin. 159, f. 100r. Inde: „Жъзлѣ оубо силѣ намъ . вама друуга . боу посъланѣ
 вѣи . невѣсто непорочѣнаѣа . имъже срѣдѣ врагъ бжествѣно преобладаемъ . къзълодѣланиа ихъ
 попирающе“ (RGADA 381, 85, f. 62v); „Жъзлѣ оубо силѣ намъ . вама друуга . боу посъланѣ
 вѣи . непорочѣнаѣа невѣсто . имъже срѣдѣ врагъ бжествѣно преобладаемъ . къзълодѣланиа ихъ
 попирающе“ (RGADA 381, 84, f. 65v).

Podoby motívu koreňa, prútu a kvetu

V rámci motivických vzťahov možno v skúmaných originálnych, prekladových a parafrastických slovanských hymnografických pamiatkach vyčleniť triádu základných prvkov: **koreň, prút a kvet**.¹³³

Jesseho **koreň**¹³⁴ variuje s Jesseho rodom,¹³⁵ Dávidovým koreňom,¹³⁶ koreňom Dávida a všetkých patriarchov,¹³⁷ cisárskym koreňom,¹³⁸ Dávidovými bedrami,¹³⁹ Dávidom, jeho rodom či semenom,¹⁴⁰ nepolievaným koreňom,¹⁴¹ Júdovým koreňom,¹⁴² Júdom¹⁴³ či Dávidovým, Jesseho a Júdovým koreňom.¹⁴⁴ Tieto prvky symbolizujú pôvod Krista (Bohorodičky, Joachima a Anny) z Júdu, Jesseho a Dávida, resp. reprezentujú aj atribúty, ktoré sa s nimi spájajú.

Za akýsi medzistupeň medzi koreňom a prútom možno označiť Joachima a Annu; Anna sa na jednej strane spája so samotným koreňom,¹⁴⁵ na druhej strane obaja manželia pochádzajúci z Jesseho koreňa¹⁴⁶ predstavujú ohnivko

¹³³ Ako ma upozornil recenzent publikácie prof. PaedDr. Martin Golema, PhD., k biblickým a patristickým súvislostiam tejto triády možno pridať religionistický kontext „vegetačnej metaforiky“, ktorým sa osobitne zaoberal M. Eliade (1995, s. 54 – 55; 63). Systémové prepájanie a kríženie metaforických výrazov tiež ponúka stimuly pre možné interpretácie v kognitívno lingvistických a kognitívno literárnovedných intenciách.

¹³⁴ Stichira pred Narodením Krista v Iljovej knihe, Kánon na Narodenie Krista od Jána Damaského, Kánon na Narodenie Krista od Kozmu Majumského, Kánon na počesť mučeníčky Anisie od Teofana Popísaného, Kánon na počesť Eustacha Rímskeho, Kánon na počesť Teodora Stratilata, Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, incipit sviatku Narodenia Bohorodičky, Služba na počesť Joachima a Anny, kánony veľkopôstneho cyklu Konštantína Preslavského.

¹³⁵ Parafrastický kánon na Narodenie Krista od Konštantína Preslavského, Kánon na Narodenie Krista od Jána Damaského.

¹³⁶ Služba na Narodenie Bohorodičky, Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Kánon na počesť Joachima a Anny, Kánon na sviatok Stretnutia Pána od Andreja Krétskeho. Klimentov trojpiesňový kánon druhého hlasu na predsiatok Narodenia Pána.

¹³⁷ Klimentov trojpiesňový kánon šiesteho hlasu na predsiatok Narodenia Pána.

¹³⁸ Kánon na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského.

¹³⁹ Služba na počesť Joachima a Anny. Bedrá predstavujú potomstvo.

¹⁴⁰ Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Kánon na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Juraja z Nikomédie.

¹⁴¹ Kondak na Narodenie Krista od Romana Sladkopevca. Kondak hovorí o koreni, ktorý nepolievali, a o studni, ktorú nekopali; z nej sa chcel kedysi dávno napiť Dávid (2Sam 23,15).

¹⁴² Kánon na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Juraja z Nikomédie.

¹⁴³ Služba na Narodenie Bohorodičky.

¹⁴⁴ Kánon na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota.

¹⁴⁵ Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho.

¹⁴⁶ Kánon na počesť Joachima a Anny.

vedúce priamo k Bohorodičke.¹⁴⁷ Genealogická línia od Jesseho po Krista sa pritom v skúmaných hymnografických pamiatkach vedie cez Bohorodičku a jej rodičov, kým evanjelisti Matúš (1, 1 – 17) a Lukáš (3, 23 – 38) ju vedú cez Jozefa. Ján Damaský podotýka že evanjelistom postačovalo vyložiť Jozefov pôvod, keďže podľa knihy Numeri¹⁴⁸ boli zakázané sobáše medzi príslušníkmi rozdielnych kmeňov.¹⁴⁹

Z koreňa pôvodí (rastie, kvitne, necháva sa niest', rodí sa...) **prút**¹⁵⁰ predstavujúci Bohorodičku¹⁵¹ alebo Krista,¹⁵² samotná Bohorodička,¹⁵³ ďalej žezlo vlády,¹⁵⁴ prút sily,¹⁵⁵ cársky prút,¹⁵⁶ Áronov prút¹⁵⁷ či suchý prút.¹⁵⁸ Motív prútu sa tak spája predovšetkým s Bohorodičkou, zriedkavejšie s Kristom, nezriedka však so silou či vládou. Takéto uchopenie motívu sa odví-

¹⁴⁷ Kánon na Narodenie Krista od Jána Damaského, Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Služba na počesť Joachima a Anny.

¹⁴⁸ Pozri Nm 37, 6 – 9.

¹⁴⁹ *Expositio Fidei Orthodoxae*, Lib. IV., Cap. XIV, PG XCIV, cols. 1155 – 1156. Homilia in Nativitatem B. V. Mariae, 3 PG XCVI cols. 663 – 664.

¹⁵⁰ Niekedy s atribútmi ako božsky múdry (Kánon na počesť Joachima a Anny) či vždy kvitnúci (Kánon na Narodenie Bohorodičky Andreja Krétskeho).

¹⁵¹ Kánon na počesť uloženia rúcha a opasku Bohorodičky od Klimenta Ochridského, Kánon na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského, KD, Služba na Narodenie Bohorodičky, Kánon na Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Kánon na počesť mučenice Anisie od Teofana Popísaného, Kánon na počesť mučenice Pelagie, Kánon na počesť Joachima a Anny, Klimentove trojpiesňové kánony druhého a šiesteho hlasu na predsiatok Narodenia Pána, kánony veľkopôstneho cyklu Konštantína Preslavského.

¹⁵² Stichira pred Narodením Krista v Iljovej knihe, Kánon na Narodenie Krista od Kozmu Majumského.

¹⁵³ Kánon na Narodenie Krista od Jána Damaského, Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Služba na počesť Joachima a Anny; Kánon na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota.

¹⁵⁴ Služba na Narodenie Bohorodičky.

¹⁵⁵ Kánon na počesť Joachima a Anny.

¹⁵⁶ Kánon sviatku archanjela Michala.

¹⁵⁷ KD, Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Kánon na počesť veľkomučeníka Juraja od Kozmu Majumského; Kánon na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota (v poslednom sa chápe ako predobraz narodenia Krista).

¹⁵⁸ Nedeľný oktoichový kánon Kozmu Majumského; piatkový Kánon na počesť Bohorodičky od Klimenta Ochridského. Podľa irmosov siedmych piesní týchto kánonov zo suchého (Áronovho) prútu vychádza plod. Obraz Áronovho prútu tu predstavuje prototyp Bohorodičky, ktorej rodičia boli neplodní; prút zároveň predstavuje aj historickú paralelu k palici Jozefa Nazaretského, s ktorou boli podľa parabiblických textov spojené zázraky počas výberu uchádzačov o ruku Panny Márie (Jovčeva 2019, s. 131; pozri najmä tzv. Jakubovo protoevanjelium 8 – 9; Amann 1910, s. 212 – 218). Vypučanie a zakvitnutie sa spájajú so zázrakom vtelenia Krista a so sprostredkovateľskou úlohou Bohorodičky (tamže).

ja od patristických východísk, ktorým sa venovali pasáže v prvej polovici kapitoly. Áronov prút, ktorého motív vychádza zo starozákonného príbehu o rozkvitnutí suchej palice na znak Božieho vyvolenia Levitov pre kňazstvo (Nm 17), chápe sa tradične ako predobraz zázračného počatia Krista Bohorodičkou, resp. aj ako symbol neporušenosti Kristovho tela či Božej milosti v jeho cirkvi (Lopuchin 1904, s. 546). Apoštol Pavol spája tento prút, ktorý sa podľa jeho slov kedysi zazelenal, so starozákonnou svätyňou, do ktorej výhradne raz do roka vchádzal veľkňaz s očistnými obetami (Heb 9, 4; 7). Oproti tomu stojí novozákonné posolstvo o večnom vykúpení a o nebi, pre ktoré bola starozákonná svätyňa len predobrazom (Heb 9, 24). Preto sa aj v skúmaných pamiatkach Bohorodička charakterizuje ako vždy kvitnúci prút,¹⁵⁹ Áronov prút¹⁶⁰ či večne sa zelenajúci Áronov prút,¹⁶¹ z ktorého vzišiel Spasiteľ sveta. Univerzálnosť nového zákona sa spredmetňuje aj v motíve žezla vlády Júdových potomkov, ktoré vykvitlo od Júdu.¹⁶² Ide o odkaz na Gen 49, 10, podľa ktorého mal Júdov kmeň vládnuť až do príchodu Mesiáša národov (porov. Theodoretī episcopi Cyrensis Quaestiones in Genesim, Cap. XLIX, PG LXXX, col. 217; Lopuchin 1904, s. 265 – 266). Kým vláda Júdovho kmeňa sa týkala len izraelského ľudu, Mesiáša poslúchajú (resp. podľa LXX dúfajú v neho) celé národy. Kristus na zodpovedajúcich miestach skúmaných pamiatok nesie Dávidovu¹⁶³ či cisársku¹⁶⁴ hodnosť; atribút „cisársky“ sa spája aj s koreňom¹⁶⁵ a s prútom predstavujúcim Bohorodičku.¹⁶⁶ Z hľadiska starozákonného východiska anachronické, v kontexte novozákonných súvislostí však úplne prirodzené sú obrazy Áronovho prútu z Dávidovho či Jesseho koreňa.¹⁶⁷

¹⁵⁹ Kánon na Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho.

¹⁶⁰ KD; Kánon na počesť veľkomučeníka Juraja od Kozmu Majumského; grécka verzia Kánonu na počesť Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu od Bazila Pagariota; stichira na stichovni z veľkej večernej sviatku Narodenia Bohorodičky od Sergeja Hagiopolitu.

¹⁶¹ Oratio prima. In nativitate B. Mariae I. od Andreja Krétskeho, PG XCVII, cols. 811 – 812.

¹⁶² Služba na Narodenie Bohorodičky.

¹⁶³ Služba na Narodenie Bohorodičky.

¹⁶⁴ Kánon Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho. Porov. Ján 18, 33 – 39; 19, 2 – 3; 19, 14 – 22.

¹⁶⁵ Kánon na počesť arcistrátegá Michala od Konštantína Preslavského.

¹⁶⁶ Kánon sviatku archanjela Michala.

¹⁶⁷ Slovanská verzia Kánonu Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho, Kánonu na počesť veľkomučeníka Juraja od Kozmu Majumského a stichira na stichovni z veľkej večernej sviatku Narodenia Bohorodičky od Sergeja Hagiopolitu.

Ak prút reprezentuje Bohorodičku, resp. ak z koreňa pochádza Bohorodička, pôvodí z nich (kvitne, rastie, rodí sa, necháva sa niešť, usvitá...) **kvet** stotožňovaný či priamo stotožnený s Kristom,¹⁶⁸ kvet zasadený v Panne,¹⁶⁹ kvet božstva,¹⁷⁰ kvet nášho života,¹⁷¹ kvet božskej vône¹⁷² či plod.¹⁷³ Spájajú sa s ním o. i. špecifické atribúty ako odpustenie¹⁷⁴ a vôňa,¹⁷⁵ ktorú v súvislosti s kvetom v zmysle Krista spomína už Cyril Alexandrijský.¹⁷⁶ Popri tom motív odháňania hriešneho či prababieho smradu¹⁷⁷ sa podobne ako atribút čistoty spája väčšmi s Bohorodičkou (prútom).

* * * * *

Motív Bohorodičky ako prútu možno nájsť vo viacerých originálnych, v jednej parafrastickej a v množstve prekladových slovanských hymnografických pamiatok. V symbolickej rovine možno vymedziť základnú triádu *koreň – prút – kvet*, pričom koreň najčastejšie zodpovedá Jesseho a Dávidovmu rodu, prút korešponduje s Bohorodičkou, s Kristom alebo mocou a kvet s Kristom. Prút sa prelína najmä s Áronovým prútom z Knihy Numeri a Listu Hebrejom a tiež so žezlom vlády Júdovho kmeňa z knihy Genezis. Distribúcia motivických prvkov v biblickom východisku, v prozaických textoch cirkevných otcov a v grécko-byzantských hymnografických pamiat-

¹⁶⁸ Kánon na počesť uloženia rúcha a opasku Bohorodičky Klimenta Ochridského, Kánon na počesť Joachima a Anny, Kánon Narodenie Bohorodičky Andreja Krétskeho, Kánon na Narodenie Krista Kozmu Majumského, Kánon na počesť mučeníčky Anisie Teofana Popísaného. Kvet sa v takýchto kontextoch nazýva aj kvetom Pána/Krista/Pána a Stvoriteľa: Kánon na počesť Eustacha Rímskeho, Kánon na počesť Teodora Stratilata, Kánon na Narodenie Bohorodičky Andreja Krétskeho, Služba na Narodenie Bohorodičky, Klimentov trojpiesňový kánon šiesteho hlasu na predsiatok Narodenia Pána, kánony veľkopôstneho cyklu Konštantína Preslavského.

¹⁶⁹ Kánon na Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho.

¹⁷⁰ Kánon na počesť mučenice Anisie Teofana Popísaného.

¹⁷¹ Kánon na Narodenie Bohorodičky od Andreja Krétskeho

¹⁷² Kánon na počesť mučenice Pelagie.

¹⁷³ Nedel'ný oktoichový kánon Kozmu Majumského; piatkový Kánon na počesť Bohorodičky od Klimenta Ochridského.

¹⁷⁴ Kondak na Narodenie Krista od Romana Sladkopevca.

¹⁷⁵ Kánon na počesť mučenice Pelagie, Kánon na počesť Eustacha Rímskeho/Kánon na počesť Teodora Stratilata.

¹⁷⁶ Commentarium in Isaiam prophetam, Lib. II. Tomus 1., Cap. XI. Vers. 1-3. PG LXX, cols. 309 – 312.

¹⁷⁷ KD, Kánon na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského, trojpiesňový kánon na štvrtok v šiesty deň Veľkého pôstu od Konštantína Preslavského.

kach, resp. v ich slovanských prekladoch ukazuje, že v spomínanej triáde kvet predstavuje výlučne Krista. V tomto kontexte treba interpretovať aj súvisiace pasáže KD v bohorodičníkoch tretej a ôsmej piesne. Ukazuje sa, že bohorodičník tretej piesne KD hovorí o Bohorodičke, že je Jesseho prút, z ktorého rozkvitol kvet (t. j. dal vykvitnúť kvetu/nechal vykvitnúť kvet). V podobných kontextoch sa síce častejšie používajú najmä tvary slovesa *προζαβνῆναι* (*βλασταίνω*), ktoré pri tranzitívnom použití možno preložiť ako „vyhnať“ (kvet), z druhej strany je však i v nami skúmaných textoch (najmä v dielach Andreja Krétskeho: *Oratio prima. In nativitate B. Mariae*; Kánon na Narodenie Bohorodičky v gréckej pôvodine i slovanskom preklade) doložené aj použitie sloves *προικνῆναι*/*εξανθῆναι*, resp. i *ἀνθῆσω* s akuzatívnou väzbou. Akuzatívna väzba slovanského slovesa azda predstavuje gramatický grécizmus.

Spojenie motívu Krista ako kvetu s motívom vône nie je v hymnografii byzantskej tradícii ojedinelé: spomeňme originál i slovanský preklad Kánonu na počesť mučenice Pelagie a Kánonu na počesť Eustacha Rímskeho, z ktorého pochádzajú aj bohorodičníky vo východoslovanskej redakcii Kánonu na počesť Teodora Stratilata. Ako špecifickejšie sa javí spojenie motívu Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa s motívom odháňania hrišneho či prababieho smradu, ktorý možno popri bohorodičníku tretej piesne KD nájsť aj v Kánone na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského a v trojpiesňovom kánone na štvrtok v šiesty deň Veľkého pôstu od Konštantína Preslavského.

Historické súvislosti

Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu¹⁷⁸

Druhý tropár prvej piesne KD je významný o. i. tým, že sa môže stať kľúčom k datovaniu vzniku jeho predpokladanej pôvodiny. Píše sa v ňom, že o podivuhodných zázrakoch Dimitra sa hovorilo aj medzi barbarmi, pretože zničil všetkých barbarov, ktorí prišli na dedičstvo Krista, Dimitrovho Pána, na mesto amastridské, ktoré mu (Dimitrovi) preto stavia chrám (Matejko 2004, s. 172, textové varianty tamže, s. 49):

Рече́на бѣ́иша дивѣ́на.
вѣ́ варѣ́варѣ́хъ твоѣ́ ѳю́деса.
варѣ́варѣ́ бо погоу́би вса прише́дъша на достоѣ́ние.
Хри́ста твое́го владѣ́ицы.
на гра́дъ амастри́дскъ.
тѣ́мъже ти црѣ́кѣ́въ зиждетъ ·:

Podľa A. Voronova na danom mieste „разумѣ́тся безъ сомнѣ́нiя Амастри́да“ (Voronov 1878, s. 150, pozn. 2; tamže, s. 157 – 159), pričom výstavba chrámu na počesť svätého Dimitra podľa neho predstavuje fakt, „неизвѣ́стный изъ други́хъ источнико́въ, но безъ сомнѣ́нiя впло́нѣ́ вѣ́роятный“ (tamže, s. 159). Podobne J. Vašica považuje zmienku o výstavbe chrámu sv. Dimitra v Amastride za úplne určitú a nepochybnú, i keď sa mu ju nepodarilo overiť v iných prameňoch (Vašica 1966b, s. 524). L. Matejko hľadá jej paralely v hagiografickej zmienke o rekonštrukcii Dimitrovho chrámu v Solúne (Matejko 2004, s. 124). B. Mirčeva

¹⁷⁸ Kapitola čerpá zo štúdie Braxatoris 2022b.

v súvislosti so znením tohto tropáru rozvíja hypotézu, že ide o kánon na počesť nového chrámu sv. Dimitra, ktorého umiestnenie hľadá v Konštantínopole (Mirčeva 2004, s. 81, 86 – 88).¹⁷⁹ Zdá sa, že formulácia „ТѢМЪЖЕ ТИ ЦРЬКЪВЪЗЪ ЗИЖДЕТЪЗЪ“ a v nej použitý slovesný prítomný čas skutočne nasvedčujú, že vznik pôvodiny by mohol časovo korešpondovať s budovaním nového chrámu a s jeho zasvätením sv. Dimitrovi, prípadne s rozsiahlou rekonštrukciou už existujúcej sakrálnej stavby. Tejto udalosti by malo predchádzať pokorenie barbarov na tom istom mieste (elidovaný podmet tejto klauzy zrejme anaforicky odkazuje na zložený výraz градъ амастридъскъ),¹⁸⁰ pričom porážku barbarov možno dať do vzťahu s patronátom sv. Dimitra.

Geografické hypotézy

V kontexte úvah o 2. tropári 1. piesne KD vyvstáva otázka lokalizácie spomínaného chrámu. V tejto súvislosti boli vyslovené prinajmenšom tri hypotézy: A. Voronov, R. Jakobson, J. Vašica a i. výskumníci v citovanej piesni identifikovali maloázijskú Amastridu (Voronov 1878, s. 150, pozn. 2; Jakobson 1985a, s. [286 – 287]; Vašica 1966a, s. 120, pozn. 1; podrobnejšie tenže 1966b, s. 523 – 524), Ľ. Matejko Solún (2004, s. 123 – 127) a B. Mirčeva Konštantínopol (Mirčeva 2004, s. 86 – 88).

1. Amastridskú verziu založenú na priamej interpretácii zachovaného textu azda najpodrobnejšie rozvinul A. Voronov (1878, s. 150, pozn. 2; tamže, s. 157 – 159)¹⁸¹ a po ňom J. Vašica, ktorý zmienku o Amastride zasadil do kontextu útoku Rurikovcov na Byzanciu v roku 860 (Vašica 1966b, s. 523 – 524). Vašica pritom chápe danú verziu ako silnejšiu než hypotézu, keďže podľa neho „není pochyby, že tu jde o město Amastris

¹⁷⁹ Pravda, autorka svoju hypotézu predložila v kontexte teórie, že KD predstavuje originálne dielo Konštantína Preslavského, ktorý doň vložil typologicky neobvyklý slovanský akrostich. K argumentom proti tejto teórii pozri Temčin 2009, s. 46 – 47.

¹⁸⁰ Odlišné čítania predpokladajúce odkazovanie na výrazy Христа alebo Достѣвние navrhuje Mirčeva 2004, s. 88.

¹⁸¹ Autor uvažoval o dvoch možných útokoch na Amastridu zo Života Juraja Amastridského (pozri Vasilievskij 1915, s. 37 – 41; 64 – 68); o saracénskom útoku, ktorý ohraničil rokmi 790 – 811, a o ruskom útoku, ktorý kládol pred rok 842 (Voronov 1878, s. 158). Keďže záchrana Amastridy pri druhom z nich sa spája s posmrtným zázrakom Juraja Amastridského, útok tematizovaný v KD Voronov stotožnil s nájazdom Saracénov (tamže, s. 158 – 159).

v maloasijské Paflagonii“.¹⁸² O jednom z útokov na Amastridu podľa neho „dĕje se zmínka v citovaném troparu I. písni KD a sv. Dimitrijovi se přičítá zásluha, že všechny tyto ‚barbary‘, tj. cizince, zničil, začez mu město Amastris staví kostel“. Konštatuje, že „autor kánonu vzpomíná na tuto událost jako současník“, pričom „není pochyby, že má při tom na mysli útok varjažských Rusů na Carihrad v červnu 860“, počas ktorého „také napadli a vyloupili Amastridu“ (tamže, s. 523). Vašica predpokladal, že autorom kánonu bol Konštantín, pričom tematizáciu tohto útoku v KD vysvetlil tým, že Konštantín a Metod „dleli tehdy pospolu v jednom klášteře olympském v Bithynii, nedaleko Amastridy, a byli takřka svědky této pohromy“ (tamže, s. 524).¹⁸³ Záchranu Amastridy pred barbarmi Vašica spojil so Životom Juraja Amastridského (tamže, s. 524), ktorý obsahuje aj popis útoku Rusov na Paflagoniu. Rusi podľa tejto pamiatky začali útočiť zo smeru Propontidy (Marmarské more; okolie Konštantínopola) a postupovať smerom k Paflagonii; po mnohých barbarských a zverských skutkoch namierených proti Byzantíncom a kresťanským svätyniam sa priblížili k Jurajovej hrobke v Amastride, ktorú sa chystali otvoriť, zázrakom im však ochrnuli ruky aj nohy, zastavili preto útok, zmierili sa s kresťanmi, zaujali pokornú pozíciu voči Bohu a jeho svätyniam, prepustili zajatcov a zaviazali sa neútočiť a neznesväcovať kresťanské chrámy (Vasilievskij 1915, s. 64 – 68). Vašica predpokladá, že autor mal „povědomí i o tom, že toto město již dřív, koncem VIII. stol., jak vypráví legenda o sv. Jiřím amastridském, odolalo útoku a obležení Arabů“ (Vašica 1966b, 524). Príslušná časť legendy pritom hovorí o tom, ako Saracéni prišli do Amastridy

¹⁸² Podobnú formuláciu zvolil aj A. Voronov, podľa ktorého „разумѣтся безъ сомнѣнія Амастрида“ (Voronov 1878, s. 150, pozn. 2; pozri aj tamže, s. 157 – 159).

¹⁸³ Totožný argument uvádza Š. Marinčák (2003, s. 26). Podobnou úvahou podoprel A. Voronov svoju domnienku o autorstve Jozefa Studitu: „авторъ сообщает частный факт, что въ Амастридѣ, по случаю какого-то избавленія отъ варварскаго нашествія заступленіемъ св. великомученика Димитрія, созидался во имя его храмъ. Подробность, изъ которой повидимому можно заключать, что авторъ писалъ канонъ находясь въ этомъ городѣ или вблизи его, или по крайней мѣре былъ в этомъ городѣ или по близости его во время своихъ невольныхъ странствованій“ (Voronov 1878, s. 158). Ďalej na základe Života Juraja Amastridského spája zmienku o útoku barbarov s nájazdom Saracénov v rokoch 790 a 811, uzatvára hypotézou, že „авторъ разсматриваемаго канона былъ Иосифъ, братъ св. Ѳеодора Стидита“, solúnsky arcibiskup, ktorý bol za uctievanie ikon prenasledovaný a väznený na mnohých miestach Byzancie, pričom počas väznenia spolu so svojím bratom písal kánony a o. i. vytvoril aj Pochvalné slovo na Dimitra Solúnskeho (tamže, s. 159 – 160).

zničiť všetko dedičstvo Krista („τιν τοῦ Χριστοῦ κληρονομίαν“), vďaka modlitbám sv. Juraja sa však dali na útek, aj keď ich nikto neprenasledoval, a padali, aj keď na nich nikto neútočil (Vasilievskij 1915, s. 40).

Vašicov predpoklad zavrhol B. Mirčeva aj Ľ. Matejko. B. Mirčeva uvádza, že „безспорно тук не става дума за нов храм в град Амастрис, тъй като нито един друг извор не дава такива сведения“ (Mirčeva 2004, s. 81). Ľ. Matejko argumentuje, že vzdialenosť olympského kláštora do Amastridy predstavuje vzdušnou čiarou 250 km (Matejko 2004, s. 123). Uvádza, že v prospech amastridskej interpretácie „nehovorí nijaký konkrétny argument okrem toho, že mesto Amastris v 9. stor. naozaj existovalo“ (tamže), pričom „nie je známe, že by sa niekedy obrana Amastridy spájala s nejakými zázrakmi sv. Dimitra a že by sa o nich hovorilo aj medzi barbarmi; nič nie je známe o stavbe chrámu sv. Dimitra v Amastride a absolútne chýbajú akékoľvek historické správy o kulte svätca v tomto meste“ (tamže).

2. Solúnsku hypotézu rozvinul Ľ. Matejko, podľa ktorého tvary typu АМА(С)ТРИДЬСКЪ (v ďalších textových variantoch АМАСТРИДСКЪ, АМАСТРИДЬСКЪ, МАСТРИДЕСК, АМАСТР(Ь)ДЬСКИН, АМАСТРИДЬСК, АМАДРИДЬСКЪ, АМАСТРИДЬСКЪИН, АМАСТРИДЬСКИ, АМАСТРИДЬСКЪИ; tamže, s. 49)¹⁸⁴ predstavujú výsledok korupcie (tamže, s. 124), pričom na danom mieste KD sa v skutočnosti hovorí o Solúne (tamže, s. 125).¹⁸⁵ Autor považuje tieto výrazy za skomoleniny predstavujúce svedectvo, že pôvodina skladby bola grécka (tamže, s. 127). Kladie si otázku či „mohol autor Dimitrovho kánonu začať svoj hymnus zmienkou o akomsi neznámom svätcovom chráme v Malej Ázii a nie o chráme, ktorý bol centrom kultu, teda o chráme solúnskom, či mohol autor začať oslavu zázakov svätca opisom udalostí, ktoré sa vôbec nespomínajú v najvýznamnejších prameňoch dimitrovského kultu“ (tamže, s. 123) a odpovedá, že vzhľadom na jeho predpokladaný pôvod v Solúne „je vylúčené, že by spomenul Amastridu skôr ako Solún“ (tamže, s. 124).¹⁸⁶ Ďalej nachádza

¹⁸⁴ Další variant АМАСТРѢНСКИИ uvádza Stankova 2003, s. 150.

¹⁸⁵ Autor ďalej hľadá grécke výrazy, ktorých skomolením vraj mohlo dôjsť k vzniku korupcie (napríklad ἀμέτρητος; ἀμαρτιῶν, ἅμα στερηνιάω), tieto slová by mohli o. i. vyjadrovať, že barbari prišli vo veľkom počte, že Solún bolo mesto hriechov, resp. že barbari mali spolu veľkú silu (tamže, s. 126 – 127).

¹⁸⁶ To, že autor pôvodiny kánonu pochádzal zo Solúna, pritom nie je celkom isté. Situáciu komplikuje možnosť, že autor 9. piesne KD, v ktorej sa vyjadruje osobný vzťah autora k tomuto mestu, nie je totožný s autorom pôvodiny 1. – 8. piesne. Pravdepodobnejšie však je, že celú hypotetickú pôvodinu KD napísal totožný autor, ktorý zrejme pochádzal zo Solúna.

súvisiace miesta o Dimitrových zázrakoch v 3. kapitole *Miracula Sancti Demetrii II*, v príbehu zachytávajúcom zemetrasenie v Solúne a požiar v tamomšom chráme sv. Dimitra, po ktorom nasledovala jeho rekonštrukcia, a tiež záchranu Solúna pred barbarmi, keď Dimiter spolu s ďalšími svätými strážil mestské hradby, pričom o jeho zázrakoch si rozprávali sami barbari (tamže, s. 124 – 125; Lemerle 1979, s. 195 – 197).

3. Konštantínopolskú hypotézu sformulovala B. Mirčeva, podľa ktorej sa chrám nachádzal v hlavnom meste Byzancie (Mirčeva 2004, s. 86 – 88). Pravda, svoj predpoklad rozvinula v rámci prekonanej teórie, že Konštantín Preslavský ako domnelý autor KD vložil do kánonu slovanský akrostich¹⁸⁷ *ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝ(Ω) ΠΟΠ(ΠΩ). ΒΑΝΟΚ(Ω) ΤΡ(Ε)Β(Ω)Κ(Ω) Ο(Ω) Β(Ω) ΘΕΤΩΙΖΕΝ(Ω) Ε ΠΡΟΦΟΥΕ* (Mirčeva 2004, s. 77). Fakt, že navrhovaná rekonštrukcia akrostichu hovorí o uctievaní proroka, a tiež zmienka o chráme sv. Dimitra a prorokovi Izaiášovi v 1. tropári 6. piesne¹⁸⁸ doviedli výskumníčku k úvahám, že chrám na počesť sv. Dimitra bol postavený na mieste staršieho chrámu proroka Izaiáša v Konštantínopole. Autorka interpretuje časť *РЕЧЕНА БЪИША ДИВНА. ВЪ ВАРЪВАРѢХЪ ТВОѢ ЧЮДЕСА* podľa znenia *ВЪ ВАРѢХЪ* zachovaného v jednom z rukopisov (Mirčeva 2004, s. 88; porov. už Jakobson 1985a, s. [286 – 287]; Voronov 1878, s. 150, pozn. 1).¹⁸⁹ Tropár číta v zmysle „O tvojich podivuhodných zázrakoch sa hovorilo v (cisárskych) palácoch“, pričom *градъ аматридыскъ* chápe ako Amastridskú pevnosť („Capitolium Amastrianum“), ktorú stotožňuje s fórom Amastrianum (τά Αμαστριανοῦ) v Konštantínopole (tamže, s. 86). Navrhuje alternatívne čítania, v rámci ktorých *градъ аматридыскъ* syntakticky pripája raz ku klauze o príchode bar-

¹⁸⁷ Výskumníčka číta akrostich najprv podľa začiatkov prvých a tretích tropárov 1. – 8. piesne, ďalej v obrátenom poradí podľa druhých tropárov a bohorodičnikov a napokon podľa tropárov 9. piesne v ich poradí v rámci záverečnej piesne (Mirčeva 2004, s. 74 – 76). K argumentom proti tejto teórii pozri Temčin 2009, s. 46 – 47.

¹⁸⁸ Kritiku Mirčevovej interpretácie zmienky o Izaiášovi podal S. Temčin: „Основанием для этого послужил текст 1-го тропаря 6-й песни канона, где одновременно упоминаются храм св. Димитрия и пророк Исайя, хотя последнее упоминание не соотносится с храмом, а предваряет парафраз библейского стиха из Книги пророка Исаии (Ис. 65,5), см. Воронов 1878: 152“ (Temčin 2009, s. 47). A. Voronov, pravda, na danom mieste uvádza odkaz na Iz 56, 5.

¹⁸⁹ Znenie *варъварѣхъ/варъварѣхъ/варъварехъ/вар'варѣхъ/варварѣ(х)/врзварѣхъ/рварѣхъ/варѣхъ/[тв]арехъ* v iných odpisoch však svedčí, že ide o haplografiu s obdobou v 3. tropári 5. piesne KD v inom odpise (Matejko 2004, s. 122, 49, 63; variant *варъварехъ* v SANU 361 podľa Stankova 2003, s. 150; *варварѣ(х)* podľa NBKM 516, f. 23a).

barov na majetok Krista („варварите, дошли на имуществото на Христос, твоя господар, в Амастридската крепост“), raz ku klauze o výstavbe chrámu („в Амастридската градина [...] ти строим църква“; stavíme ti chrám na Amastridskú pevnost') [tamže, s. 88]. Druhé čítanie pritom nutne nepredpokladá Dimitrov zásah špecificky proti útoku barbarov na градъ Амастридскъ, ale len výstavbu chrámu na tomto mieste.

Napriek tomu, že výskumy ďalších bádateľov nepotvrdili Mirčevovej teóriu o slovanskom akrostichu v KD, predpoklad konštantínopolskej lokalizácie chrámu je hodný preskúmania. Amastrianum síce predstavovalo námestie (fórum) a nie pevnosť, vzhľadom na svoj názov by však hypoteticky mohlo súvisieť s tým miestom, ktoré sa spomína v druhom tropári prvej piesne KD. Názov fóra je odvodený od toponyma Amastris, čo sa vysvetľuje buď tým, že na tomto mieste umrel nejaký služobne cestujúci Amastridčan, alebo skôr tým, že sa na tomto mieste konali popravy kriminálnikov, ktorí mohli získať prívlastok „Amastridčania“ pre zlú povest' obyvateľov tohto maloázijského mesta (Janin 1950, s. 72). Ohľadom lokalizácie Amastriana, ktoré sa nachádzalo na jednej z križovatiek ulice Mese (hlavná ulica Konštantínopola), bolo vyslovených množstvo hypotéz. Podľa R. Janina ležalo medzi Philadelphiom a Fórom Bovis, resp. dnešnými Şehzade Camii a obvodom Aksaray (Janin 1950, s. 73). Podľa iných autorov ležalo medzi Fórom Tauri (dnes Beyazit Meydanı) a Fórom Bovis (Kuban 1996, s. 90; Barkul – Tönük 2011, s. [3]), čím sa východná hranica jeho hypotetickej lokalizácie posúva zhruba 0,5 km na juhovýchod (tu a ďalej uvádzam vzdialenosť vzdušnou čiarou). V tomto kontexte sa ako konkrétne miesto spomína súčasná mešita Laleli Camii (Barkul – Tönük 2011, s. [3]), ktorá sa zásadne nevymyká ani Janinovmu vymedzeniu (od ním navrhovanej osi sa vychýľuje asi 300 m na východ).¹⁹⁰ Okrem toho sa však Amastrianum dáva do súvisu aj s rotundou pri chráme Myrelaion (Naumann 1976, s. 133; Berger 1988, s. 344), t. j. dnešnej mešite Bodrum Camii, ktorá sa nachádza v bezprostrednej blízkosti Beyazit Meydanı a 0,75 km východne od Laleli Camii. Pri spomínaných odhadoch treba zrejme zobrať do úvahy aj možnú rozlohu Amastriana. Oblasť medzi Fórom Bovis, Şehzade Camii a Bodrum Camii

¹⁹⁰ Turistickí sprievodcovia navrhujú aj umiestnenie zhruba 0,5 km na sever od tohto miesta, na križovatke súčasných Atatürk Caddesi and Şehzadebaşı Caddesi (Mamboury 1953, s. 73; Sumner-Boyd – Freely 2010, s. [192]).

vymedzenú trojuholníkom so stranami 0,7 km x 0,85 km x 1,2 km nazvime oblasťou hypotetickej lokalizácie fóra Amastrianum (OHLFA).

S oporou o klasickú prácu R. Janina navrhuje B. Mirčeva viacero alternatív, s ktorými podľa nej možno stotožniť chrám sv. Dimitra z 2. tropáru 1. piesne KD: a) Chrám sv. Dimitra pod Akropolou, stotožňovaný s chrámom na počesť Dimitra postaveným v časoch cisára Bardasa; b) Chrám sv. Dimitra ἐν τῇ Δευτέρῃ, ktorý dal zrekonštruovať cisár Bazil I. Macedónsky a c) Chrám sv. Dimitra v kláštore Bohorodičky Κεχαρισμένη (Mirčeva 2004, s. 86 – 88). Je však viac než otáznne, či sa niektorý z týchto chrámov mohol nachádzať na fóre Amastrianum či aspoň v jeho bezprostrednej blízkosti.

a) Akropolský chrám sv. Dimitra spomínajú autori 14. a 15. storočia a R. Janin ho stotožňuje s chrámom, ktorý v 9. storočí postavil cisár Bardas (Janin 1934, s. 334). Nachádzal sa pod Akropolou v blízkosti hradieb a bol otočený k Bosporu (tamže, s. 333). Stredovekí latinskí autori nazývali ostroh pod Akropolou „angulus sancti Demetrii“ a Bránu sv. Barbary Bránou svätého Dimitra; uvádza sa tiež, že počas obliehania Konštantínopola v roku 1453 bol kardinál Izidor zodpovedný za obranu brány svätého Dimitra oproti moru (tamže, s. 334). Podľa tohto popisu sa nachádzal vo vzdialenosti viac než 1,5 km severovýchodne od východného cípu OHLFA.¹⁹¹

b) Chrám sv. Dimitra ἐν τῇ Δευτέρῃ R. Janin označuje za pravdepodobne najstarší konštantínopolský chrám na počesť tohto svätca, pretože Bazil I. Macedónsky (867 – 886) ho už nechal zrekonštruovať (tamže, s. [331]). V 9. a 10. storočí sa v ňom 26. októbra slávil sviatok svätého Dimitra; neskôr bol zrejme opustený a nahradil ho chrám v cisárskom paláci (tamže). Podľa R. Janina je takmer nemožné určiť jeho polohu, pretože Deuteron pravdepodobne zahrňoval celú časť mesta medzi Konštantínovými hradbami a hradbami Theodosia II. (tamže, s. [331] – 332; k lokalizácii štvrte pozri aj Meyer-Plath – Schneider 1943, s. 13 – 15). Autor umiestňuje chrám do blízkosti štvrte τὰ Πελαγίου,¹⁹² do kláštora svätého Aninasa alebo do jeho príľahlej oblasti (Janin 1934, s. 332). V každom prípade sa chrám nachádzal až za Konštantínovými hradbami; tak ako celá štvrť Deuteron, ktorej hranice sa tiahli viac než kilometer na severozápad od OHLFA (priamo z Amastriana do nej viedla ulica Mese).

¹⁹¹ Resp. viac než 2 km východne od jeho severného cípu.

¹⁹² Štvrť sa podľa neho nachádza v bezprostrednej blízkosti kláštora svätého Andreja Krétskeho; pozri Janin 1934, s. 332; tenže 1933, s. 331.

c) Chrám sv. Dimitra v kláštore Bohorodičky plnej milosti Κεχαριτωμένη. Kláštor dala postaviť cisárovná Irena Dukaina (manželka Alexia I. Komnénéa) zrejme na začiatku 12. storočia. Jeho spoločenstvo bolo spojené s mužským kláštorom Krista Φιλάνθρωπος, ktorý sa nachádzal v jeho susedstve (Majeska 1984, s. 298). V príslušnom typikone sa medzi kláštornými budovami spomína aj chrám svätého Dimitra (Janin 1934, s. 337; zmienka v typikone Gautier 1985, s. 13; k datovaniu pozri tamže, s. 12 – 14). Bližšie poznatky o chráme absentujú, pričom Mirčeva vyslovuje predpoklad, že chrám na počesť sv. Dimitra bol postavený skôr než kláštorný komplex (Mirčeva 2004, s. 87). R. Janin odmieta možnosť jeho stotožnenia s Chrámom sv. Dimitra ἐν τῷ Δευτέρῳ, ktorý oproti Κεχαριτωμένη umiestňuje do väčšej vzdialenosti od Charisiovej brány ([dnes Edirnekapi]; Janin 1934, s. 337). Stavby Ireny Dukainy by podľa neho mali byť umiestnené v blízkosti Charisiovej brány na Theodosiánskych hradbách (Janin 1934, s. 337; tenže 1932, s. 410 – 411), teda až na severozápadnej hranici Konštantínopola, na západe štvrte Deuteron, vo vzdialenosti zhruba 2,5 km severoseverozápadne od OHLFA. Mirčeva však odkazuje na starší názor N. Kondakova, ktorý na mape konštantínopolských chrámov umiestňuje kláštor na južný svah 4. kopca, na západ od Markiánovej kolóny (dnes Kızıtaşı), do blízkosti Chrámu sv. Apoštolov (na jeho mieste stojí dnešná Fatih Camii) a Kláštora všetkých svätých (Kondakov 1886, s. 103; odtiaľ Mirčeva 2004, s. 88). V tomto prípade by sa chrám nachádzal v najkratšej vzdialenosti približne 0,5 km severne až západne od OHLFA, nie však na samotnom fóre Amastrianum. Na dôvažok, Kondakovov názor nezodpovedá záverom súčasných výskumníkov. The Oxford Dictionary of Byzantium umiestňuje Κεχαριτωμένη na sever Konštantínopola (Talbot 1991, s. 1118). G. P. Majeska ho lokalizuje východne od polohy, ktorú navrhol Janin, na severozápad od Pantokratovho kláštora (dnes Zeyrek Camii), na severný svah 4. konštantínopolského kopca (Majeska 1984, s. 297 – 298), do vzdialenosti zhruba 0,75 km na severoseverozápad od OHLFA. Ďalší výskumníci (osobitne Albrecht Berger) ho umiestňujú na 5. konštantínopolský kopec, medzi Chrám sv. apoštolov a Aetiovu cisternu, resp. na západ od Asparovej cisterny (súhrnne pozri Mitsiou 2017, s. 342 a tam uvedené zdroje). Kláštor by sa tak nachádzal približne uprostred medzi Janinovou a Majeskovou lokalizáciou, oproti ktorej by sa ešte väčšmi vzdľal'oval od OHLFA. E. Mitsiou umiestňuje do približne rovnakej oblasti na 5. kopci

rozsiahly komplex, ktorého súčasťou bol aj kláštor Κεχαριτωμένη, pričom vnútri neho lokalizuje tento kláštor do najzápadnejšej polohy, najbližšie ku Klášturu svätej Anny v Deuterone (tamže, s. 343 – 344). V konečnom dôsledku by sa Κεχαριτωμένη v rámci komplexu ocital najďalej od OHLFA a najbližšie k Janinovej lokalizácii.

B. Mirčeva pritom nespomína Chrám svätého Dimitra v cisárskom paláci, ktorý dal postaviť cisár Lev VI. Múdry (886 – 912) a ktorý cisársky dvor slávnostne navštevoval najmenej dvakrát ročne: na výročie posviacky chrámu a na Lazarovu sobotu, resp. Kvetnú nedeľu (bližšie Janin 1934, s. 333 a tam uvedené zdroje). Dôvodom, prečo ho výskumníčka nezaradila do svojho zoznamu kandidátov na chrám z 2. tropáru 1. piesne KD, je zrejme fakt, že táto svätyňa nekorešpondovala s predpokladom, že mala stáť na mieste staršieho chrámu na počesť proroka Izaiáša a že svedkom jeho posviacky mal byť počas svojho pobytu v Konštantínopole Konštantín Preslavský (Mirčeva 2004, s. 89); výstavba chrámu bola dokončená až na začiatku 10. storočia. Ani tento chrám pritom nestál na fóre Amastrianum, keďže cisársky palác sa nachádzal viac než 1 km východne od OHLFA.¹⁹³

Rehabilitácia amastridskej hypotézy

Transformácia dimitrovského kultu na konci 9. storočia. Matejkove argumenty proti nesolúnskej lokalizácii nadprirodzeného zásahu sv. Dimitra voči vojenskému útoku barbarov sú nepochybne platné, ak pôvodina KD pochádza z obdobia, keď mal kult Dimitra ako vojenského patróna výsostne lokálny charakter. V tomto kontexte je na mieste zohľadniť proces transformácie lokálneho kultu sv. Dimitra (ako vojenského patróna) do podoby štátneho kultu v Byzancii. Až do konca 9. storočia bola pôsobnosť sv. Dimitra za hranicami Solúna obmedzená, pričom svätec bol uctievaný viac ako mučeník než ako vojenský patrón (Walter 2016, s. 79).¹⁹⁴ V solúnskom kontexte sa

¹⁹³ Umiestnenie budovy v rámci paláca popísal vo svojej kázni okolo roku 904 refendarius Juraj (Magdalino 1990, s. [198], pozn. 7 a tam uvedené zdroje). K jej lokalizácii pozri Dagron 2003, s. 85 – 86; Lidov 2012, s. 64 – 66.

¹⁹⁴ Vzhľadom na dobový stav poznania tento poznatok ešte nemohol zohľadniť A. Voronov (1878, s. 159), ktorý v súvislosti s prvou tretinou deviateho storočia uvádza, že „славному защитнику Виянтійской империи отъ враговъ, въ многихъ городахъ ея созидались храмы, между прочимъ и въ Малой Азїи по поводу избавленїиотъ Сарацинскихъ нашествїи“.

už na začiatku 7. storočia spájal s jeho patronátom príhovor vo vojne (White 2013, s. 17), pričom najstaršie zbierky dimitrovských legend ukazujú rastúcu tendenciu pripisovať mu vojenské funkcie a zásluhy späté s obranou tohto mesta (tamže, s. 19, súhrnne s. 16 – 20; porov. Walter 2016, s. 68 – 73). Rozmach Dimitrovho vojenského kultu zrejme podporili avarsko-slovanské vpády do Byzancie (Lemerle 1979, s. 41). Z hľadiska celoštátnych rozmerov jeho kultu má výnimočný význam okolnosť, že cisár Justinián II. (okolo 668 – 711) spájal s jeho pomocou vojenské úspechy v bojoch proti slovanským nepriateľom; svoje víťazstvá mu pripísal v edikte z roku 688, ktorým na znak vďaka obdaroval solúnsku katedrálu (White 2013, s. 17; Grégoire 1945, s. 119 – 24; Vasiliev 1943, s. 5 – 6). Jeho víťazstvá sa však odohrali v okolí Solúna a je prirodzené, že ich cisár pripísal najslávnejšiemu svätcovi a obrancovi tejto oblasti (White 2013, s. 17). M. White konštatuje, že v tejto fáze zostal Dimitrov vojenský kult pevne zakorenený v Solúne (tamže). Uvádza, že príhovor svätého za vojenské úspechy Nesolúnčanov bol neobvyklý a neexistujú žiadne ďalšie dôkazy o tom, že by z jeho patronátu ťažili cisári až do konca 9. storočia (tamže).¹⁹⁵ Dimitrov kult sa spomedzi kultov populárnych byzantských svätcov považuje za azda najväčšmi lokálny (Magdalino 1990, s. [198]). Podľa P. Magdalina bol sv. Dimiter v prvom rade solúnsky *πολιούχος*, pričom vykonával svoje zázraky v drvivej väčšine v prospech mesta a jeho občanov (tamže).

Až na konci 9. storočia, v období vlády prvých panovníkov macedónskej dynastie, sa Dimitrov kult výraznejšie presadzuje aj mimo tradičného centra; svätec sa pritom stáva vojenským patrónom a nebeským ochrancom byzantských cisárov (White 2013, s. 21). Bazil I. Macedónsky, prvý cisár spomínanej dynastie, dal postaviť alebo zrekonštruovať množstvo cirkevných objektov v Konštantínopole, medzi ktoré patrili aj Chrám sv. Dimitra *ἐν τῷ Δευτέρῳ* (Bekker 1838, s. 324; podrobnejšie o chráme Janin 1934, s. [331]). Túto skutočnosť však nemožno chápať ako prejav osobitnej oddanosti svätcovi; názov chrámu figuruje bez bližšieho vysvetlenia v dlhšom zozname a žiadne ďalšie zdroje neuvádzajú, že by Bazil považoval Dimitra

¹⁹⁵ Aj zmienku v *Miracula* o snahách cisárov Justiniána I. a Maurikia I. získať jeho relikvie a presunúť ich do Konštantínopola (pozri Lemerle 1979, s. 88 – 90; Lemerle 1981, s. 198 – 199) možno interpretovať skôr ako demonštráciu Dimitrovej prestíže a lojality vo vzťahu k Solúnu než ako spoľahlivý historický fakt (White 2013, s. 16).

za svojho osobného patróna (White 2013, s. 66). Na rozdiel od Bazila jeho (úradný) syn a nástupca na cisárskom tróne od roku 886 Lev VI. Múdry preukazoval Dimitrovi mimoriadnu úctu, ktorá je kľúčová z hľadiska transformácie dimitrovského kultu z lokálneho na štátny. Táto úcta azda pramenila zo zjavenia, ktorého svedkami boli Lev a jeho prvá manželka Theofano vo väzení, do ktorého boli uvrhnutí v rokoch 883 – 886. Dôvodom uväznenia a vydedenia následníka trónu boli obvinenia, že sa dopustil sprisahania proti vládnuceму cisárovi Bazilovi I. V noci sa dvojici zjavil vo sne mladý muž vo vojenskom oblečení, ktorý sa predstavil ako nositeľ pokoja a dobrých správ, prichádzajúci zo Solúna, a Levovi a Theofano oznámil, že Boh vypočul ich modlitby: otec sa dozvie pravdu a vráti im zákonné dedičstvo skôr, ako zomrie (Kurtz 1898, s. 10 – 11; pozri tiež Magdalino 1990, s. 199). Následne došlo k Levovej rehabilitácii. Lev za ňu okrem Dimitra vďačil vysokému úradníkovi a otcovi svojej druhej manželky Stylianovi Zaoutzovi, ktorý presvedčil Bazila, že jeho (úradný) syn bol nespravodlivo obvinený, a prorokovi Eliášovi, v ktorého sviatok sa uskutočnila rehabilitácia (Kurtz 1898, s. 11 – 14; Magdalino 1990, s. 199; Tougher 1997, s. 92). Všetkým trom dobrodincom sa Lev počas svojej vlády bohato odmenil.

Za najdiskutovanejší prejav náklonnosti Leva Múdreho voči Dimitrovi a Solúnu možno zrejme označiť jeho rozhodnutie presunúť z Konštantínopola do Solúna monopol a infraštruktúru pre obchodovanie s Bulharmi, ktorí boli pravdepodobne najdôležitejším obchodným partnerom ríše (Magdalino 1990, s. 199 – 200; Dagron 2003, s. 201 – 202 a tam uvedené zdroje). Ostatné prejavy vďaka však svedčia skôr o snahe presunúť dimitrovský kult zo Solúna do Konštantínopola, resp. premeniť ho na štátny kult. Vo vzťahu k takýmto prejavom vďaka, resp. snahy zabezpečiť si Dimitrovi ďalšiu priazeň treba osobitne spomenúť výstavbu chrámu na jeho počesť v cisárskom paláci (pozri Janin 1934, s. 332 – 333). I keď nešlo o prvý chrám sv. Dimitra v Konštantínopole, vztyčenie palácového chrámu predstavovalo bezprecedentný krok (White 2013, s. 60, pozn. 8). Lev Múdry tiež oficiálne začlenil sviatok sv. Dimitra (26. októbra) do cisárskeho kalendára a určil jeho obradovú podobu (podrobnejšie Dagron 2003, s. 208). Obrad zahŕňal aj spev tropára na počesť sv. Dimitra, ktorý zložil sám Lev Múdry (Moffatt – Tall 2017, s. 123; Dagron 2003, s. 208; Tougher 1997, s. 115, pozn. 42). Cisár bol pritom autorom množstva ďalších literárnych diel: rečí, vojenských textov, práv-

nych predpisov, epištol, kázní, hymnov, poetických textov i diela určeného na pastoráciu askétov (Riedel 2018, s. 3; podrobnejšie tamže, s. 3 – 7; Antonopoulou 1997, s. 16 – 23); jeho autorský modus operandi je pritom nejasný a autorstvo množstva diel sa len predpokladá (Riedel 2018, s. 3). Vníma sa ako jeden z najvýznamnejších byzantských cirkevných básnikov; jeho duchovná poézia sa pre svoju obraznosť a myšlienkovú jasnosť dokonca porovnáva s tvorbou Jána Damaského a Kozmu Majumského (Popov 1892, s. 228, 231; Antonopoulou 1997, s. 19 – 20;¹⁹⁶ Riedel 2018, s. 2). K jeho prozaickej tvorbe patrí množstvo homiletických textov, ktoré zahŕňajú aj tri kázne tematicky späté so sv. Dimitrom: kázeň č. 17 (BHG 536, I, s. 160) na počesť svätého, kázeň č. 18 (BHG 537, I, s. 160) rovnako na jeho počesť a kázeň č. 19 (BHG 538, I, s. 160) na počesť jeho chrámu v cisárskom paláci (Antonopoulou 1997, s. 25). Za jeho základné dielo na túto tému sa považuje kázeň č. 17: rozsiahlejšie enkómium na počesť veľkomučeníka (26. október), ktoré tematizuje jeho pôvod, telesnú a duševnú krásu, vzdelanie a cnosti, vojenskú kariéru, kazateľskú činnosť, hrdinské činy, zázraky a umučenie; kázeň obsahuje množstvo metafor a prirovnaní k Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, ktorých Dimiter prevyšuje, či k Petrovi, Pavlovi a apoštolom, od ktorých nie je nižší (tamže, s. 132; bližšie k obsahu kázne a porovnaniu s legendami o Dimitrovom umučení pozri tamže, s. 133 – 136). Kázeň č. 18 predstavuje kratší prejav po večeri, v ktorom sa rečník pohráva s motívom radosti a pozýva svoje obcenstvo, aby oslávilo pamiatku mučeníka, zatiaľ čo kázeň č. 19 sa týka zasvätenia chrámu sv. Dimitrovi (tamže). Transformácia dimitrovského kultu sa premietla aj do ikonografie: v súvislosti s tým, že macedónski cisári uctievali Dimitra ako vojenského patróna, objavujú sa v nej početné vyobrazenia svätca v podobe vojaka (White 2013, s. 21).

Zdá sa, že ak sa KD zmieňuje o Dimitrovom nadprirodzenom zásahu pri obrane iného byzantského mesta ako Solúna, tak jeho pôvodina vznikla najskôr v druhej polovici osemdesiatych rokov 9. storočia. Kým do nástupu macedónskej dynastie je predpoklad kultu Dimitra ako vojenského patróna mimo Solúna ahistorický, po jej nástupe, resp. až od rehabilitácie či počiatku

¹⁹⁶ T. Antonopoulou (tamže, s. 19, pozn. 93) v súvislosti s tvrdením, že Lev Múdry patrí k najvýznamnejším byzantským cirkevným básnikom, odkazuje aj na prácu Εὐστρατιάδης, Σωφρόνιος: Λέων ὁ Σοφὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα. In: Ῥωμανὸς ὁ Μελωδός 1, 1932 – 1933, s. 69 – 81, ktorú, žiaľ, nemám v dispozícii.

vlády jej druhého cisára Leva Múdrehu (866 – 912) prestáva byť podozrivý.

Amastridský chrám. Transformácia dimitrovského kultu na štátny kult vojenského patróna predstavuje významný predpoklad pre rehabilitáciu amastridskej hypotézy. Tá však zostáva pomerne slabá, ak na konci 9. storočia¹⁹⁷ nevznikol v maloázijskej Amastride (neskoršia Amasra v Turecku) chrám, ktorý možno priradiť pasáži *г҃аѡъ амастридьскъ [...] ти црькъвъъ зиждетъ*. V prospech hypotézy však vypovedá prítomnosť dvoch jednolodňových bazilik na skalnom ostrohu Zindan Kalesi v tomto meste. Ide o väčší a významnejší chrám, ktorého budova sa dnes nazýva Fatih Camii, a o menší chrám, ktorého budova v súčasnosti nesie názov Kilise Mescidi. Na základe množstva zhodných znakov budov sa usudzuje, že boli postavené alebo prebudované v rovnakom čase (Ousterhout 2001, s. 15; Sharp 2010, s. 90; Crow 2017, s. 391; Damianidis 2012, s. [135]) a tým istým stavebným kolektívom (Sharp 2010, s. 90). Základy chrámov patrili pôvodne budovám (zrejme bazilikám) zo 7. – 8. storočia (Crow – Hill 1995, s. 259 – 260), ktoré boli neskôr prebudované. Ich prestavba sa datuje 9. storočím (Megaw 1966b, s. 10 – 12; Ruggieri 1991, s. 236; Ruggieri 1995, s. 62 – 69; Belke 1996, a. 168; Eyice 1954, s. 97 – 105). Presnejšie odhady hovoria o konci 9. storočia (Ruggieri 1991, s. 236; Belke 1996, s. 168; Eyice 1954, s. 97 – 105). Znaký charakteristické pre toto storočie sú evidentné v chrámových múroch (Crow – Hill 1995, s. 261), konkrétne v sieťovanom murive v hornej časti oboch budov a v reštrukturalizácii západnej strany Fatihu (Ruggieri 1991, s. 236). Celkovo objekty obsahujú prvky charakteristické pre 9. – 13. (resp. až 9. – 14.) storočie (Eyice 1954, s. 103; Damianidis 2012, 136; Damianidis 2014, 451). História oboch chrámov vykazuje chronologické paralely s okolitými hradbami na Zindan Kalesi (Crow – Hill 1995, s. 259). Rekonštrukcia hradieb aj chrámov sa dáva do vzťahu s prestavbami po útoku Rusov na Amastridu v roku 860 (Crow – Hill 1995, s. 261), ktorý sa spája s posmrtnými zázrakmi sv. Juraja Amastridského (tamže).

Pôvodné patrocíniá či názvy oboch chrámov sú neznáme (Damianidis 2012, s. [135]; Sharp 2010, s. 89).¹⁹⁸ Väčší z nich, Fatih Camii, predstavoval

¹⁹⁷ Zhruba v období rehabilitácie Leva Múdrehu (886) a vyhnaní cyrilo-metodskej misie z Veľkej Moravy (porov. atmosféru 9. piesne KD).

¹⁹⁸ „We don't know the original names of both of the Byzantine churches“ (Damianidis 2012, s. [135]); „Their original dedications are unknown“ (Sharp 2010, s. 89).

pravdepodobne mestskú katedrálu, v ktorej v roku 1405 navštívil bohoslužbu Ruy González de Clavijo (Clavijo 1928, s. 105; Crow – Hill 1995, s. 260; Crow 2017, s. 391). Tento chrám bol predbežne spojený so zasvätením Bohorodičke Παμμακάριστος (Crow – Hill 1995, s. 260; Crow 2017, s. 391; ďalšie zdroje pozri Belke 1996, s. 169, pozn. 96), ktoré sa odvodzuje z listu Jána Apokauka z roku 1222 (Vasilievskij 1896, s. 275). Konštatuje sa však, že Παμμακάριστος nemuselo predstavovať pôvodné patrocinium (Sharp 2010, s. 91).¹⁹⁹ (K. Belke dokonca pripúšťa otázku, či je interpretácia výrazu Παμμακάριστος v liste Jána Apokauka ako názvu chrámu správna, i keď alternatívny výklad označuje za nepravdepodobný [Belke 1996, s. 165]).²⁰⁰ Po tom, čo mesto v roku 1460 dobyl osmanský sultán Mehmed II. Dobyvateľ, sa hlavný chrám zmenil na mešitu a podrobil sa (predovšetkým interiérovým) zmenám (tamže, s. 164). Menší chrám sa premenil na islamské oratórium, ktoré však bolo neskôr opustené (Eyice 1954, s. 103; Belke 1996, s. 168; Damianidis 2012, s. [135] – 136).

* * * * *

Zdá sa, že transformácia dimitrovského kultu v závere 9. storočia a súčasná výstavba (rozsiahla prestavba) dvoch chrámov s neznámymi patrociniami v Amastride (datovaná do rovnakého obdobia) umožňujú rehabilitovať hypotézu, že útok barbarov spomínaný v 2. tropári 1. piesne KD bol namierený na Amastridu a predstavoval súčasť útoku Rusov na Byzanciu v roku 860, počas ktorého napadli a vylúpili aj toto mesto (Vašica 1966b, s. 523). Počas vlády Leva Múdreho od konca 9. storočia kult sv. Dimitra ako vojenského patróna prekročil lokálnu úroveň a svätec sa stal o. i. nebeským pomocníkom pri obrane Byzancie pred pohanskými útočníkmi. Možnosť, že by sa v tomto období relatívne nedávna záchrana Amastridy pred barbarskými útočníkmi pripísala pomoci tohto svätca, nevyvoláva podozrenie. Platí to o to skôr, že

¹⁹⁹ „It is likely this church formed the cathedral of the city and has been tentatively identified as having been dedicated to the Pammakaristos although this may not have been its original dedication“ (Sharp 2010, s. 91).

²⁰⁰ „Aus der Bezeichnung des Kandidaten als τὸν τῆς ἐκκλησίας διάκονον ἐκεῖνον τὸν Παμμακάριστην, wurde (zu recht?) geschlossen, daß die Metropolitankirche von Amastris eine Pammakaristoskirche war; ganz unwahrscheinlich, daß der Kandidat selbst Pammakaristes oder Pammakaristos hiell“ (Belke 1996, s. 165).

sa toto mesto na dôvažok zrejme tešilo priazni Leva Múdrehu,²⁰¹ ktorý bol mimoriadne aktívnym proponentom Dimitrovho kultu. Chrám, ktorého výstavba sa spomína v danom tropári, možno predbežne stotožniť buď s budovou Kilise Mescidi, ktorej patrocínium sa vôbec nezachovalo, alebo s väčšou Fatih Camii, v prípade ktorej poznáme len predpokladané neskoršie patrocínium. Na základe datovania útoku na Byzanciu možno vznik pôvodiny KD najskôr rokom 860, na základe transformácie dimitrovského kultu do podoby štátneho však možno čas jej vzniku ešte zúžiť a za terminus a quo jej vzniku označiť až rehabilitáciu Leva Múdrehu (20. júl 886), resp. jeho nástup na trón po otcovej smrti.

Na základe atmosféry 9. piesne kánonu možno za terminus a quo jej vzniku označiť rok 885 (porov. Matejko 2004, s. 165; pozri tiež kapitolu Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu) a za terminus ad quem azda rok 893 (arcibiskupská intronizácia Klimenta Ochridského, začiatok vlády Simeona I.). Obsahu a ladeniu tejto piesne by pritom lepšie zodpovedalo skoršie datovanie (bližšie sa väčšmi k rokom 885 – 886). Ak by 1. – 8. pieseň KD boli prekladom staršieho gréckeho diela, zatiaľ čo 9. pieseň kánonu by bola originálnym staroslovienským dielom, vznik kánonu by sa zrejme geograficky posúval na slovanský Juh (porov. tamže, s. 130), pričom datovanie vzniku pôvodiny do roku 886 by sa vzhľadom na geografické vzdialenosti a trvanie tvorivého procesu javilo ako problematické. Ako pravdepodobnejšia sa však javí možnosť, že pôvodina KD ako celku je gréckojazyčným dielom niektorého z členov cyrilo-metodskej misie (porov. Matejko 2004, s. 118).

V tejto súvislosti by bola popri výbere jazyka relevantná aj evidentná väzba na byzantské reálie (prakticky okamžitá reflexia transformácie kultu sv. Dimitra, tematizácia výstavby chrámu v byzantskej Amastride). Vzhľadom na obsah a atmosféru deviatej piesne KD (pozri kapitolu Zmienky o trojja-

²⁰¹ Veľmi pravdepodobne práve počas vlády Leva Múdrehu bola Amastrida povýšená z arcibiskupstva na metropoliu: „Въ списѣ, который носить уже имя царя Льва и патріарха Фотія, но въ хронологической отмѣтѣ, помѣщенной въ концѣ, обозначается 883 годомъ, то есть концомъ царствованія Василя Македонянина (Parthey. Parthey, № 1), Амастрида стоитъ на 78 мѣстѣ тоже в числѣ самостоятельныхъ архіепископій. Съ этимъ согласны и другія данныя. [...] Но архіепископіей Амастрида оставалась недолго; во всѣхъ позднейшихъ редакціяхъ каталога, носящаго обыкновенно имя Льва Мудраго, Амастрида считается митрополіей (Parthey, № II, 54 и т.д.); очень вѣроятно, что она возведена на такую степень именно при этомъ царѣ“ (Vasilievskij 1915, s. LXII).

zyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu) pripadá do úvahy najmä súvislosť s údajom z prvého Života sv. Nauma, podľa ktorého pri vyhnaní cyrilo-metodskej misie z Moravy predali jej členov (kňazov aj diakonov) do otroctva Židom, od ktorých ich v Benátkach vykúpil posol byzantského cisára Bazila I. Macedónskeho; v Byzancii ich opäť ustanovili za kňazov a diakonov a určili im platy, pričom niektorí z nich zostali v Konštantínopole, niektorí odišli do Bulharska (MMFH II, s. 178; Lavrov 1930, s. 181; Ivanov 1931, s. 306; Floria – Turilov – Ivanov 2000, s. 287; Ratkoš 1977, s. 113; Stanislav 1950, s. 121 – 122; Ivanova 1986, s. 80). Prostredníctvom tohto poznatku možno časovo ohraničiť vyhnanie slovanského duchovenstva z Moravy: k vykúpeniu Metodových žiakov muselo prísť pred Bazilovou smrťou na konci augusta 886 (MMFH II, s. 178, pozn. 4; Floria 1981, s. 68, pozn. 20), pričom samotné vyhnanie slovanského duchovenstva sa datuje do jari až začiatku leta 886 (MMFH, II, S. 178, pozn. 3). Na základe údajov v Teofylaktovom Živote Klimenta Ochridského VII, 36 – 39 (porov. tiež VIII, 41) a predpokladanej formy byzantského obradu (používanie *ασματική ακολουθία*, resp. hybridnej obradovej formy) A. Škoviera uvádza, že k vyhnaniu „mohlo dôjsť najskôr 20. februára a najneskôr koncom marca roku 886“ (Škoviera 2010, s. 96). Na základe uvedených údajov sa dá vyhnanie cyrilo-metodskej misie z Veľkej Moravy datovať do jari 886, vykúpenie časti jej predstaviteľov v Benátkach a prijatie do Byzancie najneskôr do leta 886. Zo Života Naumovho pritom neplynie, že by sa boli prijatí kňazi a diakoni po Bazilovej smrti ponáhľali s opustením Byzancie; naopak, pamiatka hovorí o tom, že časť sa usadila v Konštantínopole. Rozhodujúcim faktorom pri datovaní vzniku KD by preto mohol byť dátum rehabilitácie Leva Múdrehu (spájanej s intervenciou sv. Dimitra), t. j. 20. júl 886 (sviatok proroka Eliáša; Kurtz 1898, s. 13 – 14; Magdalino 1990, s. 199, pozn. 10), resp. začiatok vlády Leva Múdrehu po smrti Bazila I. Macedónskeho (29. august 886). Pri ranom datovaní vzniku gréckej verzie KD by kánon mohol prvýkrát zaznieť na bohoslužbe 26. októbra 886.

Predpoklady o datovaní a okolnostiach vzniku pôvodiny KD tiež otvárajú dvere hypotézam súvisiacim s jej autorstvom. Keďže dlhý grécky Život Klimenta XV, 43 – XVI, 47 spomína spoločné osudy Klimenta, Nauma a Angelára po vyhnaní cyrilo-metodskej misie z Moravy bez akejkoľvek

zmienky o Benátkach a Byzancii (Iliev 1995, s. 95 – 97; Tunickij 1918, s. 110 – 115; výňatok MMFH II, s. 232 – 233; Floria – Turilov – Ivanov 2000, s. 190 – 193; Milev 1966, s. 110 – 121), zdá sa, že z úvah o pobyte v Byzancii v roku 886 možno vylúčiť spomínaných troch sedmopočetníkov vrátane Nauma, o ktorom v danej súvislosti uvažuje F. Dvornik (Dvornik 1956, s. 100 – 101).²⁰² Ako vhodný kandidát sa v tomto smere javí Konštantín Preslavský, ktorému pripisuje autorstvo KD B. Mirčeva (porov. Mirčeva 2004, s. 89 et pass.). Konštantín bol dôkladne oboznámený s gréčtinou a byzantskou náboženskou kultúrou (Browning 1991, s. 1148). Na možnosť, že patrilo do skupiny Metodových učeníkov vykúpených z otroctva a prijatých v Byzancii, poukazuje množstvo bádateľov (napr. Bernštejn 1984, s. 138; Graševa 1995, s. 428; Browning 1991, s. 1148; Kuev 2003, s. 267; pozri aj Turilov 2005, s. 11 a i.). Túto možnosť nepriamo podporujú aj niektoré predpoklady v kapitolách Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu a Niekoľko textologických poznámok k atribúcii kánonu.

²⁰² F. Dvornik vztáhuje slová o benátskom vykúpení z otroctva priamo k Naumovi a rozprávanie oboch hagiografických pamiatok integruje do jedného príbehu: „We learn from the Life of St. Naum that he was rescued from slavery by a representative of the Emperor Basil I in Venice, and the Life of St. Clement, a biography of another disciple, states that he was roughly handled by his military escort of German mercenaries. The exiles crossed the Danube and made for Belgrade, which was then in Bulgarian hands, and were well received by Boris-Michael, Khagan of Bulgaria.“ (Dvornik 1956, s. 100 – 101).

Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu

Deviata pieseň KD, zdá sa, vznikla priamo v prostredí členov veľkomoravskej misie. Pieseň tematizuje úzkosť z prítomnosti v cudzine, vo veľkej vzdialenosti od Dimitrovho solúnskeho chrámu, boj s trojjazyčníkmi²⁰³ a heretikmi. Už A. Gorskij spojil spomínané zmienky s osudmi Cyrila a Metoda: „Думаемъ, что эти жалобы на трезычниковъ, указаніе на отдаленное странствованіе изъ любви къ Создателю и томительное желаніе снова видѣть благолѣпіе и святыню храма св. Димитрія, особенно возбуждавшееся въ день его памяти (26 Октября), – все это, какъ нельзя ближе идетъ къ положенію Солунскихъ братьевъ – проповѣдниковъ, и, можетъ быть, ихъ однихъ“ (Gorskij 1865, s. 280). Podľa Gorského „особенно важна для историческихъ соображеній пѣснь 9–я“, ktorej pasáže možno situovať do doby pôsobenia Cyrila a Metoda, resp. ich učeníkov na Morave alebo v Bulharsku: „Составитель сего канона, принимая живое участіе въ празднествѣ Оессалоники, мѣстѣ страданія св. великомученика Димитрія, въ то же время говоритъ о своѣмъ удаленіи отъ свѣтлаго храма Его, о своихъ странствіяхъ по чужимъ землямъ и городамъ, и жалуется на еретиковъ трезычниковъ. [...] По этимъ соображеніямъ сей канонъ св. Димитрію можно относить ко времени дѣйствованія двухъ Солунскихъ уроженцевъ, Кирилла и Меѳодія, или учениковъ ихъ въ Моравіи или Болгаріи“ (Gorskij – Nevostrujev 1917, s. 21). Pieseň má výrazné autobiografické črty, čo je v súlade so štandardnými zákonitosťami hymnografickej tvorby; do deviatych piesní kánonov totiž „по правиламъ византійской гимнографіи, составители службъ могли вносить собственный автобіографическій элементъ и возбуждаемыя имъ чувства“ (Tunickij 1913, s. 79).

²⁰³ Osamotený názor A. Voronova (1878, s. 157), podľa ktorého miesto slova тріязычники „по всей вѣроятности в греческомъ стояло [...] не τріγλωττοι, а τρισευηνοί, т. е. нечестивѣйшіе, безбожнѣйшіе, худшіе язычников (отъ τρίς и ευνος [...]), гдѣ τρίς прилагается для усиленія качества“, treba vnímať v kontexte jeho snahy dokázať, že pôvodina celej pamiatky bola grécka a že jej autorom bol Jozef Studita.

Keďže znenie piesne môže byť kľúčové pre atribúciu a určenie okolností vzniku KD, uvediem jej prvé štyri tropáre v rekonštruovanom znení (Matejko 2004, s. 177 – 178) a ich preklad do slovenčiny.

1. Прѣстолоу божию
свѣтъло прѣдѣстоа мѣдрѣ дѣмитрие
не забѣди насъ
нѣ ясно моли са о нашемъ оказанни
страннѣмъ свате нѣнѣ поючимъ
твоя величѣа яко възираемъ
надѣще са тврдо на твоѣхъ молебѣхъ:

(Pred trónom Božím vznešene stojac, ó, múdry Dimiter, nezabudni na nás, ale láskavo sa prihováraj ohľadom cudzokrajného súženia nás, ó, svätý, ospevujúcich teraz tvoju vznešenosť, lebo vzhliadame k tebe, pevne dúfajúc v tvoj príhovor.)

2. Оуслыши нѣ славыне
нищаа своа рабѣи и оумили са
ѣко отълажѣхомъ са
далече сѣще отъ свѣтъла храма твоего
и горать дньсь възнѣтрѣ наша срьдѣца
и желаемъ свате поклонити са
твоеа црькѣе кѣгда твоими молебамѣхъ:

(Vypočuj, ó, slávny, svojich úbohých sluhov a zľutuj sa, lebo sme sa odlúčili a prebývame ďaleko od svetla tvojho chrámu, a horia dnes vnútri naše srdcia, a túžime, ó, svätý, pokloniť sa raz tvojmu chrámu na tvoj príhovor.)

Záverečná pieseň KD vyjadruje bolestnú, nostalgickú túžbu po návrate do rodného mesta (Jakobson 1965, s. [115]).²⁰⁴ V jej prvých dvoch tropároch sa tematizuje cudzokrajné súženie, bolesť z odlúčenia a veľkej vzdialenosti od Dimitrovho (solúnskeho) chrámu. Nebolo pritom zriedkavé, že solúnski

²⁰⁴ „The final ode of the Canon is a poignant, nostalgic yearning for a return to the native town“.

uctievatelia sv. Dimitra považovali vzdialenosť od svojho mesta za nešťastnú okolnosť: v prameňoch sa spomína aj prípad Solúnčana, ktorý ochorel neďaleko Carihradu a bál sa, že mu Dimiter nebude môcť pomôcť tak ďaleko od domova (Supplementum: S. Demetrii martyris acta, S.J., PG CXVI, col. 1364; Magdalino 1990, s. 198). J. Ivanov (1937) na základe obsahu deviatej piesne KD dospel k záveru, že kánon je pôvodným dielom solúnskych bratov, pričom je však ťažké určiť, ktorého z nich. R. Jakobson, ktorý svojou štúdiou upevnil názory v prospech Metodovho autorstva (v tejto súvislosti pozri už Jakobson 1937), konštatuje, že motív bolestivého odlúčenia od Solúna a horlivej túžby po návrate svedčí o autorstve jedného z dvoch solúnskych bratov (Jakobson 1965, s. 116).²⁰⁵ Podobne S. Kožucharov, ktorý vo svojej práci uvádza argumentáciu v prospech Metodovho autorstva, uzatvára, že „содержание девятой песни не дает прямых указаний об авторстве канона, но несомненно, что его автор – уроженец Солуни“ (Kožucharov 1988, s. 423; s názorom sa stotožňuje Vereščagin 2001, s. 388). J. Stanislav (1978, s. 206) argumentuje v prospech Metodovho autorstva o. i. osobitne vrúcny vzťahom Konštantína a Metoda k patrónovi mesta Solúna. Podobne T. Butler sa prikláňa k názoru, že autorom KD je Metod, pričom na znení tropárov deviatej piesne demonštruje autorovu väzbu k Solúnu (Butler 1987, s. 4). Podobnú argumentáciu v prospech Metodovho autorstva novšie rozvíja I. H. Tóth, ktorý uvádza, že deviatu pieseň KD „выделяется своим страстным, личным тоном, искренним стремлением в Салоники (где находился храм св. Дмитрия) и глубоким почитанием святого“, pričom uzatvára, že „автор родом из Салоников и стремится вернуться туда, чтобы почтить день памяти святого в храме св. Дмитрия“ (H. Tóth 2006, s. 23). Na základe obdobných východísk, avšak v súvislosti s odlišnou atribúciou a macedónskym pôvodom Metodových žiakov A. I. Sobolevskij uvádza, že tretia strofa deviatej piesne KD, „составленная по смерти Меодия его гонимыми учениками, свидетельствует об

²⁰⁵ „The motif of painful separation from Thessalonica [...] and of ardent longing for return [...] testifies for the authorship of one of the two brothers“ (Jakobson 1965, s. 116). V kontexte slovenskej slavistiky v minulosti zaznel predpoklad, že autorom mohol byť len jeden zo solúnskych bratov, keďže na mieste, kde sa spomína Solún, používa sa neutrálne množné číslo miesto duálu (Pauliny 1964, s. 135). Daný argument nezohľadňuje liturgickú funkciu daného kánonu (porov. Hladký – Pavlovič – Pavlovičová – Závodný 2013, s. 21), čo však, pravdaže, neznamená, že by KD bol spoločným dielom Konštantína a Metoda.

присолунскомъ происхожденіи этихъ послѣднихъ“ (Sobolevskij 1900, s. 153, pozn. 1). N. L. Tunickij v spojitosti s možným Klimentovým autorstvom uviedol, že v KD „есть два тропаря, составленные учениками Меѳодия присолунскаго происхождения“, v ktorých „выражается скорбь по поводу отдаленнаго странствованія и томительное желаніе снова видѣть храмъ св. Димитрія“ (Tunickij 1913, s. 79). Predpoklad Klimentovho autorstva ďalej rozvinul L. Matejko, ktorý sa oprel sa o to, že „nie je vylúčené, že Kliment pochádzal zo Solúna alebo v ňom niekedy žil“, ²⁰⁶ že je autorom enkómia na počesť sv. Dimitra a teda že bližšie poznal kult sv. Dimitra a mal k nemu istý osobný citový vzťah (Matejko 2004, s. 166). ²⁰⁷ Podobnú úvahu pritom možno rozvinúť aj o Konštantínovi Preslavskom. Historické pramene obsahujú veľmi málo biografických údajov o ňom a o jeho pôvode sa nezmieňujú; nie je však nepravdepodobné, že pochádzal práve z gréckej Macedónie (Kuzmík 1983, s. 171; porov. Sobolevskij 1900, s. 152 – 153).

Nasledujúce dva tropáre deviatej piesne sa nesú v ešte expresívnejšom duchu:

3. По чѣто мѣдрѣ ниции
твоя раби едины лишаемъ са
твоеа оубо красоты
любъве ради зиждигелѣ по тоуждимъ землѣмъ
и градомъ ходяще на посрамление
блажене триазъязычникъ
и еретикъ люте воини бзивающе:

(Prečo sa, ó, múdry, ubohí tvoji služobníci, osamotení, zbavujeme tvojej krásy, pre lásku k Stvoriteľovi chodíme po cudzích krajinách a mestách ako bojovníci za zahanbenie, ó, blažený, krutých trojjazyčníkov a heretikov?)

²⁰⁶ K možnému pôvodu Klimenta Ochridského pozri Stančev 1995, s. 323; Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 221; Škoviera 2010, s. 111 – 112.

²⁰⁷ Vzhľadom na predchádzajúce závery ohľadom datovania vzniku pôvodiny prvej až ôsmej piesne KD (pozri kap. Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu) tento predpoklad nevzníeva nepravdepodobne. V roku 886, ktorý vzhľadom na transformáciu dimitrovského kultu v Byzancii možno považovať za terminus a quo vzniku kánonu (resp. jeho prekladovej časti), už boli solúnski bratia po smrti.

4. ПОТЪЩИ СѦ БЛАЖЕНЕ
 ВАРИ ДЪНЬСЪ ВОЕВОДЪСТВОМЪ СИ
 ЛЬСТЬ ПОПИРАА ТРЪАЗЫЧЪНИКЪ
 ЧЪСТЬНО НЪИ СЪХРАНѢА
 ВЪ ВАРЪВАРЪХЪ СВАТЕ СЪЩАА ОТЪЧЪСТВА ТИ
 И НАСТАВИ АБИЕ ВЪ ПРИСТАНИЩЕ
 ЧЪСТЬНОЕ ХРИСТОСОВО НЕВЪЛАЖИЩЕ СѦ:

(Ponáhľaj sa, ó, blažený, zaskoč dnes svojím vojvodstvom trojjazyčníkov, ich leš' pošliapávajúc, láskavo ochraňujúc medzi cudzincami nás, ó, svätý, ktorí sme z tvojej vlasti, a prived' nás hneď do ctihodného Kristovho pokojného prístavu.)

Deviata pieseň KD a špecificky aj jej tretí a štvrtý tropár stimulovali rôzne predpoklady ohľadom času vzniku a atribúcie kánonu. V. S. Kiselkov pripísal autorstvo KD Konštantínovi, ktorý ho mal napísať v rokoch 864 – 867 a v jeho deviatej piesni reagovať na prvé problémy byzantskej misie na Morave (Kiselkov 1946, s. 384 – 385). Po Kiselkovovi pripísal KD Konštantínovi aj E. Pauliny, ktorý sa domieval, že celkový kontext poukazuje „na situáciu na Morave v rokoch 864 – 867, keď Konštantín hneď po svojom príchode tvrdo bojoval o uznanie slovanského jazyka“, pričom „Morava mu mohla byť vtedy cudzia a barbarská, lebo do nej práve prišiel“ (Pauliny 1964, s. 138 – 139). Podobne napr. K. Habovštiaková uvádza, že KD „vznikol asi v rokoch 864 – 867 na Morave, teda v čase, keď Konštantín a Metod viedli dišputy s trojjazyčníkmi“ (Habovštiaková 1996, s. 77). Podľa R. Jakobsona možno KD pripísať moravskej misii v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch 9. storočia a jej lídrovi Metodovi; v tejto súvislosti spomína intímne spojenie kánonu s cyrilometodskou misiou, o ktorom svedčí jeho záverečná pieseň: bolestná túžba v boji proti „krutým trojjazyčníkom a heretikom“ po návrate z potuliek po cudzích krajinách do rodného Solúna (Jakobson 1985b, s. 105). I. Tóth medzi argumentmi v prospech Metodovho autorstva uvádza, že „автор находится на чужбине, как странник среди варваров и еретиков, вдали от родной земли и ее покровителя“, pričom „его положение усугубляется тем, что варвары и триязычные еретики преследуют и унижают его“ (I. H. Tóth 2006, s. 23). Podľa T. Butlera emó-

ciami nabitý tretí tropár deviatej piesne pripomína útrapy, ktoré Metod trpel za pätnásť rokov od smrti svojho brata v roku 869 (Butler 1987, s. 5).²⁰⁸ Na základe tropárov deviatej piesne KD a informácií z iných literárnych pamiatok (pozri úvod kapitoly Na margo dátumu slávania sviatku sv. Dimitra) bola vyslovená hypotéza, že KD napísal Metod na začiatku osemdesiatych rokov 9. storočia (Kožucharov 1995b, s. 216; Kožucharov 2003c, s. 241). S oporou o zachované textové varianty tiež bola sformulovaná hypotéza, že KD napísal Metod do roku 880 a následne ho zredigoval v rozmedzí októbra 880, resp. roku 881 a roku 884 (Vereščagin 2002a, s. 577 pozn. 2; s. 579 – 583). Poukazuje sa pritom na prítomný čas sloviess použitých v treťom a štvrtom tropári záverečnej piesne KD a tiež na skutočnosť, že v treťom tropári sa trojjazyčníci priamo neoznačujú za heretikov, i keď sa s nimi dávajú do jedného radu v rámci koordinatívnej syntagmy (tamže, 581 – 583). Oproti tomu v rukopise NBKM 516, f. 276 sa prítomný čas v treťom tropári nahrádza minulým: „и посрамилъ еси еретигъи триезъѣчникъи · лютиѣ воини оубъзили еси“²⁰⁹ („a zahanbil si heretikov-trojjazyčníkov, ľútych bojovníkov si umenšil“),²¹⁰ pričom štvrtý tropár sa v odpisoch spravidla vynecháva (zachoval sa zrejme len v troch rukopisoch;²¹¹ pozri Matejko 2004, s. 82). Tento stav sa interpretuje v intenciách straty aktuálnosti pôvodného znenia spomínaných dvoch tropárov po tom, ako Ján VIII. v júni 880 odsúdil trojjazyčnú doktrínu v pápežskej bule *Industriae tue* (Vereščagin 2002a, s. 579 – 583). Zdá sa však, že vývody založené na použití minulého času v jedinom odpise sú nadmieru d’alekosiahle, keďže štvrtý tropár sa v odpisoch vynecháva mimoriadne často a jeho vypúšťanie nie je výsledkom totožnej redakcie textu ako zmena časovej perspektívy tretieho tropára.

Popri spomínaných hypotézach existujú aj názory, ktoré spájajú atmosféru deviatej piesne s obdobím vyhnaní byzantskej misie z Veľkej Moravy. N. L. Tunickij v tejto súvislosti spomína „факт окончательнаго изгнанія и странствованія учениковъ Меѳодія по разнымъ славянскимъ странамъ“ (Tunickij 1913, s. 79). Podobne podľa D. Čyževského KD „evi-

²⁰⁸ „This highly charged’, emotional stanza reminds us of the hardships Methodius had suffered in the fifteen years since his brother’s death (869)“.

²⁰⁹ Kožucharov 1986, príloha; Matejko 2004, s. 81.

²¹⁰ K návrhu čítania оубъзиъ miesto оубъзили pozri Vereščagin 2002a, 579, pozn. 7.

²¹¹ Vráťane Il’jovej knihy; RGADA 381, 131, ff. 32r – 32v.

dentne pochádza od vyhnaných Metodových žiakov“ (Čyževskij 1955, s. 79).²¹² Novšie sa objavili argumenty, že deviata pieseň odráža atmosféru v rámci veľkomoravskej misie po Metodovej smrti, bezprostredne pred jej vyhnaním, resp. v prechodnom období ústiacom do jej pokračovania na slovanskom Juhu (Matejko 2004, s. 164 – 165). Ľ. Matejko uvádza, že „najvhodnejšie by bolo datovať vznik skladby do obdobia po apríli r. 885“, pričom kánon mohol prvý raz zaznieť „najskôr na utiarni 26. októbra 885“ (tamže, s. 165). Na základe prosby o ochranu medzi barbarmi usudzuje, „že kánon sa zrodil ešte v nepriateľskom prostredí, možno v zajatí či vo väzení na Morave, možno na strastiplnej púti vyhnanco, ktorí smerovali do Belehradu“ (tamže, s. 165). Zmienku o barbaroch dáva do súvisu s tým, že Metodovi žiaci boli „väznení, fyzicky týraní a zaobchádzalo sa s nimi naozaj barbarsky“ (tamže, s. 164). Absenciu štvrtého tropára deviatej piesne vo väčšine odpisov KD interpretuje tým, že táto zmienka bola vnímaná ako zbytočne urážlivá a preto niektorý pisár vypustil celú strofu (tamže, s. 40 – 43). Výraz *варъварѣхъ* však nie je nutné vnímať ako pejoratívny.²¹³ Tento starosloviensky prekladový ekvivalent gréckeho slova *βάρβαρος* niesol okrem iného aj význam ‚cudziniec, cudzozemec‘ (SJS I, s. 167; SS, s. 109), ktorý suvisí s nasledujúcim sebvymedzením „*сѣциаа отъѣства ти*“ (‚ktorí sme tvojej otčiny‘) i s pasážou tretieho tropára deviatej piesne „*по тоуждимъ землѣмъ · и градомъ ходоуце*“ (‚chodiac po cudzích krajinách a mestách‘). Túto pasáž netreba interpretovať špecificky v súvislosti so strastiplnou cestou do Belehradu, keďže cestovanie po cudzích krajinách tu nemá trpné rozmery, ale spája sa s motívom boja za zahanbenie trojjazyčníkov a heretikov. Ak KD vznikol najskôr v roku 886 či krátko po ňom (ako sa to navrhuje v kapitole Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu), citované pasáže deviatej piesne zrejme odrážajú čerstvú spomienku na boj s trojjazyčníkmi v rôznych krajinách, zároveň však aj pocit neistoty v súvislosti s osudom ďalších členov misie po jej vyhnaní z Moravy.

V súvislosti so zmienkou o barbaroch môže byť relevantné, že v jed-

²¹² „offensichtlich von den vertriebenen Schülern des Method stammen“.

²¹³ V istej miere na to poukazuje už úvaha J. Vereščagina, ktorý vníma prosbu ako modlitbu na Slovanov, medzi ktorými pôsobili solúnski bratia (Vereščagin 2002b, s. 8); k filologickej kritike jeho výkladu pozri Matejko 2004, s. 42.

nom z odpisov sa na mieste výrazu *трьязычникъ* vo verši „*льсть попираа
трьязычникъ*“ vyskytuje zložený výraz „*нзынѣ поганыхъ трязы*“ ‚teraz
pohanských trojjazyčníkov‘ (Matejko 2004, s. 82); je však otázne, či tento
variant zodpovedá archetypu (do svojej rekonštrukcie ho nezahrnul ani Ľ.
Matejko; tamže, s. 178). J. Vereščagin vysvetľuje vsuvku *поганыхъ* ‚poha-
nov‘ absenciou aktuálnosti zmienky o trojjazyčníkoch v čase vzniku dané-
ho odpisu kánonu (druhá polovica 14. storočia): „к моменту копирования
канона (вторая половина XIV в.) представление о ереси IX в. уже
давно утратилось, и существовавшая временно и сейчас позабытая
льсть трязычникъ была заменена на всегда актуальную *льсть
поганыхъ*“ (Vereščagin 2003, 143). Podľa výskumníka „редактор, написав
поганыхъ, должен бы был выпустить заменяемую лексему *трыязычникъ*
антиграфа, но по инерции он принялся выписывать излишнее слово,
пока не спохватился“ (tamže).

Ako pravdepodobný dôvod vypúšťania štvrtého tropára deviatej piesne
sa javí jeho prílišná konkrétnosť vzhľadom na kontext liturgickej praxe. Na
rozdiel od predchádzajúceho tretieho tropára deviatej piesne, v ktorom sa
spomínajú trojjazyčníci aj heretici, nasledujúca strofa spomína výhradne
trojjazyčníkov, ktorí pre východných veriacich v čase vzniku zachovaných
odpisov nepredstavovali aktuálnu hrozbu. Podobne prosba o ochranu me-
dzi cudzincami, resp. barbarmi sa viaže na životné okolnosti Dimitrových
krajanov, ktoré mohli byť nadmieru vzdialené perspektíve prevažnej časti
neskorších adresátov kánonu. Posolstvo tropára mohlo byť cudzie ľuďom
odlišného pôvodu ako svätý Dimiter, ktorí sa zhromažďovali na bohosluž-
be vo svojom (kresťanskom; nie však byzantskom) rodisku a nemali žiadnu
(ani nepriamu) skúsenosť s trojjazyčníkmi. O obdobný faktor sa opiera vo
svojej analýze variantov 9. piesne KD aj J. Vereščagin, ktorý uvádza, že
„референтная номинация 4-й строки *въ варъварѣхъ, сѣе, сущаа оѣства*,
видимо, также показалась редактору неясной: отнести ее к себе, в том
числе к себе как к члену христианской екумены, он не мог, поэтому но-
минация была отнесена к кому-то неизвестному - к «ним»“ (Vereščagin
2003, 143).

Naliehavosť strofy („*вари*“ ‚ponáhľaj sa‘, „*авие*“ ‚hned‘; porov. Matejko
2004, s. 164) mohla ešte väčšmi umocňovať jej celkovú nezrozumiteľnosť.

Na margo dátumu slávenia sviatku sv. Dimitra

V staršej vedeckej literatúre sa možno stretnúť s atribúciou KD Metodovi, ktorá sa opiera s oporou o pasáž Života Metodovho XV (ŽM XV), podľa ktorej po dokončení prekladu Biblie Metod s duchovenstvom po odbavení bohoslužby oslávil pamiatku svätého Dimitra (26. októbra): „сѣго възношение таинное съ клиросъмъ своимъ възнесъ, створи памѧь сѣго Димитриа“ (MMFH II, s. 160; Angelov – Kodov 1973, s. 181; 191; slovenský preklad Ratkoš 1964, s. 265; Pauliny 1964, s. 136; Stanislav 1950, s. 72). Takýto výklad naznačil už I. I. Malyševskij, podľa ktorého „память св. Димитрия совпала для Меѳодія и его учениковъ съ однимъ изъ самыхъ знаменательныхъ моментовъ въ жизни ихъ—моментомъ окончанія великаго подвига перевода священныхъ книгъ на славянскій языкъ“ (Malyševskij 1877, s. 794). Na korešpondencii so ŽM XV sa zakladajú predpoklady J. Ivanova (1937) ohľadom možnej atribúcie KD. Na jeho názory ďalej nadviazal napr. R. Jakobson (1937; 1965, s. 116) či E. Georgiev, ktorý KD pripísal Metodovi a (s oporou o zmienku ŽM XV o oslave pamiatky svätého Dimitra) datoval jeho vznik do rokov 882 – 884 (Georgiev 1948, s. 89 – 92). V slovenskom slavistickom kontexte sa danej úvahy pridŕžal napr. J. Stanislav (1978, s. 206) či E. Pauliny (1964, s. 136 – 137). Na podporu spomínaných úvah sa používa aj pasáž Pochvalného slova na Cyrila a Metoda, podľa ktorej Metod ozdobil moravské chrámy piesňami a duchovnými spevmi (Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 465, 472; MMFH II, s. 174; slovenský preklad Ratkoš 1977, s. 91): táto neurčitá zmienka tým či oným spôsobom spája Metoda s hymnografickou tvorbou (Kožucharov 1995b, s. 216; Kožucharov 2003c, s. 241; porov. H. Tóth 2006, s. 23).

Ľ. Matejko spochybnil argumentáciu založenú na ŽM XV na základe dvoch argumentov: 1. pri oslávení pamiatky nemuselo ísť o bohoslužbu s kánonom na Dimitrovu počesť (stačil by chválospev) 2. ak by aj išlo o službu s kánonom, kánon mohol byť dielom niektorého byzantského autora (Matejko 2004, s. 166; tenže 2012, s. 40).

Závery späté s transformáciou dimitrovského kultu v Byzancii (pozri kapitolu Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri

datovaní pôvodiny kánonu), zdá sa, ukazujú, že KD vznikol najskôr v roku 886 a teda že nemohol zaznieť na bohoslužbe počas Metodovho života. Pozoruhodný problém však predstavuje tradícia slávania Dimitrovho sviatku 26. októbra, ktorá sa niekedy uvádza ako doklad cyrilo-metodskej kontinuity na našom území (Avenarius 1992, s. 114; Škoviera 2015, s. 83). Podľa J. Stanislava sa v Živote Metodovom XV píše, „že po preložení kníh Písma Metod s duchovenstvom oslávil pamiatku sv. Dimitra a že sa to stalo 26. októbra, keď sa svätiteľ sviatok sv. Dimitra podľa byzantského zvyku“ (Stanislav 1978, s. 206). Autor dodáva, že „v západnej cirkvi Demetrov deň je 8. októbra“, ²¹⁴ a to na rozdiel od Slovenska, kde sa „aj dnes uctieva pamiatka sv. Dimitra podľa byzantského spôsobu 26. októbra“ (tamže). ²¹⁵ Ako ďalší argument v prospech kontinuity kultu Dimitra Solúnskeho na Slovensku a zároveň veľkomoravského pôvodu KD Stanislav uvádza, že „forma jeho mena Dimiter je na starom Slovensku zaznačená už roku 1138 (kópia 1329) v južnom Novohrade“ a v danej súvislosti pripomína „meno Dimiš neďaleko Ostrihomu“ (tamže). ²¹⁶

²¹⁴ Ďalším dátumom slávania tohto sviatku v západnej cirkvi je 9. apríl. Toto datovanie súvisí s tým, že v starých martyrológiách chýba meno Dimitra (Demetra) Solúnskeho, *Breviarum Syriacum* a *Martyrologium Hieronymianum* však obsahujú záznamy o rovnomennom sirmijskom mučeníkovi, resp. diakonovi so sviatkom 9. apríla (*Acta Sanctorum Novembris* II/1, s. LV; 41).

²¹⁵ K podobnej úvahe vo vzťahu k uhorskému kontextu môžu nepriamo nabádať myšlienky I. H. Tótha, ktorý s odkazom na ŽM XV konštatuje, že „составитель жития [...] дает полную и определенную информацию о последнем моравском периоде деятельности Мефодия, добросовестно уточняя, что перевод библейских книг тот закончил в день святого Дмитрия“ (H Tóth 2006, s. [19]), t. j. 26. októbra. Na neskoršom mieste bádateľ upozorňuje, že „этот день памяти святого был установлен и в Венгрии, где культ св. Дмитрия был очень известен“ (tamže, s. 20 – 21).

²¹⁶ Obdobne argumentoval už R. Jakobson (1937) vo vzťahu k českému kontextu: „Jak zjistil K. Horálek, připravující monografii o rajhradském martyrologiu, obsahuje tato vzácná památka vedle cyrilských příběhů českého původu příběhy českolatinské ze stejné doby, pravděpodobně z XI. století; tyto latinské příběhy doplňují kalendářní seznam svatých mučedníků jmény uctívanými speciálně v církvi řecké a mezi nimi je také Demetrius Soluňský“ (Horálek 1939, s. 33; pozn. M. B.). Toto meno sa podľa Jakobsona „vyskytuje i mezi slovanskými mnichy sázavského kláštera, jak svědčí jeho latinská kronika; ba ozývá se i v českých regestech XII. a XIII. století, kde potkáváme formy Dimitr, Dmitr. Dimitrovic a Dmitrovic“ (Jakobson 1937). Podľa Jakobsona „je z nich zřejmé, že v zvukovém útvaru tohoto jména žila hláskoslovná tradice řecká stejně jako ve jménu Kliment, vyloženém Weingartem a rovněž patřícím do cyrilometodějského okruhu a stejně jak v řeckých a latinských jménech, dochovaných církevněslovanskými památkami českého původu, které objevil Sobolevskij“ (tamže).

Nepríliš rozsiahly starší onomaziologický materiál byzantsko-slovanskej formy (spred obdobia valašskej kolonizácie) možno vysvetliť pôsobením iných faktorov, najmä roztrúseným východoslovanským obyvateľstvom (pozri *Gesta Hungarorum* X; Múcska 2000, s. 50 – 51; pozri tiež tamže, s. 125 – 126, pozn. 24) a blízkosťou východno-kresťanského kláštora obývaného mníchmi nedomáceho pôvodu (Matejko 2012, s. 43 – 44). Podobne ohľadom otázky patrocínií sv. Dimitra, ktoré by sa dali interpretovať v duchu kontinuity dimitrovského kultu, je na mieste vysoká miera opatrnosti vzhľadom na ich časovú a priestorovú lokalizáciu; ich výskyt spred obdobia valašskej kolonizácie a v jadre pôvodného územia Veľkej Moravy je priam ojedinelý (Grešlík 2012, s. 154; Matejko 2012, s. 42 – 43). Osobitný problém predstavuje uhorská tradícia slávania Dimitrovho sviatku 26. októbra. V Uhorsku je pritom situácia odchodná napríklad od českého prostredia, ktorého vplyvom sa vysvetľuje slávenie Dimitrovho sviatku k 8. októbru v časti uhorských liturgických pamiatok (Neumann 2014, s. 16). Ľ. Matejko v súvislosti s datovaním sviatku k 26. októbru uvádza, že existujúce kalendárové zápisy predpokladanej slovenskej proveniencie „sa na prvý pohľad javia pomerne presvedčivo, ale v skutočnosti ich nemožno jednoznačne interpretovať ani ako svedectvo byzantskej kalendárovej tradície a toľôž nie ako svedectvo cyrilometodskej tradície na Slovensku“. Problém je podľa neho „v tom, že sviatok sv. Dimitra sa k 26. októbru uvádza nielen v kalendároch byzantskej cirkvi, ale aj v starších martyrológiách západnej cirkvi (do 10. stor.)“, ²¹⁷ „preto nemožno rozhodnúť, či ide v uvedených prípadoch o vplyvy tradície byzantskej alebo staršej tradície latinskej“ (Matejko 2012, s. 41 – 42). Iní bádatelia, ktorí nachádzajú pendanty absolútnej väčšiny uhorských sviatkov spájaných s kresťanským Východom v západných liturgických pamiatkach, však v prípade sviatku svätého Dimitra datovaného 26. októbrom hovoria o výnimke (Múcska 2002, s. 186; Nemeš 2006, s. 21) a jeho prítomnosť v uhorských kalendároch vysvetľujú byzantským vplyvom, a to buď prostredníctvom priameho pôsobenia východnej cirkvi v Uhorsku (Múcska 2002, s. 185), alebo prostredníctvom vplyvu západných benediktínov, ktorí vraj prevzali isté prvky z tradícií vlastných italogréckym baziliánom (Nemeš 2006, s. 40 et seq.). ²¹⁸ V Nemešových konkordančných

²¹⁷ Na tomto mieste Matejko odkazuje na archimandritu Sergija (Sergij 1876, s. 102).

²¹⁸ Takto sa vysvetľuje aj pôvod iných „východných“ sviatkov v Nitrianskom kódexe.

tabuľkách sa sviatok svätého Dimitra k 26. októbru nachádza len pri Menológii Bazila II (Menologium Greacorum Basilii II.; Nemeš 2006, s. 141), V. Múcska popri tejto pamiatke uvádza ako príklad východnej praxe aj Calendarium Marmoreum (Múcska 2002, s. 185, pozn. 22). Archimandrita Sergij, na ktorého pri svojom tvrdení odkazuje Ľ. Matejko, uvádza sviatky a mená svätcov ruskej pravoslávnej („grécko-ruskej“) cirkvi, ktoré sa nachádzajú aj v kalendáriách a martyrológiách západnej cirkvi prvých 10. storočí. Sviatok svätého Dimitra sa tam uvádza k 26. októbru (datovanie podľa ruských cirkevných kalendárov), pričom následne je umiestnený údaj, podľa ktorého možno jeho sviatok nájsť v piatich západných martyrológiách s datovaním k 8. októbru: „26. Св. великомуч. Димитрія. мр. В. А. У. Н. 8 окт.“ (Sergij 1876, Приложение 4, s. 102; rovnako tamže, Мѣсяцесловъ, s. 284). Ide o pamiatky Martyrologium Adonis archiepiscopi Viennensis; Wandalberti Prumiensis Martyrologium; Vetus Romanum Martyrologium; Nokterius Balbulus, Martyrologium a Martyrologium Usuardi Monachii (vysvetlivky skratiek tamže, s. VIII – XXII), ktoré skutočne obsahujú Dimitrov sviatok datovaný 8. októbrum (pozri napr. Ado – Georgius – Rosweyde 1745, s. XXXVI; Wandalberti Prumiensis Monachi Martyrologium, PL CXXI, col. 613; Baronio – Rosweyde 1613, s. 171; Usuardus – Sollier 1714, s. 585). Ukazuje sa, že slávenie sviatku svätého Dimitra 26. októbra predstavuje tradíciu východného pôvodu, pričom však nie je ľahké určiť, či ju na naše územie priniesli západní benediktíni, či ide o výsledok priameho byzantského vplyvu v Uhorsku alebo o isté kontinuum predchádzajúcej tradície na našom území. Príkladov na vplyvy Byzancie, ale aj Rusi a bulharského duchovenstva na cirkevný a svetský život raného Uhorska je k dispozícii nepreberné množstvo (pozri napr. Avenarius 1992, s. 117 – 132; Marinčák 2010, s. 6 – 11; Škoviera 2015, s. 81 – 87; pozri aj Ivanov 2003, s. 194 – 195; Múcska 2004, s. 81). Istá časť z nich sa priamo týka aj kultu svätého Dimitra, ako napr. prítomnosť jeho zobrazenia na biskupských pečatiach (Ivanov 2003, s. 195) a na uhorskej korune (Moravcsik 1935, s. 11 – 13; tenže 1938, s. 658). Na dôvažok, benediktíni, v ktorých prostredí vznikali pamiatky s datovaním sviatku svätého Dimitra k 26. októbru (Matejko 2012, s. 42) a ktorí zrejme mali rozhodujúci vplyv pri vzniku uhorského liturgického kalendára (Múcska 2002, s. 188), často prijímali prvky domácich i územným pôvodom

vzdialených nelatinských tradícií.²¹⁹ Keďže nemáme v dispozícii rozlíšenie, ktoré by umožnilo potvrdiť predpoklad o kontinuite dimitrovského kultu na našom území, o dátum slávania spomínaného sviatku (ani o existujúci onomaziologický materiál či zdokladované patrocíniá) nemožno opierať úsudok ohľadom miesta vzniku KD. Zdá sa preto, že vo vzťahu k tejto otázke treba uplatniť iné kritériá (porov. kapitolu Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu).

²¹⁹ Okrem kalendárových prvkov možno spomenúť rôzne nelatinské obradové tradície (ríty), používanie nelatinských liturgických jazykov (vrátane Česka a Chorvátska) a azda aj vplyvy pustovníckych tradícií (regula palestínskeho opáta Zosimu zo Života svätých pustovníkov Svorada vyznavača a Benedikta mučeníka: Marsina 1997, s. 41, 346 – 347; v súvislosti s ňou sa tiež upozorňuje na možné rezíduá kultu sv. Márie Egyptskej na Slovensku; pozri Golema 2009, s. 89, pozn. 6; Golema 2020, s. 226 – 227 et pass.).

Niekoľko textologických poznámok k atribúcii kánonu

Autorstvo KD sa tradične pripisuje Metodovi (pozri Jakobson 1937; Jakobson 1985b, s. 105; Georgiev 1948, s. 89 – 92; Dinekov 1950, s. 45 – 46; Jakobson 1965; Dvornik 1956, s. 167; Georgiev 1969, s. 289; Angelov 1981, s. 27; Butler 1987, s. 4 – 8; Kožucharov 1986, s. 72; Kožucharov 1988; Kožucharov 1995b, s. 215 – 217; Kožucharov 2003c, s. 241 – 242; Vereščagin 2002a; u nás napr. Stanislav 1978, s. 206; Pauliny – Ondruš 1985, s. 177).²²⁰ Inokedy sa za autora označuje Konštantín (Kiselkov 1946, s. 38; u nás napr. Pauliny 1964, s. 135 – 136; Vašica 1966b), obaja solúnski bratia či vo všeobecnosti niektorý z nich (Ivanov 1937; Genov 1937, s. 15 – 16). Existujú aj predpoklady, že autorom bol Kliment Ochridský (napr. Tunickij 1913, s. 79 – 80; Angelov 1966, s. 79 – 81; Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 221; Matejko 2004, s. 165 – 169), Konštantín Preslavský (Mirčeva 2004),²²¹ resp. niekto z Metodových žiakov (Sobolevskij 1900, s. 153, pozn. 1; Čyževskij 1955, s. 79; porov. Tunickij 1913, s. 79).²²² Okrajový zostal starší názor, ktorý autorstvo KD spája s Jozefom Studitom (Voronov 1878, s. 159 – 160). Významnú rolu pri etablovaní „metodovskej“ atribúcie zohrali názory R. Jakobsona.

J. Vašica, presadzujúci tézu o Konštantínovom autorstve, poukázal na textologické súvislosti medzi KD a cirkevnoslovanským Kánonom na po-

²²⁰ Podľa niektorých názorov je Metod autorom celej služby na počesť Dimitra Solúnskeho (Kožucharov 1986, s. 77; Kožucharov 1995b, s. 217; Kožucharov 2003c, s. 241; porov. tiež Dorotej 1985, s. 130). V tomto smere sú však relevantné grécke paralely viacerých stichír služby (pozri Vereščagin 1998; Nichoritis 2003, s. 39 – 40; k problematike tiež pozri Stankova 2003, s. [143] – 149).

²²¹ B. Mirčeva rozvinula svoj predpoklad v rámci teórie, že Konštantín Preslavský vložil do kánonu typologicky unikátny slovanský akrostich, ktorý výskumníčka číta najprv podľa začiatkov prvých a tretích tropárov 1. – 8. piesne, ďalej v obrátenom poradí podľa druhých tropárov a bohorodičnikov a napokon podľa tropárov 9. piesne v ich poradí v rámci záverečnej piesne (Mirčeva 2004, s. 74 – 76). K argumentom proti tejto teórii pozri Temčin 2009, s. 46 – 47.

²²² Podrobný prehľad názorov s príslušnými odkazmi podáva Matejko 2004, s. 16 – 17; pozri tiež Čyževskij 1955, s. 79 – 81; Kožucharov 1986, s. 73 – 74; Butler 1987, s. 4; Stankova 2003, s. [143].

česť svätého Václava, na základe ktorých dospel k záveru, že KD bol známy autorovi václavského kánonu (Vašica 1966b, s. 521 – 523). Jeho názor neskôr spochybnil V. S. Tomelleri, ktorý konštatoval, že identifikované paralely pozostávajú zo šablónovitých vzorcov byzantsko-slovanskej hagiografie, jedna z nich predstavuje problematický preklad z gréčtiny a tvrdenie ohľadom vplyvu KD na používanie krátkych foriem osobných zámen *ми, ти, си* v privlastňovacom význame je otázne (Tomelleri 2016, s. 15).²²³ Na Vašicove predpoklady nadviazal V. Konzal (Bláhová – Konzal – Rogov 1976, s. 242; 251; 252 – 253; 254; 259), ktorý našiel viacero súvislostí s inými liturgickými textmi na počesť sv. Dimitra (tamže, s. 246, 247, 249, 255, 260). V inej práci Konzal upozornil o. i. na spoločnú úctu k Dimitrovi a Nestorovi a zhodnú podobu mena solúnskeho mučeníka Nestora *Νεκρέζ*, ktoré identifikoval v staroslovienskej modlitbe proti diablu,²²⁴ v ŽK V a v ôsmej piesni KD (Konzal s. 1992, s. 196; 207; tamže, pozn. 31; k ďalším nájdeným súvislostiam pozri tamže, s. 181; 204, pozn. 27). V súvislosti so ŽK V bádateľ odkázal na staršiu polemiku, či ide o solúnskeho mučeníka (takto Vašica 1966a, s. 215; pozri aj MMFH II, s. 68, pozn. 2) alebo o homérovského starca Nestora (takto V. Jagić, F. Pastrnek a F. Dvorník; pozri Vašica 1966a, s. 215), pričom sa priklonil k Vašicovej argumentácii (Konzal 1992, s. 196). I. Dujčev však v danej pasáži ŽK V presvedčivo identifikoval citát z listu Gregora Naziánskeho Nikobulovi z obdobia 384 – 390 (Epistola LII, PG XXXVII, col. 108; pozri Dujčev 1970, s. 17 – 18; Dujčev 1971, s. 75; ďalej Floria 1981, s. 112, pozn. 4; Angelov – Kodov 1973, s. 146, pozn. 5; porov. však pozn. 6), v ktorej sa spomína homérovský Nestor. Vzhľadom na Konštantínovu znalosť Gregorovho diela táto pasáž, zdá sa, podporuje tézu, že autorom dialógu zachovaného v ŽK V bol slovanský vierozvestca (Floria 1981, s. 112, pozn. 4; porov. Dujčev 1971, s. 75 – 76; Dujčev 1970, s. 18 – 19). V súvislosti s úctou k sv. Dimitrovi Konzal

²²³ „Die vom tschechischen Forscher gezogenen Parallelen bestehen jedoch aus schablonenhaften Formeln der byzantinisch-slavisches Hagiographie und können nicht als unwiderlegbares Beweismaterial dienen; auch der auf S. 523 angeführte Ausdruck *злюютьно сьмоушениє* stellt eine ziemlich problematische Übersetzung aus dem Griechischen dar (vgl. dazu unten § 3.6.). Als recht fragwürdig erweist sich schließlich die Behauptung, dass die bereits erwähnte äußerst häufige Verwendung der kurzen adnominalen Pronomina *ми, ти, си* in possessivischer Bedeutung dem Einfluss des Kanons für Demetrius zuzuschreiben sei [ibid.: 522]“ (Tomelleri 2016, s. 15).

²²⁴ Komplexné spracovanie pamiatky, jej kritické vydanie a preklad do češtiny Konzal 2015. Zmienka o Dimitrovi a Nestorovi tamže, s. 114 – 115.

pripomína väzbu Dimitra i Metoda k dvom mestám: Sirmiu a Solúnu. Na jednej strane spomína sv. Dimitra ako sirmijského veľkomučeníka a solúnskeho patróna, na druhej strane Metodov solúnsky pôvod a sirmijskú metropoliu (Konzal 1992, s. 207; porov. aj s. 221). Konzal tu zrejme nadväzuje na hypotézu H. Delehayeho, že Dimitrov kult bol do Solúna importovaný zo Sirmia (Delehay 1909, s. 106 – 108; súhrne k otázke a súvisiacej polemike Woods 2000, s. 223 – 225; Vickers 1974, s. [338] – 350; Tóth 2010, s. [145] – 151; predpoklad preberá aj T. Butler 1987, s. 5).²²⁵ V kontexte spätosti sv. Dimitra so Sirmiom a so Solúnom je tiež na mieste spomenúť hagiografické zmienky o jeho chrámoch. *Passio altera* (BHG 497, I, s. 153)²²⁶ rozpráva o sirmijskom chráme sv. Dimitra, ktorý dal postaviť ilýrsky prefekt Leontios po svojom zázračnom uzdravení (*Acta Sanctorum Octobris* IV, s. 94 – 95; PG CXVI, col. 1184). Tento príbeh má v dimitrovskej hagiografii špecifické miesto popri rozprávani *Passio prima* (BHG 496, I, s. 152)²²⁷ o vztyčení solúnskeho chrámu, ktoré rovnako inicioval Leontios (Delehay 1909, s. 262 – 263). Ako pritom konštatuje B. Mirčeva, zmienka o Dimitrovom chráme v druhom tropári 9. piesne KD „кара много от изследователите да приемат, че авторът говори за храма на светеца в Солун (или в Сирмиум – Delehay 1933: 107-108) и, че самият той е солунянин (най-вече това се смята за доказателство за авторството на Методий)“ (Mirčeva 2004, s. 81). So spomínanými úvahami korešpondujú aj predpoklady V. Konzala, ktorý sa vo vzťahu k staroslovien-skej modlitbe proti diablu prikláňa k možnosti Metodovho autorstva (Konzal 1992, s. 220 – 222; Konzal 2015, s. 95 – 96).

L. Matejko vo vzťahu k atribúcii kánonu uvádza, že „Metodovo autorstvo je iba nedokázanou hypotézou a nič na tom nezmení ani fakt, že sa o ňom v súčasnosti nepochybuje“ (Matejko 2004, s. 18). V intenciách svojho výkladu o datovaní a okolnostiach vzniku kánonu dôvodí, že „cez škáru poodchýlených dverí a nejasne“ vidno ako postavu autora, ktorá sa „asi najviac ponáša na Klimenta Ochridského“, čo podkladá aj Klimentovým autorstvom Po-

²²⁵ Spomínaná hypotéza vysvetľuje skutočnosť, že v starých martyrológiách chýba meno Dimitra Solúnskeho, *Breviarum Syriacum* a *Martyrologium Hieronymianum* však obsahujú záznamy o rovnomennom sirmijskom mučeníkovi, resp. diakonovi so sviatkom 9. apríla (*Acta Sanctorum Novembris* II/1, s. LV; 41).

²²⁶ *Acta Sanctorum Octobris* IV, Bruxelles: Typis Regiis, 1780, s. 90 – 95; PG CXVI, cols. 1173 – 1184.

²²⁷ Delehay 1909, s. 259 – 263.

chvaly Dimitrovi Solúnskemu a predpokladom, že Kliment mohol pochádzať zo Solúna alebo v ňom niekedy žiť (tamže, s. 165 – 166; porov. Stančev 1995, s. 323; Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 221; Škoviera 2010, s. 111). Ďalej identifikuje motivické podobnosti medzi Dimitrovým kánonom a Pochvalou svätého mučeníka Dimitra od Klimenta Ochridského: ide o motivické spojenie nápoja a múdrosti, o spojenie motívu medu a úst, o konkrétne podoby či spôsoby spracovania motívu venca, bodnutia kopijou a spasenia (podrobne s citátmi tamže, s. 167 – 168).²²⁸ Ďalšie paralely s Klimentovými dielami, ktoré uvádza (tamže), majú menej špecifický charakter („Прѣстолоу божию свѣтъло прѣдѣстоа“ v prvom tropári deviatej piesne KD/, „Престолоу престоа съ ангъли“ v jednom z tropárov deviatej piesne všeobecného kánonu apoštolom, motív zrušenia prarodičovskej kľatby,²²⁹ výrazné zastúpenie trojičných a prorockých motívov či oslovenie svätca formami 1. osoby). Pasáže typu „Прѣстолоу божию свѣтъло прѣдѣстоа“ a „Престолоу престоа съ ангъли“ pritom nepredstavujú zriedkavé hymnografické prvky; porov. napr. „Свѣтоу божию · свѣтъло прѣдѣстоаще · и тръсълъньною зарею · взиною испълнаеми“ (Kondak a ikos prvomučeníkovi Štefanovi; GIM Sin. 168, f. 16v; Krivko 2006, s. 10) a „Прѣстолоу прѣстоаще прѣсвѣтълаа · и зарами ѿ него бозрачьно свѣтимѣ“ (Služba na Zbor arcistrátéga Michala 8. 11.; Il'jova kniha; RGADA 381, 131, f. 42v) a i.²³⁰ A. Pentkovskij uvažuje o viacerých obdobných formuláciách aj

²²⁸ Na Matejkovo vymedzenie motivických a textologických súvislostí podobností nadväzuje T. Mikulka, ktorý k nim pridáva súvis výrazov бравъньною (KD) a прадѣднаго (Pochvala svätého mučeníka Dimitra) v oblasti lexikálnej motivácie (Mikulka 2010, s. 78 – 81). Tento súvis má však nešpecifický charakter a ťažko sa oň možno oprieť pri riešení konkrétnych textologických otázok.

²²⁹ Už len zoznam originálnych najstarších slovanských hagiografických, homiletických a hymnografických pamiatok rozvíjajúcich motív prarodičovskej kľatby a jej zrušenia by bol veľmi rozsiahly. Z hymnografických pamiatok ide okrem KD napr. o Kánon na počesť svätého apoštola Andreja od Nauma Ochridského, cyklus veľkopôstnych kánonov od Konštantína Preslavského, Klimentove trojpiesňové kányony na predsviatok Narodenia Pána, z hagiografických textov o Život Konštantínov IV, IX a XI, z homiletických diel napr. o Adhortáciu k pokániu (II. Friz) tradične pripisovanú Metodovi a o Klimentove kázne: Všeobecné poučenie na pamiatku apoštola alebo mučeníka, Poučenie na pamiatku Antona Veľkého, Poučenie na pamiatku apoštola Marka, Poučenie na desiatu nedeľu po Všetkých svätých, Pochvala Bohorodičky na sviatok Zosnutia, Poučenie na Narodenie Bohorodičky, Poučenie na Počatie Bohorodičky, Pochvala svätého mučeníka Dimitra, Pochvalné slovo na pamiatku proroka Zachariáša a o narodení Jána Krstiteľa, Slovo na Zvestovanie Bohorodičky a Pochvalné slovo na Cyrila a Metoda.

²³⁰ Obdobné miesto obsahuje aj druhý tropár deviatej piesne Kánonu na počesť svätého Václava; pozri Vašica 1966b, s. 522; Bláhová – Konzal – Rogov 1976, s. 235, 259.

v kontexte lexiky a ustálených slovných spojení typických pre tvorbu Klimenta Ochridského: „прѣстолаꙗ прѣстоа трѣсълъныцѣнаго божьства“, „прѣстолаꙗ бжю до(с)ино прѣ(д)стоаѣ [...] сзѣта са присно трѣсълънеунаго бж(с)тва неприкосновенѣмъ свѣтомъ“, „въ славѣ престоа аггелъ“ (Pentkovskij 2015, s. 140 a tam uvedené pramene). Spomínaná okolnosť môže byť z hľadiska atribúcie podstatná tým, že sa týka deviatej piesne KD, ktorej obsah má nepochybnú väzbu na slovanské prostredie.

K uvádzaným paralelám možno pridať súvis medzi druhým a tretím tropárom piatej piesne KD (pozri už Vašica 1966b, s. 521),²³¹ v ktorých sa objavujú prirovnania Dimitrovej veľkosti, statočnosti a chrabrosti k Samsonovi, Gedeonovi a Jozuovi, s Klimentovým Pochvalným slovom na blaženého Cyrila a arcibiskupa panónskeho Metoda, v ktorom sa v jednej vete prirovnáva jeho strašlivosť vo vojne k Samsonovi, Gedeonovi a Jozuovi.²³²

5. *pieseň KD*

2. ВЪИШЬНИИ ѢВИ СА · ВОЕВОДЬСТВОМЪ ХРАБЪРЪ ·

ДРЕВЪНѢГО ИСОУСА · МОСЕОВА ОТРОКА ВЪБѢСЪА

БРАНИ НЕ ЪКО ТЪЗ ПОВѢЖДАА · ЧЮДЕСА ЖЕ ПАЧЕ

СИЛЬНА · СЪВЪИШЕ ТВЛѢА · И ХРАНА ОТЬЧѢСТВО СИ·

3. ВЕЛИИ ѢВИ СА · ПАЧЕ САМЪПСОНЪ ДЪМИТРИЕ ·

И ЕЩЕ ЖЕ И ГЕДЕОНА МЖЖЬСТВОМЪ · И ЮНЪ СЪ

КРѢПОСТИЖ · ГРАДЪ СИ ИЗБАВЛѢА МЖДРЕ · РОѢ

ПРОТИВЪНЪИХЪ · И ЗЪЛОБЪИ ВАРЪВАРЬСКЪА·²³³

²³¹ J. Vašica v tejto súvislosti uvádza, že KD „byl složen před chvalořečí o sv. Cyrilu a Metoději, tj. ještě za života moravského arcibiskupa“, keďže „skladatel této chvalořeči nepochybně znal KD a toho, co se tam praví v V. písni o Dimitrijovi, že byl svým vůdcovstvím vznešenějším než Mojžišův služebník Jozue a svou udatností vynikl nad Samsona a Gedeona, použil k charakteristice Metoděje jako knížete slovanského: že byl ‚ve válce strašlivý jako Samson a Gedeon a Jozue Nave‘“ (Vašica 1966b, s. 521). Zároveň poukazuje na textologické súvislosti medzi KD a cirkevnoslovanským Kánonom na počesť svätého Václava (tamže, s. 521 – 522) a dospieva k záveru, že KD bol známy autorovi václavského kánonu (tamže, s. 523).

²³² Pozornosť si pritom zasluhujú aj zmienky o Šalamúnovi v okolitých pasážach pamiatok.

²³³ Matejko 2004, s. 174 – 175.

Pochvalné slovo na Cyrila a Metoda

ІАКО И КРИЛАТЪ ОБРѢТАШЕСА, И НА ВОИНѢ ІАКО И

САМЪСОНЪ И ГЕДЕОНЪ И ІСЪ НАВЪГИНЪ СТРАШНЪ

ІАВЛАШЕСА.²³⁴

Na súvis Pochvalného slova na Cyrila a Metoda s Pochvalou svätého mučeníka Dimitra poukazuje popri ich zhodnej atribúcii aj to, že podľa prvej pamiatky Metod odmlada kvitol múdrosťou ako ľubovonný kvet („ИЗ МЛАДА ЖИТИНСКЪИА САНЪИ НАЧАТЪ ПРИИМАТИ, МОУДРОСТИЮ БО ІАКО ЦВѢТЪ БЛАГОУХАНЪНЪ ЦВѢТЪИ“),²³⁵ zatiaľ čo podľa druhej Dimiter odmladi rozumom rozkvitol ako ľalia, ľubovonnou láskou priťahujúc všetkých ku Kristovej viere („ИЗ МЛАДА ВОЗНИЧЕ ІАКО ЛОЗА ДОБРОПЛѢН, СЛАДОСТИЮ ДѢХОВНОЮ НАПАІАІА ВСА, РАЗУМОМЪ ЖЕ ПРОЦВѢТЕ ІАКОЖЕ КРИНЪ БЛГОУХАННОЮ, ЛЮБОВІЮ ВСА ВЛЕКЪИИ ВЪ ВѢРѢ ЛѢВУ“).²³⁶ Obraz ľubovonného kvetu („ЦВѢТЪ БЛАГОУХАНЪНЪ“) rozvíja aj tretí tropár siedmej piesne Klimentovho trojpiesňového kánonu šiesteho hlasu na predsiatok Narodenia Pána²³⁷ a tiež jeho Pochvalné slovo na pamiatku proroka Zachariáša a o narodení Jána Krstiteľa, ktoré obsahuje prirovnanie ku kvitnúcej ľalii („ЦВѢТЪ БЛГОУХАНЕНЪ“; „ПРОЦВѢТЕ ІАКО КРИНЪ“²³⁸).²³⁹ KD (prvý tropár tretej piesne) obsahuje len menej špecifický fragment bez prirovnania k ľubovonnému kvetu: „НАУЧЪ СЯ ИЗМЛАДА ПРѢМЖДРОСТИ“ (Matejko 2004, s. 172, 52, 167). Neprekvapuje však, že okrem súvisu KD s Klimentovou pochvalou na Dimitra existuje aj textologický súvis kánonu s jeho enkómiom na solúnskych bratov (prirovnania k Samsonovi, Gedeonovi a Jozuovi).

Na overenie vzťahu KD s Pochvalou svätého mučeníka Dimitra je žiaduca lingvistická – predovšetkým štylistická komparácia spomínaných

²³⁴ Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 457, 469; MMFH II, s. 169; Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 340 – 341. Slovenský preklad Ratkoš 1977, s. 86.

²³⁵ Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 457, 469; MMFH II, s. 169; Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 340 – 341. Slovenský preklad Ratkoš 1977, s. 86.

²³⁶ Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 227, 234; Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 272 – 273.

²³⁷ Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 458 – 459; Popov 2013, s. 329.

²³⁸ Angelov – Kuev – Kodov 1970, s. 171, 182; 165, 180; Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008, s. 220 – 221.

²³⁹ Pozri aj Diddi 2018, s. 234, pozn. 4.

pamiatok. Situáciu komplikuje fakt, že zostávajú otvorené viaceré fundamentálne textologické problémy vrátane otázky, či je dielom príslušníka cyrilo-metodskej misie starosloviensky kánon, jeho predpokladaná grécka predloha alebo oboje. Napriek tomu možno hľadanie motivických a textových paralel²⁴⁰ označiť len za východisko komplexnej komparatívnej analýzy oboch textov, na základe ktorej by bolo možné zaujať stanovisko ohľadom Klimentovho autorstva. Na dôvažok, väčšina z paralel má pomerne všeobecný ráz a ďalšie možno nájsť aj v hymnografickej tvorbe iných autorov (porov. kapitolu *Образ Богородицы* ako prútu v bohorodičníkoch tretej a ôsmej piesne [biblické, patristické a hymnografické kontexty]). Pozornosť si zasluhuje napr. spojenie motívu *Богородицы* ako prútu z *Исее* koreňa (odkaz na Iz 11, 1) s motívom odháňania prababieho či hriešneho smradu. Takéto spojenie popri bohorodičníku tretej piesne KD („ОГНЬНЫИ ОУМЪ ИСАИѢ · НАΟΥЧИ ЖЪЗЛЪ ТА ИОСѢОВЪ · ПРѢУСТАѢ ПРОЦВѢТЪШЪ · ЦВѢТЪ БЛАГОВѢРННЫМЪ · ПРОГОНАЩЪ ВЪСѢХЪ ВОИИѢ · СМРАДЪНИИѢ И ПРАБАВНИИѢ“)²⁴¹ možno nájsť aj v bohorodičníku ôsmej piesne Kánonu na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského („Та дѣо прѣславны· ИСАИЕ ЦВѢТА НАРЕЧЕ · ЖЕЗЛЪ НЕОУВАДАИЩИѢ ПРОЦВѢТЪШЪ · СМРАДЪ ГРѢХОВЪНЫИ ПРОГОНАЩИѢ ОТЪ НАСЪ · БЛГОУЖАНІЕ ЗЕМЛЪНЫИМЪ ДАИЩИѢ ХВАЛАНИИМЪ ЕГО И ПОИЖИИМЪ ВЪСѢ ЛАДЪ“)²⁴² a v bohorodičníku štvrtej piesne trojpiesňového kánonu na štvrtok v šiesty deň Veľkého pôstu od Konštantína Preslavského („ЖЕЗЛЪ ТЪИ ПРОСАБЛА ЕСИ. ИС КОРЕНЕ ПРСТА ИСЕЕВА. ИЗ НЕГОЖЕ ПРОЦѢТЕ БЪ НАШЪ. СМРА ВЪСѢКЪ. УГАНѢЖ ПРѢГРѢШЕНИА НАШЕГО“)²⁴³. Osobitnú pozornosť si zasluhuje i motív chodenia po cudzích krajinách v dôsledku boja s trojjazyčníkmi, ktorý sa rozvíja v treťom tropári deviatej piesne KD („по тоуждимъ землѣмъ и градомъ хощаще на посрамление блажене ТРИАЗЪИЧНИКЪ и еретику люте воини бѣваище“) aj v treťom tropári deviatej piesne trojpiesňového kánonu na štvrtok v piaty týždeň Veľkého pôstu z veľkopôstneho cyklu Konštantí-

²⁴⁰ Pri predpoklade, že prvá až ôsma pieseň KD predstavuje preklad skoršieho byzantského kánonu, časť spomínaných paralel by mohla odrážať len vplyv ich pôvodiny na ďalšiu Klimentovu tvorbu, resp. možné faktory, ktoré mohli determinovať jeho selekciu prekladaného textu. Na druhej strane je však pomerne pravdepodobné, že hypotetickú pôvodinu KD napísal po grécky Kliment či iný člen cyrilo-metodskej misie.

²⁴¹ Rekonštrukcia podľa Matejko 2004, s. 173; textové varianty tamže, s. 55.

²⁴² Kožucharov 1983, s. 61.

²⁴³ Popov 1985, s. 614.

na Preslavského („ГОНИМИ БЫВШЕ УРИ. И КНАЗЫ И ЛЮДЬМИ. АПЛИ. СГЖЖ ВЪРЖ
ПРОПОВѢДАЮЩЕ ЖЗКМЪ. И ННѢ РАЗГНАНІЖ. ТРИЖЗЫЧНИКЪ РАБЫ ВАШЖ. ХОДАЩЖ
ПО ЗЕМѢМЪ. СБЛЮДѢТЕ СТИИ. ВЪ ПРАВѢИ ВЪРЖ ХА СЛАВАЩЖ“).²⁴⁴

Vzhľadom na predpokladané okolnosti vzniku deviatej piesne KD²⁴⁵ možno kánon s veľkou pravdepodobnosťou pripísať niektorému z Metodových žiakov. Klimentovu postavu skutočne vidno len nejasne „cez škáru podchýlených dverí“, pričom otvorená zostáva najmä otázka, či nejde o dielo iného žiaka solúnskych bratov. Na základe zmienky o Amastride v druhom tropári prvej piesne (odrážajúcej bezprostrednú reflexiu byzantských reálií: transformácia kultu sv. Dimitra, výstavba chrámu v byzantskej Amastride) a informácií z hagiografických pamiatok o osudoch členov cyrilo-metodskej misie po jej vyhnaní z Moravy (prvý Život sv. Nauma: vykúpenie z otroctva v Benátkach a ich prijatie v Byzancii; Teofylaktov Život Klimenta XV, 43 – XVI, 47: spoločné osudy Klimenta, Nauma a Angelára na Dunaji) sa ako vhodný kandidát javí práve Konštantín Preslavský (pozri záver kapitoly Zmienka o Amastride v druhom tropári prvej piesne a jej význam pri datovaní pôvodiny kánonu). Tento predpoklad si vyžaduje ďalší textologický výskum.

²⁴⁴ Popov 1985, s. 594; Zaimov 1984, s. 172. Možnosti, že KD je dielom Konštantína Preslavského, sa podrobnejšie venujem v štúdií Braxatoris 2022c. V tejto súvislosti by som chcel poďakovať jej anonymnému recenzentovi za upozornenie na uvedenú textovú paralelu.

²⁴⁵ Pozri kap. Zmienky o trojjazyčníkoch, heretikoch a barbaroch v deviatej piesni a ich význam pre určenie okolností vzniku kánonu.

Zhrnutie

KD neobsahuje defekty či ruptúry, ktoré by neumožňovali rekonštrukciu archetypu slovanského textu. Po syntaktických a štylistických špecifikách kánonu je preto najrelevantnejším argumentom v prospech existencie gréckej pôvodiny fragment pôvodného akrostichu, objavený pri doslovnom spätnom preklade do gréčtiny (Temčín 2009). Záverečná pieseň KD, tematizujúca pobyt autora a jeho družiny v cudzine a ich boj s trojjazyčníkmi či heretikmi, prezrádza, že kánon zrejme napísal po grécky niektorý z príslušníkov cyrillo-metodskej misie (prípadne to, že jeho historická časť je originálna a iné časti predstavujú preklad staršieho neznámeho grécko-byzantského kánonu).

Kľúče k riešeniu textologických a interpretačných problémov sa ukrývajú v kontextoch, ktoré interagujú s textom pamiatky. Spomedzi nich majú špecifický význam literárne (biblické, patristické, hymnografické, hagiografické) a historické kontexty. Zdá sa, že vďaka informáciám, ktoré obsahujú, sa poddávajú interpretácii aj problematické pasáže druhého tropára siedmej piesne a druhého tropára prvej piesne, ktoré sa stali jedným z impulzov pre rozvinutie hypotézy o prekladovom charaktere KD (Matejko 2004, s. 122 – 130). Stsl. $\alpha\phi\alpha\varsigma\text{z}$ ako doložený variant výrazu $\phi\phi\alpha\varsigma\text{z}/\omega\phi\alpha\varsigma\text{z}$ (a slovanská adaptácia gréckeho slova $\Omega\phi\alpha\varsigma$) zjednocuje množstvo odchodných skomolenín v odpisoch druhého tropára siedmej piesne, predovšetkým: $\alpha\phi\alpha\text{н}\text{з}$, $\alpha\phi\alpha\text{н}\phi\text{з}$, $\omega\phi\alpha\text{н}\text{з}$, $\phi\alpha\text{н}\text{з}$, $\phi\alpha\text{н}\text{ъ}\text{з}$ (v KD), $\omega\phi\alpha\text{н}\text{з}$ a $\omega\phi\alpha\text{н}\text{ъ}\text{з}$ (v Theofanovom kánone). Ako úplne zákonitá sa javí rozkolísanosť prvého písmena sporného výrazu, resp. jeho podoba na α - popri ϕ - a ω -, pričom ďalšie odchýlky možno vysvetliť ako výsledok pisárskych chýb, ktoré boli súčasťou zapríčinené aj nezrozumiteľnosťou už existujúcej skomoleniny. Použitie slovan. $\alpha\phi\alpha\varsigma\text{z}$, gr. $\Omega\phi\alpha\varsigma$ a lat. *ophaz* vo funkcii substantívneho prístavku s významom pôvodu je pritom dobre zdokumentované (Rahlfs 1979, II, s. 925; Swete 1905, s. 563; Jevsejev 1905, s. 136 – 137; PG LXXXI, col. 1492; PL XXII, cols. 461 – 462). Po obsahovej stránke možno ofazskú interpretáciu podložiť biblickými i patristickými súvislosťami. Ako preklad spornej pasáže možno navrhnúť: „Vyskúšal ťa Stvoriteľ preslávné ako striebro (Ž 65, 10) a v umučení ťa ukázal svetlého ako ofazské zlato (Dan 10, 5), ó, slávny.“ Prirovnanie Dimitrových skúšok ku skúšaní striebra odkazuje na verš Ž 65,

10, čím sa navodzuje myšlienka o Božom zámere ukázať opravdivú zbožnosť prostredníctvom dopusteného utrpenia (*Theodoretī episcopi Cyri Interpretatio in Psalmos. Interpr. Psalmi LXV. Vers. 10, PG LXXX, 1368*). Na to nadväzuje zmienka o ukázaní Dimitra vo svetle prostredníctvom umučenia a prirovnanie jeho svetlosti k ofazskému zlatu; najsvetlejšiemu a najčistejšiemu zlatu (*Theodoretī episcopi Cyri In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492*), ktoré sa v Dan 10, 5 podieľa na utváraní obrazu svetlej bytosti z Danielovho videnia (Dan 10, 5 – 6).

Interpretácia zmienky o Amastride v druhom tropári prvej piesne si vyžaduje zohľadnenie špecifických historických súvislostí, ktoré môžu zohrať významnú rolu aj pri datovaní vzniku KD. Transformácia dimitrovského kultu v Byzancii v závere 9. storočia a súčasná výstavba (rozsiahla prestavba) dvoch chrámov s neznámymi patrociniami v Amastride svedčia o oprávnenosti hypotézy, že KD v druhom tropári svojej prvej piesne tematizuje útok Rusov na Byzanciu v roku 860 (Vašica 1966b, s. 523 – 524). Na základe obsahu a atmosféry záverečnej piesne KD možno vznik kánonu situovať približne do obdobia vyhnania byzantskej misie z Veľkej Moravy (Tunickij 1913, s. 79; Čyževskij 1955, s. 79; Matejko 2004, s. 164 – 165). V kontexte väzby KD na byzantské reálie (tematizácia výstavby chrámu v Amastride; reflexia transformácie dimitrovského kultu: etablovania štátneho kultu sv. Dimitra ako vojenského patróna celej Byzancie) a gréčtiny ako pravdepodobného jazyka pôvodiny sa ponúka súvislosť s informáciami z prvého Života sv. Nauma: po vyhnaní cyrilo-metodskej misie z Moravy predali jej členov do otroctva, pričom v Benátkach ich vykúpil posol byzantského cisára Bazila I. Macedónskeho. V Byzancii ich opäť ustanovili za kňazov a diakonov, pričom niektorí z nich zostali v Konštantínopole, niektorí odišli do Bulharska (MMFH II, s. 178; Lavrov 1930, s. 181; Ivanov 1931, s. 306; Floria – Turilov – Ivanov 2000, s. 287; Ratkoš 1977, s. 113). Vykúpenie príslušníkov misie a ich prijatie v Byzancii sa dá datovať najneskôr do leta 886 (MMFH II, s. 178, pozn. 4; Floria 1981, s. 68, pozn. 20). Rozhodujúcim faktorom pri datovaní vzniku KD by mohol byť dátum rehabilitácie Leva Múdrego (spájanej s intervenciou sv. Dimitra), t. j. 20. júl 886 (sviatok proroka Eliáša; Kurtz 1898, s. 13 – 14; Magdalino 1990, s. 199, pozn. 10), resp. začiatok vlády Leva Múdrego po smrti Bazila I. Macedónskeho (29. august 886). Pri ranom datovaní vzniku gréckej verzie KD by kánon mohol prvýkrát

zaznieť na bohoslužbe 26. októbra 886. Predpoklady o datovaní a okolnostiach vzniku pôvodiny KD otvárajú dvere hypotézam súvisiacim s jej autorstvom. Na základe textologických paralel KD a diel Klimenta Ochridského možno súhlasiť s názorom, že autor sa azda najväčšmi ponáša na Klimenta (Matejko 2004, s. 165 – 168). Paralely s tvorbou iných autorov (vrátane Konštantína Preslavského) však nechávajú otvorenú otázku, či nejde o dielo iného žiaka solúnskych bratov. Keďže Teofylaktov Život Klimenta XV, 43 – XVI, 47 v súvislosti s osudmi Klimenta, Nauma a Angelára po vyhnaní cyrilo-metodskej misie nespomína epizódu v Benátkach a Byzancii (Iliev 1995, s. 95 – 97; Tunickij 1918, s. 110 – 115; výňatok MMFH II, s. 232 et seq.; Floria – Turilov – Ivanov 2000, s. 190 – 193; Milev 1966, s. 110 – 121; porov. však Dvornik 1956, s. 100 – 101), ako vhodný kandidát sa javí najmä Konštantín Preslavský (porov. Mirčeva 2004, s. 89 et pass.; pozri tiež Bernštejn 1984, s. 138; Graševa 1995, s. 428; Browning 1991, s. 1148; Kuev 2003, s. 267; Turilov 2005, s. 11 a i.).

Výraz *варъварѣхъ* v poslednej piesni KD, ktorý sa stal argumentom v prospech tézy, že KD „sa zrodil ešte v nepriateľskom prostredí, možno v zajatí či vo väzení na Morave, možno na strastiplnej púti vyhnanco, ktorí smerovali do Belehradu“ (Matejko 2004, s. 165), nie je nutné vnímať ako pejoratívny. Kontext samotnej piesne (sebavymedzenie „сѣщаа отъѣства ти“ ,ktorí sme tvojej otčiny‘; pasáž „по тоуждимъ землѣмъ · и градомъ ходацие“ ,chodiac/chodiaci po cudzích krajinách a mestách‘) poukazujú na bežný význam ,cudzinec, cudzozemec‘ (porov. SJS I, s. 167; SS, s. 109). Ako pravdepodobný dôvod vypúšťania štvrtého tropára deviatej piesne, v ktorej sa tento výraz používa, sa javí jeho prílišná konkrétnosť (špecifická téma trojjazyčníkov, prosba o ochranu medzi cudzincami) vzhľadom na potreby liturgickej praxe.

Výklad ďalších sporných častí KD má význam predovšetkým z hľadiska literárnej interpretácie a identifikácie intertextových súvislostí, pričom kľúčovú rolu zohrávajú biblické, resp. ďalšie literárne (osobitne patristické a hymnografické) kontexty. Prvý tropár štvrtej piesne s odkazom na Izaiášove slová hovorí o tom, že Dimitra uctieva jeho mesto, pretože zažiaril duchom väčšmi než kameň, ktorý je z Ofiru, a aj preskúšané zlato (Iz 13, 12). Tretí tropár šiestej piesne rozvíja myšlienku, že z Dimitrovho hrobu sa šírila do mesta krásna vôňa, pripomínajúca olej, ktorý ospevuje Šalamún (Pie 1,

3), pretože ako mladý nasledoval Krista. Odkaz na Šalamúnovu Pieseň piesní zapadá do špecifik biblickej obraznosti KD, zahŕňajúcich početné odkazy na túto biblickú knihu (Vašica 1966, s. 519, pozn. 21; Jakobson 1985a, s. 324 et seq.; Naumow 1983, s. 72). Bohorodičník tretej piesne s odkazom na Izaiáša (Iz 11, 1; pozri Voronov 1878, s. 151; Vašica 1966a, s. 120) hovorí, že Bohorodička je Jesseho prút, z ktorého rozkvitol kvet pre blahoverných, odháňajúci každý pach smrdutý a prababí. Ako ukazuje výskum širších biblických, patristických a hymnografických kontextov, základom interpretácie tohto tropára môže byť symbolická triáda *koreň – prút – kvet*: koreň najčastejšie zodpovedá Jesseho a Dávidovmu rodu, prút korešponduje s Bohorodičkou, s Kristom alebo mocou a kvet výhradne s Kristom. Symbolika prútu v hymnografii má pritom komplexný charakter, pričom odkazuje k viacerým starozákonným témam a ich novozákonným náprotivkom (Jovčeva 2019, s. 130; Olkinuora 2015, s. 82 – 83). Patrí k nim aj motív Áronovho prútu, ktorý rozvíja bohorodičník ôsmej piesne odkazujúci na Nm 17, 8 (v inej numerácii 17, 23) a Heb 9, 4 (Matejko 2004, s. 115; Voronov 1878, s. 153). Zvláštnu pozornosť si zaslúži spojenie motívu Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa s motívom odháňania hriešneho či prababieho smradu, ktorý možno nájsť aj v Kánone na počesť arcistrátéga Michala od Konštantína Preslavského a v jeho veľkopôstnom cykle trojpiesňových kánonov.

Uhorská tradícia slávania sviatku svätého Dimitra ku 26. októbru, ktorá sa v minulosti využívala pri argumentácii v prospech veľkomoravskej proveniencie KD, má nepochybne byzantský pôvod. Je však pravdepodobné, že ide o prvok, ktorý do Uhorska priniesli západní benediktíni, resp. azda o výsledok priameho byzantského vplyvu. O jej existenciu preto nemožno opierať úsudok ohľadom miesta vzniku KD.

Čitateľský prekladu kánonu

Prvá pieseň

Irmos: Otvorím svoje ústa a naplnia sa Duchom, vypustím reč na počesť Kráľovnej Matky, objavím sa veľkolepo oslavujúc a radostne ospievam jej zázraky.

1. Od hroznej hmly a nevedomosti očisti ma, lebo si milovník vlasti, ó, múdry Dimiter. Svojím príhovorom daj ospevovať tvoju veľkolepú slávnosť v dnešný deň.

2. Hovorilo sa aj medzi barbarmi o твоjich podivuhodných zázrakoch, lebo si pokoril všetkých barbarov, ktorí prišli na dedičstvo Krista, тvojho Pána, na mesto amastridské.²⁴⁶ Preto ti stavia chrám.

3. Veľmi ťa osvietila a v krásnej podobe ukázala múdrosť, nalievajúc nebeský nápoj. Teba, ó, Dimiter, dala za pomocníka, slávneho milovníka vlasti, slávnemu Solúnu.

Bohorodičnik: Božskej komnate, Márii, vzdajme chválu, lebo porodila ženícha Krista, ktorý zavolał všetkých veriacich do nebeskej komnaty, a prosme ju o vstup do nebeskej komnaty.²⁴⁷

*Tretia pieseň*²⁴⁸

Irmos: Svojich ospevovateľov, ó, Bohorodička – živý a neporušený prameň, ktorí sa spojili do zboru, duchovne upevni, vo svojej božskej sláve uznaj ich za hodných vencov slávy.

1. Naučený odmlada premúdrosti, dôstojne si získal, ó, premúdry, v mladosti veniec,²⁴⁹ a kopijou ťa bodali ako chrabrého napodobiteľa Krista,²⁵⁰ zrodeného z Panny.

²⁴⁶ *Amastris* (gr. Ἀμαστρίς; G. sg. Ἀμάστριδος), dnes *Amasra*, mesto v Malej Ázii na pobreží Čierneho mora.

²⁴⁷ Pie 1, 4.

²⁴⁸ Druhé piesne kánonov (s výnimkou veľkopôstnych) sa vo východnej hymnografii zvyčajne vynechávajú

²⁴⁹ Odkaz na irmos danej piesne (porov. 1Pt 5, 4); ďalej Mt 27, 29, Mk 15, 17, Jn 19, 1.

²⁵⁰ J 19, 34.

2. Ako občan vznešenej Trojice trikrát si sa nám zjavil: pred mukami ako slávny, v hrdinskom zápase ako Bohu milý svätec a po úmrtí ako slávny svojimi zázrakmi, ó, preblažený.

3. Keď ťa bodali kopijou, ó, Dimiter, s radosťou si volal ku Kristovi: Čo za všetko prinesiem tebe, ktorého prebodli medzi rebrami kvôli mne?²⁵¹ Nuž, svojím umučením teraz vypijem Boží kalich.

Bohorodičník: Ohnivý rozum, Izaiáš, ťa poučil, prečistá, že si Jesseho prút, z ktorého rozkvitol kvet²⁵² pre blahoverných, odháňajúci každý pach smrdutý a prababí.

Štvrtá pieseň

Irmos: Rozjímajúc nad nepostihnuteľným Božím plánom o tvojom, ó, najvyšší, vtelení z Panny, prorok Habakuk volal: Sláva tvojej moci, Pane!²⁵³

1. Hľa, zažiaril si, ako píše blažený Izaiáš, duchom, väčšmi si zažiaril než kameň, ktorý je z Ofiru, a aj preskúšané zlato.²⁵⁴ Preto ťa tvoje mesto uctieva.

2. Ako zvolal Šalamún, ó, svätý, slávne spievajúc v piesňach, zjavil si sa a ako z ňadra Kristovho si sal,²⁵⁵ ó, blažený, staré i nové učenia.

3. Kto ako ty, hľadájúc Pána, započul ho pri jeho príchode, ako povedal: Vyšla moja duša pre neho. Preto s vrúcnou, ó, Dimiter, nasledoval si ho láskou.²⁵⁶

4. Takto si ťa zamilovalo, ó, mučeník Kristov, celé tvoje mesto, vedome chvália ťa teraz Thesaloniké, veľkolepo ťa dnes oslavujú v tvojej veľkolepej slávnosti, ó, slávny.

Bohorodičník: Ty, ktorá si telom zrodila všetku sladkosť a krásu, prečistá, oslad' oslepených a osviet' svojím príhovorom tých, čo teraz prebývajú v horkosti hrozných hriechov.

²⁵¹ J 19, 34.

²⁵² Iz 11, 1.

²⁵³ Alegorický výklad Hab 3, 3 (Hab neobsahuje verš, ktorý by priamo hovoril o narodení z Panny.)

²⁵⁴ Iz 13, 12.

²⁵⁵ Pie 4, 10 (vo výklade S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia IX, PG XLIV, col. 954 – 956); porov. Pie 4, 5 (vo výklade S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia VII, PG XLIV, col. 937 – 940); resp. Pie 8, 1.

²⁵⁶ Pie 5, 2 – 6 (vo výklade S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia XII, PG XLIV, col. 1024 – 1025).

Piata pieseň

Irmos: Všetko užaslo od tvojej božskej pamiatky, pretože si sa, ó, Panna, ktorá nezakúsila manželstvo, preniesla ako archa života²⁵⁷ zo zeme k nebeskému príbytku a tým, čo ťa s vierou ospevujú, daruješ pokoj.

1. Tvoja zem, ktorá ťa pozná ako nového Mojžiša,²⁵⁸ ó, slávny, porážajúceho modlársku lest²⁵⁹ a uvádzajúceho svojich ľudí do večných príbytkov, ó, blažený, zbožne ťa dnes uctieva, dôstojne oslavujúc.

2. Vojvodstvom si sa ukázal, ó, chrabrý, ako vyšší než starý Jozue, Mojžišov služobník, nie tým, že tak ako on víťazíš vo všetkých bojoch,²⁶⁰ ale viac tým, že zhora viditeľne konáš mocné zázraky a ochraňuješ svoju vlasť.

3. Statočnosťou si sa ukázal ako väčší než Samson,²⁶¹ ó, Dimiter, a tiež ako Gedeon,²⁶² a ako mladý silou, keď si oslobodzoval svoje mesto, ó, múdry, od zástupu nepriateľov a od barbarskej zloby.

Bohorodičnik: Panna, ktorá si porodila vykúpenie národov,²⁶³ daj teraz tým, čo volajú s vierou, vykúpenie z hriechov a radosť, ó, čistá, a barbarské útrapy zaháňaj, ó, nepoškvrnená.

Šiesta pieseň

Irmos: Tento božský a prevznešený sviatok Bohorodičky konajúc, prid'te, naplnení Božou múdrosťou, zatlieskajme rukami, s vierou oslavujúc toho, ktorý sa z nej zrodil.

1. Stojac okolo tvojho svätého chrámu, uctievajú ťa tí, čo sú verní Izaiášovej pamiatke, hovoriac: Vo večných základoch sú príbytky svätých.²⁶⁴

2. Tvoje mesto, ktoré vie, že si nebeský občan, ó, blažený, veľkolepo ťa uctieva, ako učí slávny Pavol,²⁶⁵ a velebí dnes tvoju slávu, ó, slávny.

3. Ako mladý si, ó, blažený, milosťou nasledoval Krista. Ako ospevuje

²⁵⁷ Mariánsky výklad Ž 131/132, 8.

²⁵⁸ K Mojžišovi sa Dimiter prirovnáva po stránke boja proti pohanstvu, nie ako zákonodarca či interpretátor zákona (porov. Ex 20, 4; Dt 5, 8); v tomto druhom zmysle sa atribút „nový Mojžiš“ zvyčajne spája s Kristom.

²⁵⁹ Ex 32, 20; Dt 12, 2 – 3.

²⁶⁰ Joz 10, 6 – 42.

²⁶¹ O Samsonovi pozri najmä Sdc 13 – 16.

²⁶² O Gedeonovi pozri najmä Sdc 6 – 8.

²⁶³ Gal 4, 4 – 5; Lk 1, 68.

²⁶⁴ Iz 56, 5.

²⁶⁵ Ef 2, 19.

Šalamún olej,²⁶⁶ preto objavil si sa, láskavo dávajúc príjemnú vôňu svojmu mestu.

Bohorodičník: Vediač, ó, Panna, že si prístav pre tých, čo sa ľúto snažia v horkosti života, všetci s vierou prosíme získať od teba pokoj, ó, nepoškvrnená.

Siedma pieseň

Irmos: Neslúžili božsky múdri stvorenému miesto Stvoriteľa,²⁶⁷ ale hrdinsky pošliapajúc ohnivú hrozbu, radovali sa spievajúc: Prevelebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.²⁶⁸

1. Tvoje ctihodné ústa vydávajú múdrosť ako med,²⁶⁹ tak ako ospevovaný Šalamún, lebo si sa naučil jasne volať: Prevelebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.²⁷⁰

2. Vyskúšal ťa Stvoriteľ preslávné ako striebro²⁷¹ a v umučení ťa ukázal svetlého ako ofazské zlato,²⁷² ó, slávny. Preto s radosťou spievame: Prevelebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.²⁷³

3. Ako zvolal Duch v piesňach: Dávidova pevná veža je tvoj mocný krk, tisícimi duchovnými štítmí sa okrášlil.²⁷⁴ Preto si sa ukázal ako zástanca spievajúcich a ochranca svojho mesta.

4. V slávny deň teraz jasavo poskočme od radosti, milovníci sviatku, zbožne všetci očisťujúc svoje mysle a spievajúc Kristovi: Prevelebný Pán a Boh otcov, si dobrorečený.²⁷⁵

Bohorodičník: Nepojal celý svet toho, ktorého si pojala vo svojom živote, ó, prečistá. S pevnou vierou uctievajúc toho, čo sa z teba narodil, nech sa ukážeme ako neporušení svetským pokušením, na tvoj príhovor, ó, vždy Panna.

²⁶⁶ Pie 1, 3.

²⁶⁷ Rim 1, 25. Mieni sa zlatá socha z Dan 3.

²⁶⁸ Dan 3, 26; 52; pozri aj Rim 1, 25.

²⁶⁹ Pie 4, 11 (vo výklade S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum. Homilia IX, PG XLIV, col. 957 – 959).

²⁷⁰ Odkaz na irmos piesne a Dan 3, 26; 52 (pozri aj Rim 1, 25).

²⁷¹ Ž 65/66, 10.

²⁷² Dan 10, 5.

²⁷³ Odkaz na irmos piesne a Dan 3, 26; 52 (pozri aj Rim 1, 25).

²⁷⁴ Pie 4, 4.

²⁷⁵ Odkaz na irmos piesne a Dan 3, 26; 52 (pozri aj Rim 1, 25).

Ôsma pieseň

Irmos: Zbožných mládencov v peci zachránil ten, čo sa zrodil z Bohorodičky, vtedy ako predobraz, dnes ako skutočnosť, celý svet pozdvihol spievať: Ospevujte diela Pánove a vyvyšujte ho na všetky veky.²⁷⁶

1. Nestora si vyzbrojil vierou, poslal si ho do boja s Lyaion, ktorého premohol,²⁷⁷ ukazujúc ho ako obraz neviditeľného hada, ó, múdry Dimiter. Preto verne ospevujeme Pána a vyvyšujeme Krista na všetky veky.²⁷⁸

2. Keď si započul, preblazený, od anjela o spustošení svojej vlasti, podivuhodne si zvolal k svojmu Stvoriteľovi hovoriac: Ak ma jeho záchranou zachrániš, som rád, ó, milostivý.²⁷⁹ Preto ti dal, ó, mučeník, Kristus celé tvoje mesto na všetky veky.

3. Voláme k tebe, blažený: zachráň nás, ktorí s vierou ospevujeme tvoju pamiatku, a ešte sa modlíme: Zachráň svojich služobníkov od nebezpečenstiev, ktoré teraz prichádzajú, ó, Dimiter! Ospevujte diela Pánove a vyvyšujte ho na všetky veky!²⁸⁰

4. Vzdajme chválu Tesalonikám, pochvalne, jasavo volajúc, a nože zaplesajme, že zažiaril mocný roh,²⁸¹ v tento deň, Dimitrov svetlý sviatok. Chváľte Pána neprestajne a vyvyšujte ho na všetky veky.²⁸²

Bohorodičnik: Ako prút veľkňaza Árona²⁸³ zjavila si sa, ó, Panna, a zažiarila si všetkým podivuhodnou obetou, posvätné privádzajúcou do svätej svätých, premúdro, nie raz podľa zákona samotného kňaza, ale množstvo veriacich²⁸⁴ k Božej dokonalosti.

²⁷⁶ Dan 3, 57 – 88.

²⁷⁷ Odkaz na udalosť zachytenú hagiografickými pamiatkami. Dimiter podporoval mladíka Nestora v boji proti gladiátorovi Lyaiovi, ktorý bol zodpovedný za smrť mnohých kresťanov. Lyaios v zápase zahynul a cisár, ktorého obľúbencom bol porazený gladiátor, prikázal popraviť Nestora a následne aj Dimitra.

²⁷⁸ Odkaz na irmos ôsmej piesne a Dan 3, 57 – 88.

²⁷⁹ Odkaz na Miracula I.

²⁸⁰ Odkaz na irmos piesne a Dan 3, 57 – 88.

²⁸¹ Žalmy v znení LXX: Ž 111, 9; Ž 74, 11; Ž 88, 18; 25; Ž 91, 11; Ž 148, 14.

²⁸² Odkaz na irmos piesne a Dan 3, 57 – 88.

²⁸³ Nm 17, 8 (v inej numerácii 17, 23); Heb 9, 4

²⁸⁴ Heb 9, 7; 4 – 28

Deviata pieseň

Irmos: Každý pozemšťan nech poskočí od radosti, Duchom osvecovaný, nech plesá prirodzenosť beztelesných duchov, uctievať svätú slávnosť Božej Matky a nech volá: raduj sa, preblážená Bohorodička, čistá vždy Panna!

1. Pred trónom Božím žiarivo stojac, ó, múdry Dimiter, nezabudni na nás, ale láskavo sa prihováraj ohľadom cudzokrajného súženia nás, ó, svätý, ospevujúcich teraz tvoju vznešenosť, lebo vzhliadame k tebe, pevne dúfajúc vo tvoj príhovor.

2. Vypočuj, ó, slávny, svojich úbohých sluhov a zľutuj sa, lebo sme sa odlúčili a prebývame ďaleko od svetla tvojho chrámu, a horia dnes vnútri naše srdcia, a túžime, ó, svätý, pokloniť sa raz tvojmu chrámu na tvoj príhovor.

3. Prečo sa, ó, múdry, ubohí tvoji služobníci, osamotení, zbavujeme tvojej krásy, pre lásku k Stvoriteľovi chodíme po cudzích krajinách a mestách ako bojovníci za zahanbenie, ó, blažený, krutých trojjazyčníkov a heretikov?

4. Ponáhľaj sa, ó, blažený, zaskoč dnes svojím vojvodstvom trojjazyčníkov, ich lesť pošliapávajúc, láskavo ochraňujúc medzi cudzincami nás, ó, svätý, ktorí sme z tvojej vlasti, a prived' hneď do ctihodného Kristovho pokojného prístavu.

Bohorodičnik:²⁸⁵ Bezpočiatočná Trojica, pred ktorou sa chvejú anjeli a bázeň vzbudzujúci Serafíni, daj tým, čo ťa s vierou chvália, nádej a nerozlučiteľnú lásku, vedúc ich k svätému kráľovstvu teraz, na príhovor tvojho mučenika a pevného orodovníka za naše mesto.

²⁸⁵ Po obsahovej stránke ide o trojičník; o Bohorodičke sa tropár vôbec nezmieňuje.

Резюме

Т. н. Мефодиев Канона Димитрию Солунскому (КД) не содержит дефектов или разрывов, которые не позволили бы реконструировать архетип славянского текста. Наряду с синтаксическими и стилистическими особенностями канона наиболее актуальным аргументом в пользу греческого происхождения является фрагмент оригинального акростиха, обнаруженный при пословном обратном переводе на греческий язык (Темчин 2009). Последняя песнь КД, тематизирующая пребывание автора и его дружины в чужих землях и их борьбу с трехязычниками или еретиками, показывает, что канон был, по всей вероятности, написан на греческом языке некоторым из членов кирилло-мефодиевской миссии (или же, что его историческая часть носит оригинальный характер и другие части являются переводом более раннего неизвестного греко-византийского канона).

Ключи к решению текстологических и интерпретационных проблем скрыты в контекстах, которые взаимосвязаны с текстом памятника. Особое значение среди них занимают литературный (библейский, святоотеческий, гимнографический, агиографический) и исторический контексты. Кажется, что благодаря содержащейся в них информации поддаются интерпретации также тёмные места второго тропаря седьмой песни и второго тропаря первой песни, которые стали одним из импульсов для развития гипотезы о переводном характере КД (Matejko 2004, с. 122 – 130). Старославянское выражение $\alpha\phi\alpha\text{з}\text{ь}$ как документированный вариант слова $\omega\phi\alpha\text{з}\text{ь}/\omega\phi\alpha\text{з}\text{ь}$ (иславянская адаптация греческого слова $\Omega\phi\alpha\zeta$) объединяет множество искажений в списках второго тропаря седьмой песни, прежде всего: $\alpha\phi\alpha\text{н}\text{з}\text{ь}$, $\alpha\phi\alpha\text{н}\text{ф}\text{ь}$, $\omega\phi\alpha\text{и}\text{з}\text{ь}$, $\omega\phi\alpha\text{и}\text{з}\text{ь}$, $\phi\alpha\text{н}\text{зии}$ (в КД), $\omega\phi\alpha\text{н}\text{з}\text{ь}$ и $\omega\phi\alpha\text{н}\text{з}\text{ь}$ (в Феофановом каноне). Весьма закономерными представляются разночтения первой буквы спорного слова, соотв. его форма на α - вместо ω - и ω -, в то время как другие отклонения могут быть объяснены, как ошибки переписчиков, которые частично были вызваны непонятностью уже существующе-

го искажения. При этом использование славянского *офазъ*, греческого *Ωφας* и латинского *orhaz*, как приложения (аппозитива) со значением происхождения, хорошо задокументировано (Rahlf's 1979, II, с. 925; Sweete 1905, с. 563; с. Евсеев 1905, 136 – 137; PG LXXXI, col. 1492; PL XXII, cols. 461 – 462). С точки зрения содержания «офазское» толкование можно обосновать библейскими и святоотеческими контекстами. В качестве перевода спорного отрывка можно предложить: «Зиждитель испытал тебя преславно как серебро (Пс. 65:10) и в мученической смерти явил тебя светлым как золото из Офаза (Дан 10:5), о, славный». Сравнение испытаний Димитрия с испытанием серебра ссылается на стих Пс. 65:10, чем выражается идея о намерении Бога проявить истинное благочестие через попущенные им страдания (Theodoretī episcopi Cyri Interpretatio in Psalmos. Interpr. Psalmi LXV. Vers. 10, PG LXXX, col. 1368). За этим следует упоминание о явлении Димитрия в свете через мученичество и сравнение его света с золотом из Офаза; самым светлым и чистым золотом (Theodoretī episcopi Cyri In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492), которое в Дан 10:5 участвует в формировании образа светящегося существа из видения Даниила (Дан 10:5 – 6).

Интерпретация упоминания Амастриды во втором тропаре первой песни требует рассмотрения конкретных исторических контекстов, которые могут сыграть важную роль при датировании возникновения КД. Трансформация культа Димитрия в Византии в конце IX века и одновременное строительство (обширная реконструкция) двух храмов с неизвестными покровителями в Амастриде свидетельствуют о правомерности гипотезы о том, что КД во втором тропаре своей первой песни тематизирует поход Руси на Византию в 860 г. (Vašica 1966b, с. 523 – 524). Основываясь на содержании и атмосфере финальной песни КД, происхождение канона можно отнести примерно к периоду изгнания византийской миссии из Великой Моравии (Туницкий 1913, s. 79; Čyževskij 1955, s. 79; Matejko 2004, с. 164 - 165). В контексте связи КД с византийскими реалиями (тематизация строительства храма в Амастриде; отражение трансформации культа св. Димитрия: установление государственного культа Димитрия как военного покровителя всей Византии) и греческого языка как вероятного языка

оригинала предлагается связь с информацией из Первого Жития св. Наума: после изгнания миссии Кирилла и Мефодия из Моравии её члены были проданы в рабство, а впоследствии их выкупил в Венеции посланник византийского императора Василия I Македонского. В Византии они были повторно устроены в чине и сане пресвитеров и дьяконов, причём часть из них осталась в Константинополе, часть уехала в Болгарию (ММФН II, с. 178; Лавров 1930, с. 181; Иванов 1931, с. 306; Флоря – Турилов – Иванов 2000, s. 287; Ratkoš 1977, с. 113). Выкуп членов миссии и их прием в Византии можно датировать не позднее лета 886 г. (ММФН II, с. 178, примечание 4; Floria 1981, с. 68, примечание 20). Решающим фактором в датировке возникновения КД могла бы быть дата реабилитации Льва Мудрого (связанная с чудесным вмешательством св. Димитрия), то есть 20 июля 886 г. (праздник пророка Илии; Kurtz 1898, с. 13 – 14; Magdalino 1990, с. 199, примечание 10), или начало правления Льва Мудрого после смерти Василия I Македонянина (29 августа 886 г.). При раннем датировании греческой версии КД канон мог впервые зазвучать на богослужении 26 октября 886 года. Предположения о датировке и обстоятельствах возникновения оригинала КД открывают дверь для гипотез, связанных с его авторством. Основываясь на текстологических параллелях КД и работах Климента Охридского, можно согласиться с мнением, что автор, пожалуй, больше всего напоминает Климента (Matejko 2004, с. 165 – 168). Однако параллели с работами других авторов (включая Константина Преславского) оставляют открытым вопрос, не является ли памятник работой другого ученика фессалоникийских братьев. Принимая во внимание, что в Пространном Житии Климента XV, 43 – XVI, 47 в связи с судьбами Климента, Наума и Ангелара после изгнания миссии Кирилла и Мефодия не упоминается эпизод в Венеции и Византии (Iliev 1995, с. 95 – 97; Туницкій 1918, с. 110 – 115; ММФН II: отрывок, с. 232 – 233; Флоря – Турилов – Иванов 2000, s. 190 – 193; Милев 1966, с. 110 – 121; сравн., однако, Dvornik 1956, с. 100 – 101), в качестве подходящего кандидата, в частности, представляется Константин Преславский (сравн. Мирчева 2004, с. 89 и др.; см. также Бернштейн 1984, с. 138; Грашева 1995, с. 428; Browning 1991, с. 1148; Куев 2003, s. 267; Турилов 2005, с. 11).

Выражение *варъварѣхъ* в последней песне КД, которое стало аргументом в пользу тезиса о том, что КД «возник еще во вражеской среде, может быть в плену или в заключении в Моравии, или на пути изгнанных из Моравии священников, который закончился в Белграде» (Matejko 2004, с. 195; 165), не следует воспринимать как оскорбительное. Контекст самой песни (самоопределение «*сѣща отъчѣства ти*», «которые из твоего отечества»; слова «*по тоуждимъ землѣмъ · и градомъ ходяще*» «ходя/ходящие по чужим землям и городам») указывают на общее значение «иностранец, чужеземец» (сравн. SJS I, с. 167; SS, с. 109). Правдоподобной причиной пропуска четвертого тропаря девятой песни, в котором используется это выражение, является его излишняя конкретность по отношению к литургической практике (специфическая тема трезычия, просьба о защите среди иностранцев).

Разбор других спорных частей КД имеет значение, прежде всего, с точки зрения литературной интерпретации и идентификации интертекстуальных контекстов. Ключевую роль здесь играют библейские и другие литературные (главным образом святоотеческие и гимнографические) контексты. Первый тропарь четвертой песни со ссылкой на слова Исаии говорит, что Димитрия почитает его город, потому что он засиял духом паче камня сапфира и испытанного золота (Ис. 13:12). Третий тропарь шестой песни развивает идею о том, что из гробницы Димитрия распространяется прекрасный аромат, напоминающий мир, которое восхваляет Соломон (Песн 1:3), потому что в юности он следовал за Христом. Ссылка на Песнь Песней вписывается в специфику библейской образности КД, включающей многочисленные ссылки на эту библейскую книгу (Vašica 1966, с. 519, прим. 21; Jakobson 1985a, с. 324 и сл.; Naumow 1983, с. 72). Богородичен третьей песни со ссылкой на Исаию (Ис. 11:1; Воронов 1878, с. 151; Vašica 1966a, с. 120) говорит, что Богородица - это жезл Иессея, на котором распустился цветок для благоверных, отгоняющий всякую вонь смрадную и прабабную. Как показывают исследования более широкого библейского, святоотеческого и гимнографического контекстов, интерпретация этого тропаря может быть основана на символической триаде *корень-жезл-цветок*: корень чаще всего соответствует семье Иессея и Давида, жезл соответствует Богоматери, Христу или силе,

и цветок – только Христу. Символика жезла в гимнографии имеет сложный характер и относится к нескольким ветхозаветным темам и их новозаветным аналогам (Йовчева 2019, с. 130; Olkinuora 2015, с. 82 – 83). К ним относятся мотив жезла Аарона, который развивает богородичен восьмой песни со ссылкой на Чис. 17:8 (в другой нумерации 17:23) и Евр. 9:4 (Matejko 2004, с. 115; Воронов 1878, с. 153). Особого внимания заслуживает сочетание мотива Богородицы, как жезла из корня Иессея, с мотивом изгнания греховного или прабабного смрада, который можно найти также в Каноне архистратигу Михаилу Константина Преславского. и в его великопостном цикле триодных песнопений.

Венгерская традиция празднования праздника Святого Димитрия 26 октября, которая в прошлом использовалась в качестве аргумента в пользу великоморавского происхождения КД, несомненно имеет византийское происхождение. Однако вполне вероятно, что речь идет об элементе, привезённом в Венгрию западными бенедиктинцами, или о результате прямого византийского влияния. Следовательно, на его существование не могут опираться выводы относительно места возникновения КД.

Summary

So called Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica (KD) does not contain defects or ruptures that would not allow a reconstruction of the archetype of a Slavic text. In addition to syntactic and stylistic peculiarities, the most relevant argument in favour of the Greek original is the fragment of the original acrostic discovered through reverse literal translation to Greek (Temčín 2009). The final ode of KD, thematising the stay of the author and his suite abroad and their battle against "trilinguals" and heretics, shows that it is highly likely that the canon was written in Greek by a member of the Cyril and Methodius mission (or, that its historical part is original and other parts constitute a translation of an earlier unknown Greek-Byzantine canon).

Keys to solving textological and interpretational problems are hidden in contexts interacting with the text of this monument. The literary (Biblical, patristic, hymnographic, hagiographic) and historical contexts have a specific significance among them. It seems that thanks to information from them even problematic parts of the second troparion of Ode VII and the second troparion of Ode I, which have become one of the impulses for developing the hypothesis about the translation nature of KD (Matejko 2004, pp. 122 – 130), are open to interpretation. The Old Slavic word $\alpha\phi\alpha\zeta$, as a documented variant of $\phi\alpha\zeta/\omega\phi\alpha\zeta$ (a Slavic adaptation of a Greek word $\Omega\phi\alpha\zeta$), unites many various distortions in apographs of the second troparion of Ode VIII, particularly $\alpha\phi\alpha\eta\zeta$, $\alpha\phi\alpha\eta\phi\zeta$, $\omega\phi\alpha\eta\zeta$, $\phi\alpha\eta\zeta$, $\phi\alpha\eta\zeta$ (in KD), $\bar{\omega}$ $\phi\alpha\eta\zeta$ t $\bar{\omega}$ $\phi\alpha\eta\zeta$ (in some copies of Theophanes' Canon). The unsettled first letter of the disputed phrase, or its form with α - besides ϕ - and ω -, thus seems natural, while other anomalies can be explained as a result of scribes' mistakes, partially caused also by unintelligibility of the existing distortions. The use of Slavic $\alpha\phi\alpha\zeta$, Greek $\Omega\phi\alpha\zeta$ and Latin *ophaz* as a substantive apposition with the meaning of origin is nevertheless well documented (Rahlfs 1979, II, 925; Swete 1905, 563; Evseev 1905, 136 – 137; PG LXXXI, col. 1492; PL XXII, cols. 461 – 462). In terms of the context, the Uphazic interpretation can be supported by Biblical and patristic circumstances. We can thus suggest the following tran-

slation of the disputed part: “The Creator has tried thee gloriously like silver (Ps 65:10)²⁸⁶ and in martyrdom He showed you bright like gold of Uphaz (Dan 10:5), Oh Glorious.” Comparing Demetrius’ test to proving silver refers to Ps 65:10 and thus raises an idea of God’s intention to show true piety through allowed suffering (Theodoretī episcopi Cyri Interpretatio in Psalmos. Interpr. Psalmi LXV. Vers. 10, PG LXXX, 1368). It is followed by the mention of Demetrius shown in the light of martyrdom and comparing his brightness to gold of Uphaz, the brightest and purest gold (Theodoretī episcopi Cyri In Danielis, Caput X., vers. 5, 6, PG LXXXI, col. 1492), which contributes to forming the image of a bright being in Daniel’s vision (Dan 10:5-6).

The interpretation of the mention of Amastris in the second troparion of Ode I requires taking into account historical circumstances that can play a significant role in establishing the date of creation of Methodius’ Canon. The transformation of the Demetrian cult in Byzantium in the late 9th Century and the contemporary construction (extensive reconstruction) of two churches with unknown patronage in Amastris suggests that the hypothesis that the second troparion of Ode I in KD thematises the attack of the Russians on Byzantium in 860 is justifiable (Vašica 1966b, pp. 523 – 524). Based on the content and atmosphere of the final ode of Methodius’ Canon to Demetrius of Thessalonica, we can date the creation of the canon approximately to the period of expulsion of the Byzantine mission from Great Moravia (Tunickij 1913, s. 79; Čyževskij 1955, s. 79; Matejko 2004, pp. 165 – 165). In the context of the link of Methodius’ Canon to the Byzantine environment (thematization of construction of the temple in Amastris, the reflection of transformation of the Demetrian cult, instalment of St. Demetrius as the military patron saint of the whole Byzantium) and Greek as a likely language of the original work, a connection with the First Life of Saint Naum opens up: after the expulsion of the Cyrillo-Methodian mission from Great Moravia, its members were sold to slavery and an envoy of Emperor Basil I the Macedonian bought them out of it in Venice. In Byzantium, they were again installed as priests and deacons, with some of them staying in Constantinople and others leaving for Bulgaria (MMFH II, p. 178; Lavrov 1930, p. 181; Ivanov 1931, p. 306; Floria – Turilov – Ivanov 2000, p. 287; Ratkoš 1977, p. 113). The “buy-out” of mission

²⁸⁶ Ps 66:10 in Hebrew numeration.

members and their welcome to Byzantium can be dated at latest to summer 886 (MMFH II, p. 178, note 4; Floria 1981, p. 68, note 20). The crucial factor in dating Methodius' Canon could be the date of rehabilitation of Leo VI the Wise (linked to the intervention by St. Demetrius), i.e. 20th July 866 (the holiday of Prophet Elijah; Kurtz 1898, pp. 13 – 14; Magdalino 1990, p. 199, note 10), or the beginning of the rule of Leo VI the Wise after the death of Basil I the Macedonian (29th August 886). At such an early dating of the Greek version of Methodius' Canon, it could have been heard for the first time at the church service on 26th October 886. Assumptions about the dating and circumstances of creation of the original of Methodius's Canon open the door to hypotheses on its authorship. On the basis of textological parallels between KD and works of Clement of Ohrid, we can agree with an opinion that the author is perhaps most similar to Clement. Parallels with works of other authors (including Constantine of Preslav) leave the question open if it is not a work of another pupil of the Thessalonian brothers. As Theophylact's *Life of Clement of Ohrid* (XV, 43 – XVI, 47) does not mention the episode in Venice and Byzantium about the fate of Clement, Naum and Angelar after the expulsion of the Cyrillo-Methodian mission (Iliev 1995, pp. 95 – 97; Tunickij 1918, s. 110 – 115; excerpt MMFH 2, p. 232 et pass.; Milev 1966, p. 110 – 121; however, compare Dvornik 1956, p. 100 – 101), a likely candidate seems to be particularly Constantine of Preslav (compare Mircheva 2004, p. 89 et pass.; see also Bernštejn 1984, p. 138; Graševa 1995, p. 428; Browning 1991, p. 1148; Kuev 2003, p. 267; Turilov 2005, p. 11).

The phrase *варъварѣхъ* in the final ode of KD, which has become an argument in favour of the hypothesis that the canon “was created in a hostile environment, maybe in captivity or a prison in Moravia, maybe on a distressful procession of expellees who headed to Belgrade” (Matejko 2004, p. 165), should not be necessarily seen as pejorative. The context of the ode itself (self-definition “*сѣщаа отъѣства ти*” ‘we who are from your fatherland’, the passage “*по тоуждимъ землѣмъ · и градомъ ходаци*” ‘walking through foreign lands and towns’) hints at a common meaning ‘foreigner, of foreign land’ (compare SJS I., p. 167; SS, p. 109). A likely reason for omitting the fourth troparion of Ode IX where this phrase is used seems to be its excessive concreteness (a specific issue of proponents of the “trilingual heresy”, a request for protection amongst foreigners) for the use in liturgical practice.

The interpretation of other disputed parts of KD is significant mostly from the point of view of literary interpretation and identification of intertextual connections, whereby the Biblical or other literary (especially patristic and hymnographic) contexts play a key role. The first troparion of Ode IV with allusion to Isaiah says that Demetrios is adored by his town because he had shone more than a stone from Ophir as well as tried gold (Is 13:12). The third troparion of Ode VI develops an idea that a beautiful scent reminding ointments praised by Solomon (Song 1:3) spread from his tomb because as a young man he followed Christ. The reference to Song of Songs fits into the specifics of the biblical imagery of KD including numerous references to Solomon's Canticles (Vašica 1966, p. 519, note 21; Jakobson 1985a, p. 324 et seq.; Naumow 1983, p. 72). The theotokion of Ode III with allusion to Isaiah (Is 11:1; Voronov 1878, p. 151; Vašica 1966a, p. 120) says that Mother of God is a root of Jesse, which blossomed for the faithful, and repelled all stinking smell and smell left from the original mother. The research of wider Biblical, patristic and hymnographic contexts shows that the basis of interpretation of this troparion could be a symbolic triad *root – rod – flower*: the root most often refers to Jesse's and David's lineage, the rod corresponds to Mother of God, Christ or power and the flower exclusively to Christ. However, the symbol of rod has a complex nature in hymnography because it refers to several Old Testament topics and their New Testament counterparts (Jovčeva 2019, p. 130; Olkinuora 2015, pp. 82 – 83). One of them is the motif of the rod of Aaron referring to Num 17:8 (in other numeration 17:23) and Heb 9:4 (Matejko 2004, p. 115; Voronov 1878, p. 153). A special attention should be paid to the connection of the motif of Mother of God as the rod of Jesse with the motif of repelling wicked smell or smell left from the original mother that can be found also in the Constantine of Preslav's Canon to Archstrategist Michael as well as in his Triodion Canon Cycle.

The tradition of celebrating the day of St. Demetrius in the Kingdom of Hungary on 26th October, which had been used in the past as an argument in favour of the Great Moravian origin of KD, undoubtedly has a Byzantine origin. However, it is likely that it is an element brought to the Kingdom of Hungary by Western European Benedictines or it could be a result of direct Byzantine influence. That is why we cannot use it to form a judgement over the place KD was created.

Edičná poznámka

V monografii sa na prepis cyrilských a hlaholských textov používa písmo *BukyVede*, ktorého autorom je nemecký slavista S. Kempgen. Prepisy z rukopisných prameňov zahŕňajú viaceré ligatúrne znaky a znaky v hornom indexe, ku ktorým patria aj písmenové titly. Pri práci s knižnými edíciami nahrádzajúcich písmenové titly grafémami v zátvorkách sa spravidla rešpektujú riešenia, ktoré zvolili ich autori. V záujme jednotnej typografickej úpravy sa písmenové titly v textových variantoch v poznámkovom aparáte prekladu KD rozpisujú do zátvoriek. Používanie bodky a interpunktu (resp. hviezdíčky v gréckych textoch) sa riadi podobou citovaného textu vo východiskovom prameni. So zreteľom na jednotu úpravy stsl. textov sa písmená я, ѱ prevádzajú (v závislosti od ich podoby v zdrojových rukopisoch) na ѱа, ѱѱ a pod.

Číslovanie biblických odkazov sa spravidla riadi primárne LXX (podľa vydání Rahlfs 1979; Swete 1901 – 1907), za lomkou sa však (v záujme ľahšej orientácie časti čitateľov) spravidla uvádza aj hebrejská numerácia. Výnimku predstavujú odkazy relevantné výhradne pre znenie LXX a opakovane sa vyskytujúce čísla biblických veršov. Pri citovaní biblického textu sa uvádza znenie, resp. textové varianty podľa kritických vydání gréckej Biblie.

Zoznam literatúry a prameňov

Rukopisné pramene

- GIM Sin. 159: ГИМ Син. 159. Миная служебная, сентябрь. XII в.
- GIM Sin. 160: ГИМ Син. 160. Миная служебная, октябрь, нотная. XII в.
- GIM Sin. 161: ГИМ Син. 161. Миная служебная, ноябрь, нотная. XII в.
- GIM Sin. 162: ГИМ Син. 162. Миная служебная, декабрь, нотная. XII в.
- GIM Sin. 165: ГИМ Син. 165. Миная служебная, апрель, нотная. XII в.
- GIM Sin. 167: ГИМ Син. 167. Миная служебная, июнь, нотная. XII в.
- GIM Sin. 168: ГИМ Син. 168. Миная служебная, август, нотная. XII в.
- GIM SIN 325: ГИМ Син. 325. Сборник избранных служб с Псалтырю и Шестодневом. XIV в.
- RGADA 181, 279/658: РГАДА, собр. МГАМИД (ф. 181), № 279/658 (Архивский хронограф).
- RGADA 381, 84: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 84. Миная служебная, сентябрь; Новгородская служебная миная 1095 г.
- RGADA 381, 85: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 85, Миная служебная, сентябрь, XII – XIII вв.
- RGADA 381, 89: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 89. Миная служебная, октябрь; Служебная октябрьская миная 1096 г.
- RGADA 381, 90: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 90. Миная служебная, октябрь. Первая половина(?) – середина XIV в.
- RGADA 381, 91: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 91. Миная служебная, ноябрь 1097 г.
- RGADA 381, 92: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 92. Миная служебная, ноябрь XII в.
- RGADA 381, 96: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 93. Миная служебная, ноябрь, XIII в.
- RGADA 381, 97: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 97. Миная служебная, декабрь. XIII в.
- RGADA 381, 110: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 110. Миная служебная, апрель. XI – XII вв.
- RGADA 381, 130: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 130. Миная праздничная, ноябрь – январь. XII – XIII вв.
- RGADA 381, 131: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 131 Миная праздничная, сентябрь – февраль с добавлениями («Ильина книга»). Конец XI – начало XII в.
- RGADA 381, 136: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 136. Миная праздничная, сентябрь-апрель, июль-август со вставками из Триоди постной и цветной. Первая треть XV в.
- RGADA 381, 139: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 139. Сборник-конволют богослужебный, XII – XIV вв.

- RGADA 381, 145: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 145. Стихирарь минейный (сентябрь, июль – август), нотированный. XII в.
- RGADA 381, 150: РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 150. Ирмологий нотированный. XII в.
- RNB Ф.п. I. 36: Российская Национальная Библиотека, Отдел рукописей. Ф.п. I. 36. Минейя Дубровского (Минейя служебная на июль). XI в. Фрагмент.
- RNB F.I.461: Российская Национальная Библиотека, Отдел рукописей. F.I.461. Ветхий Завет 70-е гг. XIV в.
- RNB Sof. 188: Российская национальная библиотека, Отдел рукописей. Соф. 188. Минейя служебная. Сентябрь-октябрь. Нач. XII в.

Knižné pramene a publikácie obsahujúce použité pramenné edície

- Acta Sanctorum Octobris IV: *Acta sanctorum octobris : ex latinis et graecis, aliarumque gentium monumentis, servata primigenia veterum scriptorum phrasi, collecta, digesta, commentariis et observationibus illustrata*. Tomus IV, Bruxellis : Typis Regiis, 1780.
- Acta Sanctorum Novembris II/1: *Acta sanctorum novembris : qua dies tertius partim et quartus continentur. Praemisum est martyrologium Hieronymianum edentibus Johanne Baptista de Rossi et Ludovico Duchesne*. Tomi II pars prior. Bruxellis : Apud Socios Bollandianos/Société belge de librairie, 1894.
- Adon – Georgius – Rosweyde 1745: ADO, Viennensis – GEORGIUS, Dominicus – ROSWEYDE, Heribert: *Martyrologium Adonis, archiepiscopi viennensis ab Heriberto Rosweido, Societatis Jesu theologo, jampridem ad mss. exemplaria recensitum, nunc ope codicum Bibliothecae Vaticanae recognitum et adnotationibus illustratum opera et studio Dominici Georgii...* Romae : Ex typographia Palladis, 1745.
- Altbauer 1971: АЛТБАУЕР, Моше: *Синајски псалтир : глаголски ракопис од XI век од манастирот св. Катарина на Синај*. Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, 1971.
- Amann 1910: AMANN, Emile [ed.]: *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris : Letouzey et Ané, 1910.
- Amfilochij 1880: АМФИЛОХИЙ, архимандритъ: *Объ отрывкахъ изъ древне-славянскихъ рукописей XI и XII – XIII вѣка*. Съ литографированным снимкомъ. Москва : Типографія Л. Θ. Снегирева, 1880.
- Angelov 1958: АНГЕЛОВ, Боню Ст.: *Из старата българска, руска и сръбска литература I*. София : Българска академия на науките, 1958.
- Angelov – Kodov 1973: АНГЕЛОВ, Боню Ст. – КОДОВ, Христо [eds.]: *Климент Охридски: Събрани съчинения, Т. 3*. София : Издателство на Българската академия на Науките, 1973.

- Angelov – Kuev – Kodov 1970: АНГЕЛОВ, Боню Ст. – КУЕВ, Куйо – КОДОВ, Христо [eds.]: *Климент Охридски: Събрани съчинения, Т. 1*. София : Издателство на Българската академия на Науките, 1970.
- Athias – Leusden – Simonis – Hooght – Hahn 1831: ATHIAS, Joseph – LEUSDEN, Johannes – SIMONIS, Johann – HOOGHT, Everardus van der – HAHN, August: *Biblia Hebraica Secundum Editiones*. Lipsiae : Sumtibus Et Typis Caroli Tauchnitii, 1831.
- Baronio – Rosweyde 1613: BARONIO, Cesare – ROSWEYDE, Heribert: *Martyrologium Romanum: Acced. Vetus Rom. Martyrologium opera Heriberti Rosweydi*. Antverpiae : ex Officina Plantiniana, 1613.
- Bekker 1838: BEKKER, Immanuel [ed.]: *Theophanes continuatus; Ioannes Cameniata; Symeon Magister; Georgius monachus*. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 48). Bonnae : Ed. Weberi, 1838.
- Clavijo 1928: CLAVIJO [Ruy González de]: *Embassy to Tamerlane: 1403 – 1406*. Translated from the Spanish by Guy Le Strange with an Introduction. London : G. Routledge, 1928.
- Delehaye 1909: DELEHAYE, Hippolyte: *Les Légendes grecques des saints militaires*. Paris : Librairie Alphonse Picard et fils, 1909.
- Dobrev – Slavova 1995: ДОБРЕВ, Иван – СЛАВОВА, Татьяна: *Слова на светлината. Творби на старобългарски писатели от епохата на св. княз Борис, цар Симеон и св. цар Петър*. София : Агато, 1995.
- Eu: ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Σωφρόνιος: *Ειρμολόγιον*. (Αγιορειτική Βιβλιοθήκη 9). Chennevières-sur-Marne, 1932. (V texte sa bezprostredne za skratkou uvádza číslo akoluthie.)
- Floria – Turilov – Ivanov 2000: ФЛОРЯ, Борис Николаевич – ТУРИЛОВ, Анатолий Аркадьевич – ИВАНОВ, Сергей Аркадьевич: *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*. Санкт-Петербург : Издательство «Алетейя», 2000.
- Grégoire 1945: GRÉGOIRE, Henri: Un édit de l'empereur Justinien II daté de Septembre 688. In: *Byzantion*, roč. 17, 1944 – 1945, s. 119 – 124.
- Gorskij – Nevostruev 1917: ГОРСКИЙ, Александръ Васильевич – НЕВОСТРУЕВЪ, Капитонъ Ивановичъ: *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдѣл третій. Книги богослужебныя. (Часть вторая)*. Москва : Въ Синодальной Типографіи, 1917.
- Hannick 2006: HANNICK, Christian: *Das altslavishe Hirmologion: Edition und Kommentar*. Freiburg i. Br. : Weiher, 2006.
- Holmes – Parsons, 1818: HOLMES, Roberto – PARSONS, Jacobus [eds.]: *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus. Tomus secundus*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1818.
- Holmes – Parsons, 1827: HOLMES, Roberto – PARSONS, Jacobus [eds.]: *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus. Tomus quatuor*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1827.
- Iliev 1995: ILIEV, Ilija G.: The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition. In: *Byzantinobulgarica*, IX, 1995, s. 62 – 120.

- Ioann Zlatoust 1900: ИОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ: *Творенія святого отца нашего Іоанна Златоуста, Архієпископа Константинопольскаго, в русскомъ переводѣ. Томъ шестой в двухъ книгахъ. Книга первая. Толкованіе на пророка Ісаію XI.* С.-Петербург : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1900.
- Ippolit 2008: СВЯТОЙ ИППОЛИТ, епископ Римский: *О Христе и антихристе.* Санкт-Петербург : ВІΒΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2008.
- Ivanov 1931: ИВАНОВ, Йордан: *Български старини из Македония.* София : Държавна печатница, 1931.
- Jagič 1886: ЯГИЧЪ, Игнатий Викентьевичъ: *Служебныя Минеи за септѣмь, октѣмь и ноемьбръ: въ церковнославянскомъ переводѣ по русскимъ рукописямъ 1095-1097 г.* Санктпетербургъ : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1886.
- Jakobson 1985a: JAKOBSON, Roman: Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius. In: *Selected Writings: Early Slavic Paths and Crossroads. Volume 6.* Berlin – New York – Amsterdam : Mouton Publishers, 1985, s. 286 – 347.
- Jefrem Sirin 1912: ЕФРЕМЪ СИРИНЪ: Толкованіе на книгу пророчества Ісаіи. In: *Творенія святого отца нашего Ефрема Сирина. Часть 5-я.* Изданіе пятое. Сергіевъ Посадъ : Типографія Св-Тр. Сергіевой Лавры, 1912, с. 317 – 423.
- Jevsejev 1905: ЕВСЕЕВЪ, Иванъ Евсеевичъ: *Книга пророка Даниила в древнеславянскомъ переводе. Введение и тексты.* Москва : Типографія Г. Лисснера и Д. Собко, 1905.
- Kožucharov 1983: КОЖУХАРОВ, Стефан: Пѣти достойтъ архистратига (Новооткрито произведение на Константин Преславски). In: *Стойкова С. – Грашева Л. [eds.]: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков.* София : Издателство на Българската академия на науките, 1983, s. 59 – 62.
- Kožucharov 1986: КОЖУХАРОВ, Стефан: Методиевият канон за Димитър Солунски: Нови данни за историята на текста. In: *Кирило-Методиевски студии. Книга 3.* София : Издателство на БАН, 1986, s. 72 – 78 + X l. faksimile.
- Kurtz 1898: KURTZ, Eduard [ed.]: Zwei griechische Texte über die HI Theophano. die Gemahlin Leos VI. In: *Записки императорской Академіи наукъ.* VIII серия по историко-филологическому отдѣленію, томъ III, № 2. С.-Петербургъ 1898, с. 1 – 75.
- Lavrov 1930: ЛАВРОВ, Петр Алексеевич: *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.* Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1930.
- Lemerle 1979: LEMERLE, Paul: *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, I: Le texte.* Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.
- Loviagin 1875: ЛОВЯГИН, Евграф Иванович [ed.]: *Богослужебныя каноны на греческомъ, славянскомъ и русскомъ языкахъ.* Изданіе третье. Санкт-Петербург : въ Синодальной Типографіи, 1875.

- Marsina 1997: MARSINA, Richard: *Legendy stredovekého Slovenska (Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov)*. Bratislava : Rak, 1997.
- Matejko 1998: MATEJKO, Ľubor: *Počiatky slovanskej hymnografie (K dejinám a poetike zabudnutých žánrov)*. Rukopis dizertačnej práce. Školiteľ Ján Komorovský. Bratislava : Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1998.
- Matejko 2004: MATEJKO, Ľubor.: *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Bratislava : Vydavateľstvo Q.M., 2004.
- Milev 1966: МИЛЕВ, Александър: *Гръцките жития на Климент Охридски*. София : Издателство на Българската академия на науките, 1966.
- Mirčeva 2003: МИРЧЕВА, Бойка: Канонът за св. Димитър Солунски (нови данни за историята на текста). In: *Пъти достойнъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. [Анисава Милтенова, съст.]* София : Изд. център Боян Пенев, 2003, s. 68 – 94.
- MMFH II, 1967: *Magnae Moraviae fontes historici II : Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Havlík, Lubomír Emil – Bartoňková, Dagmar – Ludvíkovský, Jaroslav – Masařík, Zdeněk – Večerka, Radoslav [eds.]. Brno : Universita J.E. Purkyně, 1967.
- Moffatt – Tall 2017: MOFFATT, Anne – TALL, Maxeme [eds.]: *Constantine Porphyrogenetos: The Book of Ceremonies. (Byzantina Australiensia 18)*. Leiden – Boston : Brill, 2017.
- MR: *Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ*. T. A'–Σ'. ἐν Ῥώμῃ 1888 – 1901. (V texte sa bezprostredne za skratkou uvádza rímske číslo zväzku.)
- Múcska 2000: MÚCSKA, Vincent [ed.]: *Kronika anonymného notára kráľa Bela. Gesta Hungarorum*. Budmerice : Vydavateľstvo Rak, 2000.
- Nestle – Aland 2012: NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt et al. [eds.]: *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. 28. Auflage. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Panorama Polska 1979: *Panorama Polska*, 1979, č. 7 (102).
- Pauliny 1964: PAULINY, Eugen: *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964.
- PG: MIGNE, Jacques Paul [ed.]: *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. 161 vols. Parisiis, 1857 – 1866. (V texte sa bezprostredne za skratkou uvádza rímske číslo zväzku.)
- PL: MIGNE, Jacques Paul [ed.]: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. 221 vols. Parisiis, 1844 – 1865. (V texte sa bezprostredne za skratkou uvádza rímske číslo zväzku.)
- Pop-Atanasov 1988: ПОП-АТАНАСОВ, Ѓорги: Непознат препис на Методиевиот канон за Димитър Солунски од почетокот на XIV век. In: *Снектар*, гоџ. 6, 1988, џ. 12, s. 13 – 29.
- Popov 1988: ПОПОВ, Георги: Химнографското творчество на Климент Охридски – открития и проблеми. In: Станчев, Красимир – Попов, Георги: *Климент Охридски. Живот и творчество*. София : Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1988, s. 182 – 188.

- Popov 2013: ПОПОВ, Георги: *Климента пясни. Старобългарска църковна поезия за Рождество Христово и Богоявление. Книга първа*. София : Издателство „Изкуство“, 2013.
- Rahlfs 1979: RAHLFS, Alfred [ed.]: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft [1979].
- Ratkoš 1977: RATKOŠ, Peter: *Veľkomoravské legendy a povesti*. Bratislava : Tatran, 1977.
- Ratkoš 1964: RATKOŠ, Peter [ed.]: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava : SAV, 1964.
- Robinson 1920: ROBINSON, J[oseph] Armitage [ed.]: *Irenaeus, St., Bishop of Lyon. The Demonstration of the Apostolic Preaching*. London : Society for Promoting Christian Knowledge – New York : The Macmillan Co., 1920.
- Rodnik zlatostrujnyj 1990: *Родник златоструйный : Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков*. Москва : Художественная литература, 1990.
- Severianov 1922: СЕВЕРЬЯНОВЪ, Сергѣй [Николаевичъ]: *Синайская псалтырь. Глаголическій памятникъ XI вѣка*. Петербургъ : Издание Отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Академии Наукъ, 1922.
- [Vasil'] 1994: [VASIL', Cyril]: Sv. Demeter – Jeden z prvých svätcov uctievaných na Slovensku. In: *Slovo. Dvojtyždenník gréckokatolíckej cirkvi*, č. 20, roč. XXVI, 16. 10. 1994, s. 7, 15.
- Stanislav 1950: STANISLAV, Ján [ed.]: *Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch*. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1950.
- Stankova 2003: СТАНКОВА, Радослава: Службата за св. Димитър Солунски в сръбски преписи от XIII в. In: *Пѣти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. Анисава Милтенова [съст.]. София : Издателски център „Боян Пенев“, 2003, s. [143] – 156.
- Swete 1901: SWETE, Henry Barclay [ed.]: *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Vol. I. Third Edition. Cambridge : at the University Press, 1901.
- Swete 1905: SWETE, Henry Barclay [ed.]: *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Vol. III. Third Edition. Cambridge : at the University Press, 1905.
- Swete 1907: SWETE, Henry Barclay [ed.]: *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Vol. II. Third Edition. Cambridge : at the University Press, 1907.
- Tunickij 1918: ТУНИЦКІЙ, Николай Леонидовичъ: *Матеріалы для исторіи жизни и дѣятельности учениковъ Кирилла и Меводія. Выпускъ первый. Греческое пространное житіе св Климента Словенскаго*. Сергіевъ Посадъ : Изданіе Отдѣленія русскаго языка и словенсности Риссійской Академіи Наукъ, 1918.
- Usuardus – Sollier 1714: USUARDUS, Sangermanensis – SOLLIER, Jean Baptiste du: *Martyrologium Usuardi Monachii*. Atuerpiæ : Ex typographia Joannis Pauli Robyns, 1714, s. 585.
- Vasilievskij 1896: ВАСИЛЬЕВСКІЙ, Василий Григорьевичъ: *Epirotica saeculi XIII: Изъ переписки Іоанна Навпактскаго*. In: *Византійскій Временникъ*, t. III, 1896, č. 2, отдѣлъ I., s. [233] – 299.

- Vereščagin 1997: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: Особый парафраз канона на Рождество Христово в декабрьской служебной минее конца XII — начала XIII вв.: (Публикация источника). *Palaeobulgaria-Старобългаристика*, гоџ. 21, 1997, џ. 4, s. 18 – 36.
- Vereščagin 1998: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: Древний список последования св. Димитрию Солунскому. In: *Palaeobulgaria-Старобългаристика*, 1998, гоџ. 22, џ. 4, s. 27 – 41.
- Voronov 1878: ВОРОНОВЪ, Александръ Дмитриевичъ: Древне-славянскій канонъ св. Димитрию Солунскому. In: *Труды Киевской духовной Академіи* : Томъ четвертый, 1878, s. 147 – 160.
- Weber – Gryson 2007: WEBER, Robert – GRYSON, Roger: *Biblia Sacra Vulgata*. Editio Quinta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Zaimov 1984: ZAIMOV, Jordan: The Kičevo Triodion (Cod. Sofia, BAN, 38), also known as the Bitola Triodion: An Old Bulgarian Manuscript from the XI-XII Century. Text in Transcription. In: *Полата књигописнаа*. Polata Knigopisnaia: an Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literatures, џ. 10 – 11, november 1984, s. 1 – 202.

Literatúra

- Alexejev 1999: АЛЕКСЕЕВ, Анатолий Алексеевич: *Текстология славянской Библии*. Санкт Петербург : Издательство Дмитрий Буланин, 1999.
- Alexejev 2007: АЛЕКСЕЕВ, Анатолий Алексеевич: Септуагинта и ее литературное окружение. In: *Богословские труды*, сб. 41. Москва : Издательский совет РПЦ, 2007, s. 212 – 259.
- Angelov 1966: АНГЕЛОВ, Боню Ст.: Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. In: *Климент Охридски. Сборник по случай 1050 г. от смъртта му*. София : Издателство на Българска академия на науките, 1966, s. 79 – 105.
- Angelov 1981: АНГЕЛОВ, Боню: *Старобългарски писатели*. София : Народна просвета, 1981.
- Angelov – Kodov 1973: АНГЕЛОВ, Боню Ст. – КОДОВ, Христо [eds.]: *Климент Охридски: Събрани съчинения, Т. 3*. София : Издателство на Българската академия на Науките, 1973.
- Angelov – Kuev – Kodov 1970: АНГЕЛОВ, Боню Ст. – КУЕВ, Куйо – КОДОВ, Христо [eds.]: *Климент Охридски: Събрани съчинения, Т. 1*. София : Издателство на Българската академия на Науките, 1970.
- Antonopoulou 1997: ANTONOPOULOU, Theodora: *The Homilies of the Emperor Leo VI*. Leiden – New York – Köln : E. J. Brill, 1997.
- Avanesov 1988: *Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.)* в 10 томах. Том I. Аванесов, Рубен Иванович [гл. ред.]. Москва : Академия наук СССР, Институт русского языка, 1988.

- Avanesov 1990: *Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.)* в 10 томах. Том III. Аванесов, Рубен Иванович [гл. ред.]. Москва : Академия наук СССР, Институт русского языка, 1990.
- Avenarius 1992: AVENARIUS, Alexander: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí: k problému recepcie a transformácie*. Bratislava : Veda, 1992.
- Barkul – Tönük 2011: BARKUL, Ömür – TÖNÜK, Seda: Historical development of the city skeleton: on the “Mese” – The imperial road and the squares at Historical Peninsula of Istanbul [on-line]. academia.edu 2011, <http://www.academia.edu/3693110/A_survey_on_the_messe_road> [cit. 13-02-2021]
- Belke 1996: BELKE, Klaus: *Paphlagonien und Honorias*. (Tabula Imperii Byzantini 9). Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
- Berger 1988: BERGER, Albrecht: *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos*. (Ποικίλα Βυζαντινά 8). Bonn : R. Habelt, 1988.
- Bernštejn 1984: БЕРНШТЕЙН, Самуил: *Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности*. Москва : Издательство Московского университета, 1984.
- BHG: *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par François Halkin, Bollandiste. Tome 1, Aaron-Ioannes Baptista. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1957. V texte sa bezprostredne za skratkou uvádza číslo záznamu, ďalej nasleduje číslo zväzku a strany.
- Bláhová – Konzal – Rogov 1976: BLÁHOVÁ, Emilie – KONZAL, Václav – ROGOV, Aleksandr Ivanovič: *Staroslověnské legendy českého původu: nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*. Praha : Vyšehrad, 1976.
- Braxatoris 2020: BRAXATORIS, Martin: Motív Bohorodičky ako prútu z Jesseho koreňa v ranej slovanskej hymnografii. In: *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*, roč. 89, 2020, č. 2, s. 140 – 155.
- Braxatoris 2021: BRAXATORIS, Martin: *Сърєсво а злато афазъ*. K interpretácii druhého tropára siedmej piesne tzv. Metodovho Kánonu na počesť Dimitra Solúnskeho. In: PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína (eds.): *Dielo sv. Klimenta Ochridského v slovanskej literárnej tradícii*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2021, s. 20 – 39.
- Braxatoris 2022a: BRAXATORIS, Martin: Intratextové a intertextové súvislosti irmosov v kritickom spracovaní diela ranej slovanskej hymnografie. In: *Slovenská literatúra*, roč. 69, 2022, č. 2 s. 131 – 147.
- Braxatoris 2022b: BRAXATORIS, Martin: *Градъ амастридьскъ [...] ти црькъвъ зидѣтъ* v tzv. Metodovom Kánone na počesť sv. Dimitra Solúnskeho. Otázka datovania kánonu v kontexte lokalizácie chrámu. In: *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*, roč. 91, 2022, č. 2, s. 177 – 192.
- Braxatoris 2022c: BRAXATORIS, Martin: Сведения о жизни Константина Преславского в контексте его возможного авторства так называемого Мефодиева Канона св. Димитрию Солунскому. In: *Palaeobulgarica-Старобългаристика*, roč. 46, 2022, č. 2, s. 81 – 105.

- Browning 1991: BROWNING, Robert: Konstantin of Preslav. In: *The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. II.* Alexander P. Kazhdan [ed.]. New York : Oxford University Press, 1991, s. 1148.
- Butler 1987: BUTLER, Thomas: Methodius's Kanon to Saint Demetrius of Thessaloniki. In: *Palaeobulgarica-Старобългаристика*, roč. 11, 1987, č. 2, s. 3 – 8.
- CPG: *Clavis Patrum Graecorum : qua optime quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Vol. II, Ab Athanasio ad Chrysostomum.* Geerard, Maurice [ed.]. Turnhout 1974.
- Crow 2017: CROW, James: Amastris. In: *The Archaeology of Byzantine Anatolia: From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks.* Niewohner, Philipp [ed.]. Oxford : Oxford University Press, 2017, s. 389 – 394.
- Crow – Hill 1995: CROW, James – HILL, Stephen: The Byzantine Fortifications of Amastris in Paphlagonia. In: *Anatolian Studies*, roč. 45, 1995, s. 251 – 265.
- Čyževskij 1955: ČYŽEVSKIJ, Dmytro: Neue Lese Früchte. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*, roč. 24, 1955, č. 1, s. 68 – 82.
- Delehaye 1909: DELEHAYE, Hippolyte: *Les Légendes grecques des saints militaires.* Paris : Librairie Alphonse Picard et fils, 1909.
- Dagron 2003: DAGRON, Gilbert: *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium.* Translated by Jean Birrell. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Damianidis 2012: DAMIANIDIS, Kostas A.: Byzantine ship graffiti in the Kilise Mescidi of Amasra. In: *Between Continents, Proceedings of the Twelfth Symposium on Boat and Ship Archaeology, Istanbul 2009.* Nergis Günsenin, N. [ed.]. Istanbul : Ege Yayinlari, 2012, s. [135] – 139.
- Damianidis 2014: DAMIANIDIS, Kostas A.: Study of ancient ship-graffiti from the Black Sea and the Aegean. In: *Seapower, Technology and Trade. Studies in Turkish Maritime History.* Couto, Dejanirah – Gunergun, Feza – Redani Maria Pia [eds.]. Istanbul : Piri Reis Universitesi – Denizler Kitabevi, 2014, s. 450 – 459.
- Diddi 2018: ДИДДИ, Кристиано: К стилистическому анализу торжественной прозы Климента Охридского. In: *Св. Климент Охридски в културата на Европа.* София : Българска академия на науките; Кирило-Методиевски научен център, 2018, s. 233 – 244.
- Dinekov 1950: ДИНЕКОВ, Петър: *Стара българска литература.* Част 1. София: Наука и изкуство, 1950.
- Dorotej 1985: DOROTEJ, metropolita: Metodějův Písňový kánon a služba na počest sv. Dimitrije. In: *Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv. Metoděje, arcibiskupa Velké Moravy.* Uspořádal Pavel Aleš. Praha : Vydala Pravoslavná církev v Československu v Ústředním církevním nakladatelství, 1985, s. 99 – 131.
- Dujčev 1970: DUJČEV, Ivan: Costantino Filosofo - Cirillo e Giovanni VII Grammatico. In: *Зборник радова Византолошког института XII.* Георгије Острогорски [уредник]. Београд : Византолошки институт, 1970, s. 15 – 19.
- Dujčev 1971: DUJČEV, Ivan: Nestor in the Life of Constantine-Cyril. In: *Studia palaeoslovenica.* Havránek, Bohoslav [red.]. Praha, 1971, s. 73 – 76.

- Dvoreckij 1958a: ДВОРЕЦКИЙ, Иосиф Хананович [сост.]: *Древнегреческо-русский словарь. В двух томах. 1 т.* С прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским. Под ред. С. И. Соболевского. Москва : ГИС, 1958.
- Dvoreckij 1958b: ДВОРЕЦКИЙ, Иосиф Хананович [сост.]: *Древнегреческо-русский словарь. В двух томах. 2 т.* С прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским. Под ред. С. И. Соболевского. Москва : ГИС, 1958.
- Dvornik 1956: DVORNIK, Francis: *The Slavs: Their Early History and Civilization*. Boston : American Academy of Arts and Sciences, 1956.
- Eliade 1995: ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí : Od doby kamennej po eleusinske mystériá*. Zv. 1. [prel. Ľubica Vychovalá, doslov Ján Komorovský]. Bratislava : Agora, 1995.
- Eyice 1954: EYICE, Semavi: Deux anciennes eglises byzantines de la citadelle d'Ama-sra. In: *Cahiers archeologiques*, roč. 7, 1954, s. 97 – 105.
- Floria 1981: ФЛОРИЯ, Борис Николаевич: *Сказания о начале славянской письменности*. Москва : Издательство «Наука», 1981.
- Frey 1819: FREY, Joseph Samuel C. F.: *A Hebrew, Latin, and English Dictionary*. London : Published for the author by Hamilton, 1819.
- Gautier 1985: GAUTIER, Paul: Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè. In: *Revue des études byzantines*, t. 43, 1985, s. 5 – 165.
- Genov 1937: ГЕНОВ, Минко: *Начало и разцвет на българската литература. Първо българско царство*. София : Х. Г. Дановъ, 1937.
- Georgiev 1948: ГЕОРГИЕВ, Емил: Една ценна творба на славянския просветител Методий. In: *Език и литература*, roč. 3, 1948, č. 2, s. 89 – 92.
- Georgiev 1969: ГЕОРГИЕВ, Емил: *Кирил и Методий*. София : Наука и изкуство, 1969.
- Gesenius – Tregelles 1859: GESENIUS, Wilhelm – TREGELLES, Samuel Prideaux: *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. London : Bagster, 1859.
- Golema 2009: GOLEMA, Martin: Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov: pokus o paralelné čítanie. In: *Studia mythologica Slavica*, roč. 12, 2009, s. [87] – 104.
- Golema 2013: GOLEMA, Martin: *Predhistória literatúry u Slovanov*. Banská Bystrica : Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici – Belianum; Fakulta humanitných vied, 2013.
- Golema 2020: GOLEMA, Martin: Od knižného grafolektu k orálnemu predvedeniu: poznámky k možným byzantským liturgickým koreňom veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovanov. In: *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*, roč. 89, 2020, č. 2, s. 217 – 234.
- Gorskij 1865: ГОРСКИЙ, Александръ Васильевичъ: О древних канонахъ святымъ Кириллу и Меѳодію. In: *Кирилло-Меѳодіевскій сборникъ*. Въ память о совершившемся тысячилѣтіи славянской писменности и христіанства в Россіи, изданный, по опредѣленію Московскаго общества любителей русской

- словесности М. Погодинымъ. Москва : Въ Синодальной Типографіи, 1865, s. 271 – 296.
- Gorskij – Nevostrujev 1917: ГОРСКИЙ, Александръ Васильевичъ – НЕВОСТРУЕВЪ, Капитонъ Ивановичъ: *Описание славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Отдѣл третій. Книги богослужебныя. (Часть вторая). Москва : Въ Синодальной Типографіи, 1917.
- Graševa 1995: ГРАШЕВА, Лиляна: Константин Преславски. In: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София : 1995, s. 426 – 440.
- Grešlík 2012: GREŠLÍK, Vladislav: Patrocinium a ikony sv. Demetra Solúnskeho na Slovensku. In: *Ikona – staronový nástroj evanjelizácie : súbor štúdií*. Marinčák, Šimon [Ed.]. Trnava : Dobrá kniha, 2012.
- Gruzín 1929: GRUZÍN, Vladimír: *Slovanský svatý Václav*. Praha : Nákladem FY. B. Vlašek, 1929.
- Habovštiaková 1996: HABOVŠTIAKOVÁ, Katarína: Veľkomoravská ríša – kolíska vzdelanosti slovanských predkov. In: *Studia Academica Slovaca*. 25. Prednášky XXXII. letného seminára slovenského jazyka a kultúry. Red. Mlacek, Jozef [Red.]. Bratislava : Stimul – Centrum informatiky a vzdelávania FF UK, 1996, s. 69 – 78.
- Hannick 2006: HANNICK, Christian: *Das altslavische Hirmologion: Edition und Kommentar*. Freiburg i. Br. : Weiher, 2006.
- Hauptová 1978: HAUPTOVÁ, Zoe: Der altkirchenslawische Vers und seine byzantinischen Vorbilder. In: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9. – 11. Jahrhundert*. Vavřínek, Vladimír [Hrsg.]. Praha : Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1978, s. 335 – 360.
- Hladký – Pavlovič – Pavlovičová – Závodný 2013: HLADKÝ, Juraj – PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína – ZÁVODNÝ, Andrej: *Cyrilo-metodské republikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013.
- Horálek 1939: HORÁLEK, Karel: Rajhradské Martyrologium Adonis a otázka české cyrilice. In: *Listy filologické / Folia philologica*, roč. 66, 1939, č. 1, s. 23 – 43.
- H. Tót 2006: H. TÓT, Imre: Kanon Svyatomu Dmitriyu arkhiepiskopa Meфodia Moravskogo. In: *Acta Universitatis Szegediensis. Dissertationes Slavicae : Sectio Historiae Litterarum XXIV*. Bagi Ibolya, Szőke Katalin [szerk.]. Szeged : a Szegedi Tudományegyetem Szláv Intézetének kiadványa, 2006, s. [19] – 23.
- Christians 2004: CHRISTIANS, Dagmar: Kanon Evfimiю Великому в традиции восточно-славянских миней. In: *Браславъ Б. BraSlav 2 : Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003*. Bratislava : Kartprint, 2004, s. 18 – 28.
- Christians 2008: КРИСТИАНС, Дагмар: От подражания форме к дословному переводу: принципы параллельной адаптации мелодии и текста византийских песнопений песнопений в славянской традиции. In: *Журнал Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия III : Филология, 2008, č. 1 (11), s. 26 – 55.

- Christova-Šomova 2016: ХРИСТОВА-ШОМОВА, Искра: *Бог бе слово: етюди върху християнството, видяно през призмата на езика*. София : Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2008
- Ivanov 1937: ИВАНОВ, Йордан: Нови вести за Кирила и Методия. In: *Зора*, 3. 7. 1937, ч. 5404.
- Ivanov 2003: ИВАНОВ, Сергей Аркадьевич: *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина?* Москва : Языки славянской культуры, 2003.
- Ivanova 1986: *Стара българска литература в седем тома. Том 4: Житиетисни творби*. Климентина Иванова [съст. и ред.]. София : Български писател, 1986.
- Jagić 1886: ЯГИЧЪ, Игнатий Викентьевич: *Служебныя Минеи за септември, октомври и ноември: въ церковнославянскомъ переводѣ по русскимъ рукописямъ 1095-1097 г.* Санктпетербургъ : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1886.
- Jakobson 1937: JAKOBSON, Roman: Přehlednutá památka velkomoravská. In: *Lidové noviny*, 23. 12. 1937, s. 7.
- Jakobson 1965: JAKOBSON, Roman: Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. F, Řada uměnovědná, roč. 14, 1965, ч. F9, s. [115] – 121.
- Jakobson 1985a: JAKOBSON, Roman: Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius. In: *Selected Writings: Early Slavic Paths and Crossroads. Volume 6*. Berlin – New York – Amsterdam : Mouton Publishers, 1985, s. 286 – 347.
- Jakobson 1985b: JAKOBSON, Roman: The Byzantine Mission to the Slavs. In: *Selected Writings: Early Slavic Paths and Crossroads. Volume 6*. Berlin – New York – Amsterdam : Mouton Publishers, 1985, s. [101] – 114.
- Janin 1932: JANIN, Raymond: Les églises byzantines Saint-Nicolas à Constantinople (avec une carte). In: *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, ч. 168, s. 403 – 418.
- Janin 1933: JANIN, Raymond: Monastères byzantins. Les couvents secondaires de Psamathia. In: *Échos d'Orient*, t. 32, ч. 171, 1933, s. 325 – 339.
- Janin 1934: JANIN, Raymond: Les églises byzantines des saints militaires (Constantinople et banlieue). In: *Échos d'Orient*, t. 33, 1934, ч. 175, s. 331 – 342.
- Janin 1950: JANIN, Raymond: *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique*. Paris : Institut Français d'Études Byzantines, 1950.
- Jevsejev 1899: ЕВСЕЕВЪ, Иванъ Евсеевичъ: Забѣтки по древне-славянскому переводу Св. Писанія: 3. Слѣды утраченнаго первоначальнаго полного перевода пророческихъ книгъ на славянскій языкъ. In: *Извѣстія Императорской академіи наукъ*, 1899, t. 10, ч. 4, s. 354 – 373.
- Jovčeva 2016: ЙОВЧЕВА, Мария: Проблеми перевода библейских цитат и реминисценций в древнейших славянских гимнографических текстах. In: *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*, roč. 85, roč. 85, 2016, ч. 3 – 4, s. [267] – 286.
- Jovčeva 2019: ЙОВЧЕВА, Мария: Жъзль и огнь паче оума рождество ти проображаста: один редкий ирмос Богородичного канона 3-го гласа св.

- Климента Охридского. In: *Studia Hymnographica II*. Rothe, Hans – Schnell, Claudia [Hrsgg.]. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2019, s. 123 – 146.
- Karlík – Migdalski 2017: KARLÍK, Petr – MIGDALSKI, Krysztof: -L-PARTICIPIUM (-l-ové participium, -l-ové participium verbální). *Nový encyklopedický slovník češtiny online*, <<https://www.czechency.org/slovník/-L-PARTICIPIUM>> [cit. 06-06-2021].
- Kern 2000: КИПРИАН (КЕРН), архимандрит: *Литургика. Гимнография и эрмоллогия*. Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.
- Kiselkov 1946: КИСЕЛКОВ, Васил Славов: *Славянските просветители Кирил и Методий*. София : Българско историческо дружество, 1946.
- Kojčeva 2007: КОЙЧЕВА, Регина Александрова: Построение смыслового и стилистического единства песни в великопостных канонах Константина Преславского. In: *Труды Отдела древнерусской литературы*. Том 58. Поньрко Н.В. (отв. ред.). Санкт-Петербург : Наука, 2007, s. [164] – 173.
- Kondakov 1886: КОНДАКОВЪ, Никодимъ Павловичъ: *Византийскія церкви и памятники Константинополя*. Изъ «Трудовъ VI-го Археологическаго Съѣзда», томъ III. Одесса : Типографія А. Шульце, 1886.
- Konzal 1992: KONZAL, Václav: Staroslověnská modlitba proti d'áblovi. In: *Europa Orientalis*, roč. 11, 1992, č. 2, s. 171 – 231.
- Konzal 2015: KONZAL, Václav: *Staroslověnská modlitba proti d'áblu. Nejstarší doklad exorcismu ve velkomoravském písemnictví*. Uspořádali a doplnili František Čajka a Martina Chromá. [Práce Slovanského ústavu, Nová řada, 40.] Praha : Slovanský ústav AV ČR, v.v.i, 2015.
- Kostadinova 2004: КОСТАДИНОВА, Андреана: Два неизвестни преписа на канона за Успение Богородично от Климент Охридски. In: *Palaeobulgaria-Stareobългаристика*, roč. 28, 2004, č. 3, s. 67 – 84.
- Kožucharov 1986: КОЖУХАРОВ, Стефан: Методиевият канон за Димитър Солунски: Нови данни за историята на текста. In: *Кирило-Методиевски студии. Книга 3*. София : Издателство на БАН, 1986, s. 72 – 78 + X l. faksimile.
- Kožucharov 1988: КОЖУХАРОВ, Стефан: Мефодий и Наум Охридский и формирование славянской гимнографической традиции. In: *Symposium Methodianum*. (Selecta Slavica 13). Trost, Klaus – Völkl, Ekkehard – Wedel, Erwin [Hrsgg.]. Neuried : Hieronymus, 1988, s. 421 – 430.
- Kožucharov 1991: КОЖУХАРОВ, Стефан: Преславски канон за Въведение Богородично. In: *Palaeobulgaria-Stareobългаристика*, roč. 15, 1991. č. 4., s. 28 – 38.
- Kožucharov 1995a: КОЖУХАРОВ, Стефан: Ирмос. In: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. II. София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1995, s. 125 – 126.
- Kožucharov 1995b: КОЖУХАРОВ, Стефан: Канон за Димитър Солунски. In: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. II. София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1995, s. 215 – 217.

- Kožucharov 2003a: КОЖУХАРОВ, Стефан: Ирмос. In: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. Второ преработено и допълнено издание. Петканова, Донка [съст.]. Велико Търново : Абагар, 2003, s. 221.
- Kožucharov 2003b: КОЖУХАРОВ, Стефан: Канон. In: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. Второ преработено и допълнено издание. Донка Петканова [съст.]. Велико Търново : Абагар, 2003, s. 240 – 241.
- Kožucharov 2003c: КОЖУХАРОВ, Стефан: Канон за Димитър Солунски. In: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. Второ преработено и допълнено издание. Петканова, Донка [съст.]. Велико Търново : Абагар, 2003, s. 241 – 242.
- Krasovickaja 2014: КРАСОВИЦКАЯ, Мария Сергеевна: *Литургика. Курс лекций*. 7-е изд., испр. и доп. Москва : Издательство ПСТГУ, 2014.
- Krăstev 2003: Кръстев, Георги: Функции на вербалния знак в литературата на Средновековието. In: *Пъти достойтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. Милтенова, Анисава [съст.]. София : Издателски център „Боян Пенев“, 2003, s. [196] – 201.
- Krivko 2006: КРИВКО, Роман Николаевич: Среднеболгарский фрагмент НБКМ № 114 в истории переводов славянских служебных миней. In: *Scripta & e-Scripta*, гоџ. 3 – 4, 2006, s. [1] – 28.
- Krivko 2010: КРИВКО, Роман Николаевич: К лингвистическому источниковедению славянских служебных миней на август: данные афонских рукописей. In: *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2006–2009)*. Москва : Древлехранилище, 2010, s. 38 – 57.
- Krivko 2011: KRIVKO, Roman Nikolaevič: Перевод, парафраз и метр в древних славянских кондаках, I : Метрика древней церковнославянской поэзии в исследованиях XIX–XXI вв. In: *Revue des Études Slaves*, t. 82, 2011, fascicule 2, s. 169 – 202.
- Krisko 2005: КРЫСЬКО, Вадим Борисович: *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131*. Москва : Индрик, 2005.
- Krisko 2014: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)* в 10 томах. Том VII. Крысько, Вадим Борисович [гл. ред.]. Москва : Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2004
- Krisko 2015: КРЫСЬКО, Вадим Борисович: Инципитарий впервые опубликованных греческих песнопений. In: *Ильина книга (XI в.): Исследования*. Указатели. Крысько, Вадим Борисович [ред.]. Москва : ООО «Издательский центр “Азбуковник”», 2015, s. 271 – 274.
- Kuban 1996: KUBAN, Doğan: *Istanbul an Urban History : Byzantion, Constantinopolis, Istanbul*. Istanbul : Economic and Social History Foundation of Turkey, 1996.
- Kuev 2003: КУЕВ, Куйо М: Константин Преславски. In: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. Велико Търново : Абагар, 2003, s. 267 – 268.
- Kuzmík 1983: KUZMÍK, Jozef: *Slovník starovekých a stredovekých autorov, prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Martin : Matica slovenská, 1983.

- Ladouceur 2006: LADOUCEUR, Paul: Old Testament Prefigurations of the Mother of God. In: *St Vladimirs Theological Quarterly*, roč. 50, 2006, č. 1 – 2, s. 5 – 57.
- Lemerle 1979: LEMERLE, Paul: *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, I: Le texte*. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.
- Lemerle 1981: LEMERLE, Paul: *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, II: Commentaire*. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1981.
- Liddell – Scott 1996: LIDDELL, Henry G. – SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement 9th*. New York : Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Lidov 2012: LIDOV, Alexei: A Byzantine Jerusalem. The imperial Pharos Chapel as the Holy Sepulchre. In: *Jerusalem as narrative space – Erzählraum Jerusalem (Visualising the Middle Ages 6)*. Hoffmann, Annette – Wolf, Gerhard [Hrsgg.]. Leiden – Boston : Brill, 2012, s. 63 – 103
- Lingas 2003: LINGAS, Alexander: Johannes Damascenos. In: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Personenteil. Bd. 9 : Him-Kel*. Kassel; Basel; London; New York; Prag : Bärenreiter – Stuttgart; Weimar : Metzler, 2003, s. 1086 – 1088.
- Lopuchin 1904: *Толкованя Библиа или коментарій на всѣ книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета*. Томъ 1. Пятюкнижіе Моисеево. Лопухинъ, Александръ Павловичъ [ред.]. Петербургъ 1904.
- Lukaševič 2011: ЛУКАШЕВИЧ, Александр Анатольевич: Ирмос. In: *Православная энциклопедия*. Т. XXVI. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011, s. 633 – 634.
- Lust – Eynikel – Hauspie 2003: LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, Katrin [eds.]: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Magdalino 1990: MAGDALINO, Paul: Saint Demetrios and Leo VI. In: *Byzantinoslavica*, roč. 51, 1990, č. 2, s. 198 – 201.
- Majeska 1984: MAJESKA, George P.: *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. (Dumbarton Oaks studies 19). Washington, D.C. : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.
- Malýševskij 1877: МАЛЫШЕВСКИЙ, Иванъ Игнатьевичъ: Вопросы критики относительно нѣкоторыхъ источниковъ для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія. In: *Труды Кіевской духовной академіи*, 1877, č. 12, s. 791 – 799.
- Mamboury 1953: MAMBOURY, Ernest: *The Tourists' Istanbul*. Istanbul : Cituri Bira-derler Basimevi, 1953.
- Marinčák 2003: MARINČÁK, Šimon: *Veľkomoravský kánon sv. Demetrovi Solúnskemu*. Ružomberok : Pedagogická fakulta KU v Ružomberku, 2003.
- Marinčák 2009: MARINČÁK, Šimon: Křesťanská hudba prvního tisíciletí (4). In: *Psalterium. Supplementum*. Příloha zpravodaje pro duchovní hudbu Psalterium – Folia, roč. 3, 2009, č. III, s. [I] – IV.

- Marinčák 2010: MARINČÁK, Šimon: Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (X.–XIV. storočie). In: *Slavica Slovaca*, roč. 2010, č. 1, s. 3 – 19.
- Matejko 1998: MATEJKO, Ľubor: *Počiatky slovanskej hymnografie (K dejinám a poetike zabudnutých žánrov)*. Rukopis dizertačnej práce. Školiteľ Ján Komorovský. Bratislava : Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 1998.
- Matejko 2004: MATEJKO, Ľubor: *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Bratislava : Vydavateľstvo Q.M., 2004.
- Matejko 2012: MATEJKO, Ľubor: Dokazujú indicie spojené s kultom sv. Dimitra cyrilometodskú tradíciu na Slovensku? In: *Jubilejný zborník na počesť prof. Pavla Šimu*. Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2012, s. 42 – 46.
- Megaw 1966: MEGAW, Arthur Hubert Stanley: Byzantine Reticulate Revetments. In: *Charisterion eis Anastasion K. Orlandon, III.* (Athens : Archaeological Society, 1966), s. 10 – 22.
- Meyer-Plath – Schneider 1943: MEYER-PLATH, Bruno – SCHNEIDER, Alfons Maria: *Die Landmauer von Konstantinopel, Teil II*. Berlin : de Gruyter, 1943.
- Mirčeva 2003: МИРЧЕВА, Бойка: Канонът за св. Димитър Солунски (нови данни за историята на текста). In: *Пъти достойтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. Милтенова, Анисава [съст.]*. София : Изд. център Боян Пенев, 2003, s. 68 – 94.
- Mirčeva 2004: МИРЧЕВА, Бойка: Един акростих - криптограма на Константин Преславски в Канон за св. Димитър Солунски? In: *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, roč. 50, 2004, s. 71 – 93.
- Mitsiou 2017: MITSIOU, Ekaterini: The monastery of Kecharitomene and the contribution of the Assumptionists to the study of female monasticism in Byzantium. In: *L'apport des Assomptionnistes Français aux Études Byzantines. Une approche critique*. Actes du colloque de Bucarest, 25-27 septembre 2014 (Archives de l'Orient Chrétien 21). Blanchet, Marie-Hélène – Tudorie, Ionuț-Alexandru [eds.]. Paris : Institut français d'études byzantines, 2017, s. [327] – 344.
- MMFH II, 1967: *Magnae Moraviae fontes historici. II*, [Textus biographici, hagiographici, liturgici]. Havlík, Lubomír Emil – Bartoňková, Dagmar – Ludvíkovský, Jaroslav – Masařík, Zdeněk – Večerka, Radoslav [eds.]. Brno : Universita J.E. Purkyně, 1967.
- Moravcsik 1935: MORAVCSIK, Gyula: *A Magyar Szent Korona görög feliratai. (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből. XXV. kötet 5. szám)*. Budapest : Kiadja a Magyar Tudományos akademia, 1935.
- Moravcsik 1938: MORAVCSIK, Julius: The holy crown of Hungary. In: *The Hungarian Quarterly*, č. 4, 1938, s. 656 – 667.
- Mostrova 2016: МОСТРОВА, Татьяна: Татьяна. За следите от Методиевия превод на Книгата на пророк Йеремя. In: *Slavia Meridionalis*, 2016, roč. 16, s. 3 – 19.
- Moškova – Turilov 1998: МОШКОВА, Людмила Владимировна – ТУРИЛОВ, Анатолий Аркадьевич: “Моравские земле велеи гражданин” (неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию). In: *Славяноведение*, č. 4, 1998, s. 3 – 23.

- Moškova – Turilov 1999: МОШКОВА, Людмила Владимировна – ТУРИЛОВ, Анатолий Аркадьевич: Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы. In: *Славяноведение*, č. 2, 1999, s. 24 – 36.
- Múcska 2002: MÚCSKA, Vincent: Osobitosti uhorského liturgického kalendára v 11. storočí. In: *Nitra v slovenských dejinách*. Marsina, Richard [zost.]. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2002, s. 181 – 189.
- Múcska 2004: MÚCSKA, Vincent: *Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia*. Bratislava : Stimul, 2004.
- Muraoka 2009: MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters, 2009.
- Naumann 1976: NAUMANN, Rudolf: Neue Beobachtungen am Theodosiosbogen und Forum Tauri in Istanbul. In: *Istanbuler Mitteilungen*, roč. 26, 1976, s. 117 – 141.
- Naumow 1983: NAUMOW, Aleksander: *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*. Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 1983.
- Naumov 2003: НАУМОВ, Александр: Библейская поэзия и литургическая поэзия. In: *La poesia liturgica slava antica. XIII congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003)*. Blocco tematico n° 14 : Relazioni. Stantchev, Krasimir – Yovcheva, Maria [eds.]. Roma : Dipartimento di Letterature Comparete dell'Università degli Studi Roma Tre – Sofia : Centro di Studi Cirillometodiani Presso l'Accademia Bulgara delle Scienze, 2003, s. 23 – 29.
- Nemeš 2006: NEMEŠ, Jaroslav: *Nitriansky kódex a jeho posolstvo. Aachen – Óbuda – Nitra*. Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2006.
- Neumann 2014: NEUMANN, Martin: Vypovedacia schopnosť stredovekých kalendárií na príklade Spišského misála. In: *Historia Nova*, 2014, č. 8, s. 8 – 32.
- Nichoritis 2003: НИХОРИТИС, Константинос: Из Атонската книжовна балканска традиция. In: *Пъти достойтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. Милтенова, Анисава [съст.]. София : Издателски център „Боян Пенев“, 2003, s. [36] – 45.
- Olkinuora 2015: OLKINUORA, Jaakko: *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos. An Intermedial Approach*. Doctoral Dissertation. (Studia Patristica Fennica 4). Helsinki : Suomen patristinen seura ry, 2015.
- Ousterhout 2001: OUSTERHOUT, Robert G.: The Architecture of Iconoclasm: Buildings. In: *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-859). The Sources*. (Birmingham Byzantine and Ottoman studies 7.) Brubaker, Leslie – Haldon, John [eds.] Aldershot : Routledge, 2001, s. 3 – 20.
- Pauliny – Ondruš 1985: PAULINY, Eugen – ONDRUŠ, Šimon: *Život a dielo Metoda, prvoučiteľa národa slovienskeho*. Bratislava : Tatran, 1985.
- Panczová 2012: PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník*. Bratislava : Lingea, 2012.
- Pentkovskij 2015: ПЕНТКОВСКИЙ, Алексей Мстиславович: К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX

- нач. X в.). Addenda et corrigenda. In: *Богословские труды. Выпуск 46*. Москва : Издательство Московской Патриархии, 2015, s. 117–146
- Petkov – Christova-Šomova – Totomanova 2008: ПЕТКОВ, Петко – ХРИСТОВА-ШОМОВА, Искра – ТОТОМАНОВА, Анна-Мария: *Свети Климент Охридски : слова и служби*. София : Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2008.
- Pikkio 2003: ПИККИО, Риккардо: Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства. In: Пиккио, Риккардо: *Slavia orthodoxa. Литература и язык*. (Серия: Studia Philologica.) Москва : Знак, 2003, s. 431 – 473.
- Rorov 1892: ПОПОВЪ, Николай Григорьевичъ: *Императоръ Левъ VI. мудрый и его царствованіе въ церковно-историческомъ отношеніи*. Москва : типографія А. И. Снегиревой, 1892.
- Rorov 2001: ПОПОВ, Георги: Службата за славянския първоучител Методий в Хлудовия миней 156. In: *Старобългарска литература*, гоѣ. 32. София : Българска академия на науките – Институт за литература, 2001, s. 3 – 20.
- Rorov 2003: ПОПОВ, Георги: Канонът за св. апостол Андрей от Наум Охридски в Хлудовия празничен миней № 166. In: *Пѣти достойтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. Милтенова, Анисава – Тончева, Елена – Бърлиева, Славия [ред.]. София : Издателски център „Боян Пенев“, 2003, s. 15 – 24.
- Rorov 2007: ПОПОВ, Георги: Каноны на Рождество Христово в древней славянской минейной традиции. In: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen tagung*, Bonn, 7. — 10. Juni 2005 (Abhandlungen der nordrheinwestfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 117, Patristica Slavica Bd. 15). Rothe, Hans – Christians, Dagmar [Hrsg.]. Paderborn – München – Wien – Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh, 2007, s. 298 – 315.
- Prochorov 1972: ПРОХОПОВ, Гелиан Михайлович: К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. In: *Труды Отдела древнерусской литературы*. Том: Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII вв. Панченко, Александр Михайлович [ред.]. Ленинград : Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1972, s. [120] – 149.
- Riedel 2018: RIEDEL, Meredith L. D.: *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity: Writings of an Unexpected Emperor*. New York : Cambridge University Press, 2018.
- Ruggieri 1991: RUGGIERI, Vincenzo: *Byzantine Religious Architecture (582-867): Its History and Structural Elements*. (Orientalia Christiana Analecta 237.) Roma : Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991.
- Ruggieri 1995: RUGGIERI, Vincenzo: *L'architettura religiosa nell'impero Bizantino (fine VII-IX secolo)*. Messina : Rubbettino, 1995.
- Sergij 1876: СЕРГІЙ (архимандрит): *Полный мѣсяцесловъ Востока. Свѣтой востокъ*. Томъ II. Москва : Типографія современныхъ известій, 1876.

- Sharp 2010: SHARP, Roger Stephen: *The outside image: a comparative study of external architectural display on Middle Byzantine structures on the Black Sea littoral*. A thesis is submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy. Birmingham : University of Birmingham, 2010.
- Singer – Adler 1905: SINGER, Isidore – ADLER, Cyrus: *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times : Volume IX*. New York : Ktav Publishing House, 1905.
- SJS I: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. I*. Kurz, Josef [red.]. Praha : Academia, 1966.
- SJS II: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. II*. Kurz, Josef [red.]. Praha : Academia, 1973.
- SJS III: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. III*. Kurz, Josef [red.]. Praha : Academia, 1982.
- SJS IV: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. IV*. Hauptová, Zoe [red.]. Praha : Academia – Euroslavica, 1997.
- SJS V: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. V*. Dodatky a opravy k I. dílu. Addenda et corrigenda ad Volumen I. Hl. red. Hauptová, Zoe – Konzal, Václav – Pilát, Štefan [red.]. Praha : Slovanský ústav AV ČR, v. v. i., – Euroslavica, 2016. Materiál je integrovaný do Elektronického slovníka jazyka staroslověnského v rámci databázy GORAZD: Digitální portál staroslověnštiny: <http://gorazd.org/gulliver>.
- Smith 1872: SMITH, William [ed.]: *Dictionary of Greek and Roman geography. In two volumes. Vol. II*. London : John Murray, 1872
- Sobolevskij 1900: СОБОЛЕВСКИЙ, Алексей Ивановичъ: Церковно-славянскіе тексты моравскаго происхожденія. In: *Русскій филологическій вѣстникъ*. Томъ XLIII. Роѣ. 22. Смирновъ, А. И. [ред.]. Варшава : въ типографіи Варшавскаго учебнаго округа, 1900, s. 150 – 179.
- Sourba 2020: ΣΟΥΡΜΠΑ, Μαρία: *Τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Γερμανοῦ Α' πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Ὁμολογητῆ (±650-740)*. Μελέτη Φιλολογική. Μέρος Α'. Ἀθήνα : ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ, 2020.
- Sreznevskij 1893: СРЕЗНЕВСКИЙ, Измаиль Ивановичъ: *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам*. Томъ 1: А – К. Санктпетербургъ : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1893.
- SS: *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Цейтлин, Раля Михайловна – Вечерка, Р. – Благова, Э. [ред.]. Москва : Русский язык 1994.
- Stankova 2003: СТАНКОВА, Радослава: Службата за св. Димитър Солунски в сръбски преписи от XIII в. In: *Пѣти достойтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. Милтенова, Анисава [съст.]. София : Издателски център „Боян Пенев“, 2003, s. Stankova 2003, s. [143] – 156.
- Stančev 1995: СТАНЧЕВ, Красимир: Климент Охридски. In: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Том II (И-О). Динеков, Петър [ред.]. София : Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1995, с. 320 – 335.

- Stančev 2017: СТАНЧЕВ, Красимир: Проблема оригинальности древнеславянской гимнографии. In: *Fontes Slavicae Orthodoxae* roč. 1, 2017, č. 1, s. [43] – 55.
- Stanislav 1978: STANISLAV, Ján: *Starosloviensky jazyk. I*. Bratislava : SPN, 1978
- Sumner-Boyd – Freely 2010: SUMNER-BOYD, Hilary – FREELY, John: *Strolling Through Istanbul The Classic Guide to the City*. London – New York : Tauris Parke Paperbacks, 2010.
- Škoviera 2010: ŠKOVIERA, Andrej: *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010.
- Škoviera 2015: ŠKOVIERA, Andrej: Byzantská tradícia na území Slovenska a jej korene (v období do valašskej kolonizácie) v diele P. Michala Fedora SJ. In: *P. Michal Fedor SJ v spomienkach spolupracovníkov a priateľov*. Kyselica, Jozef – Tolnayová, Andrea [red.]. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 79 – 87.
- Talbot 1991: TALBOT, Alice-Mary: Kecharitomene Nunnery. In: *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Kazhdan, Alexander P. [ed.]. Oxford – New York : Oxford University Press, 1991, s. 1118.
- Taylor – Lust – Eynikel – Hauspie 2009: TAYLOR, Bernard A[Iwyn]: *Analytical lexicon to the Septuagint*. Word definitions by Lust, Johan – Eynikel, Erik – Hauspie, Katrin. Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers – Stuttgart, Germany : Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Temčín 2007a: ТЕМЧИН, Сергей Юрьевич: О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу. In: *Liturgische hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen tagung, Bonn, 7. — 10. Juni 2005* (Abhandlungen der nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 117, Patristica Slavica Bd. 15). Rothe, Hans – Christians, Dagmar [Hrsg.]. Paderborn – München – Wien – Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh, 2007, s. 328 – 339.
- Temčín 2007b: ТЕМЧИН, Сергей Юрьевич: О переводном характере древнейшей службы Кириллу Философу: како извърана струѣла еммена въ тоуѣѣ. In: *Darъ slovesny. Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag*. (Specimina philologiae Slavicae 146). Hock, Wolfgang – Meier-Brügger, Michael [Hrsgg.]. München : Kubon & Sagner, 2007, s. 289 – 295.
- Temčín 2009: ТЕМЧИН, Сергей Юрьевич: О греческом происхождении славянского канона св. Димитрию Солунскому. In: *Старобългарска литература, кн. 41–42 : Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Красимир Станчев и Александър Наумов*. София: Институт за литература – БАН, 2009, s. 46 – 52.
- Thomson 1986: ТОМСЪН, Франсис: Сравняване на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове – няколко примера за методологическа грешка. In: *Кирило-Методиевски студии. Книга 3*. София : Издателство на БАН, 1986, s. 289 – 294.
- Ткаченко – Želtov 2002: ТКАЧЕНКО, Александр Анатольевич – ЖЕЛТОВ, Михаил Сергеевич: Библейские песни. In: *Православная энциклопедия*. Т. V. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002, s. 62 – 71.

- Tomelleri 2006: TOMELLERI, Vittorio Springfield: Zu den Theotokia im Wenzelskanon. In: *Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies*, roč. 5, 2016, č. 1, s. [7] – [69].
- Tóth 2010: TÓTH, Peter: Sirmian Martyrs in Exile Pannonian Case-Studies And a Re-Evaluation of The St. Demetrius Problem. In: *Byzantinische Zeitschrift*, roč. 103, 2010, č. 1, s. [145] – 170.
- Tougher 1997: TOUGHER, Shaun: *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*. Leiden – New York – Köln : Brill, 1997.
- Tunickij 1913: ТУНИЦКІЙ, Николай Леонидович: *Св. Климентъ, епископ словенскій : Его жизнь и просвѣтительная дѣятельность*. Сергиев Посад : типографія Св.-Тр. Сергіевой лавры, 1913.
- Turilov 2005: ТУРИЛОВ, Анатолий Аркадьевич: Константин. In: *Православная энциклопедия*. Том XXXVII. Константин – Корин. Москва : Церково-наушный центр «Православная энциклопедия», 2005, s. 11 – 13.
- Turilov 2012: ТУРИЛОВ, Анатолий Аркадьевич: *Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение*. Москва : Знак, 2012.
- Vašica 1966a: VAŠICA, Josef: *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha : Lidová demokracie, 1966.
- Vašica 1966b: VAŠICA, Josef: Původní staroslověnský liturgický kánon o sv. Dimitrijovi Soluňském. In: *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*, roč. XXXV, 1966, s. 513 – 524.
- Vasiliev 1943: VASILIEV, Alexander: An Edict of the Emperor Justinian II. September 688. In: *Speculum*, roč. XVIII, 1943, č. 1, s. 1 – 13.
- Vasilievskij 1915: ВАСИЛЬЕВСКІЙ, Василий Григорьевичъ: *Труды В. Г. Васильевскаго*. Томъ третій. Петроградъ : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1915.
- Vasilik 2006: ВАСИЛИК, Владимир Владимирович: Происхождение канона (Богословие, история, поэтика). Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
- Velimirović 1966: ВЕЛИМИРОВИЋ, Милош: Структура старословенских музичких ирмолога. In: *Хиландарски зборник*. 1. Георгије Острогорски [ур.]. Београд : Српска академија наука и уметности, Хиландарски одбор, 1966, s. 139 – 162.
- Vereščagin 2001: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: *Церковнославянская книжность на Руси : Лингвотекстологические разыскания*. Под редакцией и с предисловием академика О. Н. Трубачева. Москва : Индрик, 2001.
- Vereščagin 2002a: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: Два этапа противоборства с триязычниками в древнейшем славянском Каноне Димитрию Солунскому. In: *Cirill és Metód példáját követve: tanulmányok H. Tóth Imre 70. születésnapjára*. Szeged : [a Szegedi Tudományegyetem Szláv Intézete], 2002, s. 577 – 584.

- Vereščagin 2002b: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: Рече-поведенческие тактики включения житийных сведений в древнейший славяно-русский канон Димитрию Солунскому. In: *Мир житий: материалы конференции*. Москва : ИМЛИ РАН, 2002, с. 5 – 11.
- Vereščagin 2003: ВЕРЕЩАГИН, Евгений Михайлович: Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги: анализ тропарей IX-ой песни канона. In: *Вопросы языкознания*, 2003, č. 1, s. 119 – 148.
- Veviurko 2013: ВЕВЮРКО, Илья Сергеевич: *Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли*. Москва : Издательство Московского Университета, 2013.
- Vickers 1974: VICKERS, Michael: Sirmium or Thessaloniki? A critical examination of the St. Demetrius legend. In: *Byzantinische Zeitschrift*, roč. 67, 1974, č. 2, s. [338] – 350.
- Voronov 1878: ВОРОНОВЪ, Александръ Дмитриевичъ: Древне-славянскій канонъ св. Димитрію Солунскому. In: *Труды Кіевской духовной Академіи*. Томъ четвертый, 1878, s. 147 – 160.
- Walter 2016: WALTER, Christopher: *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*. London – New York : Routledge, 2016.
- White 2013: WHITE, Monica: *Military Saints in Byzantium and Rus, 900 – 1200*. New York : Cambridge University Press, 2013.
- Woods 2000: WOODS, David: Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius? In: *The Harvard Theological Review*, roč. 93, 2000, č. 3, s. 221 – 234.

Menný register

- Adler, Cyrus..... 36, 45
 Adon, Viennensis..... 109
 Aland, Kurt..... 15, 29, 54 – 55, 59
 Alexejev, Anatolij..... 48, 60
 Altbauer, Moše..... 46 – 47
 Amann, Emile..... 57 – 58, 77
 Amfilochij, archimandrita..... 11 – 12,
 19, 29, 32, 42
 Athias, Joseph..... 59
 Andrej, Krétsky..... 66, 68, 71,
 76 – 80
 Angelár, svätý..... 97, 118, 121
 Angelov, Boňu St. 8 – 9, 11 – 12,
 19, 21, 25, 29, 31 – 32, 34, 42, 45, 101,
 106, 111 – 112, 114, 116
 Antonopoulou, Theodora..... 92
 Avanesov, Ruben..... 26, 60
 Avenarius, Alexander..... 107, 109
 Bardas, cisár..... 87
 Barkul, Ömür..... 86
 Baronio, Cesare..... 109
 Bazil I., Macedónsky..... 87, 90 – 91,
 95 – 96, 120, 131, 135 – 136
 Bazil, Pagariot..... 56, 70, 76 – 78
 Bazil, Veľký..... 61 – 62
 Bekker, Immanuel..... 90
 Belke, Klaus..... 93 – 94
 Berger, Albrecht..... 86, 88
 Bernštejn, Samuil..... 97, 121, 131, 136
 Bláhová, Emilie..... 14, 112, 115
 Braxatoris, Martin..... 13, 41, 53, 81
 Browning, Robert..... 97, 121, 131, 136
 Butler, Thomas..... 8, 100, 102 – 103,
 111, 113
 Christova-Šomova, Iskra..... 63 – 64, 116
 Clavijo, Ruy González de..... 94
 Crow, James..... 93 – 94
 Cyril, Alexandrijský..... 60, 62, 79
 Čyževskij, Dmytro..... 104, 111, 120,
 130, 135
 Dagron, Gilbert..... 89, 91
 Damianidis, Kostas A. 93 – 94
 Delehay, Hippolyte..... 113
 Diddi, Cristiano..... 116
 Dimiter, Solúnsky..... 7 – 137
 Dinekov, Petăr..... 8, 111
 Dobrev, Ivan..... 11
 Dorotej, metropolita..... 12, 53, 56, 111
 Dujčev, Ivan..... 112 – 113
 Dvoreckij, Iosif..... 26, 31, 55 – 56
 Dvorník, Francis..... 8, 97, 111 – 112, 121
 Efrém, Sýrsky..... 60, 62
 Eliade, Mircea..... 76
 Eliáš, prorok..... 91, 96, 120, 131, 136
 Eyice, Semavi..... 93 – 94
 Eynikel, Erik..... 36, 44 – 47, 60
 Floria, Boris..... 96 – 97, 112, 120 – 121,
 131, 136
 Freely, John..... 86
 Frey, Joseph Samuel C. F. 60
 Gautier, Paul..... 88
 Gedeon..... 24 – 25, 115, 116, 125
 Genov, Minko..... 9, 111
 Georgiev, Emil..... 8, 106, 111
 Georgius, Dominicus..... 109
 Gesenius, Wilhelm..... 60
 Golema, Martin..... 10, 76, 110
 Gorskij, Alexandr..... 12, 98
 Graševa, Liľana..... 97, 121, 131, 136
 Grégoire, Henri..... 90
 Gregor, Naziánsky..... 112
 Gregor, Nysský..... 19, 29, 39
 Grešlík, Vladislav..... 108
 Gruzín, Vladimír..... 14
 Gryson, Roger..... 45
 H. Tóth, Imre..... 100, 102, 106 – 107

Habovštiaková, Katarína.....	102	Justinián I., cisár.....	90
Hahn, August.....	59	Justinián II., cisár.....	90
Hannick, Christian.....	13 – 16, 18, 20 – 21, 23 – 29, 31, 33 – 34, 41, 44, 55, 65, 66, 75	Karlík, Petr.....	54
Hauptová, Zoe.....	7	Kemppgen, Sebastian.....	138
Hauspie, Katrin.....	36, 44 – 47, 60	Kern (Kiprian, archimandrita).....	14
Hieronym, Stridonský.....	49, 60 – 62	Kiselkov, Vasil Slavov.....	9, 102, 111
Hill, Stephen.....	93 – 94	Kliment, Ochridský.....	9, 57, 63 – 64, 75 – 77, 79, 95 – 96, 101, 111, 114 – 118
Hippolyt Rímsky.....	60, 62	Kodov, Christo.....	9, 12, 45, 101, 106, 111 – 112, 114, 116
Hladký, Juraj.....	100	Kojčeva, Regina.....	14
Holmes, Roberto.....	15, 31, 48 – 49	Kondakov, Nikodim.....	88
Hooght, Everardus van der.....	59	Konštantín, Filozof (Cyril).....	8, 47, 49 – 51, 83, 98, 100, 102, 106, 111 – 112, 114 – 116
Horálek, Karel.....	107	Konštantín, Preslavský.....	9, 64 – 65, 76 – 80, 82, 85, 89, 97, 101, 111, 117 – 118, 121 – 122, 136 – 137, 131, 133
Christians, Dagmar.....	65	Konzal, Václav.....	14, 112 – 113, 115
Iliev, Ilija G.	121	Kostadinova, Andreana.....	64
Irinej, Lyonský.....	60, 62	Kozma, Majumský.....	65, 70, 73, 75 – 79, 92
Ivanov, Jordan.....	9, 11, 96, 100, 106, 111, 120, 131, 135	Kožucharov, Stefan.....	8, 11 – 12, 14, 42, 64, 100, 103, 106, 111, 117
Ivanov, Sergej.....	96 – 97, 109, 120 – 121, 131, 135	Krasovickaja, Marija.....	14
Ivanova, Klimentina.....	96	Krăstev, Georgi.....	57
Izaiáš, prorok.....	20 – 22, 26, 35 – 36, 53 – 54, 59 – 64, 66, 70, 79, 85, 89, 117, 121 – 125, 132, 137	Krivko, Roman.....	8, 63, 114
Jagić, Vatroslav.....	7, 12, 68, 112	Krysko, Vadim.....	55, 64, 73
Jakobson, Roman.....	7 – 8, 12, 19, 22 – 23, 28 – 29, 36 – 39, 41, 43 – 45, 54 – 56, 82, 85, 99 – 100, 102, 106 – 107, 111, 122, 132, 137	Kuban, Doğan.....	86
Ján, Damaský.....	13, 55, 61 – 62, 65, 76 – 77, 92	Kuev, Kujo.....	9, 97, 101, 106, 111, 114, 116, 121
Ján, Mních.....	13	Kurtz, Eduard.....	91, 96, 120, 131, 136
Ján, Zlatoústy.....	61 – 62	Kuzmík, Jozef.....	101
Janin, Raymond.....	86 – 91	Ladouceur, Paul.....	62 – 63, 69
Jevsejev, Ivan.....	47 – 51, 119, 130, 134	Lavrov, Piotr.....	96, 120, 131, 135
Jovčeva, Marija.....	14, 44, 57 – 58, 66, 75, 77, 122, 133, 137	Lemerle, Paul.....	25, 85, 90
Jozef, Studita.....	9, 83, 98, 111	Leontios, ilýrsky prefekt.....	113
Jozue.....	24, 115, 116, 125	Leusden, Johannes.....	59
Juraj, refendarius.....	89	Lev VI, Múdry, cisár.....	89, 91 – 96, 120, 131, 136
Juraj, z Nikomédie.....	70, 76	Liddell, Henry G.	36, 44 – 47
Justín, Mučeník.....	60, 62	Lidov, Alexei.....	89

Lingas, Alexander.....	13	Ondruš, Šimon.....	8, 111
Lopuchin, Alexandr.....	59, 78	Ousterhout, Robert G.	93
Loviagin, Jevgraf.....	39, 69	Panczová, Helena	26, 31, 55 – 56
Lukaševič, Alexandr	14	Parsons, Jacobus	15, 31, 48 – 49
Lust, Johan.....	36, 44 – 47, 60	Pastrnek, František	112
Magdalino, Paul.....	89 – 91, 96, 100, 120, 131, 136	Pauliny, Eugen	8 – 9, 11, 100, 102, 106, 111
Majeska, George P.	88	Pavlovič, Jozef.....	100
Malyševskij, Ivan	106	Pavlovičová, Kristína	100
Mamboury, Ernest	86	Pavol, apoštol.....	78
Marinčák, Šimon	9, 14, 83, 109	Pentkovskij, Alexej.....	115
Marsina, Richard	110	Petkov, Petko	63 – 64, 116
Matejko, Ľubor.....	7 – 46, 49, 53 – 56, 81 – 85, 89, 95, 99 – 122, 129 – 137	Picchio, Ricardo	12
Maurikios I., cisár.....	90	Pop-Atanasov, Ďordi	11 – 12, 19, 21, 25, 27, 29, 31 – 32, 34, 42
Megaw, Arthur Hubert Stanley	93	Popov, Georgi.....	63 – 65, 116
Mehmed II., Dobyvateľ.....	94	Popov, Nikolaj	92
Metod, Solúnsky.....	7 – 9, 47 – 51, 63, 83, 96 – 98, 100, 102 – 104, 106 – 107, 111, 113 – 117	Prochorov, Gelian	14
Meyer-Plath, Bruno	87	Rahlfš, Alfred.....	15, 23, 31, 35 – 36, 38 – 39, 44 – 48, 50, 54, 56 – 57, 59, 119, 130, 134, 138
Migdal'ski, Krysztof.....	54	Ratkoš, Peter.....	11, 96, 106, 116, 120, 131, 135
Mikulka, Tomáš.....	114	Riedel, Meredith L. D.	92
Milev, Alexandăr	121	Robinson, Joseph Armitage.....	60
Mirčeva, Bojka	7, 9, 12, 19, 41 – 43, 81 – 82, 84 – 85 – 89, 97, 111, 113, 121	Rogov, Alexandr	14, 112, 115
Mitsiou, Ekaterini.....	88	Roman, Sladkopevec.....	65, 76, 79
Moravcsik, Julius.....	109	Rosweyde, Heribert	109
Moškova, Ľudmila.....	64	Ruggieri, Vincenzo.....	93
Mostrova, Taťana.....	48	Samson.....	24, 115, 116, 125
Múcska, Vincent	108 – 109	Scott, Robert.....	36, 44 – 47
Muraoka, Takamitsu.....	36, 44 – 47	Sergej, Hagiopolites	69, 78
Naum, Ochridský... ..	96 – 97, 114, 118, 121	Sergij, archimandrita	108 – 109
Naumann, Rudolf	86	Severianov, Sergej	46 – 47
Naumow, Aleksander	14, 18, 22, 26, 28, 38 – 40, 122, 132, 137	Sharp, Roger Stephen.....	93 – 94
Nemeš, Jaroslav	108 – 109	Schneider, Alfons Maria.....	87
Nestle, Eberhard	15, 29, 54 – 55, 59	Simonis, Johann.....	59
Neumann, Martin.....	108	Singer, Isidore.....	36, 45
Nevostrujev, Kapiton.....	12, 98	Škoviera, Andrej	96, 101, 107, 109, 114
Nichoritis, Konstantinos.....	111	Slavova, Taťana	11
Olkinuora, Jaakko.....	16, 25, 58, 122, 133, 137	Smith, William.....	36
		Sobolevskij, Alexej.....	9, 100 – 101, 111
		Sollier, Jean Baptiste du	109

Sourba, Maria	73	Vasiliev, Alexander	90
Sreznevskij, Izmail	26, 55 – 56, 60, 74	Vasilievskij, Vasilij	82 – 84, 94 – 95
Stančev, Krasimir	8, 101, 114	Vasilik, Vladimir	14
Stanislav, Ján	8, 96, 100, 106 – 107, 111	Velimirović, Miloš	14
Stankova, Radoslava	8, 11 – 12, 18 – 21, 42, 84 – 85, 111	Vereščagin, Jevgenij	8, 12 – 14, 34, 64 – 65, 100, 103 – 105
Stylianos, Zaoutzes	91	Veviurko, Il'ja	59 – 60
Sumner-Boyd, Hilary	86	Vickers, Michael	113
Swete, Henry Barclay	15, 23, 31, 35 – 36, 38 – 39, 44 – 48, 50, 54, 56 – 57, 59, 119, 130, 134, 138	Voronov, Alexandr	7, 9, 12, 19, 20, 22, 26, 28, 30, 35, 37, 43, 49, 54 – 56, 81 – 83, 85, 89, 98, 111, 122
Šalamún, kráľ	37 – 40, 115, 121 – 122, 132, 137	Walter, Christopher	89 – 90
Talbot, Alice-Mary	88	Weber, Robert	45
Taylor, Bernard A.	60	White, Monica	90 – 92
Temčin, Sergej	8 – 9, 82, 85, 111, 119, 129, 134	Woods, David	113
Teodoret, z Kýru	45, 46 – 47, 49, 51, 59, 61 – 62, 79, 120, 130, 135	Zaimov, Jordan	118
Teofylakt, Ochridský	96, 118, 121	Závodný, Andrej	100
Theodotion	48	Želtov, Michail	14
Theofanes Popísaný (Graptos)	29, 42, 51, 66, 76 – 77, 79, 119, 129, 134		
Theofano, Martinakia	91		
Thomson, Francis	63		
Tkačenko, Alexandr	14		
Tomelleri, Vittorio Springfield	112		
Tönük, Seda	86		
Tóth, Peter	113		
Totomanova, Anna-Marija	63 – 64, 116		
Tougher, Shaun	91		
Tregelles, Samuel Prideaux	60		
Tunickij, Nikolaj	9, 97 – 98, 101, 103, 111, 120 – 121, 130 – 131, 135 – 136		
Turilov, Anatolij	64, 96 – 97, 120 – 121, 131, 136		
Usuardus, Sangermanensis	109		
Vašica, Josef	7, 9, 12, 18 – 20, 22 – 24, 26, 28 – 30, 35, 37 – 39, 43 – 44, 46, 48, 51, 54 – 56, 81 – 83, 94, 111 – 112, 115, 120, 122, 130, 132, 135, 137		
Vasil', Cyril	11		

Tzv. Metodov Kánon na počesť svätého Dimitra Solúnskeho

Významy a intencie v kontextoch

Autor: Martin Braxatoris

Jazyková redakcia: Adelaida Mezeiová

Preklad resumé do anglického jazyka: Tomáš Mrva

Recenzenti:

PhDr. František Čajka, Ph.D.

prof. PaedDr. Martin Golema, PhD.

Zalomenie a grafický návrh obálky: Lukáš Chovanec

Pri tvorbe grafického návrhu obálky bola použitá fotografia mozaiky v Bazilike sv. Dimitra Solúnskeho v Solúni (zdroj: Profimedia) a faksimile rukopisu Ruského štátneho archívu starých aktov – RGADA, fond 381, op. 1, č. 89.

Publikácia je výstupom grantového projektu VEGA č. 2/0045/21 Subjekt – intencia – text (Podoby poetiky staršej slovenskej literatúry).

Vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo SAV, Centrum spoločných činností SAV, v. v. i., Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava, v roku 2022 ako svoju 4 637. publikáciu.

Všetky práva vyhradené. Ani jednu časť tejto publikácie nemožno reprodukovat', kopírovať, uchovávať či prenášať prostredníctvom elektronických, mechanických, rozmnožovacích či iných médií bez predchádzajúceho písomného súhlasu vydavateľa a autorov.

www.veda.sav.sk

ISBN 978-80-224-1955-0

