

JOSEF VAŠICA

Literární
památky
❖ epochy ❖
velkomoravské

863



885

VYŠEHRA D

Josef Váňa

30. 8. 1884

11. 4. 1968



JOSEF VAŠICA
Literární
památky
÷ epochy ÷
velkomoravské

863



885

VYŠEHRAD
PRAHA
2014

*Knihy vychází s laskavým přispěním
Ministerstva kultury České republiky*

Knihy vychází v roce 80. výročí založení
nakladatelství Vyšehrad |1934–2014|
a 130. výročí narození Josefa Vašici |1884–1968|

Josef Vašica

Literární památky epochy velkomoravské

Edice Kulturní historie

Staroslověnské texty přeložil Josef Vašica

K vydání připravila, poznámky a bibliografii doplnila Zoe Hauptová

Studii o Životech Konstantina a Metoděje (s. 98–109)

a doslov (s. 333–340) napsal Vladimír Vavřínek

Typografie Zdeněk Stejskal

Odpovědná redaktorka Radka Fialová

E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

roku 2014 jako svou 1285. publikaci

Vydání v elektronickém formátu první (podle třetího opraveného vydání)

Doporučená cena E-knihy 210 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: info@ivysehrad.cz

[www. ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)

© Josef Vašica, 1966, dědicové, 2014

Preface © Zoe Hauptová, 1996

Epilogue © Vladimír Vavřínek, 2014

ISBN 978-80-7429-489-1

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

Elektronické formáty připravil KOSMAS, www.kosmas.cz

OBSAH

| | |
|--|----|
| Josef Vařica (<i>Zoe Hauptová</i>) | 11 |
| Úvodem | 14 |

I. LITERÁRNĚHISTORICKÁ STUDIE

| | |
|---|----|
| Literární činnost slovanských apořtolů Konstantina-Cyrila a Metoděje | 19 |
| Pismo hlaholské | 21 |
| Mnich Chrabr: O písmenech | 24 |
| Staroslověnřtina jako spisovný jazyk velkomoravřký | 30 |
| Překlad evangeliáře | 32 |
| Dvě předmluvy Konstantina-Cyrila k slovanskému překladu evangelia | 35 |
| Překlad ostatních knih biblických | 39 |
| Apořtol | 39 |
| Žaltář | 39 |
| Starý zákon | 40 |
| Liturgické dílo slovanských apořtolů | 43 |
| Sinajřký zlomek meřní liturgie | 43 |
| Slovanská liturgie sv. Petra | 47 |
| Kyjevřské a Vídeňřské listy | 51 |
| Zpovědní řád velkomoravřký | 57 |
| Frizinské památky | 60 |
| Konstantina-Cyrila Řeč o přenesení ostatků přeslavného Klimenta neboli Legenda chersonřská | 63 |
| Právní odkaz cyrilometoděřský | 72 |
| Metoděřjův překlad nomokánonu | 72 |
| Metoděřjova adhortace k soudcům-kniřžatům | 78 |
| Velkomoravřký původ Zakona sudného ljudem | 81 |
| Staroslověňřský penitenciál Zapovědi svěťých Оубь | 89 |

| | |
|---|-----|
| Velkomoravská škola literární | 93 |
| Staroslověnské legendy o sv. Konstantinu-Cyrilu a Metoději | 95 |
| Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje (<i>Vladimír Vavřínek</i>) | 98 |
| Několik poznámek k Chvalořeči o sv. Cyrilu a Metoději | 109 |

II. VELKOMORAVSKÉ TEXTY V ČESKÉM PŘEKLADU

| | |
|--|-----|
| Sv. Konstantina-Cyrila Předmluva k slovanskému překladu evangeliáře | 137 |
| Sv. Konstantina-Cyrila Předzpěv k slovanskému překladu čtveroevangelia | 140 |
| Z mešní liturgie byzantského obřadu podle Sinajských zlomků | 145 |
| Ukázky textů z Kyjevských listů | 147 |
| Hymny na svátek Cyrila Filosofova, učitele slovanského národa | 151 |
| Písnový kánon o sv. mučedníku Dimitrijovi | 160 |
| Zpovědní řád Euchologia Sinajského | 165 |
| Frizinské památky | 175 |
| Řeč na přenesení ostatků sv. Klimenta neboli Legenda chersonská | 180 |
| Právní památky | 191 |
| A/ Zakon sudnyj ljudem | 191 |
| B/ Adhortace Metodějova k velkomoravským knížatům-soudcům | 213 |
| C/ Staroslověnsky penitenciál | 218 |
| Život sv. Konstantina-Cyrila | 227 |
| Život sv. Metoděje | 277 |
| Sv. Klimenta Ochridského Chvalořeč o svatém Cyrilu | 303 |
| Chvalořeč o svatém Cyrilu a Metoději | 308 |
| | |
| Cyrlometodějské otázky ve vědeckém díle Josefa Vašici (<i>Vladimír Vavřínek</i>) | 333 |
| Seznam literatury | 341 |
| Seznam zkratk | 350 |
| Jmenný rejstřík | 351 |
| Věcný rejstřík | 360 |

Josef Vašica (1884–1968)

Je těžké vkrátce obsáhnout charakteristiku tak všestranně nadané a tvůrčími schopnostmi obdařené osobnosti, jakou byl profesor Vašica. Vědec, literát, učitel, kněz, v němž byl v hloubi duše ukryt i básník, přítel nikoli nevýznamné části české kulturní obce – a přitom statečný muž, jehož největší tvůrčí rozmach spadl právě do doby, která byla jeho dílu nejméně příznivá.

Jeho plodný a dlouhý život probíhal v dobách prudkých zvratů tohoto století. Narodil se 30. srpna 1884 ve slezské Štítině v rodině kolářského mistra, písmáka a muzikanta Františka Vašici. Jeho školní léta byla poznamenána vlivem vlasteneckého a kulturně působícího kněze Antonína Grudy, který byl ve styku s tehdejšími vrcholnými představiteli českého i slovenského kulturního a politického života, mezi jinými též s Palackým, Riegrem a chorvatským biskupem Strossmayerem. Když se roku 1894 přistěhovala Vašicova rodina do Opavy, povšiml si bystrého hochu tamní ředitel gymnázia Vincenc Prasek, a tak bylo o Vašicově životní dráze již rozhodnuto. Přispěl k tomu i další vzdělaný kněz, Vašicův strýc Eustach Glabazňa, pod jehož vlivem se Vašica rozhodl ke studiu teologie. Vysvěcen na kněze byl v Olomouci roku 1906, poté – když bylo oceněno jeho nevšední nadání – byl roku 1907 poslán do Vídně, aby tam studoval na filosofické fakultě slavistiku a klasickou filologii. Měl učitele slavných jmen: Vatroslava Jagiće, Milana Rešetara, Konstantína Jirečka, Václava Vondráka. Jeden semestr strávil v Praze, kde se v plejádě jeho učitelů zaskvělo i Masarykovo jméno. Studia

ukončil Josef Vašica ve Vídni roku 1911, předložil disertační práci *Das Olmützer Evangelistar in seiner Sprache und Entstehung* („Olomoucký evangeliář, jeho jazyk a jeho původ“), v níž se snažil dokázat vliv staroslověnského biblického překladu na překlad staročeský. Do těchto let také spadá jeho seznámení s Josefem Florianem, působícím ve Staré Říši na Moravě. Toto přátelství pro mladého Vašicu mnoho znamenalo a ovlivnilo též významně jeho literární zájmy, zejména o české baroko.

Po ukončení studia ve Vídni roku 1911 vyučoval Vašica na arcibiskupském gymnáziu v Kroměříži. Od roku 1919, kdy byla péčí A. C. Stojana zřízena stolice staroslověnského jazyka a literatury na olomoucké teologické fakultě a kdy se mohl pro tento obor habilitovat, působil Vašica na této fakultě jako soukromý docent, mimořádný a posléze řádný profesor až do roku 1937. Tehdy, když známý pražský slavista prof. Vajs odešel do důchodu, nastoupil na jeho místo řádného profesora „staroslověnského překladu Písma svatého a liturgie slovanské“ na pražské teologické fakultě. Od roku 1939 se však tato fakulta stala obětí nepříznivých dějinných událostí: po šest let za německé okupace byly české vysoké školy zavřeny, za komunistické vlády pak roku 1950 byla pražská teologická fakulta zrušena. Profesor Vašica byl v těchto těžkých dobách odkázán na velmi skromný život, snašel však svůj osud s obdivuhodnou statečností a vyrovnaností. Věnoval se cele vědecké práci, právě z padesátých a šedesátých let pocházejí jeho nejvýznamnější objevy z oblastí staroslověnského jazyka a písemnictví. Jejich význam vynikne i z reedice této knihy, kterou uspořádal na konci svého života. Až do své smrti 11. dubna 1968 pracoval velmi aktivně v redakci Slovníku jazyka staroslověnského, pro nějž připravil a nově interpretoval zejména právní památky. Ještě před svou smrtí se zmiňoval o mnohých myšlenkách a plánech, které už nestačil uskutečnit. Pohřben byl ve slezských Klimkovicích v hrobě svého strýce Eustacha Glabazni, po zrušení hřbitova byly jeho ostatky přeneseny na Velehrad.

Staroslověnština a její památky ovšem nebyly jediným předmětem Vašicova zájmu. K tomuto studiu se Vašica dostal od zkoumání staročeského textu biblického a z celé široké oblasti paleoslovenistiky dával přednost zvláště velkomoravskému písemnictví a české církevní slo-

vanštině, zejména též památkám svatováclavským. Jeho české překlady svatováclavských legend vyšly především v dosud nepřekonané edici Vajsově (*Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, Praha 1929), v reprezentativní publikaci *Na úsvitu křesťanství* (Praha 1942) a porůznu i jinde. Vedle toho se věnoval i popisu a katalogizaci církevněslovanských rukopisných památek, chovaných na českém území. Spolu s J. Vajsem vydal *Soupis staroslovanských rukopisů Národního muzea v Praze* (1957), z pozůstalosti byl vydán katalog *Z církevněslovanských rukopisů Národní knihovny v Praze a Slovanské knihovny* (1995).

Dosud ne plně doceněno zůstalo Vašicovo dílo, týkající se písemnictví českého baroka. Tento dluh české vědy Vašicově průkopnické práci byl alespoň zčásti splněn reedicí jeho knihy *České literární baroko* (Vyšehrad 1938), kterou koncem roku 1995 reprintovalo nakladatelství Atlantis.*

Ještě za první světové války a zejména v dvacátých a třicátých letech věnoval Vašica svou pozornost ruské literatuře a filosofii. Jeho zájmu se těšil zvláště P. J. Čaadajev, ale také N. V. Gogol a další spisovatelé a básníci, svými překlady zpřístupnil českým čtenářům některá díla K. Balmonta, O. Mandelštama aj. Tato Vašicova činnost ještě čeká na své zhodnocení.

Péčí V. Neuwirtha byl vydán sborník vzpomínek Vašicových současníků a žáků (*Profesor Josef Vašica. Jeho život, vztahy k rodině a rodnému kraji*, Olomouc 1994). Zde vyniká lidská osobnost Vašicova a jeho účast v českém kulturním a literárním životě. Byl nejen všestranným a talentovaným vědcem, ale také ušlechtilým člověkem.

ZOE HAUPTOVÁ

* Nové vydání této Vašicovy práce chystá nakladatelství Vyšehrad v roce 2015 (pozn. red.).

Úvodem

Literární památky období velkomoravského zahrnuté v této knize byly původně sepsány nejstarším spisovným jazykem slovanským, takzvanou staroslověninou. Z malých počátků, překladu evangelních perikop a nejpotřebnějších liturgických textů, s nimiž přišli slovanští apoštolové na Moravu, vyrostla zde ohromná překladová literatura, jež postupně dospěla až k přetlumočení celé bible a všech bohoslužebných pomůcek i k obsáhlým výborům ze spisů církevněprávních a patristických. Po vypuzení žáků Metodějových z Moravy dostal se pak tento soubor textů k Slovanům jižním a východním, kde dal podnět ke vzniku bohatého krajově rozlišeného písemnictví církevněslovanského, udržujícího se v církevní praxi až do nynější doby. I tyto cyrilometodějské překlady mají nemalou cenu literární. Jako význačný jejich rys možno označit uvědomělou snahu dávat přednost smyslu před doslovností. Tuto zásadu hájil Konstantin-Cyryl zvláštním traktátem, který se nám zachoval jen v chatrném zlomku. Vedle usilovné činnosti překladatelské vyvíjí se však na Moravě také hojná původní tvorba literární, a o tu především šlo v této edici: shromáždit vjedno pokud možno všechny tyto originální texty vzniklé na Velké Moravě v jazyku staroslověnském a zpřístupnit je českým překladem. Je to celek žánrově kupodivu dosti bohatě odstíněný, v němž neposlední místo mají skladby básnické. Dílo slovanských apoštolů by nebylo dosáhlo této šíře a pronikavosti, kdyby nebylo našlo nadšené pomocníky v řadách jejich učedníků, ať to byli jejich krajané, kteří s nimi přišli z Cařihradu, nebo rodilí Moravané. V nemalé míře

bylo to osobní kouzlo geniálního Konstantina, které je získalo pro tuto spolupráci. Svědčí o tom dojemné vzpomínky naň v hymnech jeho svátečního officia.

Cyrilometodějský odkaz literární zahrnuje v sobě též významnou skupinu textů církevněprávních, které tvoří zároveň nejstarší skupinu juridických památek slovanských. Kromě zkráceného překladu Scholastikova nomokánonu, který pořídil Metoděj, a který ovšem nemohl být zařazen do této sbírky, ač má nemalý význam pro dějiny české právní terminologie, patří sem především takzvaný Zakon sudnyj ljudem (soudní zákoník týkající se laiků), vůbec nejstarší právní památka slovanská, dřív mylně pokládána za bulharskou, a pak řeč Metodějova k soudcům-knižatům a současný velkomoravský penitenciál. Pro české právní dějiny nejdůležitější je Zakon sudnyj ljudem. Přestože většina jeho statí je přeložena z řecké Eklogy, přece tři z nich jsou samostatně koncipovány a na mnoha místech je v slovanském znění trestní nález řecké předlohy pozměněn a zmírněn, takže je tu hojnost nového právně historického materiálu. Překlad Zakona sudného a komentář k němu připojený prohlédl a na některé nedostatky mě upozornil pan JUDr. Vladimír Procházka, začež mu vzdávám vroucí díky.

V PRAZE, V DUBNU 1965

JOSEF VAŠICA



LITERÁRNĚHISTORICKÁ
STUDIE

Literární činnost slovanských apoštolů Konstantina-Cyrila a Metoděje

Bohaté nálezy archeologické za posledních let v okolí Velehradu a v Mikulčicích i jinde obrátily pozornost všech, kdo se zajímají o naši kulturní minulost, k těmto drahocenným pozůstatkům vyspělé vzdělanosti našich předků z období Velké Moravy. Této vysoké úrovni materiální kultury, která takto pozvolna vyvstává z podzemí a sutin úsilím celé generace badatelů, odpovídá stejně skvělá produkce literární, podnícená v moravské říši slovanskými apoštolů a těsně svázána s potřebami a zvláštnostmi doby a místa.

Oba bratři, Konstantin-Cyril a Metoděj, synové soluňského drun-garia Lva, kteří byli posláni na Moravu byzantským císařem Michael-em III. na žádost Rostislava a Svatopluka a ostatních knížat, aby do-vršili výuku křesťanskou v této zemi, již obrácené na víru Kristovu, hlavně sestavením vhodné příručky církevněprávní, měli již za sebou pohnutou a úctyhodnou minulost. Starší z nich, Metoděj, asi po deset let spravoval jako kníže jednu slovanskou provincii říše byzantské, pak se vzdal světské kariéry a odešel do kláštera na svazích malo-sijského Olympu, a tam se věnoval cele modlitbě, studiu a výchově svých mladých přátel slovanských, z nichž někteří ho později provázeli na Moravu. Konstantin – teprve krátce před smrtí přijal mnišské jméno Cyril – vyrůstal v ovzduší císařského dvora v Byzanci a měl v kancléři Theoktistovi mocného ochránce, který se jej marně pokoušel získat pro dvorskou službu. Po předběžných studiích jazykových, kde ho zaujal hlavně básník Homér, po kursu filosofie, které nějaký čas učil na vysoké

škole, zakotvil v teologii a našel svého mistra v Řehoři Naziánském, k jehož poctě složil básnické enkomion zachované v slovanském překladě v jeho životopise. Záhy se stalo, že tento plachý učenec, který se osvědčil v disputaci proti obrazoboreckému patriarchovi Janu VII. Gramatikovi, byl pověřen diplomatickým posláním k Arabům a Chazarům, jež měl získat pro křesťanskou víru. Tato učená hádání, známá jen ve zkráceném podání z Konstantinova slovanského životopisu, nejsou jeho jedinými spisy řeckými. Je tu ještě celý soubor spisů věnovaných nalezení ostatků svatého Klimenta, k němuž dal podnět za svého pobytu v Chersonu. Tato činnost Konstantina, rodilého Slovana, jako autora v jazyku řeckém, dokazuje mimo jiné nejen účast Slovanů v literárním životě byzantském, ale též jistý vliv byzantské vzdělanosti na vynikající osobnosti slovanského středověku.¹

Zdá se pravděpodobné, že slovanští apoštolé pomýšleli na zavedení slovanského jazyka do liturgie mezi svými soukmenovci v byzantské říši a že k tomu činili přípravy sestrojením písma a překladem liturgických knih, ale nedostali k tomu pověření ze strany vládní. Proto když se jednalo u dvora o prosbě moravských knížat, Konstantin, ač unaven a nemocen, projevil ochotu vzít na sebe požadovaný úkol, mají-li Moravané knihy ve svém jazyku, jinak že se obává, aby nebyl viněn z hereze. Císař se vymlouvá, že ani jeho děd, ani otec, ani mnozí jiní o tom nic nevědí, a vyzval ho k modlitbě v té věci. Konstantin s Metodějem a s jinými, kteří byli stejného smýšlení jako oni, jali se modlit, a tu Bůh zjevil Konstantinovi slovanské knihy, tj. dostalo se mu vnuknutí od Boha pro zavedení slovanského jazyka do liturgie. Proto v listě císaře Michaela knížeti Rostislavovi, který mu doručili poslové po svém návratu, velebí se tyto knihy psané novým tvárným písmem jako dar od Boha větší a vzácnější než všechno zlato a stříbro a drahé kamení.

Písmo hlaholské

Písmo, které sestrojil Konstantin pro své slovanské krajany z okolí Soluně, mluvící starobulharským makedonským nářečím, byla takzvaná hlaholice. Touto novou abecedou mělo být též zdůrazněno, že Slované jsou národ samostatný, nezávislý na Řecích a Latinících. Je to podivuhodné dílo přesně podávající v své hlaholské grafice všechny fonetické zvláštnosti slovanské řeči s jejími palatálami, nasálami a oběma polohláskami. Při jejím sestavování byl Konstantin ovlivněn jednak slovanštinou, jednak řečtinou. Znal fonologický systém řecký a jemu odpovídající systém řeckého písma; k hláskoslovné soustavě slovanského písma však musel teprve vytvořit odpovídající soustavu písma.² Do jakých jemností byl tento systém slovanského písma propracován, svědčí mimo jiné složité zásady, jimiž se Konstantin řídil při užívání trojího hlaholského písmene *i*, zřetelně ještě rozlišovaného v Kyjevských listech, jediné velkomoravské památce psané touto nejstarší hlaholicí.³ Tato nejstarší hlaholice se vyznačuje jistou „tvárnou vznešeností“, není psána do dvou linek, nýbrž písemné znaky o nestejně výšce jsou zavěšovány na jedinou horní linii, z níž visí volně „jako hrozny“. Tento způsob vázání písmen na hořejší linii je podle Oldřicha Menharta „velmi starého, neevropského původu“.⁴ Tato hlaholice Konstantinova, vzbuzující právem obdiv moderních lingvistů-fonetiků, vznikla z prvků řecké kurzivy a některých písem orientálních, zvláště hebrejskosamariťánských a koptských. Konstantin-Cyřil také vytvořil touto hlaholskou abecedou novou soustavu číselnou, nezávislou na řecké. Ponechal jen

základní osnovu řecké číselné soustavy: 1 – 10 – 100 ($a - i - r$), ostatní písmena nabyla číselnou platnost podle pořadí v abecedě. Cyrilská číselná soustava se zase úplně přizpůsobila řecké. V době velkomoravské bylo veškeré písemnictví slovanské, pěstěné slovanskými apoštoly a jejich učedníky, psáno touto hlaholicí. Teprve po vypuzení slovanských kněží z Moravy (886), když většina z nich našla nové působiště v říši bulharské, vzniklo tam nové písmo slovanské, tzv. cyrilice.

Bylo to v jádře písmo řecké, doplněné pro fonémy ryze slovanské nově vytvořenými znaky většinou zjednodušením a příslušnou úpravou písmen hlaholských. V tomto novém prostředí v sousedství Byzance, kde si Slované již zvykli užívat řeckého písma k příležitostným záznamům, zvláště když se stal knížetem Polohek Symeon (893–927), nedala se hlaholice dlouho udržet. Ještě téhož roku, co Symeon nastoupil na trůn, nebo roku následujícího, byla tam oficiálně zavedena cyrilice. V sídle knížecím v Prěslavi byl biskupem jeden z moravských žáků Metodějových, Konstantin Bulharský, který tuto změnu slovanské abecedy v cyrilici připravil a sám i s příslušníky své literární školy jí v liturgických i světských knihách důsledně užíval. Na první pohled nebylo možno takovou slovanskou knihu od řecké ani rozeznat. To bylo jejich pýchou a přispělo nemálo k rychlému rozšíření cyrilice po všech krajích jižních a východních Slovanů užívajících byzantské liturgie slovanské. Cyrilice se stala také základem běžného civilního písma u Bulharů, Srbů a Rusů, ba do nedávné doby i u románských Rumunů.

Jedna část bývalých spolupracovníků Metodějových s Klimentem, pozdějším biskupem Velickým, a s Naumem v čele zůstala věrna hlaholici, a třebaš byla vyhoštěna na okraji bulharské říše až k hranicím Albánie, vytvořila v okolí Ochridu vynikající středisko literární, kde i po smrti obou zakladatelů víc než po jedno století se užívalo starobylého písma hlaholského, jak svědčí kodexy psané v Makedonii, jako evangeliář Assemanův, Sinajský žaltář a Euchologium Sinajské.⁵ Nebyl to však jen rozdíl v písmě. Proti přěslavské literární skupině, která se nejen v písmě odklonila od cyrilometodějské tradice, ale zasazovala se také o revizi textu těchto nejstarších památek podle řeckého originálu,

snažíc se o jeho doslovnost mnohdy i na úkor smyslu, uchovávají texty psané v Makedonii, a to i v době, kdy už se tam stala cyrilice abecedou normální, jako cyrilské Dobromirovo evangelium nebo Ochridský Apoštol,⁶ archaické zvláštnosti cyrilometodějského jazyka, a odtud se tyto starobylé památky dostávaly i do sousedních zemí.

Zde v Ochridě vznikl také za bojů o hlaholici v době cara Symeona jeden z nejzajímavějších spisků starého slovanského písemnictví. Je to obrana slovanského písma od mnicha Chrabra. Tímto „chrabrým“ mnichem byl nejspíš druh Klimentův Naum. Třebaže spisek nevznikl na Velké Moravě, měl ji autor na mysli, když jej psal, jak svědčí v závěru jeho vzpomínka na její knížata.⁷

Mnich Chrabr O písmenech

Slované dřív, pokud byli pohany, neměli písma, ale počítali a věštili črtami a zářezy. Když pak byli pokřtěni, snažili se psát slovanskou řeč římskými a řeckými písmeny bez dodatečné úpravy. Ale kterak je možno dobře psát řeckými písmeny *bogъ* nebo *životъ* nebo *dzělo* nebo *crьkovъ* nebo *čajanie* nebo *širota* nebo *štedroty* nebo *jadъ* nebo *odu* nebo *junostъ*.

Potom však Bůh milující lidi, který všechno řídí a nenechává lidské pokolení bez vzdělání, nýbrž přivádí všechny k poznání a spáse, slitoval se nad národem slovanským a poslal mu svatého Konstantina Filosofa, řečeného Cyrila, muže spravedlivého a opravdového, a ten jim vytvořil třicet osm písmen, jednak podle soustavy řeckých písmen, jednak podle slovanské řeči. Začal prvním písmenem podle řečtiny: Oni totiž *alfou* a on *azem*. Písmenem *a* se začalo obojí písmo. A jako Řekové tak učinili, aby napodobili židovská písmena, tak on řecká. Židé totiž mají jako první písmeno *alef*, což se vykládá takto: ti, kteří vyučují, když se k nim přivede dítě, řeknou mu: „Uč se,“ což jest *alef*. A to napodobili Řekové a řekli: *alfa*. Tak se přizpůsobil termín židovského výkladu řeckému jazyku, že se praví dítěti místo „uč se“ „hledej“, neboť *alfa* znamená v řeckém jazyku: „hledej“. Tím se řídil i svatý Cyril a učinil prvním písmenem *azъ*. Poněvadž však je *azъ* prvním písmenem a je dáno od Boha slovanskému národu k otevření úst, aby rozuměli ti, kdo

†₁ Ɔ₂ Ɔ₃ Ɔ₄ Ɔ₅

Λ₁ Б В₂ Γ₃ Δ₄

a – azb b – buky v – vědi g – glagolb d – dobro

Ɔ₆ Ɔ₇ Ɔ₈ Ɔ₉ Ɔ₁₀

Є₅ Ж С₆ З₇ İ₁₀

e, je – jestb ž – živěte dz – dzělo z – zemlja i – iže

Ɔ₂₀ Ɔ₃₀ Ɔ₄₀ Ɔ₅₀ Ɔ₆₀

Н₈ Ɔ К₂₀ Λ₃₀ М₄₀

ı j (ǵ, dʹ) – děrv k – kako l – ljudje m – myslite

Ɔ₇₀ Ɔ₈₀ Ɔ₉₀ Ɔ₁₀₀ Ɔ₂₀₀

Н₅₀ Ɔ₆₀ П₈₀ Ɔ₁₀₀ Ɔ₂₀₀

n – našb o – onb p – pokojb r – rьci s – slovo

300 400 500 600 700

300 400 500 600 800

t - tvrdo u - ukъ f - fertъ ch - chěrъ o - otъ

(500) 900 1000 (400)

9 900 90 400

f - pe (fita) c - ci č - črěvъ š - ša y - yžica

ь - jer tvrdé y - jery ь - jer měkké ja, ě - jat' ju

ь - jer tvrdé y - jery ь - jer měkké ja, ě - jat' ju

ь - jer tvrdé y - jery ь - jer měkké ja, ě - jat' ju

60 700

ksi q - qesъ jq - jqsъ e, je - (j)esъ psi

se učí písmu, vyslovuje se velikým rozevřením úst, kdežto jiná písmena se vyslovují a pronášejí malým otevřením úst.

Toto jsou slovanská písmena a takto se mají psát a vyslovovat:

a b v g d e ž dz z i i ě (đ) k l m n o p r s t y u ch o (ot)
k (št) c č š ь ь ě ju j o q e th (f) ch (pavoukovité).

(Jak se mají psát a vyslovovat, ukazuje nákras O. Menharta. Hlaholice je tu podle Kyjevských listů a pod ní cyrilice podle Ostromirova evangelia (1056–1057). U jednotlivých písmen je označena jejich číselná hodnota. V hlaholici chybí znak pro 800: vyjadřoval se písmenem *k (št)*, které se však v Kyjevských listech nevyskytuje. Písmena cyrilská *ksi* a *psi* jsou případná pro úplnost.)

Někteří ovšem namítají: proč vytvořit třicet osm písmen? Vždyť se může psát i menším počtem, jako píší Řekové dvaceti čtyřmi? Ti však nevědí přesně, kolika píší Řekové. Mají sice čtyřiaadvacet písmen, ale ta jim k psaní nestačí. Proto si k nim přidali jedenáct dvojhlásek a tři číselné znaky pro šest, devadesát a devět set, takže dohromady jich jest třicet osm písmen.

Jiní opět praví: Nač jsou slovanská písmena? Ani Bůh jich nestvořil, ani andělé, ani nejsou od prvopočátku jako židovská, řecká a římská, jež jsou od počátku a jsou přijata Bohem. Jiní zase se domnívají, že Bůh sám vytvořil písmena – a ubožáci nejsou si vědomi toho, co mluví – a že Bůh přikázal, aby jen v třech jazycích bylo Písmo, jak je psáno v evangeliu: *I byla destička napsána židovsky a římsky a řecky*. Slovansky však tu není.

Co těmto lidem odpovíme anebo co řekneme takovýmto pošetilcům? Nuže řekneme jim ze svatých knih, jak jsme se naučili, že všechno je od Boha konáno postupně, nikoli najednou. Neboť Bůh nestvořil napřed jazyk židovský ani římský ani řecký, nýbrž jazyk syrský, kterým mluvil též Adam, a od Adama do potopy a od potopy až do té chvíle, kdy Bůh rozdělil jazyky při stavění věže, jak je psáno: Když zmateny byly jazyky... A jako jazyky, tak byly rozděleny mezi národy i mravy a obyčeje a zřízení a zákona a nauky: Egyptanům připadla geometrie, Peršanům a Chaldeům a Asyřanům astrologie, kouzelnictví, lékařství, čarování a všechna věda lidská. Židům pak svaté knihy, v nichž je psáno,

kterak Bůh stvořil nebe a zemi a vše, co na ní jest, i člověka a všechno po pořádku, jakož je psáno. Helénům pak připadla gramatika, rétorika a filosofie.

Před tím však Helénové neměli písma pro svůj jazyk, nýbrž psali svou řeč písmeny foinickými. Tak tomu bylo mnoho let, až konečně přišel Palamédes, a ten počal od *alfy* a *béty* a vynalezl Helénům toliko šestnáct písmen. Kadmos Milétský jim pak přidal tři písmena ($\theta \phi \chi$). A tak psali po mnoho let devatenáct písmen. Potom Simonides vynašel a přidal dvě písmena ($\eta \omega$) a Epicharmos tlumočník vynalezl tři písmena ($\zeta \xi \psi$). I sebralo se jich čtyřiaadvacet. Po mnohých pak létech gramatik Dionysios vynalezl šest dvojhlásek, pak někdo jiný pět a jiný tři číselné znaky. A tak mnozí za mnoho let dali stěží dohromady třicet osm písmen. Potom pak po uplynutí mnoha let na rozkaz Boží našlo se sedmdesát mužů, kteří pořídili překlad (Starého zákona) z židovského jazyka na řecký. Ale pokud jde o slovanské knihy, jediný svatý Konstantin řečený Cyril i písmena pro ně vytvořil i knihy přeložil v několika málo letech, kdežto u nich mnozí po mnoho let, sedm jich písmo upravovalo a sedmdesát překlad. Proto slovanská písmena jsou posvátnější a úctyhodnější, neboť svatý muž je vytvořil, kdežto řecká Helénové pohané.

A řekne-li kdo, že jich nevytvořil dobře, protože se ještě upravují, odpovíme jim: řecká rovněž mnohokrát upravovali Akvilas a Symmachos a potom mnozí jiní. Je jistě mnohem snadnější později přetvářet než poprvé vytvořit.

Otážeš-li se tedy řeckých literátů a řekneš: Kdo vám vytvořil písmena nebo přeložil knihy nebo v které době? – tu málokdo z nich to ví. Otážeš-li se však slovanských spisovatelů: Kdo vám vytvořil písmena nebo knihy přeložil? tu všichni to vědí a odpovídající řeknou: Svatý Konstantin Filosof řečený Cyril, ten nám i písmena vytvořil i knihy přeložil, a jeho bratr Metoděj. Neboť jsou ještě živi ti, kteří je viděli. A otážeš-li se, v které době, i to vědí a řeknou, že v době Michaela, císaře řeckého, a Borise, knížete bulharského, a Rastice, knížete moravského,

a Kocela, knížete Blatenského Hradu, v letech od stvoření světa šest tisíc tři sta šedesát tři.

Jsou také jiné odpovědi, jež povíme jinde, nyní není k tomu příhodná doba. Takovou vzdělanost, bratři, dal Slovanům Bůh. Jemu budiž sláva a čest a moc a klanění nyní i vždycky i neskončené věky. Amen.⁸

Chrabrova obrana slovanského písma vedle poučení působila také mocně na probuzení národního vědomí u Slovanů. Jazykové a liturgické dílo soluňských bratří bylo pro ně zdrojem mocné mravní síly. Slované se jím octli na stejné úrovni s předními kulturními národy. Vědomí, že to byli světci, od nichž přijali písmo a knihy, povznášelo je i nad samé Řeky. Ohlas této oprávněné hrdosti ozývá se později také na české půdě, Balbínem počínaje, z obran české řeči.

Staroslověnština jako spisovný jazyk velkomoravský

Řeč Moravanů se jen velmi nepatrně lišila od slovanské řeči v kraji soluňském, který byl rodištěm slovanských apoštolů. Proto také písmo hlaholské, které bylo prvotně sestaveno pro tento starobulharský makedonský dialekt, potřebovalo jen malé úpravy v novém pračeském prostředí, kde později vyrostl spisovný jazyk český a slovenský. Tato úprava se týkala střidnic za praslovanské palatály *k'g'*, jež v soluňsko-makedonském dialektě zněly *šf'* a *žd'*, kdežto na Moravě *c* a *dz*. Dokladem toho jsou Kyjevské listy, jediná památka velkomoravská s původní hlaholskou grafikou, kde tato změna je důsledně provedena.

Soluňští bratři nepřišli na Moravu, jak bylo vhodně řečeno, do kulturní prázdnoty.⁹ Moravané přijali křesťanství již před víc než půlstoletím a pozvolna se vytvořila také příslušná náboženská terminologie pod vlivem západním, zejména starohornoněmeckým, jehož stopa se zachovala až podnes např. v modlitbě Otčenáše ve výrazu „vezdejší“ (... chléb náš vezdejší...).¹⁰ Jazyk starých Moravanů, zachovávající tradiční výrazové prostředky, byl tedy již jako orgán soudobého života a snažení jazykem kulturním, ale teprve příchodem Konstantina a Metoděje a jejich živým slovem, jakož i jejich bohatou činností literární, původní i překladovou, dostalo se mu mocného popudu k vyššímu rozmachu. Není tedy sporu o tom, že tento soluňskomakedonský dialekt starobulharského jazyka, kterým mluvili a psali slovanští apoštolové, a který bychom mohli nazvat také prastaroslovanským, sehrál na Moravě roli vzorného literárního jazyka a stal se normou literárního

jazyka pračeského vysokého stylu. Přitom však lze pozorovat, že tento cyrilometodějský spisovný jazyk byl ovlivňován místním moravským jazykem a vyvolával v něm jisté změny zejména lexikální a frazeologické, ale jen v těch případech, kde šlo o to, aby se do něho nevloudily prvky neorganické, nesystémové, které by byly těžko srozumitelné v místním pračeském prostředí. A poněvadž se to děje důsledně, zdá se to nasvědčovat tomu, že se tento vývoj staroslověnského jazyka na Moravě nedál zcela živelně, ale že spíše probíhal za vědomého vědeckého řízení velehradského literárního střediska.¹¹

Tento prvotní spisovný jazyk, kterým psali Konstantin-Cyryl a Metoděj a jejich moravská literární škola, nazývá se v pramenech blízkých jejich době „slověnským“. Podle toho se mu u nás počalo od dob Pastrnkových říkat „staroslověnský“. A tento výraz poněkud nezvyklý a uměle zkonstruovaný zobecněl jako technický termín pro nejstarší období církevněslovanského písemnictví, asi až do konce 11. století. Staroslověnština, která se stala v pozdějším vývoji jedním z takzvaných jazyků mrtvých, bez nichž, jak praví Léon Bloy, nemožno žít, byla dlouho orgánem nejstarší literární tvorby slovanské, nástrojem mistrně ovládaným zvláště v rukou Konstantina-Cyryla, jehož třeba mít za vlastního tvůrce a inspirátora slovesného díla, spojeného se jménem obou bratří.

Jedním ze znaků staroslověnštiny byla plná fonetická platnost polohlásek neboli tzv. jerů. To mělo za následek, že staroslověnština neměla zavřených slabik. A poněvadž platí zásada, že se libozvučnost řeči zvyšuje úměrně s procentem otevřených slabik, patřilo staroslověnštině co do eufonie přední místo mezi evropskými jazyky, hned vedle italštiny.¹² Její hudebnost byla ještě stupňována pohyblivostí přízvuku a střídavou intonací dlouhých slabik. V pozdějším vývoji, jenž se projevuje zřetelně již v 10. věku, podléhaly jery ve všech slovanských řečech jistým změnám: buď zanikaly, zvláště na konci slov, nebo splývaly oba v jedno nebo byly nahrazovány plnými hláskami. Tyto měnlivé osudy polohlásek, v nichž se obrazel vliv jednotlivých lokálních nářečí, a pak střídnice za nosové hlásky, charakterizují další etapy vývoje církevní slovanštiny, dělicí se podle těchto znaků na různé redakce podle těchto místních nářečí.

Překlad evangeliáře

Literární odkaz cyrilometodějský je nesmírně bohatý a rozmanitý. Podat stručný výklad o něm není úkol snadný. Nejenže se nezachoval žádný autograf těchto památek, i nejstarší pergamenové rukopisy s těmito texty jsou vzdáleny od svých archetypů sto až sto padesát let a prošly filtrem několika kopií. Jiné jejich spisy nás došly v značně pozdních opisech a s mnohými poruchami. Jen zřídkakdy nesou jméno autorovo a mnohdy i toto výslovné označení je pochybné. Přes velké úsilí mnoha generací od dob Josefa Dobrovského,¹³ který položil základ pro vědecký výzkum těchto otázek, mnoho jich zůstává ještě nedořešeno. Není proto divu, že při tomto stavu věcí nechci víc než podat jakýsi souhrn verosimilií, přehled víceméně pravděpodobných výsledků z rozsáhlé odborné literatury.

Literatura cyrilometodějská se začíná překladem evangelií, který přinesli slovanští apoštolové již s sebou z Cařihradu na Moravu. Byl to prvotně jen výbor evangelních čtení, tzv. *aprkos*, neboli evangeliář, sbírka evangelních perikop ku předčítání při bohoslužbě. Teprve později byl tento výbor na Moravě doplněn překladem ostatních, kompletorních částí na úplné čtveroevangelium (*tetrum*).^{13a} Obojí tento typ překladu evangelního, aprkosní i tetraevangelní, se zachoval v mnoha rukopisech, z nichž nejstarší pocházejí z konce 10. nebo 11. století. Nejdůležitější z nich: dva evangeliáře, vatikánský kodex Assemanův, psaný hlaholicí, a cyrilský Savvina kniha, a dvě tetraevangelia hlaholská, Zografské i Mariinské, byly zpřístupněny vzornými edicemi, takže je

tu možnost všestranného studia.¹⁴ Toto studium se bralo dvojím směrem. Jednak byly tyto evangelní texty zkoumány po stránce jazykové a materiál odtud čerpaný poskytl základ pro mluvnicki staroslověnskou, jednak byl věnován zájem otázkám textověkritickým. Srovnáváním těchto textů navzájem a s jejich řeckou předlohou hledělo se proniknout až k prvotní povaze evangelního překladu, jakou se vyznačoval v době cyrilometodějské. Výsledky tohoto téměř stoletého úsilí jsou pozoruhodné, ale daleko ještě nejsou definitivní.

V letech 1935 a 1936 vydal Josef Vajs po několikaleté přípravě celé staroslověnské tetraevangelium ve čtyřech svazcích s textem rekonstruovaným, tj. uvedeným přibližně do té podoby, v jaké vyšel z dílny obou slovanských bratří.¹⁵ Paralelní text řecký, rovněž rekonstruovaný pro epochu cyrilometodějskou, a obsáhlý materiál textověkritický činí z této edice základ pro další průzkum těchto subtilních otázek. Vajs vychází při své rekonstrukci prvotního znění evangelního textu staroslověnského z památek aprakosních, představujících časově starší jeho podobu, především z rukopisu Assemanova, ale je si vědom toho, že i ten třeba přijímat s jistými výhradami, neboť někdy se původnější čtení zachovala v tetraevangeliích. Za bezpečné kritérium prvotního znění pokládá starší necařhradské, předsyrské řecké varianty obrážející se v slovanském překladě. Vcelku dává za pravdu J. Dobrovskému, že cyrilometodějský překlad evangelií měl za řeckou předlohu recenzi cařhradskou, tzv. Lukianovu, ale s tím dodatkem, že tam, kde se od ní odchyluje, přiklání se k textům „západním“ (*western*), tj. předsyrským a palestinským. Podle Vajse byl tudíž řeckou předlohou prvotního cyrilometodějského evangelia nějaký kodex „smíšený“ neboli kompromisní, tj. „cařhradský, s hojnými variantami západními a palestinskými, řidčeji alexandrijskými“.

Ale též v samém slovanském textu evangelním se nacházejí jisté známky starobylosti, ukazující na cyrilometodějský původ toho nebo onoho textu. Jsou to jednak slova přejatá z řečtiny, jako *адъ*, *аеръ*, *акридъ*, *власфиміа*, *іпокритъ* apod., jež byla později při nové úpravě textu v Bulharsku nahrazována slovanskými (*тъмноє*, *въздучь*, *прогъ*, *чұла*, *лицемѣрь*), a jednak takzvané panonismy, tj. slova původu

starohornoněmeckého, jež pronikla do jazyka moravských a panonských Slovanů vlivem západních franských misionářů již před příchodem soluňských bratří a byla jimi převzata i do bohoslužebných textů, jako *попъ, постъ, оltарь, неприjazнь* („ďábel“).

Nové obzory v bádání o cyrilometodějském překladu evangelním otevřely dvě studie Karla Horálka: a) „Význam Savviny knihy pro rekonstrukci stsl. překladu evangelia“ (1948); b) „Evangeliáře a čtvero-evangelia. Příspěvky k textové kritice a k dějinám staroslověnského překladu evangelia“ (1954). Proti J. Vajsovi, který doporučoval spíše metodu tří textů, a v přibrání většího počtu rukopisů viděl nebezpečí zmatku, Horálek pojal do svých úvah text všech edicemi dostupných evangeliářů a tetraevangelií v časovém rozpětí čtyř staletí. Aby se vyhnul úskalí zmatků, stanovil si jako spolehlivější kritéria původnosti celkové vývojové tendence, opírající se o předběžnou charakteristiku původního překladu neboli o jeho předběžnou rekonstrukci, jejímž základem je společné jádro nejstarších rukopisů. Podle Horálka vyznačoval se překlad Konstantinův vysokou úrovní překladatelské techniky, vyplývající jednak z výborné znalosti obou jazyků, řeckého i slovanského, jednak z neobyčejné promyšlenosti práce a ze stylistické obratnosti. Proto se nerozpakuje připomenout jeho ocenění střízlivým jinak Alexandrem Brücknerem,¹⁶ který v něm viděl nejznamenitější filologické dílo 9. století, předčící gótský překlad Ulfilův. Jak ukázal Horálek ve své monografii o Sávově evangeliáři, zachoval se nám v tomto torzu, jemuž chybí počátek i konec (Savvina kniha, vydaná V. Ščepkinem 1903), na mnohých místech původní text ve znění jinde nedoloženém, právě s těmi jemnými volnostmi, které jsou příznačné pro Konstantinovo umění překladatelské a stavějí jeho dílo tak vysoko. Materiál Horálkův se dá ještě doplnit několika příklady volných překladů, které se nacházejí porůznu v citátech z evangelia v textech velkomoravských (srov. *Slavia* 26, 117–118).

Dvě předmluvy Konstantina-Cyrila k slovanskému překladu evangelia

I

Konstantin-Cyryl napsal původně v řeckém jazyku traktát, v němž vyložil zásady, jimiž se řídil při překladu evangeliáře do slovanštiny. Měla to být zároveň jeho obhajoba. Ze slovanského překladu tohoto traktátu se nám zachoval jen nepatrný zlomek, jeden pergamenový list, potrháný a zmačkaný, na němž ani jeden řádek není celý. Je to takzvaný Hil'ferdingův makedonský cyrilský list. E. F. Karskij¹⁷ jej klade v své paleografii do 11. století. Jazykově se však zdá být o něco mladší. Naposled byl otištěn v *Textech* M. Weingarta a J. Kurze (2. vyd. 1949, 108–110 podle vydání G. A. Il'jinského z roku 1906) s poznámkou, že podle prvního vydavatele I. I. Sreznevského obsahuje tento zlomek „výťah z předmluvy Jana Exarchy z jeho překladu ‚Bogoslovija‘ Jana z Damašku.“ Ve skutečnosti je poměr obrácený: Jan Exarcha ve svém prologu k překladu Bohosloví uvádí jen dva úryvky z Konstantinova traktátu, aniž ho arci jmenuje, přitom způsob, jakým cituje místo a překládání z řečtiny, svědčí o tom, že mu ušel jeho hlubší smysl. Nicméně text Jana Exarchy¹⁸ může posloužit při rekonstrukci původního znění, jak ukázal zdařilý pokus A. Vaillanta (*Revue des études slaves* 1948, 2–20), který nejen text Hil'ferdingova zlomku z velké části doplnil a přeložil, ale podal též k němu obsáhlý komentář, poskytující čtenáři možnost proniknout k jádru Konstantinovy myšlenky. Nevíme ovšem, co předcházelo na ztracených listech tohoto traktátu, nebo čím se končil.

Zachovaný úryvek svědčí o tom, že snaha o srozumitelnost, o správné vystižení smyslu, byla pro Konstantina při překládání evangelia věc zásadní a uvědomělá. Jeho pracovní metoda byla stále srovnávat smysl řeckého slova se slovanským, zkoumat jejich rezonanci i ve sféře citové a estetické. To ovšem předpokládalo u Konstantina i jeho spolupracovníků nejen povrchní, ale dokonalou znalost slovanské řeči, aby mohli posoudit hodnotu slovanského ekvivalentu po všech těchto stránkách. Ty skvělé volné překlady v nejstarším cyrilometodějském překladu evangelním nejsou věcí nahodilou, ale je to výsledek jejich promyšlené kritické zásady, kterou tato kusá předmluva vysvětluje a hájí.

Příklady jsou čerpány skoro vesměs z textů evangeliáře a jen výjimečně z částí kompletorních. Je patrné, že stať byla psána pro evangeliář ještě před zhotovením tetra. Dovolává se pro ospravedlnění vlastních zásad překladatelských dřívějších překladů, a to i kacířských. Zvláště má na mysli syrský překlad nestoriánů a cituje o tom list sv. Cyrila Alexandrijského Eulogiovi, že se nemůže vše, co praví kacíři, zamítat jako špatné. Znal tedy dobře dějiny evangelních překladů z řečtiny do různých jazyků. Co se týče jeho slovanského překladu, chtěl jej podat co nejvěrněji, slovo za slovem, nic neubírat ani nic nepřidávat, ale takovou doslovnost nebylo možno vždy zachovat pro rozdílnost řeči a jejich způsobů vyjadřovacích. Zmiňuje-li se také o tom, že nelze vždy zachovat v překladě u podstatných jmen mužský a ženský rod, věc celkem bezvýznamnou pro smysl, měl přitom na mysli hlubší, alegorický nebo symbolický jejich význam na jistých místech biblických, jako Mt 7,25–27: řec. *hoi potamoi*, slov. *řeky*, řeky valící se na dům vystavěný na skále nebo na písku, se vykládají o démonech napadajících člověka, nebo Mt 2,9: řec. *astér*, slov. *zvězda*, kterou spatřili mágové na východě, může také značit anděla (*phaenomen lucidum*). Hlavní věcí je vystihnout správný smysl, což podpírá výroky sv. Pavla a sv. Dionysia Areopagity. Tato šíře rozhledu i příklady, které volí pro ilustraci svého výkladu, že nelze vždy překládat doslovně, což vše ušlo Janu Exarchovi, dosvědčují jak filologický důmysl Konstantinův, tak i jeho hlubokou znalost interpretačních zásad teologických.

Na Moravě došlo brzy k doplnění evangeliáře na úplné čtveroevangelium za spolupráce učedníků slovanských apoštolů. Byl to jistý mezník v duchovním životě národa, první etapa ve snaze o překlad celé bible. Konstantin-Cyrl oslavil tento čin památnou básní, tzv. Proglasem.

Proglas neboli předzpěv ke čtyřem evangeliím objevil roku 1858 A. F. Hilferding v jednom pergamenovém rukopise srbském ze 14. století. Tam i v jiných rukopisech je označen sv. Konstantin-Cyrl jako autor této veršované skladby. Zprvu byl Proglas přetiskován jako próza, až teprve r. 1908 Jordan Ivanov a po něm jiní zdůraznili jeho rytmickou povahu. Zachoval se ve čtyřech opisech, z nichž nejstarší je Chilandarský z 13. století, další dva, Chludovův a Pečský, ze 14. a čtvrtý, Trojický, neúplný, až z 16. století. Nejlepší vydání s rozбором jazykovým a věcným podává Rajko Nahtigal (*RAZI*, 2, 1943, 79–111). Otázka autora zdá se mu ještě neřešitelnou: nedá prý se to dokázat, ale není vyloučeno, že Proglas je od samého Konstantina-Cyrla, a když ne od něho, pak od některého jeho nebo Metodějova žáka (93). A vskutku byl od mnohých, nejnověji od A. Vaillanta (*RÉS* 33, 1956, 24–25), označen za autora Proglasu jeden z předních učedníků slovanských apoštolů, Konstantin Bulharský, později biskup přeslavský, od něhož nepochybně pochází podobná skladba básnická, tzv. Abecední modlitba, složená týmž veršem jako Proglas. Nechybí však zastánci autorství Konstantina-Cyrla. Názor ten hájí E. Georgiev (*Dve proizvedenija na sv. Cirila*, Sofia 1938) a s ním souhlasí J. Vajs (*SL* 1940, 558–657) a F. Grivec (*AAV* 17, 1941, 272–275). Zvláště Roman Jakobson od počátku svých studií o staroslovanském verši poukazyval na jedinečný význam této básnické skladby Konstantina-Cyrla v dějinách středověké kultury (srov. jeho knihu *Moudrost starých Čechů*, New York 1943, 14–18; „St. Constantin’s Prologue to the Gospels“, *St. Vladimir’s Quarterly*, 1954, 19–23, s anglickým překladem Proglasu; „The Slavic Response to Byzantine Poetry“, XII^e Congrès international des études byzantines, VIII, Belgrade – Ochrid 1961, 264). V této naposled uvedené studii praví výslovně, že Proglas je svými záměry, ideami, slovníkem,

frazeologií a svou obrazovostí spojen s dílem Konstantinovým, jak je vědecky dokázáno, že není žádného důvodu brát jeho autorství v pochybnost. Náš soubor velkomoravských památek poskytuje možnost sledovat tuto spojitost Proglasu s životem jeho autora a s jeho myšlenkami, vyslovenými buď v rozepřích, nebo modlitbách.¹⁹ Jakožto živé slovo tohoto svěťce a významného dějinného činitele má Proglas nenahraditelnou cenu. Rysy Konstantina-Cyrila známé odjinud vystupují zřetelně i z tohoto jeho básnického díla. Je to mohutná šíře jeho ducha, vroucí patos slova, záliba v obrazném podávání nadpřirozených pravd, pro niž byl zván „loutnou podobenství“, a vůbec jemný smysl pro stylovou krásu.

V žádné literatuře té doby a ještě dlouho po ní nenacházíme podobného vášnivého apelu k národu, aby dbal o knihy ve své řeči. V Proglasu vedle evangelií děje se též zmínka o Apoštolu a o Prorocích. Z toho je vidět, že tehdy byl již také pořízen slovanský lekcionář z ostatních mimoevangelních knih Nového zákona, tzv. Apoštol, a výbor čtení starozákonních čili tzv. *parimejnik*. Ke kodifikaci celého překladu biblického došlo až v posledních letech života Metodějova.

Proglas je psán dvanáctislabičným veršem s céсурou (přerývkou) po páté nebo řídčeji po sedmé, zcela výjimečně i po šesté slabice. Jde tu o pouhý sylabismus, který jen počítá slabiky a neohlíží se na přízvuk a kvantitu slov. Zato jsou verše proniknuty hojnými prvky eufonickými, z nichž vedle aliterace nápadně vystupuje zvlášť patetická anafora, s důrazem opakující totéž slovo na počátku několika veršů za sebou. Ve všem tom se Konstantin řídil, sám autor mnoha řeckých skladeb, řeckými vzory.

Překlad ostatních knih biblických

APOŠTOL

Ostatní knihy Nového zákona kromě evangelií bývají zahrnovány pod společným názvem Apoštol. I tento Apoštol byl přeložen na Moravě Cyrilem a Metodějem, napřed jen v podobě zkrácené jako výbor perikop čili tzv. Praxapoštol, a později, snad ještě v období velkomoravském, byl doplněn překladem ostatních částí. Ale žádný z jeho zachovaných textů se nerovná stářím kodexům evangelním. Z pozdější doby známe více rukopisů Apoštola obou typů: lekcionáře čili Praxapoštola i úplného Apoštola, ale do 15. století jsou celkem vzácné. Několik nejstarších je zpřístupněno edicemi. Je to arci jen nepatrná část bohatého rukopisného materiálu. Pokud můžeme srovnávací analýzou proniknout k jeho prvotní podobě cyrilometodějské – učinil to v jednom ze svých posledních děl Vatroslav Jagić²⁰ –, musíme přiznat, že i překlad Apoštola se vyznamenává stejnou formální dokonalostí jako překlad evangelní a že v něm lze pozorovat téhož ducha volnosti, která se neváže otrocky na řecký text.

ŽALTÁŘ

Mezi nejstarší překlady cyrilometodějské patří také žaltář, jehož bylo nezbytně potřeba k recitaci církevních hodinek. Slovanská legenda (ŽK 15) se výslovně zmiňuje o tom, že Konstantin-Cyril, když přišel

na Moravu, učil své žáky jitřním i ostatním hodinkám, nešporám a kompletáři. Tento prvotní překlad se nám nejvěrněji zachoval v jednom hlaholském rukopise z 11. století v knihovně kláštera sv. Kateřiny na hoře Sinaj a byl již dvakrát vydán: L. Geitlerem r. 1883 v Záhřebu a S. Severjanovem 1922 v Petrohradě. Později v Bulharsku byl tento cyrilometodějský text opatřen komentářem jednak Theodorétovým, jednak Pseudo-Athanasiovým neboli anonymním, a opisoval se v této složitější podobě, takže v 11. a 12. století převládají v církevněslovanském písemnictví tyto komentované žaltáře nad prostými. Oba tyto typy komentovaného žaltářního textu byly rovněž nově vydány: Theodorétův z ruského Čudovského žaltáře V. Pogorělovem (1910) a Pseudo-Athanasiovův ve velké edici žaltáře Boloňského V. Jagičem (1907). Charvátskohlaholské žaltáře popsal a přetiskl J. Vajs: *Psalterium palaeoslovenicum croatico-glagoliticum* (Praha 1916). Vajs se také pokusil řešit otázku, které recenze byla řecká předloha staroslověnského překladu žaltáře (*BZS* 8, 1939–46, 55–88), a dospěl k závěru, že to byla byzantská recenze lukianovská. K tomu však dodatečně zjistil J. Laurenčík („Nelukianovská čtení v Sinajském žaltáři“, *Slovanské studie* 1948, 66–83), že v tomto nejstarším překladě je řada míst obsahujících čtení nelukianovská. K tomuto novému kritickému materiálu se bude muset přihlížet při konečném hodnocení staroslověnského žaltáře. Žaltář byl jistě při časté recitaci ovládnán z paměti duchovními osobami a měl pro množství svých stylových prostředků, jimiž mohl působit na soustředěnost myšlenky a zesílení emfatičnosti a expresivnosti v řeči, nemalý vliv na vývin velkomoravského spisovného jazyka.²¹

STARÝ ZÁKON

Panuje-li o překladu Nového zákona a žaltáře v kruzích odborníků celkem shoda, představuje otázka překladu ostatních knih Starého zákona značnou nesnáz. Obyčejně se cituje v té souvislosti zpráva slovanské legendy Metodějovy (ŽM 15). Někteří (Iv. Jevsejev, Iv. Ohijenko) berou slova legendy doslovně a tvrdí, že Metoděj skutečně ke konci

svého života za spolupráce dvou kněží tychografů („skoropisců“) přeložil celý Starý zákon kromě knih Makabejských v osmi měsících. Jiní vykládají zprávu legendy v ten smysl, že Metoděj tehdy přeložil jen výbor ze starozákonních čtení pro účely bohoslužebné čili tzv. parimejnik, jehož text zachovaný v mnoha rukopisech – nejstarší jsou Grigorovičův z 12.–13. století a Lobkovův z let 1294–1320, oba bulharské redakce – má opravdu v svém jazyku známky cyrilometodějského původu.²² Parimejnik jako bohoslužebná kniha se udržel v církevní praxi do 14. a místy i do 15. a 16. století. Když však mezitím jeho biblická čtení, hlavně z Geneze, byla pojata do triodia, do minejí a trebniku, vyšel postupně z užívání, a jako nepotřebná bohoslužebná kniha nebyl vůbec tištěn.

Jeden z hlavních důvodů, proč se zamítá legendární zpráva o úplném překladu Starého zákona Metodějem, je ten, že se nezachoval ani jeden jeho opis. Fakt ten vystupuje zvlášť nápadně v historii ruské bible Gennadiovy. Novgorodský arcibiskup Gennadij v boji proti herezi judaistické (*jerēs' židovstvjuščich*), jež se opírala ve svém učení o Starý zákon, chtěl mít po ruce celý církevněslovanský text starozákonní a dal jej hledat všude po klášteřích na Rusi a na Balkáně, ale bez výsledku. Nezbyvalo, než aby se sám chopil díla a našel si vhodné pomocníky. Mezi nimi byl i jeden dominikán jménem Venjamin, znalý též řeckého jazyka. Gennadijova Bible,^{22a} první úplná bible církevněslovanská, byla dohotovena r. 1499, tedy víc než sto let po vzniku staročeského biblického svodu, v době, kdy v Čechách, nehledě ke čtyřiceti rukopisům, vyšly již dva biblické prvotisky. Přitom ještě celá řada starozákonních knih v této bibli Gennadijově byla úplně nebo zčásti přeložena z latiny.

Ponevadž se Metodějův úplný překlad Starého zákona nikde nenašel, neplyne z toho ještě, že nikdy neexistoval.²³ Přitom nebyla dostatečně zhodnocena jedna významná okolnost, svědčící o vysoké technické úrovni rukopisné dílny na Moravě, že při této kodifikaci starozákonního překladu bylo použito dvěma kněžími „skoropisci“ hlaholské tachygrafie (srov. *Slavjanska filologija*, sv. II, 1963, Sofija, str. 74). Na Moravě sotva byl čas pořídít za hrozícího pronásledování, zvlášť po smrti Metodějově, více opisů, ale jsou jisté důvody, které se zdají

tomu nasvědčovat, že tato Metodějova bible u jižních Slovanů zanechala bezpečné stopy.^{23a} Bylo totiž zjištěno, že některé texty biblické, jež nebyly obsaženy v parimejniku, mají taktéž znaky jazyka cyrilometodějského. Proto i J. Vajs, který dřív projevoval velké pochybnosti o hodnověrnosti legendární zprávy, se nakonec přiklonil k teoriím připouštějícím existenci úplného starozákonního překladu cyrilometodějského.²⁴

Liturgické dílo slovanských apoštolů

SINAJSKÝ ZLOMEK MEŠNÍ LITURGIE

Zavedení lidové slovanské řeči do liturgie Konstantinem-Cyrilem a Metodějem za jejich působení na Velké Moravě mělo dalekosáhlý význam pro celý další kulturní vývoj slovanských národů. Otázka vzniku slovanské liturgie a jejich prvotních forem není doposud po všech stránkách dostatečně objasněna přes velké úsilí, které jí bylo věnováno od samých počátků slavistiky. Tolik je jisto, že slovanští apoštolové po svém příchodu na Moravu pořídili překlad nejpotřebnějších liturgických pomůcek nejen v obřadu byzantském, ale i západním, římském.

Nepatrný zlomek tohoto cyrilometodějského překladu byzantské liturgie se nám zachoval na třech pergamenových listech, psaných hlaholicí, které kdysi tvořily součást rukopisného sborníku tzv. Euchologia Sinajského z konce 11. století. Všechny tři byly sňaty z vnitřní strany nějaké knihy; dva z nich, jež tvoří dvojlistí, přivezl do Ruska ze Sinaje archimandrita Porfirij Uspenskij a jeden list N. P. Krylov. Poprvé byly otištěny I. I. Sreznevským (1866)²⁵ s obšírným komentářem. Když Leopold Geitler objevil r. 1880 v klášteře na Sinaji hlaholské Euchologium a vydal je dva roky na to,²⁶ neušlo mu, že formát i písmo tohoto zlomku se s ním shodují, a proto neváhal je prohlásit za zbytek ze ztracené první části tohoto kodexu, jenž na počátku obsahoval mešní liturgii čili tzv. *služebnik*; jinak se v Euchologiu zachoval neúplně jen

rituál, tzv. *trěbník*. Geitlerovo zařazení těchto tří hlaholských listů do Sinajského euchologia bylo celkem přijato, ale ještě r. 1912 vyslovil o tom V. Vondrák (*Altkirchenslavische Grammatik*, 1912², str. 24) jisté pochybnosti, že sice písmo je totéž, ale formát že je jiný. Proto se k té otázce vrátil obšírnou studií R. Nahtigal (*RAZ II*, 1925, 221–288), v níž paleografickým a jazykovým rozbořem nezvratně potvrdil, že Sinajský zlomek tvořil součást Euchologia a je nepatrným zbytkem jeho ztraceného prvního dílu. Velkou pozornost věnoval těmto třem listům Jan Frček ve svém pařížském vydání Euchologia, kde znovu probral stručně otázku jejich původu a přetiskl jejich text v cyrilské transkripci s francouzským překladem, a pokud je zjištěn, i s paralelním textem řeckým. Poslední fototypické vydání a cyrilský přepis tohoto zlomku s hojnými poznámkami je od R. Nahtigala (1941–42). Odtud je též přetiskují M. Weingart – J. Kurz, *Texty* (142–145).^{26a}

Po stránce liturgické má největší význam list první. Povšiml si ho již Sergej Muretov ve své historické studii o přípravné části byzantské mše čili o tzv. proskomidii.²⁷ Obřad proskomidie v dnešní podobě byl definitivně stanoven teprve typikem cařihradského patriarchy Filothea (1354–1376) v druhé polovici 14. století. Tato proskomidie byla záhy přeložena do slovanštiny, v Bulharsku trnovským patriarchou Euthymiem a v Rusku metropolitou Kiprianem. Předtím zde vládla jak v celkovém složení, tak v modlitbách proskomidie velká pestrost, jež čím dál do minulosti, tím je větší. Náš první sinajský list, podávající úryvek proskomidie z obřadu „vchodu“ kněze a jáhna do chrámu a modlitbu při líbání kříže, liší se naprosto od liturgické tradice řecké i pozdější slovanské. Poukázal na to také J. M. Hanssens²⁸ ve svém díle o východních obřadech, kde omylem mluví o těchto sinajských zlomcích jako o zlomcích pražských.

Tato příprava ke mši má některé rysy nesporně západní, a jak se zdá, zachovaly se v ní stopy samostatné liturgické tvorby sv. Konstantina-Cyrila.

R. Nahtigal (*RAZ II*, 1925, 265) upozornil, že některá místa vstupní modlitby připomínají podobné myšlenky ve zpovědním řádu Euchologia Sinajského (70a 15n), kde se kajcíníkům stavějí za vzor marnotratný

syn, lotr na pravici, nevěstka z evangelia a celník. Poněvadž v tomto zpovědním řádu byly zjištěny prvky latinských a starohornoněmeckých modliteb a formulí, klade si Nahtigal otázku, netřeba-li hledat pramen vstupní modlitby Sinajského zlomku rovněž v západních latinských pramenech. Myslím však, že nikoli. Podobný motiv dovolávání se kajícníků, známých z evangelia, vyskytuje se i ve východních pramenech, např. ve velikém „postním kánonu“, v písni 8, troparu 14, jehož autorem byl sv. Ondřej, arcibiskup krétský v 7. století. Není nejmenší pochyby, že tento kánon byl Konstantinu-Cyrilu dobře znám. Také shoda je tu větší, neboť se tu uvádějí jako vzory kajícníků lotr, Petr, celník, nevěstka a žena Chananejka. Co však zvlášť zaráželo pravoslavné badatele, je způsob, jakým je zde charakterizován sv. Petr: ... „nejpřednější apoštol tvůj Petr ... přijal klíče tvého království a tys mu svěřil slávu jediného božství ve třech osobách.“ Slova těch si povšiml již biskup Porfirij Uspenskij²⁹ ve svém prvním cestopise po athonských klášteřích a připsal je správně Konstantinu Filosofu s tím odůvodněním, že prý „jakožto rozumný muž vložil do řeckoslovanské liturgie něco z latinských liturgických knih, aby byl zadobře s římskými papeži“. Příčina však jistě byla hlubší, nauková. Stačí poukázat na slovanský Život Metodějův, kde se dávají Petru stejná epiteta. Ostatně, jak ukazoval P. A. Syrku,³⁰ není toto velebení svatého Petra nic zarážejícího ani ve sféře byzantské a je dosti obvyklé v bohoslužebných a vůbec církevních knihách pravoslavné církve před rozkolem jako projev prvotní ekumenicity.

Na prvním sinajském zlomku se zachoval ještě počátek modlitby při líbání kříže. Její struktura je zřejmě latinská, což je patrné, když si ji přeložíme do latiny: *Domine Jesu Christe, Salvator noster, qui nos per martyrium Crucis hodierna die a servitute diaboli liberasti...* Touto rytmickou stavbou a zvláště lexikem hlásí se do kategorie modliteb Kyjevských listů a tudíž k autorství Cyrilovu.

Než přikročíme k rozboru dalších dvou listů sinajských, třeba znovu probrat otázku jejich pořadí. První vydavatel I. Sreznevskij označuje jako druhý zlomek list obsahující epikleši a následující modlitby z liturgie Chrysostomovy, a jako třetí zlomek list, jímž se tato liturgie končí modlitbou při svlékání bohoslužebných rouch a začíná liturgie Basili-

ova. Tohoto pořadu se přidržuje také R. Nahtigal ve své studii v *Razpravač* (1925). J. Frček ve svém vydání *Euchologia* změnil tento pořad, aniž pro to udal nějaký důvod. A tohoto nového nesprávného pořadí se přidržel i R. Nahtigal ve své edici *Sinajského euchologia* (1941–1942). To je však nemožné již z technických důvodů. Byl-li zachovaný dvojlist vsutku spodek kvaternu, jak lze předpokládat, chybí mezi těmito dvěma listy do úplné složky tři dvojlisty, tj. šest listů rukopisu. Podle Frčkova pořadí na zlomku II. (u Sreznevského je to zl. III) se jedna mše (Basiliova) končila a začínala druhá, Chrysostomova; na scházejících šesti listech by tedy musel být text této liturgie, rozumí se bez proskomidie, která byla společná pro obě formy mešní, až po anamnesi, na níž navazuje zlomek třetí (u Sreznevského II.). V tištěném vydání římském (*Ioanna Zlatoustago Liturgia*, 1950) je to 45 stran (25–70). Text jednoho listu Sinajských zlomků odpovídá zhruba čtyřem tištěným stranám této římské edice, takže by k tomu bylo třeba asi 11–12 listů. Jinak je tomu však, vycházíme-li ze Sreznevského, pak na ztracených listech byl text od intercesse mše Chrysostomovy do jejího konce, což ve vydání římském je asi 22 stran, a to se dá dobře umístit na chybějící tři dvojlisty. Z těch důvodů je očividné, že se třeba držet toho pořadí sinajských zlomků, jak je stanovil Sreznevskij (1866) a Nahtigal ve studii z r. 1925.

Na třetím listu se (podle Sreznevského) napřed čte modlitba při svlékání bohoslužebných rouch, jejíž řecký originál není znám, ale slovanský text její se vyskytuje v několika ruských rukopisech 14. století. Touto modlitbou se skončila liturgie Chrysostomova a ostatek této první stránky zůstal původně prázdný a teprve později, snad v 12. století, byla tam připsána hlaholicí data jarního úplňku v letech lunárního kruhu pro stanovení Paschy, jak již určil Sreznevskij. Druhá stránka tohoto zlomku začínala druhou část „služebníka“ (tj. východního „misálu“) modlitbou Basiliovou: nad ní v horní polovici stránky je nakreslen ornamentální rámeček, do něhož pak vepsal nějaký kněz cyrilicí velmi starobylého typu, nejpozději ve 12. století, řadu křestních jmen, která si patrně chtěl připomínat ve mši: *Дмитръ, Иванъ, Кузьм(а), Mastal, Petruniě, Romaldъ*, vesměs jména západního typu.

Sinajské zlomky mají však vedle své hodnoty liturgické též nemalý význam literární. Mnohé z těchto mešních modliteb byly hlasitě přednášeny nebo zpívány, a jak zjistil Roman Jakobson, byly také složeny podle jistých prozodických pravidel. V nich třeba vidět první veršovníkové pokusy Konstantina-Cyrila, proslulého básníka řeckých hymnů, v slovanském jazyku. Jde tu vlastně o větné celky (kóla) o stejném počtu slabik. Takovou sylabickou strukturu o 24 slabikách shledáváme ve dvou modlitbách Sinajských zlomků, jednak v epiklesi na II. zlomku (Srez.) a v modlitbě při svlékání bohoslužebných rouch, kde se těch 24 slabik dělí na dvě kóla o 13 a 11 slabikách; v rukopisech tato jednotlivá kóla jsou oddělena tečkou. Tuto modlitbu z III. zlomku (Srez.) uvádím z R. Jakobsona (*The Slavic Response*, 257)³¹ jako ukázkou:

Molitva sьvlačešte se
Priimi umalenqjə našjə služьbq.
ěko rabi nedostoini sqšte.
eže ti běchomъ dlъžьni sьtvoriti.
sьtvorichomъ za nemošťь našjə.
i za umьnoženie grěchъ našichъ.
nikъtože bo estъ dostoinъ.
po lěpotě tє vьschvaliti (bože nášь).
ty bo edinъ esi kromě grěcha.

Česky to zní: „Modlitba při svlékání. Přijmi pokornou naši službu (tj. mešní ofcium). – Jsme tvoji nehodní služebníci – co jsme ti byli povinni vykonat – vykonali jsme pro naši slabost – a pro množství našich hříchů – neboť nikdo není hoden – jak náleží tě chválit (Bože náš) – neb tys jediný bez hříchu.“

SLOVANSKÁ LITURGIE SV. PETRA

Když slovanští apoštolové seznali blíže poměry na Moravě a v Panonii, kde již západní forma křesťanství zapustila dosti hluboko své kořeny,

rozhodli se, ještě před cestou do Říma, pro obřad západní. Originalita, s jakou byla řešena tato nesnadná otázka, vede nás k tomu, abychom iniciativu připsali duchovnímu vůdci moravské misie, Konstantinu-Cyrilovi. Je příznačné, že nesáhl po mešním textu latinském, nýbrž že zvolil za základ této západní slovanské liturgie tzv. liturgii sv. Petra, tj. řecký překlad římské mše sv. Řehoře, později zasazený do byzantského rámce. Užívalo se jí mezi Řeky v Ilyriku, kde se s ní sv. Cyril seznámil. Cesta k tomuto poznání byla dosti složitá a pracná.

Z doby cyrilometodějské se nám nezachoval žádný text, který by obsahoval slovanský překlad nejdůležitější části západní mešní liturgie, kánonu, kdežto z byzantského mešního kánonu, čili tzv. anafory, podává nám II. zlomek Sinajský (Srez.) dosti obsáhlou dosti obsáhlou ukázkou. Jediné mešní texty západní z tohoto období představují Kyjevské listy, o nichž bude dále řeč, ale ty se netýkají kánonu. Nejstarší znění slovanského mešního kánonu nachází se až v poměrně pozdních misálech charvátských hlaholitů (z počátku 14. stol.). A tu se podařilo J. Vajsovi ve dvou studiích z r. 1939³² dokázat, že tento nejstarší charvátskohlaholský kánon uchoval mnoho lexikálních i morfologických archaismů, takže v něm možno spatřovat vzdálenou sice, ale přece jen v podstatě neporušenou cyrilometodějskou verzi této části mše. Ale Vajs také zaznamenal místa, která se od této římské normy odchylovala, a ta mě právě přivedla k tomu, že to jsou znatelné stopy prvotního překladu kánonu z liturgie Petrovy.³³ Tak např. *gratias agamus* na počátku preface je tam přeloženo *hvali vsilaim'* podle řeckého *eucharistian anapempsómen*, později to bylo nahrazeno podle latinského znění správným překladem *hvali v'zdamim'*; nebo v modlitbě *Quam oblationem* před pozdvihováním *rationabilem* nebylo přeloženo *sloves'no* jako v pozdějších rukopisech, nýbrž *blagootvětno*, což je zřejmý kalk řeckého *euapologéto*s liturgie Petrovy. Kromě těchto a podobných shod jazykových jsou tu též jisté koincidence v oboru liturgickém. Tak v modlitbě *Libera* ve vatikánském hlaholském misálu, jenž patří k těm nejstarším, po jménu Panny Marie připomíná se ještě sv. Michael archanděl a sv. Jan Křtitel, a potom jako dosud v západní liturgii, Petr, Pavel a Ondřej. Jana Křtitele nachází Vajs (*Mešní řád*, 114, 137) na tomto místě v jediném padovském sakramen-

táři kapitulní knihovny (sign. D 47), s nímž též úzce souvisí Kyjevské listy; co se týká sv. Michaela, myslí, že se sem nejspíš dostal analogií z Confiteor a orace Suscipe sancta Trinitas. Ale takováto nahodilost je vyloučena proto, že se jméno sv. Michaela vyskytuje na témž místě také v gruzínském překladě Petrovy liturgie, která má v otázce cyrilometodějské slovanské bohoslužby rozhodující význam, jak vyplyne dále.

Slovanský překlad liturgie Petrovy objevil biskup Porfirij Uspenskij³⁴ v jednom rukopise srbského klášteřa Chilandaru na Athosu, pocházejícím až z 18. století, je-li toto jeho určení správné – S. Muretov³⁵ udává století sedmnácté –, a přetiskl jej neúplně a nepřesně ve zprávě o své druhé cestě na Athos (1880). Její vznik mezi makedonskými Slovany si vysvětloval tím, že celý tento kraj podléhal dlouho pravomoci římského papeže, takže se tam ujala západní liturgie. Nové vydání, dnes již zastaralé a nedostačující, pořídil r. 1890 P. A. Syrku.³⁶ Z důvodů zcela pochybených vřadil ji mezi liturgické spisy trnovského patriarchy Euthymia (1375–1393). Tuto domněnku o autorství Euthymiově odmítl již (1913) H. Goussen³⁷ ve své studii o gruzínském překladu liturgie Petrovy a poukázal na význam její slovanské verze. Teprve kritickým vydáním všech textů Petrovy liturgie kromě slovanského, jehož význam zůstal nedoceněn, od H. W. Codringtona (1936) byla dána možnost opřít se o pevný základ při řešení těchto nesnadných otázek.

Chilandarský text slovanské liturgie Petrovy, jazykově jinak důležitý, je vzdálen od epochy velkomoravské osm až devět set let, a za tu dobu prošel mnohými změnami, hlavně po stránce liturgické, jež byly vyvolány pozdějšími byzantskými vlivy. I nejstarší řecké rukopisy Petrovy liturgie z 11.–12. století vykazují již značný stupeň byzantinizace, který ještě v obou zlomcích textů bilingválních, střídajících vždy řádek řecký s latinským, ale psaný řeckým písmem, je téměř mizivý.³⁸ Proto pro prvotní ráz Petrovy liturgie na Moravě, pro její vnitřní i vnější strukturu je směrodatný především gruzínský překlad, který posle nejnovějších výzkumů Michaela Tarchnišviliho³⁹ spadá svým vznikem do téže doby a zůstal uchován od pozdějších vlivů byzantských. Překladatelem Petrovy liturgie do gruzínštiny byl pravděpodobně proslulý anachorét, vizionář a divotvorce sv. Hilarion (822–875), vrstevník slovanských

apoštolů, o němž je známo, že pobýval též plných šest let v klášteře na Olympu v Bithynii, místě známém z životopisu soluňských bratří, a dva roky v Římě, což patrně souviselo s jeho překladem liturgie Petrovy, a nakonec byl pohřben v Soluni. Nemáme žádných zpráv o tom, zda se tito významní činitelé dvou církví osobně setkali nebo alespoň o sobě věděli. Nicméně tato časová shoda obou překladů Petrovy liturgie je jistě pozoruhodná v těchto dějinných vztazích.

Gruzínský text představuje nejstarší typ mešního formuláře tak zvané Petrovy liturgie.⁴⁰ Řecký nebo latinský archetyp, z něhož je odvozena, měl jisté starobylé zvláštnosti, z nichž jedna je ta, že liturgické úkony od evangelia po Credo jsou velmi stručné a blízké latinskému formuláři, kdežto v řeckém a chilendarském textu jsou nahrazeny příslušným delším textem z liturgie sv. Jakuba. Jiná věc, kterou se vyznačoval tento formulář, je ta, že v něm chybí proti řeckému textu kolekta, sekreta a postkomunio, což Codrington vysvětluje chybou v řecké předloze.⁴¹ Ve skutečnosti však nelze v tom vidět žádnou nahodilost, poněvadž právě tyto tři modlitby spolu s variacemi pro preface tvořily obsah zvláštních liturgických pomůcek mešních, do jejichž kategorie patřily také Kyjevské a Vídeňské listy, jak bude v další kapitole podrobněji vyloženo.

Jádrem liturgie Petrovy byl mešní kánon, původem římský. Proto se mohlo stát, že byl vzat za podklad pro římskou liturgii hlaholskou. Přinesli jej k Charvátům učedníci slovanských apoštolů vypuzení z Moravy po smrti Metodějově. Tam se stal hlavní součástí pozdějšího hlaholského misálu, při čemž byl postupně upravován podle liturgických předpisů západní církve. Nicméně ještě v 14. století se v něm zachovaly zřetelné stopy prvotní Petrovy mše nejen v hlaholských rukopisech, ale ojedinele i v tiscích.⁴² O tomto rozšíření liturgie Petrovy u slovanských katolíků (Čechů a Charvátů?) se zmiňuje též bulharský spisovatel 10. století Kozma Presbyter, jak na to upozornil Dm. Čiževskij.⁴³ U liturgistů se vyskytly pochybnosti, zda se této Petrovy mše užívalo v liturgické praxi, nebyl-li to pouhý literární experiment. Proto má velký význam také zmínka Života Metodějova (ŽM 11, str. 285) o sloužení slovanské mše Petrovy, k níž Metoděj pozval knížete Svato-

pluka s jeho vojíný se slibem vítězství nad nepřáteli. Stylizace této zprávy je tak jednoznačná, že se nedá vyložit v ten smysl, jako by šlo o latinskou mši na „den Petrův“. Proto např. A. Brückner⁴⁴ přímo překládá „slovanská“ mše místo Petrova.

Tato slovanská liturgie Petrova byla slavnostně schválena v Římě za Hadriána II. (868) a pak i za Jana VIII. bulou *Industriae tuae* (880).^{44a}

KYJEVSKÉ A VÍDEŇSKÉ LISTY

Kyjevské listy, sedm pergamenových listů obsahujících 10 mešních formulářů, celkem 38 modliteb, jsou bezesporu nejvíc komentovaným textem staroslověnským. Jejich písmo – je tu dvojí ruka – zajímá stále paleografy, neboť představuje nejstarší typ hlaholice, který je nejbližší prvotnímu písmu sestavenému Konstantinem-Cyrilem před započatím moravské misie. Proto tvoří východiště pro řešení paleografických otázek obou slovanských abeced. Těž jejich jazyk byl předmětem mnohých studií, zvláště byla řešena otázka bohemistů, které dávají Kyjevským listům nespornou pečeť českého původu (*c, z* místo staroslověnského *št, žd*: *помочь, дзь, místo pomošť, даждь* ap.). O něm svědčí také slovník.⁴⁵

Mnoho úsilí bylo též věnováno rozluštění nadřádkových znamének v Kyjevských listech. Byly v nich shledávány značky přízvukové a délkové nebo i přidechové. Spíše se však zdá, že tu jde o znaménka ekfonetická, udávající způsob modulace při recitaci těchto textů, něco na způsob neum, jak to vykládal již F. F. Fortunatov. Německý fonetik Ed. Sievers⁴⁶ pokusil se podle nich rekonstruovat prvotní metricko-melodickou strukturu jednotlivých modliteb podle své teorie zvukové analýzy a rozdělil text Kyjevských listů a též modlitby Frizinských památek na verše. Přitom se řídil víc svým rytmicko-melodickým instinktem než výzkumem textu, proto se jeho pokus ve všem nezdařil. Nelze mu však upřít té zásluhy, že upozornil na zvukové hodnoty té liturgické poezie, jejímž zbytkem jsou Kyjevské listy, a vyzvedl její uměleckou vypělost. Touto rytmicko-melodickou stránkou Kyjevských

listů se obíral dále v několika svých studiích R. Jakobson⁴⁷ a poukázal na význam interpunkce pro rytmické členění jejich textů. Nelze tu mluvit o verši jako spíš o sylabické tendenci, podle níž se text přirozeně člení na úseky isosylabické, totožné s příslušnou hudební periodou. Ekfonetickým značkám Kyjevských listů věnoval pozornost také mnichovský slavista E. Koschmieder.⁴⁸

Liturgická povaha Kyjevských listů byla osvětlena zvláště skvělou edicí benediktina Kuniberta Mohlberga *Il Messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec. VI–VII* (Roma 1928), který objevil předlohu modliteb Kyjevských listů v jednom rukopise padovské kapitolní knihovny (sign. D 47), obsahující tzv. Liber sacramentorum anni circuli římské církve. Zvláště významná je tu shoda šesti mší na všední dny: *měše na vse dñni vsego lěta obidqčě* s podobnými mšemi v sakramentáři padovském: *orationes cottidianes Gregorii papae*. Kyjevské listy jsou těmito svými mšemi jediná posud známá paralela k padovskému formuláři, takže tím nabývají velkého významu i pro dějiny římské liturgie.

Kyjevské listy neobsahují celý mešní text, nýbrž jen proměnlivé jeho části: kolektu, sekretu, variaci k prefacím a postkomunio. Nic se v nich nezachovalo z nejdůležitější části mešního ritu, z anafory neboli kánonu. Proti dřívějším názorům, jako by Kyjevské listy byly zlomkem sakramentáře, třeba zdůraznit, že je to text celistvý. Je to patrně již z toho, že jejich první stránka byla původně prázdná, a teprve koncem 11. stol. nejspíš v Charvátsku byla tam napsána perikopa z listu Pavlova k Římanům (kap. 13, 11–14, 14; 1, 1–4) a modlitba k svaté Marii na Zvěstování. Podle L. Pokorného,⁴⁰ který na to první poukázal, patří Kyjevské listy do kategorie tzv. „libelli missae“, kterých před vznikem plného misálu (*missale plenarium*), nabývajících převahy teprve v 13. století, bylo hojně užíváno v zemích misijních. Svědčí o tom též jejich malý, kapesní formát. Tyto „libelli“ obsahovaly celistvé výňatky ze sakramentáře, buď každodenní mše se mší k počtě patrona misie nebo země, jak je tomu v Kyjevských listech, nebo mše na velké svátky církevního roku, nebo společné mše k počtě svatých, nebo konečně mešní řád s kánonem. Tyto „libelli“ neboli knížky také nepředstavují, tak jako

římské sakramentáře, hotovou bohoslužebnou knihu nějaké obce nebo provincie, misionáři si je sestavovali podle svých pastoračních potřeb a podle osobitosti kraje.

Tato kategorie „mešní knížky“ nám pomáhá takto odhalit svéráz Kyjevských listů, tohoto díla Konstantina-Cyrila, v němž se podivuhodně snoubí byzantské a římské prvky, a jako v těchto libelech, nejednou se ozve nápadně osobní tón, zvláště v prefacích.

Tentýž ráz pomocných knížek k mešnímu obřadu nese na sobě zlomek dvou hlaholských listů, známý pod jménem listů Vídeňských. Obsahuje úryvky ze společných mší na svátky jednoho a dvou apoštolů (*commune apostolorum*), a jak prozrazují zřetelné znaky jazykové, byl přepsán nejspíše na začátku 12. století na území charvátském. Je to tedy jakýsi „spojovací článek“, podle výroku Miloše Weingarta,⁵⁰ mezi nejstaršími hlaholskými památkami, k nimž se hlásí svými jazykovými archaismy, a mezi hlaholismem vysloveně charvátským. Zároveň dokazují existenci slovanského mešního obřadu původu velkomoravského římského ritu v oblasti charvátské ve století 11.–12. Přirozeně předpokládaly tyto texty také na půdě charvátské příslušný mešní kánon, rovněž pocházející z Moravy, bez něhož by neměly praktického významu. Nacházíme-li se tedy v Charvátsku na počátku 14. století v misálech hlaholských zřejmě pozůstatky slovanské liturgie Petrovy právě v kánonu, možno v tom vidět důkaz, že v 11. století, kdy ještě unifikáční snahy na poli liturgickém byly v začátcích, tím spíše mohlo být užíváno tohoto Petrova kánonu. A odkud jinud by se tam mohl dostat, ne-li z Velké Moravy, odkud pocházely tyto zlomky?

Nuže, touto funkcí Petrovy liturgie jakožto libela obsahujícího mešní kánon, se dá neuspokojivěji řešit otázka poměru Kyjevských listů k ní. Doplnňovaly se navzájem. Bylo sice namítáno,⁵¹ že Petrova liturgie, jak ji představuje pozdní text chilendarský, je útvar neměnný, tak jako byzantská liturgie Chrysostomova nebo Basiliova, a nepřipouští žádných vsuvek, což je pravda, ale tato ustrnulost je produkt pozdější byzantinizace. Prvotní text její z 9. století třeba rekonstruovat podle soudobého překladu gruzinského, kde chybí právě ty texty, jež tvoří obsah Kyjevských listů, jak bylo již dříve vytčeno.

Sám text Kyjevských listů je po své liturgické stránce zcela svérázný a nejvýš zajímavý. K. Mohlberg si všímal vlastně jen inicií modliteb, jemu šlo o zařazení Kyjevských listů do vývojové řady římských sakramentářů, hlavně o jejich poměr k padovskému rukopisu, a textové rozdíly si vykládal jako odchylky bezprostřední jejich předlohy od prototypu Řehořova. Jinak A. Baumstark:⁵² jemu se jeví překlad Kyjevských listů, srovnáme-li jej s latinským originálem, co nejvolněji, takže možno mluvit spíš o samostatné tvůrčí parafrázi nežli o skutečném překladu. Zvláště preface byly mu nápadné svou odlišností od latinské předlohy a o jedné z nich v třetí mši na všední dny se vyslovil, že se jí tím lapidárním stručným vyjádřením dvojitého původního tématu eucharistické vrcholné modlitby, totiž chvály Boží za stvoření a vykoupení, nevyrovná žádná ze všech známých prefací římských.

Právě tato preface nám odhaluje jinou stránku Kyjevských listů, totiž jejich pronikavou byzantinizaci, na niž poprvé upozornil Fr. Ušeničnik.⁵³ První mše o sv. Klimentu s komemorací sv. Felicity je vcelku dosti přesným ztlumočením latinského textu, ale následujících šest mší na všední dny pro celý rok, které vlastně proslavily Kyjevské listy v širokých kruzích liturgistů, je plno byzantských vsuvek a reminiscencí. I jinak se slovanský text od latinské předlohy často odklání. Ale nebylo by správné tvrdit, že překladateli byl duch římské liturgie cizí. Část modliteb je totiž bezvadně přeložena. Jinde však, jak nás poučí rozbor textu, autoru Kyjevských listů vůbec nešlo o to podat věrný překlad. Latinský text byl mu jen můstkem, od něhož se odrážela jeho tvořivost, jak to postihl již A. Baumstark. Používal ho spíše jen jako inspiračního zdroje k vlastní liturgické kompozici. Slova nebo i pouhé zvuky vyvolávaly v něm asociace, jež pak volně rozváděl. Někdy mohly tyto změny být určovány zřetelem k melodice nebo rytmickému členění modliteb, jež si též vyžádalo přeskupování v myšlenkovém sledu předlohy.

Proto by, myslím, bylo nesprávné vykládat jako omyl, když se tu zaměňuje *exsequi* za *sequi* (č. 22) nebo když *considero* = „pozoruji“, chápe se čistě akusticky jako spřízněné s řeckým *sidéros* („železo“) nebo *sidéroó* („železem pobívám“) a překládá se *utvrđiti* (č. 8). Že se nemýlím, o tom svědčí dva dosti kuriózní případy, kde se v slovan-

ském překladě klade slovo souzvučně s latinským, ale zcela vzdálené významem. Je to v modlitbě č. 21 a 29: za latinské *circum tegant a circa mortalitatem* je v slovanském překladě na témž místě *circъnaja tvrbъdъ a cirъkъvъe*, ačkoli v latinských modlitbách se o církvi neděje žádná zmínka. Obě slova jsou nápadná také tím, že se v nich klade za normální staroslověnské *-rb-* (*crъkъvъe*) nezvyklé *-ir-*, jako by v nich projevil vliv latinského *circum, circa*. R. Nahtigal (*RAZ* 1932, 17–19) to vykládá jako moravsko-panonskou variantu a poukazuje na podobný případ v Žaltáři Sinajském a snad též ve Frizinských památkách. V modlitbě č. 20 jediným styčným bodem mezi latinským a slovanským textem je první slovo *Rege*, imperativ od *regere* („spravuj, říd“), na něm se uchytila myšlenka autorova, a ještě k tomu v jiném plánu významovém, jako by to byla ablativní forma od *rex*. Vytanula mu vzpomínka na krále, na království, na naše království, za něž pak vysílá tuto vroucí prosbu: „Na království naše, Pane, milosrdenstvím svým shlédni a nevydej našeho cizím: a neobrat' nás v plen národům pohanským...“ Důraz, který se v této modlitbě klade na rozdíl mezi naším a cizím, je významný také pro poznání ideologické základny českého cyrilometodějství, v němž národ, jazyk a církev tvoří nejvyšší kulturní hodnoty.

Z toho všeho je patrné, že Kyjevské listy nejsou nějakým řemeslným překladem. V tom rozrušení ustálených forem a plánovitým zkřížení dvojího živlu liturgického projevuje se silná individualita autorova. Není příčiny, proč bychom mysleli na někoho menšího než na samého Konstantina-Cyrila jako na jejich sestavitele, na něhož již zvláště rozhodně ukázal K. Mohlberg.⁵⁴ Mluví pro to hlavně ta okolnost, že v Kyjevských listech jde o texty v druhé polovici 9. století, kdy byly překládány, již vyšlé z užívání a přístupné jen v archivech a starých sbírkách. Starožitnické zájmy Cyrilovy jsou známé. Jemu jistě neušlo ani to, že papež Řehoř Veliký (590–604), z jehož sakramentáře jsou vzaty tyto texty, měl zvláštní porozumění pro řecký ritus a nerozpoko- val se přijmout některé věci z něho do své liturgie, a když mu to bylo vytýkáno jako nemístné novotářství, hájil se tím, že i když se snaží zabránit věcem nedovoleným, má-li ta nebo ona církev co dobrého, hledí ji v tom napodobit.

I ve volbě těchto starobyklých textů pro Kyjevské listy možno vidět potvrzení toho, že na Moravě, a později i v Čechách, se užívalo v slovanské liturgii mše Petrovy. Jaký by to bylo mělo smysl, vybírat texty dávno již vzaté z oběhu a ještě k tomu je přepracovávat v duchu byzantském, kdyby ostatní mše byla obřadu přísně římského? Liturgie Petrova však, v jádře taktéž římská, byla již do jisté míry prostoupena řeckými prvky, takže si přímo žádala v proměnlivých částech doplňků stejného rázu. Tyto věci kupodivu jasně viděl A. Bamstark,⁵⁵ když napsal, že základem liturgického díla sv. Cyrila a Metoděje nebyly liturgické knihy římské (městské), nýbrž knihy římského ritu, jaký se udržel na ilyrské půdě z dob Řehoře III. (731–741) a císaře Lva III. Isaurského (717–741). Kterak tu nevzpomenout též toho, že arcidieceze Metodějova rozhodnutím papeže Hadriána II. byla vlastně obnovením staré církevní provincie panonské neboli západně ilyrské s titulem sv. Andronika, jenž sídlil v Sirmiu (Srěmu), a byla podřízena přímo římské stolici. Tím se stal Metoděj dědicem někdejších metropolitů srěmských, kteří původně až do rozdělení říše za Theodosia a Gratiána na západní a východní, spravovali celou Ilyrii. I do tohoto dějinného rámce zapadá podivuhodně liturgie Petrova, představující typ ilyrsko-římský, zavedená s papežským povolením v oblasti, kterou si sv. Metoděj hájí proti nárokům sousedních hierarchů podle panonské legendy (ŽM 9) poukazem, že to je oblast sv. Petra.

Kyjevské listy spolu se zlomkem Vídeňským jako součást liturgie Petrovy, jež měla pradávnné vztahy k rodnému městu slovanských apoštolů Soluni, nabývají teprve tímto spojením svého plného smyslu a oprávnění. Také se snáze pochopí daleká pouť kyjevského libela z Čech na slovanský jih, kde Petrova liturgie byla rovněž užívána, a odtud do Jeruzaléma či spíše na Sinaj, a konečně v nové době do metropole Ukrajiny. Ať se k těmto památkám blížíme z kterékoli strany svou analýzou, vždycky obstojí skvěle. Jsou opravdu nejdrahocennějším pozůstatkem prvotní slovanské liturgie v našich zemích a nesou na sobě pečeť ducha Konstantina-Cyrila.

ZPOVĚDNÍ ŘÁD VELKOMORAVSKÝ

Zpovědní řád, který se zachoval v hlaholském Euchologiu Sinajském z konce 11. století, je nepochybně původu velkomoravského a představuje praxi obvyklou na tomto území již před příchodem byzantské misie. Soukromé pokání se konalo tím způsobem, že hříšník byl povinen se zpovídat ze svých poklesků knězi, který ze své strany měl povinnost napomínáním, poučením a přímluvami, zvláště pak uložením přiměřeného pokání jej „uzdravit“ a konečně mu udělit rekongiliaci neboli rozhršení. K příručkám pro kněze zpovědníky, tzv. penitenciálům, se přidávala instrukce neboli řád pokání (*ordo paenitentiae*), který stanovil též obřad pokání. Tyto řady (*ordines*) nebyly nahodilým výtvozem autorů těchto penitenciálů, ale byly vzaty ze soudobé praxe, která bývala již starší než tento jejich záznam. Zprvu v tom byla velká rozmanitost podle krajů a teprve časem se ustálila pevná forma, která mívá tyto části: 1. kněz poučí kajícíka o nejdůležitějších pravdách víry a uvede motivy pro pokání; 2. kajícík se vyzpovídá z hříchů; 3. oba společně konají delší modlitby kající a penitent slíbí polepšení a dostiučinění; 4. jedná-li se o *causae criminales*, obdrží penitent rekongiliaci; 5. v každém případě určí mu kněz míru pokání (*epitimii*) a propustí jej s modlitbou.⁵⁶

S tímto schématem souvisí také řád zpovědní „Čинъ надъ исповѣда-
jоштиимъ се“ v rukopise Euchologia Sinajského (fol. 66b–80a). Tento sborník, psaný na jihu v Makedonii a jen zlomkovitě zachovaný, obsahoval velkou většinou texty východního byzantského obřadu; z prvního dílu, v němž byly mešní texty, se zachovaly jen tři listy, tzv. Sinajské zlomky, o nichž již byla řeč shora (str. 43n); druhý díl obsahoval rituál (trěbník), do něhož je pojat i tento zpovědní řád zřejmě západního typu s delší vložkou modliteb a žalmů převzatou z řeckobyzantské předlohy. Pro vlastní jádro tohoto zpovědního řádu se však nenašly v západních penitenciálech žádné latinské paralely. Jen k jedné modlitbě byla zjištěna paralela starohornoněmecká. Je to proslulá modlitba svatojiramská (S. Emmeramer Gebet), jejíž nejstarší záznam se zachoval v rukopise knihovny premonstrátského kláštera v Čechách v Teplé, psaném

v letech 828–876, a ve dvou pozdějších, mnichovském a orleánském z 10.–11. století. Táž modlitba, ale v poněkud jiném překladu, tvoří tzv. III. Frizinskou památku. Toto zjištění staroněmeckých vlivů na zpovědní řád, na něž první poukázal V. Vondrák,⁵⁷ otevřelo nové obzory na liturgické dílo slovanských apoštolů. Hlavní mluvčí tehdejší slavistiky V. Jagić vyzvedl v své *Entstehungsgeschichte* (1913, 254n) tento fakt, že Konstantin-Cyril přijal do svého rituálu, který podle legendy ŽK na Moravě sestavil, texty ústně obíhající, ovšem s příslušnou úpravou jazykovou a terminologickou, a viděl v něm zároveň důkaz, že povstal-li celek rukopisu Euchologia Sinajského na jihu v Makedonii, neplatí to alespoň o některých jeho částech. A dodal k tomu: „Nemůžeme-li popřít spojitost první a třetí formule Frizinské s modlitbou Euchologia a musíme-li připustit spojitost modlitby Euchologia se starohornoněmeckou modlitbou Jimramskou, je tím dokázán vznik aspoň jedné části Euchologia za prvního období apoštolské činnosti Konstantinovy. Neboť z hornoněmeckého pramene nebyla přece vsunuta modlitba do Euchologia teprve na jihu, řekněme v Makedonii.“ Nepřipomínám tato slova Jagićova bez příčiny. Nejnověji se vyskytl názor – autorem jeho je francouzský slavista André Vaillant (*BZS* 1960, 75n)^{57a} –, že je to směle předpokládat, jako by svatojimramská modlitba „Tebě bodo azъ ispovědenъ“ byla překladem ze staré horní němčiny a byla původu velkomoravského. Euchologium jako celek má ráz řecký a je zjištěna jen malá část jeho originálů, a ty jsou řecké; stará horní němčina je jazyk vulgární a Euchologium nepřebíralo své modlitby z vulgárního jazyka, nýbrž z řečtiny nebo latiny; je prý proto třeba vyčkat, až bude objeven řecký pramen jeho zpovědního řádu a pro modlitbu svatojimramskou její pramen latinský. K tomu možno říci jen to, že pro Konstantina a Metoděje nebyl žádný jazyk vulgární, jak svědčí ostatně jejich boj proti trojjazyčníkům, slovanština o nic méně než němčina. Kromě toho je jisté, že tu nejde jen o překlady, nýbrž o texty, které jsou plodem samostatné tvůrčí činnosti slovanských apoštolů na poli liturgickém.

Myslím, že jsou důvody pro to, abychom pochybovali o možnosti nálezu dalších nějakých textů řeckých nebo latinských pro srovnání se zpovědním řádem Euchologia. Ty části totiž, pro něž se cizí předlohy

nenášly, a to je vlastní jádro jeho, představují dílo samostatné liturgické tvorby slovanských bratří, a jak vysvítá z jistých formálních a ideových náznaků, možno v něm vidět především dílo Konstantinovo.

Hned na počátku prvního poučení před chrámem se setkáváme se základní ideou Konstantinovou, že vlastním smyslem křesťanského života je návrat k prvotní dokonalosti rajske neboli hledání ztracených výsad praotce Adama (srov. ŽK 9; Grivec, *Konstantin u. Method*, o. c. 31). V dalších modlitbách se zřetelně obráží Konstantinova kající modlitba z prvního zlomku Sinajského jednak zmínkou o prolévání slz jako podmínce pokání (Euchol., fol. 70a 1), jednak na dvou místech poukazem na biblické kající kníky (Euchol., fol. 70a 16, 80a 14n). Sloh tohoto zpovědního řádu prozrazuje autora svrchovaně vládnoucího všemi prostředky jazyka k vyjádření svého nelíčeného patosu. Přitom nejednou překvapí svérázností svého rčení, jako např. *srъdečnoe rydanie, plačъ očesъny*. Na jeden takový pregnantní výraz bych rád upozornil. Nachází se na konci řádu v absoluční formuli, kde se praví, že Bůh ustanovil *ispovědanie kaměno*, tj. zpověď zakládající se na skále. V původním jazyku novozákonním, v aramštině *Kefa* (Mt 16,17) značí mužské jméno a zároveň skálu; podobně bylo tomu i v syrštině. V řeckém a latinském textu aspoň společný kořen – *Petros / -us a petra* – ukazoval na souvislost Petra se skálou, na které byla zbudována Církev. Svým vyznáním, že Kristus je Syn Boží, získal Petr moc „klíčů“ (srov. I. zlomek Sinajský), tj. nejvyšší pravomoc v církvi, svazovat a rozsvazovat ve zpovědi. Tak třeba rozuměti tomuto rázovitému rčení o zpovědi „kamenné“, tj. skalní, petrské.⁵⁸

Konečně vidím též důkaz Konstantinova autorství Řádu zpovědního v tom, že jej na třech místech cituje Kliment Ochridský, přední učedník slovanských apoštolů, ve své chvalořeči o sv. Konstantinu-Cyrilovi. Možno předpokládat, že znal tento Řád ze zpovědní praxe z paměti a že se jím inspiroval k své „pochvale“. V. Vondrák, který tyto tři doklady uvádí ve svých *Studiích* (o. c. 98), používá jich jako jednoho z důkazů pro svou domněnku, že Kliment sám byl autorem tohoto zpovědního řádu Euchologia, což je naprosto nepravděpodobné. Tato liturgická pomůcka pro zpovědníky patří k tomu souboru knih,